



## پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی

نشریه علمی

دوفصل‌نامه

سال ششم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سرمدبیر: علی اله بداشتی

دبیر تخصصی: ابراهیم قاسمی

مدیر داخلی: سید حسین چاوشی

هیئت تحریریه:

استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم	علی‌الله‌بداشتی
استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید رجایی	عین‌الله‌خادمی
دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان	جعفر شانظری
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث بنیاد دائرةالمعارف اسلامی	حسن طارمی‌راد
دانشیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مهدی فرمانیان
دانشیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	حمیدرضا شریعتمداری
استاد مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه سورین	پیر لوری

مشاوران علمی:

رضا اسفندیاری (اسلامی)، علی آقاوری، سید حمید جزایری، امیر جوان اراسته، حبیب حاتمی کنکبود، مهدی درگاهی، حسین رجبی، شهرام رهنما، مصطفی سلطانی، محمد حسین سیفی، عبدالصمد علی آبادی، راضیه علی اکبری، ابراهیم قاسمی، محمدحسن محمدی مظفر، محمد معینی فر، محمد(جلال الدین) ملکی، سیدامیر موسوی، علیرضا میرزایی.
---

ویراستار: علیرضا سالوندطجر

مترجم چکیده‌های انگلیسی: مرکز ترجمه تخصصی الف پلاس

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید مسعود موسوی

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

شاپا الکترونیکی: ۱۵۴۷ - ۲۵۳۸، قیمت: ۴۰۰.۰۰۰ ریال

## راهنمای تدوین و شرایط پذیرش و انتشار مقاله

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

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

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

### شیوه استناد

ارجاعات درون‌متنی مقاله به شیوه زیر باشد:

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

- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار و شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود؛ مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱/۱-۲۵).
- ارجاعات درون‌متنی دیگر متون (غیر از فارسی و عربی)، به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, 2003: 115).
- اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، با درج حروف الف، ب، ج، د، و ... در زبان فارسی و عربی، و حروف a، b، و ... در زبان‌های غیر از فارسی و عربی، پس از سال انتشار، آثار از هم متمایز شوند.
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آنها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و شماره صفحه یا نام مدخل آورده شود؛ مثال: (انواری، ۱۳۷۳: ۶/ ذیل «ابومحمد صالح»).
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل مد نظر (در گیومه) آورده شود؛ مثال: (دائرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در ارجاعات درون‌متنی، هر گاه دو بار پیاپی یا بیشتر از یک منبع استفاده شود، به جای تکرار منبع، از واژه «همان» و به جای تکرار نام نویسنده از واژه «همو» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم.
- اگر اثری کمتر از سه نویسنده داشته باشد در ارجاع درون‌متنی نام هر سه ذکر می‌شود، اما اگر بیش از سه نویسنده داشته باشد، نام نویسنده اصلی بر اساس شناسنامه کتاب ذکر شده و به سایر نویسندگان با تعبیر «و دیگران» اشاره می‌شود.
- در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج می‌شود.
- ارجاعات پایان‌متنی مقاله یا همان فهرست منابع به شیوه زیر تنظیم شود:
- ارجاعات تکراری کامل آورده شود و از ترسیم خط به جای نام مؤلف خودداری گردد.
- ابتدا منابع فارسی و عربی، و سپس منابع دیگر زبان‌ها، به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر آورده شود: **کتاب:** نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (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 (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- اگر نقل به مضمون باشد یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب).
- قلم ارجاعات دو 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.



- 
- ۷ واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت  
حجاج از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی  
مهدی درگاهی، صدیقه مهدویان پور
- ۲۹ واکاوی واژه «اهل البیت» در اندیشه فریقین با تأکید بر منابع اهل سنت  
عبدالرحمن باقرزاده
- ۵۹ تجدید بنای پایه‌های نظری اباضیه با تأکید بر اتهام‌زدایی  
حمید ملک مکن، ابراهیم قاسمی، حبیب حاتمی کنکبود
- ۷۹ پیامدهای سیاسی و اجتماعی حضور سلفیان در افغانستان  
ابوالحسن نواب
- ۱۰۱ خردستانی و خردگریزی در حدیقه الحقیقه  
فاطمه امامی، شهین اوجاق عزیززاده، صدیقه سنایی
- ۱۲۵ آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان  
تکفیری  
رسول رضوی، مهدی جعفرزاده، محمدرضا قاسمی
- ۱۴۷ شرک مشرکان مکه از نگاه امامیه و اهل حدیث تا ظهور ابن تیمیه  
مهدی فرمانیان، عبدالرحیم رضاپور
- ۱۶۹ صراط مستقیم تکوینی در قرآن با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی  
رضا الهی‌منش، مصطفی فرهودی
- ۱۸۷ بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه  
طباطبایی  
علی اله‌بداشتی، کبری خان‌آبادی
- ۲۰۹ بازشناسی موضوع‌های احتجاج کلامی معصومان در کتاب احتجاج طبرسی و تحلیل نقش  
این احتجاج‌ها در رشد دانش کلام  
محمد باقر محمدی لائینی
- ۲۲۹ نقد و بررسی روش‌شناسی شیخیه در فهم دین  
عزالدین رضانزاد، محمدرضا مصحفی
- ۲۴۷ بازکاوی حکم قرائت سوره عزیمه در نماز از منظر فقه مذاهب اسلامی  
محمد امامی، سیدمهدی نقیبی، محمد مهدی یزدانی
- 
- ۲۷۵ چکیده‌های انگلیسی



## واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی

مهدی درگاهی\*

صدیقه مهدویان پور\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۰]

### چکیده

وجود امنیت راه سرزمین وحی و انجام مناسک حج یکی از مسائل مهم فقه اسلامی است. نظر به وجوب حج و اهمیت خالی نماندن کعبه معظمه از حجاج، حکم وجود یا تأمین استطاعت طریقی به عنوان شرط وجوب حج برای مکلفان، از منظر فقه مذاهب اسلامی چندان روشن نیست؛ از این رو پرسش از ماهیت شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی، مسئله‌ای است که نیازمند کاویدن تا مرحله پاسخی درخور است. تأمین نبودن امنیت حجاج در سرزمین وحی و مسیر منتهی به آن برای امثال مناسک حج، موجب نبود استطاعت طریقی مکلفان و در نتیجه واجب نشدن حج برای او خواهد بود. چنانچه این امر به تعطیلی حج برای عموم مسلمانان منجر شود، بر حاکم اسلامی است که مقدمات انجام مناسک حج را فراهم آورد. این تحقیق با هدف شناخت حدود و ثغور ادله استطاعت طریقی و اثر آن بر تعطیلی حج و در سایه توصیف و تحلیل گزاره‌های فقه مذاهب اسلامی با داده‌های کتابخانه‌ای و به شیوه تطبیقی انجام شده است که نتیجه آن، واجب نبودن حج در صورت تأمین نبودن امنیت در سرزمین وحی و مسیر منتهی به آن است.

کلیدواژه‌ها: استطاعت طریقی، امنیت حجاج، تعطیلی حج، فقه مذاهب اسلامی، استطاعت.

\* استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، دانش آموخته سطح چهار حوزوی، پژوهشگر پژوهشگاه المصطفی.  
aghigh\_573@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری رشته مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول).  
m.mahdavi133@gmail.com

## مقدمه

فریضه حج یکی از مسائل عبادی - سیاسی آیین مقدس اسلام است که در میان فرایض و دستورهای دین، سفارش و توصیه‌های بسیار فراوانی از سوی اولیای دین در این زمینه وارد شده است. اهمیت حج تا آنجا است که امام صادق(ع) می‌فرماید: «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَحْجْ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ - لَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تُجْحَفُ بِهِ - أَوْ مَرَضٌ لَّا يَطِيقُ فِيهِ الْحَجَّ - أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلْيَمْتَّ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا: هرکس از دنیا برود، در حالی که فریضه حجة الاسلام را به جا نیاورده باشد، بدون اینکه حاجتی مانع او شده باشد یا به جهت بیماری از آن بازمانده باشد یا پادشاهی از رفتن او جلوگیری کند، چنین فردی به کیش یهودیت یا نصرانیت خواهد مرد» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱ / ۳۰).

به رغم اهمیت و وجوب حج، ممکن است به دلیل بسته‌بودن مسیر یا جلوگیری حکومت حاکم بر سرزمین وحی یا وجود خطرها و ناامنی‌ها در مسیر، حج ترک شود. این ترک گاهی به نبود استطاعت طریقی مستند می‌شود که جنبه فردی دارد و گاهی ترک حج جنبه عمومی پیدا می‌کند و آن وقتی است که میان همه مسلمانان شایع شود. در این صورت تعطیلی عمومی حج رخ می‌دهد.

در ادامه پس از تبیین مفهوم استطاعت طریقی و مفهوم امنیت، به پیشینه تاریخی تعطیلی حج در صورت نبود امنیت اشاره می‌شود. ماهیت وجوب حج و نقش استطاعت طریقی در آن با واکاوی آرای فقها و علمای مذاهب اسلامی تبیین شده و حکم حج در صورت نبود امنیت، ارزیابی شده است. نقش حکومت و حاکم اسلامی در برطرف کردن ناامنی و فرستادن مسلمانان به حج یکی از مسائلی است که در انتهای مقاله ارزیابی خواهد شد.

## پیشینه تاریخی تعطیلی حج در صورت نبود امنیت

در دوران پیشین، مسلمانان مناطق گوناگون برای رسیدن به مکه در قالب کاروان‌های یکپارچه و متحد به سوی مکه رهسپار می‌شدند؛ منتها گاهی ناامنی و نبود امنیت در راه و مسیر حج یا در حرم و مسجدالحرام، از جمله عواملی بود که موجب می‌شد



واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج / ۹

کاروان حج از رسیدن به حرم مکه یا مناسک حج باز بماند و حج آن کاروان تعطیل می‌شد.

### الف) ناامنی راه حج و باج‌گیری

وجود غارتگران و حمله قبایل به کاروان‌های راه حج و در نتیجه ناامنی راه حج، برآمده از ضعف حکومت‌ها، در برخی موارد تعطیلی حج را در پی داشت؛ برای نمونه در سال‌های پایانی سده چهارم هجری قمری با ضعف آلبویه، قبایل راهزن عرب در راه حج فراوان شدند و این امر باعث شد در برخی سال‌ها کاروان حج عراق تعطیل شود (ابن‌فهد، ۱۴۰۸: ۲/ ۴۲۸-۴۳۳). در سال ۳۹۳ق به جهت نگرانی از شخصی به نام اصیفر اعرابی (ابن‌جوزی، ۱۳۶۹: ۲۶۷) و در ۳۹۷ق به سبب تعرض ابن‌جراح طائی به کاروان عراق، کسی نتوانست به حج برود و حج عراق تعطیل شد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۷۶/۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸: ۱/۳۳۷؛ ابن‌فهد، ۱۴۰۸: ۲/ ۴۳۳-۴۳۲). در سال ۴۰۹ق نیز حاجیان از بغداد برای حج رهسپار شدند؛ ولی با هجوم بعضی قبایل عرب ناچار به بازگشت شدند (ابن‌تغری بردی، ۱۳۹۲: ۴/۲۴۲؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸: ۲۵۲). این ناامنی راه حج تا اندازه‌ای فراوان بود که طغرل سلجوقی توجیه ورود خود به بغداد در سال ۴۴۷ق را تأمین امنیت راه حج عراق که سی سال تعطیل شده بود، دانست (ابن‌عمرانی، ۱۴۱۹: ۱۸۹؛ رک: ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۸/۱۶۴؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۹/۶۰۹؛ الفاسی، ۱۴۲۱: ۲/۳۵۸-۳۶۱؛ ابن‌فهد، ۱۴۰۸: ۲/۴۶۶-۴۵۵؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۸/۱۶۴؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸: ۱/۵۳۹).

در دوران حکومت ابوالفتح (حک: ۴۰۳-۴۳۰ق) بر مکه، به دلیل درگیری‌ها و شورش و راهزنی برخی از قبایل بادیه‌نشین، در بسیاری از سال‌ها خواستاران حج از این توفیق محروم شدند (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸: ۱۲/۴۵؛ الفاسی، ۱۴۲۱: ۲/۲۵۵).

علاوه بر باج‌گیری قبایل در مسیر حج، برخی از اوقات حاکمان حرم نیز از حاجیان وجوهی دریافت می‌کردند که گاه به جهت نپرداختن این مبلغ، از ورود کاروان به حرم جلوگیری می‌شد؛ از جمله در سال ۹۱۴ق شریف برکات حاجیان یمن را که از راه خشکی رهسپار مکه بودند، در نزدیکی مکه بازگرداند، بدین دلیل که در سال پیش بسیاری از ایشان بدون آگاهی عاملان شریف بی‌آنکه وجهی پرداخت کنند، وارد مکه شده بودند (طیب، ۱۴۱۹: ۸۹).

نامانی راه، منحصر به حج عراق نبود و حج مصر نیز به همین سبب تعطیل می‌شد؛ از جمله در سال ۴۷۸ق به سبب حمله شماری از بادیه‌نشینان به کاروان مصری، عده بسیاری کشته شدند و باقی‌مانده افراد به مصر بازگشتند (ابن‌فهد، ۱۴۰۸: ۴۸۳/۲) و در سال‌های ۶۴۳-۶۵۰ق به دلیل ضعف خلفای عباسی و نامانی راه‌ها، از مناطق اسلامی عراق تا مصر، حج رسمی انجام نگرفت (ذهبی، ۱۴۱۰: ۶۳/۴۷).

گاه حج‌گزاری از راه دریا نیز به علت ازدحام و مشکلات سفر که کشتی‌بانان پدید می‌آوردند، تحریم می‌شد. به گزارش فیفائی، پس از شرح مشکلات سفر با کشتی برای یکی از اقطاب مالکی مصر به نام ابو عبدالله عایش، وی سفر دریایی به حج را تحریم کرد (ر.ک: بزاز و آذیر، ۱۳۸۲: ۷۷).

با وقوع جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴م/ ۱۳۳۶-۱۳۳۳ق) و درگیری خاورمیانه به‌ویژه عراق در این جنگ‌ها، حج‌گزاران ایرانی و دیگر کشورهای منطقه، پنج سال به جز سال ۱۳۳۴ق از انجام حج محروم شدند (هدایتی، ۱۳۴۳: ۴۹).

### ب) نامانی حرم و مسجدالحرام

نامانی حرم یا ناشی از درگیری‌های نظامی است، بدون آنکه مصداقی برای سد حرم یا مسجدالحرام باشد یا ناشی از سوء رفتار برخی حاکمان مکه رخ می‌دهد. در ادامه با تفکیک هر مورد، به برخی گزارش‌ها تاریخی در خصوص نامانی در حرم و مسجدالحرام و به تبع آن تعطیلی حج اشاره می‌شود.

#### اول: نامانی حرم و مسجدالحرام بر اثر درگیری‌های نظامی

درگیری‌های نظامی در حرم و مکه و برخی جدال‌های سیاسی برای کسب قدرت توسط امیران و حاکمان، بدون آنکه مصداقی برای سد مسجدالحرام به شمار آیند، موجب نامانی و تعطیلی حج می‌گشت. چه‌بسا شورش اسماعیل بن یوسف علوی در مکه در سال ۲۵۱ق و نامانی حرم و در نتیجه تعطیلی حج در آن ساله اولین گزارش تاریخی در این باره باشد (طبری، ۱۳۸۷: ۹/۳۴۶-۳۴۷؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۴/۳۱۱).

حمله قرامطه به مکه و کشتار مسلمانان به دست ابوطاهر قرامطی در مکه و به یغما بردن حجرالاسود که بازتاب فراوانی در منابع تاریخی داشته است (الذهبی، ۱۴۱۰: ۲۳/

واکاوای شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج / ۱۱

۳۷۴؛ و ابن تغری بردی، ۱۳۹۲: ۳/ ۲۲۷)، از دیگر مصادیق ناامنی حرم و تعطیلی حج در سال ۳۱۷ق است.

درگیری میان امیرالحاج و امیر مکه در موسم حج در سال ۵۵۷ق به گونه‌ای که بیشتر حج‌گزاران نتوانستند وارد مکه شوند و حج خود را تمام کنند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۱۱/ ۲۸۸-۲۸۷)، آشوب و درگیری در منا میان مصریان و حجازیان در سال ۷۰۵ق (الفاسی، ۱۴۲۱: ۲/ ۴۱۱)، درگیری در سال ۷۴۳ق در عرفه میان امیرالحاج و اشراف (الفاسی، ۱۴۲۱: ۲/ ۴۱۷-۴۱۸) و فتنه و درگیری در سال ۸۱۷ق میان امیرالحاج مصر و یکی از فرماندهانش در منا (الفاسی، ۱۴۲۱: ۲/ ۴۳۱-۴۳۳) از دیگر مصادیق ناامنی حرم و مسجدالحرام و به تبع آن، تعطیلی حج است.

### دوم: ناامنی حرم و مسجدالحرام بر اثر سوء رفتار با حجاج

مخالفت دولت عثمانی و دانشمندان متعصب سنی با حاجیان ایرانی و دانشوران شیعه مقیم حرمین از دوره صفویه به بعد، به بدرفتاری با ایرانیان شیعه و قتل دانشورانی مانند استرآبادی (۹۴۵ق)، معصوم‌بیک صفوی (۹۷۶ق) و میرزا زین‌العابدین کاشانی (۱۰۴۰ق) منجر گشت.

این‌گونه رفتارها تداوم یافت تا آنکه در سال ۱۰۸۸ق به بهانه آنکه شیعیان پرده کعبه را نجس کرده‌اند، در این شهر، شیعه‌کشی به راه افتاد و دانشمندی با نام سیدمحمد مؤمن رضوی را در پشت مقام ابراهیم به شهادت رساندند. در سال ۱۱۰۱ق یا ۱۱۰۵ق دانشوری دیگر با نام شیخ حسین بن ابراهیم تنکابنی را در حالی که پرده کعبه را گرفته بود، سخت کتک زدند که بیمار شد و در راه مدینه درگذشت. مشکلات حج ایرانیان در این دوره، در نامه‌نگاری‌های دولت عثمانی و صفوی بازتاب یافته است (محقق، ۱۳۷۹/ ۲۹). این اختلاف‌ها در دوره افشاریه سخت‌تر شد و در سال ۱۱۵۷ق که نادر شاه با دولت عثمانی درگیر بود، در حرمین اعلام شد که همه خطیبان به طور رسمی در منا بر شیعیان را لعن کنند (سباعی، ۱۴۰۴/ ۴۲۸). این مشکلات در دوره قاجاریه نیز ادامه یافت و در سال‌های آغازین این حکومت، باعث تعطیلی حج ایرانیان شد. تأمین امنیت حاجیان، رفتار مناسب و نگرفتن مالیات راه از حاجیان ایرانی، از

مفاد مذاکرات و تعهدات دولت قاجار با دولت عثمانی بود (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷: ۳/ ۱۵۶۱ و ۱۶۸۲).

رفتار نامناسب آل سعود با حاجیان، در چند نوبت موجب تعطیلی حج ایران گشت. در سال ۱۳۴۲ق/۱۳۲۲ش پس از آنکه ابوطالب یزدی در مکه به اتهام آلوده‌ساختن خانه خدا اعدام شد (۱) موجی از خشم و ناراحتی و اعتراض در میان شیعیان جهان پدید آمد. آیت‌الله سیدابوالحسن اصفهانی که آن هنگام در کربلا مقیم بود، واکنشی تند نشان داد و در نامه‌ای به شاه ایران، سکوت او را ناروا دانست و خواهان واکنشی مناسب شد. در ایران عزای عمومی اعلام و در بیشتر شهرها مجالس ختم برگزار شد (قاضی عسکر، ۱۳۸۸: ۸۶-۸۹). اعتراض‌های مردم و رسانه‌های ایران بالا گرفت و برخی در صدد برآمدند با اعزام هیئتی نزد مرجعیت شیعه آیت‌الله سیدابوالحسن اصفهانی تقاضا کنند تا مادامی که دولت سعودی شیوه خود را تغییر نداده و این اقدام را جبران نکرده، حج را برای ایرانیان و شیعیان تحریم کند (قاضی عسکر، ۱۳۷۹: ۱۱۲). وزارت امور خارجه ایران نیز اعلام کرد در صورت جبران‌نشدن این رفتار دولت سعودی و تأمین‌نشدن امنیت ایرانیان، از حج‌گزاری ایرانیان جلوگیری خواهد کرد (قاضی عسکر، ۱۳۸۸: ۲۷ و ۳۱ - ۳۰). دولت ایران روابط خود با عربستان را قطع کرد (محقق، ۱۳۷۹: ۱۲۴-۱۰۷) و سه سال حج ایرانیان تعطیل شد (همان: ۳۹ و ۱۳۱-۱۳۰؛ قاضی عسکر، ۱۳۸۸: ۵۷ و ۱۱۷-۱۱۶).

همچنین پس از کشتار حج‌گزاران در مراسم برائت از مشرکان در سال ۱۴۰۷ق/۱۳۶۶ش در شهر مکه به دست رژیم سعودی، روابط میان ایران و عربستان قطع شد و تا سه سال حج‌گزاری ایرانیان تعطیل گشت و پس از آن، با پذیرش برگزاری مراسم برائت از مشرکان از سوی عربستان، حج‌گزاری ایرانیان مجدداً آغاز شد (ر.ک: درگاهی و عنذلیبی، ۱۳۹۴: ۵۳-۶۴).

### ماهیت وجوب حج و نقش استطاعت طریقی در آن

خداوند تبارک و تعالی حج را بر بندگان خود به سبب مصالحی که برای آنان دارد، واجب کرد، آنجا که می‌فرماید: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا: و

واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج / ۱۳

برای خدا بر مردم است که آهنگ خانه (او) کنند، آنها که توانایی رفتن به سوی آن را دارند» (آل عمران: ۹۷).

به باور مشهور فقهای امامیه (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۴ / ۸۰ و ۱۴۰: نجفی، ۱۴۰۴: ۱۷ / ۲۵۱؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۱ / ۲۴-۲۵) و بسیاری از فقیهان اهل سنت (کسانی، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۲۳؛ ابن‌عبدالبر مالکی، ۱۴۰۷: ۱۳۳؛ و ابن‌قدامة حنبلی، ۱۴۰۴ ب: ۳ / ۱۶۹-۱۷۳؛ نووی شافعی، ۱۹۹۶: ۷ / ۶۳-۷۱) استطاعت طریقی با حدود و شرایط خاص، شرط وجوب حجة الاسلام بر مکلفان است. کسی که این شرط را به همراه استطاعت مالی و بدنی داشته باشد، در اصطلاح «مستطیع» نامیده می‌شود. از پشتوانه‌های این حکم، آیه بالا است که مسلمانان را در صورت استطاعت، به حج گزاردن مکلف کرده است. احادیث مقصود از استطاعت در این آیه را استطاعت شرعی بیان کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴ / ۲۶۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱ / ۳۵) و یکی از موارد استطاعت، استطاعت طریقی است.

البته برخی از حنبلیان، استطاعت طریقی را شرط ادای واجب و نه شرط وجوب حج دانسته‌اند. بنابر این نظریه، حج واجب شده است؛ منتها شرط ادای حج، استطاعت طریقی است؛ یعنی کسی که استطاعت طریقی ندارد، باید حج واجب‌شده را در سال‌های بعد که استطاعت طریقی دارد، قضا کند. مرداوی آن را یکی از آرای احمد بن حنبل (همو، ۱۴۰۶: ۳ / ۴۰۸) می‌داند.

**حکم حج در صورت نبود امنیت در مسیر مکه یا در حرم و مسجدالحرام برای**

### **انجام مناسک حج**

در این بحث ابتدا دیدگاه فقهای مذاهب مطرح می‌شود و سپس ادله ایشان بررسی و جمع‌بندی می‌شود.

### **آرای فقها و علمای مذاهب اسلامی**

امنیت در مسیر سرزمین وحی و حرم و مسجدالحرام برای انجام مناسک حج، یکی از مصادیق استطاعت طریقی است. در مذهب جعفری، فتوای فقها بر این امر استوار است که اگر در راه و مسیر ادای مناسک حج، امنیت نباشد، وجوب حج ساقط است (حلی،

۱۴۱۲: ۹۹/۱۰؛ حلی، ۱۴۲۰: ۱/۵۵۳؛ خویی، ۱۴۱۶ق: ۱/۲۱۴؛ همو، ۱۴۱۸: ۲۶/۱۷۰). در این راستا به فتوای برخی اشاره می‌شود. میرزای قمی (م ۱۲۳۱ق) که در سال ۱۲۱۲ق به حج رفته بود، سال‌ها بعد با دریافت گزارش رفتار وهابیان در مسیر حج با شیعیان، در پاسخ به استفتای یکی از دانشوران معاصر خود، امنیت را از شروط حج دانست و هرچند وجود امنیت را از موضوعات وابسته به تشخیص مکلف دانست، تصریح کرد در آن وضعیت، نه خود به حج می‌رود و نه به دیگری اجازه سفر می‌دهد. ایشان می‌نویسد: «... به هر حال اگر خودم بالفرض، حج در ذمه‌ام مستقر باشد، در این سال نمی‌روم و کسی را هم اذن نمی‌دهم که برود. شما خود بهتر می‌دانید» (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱/۳۲۶-۳۳۱).

همچنین شیخ فضل‌الله نوری در سال ۱۳۱۹ق سفر از راه‌های کوهستانی و پرخطر را تحریم کرد. وی که خود از این مسیر به حج رفته بود، در پی بازگشت، نه تنها سفر حج از این راه را حرام دانست، بلکه مراجع تقلید شیعه را نیز قانع کرد که سفر از این راه را تحریم کنند. این فتواها در کتاب *فتاوی‌العلماء فی حرمة السفر الی الحج من طریق الجبل گرد آمده است* (آقابرگ تهرانی، بی‌تا: ۱۶/۱۰۲؛ جعفریان، ۱۳۸۷-۱۳۸۸: ۹/۳۸ و ۴۲).

در مذهب حنفی، «استطاعت امنیه»، شرط وجوب حج است (کاسانی، ۱۴۰۹ق: ۲/۱۲۴؛ طحاوی، ۱۳۱۸: ۱/۴۷۸؛ سمرقندی، ۱۴۱۴ق: ۱/۳۸۷. رشدانی مرغینانی، بی‌تا: ۱/۱۳۵؛ داماد افندی، بی‌تا: ۱/۲۶۲). در دیدگاه این مذهب، مراد از استطاعت امنیه این است که راه و مسیر مناسب حج، غالباً اگرچه با دادن رشوه، دارای امنیت است. پس وجوب حج بدون امنیت داشتن در راه و مسیر مناسب حج، محقق نمی‌شود (سیواسی، بی‌تا: ۲/۴۱۸، حصنی، ۱۴۲۳: ۱/۱۵۶). کاسانی در *بدائع الصنائع* امنیت مسیر را لازم می‌داند و در پاسخ کسانی که می‌گویند پیامبر (ص) استطاعت را به زاد و راحله تفسیر کرده است، می‌گوید: بدون امنیت، استطاعت معنا ندارد و بیان زاد و راحله، استطاعت طریقی به معنای امکان رسیدن به بیت‌الله الحرام را در برمی‌گیرد؛ زیرا کسی که از رسیدن به خانه خدا مانعی دارد، در واقع مانند کسی است که زاد و راحله ندارد. همچنین وی معتقد است پیامبر (ص) صحت جوارح و اعضا و زوال موانع حسی را هم ذکر نکرده است؛ در حالی که این موارد نیز شرط وجوب حج به شمار می‌آیند (کاسانی، ۱۴۰۹ق: ۲/۱۲۳).

واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج / ۱۵

در منظر مذهب مالکی، راهی که برای سفر حج انتخاب می‌شود، چه در خشکی و چه در دریا، باید از امنیت و سلامت غالبی برخوردار باشد؛ بنابراین اگر مسیر غالباً همراه با سلامتی نباشد، حج بر او واجب نیست (خطاب، ۱۴۱۶ق: ۲/ ۴۹۲-۴۹۳؛ دسوقی، بی‌تا: ۲/ ۸۶-۸۷؛ علیش، ۱۴۰۹: ۲/ ۱۹۲؛ خرسی، بی‌تا: ۲/ ۲۸۴).

از دیدگاه شافعیان، اگر راه به گونه‌ای است که انسان به تنهایی احساس امنیت نکند، در این صورت وجود کاروان برای تحقق امنیت شرط است؛ همچنین اگر دو راه باشد که یکی نزدیک است ولی دارای امنیت نیست و دیگری دور باشد، اما دارای امنیت لازم است، در این صورت واجب است که از راه دورتر اقدام کند، به شرطی که توانایی سفر راه دور را داشته باشد که در غیر این صورت وجوب حج ساقط می‌شود. همچنین اگر سفر به مکه منحصر به راه دریایی باشد و غالباً با مشکل و بدون امنیت باشد، نه تنها وجوب حج ساقط می‌شود، بلکه سفر در این شرایط حرام است؛ چون مصداق آیه «الاتلقوا بایديکم الی التهلکة (بقره: ۱۹۵) است (دمیاطی، ۲۰۰۲: ۲/ ۲۸۳؛ هیمی، ۱۴۲۰: ۲/ ۱۲۶؛ نووی، ۱۹۹۶: ۷/ ۸۰؛ رافعی قزوینی، ۱۴۱۷: ۳/ ۲۸۸؛ شربینی، ۱۴۱۵: ۱/ ۴۶۵).

همچنین اگر خطری از ناحیه درندگان یا دشمن یا کسانی که در راه‌اند، متوجه شخص یا همسرش یا مالش است و راه دیگری هم برای رفتن به حج نیست، به سبب وارد آمدن ضرر، حج بر او واجب نیست و اگر راه با همراهی یک محافظ غالباً امنیت داشته باشد، در این صورت اجیرکردن محافظ بنابر نظر اصح، واجب است؛ البته اگر قادر به پرداخت هزینه و اجرت‌المثل آن باشد (نووی، ۱۹۹۶: ۷/ ۸۰؛ ابن‌قدامة الف، ۱۴۰۴: ۳/ ۱۹۵).

در نظر حنبلیان، مکلف باید راهی را که برای حج انتخاب می‌کند، چه خشکی و چه دریایی، دارای امنیت و سلامت باشد و تهدیدی در راه از جانب دشمن، دزد و مانند آن متوجه او نشود؛ در غیر این صورت وجوب حج ساقط می‌شود (مرداوی، ۱۴۰۶: ۳/ ۲۸۸؛ بهوتی، ۱۴۱۸: ۲/ ۴۵۴). پس راهی که به عنوان مسیر حج انتخاب می‌شود، باید امنیت داشته باشد، اگرچه راهی که انتخاب می‌کند، راه اصلی و متعارف نباشد؛ اما اگر غالباً رفتن به حج از این راه امنیت ندارد، یعنی گروهی به سلامت از آن گذر می‌کنند و مناسک را به جای می‌آورند و گروهی دچار هلاکت می‌شوند، بنابر نظر اصح در نظر حنبلیان، رفتن به حج از مسیر گفته‌شده واجب نیست (مرداوی، ۱۴۰۶: ۳/ ۲۸۸).

## ادله و مستندات

### ادله و مستندات نظریه اول (واجب نبودن حج در صورت نبود امنیت)

بیان شد که نظریه غالب فقهای مذاهب اسلامی آن است که در صورت نبود استطاعت طریقی، حج واجب نیست. بر این نظریه چندین دلیل اقامه شده است:

الف) نخستین استدلال تمسک به اطلاق قرآن کریم است. خداوند متعال در آیه شریفه «ولله علی الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» (آل عمران: ۹۷) به استطاعت اشاره کرده و آن را شرط وجوب حج دانسته است. از آنجا که استطاعت مطلق بیان شده، شامل استطاعت طریقی هم می‌شود؛ یعنی کسی که راه و مسیر برای ادای مناسک حج برای او امنیت ندارد، در واقع استطاعت ندارد و در صورت نبود استطاعت، حج واجب نخواهد بود (الحطاب، ۱۴۱۶: ۳/ ۱۴۷؛ عمرانی، بی تا: ۴/ ۳۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۸: ۵/ ۳۵ و ۲۰).

روح المعانی ذیل این آیه شریفه وجود امنیت را شرط وجوب حج می‌داند و می‌نویسد: «أنه لو فقد أمن الطريق مثلاً لم يجب الحج عليه» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۳۰). تفسیر تبیان نیز بیان می‌کند حج بر مستطیع واجب شده و فردی که استطاعت ندارد، حج بر او واجب نیست. شیخ طوسی ذیل این آیه می‌نویسد: «آیه دلالت بر فساد مذهب مجبره دارد؛ زیرا که استطاعت به همراه فعل است و خداوند متعال حج را بر مستطیع واجب نموده است و کسی که استطاعت ندارد، حج بر وی واجب نیست» (طوسی، بی تا: ۲/ ۵۳۸). ایشان معتقد است امنیت راه از شرایط استطاعت و یکی از معنای سبیل است (همان: ۵۳۷). طبری در جامع البیان برای طریق نبود مانع و دزد و ضعف جسمی را ذکر می‌کند و می‌نویسد: اگر فرد واجد طریق بود، به این صورت که مانعی از لحاظ زمان، عجز و ناتوانی، دشمن، نبود زاد و توشه و ضعف در راه رفتن وجود نداشت، حج صورت وجوب می‌یابد (طبری، ۱۴۱۲: ۴/ ۱۳).

علاوه بر آنکه، به تصریح محققان، مراد از استطاعت مذکور در آیه شریفه، صرفاً توانایی عام که عقل آن را تأیید کند، نیست، بلکه مفهومی تنگ‌تر از قدرت عقلی یا همان استطاعت شرعی مراد است (خوئی، ۱۴۱۶: ۱/ ۷۷-۷۸).

ب) برخی علمای مذاهب اسلامی چنین استدلال کرده‌اند که طی راه برای ادای مناسک حج، اگر امنیت نداشته باشد، از مصادیق القای نفس در هلاکت است و مطابق



واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج / ۱۷

آیه شریفه «ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکه» (بقره: ۱۹۵)، القای نفس در هلاکت جایز نیست (شیخی زاده، بی تا: ۱/ ۲۶۲)؛ پس در تزامن بین وجوب حج و حرمت هلاکت نفس، از باب اهمیت حفظ جان مسلمان، حج واجب نخواهد بود.

ج) سومین دلیل، اطلاق روایاتی است که در زمینه استطاعت گزارش شده و به تخلیه سرب اشاره دارد؛ تخلیه سرب شامل بسته بودن راه و ناامنی در مسیر ادای مناسک حج است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱/ ۱۷، ۲، ۳). بنابر اطلاق روایات، کسی که استطاعت طریقی ندارد، وجوب حج ندارد؛ افزون بر اینکه مندرج در عنوان عذر است که بر پایه روایات دیگر، از جعفر بن محمد گزارش شده است: «حج بر همه مردم، بزرگ و کوچک واجب است، مگر آنکه عذری داشته باشد؛ [در این صورت] خداوند او را معذور می داند و حج بر او واجب نیست» (همان).

بر پایه گزارش اخیر، ترس عقلایی از پیمودن مسیر برای ادای مناسک حج، باعث می شود که وجوب واقعی حج از شخص برداشته شود؛ چه اینکه برداشته شدن وجوب ظاهری حج که در صورت کشف خلاف حج بر او مستقر باشد، به حکم عقل فهمیده می شود و نیازی به تصریح حضرت در امثال روایت گفته شده نیست.

د) چهارمین دلیل، دلیل عقل است. از نظر عقل، تکلیف در صورتی به مکلف تعلق می گیرد که امکان انجام دادن آن فعل را داشته باشد؛ بنابراین اگر مسیر ادای مناسک حج از امنیت برخوردار نباشد، تعلق تکلیف، قبیح و ممتنع است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶/ ۶۱)؛ افزون بر اینکه از مصادیق حرج است و عقل و نقل بر نفی حکم حرجی در اسلام تکیه دارند (نراقی، ۱۴۱۵: ۱۱/ ۶۱؛ خوبی، ۱۴۱۸: ۲۶/ ۱۷۱؛ آملی، ۱۳۸۰: ۱۱/ ۴۵۸).

و) اجماع منقول و محصل، پنجمین دلیل انتقای وجوب حج در صورت نبود امنیت است (نراقی، ۱۴۱۵: ۱۱/ ۶۰؛ آملی، ۱۳۸۰: ۱۱/ ۴۵۸؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶/ ۶۱؛ حلی، محقق، ۱۴۰۷: ۲/ ۷۵۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۴/ ۱۴۰؛ طباطبایی قمی، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۸۵).

ه) روش و منش عقلای عالم، اعم از متدینان و غیر آنان، اجتناب و دوری از سفری است که راه و مسیر آن امنیت نداشته باشد. چنین نیست که این عملکرد منوط به ضرر معلوم و قطعی باشد، بلکه عقلا در مواردی که احتمال ضرر نیز می رود، حکم به اجتناب می کنند. پس در مواردی که ترس از ضرر بر جان و مال برای طی مسیر ادای

مناسک حج وجود داشته باشد، و وجوب حج واقعاً برداشته می‌شود؛ حتی اگر بعد از آن، خلاف واقع کشف شود (ر.ک: خویی، ۱۴۱۸: ۲۶ / ۱۷۱).

### ادله و مستندات نظریه دوم (لازم‌نبودن ادای واجب)

گفتیم برخی استطاعت طریقی یا امنیت مسیر ادای مناسک حج را شرط ادای واجب و نه شرط وجوب حج دانسته‌اند. این نظریه مستند به گزارشی است که حاکی است پیامبر اعظم<sup>۹</sup> استطاعت را فقط به زاد و راحله تفسیر کرد (ترمذی، ۱۴۰۳: ۲ / ۱۵۴؛ بیهقی، بی‌تا: ۴ / ۳۳۰)؛ پس فقط به شخصی که دارای زاد و راحله است، مستطیع گفته می‌شود و اضافه کردن شرط استطاعت طریقی به شروط وجوب حج، جایز نیست (سرخسی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۶۳؛ ابن‌مفلح، ۱۴۲۴: ۵ / ۲۴۰)؛ متنها دقت در سند گزارش، بنابر سخن بزرگان جرح و تعدیل اهل سنت، نشان از ضعف روایت دارد (ابن‌عبدالبر، ۱۳۷۸: ۹ / ۱۲۵؛ ر.ک: زیعلی، ۱۳۵۷: ۲ / ۸؛ البانی، ۱۴۰۵: ۴ / ۱۶۰)؛ افزون بر آنکه استطاعت بدنی (صحت اعضا و جوارح) نیز در این روایت مطرح نشده و حال آنکه به اتفاق علمای مذاهب اسلامی، استطاعت بدنی از شروط وجوب حج است؛ پس ذکر زاد و راحله در روایت مذکور، از باب مثال است (کاسانی، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۲۳؛ قرافی، ۱۹۹۴: ۳ / ۱۷۷؛ خطاب، ۱۴۱۶: ۳ / ۴۴۸؛ ابن‌تیمیه، ۱۴۱۸: ۵ / ۳۹).

دلیل دوم اطلاق روایاتی است که به تخلیه سرب اشاره دارند و شامل چنین موردی نیز می‌شود، مانند: «أَبِي عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا مَا يَعْنِي بِذَلِكَ قَالَ مَنْ كَانَ صَحِيحًا فِي بَدَنِهِ مُخَلِّي سَرْبِهِ لَهُ زَادٌ وَ رَاحِلَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۶ / ۱۰۹، ح ۱۲؛ ر.ک: همان، ح ۱۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱ / ۳۴، ح ۴ و ۳۵، ح ۷)؛ زیرا طی کردن مسیر با دوزدن شهرها، بر تخلیه مسیر صدق نمی‌کند (قمی روحانی، ۱۴۱۹: ۱ / ۱۴۴). قول به وجوب حج در این مسئله مخالف و ناسازگار است با ظاهر روایاتی که متضمن تخلیه سرب است، برای نمونه: «عَلِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخَثَمِيِّ قَالَ: سَأَلَ حَفْصُ الْكِنَاسِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا مَا يَعْنِي بِذَلِكَ قَالَ مَنْ كَانَ صَحِيحًا فِي بَدَنِهِ مُخَلِّي سَرْبِهِ لَهُ زَادٌ وَ رَاحِلَةٌ فَهُوَ مِمَّنْ يَسْتَطِيعُ الْحَجَّ أَوْ قَالَ مِمَّنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَقَالَ لَهُ

واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج / ۱۹

حَفْصُ الْكِنَاسِي فَإِذَا كَانَ صَاحِبًا فِي بَدَنِهِ مُخَلِّي سَرْبِهِ لَهُ زَادٌ وَرَاحِلَةٌ فَلَمْ يَحُجَّ فَهُوَ مَمَّنْ يَسْتَطِيعُ الْحَجَّ قَالَ نَعَمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/۲۶۷) و «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِي بَنٍ عَنْ عُمَانَ عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ مَاتَ وَكَمْ يَحُجُّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ لَمْ تَمْنَعُهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَّا يَطِيقُ فِيهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلَيْمَتْ - يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا» (همان: ۲۶۹؛ ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱، ج ۸، ح ۴ و ۷ و ۱۰).

دلیل دیگر رجوع به لغت است. استطاعت از باب استفعال از ماده «طوع» و در لغت به معنای توانستن و ممکن شدن انجام کاری، معنا شده است (ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۳/۱۴۲). در صورت اضافه شدن این واژه به انسان و کاربرد ترکیبی اصطلاح «استطاعت طریقی»، به معنای بازبودن راه و مسیر انجام حج است. در کتاب‌های فقهی از استطاعت طریقی به تخلیه سرب هم یاد می‌شود و به معنای نبود مانع در پیمودن راه و مسیر حج و مناسک آن است (کاظمی، بی تا: ۲/۱۰۵).

امنیت نیز از ماده «امن»، به معنای برطرف شدن بیم و هراس، ایمن شدن و اطمینان خاطر یافتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸/۳۸۸). در اصطلاح فقهی، همان مفهوم لغوی تأیید شده و با توضیحی بیشتر به نبود ترس از دزد، حیوانات وحشی و دشمنی که به جان یا مال انسان ضرر وارد می‌کند، تعریف شده است (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۴/۱۴۰).

همچنین وجود ترس عقلایی دلیل دیگری بر رد این دیدگاه است که با وجود روایاتی که در این زمینه نقل شده است، به عدم وجوب واقعی حج حکم داده می‌شود. مانند روایت صحیحہ عبدالرحمان بن حجاج که می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم آیا حج بر فقیر و پولدار واجب است؟ حضرت فرمودند: حج بر همه مردم، بزرگ و کوچک واجب است؛ اما اگر کسی عذری داشته باشد، خداوند او را معذور دانسته و حج بر او واجب نیست: «وَعَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْحَجُّ عَلَى الْغَنِيِّ وَالْفَقِيرِ - فَقَالَ الْحَجُّ عَلَى النَّاسِ جَمِيعًا كِبَارِهِمْ وَ صِغَارِهِمْ - فَمَنْ كَانَ لَهُ عُدْرٌ عُدْرَةَ اللَّهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱/۱۷، ج ۲، ح ۳).

دلالت این روایت در مورد کسانی است که عذر دارند و معلوم است که ترس، عذر عقلایی است؛ بنابراین حج واقعاً از چنین فردی برداشته می‌شود. در نتیجه حکم به وجوب حج، حکم ظاهری نیست، بلکه حکم واقعی است؛ بنابراین در صورت کشف خلاف، حج بر او مستقر نشده است.

### نقش حکومت و حاکم اسلامی در برطرف کردن ناامنی و فرستادن مسلمانان به حج

آنچه از تتبع در سخنان فقهای مذهب شیعه به دست می‌آید، این است که اگر مسلمانان حج را ترک کنند، بر حاکم و والی جامعه اسلامی واجب است گروهی را اجباراً به حج بفرستد. شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷: ۱/۳۸۵؛ همو، ۱۴۰۰/۲۸۵)، ابن‌ادریس حلی (حلی، ابن‌ادریس، ۱۴۱۰: ۱/۶۴۷) و علامه حلی در تحریر (حلی، علامه، ۱۴۲۰: ۲/۱۱۳؛ همو، ۱۴۱۴، ۸/۴۴۴؛ همو، ۱۴۱۲: ۱۳/۲۱۶) در سخنانی مشابه می‌نویسند: «إذا ترک الناس الحج وجب علی الإمام أن یجبرهم علی ذلك: وقتی مردم حج را ترک کنند، بر والی و حاکم اسلامی واجب است که آنها را بر ادای حج اجبار کند».

این فتوا بر پایه گزارش‌هایی از معصومان(ع) است. صاحب *وسائل الشیعه* در ضمن بابی با عنوان «بَابُ عَدَمِ جَوَازِ تَعْطِيلِ الْكُفَّةِ عَنِ الْحَجِّ» ده روایت در این زمینه مطرح کرده است (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱/۲۰). در گزارشی معتبر از جعفر بن محمد آمده است: «وَأَنَّ النَّاسَ تَرَكَوا الْحَجَّ لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يَجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَعَلَى الْمَقَامِ عِنْدَهُ وَ لَوْ تَرَكَوا زِيَارَةَ النَّبِيِّ<sup>۹</sup> لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يَجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَمْوَالٌ أَنْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ: اگر مردم حج را ترک کنند، بر والی [امت اسلامی] است که آنان را به انجام حج و اقامت در کنار کعبه مجبور کند؛ همچنین اگر زیارت قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم را کنار بگذارند، بر والی است که آنان را به این کار مجبور کند و اگر مردم اموالی برای این کار نداشتند، از بیت‌المال مسلمانان برای این کار هزینه کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/۲۷۲، ح؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۴۲۰، ح؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۵/۴۴۱، ح؛ ۱۷۸).

تعطیلی حج به معنای برگزاردنشدن حج به سبب مشکلی در مبدأ و راه حج یا حرم الهی است و موجب می‌شود حج از سوی همه یا شماری از مسلمانان تعطیل شود (ر.ک: درگاهی و عندلیبی، ۱۳۹۴: ۵۰).

با توجه به احادیث مذکور، بر حاکم اسلامی واجب است که عده‌ای را اجباراً به حج بفرستد تا حج تعطیل نشود، و بنابر مفاد روایت مذکور، اگر مسلمانان توان مالی لازم را برای ادای حج نداشتند، از بیت‌المال وجوهی برای این امر اختصاص می‌یابد. سؤالی که مطرح است آن است که اگر مسلمانان به دلیل ناامنی راه یا حرم یا نزاعات سیاسی و مذهبی یا حتی بسته‌شدن مسجدالحرام و مانند آن نتوانند به حج مشرف شوند، آیا حاکم اسلامی در قبال ایشان چه وظیفه‌ای دارد. در جواب باید گفت از آنجا که در احادیث مذکور، تعبیری همچون «إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَمْوَالٌ» و «ان یجبرهم علی ذلک» آمده، پس وظیفه حاکم اسلامی تنها شامل کسانی است که استطاعت مالی ندارند یا از روی سرکشی و طغیان به حج مشرف نمی‌شوند؛ بنابراین استناد به ادله بالا برای اثبات وظیفه حاکم در قبال ناامنی راه مخدوش است.

یکی از اهداف وجوب حج آن است که کعبه معظم از حجاج خالی نماند. از طرف دیگر حاکم جامعه اسلامی موظف است شرایطی برای بندگان فراهم کند تا آنان بتوانند اهدافی را که شارع مقدس از آنان طلب کرده به دست آورند؛ بنابراین اگر زائر و حاجی به مقدار تحقق هدف مذکور وجود داشته باشد - چنان‌که امروزه وجود دارد - حاکم اسلامی در تحقق این هدف مسئولیتی ندارد؛ اما اگر چنین نباشد، بر ولی امر مسلمانان واجب است گروهی را به حج بفرستد، هرچند که از بیت‌المال در این مقصود هزینه کند، تا اقتضای ولایت بر مسلمانان که همان فراهم کردن شرایط برای بندگان جهت کسب اهداف شارع است، محقق شود (ر.ک: مؤمن، ۱۴۲۵: ۱/ ۳۲۹)؛ پس با توجه به برخی احادیث گزارش شده از اهل بیت (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/ ۲۷۰، ح ۳) (۲) مشخص می‌شود خالی شدن کعبه از حاجیان و زائران، مبعوض شارع مقدس است و مطلوب واجب او خالی نشدن آن مکان معظم از حجاج است و دیگر فرقی نمی‌کند که به چه دلیل کعبه تعطیل شده است، به دلیل ناامنی راه، ناامنی حرم، نزاعات سیاسی و مذهبی و غیره. از آنجا که ولایت امر بر امت اسلامی جعل شده تا اهداف و مصالح احکام شارع برای مسلمانان تحقق یابد و آنان بتوانند آن را کسب کنند، اگر بیت‌الله الحرام خالی از زائر و حاجی شود، وظیفه حاکم اسلامی آن است که این هدف تأکید یافته را با فرستادن عده‌ای از مسلمانان به آنجا و ادای حج محقق سازد، هرچند از بیت‌المال در این راه سرمایه کند (درگاهی و دیگران، ۱۳۹۳).

## نتیجه‌گیری

با بررسی آرا و نظرهای فقهای مذاهب اسلامی روشن شد که نظریه غالب در فقه اسلامی از نظر شیعه و سنی آن است که حج در صورت نبود استطاعت طریقی برای مکلف، واجب نخواهد بود؛ بنابراین در صورت ناامنی در مسیر ادای مناسک حج، چه این ناامنی در راه به سوی سرزمین وحی باشد و چه در حرم یا در خود مسجدالحرام باشد، وجوب حج ساقط می‌شود. این نظریه که بر پایه ادله پنج‌گانه قرآن، سنت، عقل، اجماع و سیره عقلا استوار است، روشن می‌کند نظریه وجوب حج در صورت نبود استطاعت طریقی که رأی و نظر احمد بن حنبل گزارش شده، مخدوش است. بنابر این رأی و نظر، مکلف در ادای مناسک چون استطاعت طریقی ندارد، شرط ادای عمل را ندارد و چون وجوب حج برداشته نشده، حج بر او مستقر است و باید در سال‌های آینده در صورت حصول استطاعت طریقی، اعمال حج را به جای آورد.

حکومت و حاکم اسلامی، بنابر نظر فقه شیعه، در قبال تعطیلی و خالی ماندن کعبه از حاجیان و زائران، به هر دلیلی، هرچند که آن دلیل ناامنی مسیر و راه ادای مناسک حج باشد، وظیفه دارد مسلمانان را به آنجا بفرستد؛ هرچند که در عمل کردن به این وظیفه از بیت‌المال مسلمانان خرج کند؛ البته از آنجا که امروزه مسلمانان از اقصی نقاط جهان اعم از شیعه و سنی، با شور و ازدحام برای زیارت خانه خدا در قالب حج و عمره عازم می‌شوند، کعبه خالی از حاجی و زائر نمی‌ماند و این وظیفه حاکم اسلامی عملاً مورد ندارد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. ابوطالب یزدی در حال طواف بر اثر گرمی هوا و پربودن شکم، دچار حالت تهوع شد و برای اینکه زمین مسجد آلوده نشود، گوشه جامه احرام خود را مقابل دهان گرفت و در آن استفرغ کرد و اطراف آن را گرفت تا در مسجد نریزد؛ اما قدری از آن مواد از گوشه جامه‌اش بر سنگ‌های مسجدالحرام ریخت. شرطی‌های سعودی به گمان آنکه او قصد نجس کردن مسجد را دارد، وی را دستگیر کردند و همراه چند مصری به عنوان گواه، به شرطی‌خانه بردند و از آنجا نزد قاضی فرستادند. مصری‌ها به ناحق گواهی دادند و قاضی به قتل آن حاجی بی‌گناه حکم کرد. وی را روز بعد، چهاردهم ذی‌حجه پیش چشم مردم در برابر مروه در خیابان با ضرب شمشیر، به جرم

واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج / ۲۳

آوده کردن خانه خدا کشتند. بر پایه اتفاق نظر مذاهب چهارگانه فقهی اهل تسنن و نیز تشیع، حکم نجس کردن عمدی بیت الله، همانند حکم ارتداد، اعدام است (ر.ک: حجازی، ۱۳۸۷/۲۸۵؛ قاضی عسکر، ۱۳۸۸/۱۳-۱۴).

۲. متن روایت از باب نمونه چنین است: «كان على صلوات الله عليه يقول لولده: أنظروا بيتَ ربكم فلا يخلونَ منكم فلا تناظروا: امام علی (درود خدا بر او) به فرزندانشان می فرمودند: خانه خدا را بنگرید، پس از شما خالی نماند که اگر چنین شود، مهلت داده نمی شوید» (بیشتر بنگرید: صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۱۹۰، ح ۵۴۳۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۴۵۲؛ نهج البلاغه، ن ۴۷).

## منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.

ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (۱۳۹۹ق)، *النهایه فی غریب الحدیث و الآثار*، بیروت: دار العلم.

ابن جوزی (۱۴۱۲ق)، *المنتظم*، به کوشش: محمد عبدالقادر و دیگران، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن جوزی، سبط (۱۳۶۹ق)، *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان*، به کوشش: الهموندی، بغداد: الدار الوطنیه.

ابن عمرانی (۱۴۱۹ق)، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش: السامرائی، قاهره: الآفاق العربیه.

ابن تغری بردی، یوسف (۱۳۹۲ق)، *النجوم الزاهره*، به کوشش: شلتوت و دیگران، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومی.

ابن تیمیه، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم حرانی (۱۴۱۸ق)، *شرح العمده*، ریاض: دارالعاصمه.

ابن عبدالبر نمری قرطبی، ابی عمر یوسف بن عبدالله بن محمد (۱۴۰۷ق)، *الکافی فی فقه اهل المدینه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن عبدالبر، ابی عمر یوسف بن عبدالبر قرطبی (۱۳۸۷ق)، *التمهید لما فی المطأ من المعانی والاسانید*، مغرب: وزاره عموم الاوقاف و الشؤون الاسلامیه.

ابن فهد، عمر بن محمد (۱۴۰۸)، *اتحاف الوری*، به کوشش: عبدالکریم، مکه: جامعه ام القری.

ابن قدامه، شمس‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن ابی عمر محمد بن احمد قدامه (۴۰۴ق الف)، شرح الکبیر علی متن المقنع (بهامش المغنی)، بیروت.

ابن قدامه، عبدالله بن احمد بن قدامه (۴۰۴ق ب)، المغنی فی فقه الامام احمد بن حنبل شیانی، بیروت: دارالفکر، چ ۱.

ابن کثیر (۴۰۸ق)، البدایة و النهایة، به کوشش علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن مفلح حنبلی مقدسی، شمس‌الدین ابی عبدالله محمد (۴۲۴ق)، الفروع، تحقیق: د. عبدالله ترکی، [بی‌جا]: مؤسسه الرساله.

اعتماد السلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۷ش)، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش: رضوانی، تهران: دنیای کتاب. الألبانی، محمد ناصرالدین (م ۴۰۵ق)، الارواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل، [بی‌جا]: المکتبه الاسلامی.

آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (بی‌تا)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، قم: اسماعیلیان.

ألوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.

آملی، میرزا محمدتقی (۱۳۸۰)، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، تهران: مؤلف.

بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۴۰۵ق)، الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

بزاز، محمدامین و محمدرضا آژیر (۱۳۸۲ش)، «حج گزاری در کشور مغرب»، مجله میقات حج، ش ۴۴.

بهوتی، منصور بن یونس (۴۱۸ق)، کشف القناع، بیروت: دارالکتب العلمیه.

بیهقی، ابی بکر احمد بن الحسین بن علی (بی‌تا)، سنن البیهقی (السنن الکبری)، [بی‌جا]: دارالفکر.

ترمذی، محمد بن عیسی سوره (بی‌تا)، سنن الترمذی، بیروت: دارالفکر.

جعفریان، رسول (۱۳۸۸-۱۳۸۷ش)، مقالات تاریخی، قم: دلیل ما.

حائری یزدی، شیخ عبدالکریم (۴۱۸ق)، درر الفوائد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۶.

حجازی، علیرضا (۱۳۸۷ش)، آهنگ حجاز، قم: فارس الحجاز.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹م)، تفصیل وسائل الشیعه مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام.



واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج / ۲۵

حصنی، محمد بن علی بن محمد المعروف بعلاء الدین الحصکفی (۱۴۲۳ق)، الدر المختار شرح تنویر الأبصار و جامع البحار، [بی‌جا]: دارالکتب العلمیه.

خطاب، محمد بن محمد بن مغربی (۱۴۱۶ق)، مواهب الجلیل شرح مختصر الخلیل، بیروت: دارالکتب العلمیه.

حلی، ابن ادریس محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۲۰ق)، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، قم: مؤسسه امام صادق(ع).

حلی، محقق نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۷)، المعتمد فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سیدالشهداء.

حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۴)، تذکره الفقهاء، مشهد: مؤسسه آل‌البت.

حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.

خرشی، محمد بن عبدالله (بی‌تا)، شرح مختصر خلیل الخرشنی، بیروت: دارالفکر للطباعه.

خویی، سیدابوالقاسم موسوی (۱۴۱۶ق)، معتمد العروه الوثقی، قم: منشورات مدرسه دارالعلم لطفی، ج ۲.

خویی، سیدابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸ق)، موسوعه الامام الخویی، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی(ره).

داماد افندی، عبدالله بن شیخ محمد بن سلیمان (بی‌تا)، مجمع الانهر فی شرح ملتقى الابحر، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

درگاهی و دیگران (۱۳۹۳ش)، «تعلیق و تعطیل حج از سوی حاکم اسلامی»، مجله حکومت اسلامی، س ۱۹، ش ۷۳.

درگاهی، مهدی و رضا عندلیبی (۱۳۹۴ش)، کتاب حج و ولایت فقیه، تهران: نشر مشعر.

درگاهی مهدی و رضا عندلیبی (۱۳۹۳ش)، حکم حکومتی در حج، تهران: نشر مشعر.

دسوقی المالکی، محمد بن احمد بن عرفه (بی‌تا)، حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر، [بی‌جا]: دارالفکر.

دمیاطی البکری، عثمان بن محمد (۲۰۰۲م)، اعانه الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین، [بی‌جا]: دارالکتب العلمیه.

ذهبی، محمد بن احمد (١٤١٠ق)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر*، به کوشش: عمر عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤١٢ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، لبنان: الدار الشامیة.

رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد بن عبدالکریم ابوالقاسم (١٤١٧ق)، *العزیز شرح السوجیز المعروف بالشرح الكبير*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

رشدانی مرغینانی، ابوالحسن علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل (بی تا)، *الهدایة شرح بادیه المبتدی*، [بی جا]: مکتبه الاسلامیة.

زیعلی، حافظ جمال‌الدین ابی محمد عبدالله بن یوسف الحنفی (١٣٥٧ق)، *نصب الرایة لاحادیث الهدایة*، مصر: دارالحدیث.

سباعی، احمد (١٤٠٤ق)، *تاریخ مکه، مکه الثقافی*: نادى.

سرخسی، شمس‌الدین (١٤٠٩ق)، *المبسوط*، بیروت: دارالمعرفه.

سمرقندی، علاء (١٤١٤ق)، *تحفه الفقهاء*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ٢.

سیواسی، کمال‌الدین محمد بن عبدالواحد، معروف به ابن همام (بی تا)، *فتح القادیر*، [بی جا]: دارالفکر.

شربینی شافعی خطیب، محمد بن احمد (١٤١٥ق)، *معنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج*، [بی جا]: دارالکتب العلمیة.

شیخی زاده، عبدالرحمن بن محمد بن سلیمان (بی تا)، *مجمع الانهر فی شرح ملتقى الایحیر*، [بی جا]: داراحیاء التراث العربی.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (١٣٨٥ش) *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (١٤١٣)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

طباطبایی قمی، سیدحسن (١٤١٥ق)، *کتاب الحج*، قم: مطبعه باقری.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (١٤١٢)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن للطبری (تفسیر طبری)*، بیروت: دارالمعرفه.

طبری، ابوجعفر، محمد بن جریر (١٣٨٧ق)، *تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک)*، بیروت: دارالتراث.

واکاوی شرط استطاعت طریقی با رویکرد تعطیلی حج در صورت عدم تأمین امنیت حجاج / ۲۷

طحاوی حنفی، احمد بن محمد بن اسماعیل (۱۳۱۸ق)، حاشیه علی مراقی الفلاح شرح نور الإيضاح، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دارالکتاب العربی.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

طیب، محمد بن عمر (۱۴۱۹ق)، تاریخ الشعر و اخبار القرن العاشر، به کوشش: الحبشی، مصر: نشر الارشاد.

علیش، محمد بن احمد بن محمد (۱۴۰۹ق)، منع الجلیل شرح مختصر خلیل، بیروت: دارالفکر.

عمرانی شافعی، ابی الحسن یحیی بن ابی الخیر (بی تا)، البیان فی مذهب الامام الشافعی، [بی جا]: دارالمنهاج.

الفأسی، محمد (۱۴۲۱ق)، شفاء الغرام، به کوشش: گروهی از علما، بیروت: دار الکتب العلمیة.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.

قاضی عسکر، سیدعلی (۱۳۸۸ش)، ابوطالب یزیدی شهید مروه، تهران: مشعر.

قاضی عسگر، سیدعلی (۱۳۷۹ش)، «مظلومیت پیروان علی بن ابیطالب (ع) در کنار خانه خدا»، مجله میقات حج، ش ۳۴.

القرافی، شهاب‌الدین احمد بن ادريس (۱۹۹۴م)، الذخیره، بیروت: دارالغرب الاسلامی.

قمی روحانی، سیدمحمد حسینی (۱۴۱۹ق)، المرتقی الی الفقه الأرقی (کتاب الحج)، تهران: مؤسسه الجلیل للتحقیقات الثقافیة (دارالجللی).

القمی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، جامع الشتات، به کوشش: رضوی، تهران: مؤسسه کیهان.

کاسانی، ابی بکر (۱۴۰۹ق)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، [بی جا]: المكتبة الحبیبة.

کاظمی، فاضل جواد بن سعد اسدی (بی تا)، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، [بی جا]: [بی نا].

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب

الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

محقق، علی (۱۳۷۹ش)، اسناد و روابط ایران و عربستان سعودی ۱۳۵۷-۱۳۰۴ش، تهران: وزارت امور خارجه.

مرداوی حنبلی، علاءالدین ابی‌الحسین علی بن سلیمان (۱۴۰۶ق)، الانصاف فی معرفه الراحیح من الخلاف علی مذهب الامام المجلد احمد بن حنبل، [بی‌جا]: داراحیاء التراث العربی.

مسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین (۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، به کوشش: اسعد داغر، قم: دارالهجرة.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم: جماعه المدرسین بقم، مؤسسه النشر الاسلامی.

مؤمن، محمد (۴۲۵ق)، الولاية الالهية الاسلامية أو الحكومة الإسلامية، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

نجفی، محمدحسن (۴۰۴ق): واهر الكلام في شرح شرايع الاسلام، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۴۱۵ق)، مستند الشیعه فی احکام الشریع، قم: مؤسسه ال البيت.

نووی، محیی‌الدین یحیی بن شرف (۱۹۹۶م)، المجموع شرح المهذب، [بی‌جا]: دارالفکر.

هدایتی، محمدعلی (۱۳۴۳ش)، خاطرات سفر مکه، تهران: مؤلف.

هیتمی، سعدی نصاری، احمد بن محمد بن علی بن حجر (۴۲۰ق)، المنهاج التویم، [بی‌جا]: دارالکتب العلمیه.

## واکاوی واژه «اهل البیت» در اندیشه فریقین با تأکید بر منابع اهل سنت

عبدالرحمن باقرزاده\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۱۶]

### چکیده

آشنایی با عمق معنای واژه‌ها و فرایند تحول آنها در بستر زمان و مکان، نقش بسزایی در فهم متون دینی دارد و اختلاف در فهم واژه‌ها تأثیر شگرفی در بروز تفاوت‌های فکری و حتی انشعاب مذاهب ایفا می‌کند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد با ظهور اسلام، واژه‌های جدیدی وارد محاورات عمومی گشت، چنان‌که بسیاری از واژه‌ها نیز از وضع اولیه در محاورات مردمی فاصله و معنای جدیدی به خود گرفتند. یکی از این واژه‌ها، واژه «اهل البیت» بود که هرچند از لغات متداول ترکیب شد، کاملاً رنگ خاص مذهبی به خود گرفت و مورد توجه و عنایت مسلمانان واقع شد. پرسش این است که رویکرد مسلمانان در تبیین معنای واژه مزبور چه تفاوت‌هایی دارد و کدام رویکرد با واقعیت منطبق است. هدف این مقاله ارائه رویکردها و بیان دیدگاه منتخب با تأکید بر منابع اهل سنت با روش توصیفی - تحلیلی است و یافته‌های آن نیز حاکی از جدایی بین وضع لغوی و معنای مصطلح دینی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: اهل البیت، حدیث غدیر، آیه تطهیر، حدیث ثقلین، اصحاب کساء.

## طرح مسئله

در میان همه ملت‌ها، برخی از واژه‌ها از قداست و جایگاه ویژه برخوردارند. در میان مسلمانان نیز چنین است. از جمله واژه‌های مقدس در میان مسلمانان واژه «اهل البیت» یا «آل البیت» است. این واژه خصوصاً با عنایت به نزول آیه تطهیر در شأن اهل بیت (ع)، از اهمیت مضاعفی در بین امت اسلام برخوردار گشته و نگاه مسلمانان به آن همواره آمیخته به احترام و تقدس بوده است. شاید به همین دلیل بوده است که هر کدام از فرقه‌های مختلف اسلامی، این واژه را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند تا با ذائقه و مذهبشان سازگار باشد. با عنایت به نقش بسیار تأثیرگذار این واژه در مباحث کلام اسلامی مانند عصمت، امامت و مانند آن، ضروری است تا با نگاهی دقیق و در عین حال منصفانه و به دور از تعصب، به بررسی آن پرداخت و حقیقت امر را روشن کرد تا در نتیجه، مشتاقان واقعیت به سرچشمه زلال دست یابند و در شناخت جایگاه و ادای حقوق اهل بیت کوشا باشند.

پیشینه تحقیق در این موضوع، بس طولانی است و نحوه مواجهه با این واژه و تفسیر آن و بیان مصادیق، همواره دغدغه محققان را با خود همراه داشته است. افزون بر تمامی تفاسیر فریقین، برای نمونه می‌توان از آثار زیر نیز نام برد که به صورت ضمنی به این بحث پرداخته‌اند:

۱. *اهل البیت سماتهم و حقوقهم فی القرآن*، آیت‌الله جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

۲. *اهل البیت علیهم السلام فی تفاسیر اهل السنه*، حسن نزار، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت (ع).

۳. «اهل بیت پیامبر علیهم السلام در قرآن و سنت»، حسن قلی‌پور، *مجله معرفت*، آذر ۱۳۸۵، ش ۱۰۸.

۴. «آرای دانشمندان فریقین درباره اهل بیت (ع) در حدیث ثقلین»، محمد صدقی، *مجله سراج منیر*، بهار ۱۳۹۴.

۵. «تحلیل مستندات اختصاص واژه اهل البیت به خمسه طیبه در آیه تطهیر»، محمد امیری و کیوان احسانی، *مجله مطالعات تفسیری*، پاییز ۱۳۹۴.

## جایگاه واژه اهل البیت

از واژه‌های پرکاربرد در زبان مبارک پیامبر اسلام (ص) واژه «اهل بیت» است. آن حضرت در موارد گوناگون از این واژه کلیدی استفاده کرده و سفارش‌های بس مهمی را درباره اهل بیت مطرح کرده است؛ از جمله حضرت در غدیر خم، به هنگام سفارش درباره ثقلین، از ثقل اصغر با عنوان اهل بیت یاد کرد. در صحیح مسلم در حدیث غدیر آمده است: «قال رسول الله (ص): ...أنا تارك فيكم الثقلين: أولهما كتاب الله، فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به... و اهل بیتی، أذكرکم الله فی اهل بیتی...: بین شما ثقلین را به یادگار می‌نهم. اولش کتاب خدا است که در آن هدایت و نور است. آن را گرفته و بدان تمسک جوئید... و اهل بیتم. شما را سفارش می‌کنم در حق اهل بیتم» (نیشابوری، بی تا: ۱۸۷۳/۴؛ ح ۲۴۰۸).

آن حضرت در این حدیث و احادیث مشابه به نقش والا و پراهمیت اهل بیت در میان امت اسلام تصریح کرده و همگان را در عرصه‌های مختلف زندگی به آنان ارجاع داده است؛ چنان‌که ابن حجر هیثمی می‌گوید: «سمی رسول الله القرآن و عترته...ثقلین لأن الثقل کل نفیس خطیر مصون و هذان کذلک...: رسول خدا قرآن و عترت را ثقلین نامید. ثقل به هر چیز نفیس و گرانبهای مصون و محفوظ گفته می‌شود و کتاب و عترت از این قبیل است؛ زیرا هر کدام از آن دو، معدن علوم لدنی و اسرار و حکمت‌های الهی‌اند؛ از همین رو پیامبر مردم را به تمسک و پیروی و آموختن از آن دو سفارش اکید نمود» (ابن حجر، ۱۹۹۷: ۴۴۲/۲).

تفتازانی هم بعد از ذکر روایت مربوط به اهل بیت می‌گوید: «از این حدیث به خوبی استفاده می‌شود که اهل بیت بر تمام مردم - چه عالم و چه غیرعالم - برتری دارند... آیا نمی‌بینی که چگونه پیامبر آنان را به کتاب خداوند متعال مقرون ساخته در اینکه تمسک به آن دو، انسان را از ضلالت نجات خواهد داد. تمسک به کتاب، به این معنا است که به آنچه از علم و هدایت در آن است، اخذ کرده و به آن عمل نماییم. همچنین است عترت ....» (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۰۳/۵).

آری پیامبر خدا نقش اول در جامعه را از آن اهل بیت دانسته است، به گونه‌ای که هرگونه ترجیح دیگران بر آنان، اقدامی برخلاف دستور پیامبر اکرم (ص) محسوب خواهد شد.

بررسی موشکافانه و منصفانه حدیث غدیر نشان‌دهنده عنایت خاص پیامبر اکرم (ص) به موضوع جانشینی و ولایت امت بعد از وجود نازنین ایشان است؛ بنابراین عنوان اهل بیت نقش مهمی در این جانشینی ایفا می‌کند؛ چراکه آن حضرت جانشینان خود را در قالب اهل بیت خود معرفی فرموده است. چنان‌که در روایتی آمده است: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ خَلِيفَتَيْنِ: كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، أَوْ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَعِزَّتِي أَهْلُ بَيْتِي وَ أَنْهَمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ» (ابن‌حنبل، بی تا: ۱۸۱/۵).

این حدیث مهم و متواتر و مقامات دیگری که در بیان نورانی قرآن و پیامبر (ص) برای اهل بیت وارد شد، باعث شد تا بیشتر اهل سنت که معتقد به امر امامت با رویکردی متفاوت از رویکرد تشیع‌اند، در تلاش باشند تفسیری برخلاف تفسیر شیعی از اهل بیت ارائه کنند. در ادامه به دیدگاه آنان خواهیم پرداخت و سعی خواهیم کرد به صورت منطقی به آنها پاسخ دهیم.

#### دیدگاه اول: همسران پیامبر (ص)

نخستین نظریه بر آن است که مراد از واژه اهل‌البیت دست‌کم در آیه تطهیر، همسران پیامبرند. عالمان فراوانی این دیدگاه را مطرح کرده‌اند؛ مثلاً قرطبی (۶۷۱-۶۰۰ ق) ذیل آیه ۳۳ سوره احزاب می‌گوید: دانشمندان در اینکه اهل‌بیت چه کسانی‌اند، اختلاف دارند. عطاء، عکرمه و ابن‌عباس معتقدند اهل‌بیت فقط همسران پیامبرند و مردان داخل معنا نیستند. آنان گفته‌اند منظور از بیت هم به قرینه «وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ» منزل مسکونی پیامبر است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸۲/۱۵).

#### نقد دیدگاه اول

این نظریه که همسران از مصادیق «اهل‌البیت» باشند، هرچند از شهرت برخوردار است، به دلایل گوناگون با واقعیت منطبق نیست. شاید یکی از مستندات این نظریه معنای



واژه «اهل» باشد. لفظ «اهل» در لغت، در مورد کسانی به کار می‌رود که در مورد آنان مؤانست و تعلق خاطر فکری، قلبی و وابستگی خاص وجود داشته باشد؛ بنابراین افرادی چون همسر، فرزند و نوه از آنجایی که انسان با آنان مأنوس است و به آنان تعلق خاطر دارد، «اهل» او به حساب می‌آیند؛ از این رو می‌توان گفت نکته اساسی در معنای «اهل» همان انس و تعلق خاطر است و به همین دلیل گاهی افرادی به غیر از خویشان و نزدیکان نیز می‌توانند جزو اهل انسان محسوب شوند؛ همچنان که در مورد سلمان فارسی آمده است: «منا اهل البیت» (طبری، ۱۴۱۲: ۸۵/۲۱)؛ اما در نقطه مقابل، افرادی نیز ممکن است با وجود داشتن رابطه خویشاوندی، به علت آنکه انسان با آنان انس و تعلق خاطر ندارد، جزو «اهل» انسان به شمار نیایند. مانند آنچه قرآن کریم، درباره فرزند نوح فرموده است: «انه لیس من اهلک» (هود، ۴۶).

صاحب مجمع البحرین می‌گوید: «اهل الرجل: آله و هم اشیاعه و اتباعه...» (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۸/۱)؛ بنابراین هر موقع گفته شود «اهل الرجل» مقصود کسانی‌اند که به او وابسته‌اند و از اتباع و متعلقان او به شمار می‌روند. مرادف لفظ اهل، لفظ «آل» است که به گفته لغت‌شناسان، این لفظ اصالتاً همان اهل است که با فعل و انفعالات ادبی، به «آل» تبدیل شده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۵/۱).

در قرآن و محاورات عمومی عرب، لفظ اهل برای همسران به کار رفته است، برای مثال در آیاتی مانند «فأنجیناه و اهله إلا امرأته» (نمل، ۵۷)، «انا منجوك و اهلک الا امراتک کانت من الغابین» (عنکبوت، ۳۳)، «قال لاهله امکتوا انی انست نارا لعلی آتیکم منها بخبر...» (قصص، ۲۹)، «فراغ الی اهله فجاء بعجل سمین» (ذاریات، ۲۶). این واژه همچنین در گفتگوی مرد عرب با پیامبر (ص) که گفت «انی جئت أهلی عشاء فوجدت عندها رجلاً...» (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۲۳۸/۱) در همین معنا به کار رفته است.

بر این اساس، باید گفت: این لفظ دارای مفهوم وسیعی است و همان‌طور که فرزندان انسان را شامل می‌شود، همچنین همسر یا همسران را (دست‌کم تا زمانی که پیوند زوجیت برقرار است) حقیقتاً در بر می‌گیرد.

در نقطه مقابل، برخی از دانشمندان معتقدند هرچند لفظ «اهل» برای همسران به کار می‌رود، این کاربرد غیرحقیقی و در حقیقت مجاز است؛ چنان‌که صاحب تاج العروس

گوید: «من المَجاز: الأهل للرجل: زَوْجَتُهُ...» (زبیدی، بی‌تا: ۲۱۷/۷). از سخن ابن‌منظور نیز برداشت می‌شود که «واژهٔ اهل فقط به صورت مجاز و با قرینه می‌تواند درباره همسر استفاده شود» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۳۸/۱۱).

از جمله مستندات این نظریه، روایت مشهوری است که مسلم در صحیح خود از (زید بن ارقم) به عنوان حدیث غدیر نقل می‌کند. آن‌گاه که زید به روایت خود از پیامبر پایان داد، شخصی به نام حصین از وی پرسید: «اهل بیت» پیامبر کیستند؟ آیا همسران او از «اهل بیت» او نیستند؟ وی گفت: «لا و ایم الله إن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر...: نه به خدا سوگند، همسر، یک عمر با مرد زندگی می‌کند، سپس مرد او را طلاق می‌دهد و او به سوی پدر و وابستگان خود باز می‌گردد» (نیشابوری، بی‌تا: ۱۸۷۴/۴، ح ۲۴۰۸).

این جمله از زید بن ارقم در اینکه اهل بر همسر صدق نمی‌کند، صراحت دارد؛ چنان‌که آلوسی (هرچند خود، این نظریهٔ زید را نمی‌پذیرد) به این موضوع اشاره می‌کند و می‌گوید: «در خبر سابق که گفت نساؤه من اهل بیته، گویا منظورشان «انساؤه» یعنی نساء به همراه همزه استفهام انکاری بوده (بدین صورت: آیا همسران از اهل بیت هستند؟! یعنی در حقیقت خواست بگوید همسران از اهل بیت نیستند. همان‌طور که در اغلب روایات غیر از صحیح مسلم به همین صورت (یعنی نفی شمول همسران) آمده، پس زید بن ارقم از کسانی خواهد بود که اصلاً همسران را از اهل بیت نمی‌دانند...» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۷/۱۱).

در همین باره، قرطبی اعتراف صریح و شفاف از «ابن‌القاسم» به صورت اجماع نقل کرده و می‌گوید: «قال ابن‌القاسم: هما (آل و اهل) سواء... و لکن لا تدخل فیہ الزوجة باجماع و ان كانت اصل التأهل، لأن ثبوتها لیس بیقین، اذ قد یتبدل ربطها و ینحل بالطلاق...: آل و اهل مانند هم هستند که شامل ریشه خانواده، برادران، خواهران، دختران و عمه‌ها شده است؛ ولی خاله‌ها را شامل نمی‌شود... لکن همسر بالاتفاق داخل در عنوان اهل و آل نمی‌گردد، هرچند وی ریشه خانواده و اهل و تأهل است؛ زیرا ثبوت این مسئله درباره وی یقینی نیست؛ چراکه گاهی ارتباطش با شوهر به هم خورده و با طلاق گسسته می‌شود» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۱/۱۶).

احادیث و جملات زیر نیز می‌توانند قرائن و شواهدی بر به‌کارنرفتن لفظ «اهل» به صورت حقیقی در معنای «همسر» تلقی شوند؛ چراکه در مقابل هم و بدیل هم قرار گرفته‌اند، مگر آنکه کسی بگوید این دو لفظ مانند دو لفظ «فقیر و مسکین» اند که «اذا اجتماعا افتراقا»؛ یعنی هرگاه در یک سخن بیایند، معنایشان متفاوت است؛ ولی این صرف ادعا است و نیاز به اثبات دارد.

۱. مسلم در صحیح در «باب الدعاء للمیت فی الصلاة» نقل می‌کند رسول خدا(ص) در دعای نماز میت فرمودند: «اللهم اغفر له ... و اهلا خیرا من اهله و زوجا خیراً من زوجه و ادخله الجنة و اعذه من عذاب القبر أو من عذاب النار» (نیشابوری، بی‌تا: ۶۶۲/۲، ح ۹۶۳).

۲. از صحابی بزرگوار جناب ابوذر نقل شد است که فرمود: «صمنا مع رسول الله رمضان فلم یقم بنا شیئا من الشهر حتی بقی سبع ... فلما كانت الثالثة جمع اهله و نسائه و الناس....» (ابی داوود، بی‌تا: ۵۰/۲، ح ۱۳۷۵).

۳. احمد حنبل و دیگران روایت کرده‌اند پیامبر خدا(ص) درباره چگونه صلوات فرستادن می‌فرمود: «اللهم صل علی محمد و اهل بینه و علی أزواجه و ذریته کما صلیت علی آل ابراهیم انک حمید مجید و بارک علی محمد و علی اهل بینه و علی أزواجه و ذریته کما بارکت علی آل ابراهیم انک حمید مجید» (ابن حنبل، بی‌تا: ۳۷۴/۵). در همین راستا، ابن حجر هیثمی مانند جمعی دیگر از علمای اهل سنت،<sup>۱</sup> به این نکته توجه می‌کند و بعد از نقل روایت صریحاً می‌گوید: «ثم عطف الأزواج و الذریة علی الآل فی کثیر من الروایات یقتضی أنهما لیست من الآل و هو واضح فی الأزواج... عطف ازواج و ذریه بر آل در بسیاری از روایات، اقتضا دارد که این دو از مصادیق آل نباشند. خصوصاً ازواج که از وضوح بیشتری برخوردار است» (ابن حجر، ۱۹۹۷: ۴۳۰/۲ و مقریزی، بی‌تا: ۷۷).

۵. از شواهد روشن دیگر در این راستا حدیث زیر است که پیامبر در آن خطاب به زهرا(س) فرمودند: «أول من یلحقنی من اهلی أنت یا فاطمة و أول من یلحقنی من أزواجی زینب... اول کسی که از اهل من به من ملحق خواهد شد، تو هستی ای فاطمه و اول کسی که از همسرانم به من ملحق می‌شود، زینب است» (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۵۰/۱۲، ح ۳۴۲۲۱ و ۳۰۲/۱۳، ح ۳۷۸۰۳).

گفتنی است صاحبان این نظریه بر آن‌اند موارد کاربرد لفظ «اهل» در معنای «همسر» در قرآن کریم، مجازی است و قرائنی هم برای آن اقامه می‌کنند؛ مثلاً درباره همسر حضرت لوط در آیه شریفه «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ» (اعراف، ۸۳) می‌گویند استثنای امرأه از اهل، استثنای منقطع است؛ مانند «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ» که استثنای ابلیس از ملائکه، استثنای منقطع می‌باشد؛ چراکه جنس ابلیس به دلیل آیه «إِلَّا ابْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (کهف، ۵۰) از جن است نه از ملائکه. شاهد منقطع بودن استثنا هم این است که خداوند در جای دیگر فرموده است: «إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ» (قمر، ۳۴) که آل لوط را استثنا کرده و با صراحت بر نجات آنان تأکید کرده است، با آنکه همسر حضرت لوط از نجات‌یافتگان نبود.

### اهل البیت، حقیقت شرعی

هرچند تا بدین جا ثابت شد بسیاری از اهل سنت، همسر را مصداق حقیقی «اهل» نمی‌دانند، با فرض شمول باید دید که آیا عبارت «اهل البیت» شامل همسر می‌شود یا نه؟

توضیح آن این است که برخی از واژه‌ها از معنای لغوی انتقال پیدا می‌کنند و معنای جدید دینی می‌یابند که از آنها با عنوان «حقیقت شرعی» یاد می‌شود؛ مثلاً واژگانی چون «صلاة، صوم، زکات و حج» هر کدام در لغت و میان عرب قبل از اسلام، معانی خاصی داشته‌اند و به معنای «دعا، امساک، رشد و نمو و قصد» بوده‌اند (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۳۱/۶ و ۳۷۱/۶ و ۳۵۳/۴ و ۱۹۸/۲) و بعد از اسلام، در اصطلاحات دینی اعم از قرآنی و حدیثی، در معنای جدید استفاده شده‌اند. بنابراین اگر واژه‌ای در قرآن و حدیث وارد شد، طبیعتاً زمانی می‌توان برای یافتن معنای آن، به عرف و لغت مراجعه کرد که شارع مقدس، برای آن واژه، حقیقت شرعی‌ای وضع نکرده باشد؛ اما پرواضح است که در صورت اثبات وضع جدید از سوی شارع، حمل معنای آن واژه بر معنای لغوی و عرفی پذیرفته نیست؛ مثلاً اگر کسی بگوید «صلیت العصر» حق نداریم آن را به «دعای عصرگاهی» معنا کنیم، بلکه قطعاً منظورش اقامه نماز عصر است، مگر آنکه قرینه‌ای قطعی بر کاربرد

لفظ در معنای لغوی وجود داشته باشد؛ مانند لفظ «صلّ علیهم» در آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (توبه، ۱۰۳) که لفظ «صلوة» به معنی دعا آمده است.

نتیجه آنکه اگر از طریق نقل مطمئن و متعدد، وضع جدید از سوی شارع مقدس برای واژه‌ای به اثبات برسد، بدون هرگونه تردید، واژه مزبور را باید بر معنای جدید، آن هم مطابق با حقیقت شرعیه حمل کرد و تحمیل معنایی گسترده‌تر بر آن واژه، با تکلف خواهد بود و منطقاً قابل دفاع نیست.

با دقت در سیره گفتاری و رفتاری پیامبر خدا(ص) و شواهدی که بعداً ذکر می‌شود، به راحتی می‌توان ادعا کرد آن حضرت، واژه «اهل بیت» را از باب «حقیقت شرعی» و به عنوان یک اصطلاح مخصوص، فقط و فقط برای عده‌ای خاص به کار برده و برای آنان وضع کرده است؛ حتی اگر بپذیریم که واژه اهل بیت در عرف و لغت شامل همسران می‌شود.

علامه طباطبایی با اشاره به همین نکته می‌فرماید: «بنابر آنچه گفته شد، کلمه اهل البیت در عرف قرآن اسم خاص است که هر جا ذکر شود، منظور از آن، این پنج تن هستند، یعنی رسول خدا و علی و فاطمه و حسنین(ع)، و بر هیچ کس دیگر اطلاق نمی‌شود، هرچند که از خویشاوندان و اقربای خیلی نزدیک آن جناب باشد (البته این معنا، معنایی است که قرآن کریم لفظ مذکور را بدان اختصاص داده)، و گرنه به حسب عرف عام، کلمه مزبور بر خویشاوندان نیز اطلاق می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۶۷).

از همین جاست که آلوسی با اشاره به دو روایت زید بن ارقم در صحیح مسلم می‌گوید: «برای اهل بیت دو استعمال وجود دارد که در یکی از آنها همسران داخل، ولی در دیگری داخل نمی‌باشند. با همین تحلیل، جمع می‌شود بین این خبر و خبر قبل که متضمن نفی صدق واژه اهل بیت بر همسران از سوی زید بود» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۶/۱۱).

علاوه بر سیره نبوی، شواهد دیگری هم بر این ادعا وجود دارد که در ادامه می‌آید.

### شواهد دیگر

از جمله شواهد بر اینکه اهل بیت شامل همسران پیامبر(ص) نمی‌شود، این است که خود همسران پیامبر(ص) نیز در این باره هیچ‌گونه ادعای نداشته‌اند. توضیح مطلب این است که آیه تطهیر که حاکی از منزلتی بی‌نظیر است، قطعاً در شأن اهل بیت پیامبر(ص) نازل شد. از طرفی اگر آن‌گونه که اهل سنت می‌گویند، لفظ اهل البیت شامل همسران نیز می‌شد، لازم بود همسران پیامبر چنین امری را ادعا و تبیین کنند. حتی اگر دیگر همسران پیامبر ساکت می‌نشستند، عایشه که طبق گواهی تاریخ، در بازگ کردن فضایل خود و ریزه‌کاری‌های ارتباطش با پیامبر چیزی فروگذار نمی‌کرد، قطعاً در لابه‌لای سخنانش به مناسبت‌های مختلف از آن سخن می‌گفت و ادعای فضل و کمال می‌کرد؛ در حالی که هرگز چنین چیزی از او نقل نشده است؛ خصوصاً آنکه وی در مواضع سیاسی و راه‌اندازی جنگ جمل و جلب کمک‌های مسلمانان، احتیاج فراوانی به ادعای فضل و کمال بیشتر داشت و اگر سهمی در این راستا داشت، علی‌القاعده باید از آن استفاده می‌کرد؛ ولی با این حال هیچ‌یک از صاحب‌نظران و نویسندگان کتاب‌های صحاح سته و دیگر کتاب‌های حدیثی، چنین ادعایی را از وی مطرح نکرده‌اند.

نکته ظریف اینجا است که نزول آیه تطهیر درباره همسران پیامبر به مراتب مهم‌تر از نزول آیه در منزل آنان است؛ ولی آنان علی‌رغم نقل داستان نزول آیه در خانه‌شان، از ادعای نزول در شأن خودشان امتناع ورزیده‌اند و شخصاً از روایان روایات اختصاص آیه شریفه به خمسه طیبه بوده‌اند؛ چنان‌که بسیاری از دانشمندان اهل سنت از روایاتی که همسران پیامبر اعظم(ص) درباره جریان کساء نقل کرده‌اند، همین معنا یعنی اختصاص آیه به خمسه طیبه(ع) و خروج همسران را فهمیده‌اند؛ مانند ابن‌جوزی که عایشه و ام‌سلمه را از قائلان به اختصاص آیه به خمسه طیبه می‌داند و می‌گوید: «درباره مصادیق اهل بیت در اینجا سه قول است: اول اینکه منظور همسران‌اند؛ زیرا آنان بیت او هستند... دوم اینکه اختصاص به پیامبر خدا، علی، فاطمه و حسن و حسین(ع) دارد. این، نظر ابوسعید خدری است و از انس، عایشه و ام‌سلمه هم مثل این نظریه روایت شد...» (ابن‌جوزی، ۱۴۰۷: ۱۹۸/۶).

گواه جالب توجه دیگر این است که بسیاری از بزرگان اهل سنت مانند ابن اثیر (۱۳۹۲: ۱۵۴/۹)، ابن حجر عسقلانی (۱۴۱۹: ۲۱۵/۱۶)، هیشمی (۱۴۰۷: ۱۶۲/۹)، آجری (۱۴۲۰: ۲۲۰/۵) و... در کتاب‌های خود، در فصل «فضائل اهل بیت»، فقط و فقط از فضائل خاندان عصمت و طهارت سخن گفته‌اند و به ذکر آن پرداخته‌اند و مطالب مربوط به همسران پیامبر را در ابواب دیگر مطرح کرده‌اند.

از طرف دیگر، در کتاب‌های معتبر و اولیه اهل سنت، هیچ‌کدام از روایاتی که از پیامبر در مورد فضایل و اوصاف اهل بیت نقل شده، مانند تشبیه اهل بیت به نجوم آسمان، کشتی نوح (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۲۳/۴؛ مناوی، ۱۳۵۶: ۶۵۸/۲؛ متقی هندی، ۱۴۱۹: ۹۴/۱۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۴۳/۲ و...) و غیره، به همسران پیامبر تفسیر نشده‌اند. یک نمونه از آن، تعبیر سمعانی است که به هنگام بیان نظریات درباره آیه تطهیر، مراد از عنوان «اهل بیت نبی» را خانواده امیرالمؤمنین دانسته، با صراحت می‌گوید: «ابوسعید خدری، ام‌سلمه و جمع زیادی از تابعین از جمله مجاهد، قتاده و غیر آنان معتقدند که آیه درباره اهل بیت پیامبر نازل شد که آنان عبارت‌اند از: علی فاطمه، حسن و حسین» (سمعانی، ۱۴۱۸: ۲۸۱/۴).

گواه دیگر این است که هم‌اکنون تمام فرقه‌های اسلامی از کلمه «اهل بیت»، برداشتی غیر از برداشت مصطلح شیعی ندارند و کسی نمی‌گوید مراد از اهل بیت، همسران رسول خدا هستند؛ بنابراین وقتی گفته شود فلانی پیرو مکتب اهل بیت است، یعنی پیرو حضرت علی و فاطمه زهرا و فرزندان است و کسی گمان نمی‌کند که مرادش پیرو همسران رسول خدا باشد؛ چنانچه اگر گفته شود فلان گروه مخالف اهل بیت‌اند، برداشت عمومی این است که آن گروه مخالف مکتب امیرالمؤمنین و فرزندان و نوادگانشان است، نه مخالف همسران پیامبر.

موارد بالا آگاهانه یا ناخودآگاه بیانگر این است که «اهل بیت» در فرهنگ دینی و ارتکاز ذهنی مسلمانان، اصطلاح خاصی است که مخصوص خمسۀ طیبه است و شامل دیگران نمی‌شود.

در نقطه مقابل، مدعیان شمول واژه مزبور بر همسران پیامبر، به آیه «قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (هود، ۷۳) استدلال

می‌کنند که بر اساس آن، ملائکه خطاب به ساره همسر حضرت ابراهیم، او را از اهل البیت دانستند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۷۱/۱۰).

در پاسخ باید گفت: منظور از اهل بیت در این آیه نیز اهل بیت نبوت است و داخل شدن ساره در اهل بیت ابراهیم(ع)، علاوه بر مقام همسری، از این جهت است که وی از سلاله نبوت و دخترعموی ابراهیم بود؛ چنان‌که ثعالبی از دانشمندان اهل سنت می‌گوید: «و هی هنا من اهل البیت علی کلّ حال لأنّها من قرابته، و ابنة عمّه: وی در هر حال از اهل بیت است؛ چراکه وی از خویشاوندان و دخترعمویش بود» (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۲۹۲/۳). طبرسی نیز آورده است: «ساره از اهل بیت ابراهیم دانسته شد؛ چون دخترعمویش بود؛ پس آیه دلالتی بر اینکه همسر از اهل بیت باشد (آن‌گونه که جبایی گفت) ندارد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۴/۵).<sup>۲</sup> بنابراین حضرت ساره از جهت نسب، داخل در اهل بیت ابراهیم(ع) است نه از این جهت که همسر او است. دست‌کم این مسئله قابل تشکیک و برای اهل سنت غیر قابل استناد است.

### ریشه ادعای شمول

یکی از ریشه‌های ادعای شمول واژه مرکب «اهل البیت» بر همسران، وجود کلمه «بیت» است که آن را به معنای خانه خشت و گلی دانسته‌اند. آلوسی ذیل آیه تطهیر می‌گوید: «ظاهر این است که منظور از بیت، خانه چوبی و گلی است نه خانه خویشاوندی و نسب، و مراد همان بیت مسکونی است نه مسجد نبوی - چنان‌که برخی گفتند. به هر حال مراد از اهل، همسران پاکش هستند به دلیل قرائن و شواهد مختلف که در آیات سابق و لاحق وجود دارد» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۴/۱۱).

در جواب گفته می‌شود: مقصود از بیت نمی‌تواند خانه خشتی و گلی باشد؛ زیرا اگر چنین بود، دیگر معنا نداشت همسران حاضر در ماجرای نزول آیه تطهیر، (ام‌سلمه یا عایشه) تقاضای ورود زیر کساء را داشته باشند!! (ابن حنبل، بی‌تا: ۳۲۳/۶ و طبری، ۱۴۱۲: ۷/۲۲ و قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۳/۱۴ و ...) زیرا نفس حضورشان در داخل خانه خشتی، برای شمول آیه بر آنان کفایت می‌کرد و درخواست آنان لغو به شمار می‌رفت.



دیگر آنکه خانه خشتی پیامبر(ص) بیش از یکی بود و آنجا که خانه‌های خشتی مورد نظر خداوند بود، از صیغه جمع استفاده می‌کرد، مانند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ...» (احزاب، ۵۳) و «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...» (احزاب، ۳۳). در نتیجه منظور خداوند از واژه «اهل البیت» خانه‌های خشتی نخواهد بود؛ چراکه در آیه تطهیر و حدیث غدیر و مانند آن، کلمه «بیت» به صورت مفرد به کار رفته است.

با فرض اینکه منظور از «بیت»، خانه خشتی باشد، قطعاً خانه مزبور، خانه‌ای معهود است. توضیح مطلب آن است که لفظ «البیت» دارای الف و لام است. قطعاً این الف و لام به معنای جنس و استغراق نمی‌تواند باشد؛ چراکه جنس خانه‌ها و نیز تمامی خانه‌ها نمی‌تواند مراد الهی باشد. در نتیجه قطعاً خانه‌ای معهود، مورد نظر خواهد بود و خانه مزبور هم (که به جهت مفردبودن لفظ «بیت»، یک خانه بیش نیست) قطعاً باید خانه‌ای باشد که حاضرانش به عنوان اهل آن بیت مد نظرند و اتفاق نظر نسبی تمام دانشمندان بر آن وجود داشته باشد که آن هم، همان اتاقی است که پیامبر اعظم اهل کساء را در آن جمع کرد و جز آن بزرگواران (و بنابر بعضی روایات جبرئیل و میکائیل) (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۲۴/۲) کسی در آن حضور نداشت، نه خانه دیگر همسران پیامبر اعظم و ...

از جمله شواهد این مدعا، روایت جابر بن عبدالله انصاری است که می‌گوید: «... نزلت هذه الآية على النبي و ليس في البيت إلا فاطمة و الحسن و الحسين و على إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيراً فقال النبي: اللهم هؤلاء اهلي» (همان: ۲۹/۲، ح ۶۴۸). همچنین گفتار ام سلمه در یکی از روایات که می‌گوید «فأدخلت رأسي في البيت فقلت: و أنا معكم يا رسول الله قال: إنك إلى خير» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۶۶/۶) می‌تواند دلیل خوبی باشد بر اینکه منظور از بیت، اتاق و بیتی معهود بوده است که محل اجتماع خمسۀ طیبه قرار گرفته است.

خلاصه آنکه آیه شریفه ناظر به اهل یک بیت معهود و مشخصی است و هر نوع احتمال گسترش، مستلزم مخالفت با اتفاق نظر مسلمانان یا نفی معهودبودن «البیت» است. اگر بگوییم مقصود فقط بیت عایشه یا بیت حفصه است، در این صورت بیت فاطمه از تحت آیه بیرون می‌رود و این برخلاف اتفاق نظر مسلمانان است و اگر بگوییم هر دو را شامل است، لازمه آن، ابطال «عهد» بودن الف و لام است. پس معلوم

شد حتی اگر مراد از «بیت» خانه خشتی و گلی هم باشد، باز هم همسران از شمول واژه مزبور خارج و اهل البیت فقط و فقط خمسۀ طیبه خواهند بود نه دیگران. قرطبی نظریه اختصاص واژه اهل البیت به همسران را به عکرمه و ابن عباس نسبت داده است؛ اما این نسبت به ابن عباس، دروغی بیش نیست که از سوی شاگردش عکرمه بربری به او نسبت داده شد؛ چراکه روایات صحیح از ابن عباس حاکی است وی چنین اعتقادی نداشته است، بلکه معتقد به انحصار مصادیق اهل بیت در آیه تطهیر بر اصحاب کساء بوده است (ر.ک: هیشمی، ۱۴۰۷: ۹/ ۱۱۹؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳/ ۱۳۳؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۱/ ۳۳۱).

عکرمه که چنین ادعایی را مطرح ساخت، از سرکردگان خوارج و شخصی دروغگو و کذاب بود که بسیاری از اهل سنت، عدم وثاقت و دروغگویی او را تأیید و او را غیر قابل اعتماد دانسته‌اند و همین کافی است که نظریه او را مردود شماریم. برای آشنایی با شخصیت وی کافی است به *میزان الاعتدال* ذهبی (۳/ ۹۶-۹۳)، *الضعفاء الکبیر عقیلی* (۳/ ۳۷۴، ش ۱۴۱۳)، مقدمه *فتح الباری* ابن حجر عسقلانی (۳۹۹) و *تذکره الحفاظ* ذهبی (۱/ ۹۶) مراجعه شود.

### دیدگاه دوم: بیت به معنای بیت نسب

دیدگاه دوم می‌گوید واژه بیت در ترکیب «اهل البیت» به معنای بیت نسب است. قرطبی می‌نویسد: ثعلبی گفته است مراد بنی‌هاشم‌اند. پس این دیدگاه دلالت دارد که منظور از «بیت»، بیت نسب خواهد بود. در نتیجه عباس و دیگر عموها و پسرعموهای پیامبر مشمول آن خواهند بود (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۵/ ۱۸۳).

یکی از مهم‌ترین مستندات این دیدگاه روایتی از زید بن ارقم است که می‌گوید: «أهل بیته من حرم الصدقة بعده قال ومن هم؟ قال هم آل علی و آل عقیل و آل جعفر و آل عباس...» (نیشابوری، بی‌تا: ۴/ ۱۸۷۳، ح ۲۴۰۸).

### نقد دیدگاه دوم

در پاسخ به این دیدگاه نیز باید گفت: هرچند شاید از نظرگاه لغت، این توجیه درست باشد، با توجه به آنکه هاله‌ای از تقدس این واژه را در بر گرفته و نظر به جایگاه رفیع

آن، قطعاً چنین تفسیری از این واژه نادرست خواهد بود؛ زیرا اگر قرار باشد منظور بیت نسب باشد، همه افرادی که از نظر نسب با رسول خدا پیوند داشته و زمان نزول آیه زنده بودند، باید مشمول آیه باشند؛ حال آنکه در میان بستگان نسبی آن حضرت (ص) چهره‌های فراوان مانند طلحه و زبیر وجود دارند که قطعاً مشمول آیه نیستند و نیز افرادی فاسق و مشرک مانند ابوسفیان و فرزنداناش معاویه، حنظله و یزید بن ابی سفیان و عبدالله بن امیه پسرعمه آن حضرت و بعضی دیگر از عموزادگان حضرت وجود داشتند که در سال فتح مکه یا بعد آن ظاهراً مسلمان شدند و این امر بر کسی پوشیده نیست. بدیهی است آنان که سعی می‌کنند به توجیه این نظریات انحرافی پردازند، در حقیقت به دنبال تبرئه چهره‌های جنایتکار از منسوبان نسبی پیامبر مانند بنی‌العباس هستند. آیا واقعاً کسی جرئت می‌کند این افراد را هم‌وزن و هم‌سنگ امیرالمؤمنین و فرزندان معصومش بداند؟!

قطعاً اینان نمی‌توانند از گروهی باشند که پیامبر بر اساس روایتی مشهور، آنان را مانند کشتی نوح (طبرانی، ۱۴۰۴: ۴۵/۳)، تنها وسیله هدایت و نجات معرفی کرده است. در حدیثی دیگر، پیامبر (ص) آنان را مانند ستارگان مایه امان زمینیان دانسته است (طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۲/۷) و قطعاً همه وابستگان نسبی پیامبر (ص) نمی‌توانند قابلیت چنین مقامی را دارا باشند. به همین دلیل مناوی به نقل از حکیم ترمذی می‌گوید: «عده ای قائل شدند که مراد از اهل بیت در آیه تطهیر، اهل بیت نسبی است. این نظری است که نظام و شایستگی و مطابقت با واقعیت ندارد؛ زیرا اهل بیت نسبی پیامبر تمام فرزندان هاشم و عبدالمطلب می‌باشند. اینها کی می‌توانند مایه امان امت باشند که با رفتنشان، دنیا هم برود؟! اهل بیت مورد نظر آیه، کسانی‌اند که در هر زمان، راهنمایان هدایت می‌باشند و آنان که گویند منظور اهل بیت، تمام ذریه او می‌باشند، باید بدانند که در میان برخی از آنان، مانند بقیه انسان‌ها، تمایل به انحراف و فساد وجود داشت. عده‌ای از آنها شایسته و عده‌ای ناشایست می‌باشند. پس به کدام پشتوانه همه آنها می‌توانند مایه امان اهل زمین باشند؟!»

مناوی همچنین از عامری بغدادی نقل می‌کند در شرح شهاب گفته است: «عده‌ای که جهالت به آیات و سنت و آثار دین بر آنها غلبه نموده، گویند که مراد از اهل بیت در آیه، فقط اهل بیت نسبی پیامبرند. چگونه همه آنها می‌توانند مایه امان باشند با آنکه در

بسیاری از آن افراد، فساد و تجاوز از حدود الهی وجود دارد. اگر هم کسی بپرسد پس حرمت خویشاوندی با پیامبر خدا چه می‌شود، گوییم: حرمت خویشاوندی ارزشمند است؛ ولی حرمت کتاب (و قوانین) الهی بالاتر است و حرمت حضرت محمد مصطفی به نبوت و رسالت است نه به قوم و عشیره؛ پس همانا مراد از اهل بیت در این آیه، اهل تقوا و چهره‌های والا و شبیه پیامبران هستند که راهش را پیموده و سنت‌هایش را احیا نمودند.....» (مناوی، ۱۳۵۶: ۲۹۷/۶).

ابن حجر هیثمی نیز گفتار ثعلبی مبنی بر شمول جمیع بنی‌هاشم را نقل کرده و در تأیید آن به حدیث ضعیفی استناد جسته است که به موجب آن، پیامبر عمویش عباس و فرزندان او را از اهل بیت خود خواند (ابن حجر، ۱۴۱۷: ۱/۲۴۴)؛ ولی پس از آن و در فراز دیگر، با پذیرش وجود دو معنای عام و خاص برای واژه «اهل البیت» اظهار می‌کند: «حدیث مسلم درباره اصحاب کساء از این روایت صحیح‌تر و معنای اهل البیت در روایت کساء، غیر از معنای اهل البیت در حدیث عباس و فرزندان او می‌باشد؛ چون قبلاً گذشت که اهل بیت دو استعمال و دو معنا دارد. یکی به معنای اعم که شامل تمام خویشان، همسران و هر که در ولایت و دوستی آنها صادق باشد، می‌گردد و دیگر معنای اخص و آنها همان کسانی هستند که در خبر صحیح مسلم (حدیث اصحاب کساء) ذکر شدند» (همان: ۲/۶۵۵).

#### دیدگاه سوم: اصحاب کساء و همسران

سومین دیدگاه معتقد است مصادیق اهل البیت، به صورت مشترک، اصحاب کساء و همسران پیامبر هستند. دانشمندان مختلف به این نظریه اشاره کرده‌اند؛ از جمله ابن جوزی در اینکه منظور از اهل بیت کیان‌اند، سه قول را حکایت می‌کند و در قول سوم می‌گوید: «قول سوم اینکه آنها اهل پیامبر و همسرانش می‌باشند که ضحاک هم همین را گفت. از زجاج نیز حکایت شد که آنها، همسران و مردان از آل می‌باشند و لغت هم دلالت دارد که آیه برای همه زنان و مردان خانواده می‌باشد. به خاطر کلمه عنکم که با میم آمده و اگر اختصاصاً برای همسران بود، فقط به صورت عنکن و یطهرکن می‌آمد» (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۱۹۸/۶).

### نقد دیدگاه سوم

پیداست که پذیرش اشتراک افرادی غیر از همسران در معنای اهل البیت، ناشی از ناتوانی در تخصیص معنا به همسران بوده است که برخی از دانشمندان اهل سنت مطرح کرده‌اند. نشانه آن این است که مفسران سده‌های اولیه اهل سنت، اصلاً وجود چنین نظریه‌ای را در تفاسیر خود مطرح نکرده‌اند، مانند طبری (م ۳۱۰ ق) در سده چهارم در تفسیر جامع البیان. او ابتدا نظریه اختصاص به خمس طیبه را با چهارده روایت بیان کرده و بعد از آن، قول عکرمه مبنی بر اختصاص به همسران را آورده و حتی یک روایت نیز برای تأیید نظریه اخیر نقل نکرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۶/۲۲).

همچنین مفسر نامدار سده چهارم ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ ق) در تفسیرش به نام تفسیر القرآن العظیم هفت روایت درباره نزول آیه تطهیر درباره خمس طیبه نقل کرده و بدون ارائه حتی یک روایت صحیح مخالف، صرفاً به نظریه عکرمه (که به دروغ به ابن عباس نسبت می‌دهد) و ادعای مباحله او اشاره کرده و هرگز نظریه اشتراک را مطرح نکرده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۱۳۱/۹).

تعلبی نیشابوری (م ۴۲۷ ق) نیز در تفسیرش سه قول را نقل می‌کند: ۱. اختصاص به همسران با استناد به قول عکرمه، مقاتل و غیره؛ ۲. اختصاص به خمس طیبه همراه با ذکر روایات مربوطه؛ ۳. بنو هاشم که آن را مستند به نظریه زید بن ارقم می‌کند. در نتیجه او هم هیچ اشاره‌ای به نظریه اشتراک بین همسران و خمس طیبه نمی‌کند (تعلبی، ۱۴۲۲: ۳۶۷/۸).

واحدی (م ۴۶۸ ق) نیز در اسباب النزول صرفاً به ذکر چهار روایت می‌پردازد که دو روایت درباره اختصاص آیه به خمس طیبه و دو روایت درباره اختصاص به همسران است و هیچ اشاره‌ای به نظریه اشتراک همسران با خمس طیبه ندارد (واحدی، ۱۴۱۱: ۳۶۸).

ذکر همین چند نمونه کافی است تا بدانیم نظریه اشتراک به مرور زمان و بر اثر ضعف دانشمندان اهل سنت از ارائه دلایل متقن، مستند و کافی برای اثبات اختصاص آیه برای همسران و ناتوانی برای مقابله با روایات متواتر درباره اصحاب کساء تراشیده شده و بر منابع و متون اسلامی تحمیل شده است.

همان‌طور که پیش از این گذشت، به دلایل گوناگون، همسران نبی(ص) مشمول این عنوان نیستند و نکات و مقامات ویژه «اهل البیت» بر آنان صادق نیست. پس این دیدگاه قابل اعتنا نخواهد بود.

گفتنی است ابن جوزی و دیگران، این دیدگاه را به ضحاک بن مزاحم (م ۱۰۶ق) نسبت داده‌اند؛ دیدگاهی که علاوه بر تعارض با ده‌ها روایتی که اهل البیت را اصطلاحی خاص برای افرادی خاص می‌دانند، به دلیل غیر قابل اعتماد بودن شخص آقای ضحاک قابل پذیرش نیست. ابن جوزی در حالی چنین نظریه‌ای را از ضحاک نقل می‌کند که خودش مانند دیگران وی را در ردیف راویان ضعیف و غیر قابل اعتماد ذکر می‌کند (ابن جوزی، ۱۳۸۶: ۱۷۹/۱ و ۲۵۴ و ۲۷۷/۲ و ۲۸۰/۳؛ نیز: رک: عقیلی، ۱۴۱۸: ۲۱۸/۲، ش ۷۵۸؛ ذهبی، ۱۹۹۵، ۳۲۶/۲).

بدیهی است تمام شواهدی که در تأیید دیدگاه بعدی گفته می‌شود، دلیل روشنی بر بطلان دیدگاه فعلی خواهند بود.

### دیدگاه چهارم

چهارمین دیدگاه درباره واژه مزبور، این است که این واژه مخصوص خانواده امیرالمؤمنین، فاطمه زهرا و حسنین(ع) و فرزندانشان و در رأس آنان شخص رسول الله(ص) است؛ البته این دیدگاه مدعی نیست که لزوماً واژه مرکب «اهل البیت» در لغت نیز محدود باشد، بلکه از مجموعه شواهد در کاربرد آن در سخنان پیامبر و خاندان عصمت و دیگر مسلمانان، چنین معنای انحصاری را استنباط می‌کند.

بر اساس معنای مزبور، منظور از بیت، معنایی معنوی است که به جایگاه والای نبوت منتسب است که بر مبنای آن، از باب قیاس «معقول» به «محمسوس» برای امور معنوی مانند «نبوت» و «وحی»، بیت و خانه و مسکن و مأوایی فرض شده و افرادی که شباهت و قرابت کاملی از نظر روحی و اخلاقی به رسول خدا و مسلک و سیره و منش والای او دارند، «اهل بیت النبوه» و «خاندان رسالت» نامیده شده‌اند.

صاحب مجمع البیان می‌گوید: «مراد از آن بیت نبوت و رسالت است و عرب‌ها پناهگاه را بیت می‌نامیدند؛ به همین خاطر نسب‌ها را بیوت نامیده و می‌گویند بیوتات عرب که منظورشان همان نسب‌ها می‌باشد....» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۸/۸).

مانند آنچه گفته شد، لفظ «بیوت» در آیه شریفه «فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ» (نور، ۳۶) است که به معنای بیوت انبیا و بیوت پیامبر اسلام تفسیر شده (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۲۶۰۴/۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۶۵/۱۳) و دارای معنایی گسترده است که شامل خانواده امیرالمؤمنین نیز می‌شود.

از جمله دلایل روشن این مطلب، روایت معروفی است که بسیاری از دانشمندان آن را نقل کرده‌اند. سیوطی می‌گوید: «أَخْرَجَ ابْنُ مَرْدَوَيْهِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَ بَرِيدَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذِهِ الْآيَةُ فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ أَيُّ بُيُوتِ هَذِهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ بُيُوتِ الْأَنْبِيَاءِ؛ فَقَامَ إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْبَيْتُ مِنْهَا لِبَيْتِ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ؟ قَالَ نَعَمْ مِنْ أَفْضَلِهَا: بِبَيْتِ خَدَا آيَةَ "فِي بُيُوتِ... " رَأَيْتَ فَرَمُودَ. يَكِي مِنْ حَاضِرَانِ بِرَسِيدٍ: اَيْنَ كَدَامَ خَانَهَا اسْت؟ فَرَمُودُ: خَانَهَايْ اَنْبِيَا. اَبُو بَكْرٍ بِرَخَاسْتٍ وَ بِرَسِيدِ اَيْنَ خَانَه (اشاره به خانه فاطمه و علی کرد) نيز از آن جمله است؟ پیامبر فرمود: آری، این از برترین آنها است» (سیوطی، ۱۴۰۸: ۵۰/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۶۷/۹).

روایت شده است قتاده فقیه معروف اهل بصره به محضر امام باقر(ع) برای پرسش‌های خود شرفیاب شد و بعد از معرفی خود گفت: «به خدا محضر فقهای زیاد و ابن عباس را درک کردم. در محضر هیچ‌کدام به اندازه محضر شما بر دلم اضطراب نیفتاده و هیبت آنان مرا نگرفته است!» امام فرمود: «وای به حال تو! می‌دانی در کجایی؟! أنت بین یدی "بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَ يَذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ... " فَأَنْتَ ثَمَّ، وَ نَحْنُ أَوْلَئِكَ». قتاده نیز تصدیق کرد و گفت: «به خدا سوگند راست گفتمی، فدایت شوم. به خدا منظور از آن، خانه‌های سنگ و گل نیست» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۷/۶).

این دیدگاه منطبق با نظر مکتب امامیه و مورد حمایت بخشی از اهل سنت است که دلایل و شواهد زیادی بر این تخصیص دلالت دارد که به اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود:

### شاهد اول

گواه اول انبوهی از روایات است که در شأن نزول آیه تطهیر در منابع اصیل شیعه و سنی وارد گشته و بیانگر آن است که آیه به دنبال اجتماع خمسه طیبه(ع) در زیر کسای

خیبری، درباره آنان نازل شد؛ مثلاً ابوسعید خدری می‌گوید: «قال رسول الله نزلت هذه الآية في خمسة: في و في علي و حسن و حسين و فاطمة» «إِنَّمَا يَرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ...» (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۲۲).

این روایات که به حدیث کساء معروف است، اگر متواتر هم نباشد، دست‌کم در مرز تواتر قرار دارد، به طوری که ابن تیمیه حرانی با همه مخالفت‌هایش با شیعیان، می‌گوید: «اما حدیث کساء صحیح بوده و احمد حنبل و ترمذی از طریق ام‌سلمه آن را روایت نمودند. مسلم هم در صحیحش از حدیث عایشه نقل کرد که صبحگاهی پیامبر بیرون آمد در حالی که بر او جامه‌ای از موی سیاه بود؛ پس حسن بن علی آمد. او را وارد آن کرد؛ سپس حسین آمد. او را نیز وارد آن کرد؛ سپس فاطمه آمد. او را نیز وارد آن کرد؛ سپس علی آمد. او را نیز وارد آن کرد، سپس گفت: "انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهرکم تطهیرا"» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۳/۵).

بر اساس روایات فراوان، ام‌سلمه و عایشه، راویان حدیث، می‌گویند بعد از نزول آیه، قصد ورود زیر کساء و ملحق شدن به آن جمع را داشتند که پیامبر مانع شد و اجازه ورود نداد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/۲۲؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۳۲۳/۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۶۸/۶ و ...).

طحاوی (م ۳۲۱ق) در ادامه روایت نزول آیه تطهیر در منزل ام‌سلمه و بیان پاسخ پیامبر (ص) می‌گوید: «آنچه که از بیانات رسول الله به ام‌سلمه نقل نمودیم، دلالت می‌کرد بر اینکه آن حضرت اراده نکرد که وی از افراد مورد نظر آیه شریفه‌ای باشد که در این باب تلاوت شد و مصادیق آیه، فقط پیامبر، علی، فاطمه و حسن و حسین (ع) می‌باشند نه دیگران» (طحاوی، ۱۴۰۸: ۲۴۴/۲).

آلوسی اعتراف می‌کند این روایات متواتر و اجازه‌ندادن برای ورود همسران، دلیل بر تخصیص در معنای اهل بیت و عدم شمول آیه بر همسران است. او می‌نویسد: «روایات واردنمودن خمسه طیبه زیر عبا و گفتن "اللهم هؤلاء اهل بیتی" و دعا برای آنان و واردنساختن ام‌سلمه بیش از آن است که به شماره آید. چنان‌که همین روایات عامل تخصیص عمومات اهل بیت است، به هر معنایی که باشد. پس مراد به اهل بیت، کسانی می‌باشند که داخل عبا شدند و همسران در این عنوان داخل نمی‌باشند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۵/۱۱).



## شاهد دوم

گواه دیگر بر این اختصاص این است که در بیشتر روایات مربوط به داستان کساء، پیامبر فرموده است: «اللهم هؤلاء اهل بیتی...» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۵۰/۲ و...). تحلیل درست، دقت و بررسی این جمله، دلالت آن را بر یک معنای انحصاری اثبات می‌کند؛ زیرا اگر منظور آن حضرت غیر از این بود، باید مطلب را به صورت «اللهم هؤلاء من اهل بیتی...» بیان می‌فرمود تا افزون بر آنان، شامل دیگران نیز بشود؛ چراکه اگر جمله به صورت دوم می‌آمد، معنای آن چنین می‌شد: «اینان بخشی از اهل بیت من هستند».

در احتجاج امام مجتبی (ع) هم آمده است: «فنحن اهل البیت و نحن الذین اذهب الله عنا الرجس و طهرنا تطهیرا.» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۶۵). همان‌گونه که دیدیم، امام مجتبی می‌فرماید «فنحن اهل البیت» و بدین وسیله کلمه «نحن» را که قاعداً باید متأخر می‌شد، بر واژه «اهل البیت» مقدم فرمود و بر اساس قاعده معروف «تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر» (سیوطی، ۱۴۰۸: ۱۳۹/۳)، سخن امام حصر را می‌رساند؛ یعنی فقط ما اهل بیت هستیم نه آنکه ما از اهل بیت هستیم.

ابوبکر حضرمی شافعی به همین موضوع اشاره کرده و در *رشفة الصادی* می‌گوید: «اگر افرادی غیر از علی، فاطمه، حسن و حسین مورد نظر بودند یا با آنان در معنی اهل بیت مشترک بودند، پیامبر خدا هنگامی که آنها را به عبای مقدس پوشاند، باید می‌فرمود: «هؤلاء من اهل بیتی»؛ «اینها از اهل بیت من هستند.» لکن معنا را بر آنان منحصر ساخته و فرمود: «هؤلاء اهل بیتی»؛ «اینها اهل بیت من هستند» و البته این تخصیص از ناحیه آن حضرت نبود بلکه به امر الهی و وحی آسمانی بود» (مرعشی نجفی، بی‌تا: ۵۳۲/۲). افزون بر این، در جمله «هؤلاء اهل بیتی» هر دو طرف جمله، (اسم اشاره، مضاف و مضاف‌الیه) اصطلاحاً معرفه‌اند و جالب اینکه به نظر برخی از علمای اهل سنت، چنین جملاتی به خودی خود، دلالت بر حصر و انحصار می‌کنند.

سیوطی در شمار ترکیب‌های مفید حصر می‌گوید: «دهمین ترکیب، معرفه‌بودن دو جزء جمله است. امام فخرالدین در *نهایة الایجاز* گفت که چنین ترکیبی هم به صورت حقیقی یا از باب مبالغه دلالت بر انحصار می‌کند. مثل "المنطلق زید" و از همین نمونه در قرآن کریم (آن‌چنان که زملکانی در *اسرار التنزیل* گفته) جمله "الحمد لله" می‌باشد

که بر حصر دلالت می‌کند و معنایش این است که حمد فقط برای خداست نه دیگران» (سیوطی، ۱۴۰۸: ۱۳۹/۳).

### شاهد سوم

گواه دیگر بر انحصار معنای اهل بیت در منطق پیامبر(ص)، استفاده از واژه «عترت» برای تفسیر اهل البیت است؛ به عبارت دیگر آن حضرت در موارد فراوان، این دو کلمه را به صورت عطف تفسیری به دنبال هم آورده تا بیان کند این دو از معنای واحدی برخوردارند.

در حدیث ثقلین که مورد اتفاق شیعه و سنی است، غالباً کلمه عترت و اهل بیت به دنبال هم آمده‌اند؛ البته در بعضی از روایات به صورت «عترتی اهل بیته» (ترمذی، بی‌تا، ۳۲۹/۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۱۸۶/۷؛ آلوسی، ۳۶۰/۳ و ...) و در بعضی دیگر به صورت «اهل بیته عترتی» (حاکم نیشابوری، ۱۱۸/۳، ح ۴۵۷۷) وارد شده است. این امر نشان می‌دهد که یکی بدل یا عطف تفسیری برای دیگری است و نشان‌دهنده آن است که «عترت» و «اهل بیت» معنا و مفاد واحد دارند.

در بعضی روایات مربوط به اصحاب کساء و نزول آیه تطهیر نیز این دو اصطلاح در کنار هم قرار گرفته‌اند و چنین آمده است: «اللهم هؤلاء عترتی و اهل بیته فاذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهیرا» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۰۳/۲، ح ۷۳۲).

در نتیجه برای پی‌بردن به معنای «اهل البیت»، کافی است تا معنای عترت را به درستی کشف کنیم. شواهد نشان می‌دهد تقریباً اتفاق نظر وجود دارد که عترت، خویشاوندان نزدیک و فرزندان انسان‌اند و هیچ عالمی آن را به معنای «همسر» ندانسته است. هرچند گاهی مجازاً به افراد نزدیک انسان نیز عترت گفته شده است؛ مانند ادعای ابوبکر که گفت «نحن عتره رسول الله...»، ولی همان‌طور که علمای اهل سنت تصریح کرده‌اند، این کاربرد قطعاً به صورت مجاز است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۳: ۳۷۵/۶).

زیبیدی در *تاج العروس* که از قدیمی‌ترین کتاب‌های لغت است، ضمن نقل اقوال مختلف آورده است: «عامه بر این گمان‌اند که عترت فقط فرزندان انسان‌اند و اینکه عترت رسول خدا فرزندان فاطمه می‌باشند. این نظر ابن‌سیده می‌باشد...» (زیبیدی، بی‌تا:

۳/۳۸۰. جوهری می‌گوید: «عتره الرجل: نسله و رهطه الادنون: عترت مرد، نسل او و خاندان نزدیک او می‌باشند» (جوهری، ۱۴۰۷: ۷۳۵/۲). ابن منظور در *لسان العرب* چنین آورده است: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلِينَ: كِتَابَ اللَّهِ وَ عِثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي...: پس پیامبر مراد از عترت را اهل بیت قرار داد. ابوعبید و غیر او گفتند: منظور از عترت مرد، خانواده و فسیله او، همان خویشان نزدیکش می‌باشند... ابن اعرابی گوید: عترت فرزندان مرد و ذریه و عقبه از صلب اویند. پس عترت پیامبر فرزندان فاطمه بتول هستند. از ابوسعید نقل شد که عترت در حقیقت تنه درخت را گویند و عترت پیامبر، عبدالمطلب و فرزندان اویند و گفته شد: عترت پیامبر، اهل بیت نزدیک اویند که عبارت‌اند از فرزندان او علی و فرزندان او...» (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۳۸/۴).

در همین راستا، علامه مناوی در توضیح حدیث ثقلین، با صراحت، اصحاب کساء را تنها مصادیق عترت و اهل بیت می‌داند و می‌گوید: «عترتی اهل بیتی تفصیل بعد از اجمال است. به عنوان بدل یا بیان که منظور از آن، همان اصحاب کساء هستند که خداوند رجس را از آنها زدوده و آنها را به طهارت ویژه پاک ساخت» (مناوی، ۱۳۵۶: ۱۴/۳). صاحب *الفتح الربانی* نیز مانند مناوی می‌گوید: «و عترتی اهل بیتی و هم اصحاب الکساء الذین اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهیرا» (ایوب، ۱۴۱۲: ۴۱۵).

با توجه به اینکه حدیث ثقلین (که در آن اهل بیت و عترت برابر دانسته شده‌اند) قطعاً در پایان عمر پیامبر اکرم صادر شده (نیشابوری، بی‌تا: ۱۸۷۳/۴) یا دست‌کم بیشتر مورد تأکید قرار گرفته، فهمیده می‌شود که اصطلاح اهل بیت در گفتار پیامبر اسلام، دارای معنای روشنی است که فقط عترت نبوی را شامل شده و همسران را هرگز شامل نمی‌گردد.

#### شاهد چهارم

گواه دیگر این انحصار، اصرار پیامبر اکرم (ص) بر تفکیک بین دو اصطلاح «ازواج» و «اهل بیت» است که گویای همان واقعیت مورد ادعاست؛ مثلاً در یکی از روایات آمده است ام‌سلمه گفت «ألسنت من اهل البيت؟» و آن حضرت ضمن ممانعت از ورود ام‌سلمه به زیر کساء، در پاسخ فرمود: «أنت من أزواج رسول الله» (طبری، ۱۴۱۲: ۷/۲۲) یا

فرمود: «انت من اهلی» (طحاوی، ۱۴۰۸: ۲/۲۴۵) و بدین وسیله با صراحت، تفاوت این دو اصطلاح را بیان کرد.

در برخی از روایات، جمله‌ای از ام‌سلمه نقل شده است که حاکی است وی نیز همین تفاوت را از سخنان پیامبر فهمیده بود، آنجا که می‌گوید: «نزلت هذه الآية فی بیتی: إِنَّمَا يَرِيدُ اللهُ... فقلت: يا رسول الله: ألسنت من أهل البيت! فقال: إنك إلى خير إنك من أزواج النبی و ما قال: إنك من أهل البيت» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/۱۲۴، ح ۷۵۷).

بر اساس این روایت، ام‌سلمه اظهار می‌کند: پیامبر در جواب درخواستم برای ورود در آن جمع، ضمن ممانعت فرمود: تو بر خیر هستی و تو از همسران پیامبر هستی؛ ولی نگفت که تو از اهل بیت هستی. وی طبق روایتی دیگر در ادامه، ضمن ابراز تأثر، خطاب به عمره همدانی می‌افزاید: «فلو كان قال: نعم؛ كان أحبَّ إلي مما تطلع عليه الشمس و تغرب...: اگر پیامبر می‌گفت آری، برای من دوست داشتنی‌تر از همه آن چیزهایی بود که خورشید بر آنها طلوع و غروب می‌کند» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/۱۳۳ و ...).

### شاهد پنجم

یکی دیگر از شواهد اختصاص واژه «اهل بیت»، مسئله حرمت حضور جنب و حائض در مسجد جز برای خمسۀ طیبه است که در کتاب‌های مختلف به آن اشاره شده است. در سنن بیهقی آمده است: «عن ام‌سلمه قالت: قال رسول الله ألا ان مسجدی حرام علی کل حائض من النساء و کل جنب من الرجال الا علی محمد و اهل بیته علی و فاطمة و الحسن و الحسين» (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۱۲/۱۰۱، ح ۳۴۱۸۲ و بیهقی، بی‌تا: ۶۵/۷).

همان‌طور که می‌بینیم در روایت بالا، اهل بیت به امیرالمؤمنین و خانواده‌اش تفسیر شده است؛ البته برای مقصود ما تفاوتی ندارد که این تفسیر از رسول خدا باشد یا از ام‌سلمه یا از خود بیهقی؛ در هر صورت، با صراحت هر چه تمام‌تر نشان می‌دهد که اهل بیت، اصطلاحی خاص و ویژه است که فقط بر همین مجموعه دلالت می‌کند.

جالب این است که در روایت دیگر با راویانی که همگی توثیق شده‌اند، آمده است: «عن ام‌سلمه قالت: خرج رسول الله فوجه هذا المسجد فقال: ألا لا یحلّ هذا المسجد

واکاوی واژه «اهل البیت» در اندیشه فریقین با تأکید بر منابع اهل سنت / ۵۳

لجنب و لا لحائض الا لرسول الله و علی و فاطمة و الحسن و الحسين، ألا قد بینت لكم الأسماء أن لاتصلوا: ام سلمه گوید: پیامبر از حجره بیرون آمده و متوجه این مسجد شد و فرمود: آگاه باشید، برای جنب و زنان حائض حلال نیست وارد این مسجد شوند جز برای پیامبر خدا، علی، فاطمه، حسن و حسین. اسامی (اهل بیت) را برای شما نام برده و بیان کردم تا گمراه نشوید» (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۱۲/۱۰۱، ح ۳۴۱۸۳).

به هر صورت، در این روایت، آمده است: خمسه طیبه به سبب طهارت ویژه حاصل از اراده تکوینی الهی که در آیه تطهیر آمده است، هرگز محروم از حضور در مسجد نمی شوند و از طرف دیگر نشان دهنده نگرانی پیامبر اکرم از گمراهی مردم در جدایی از اهل بیت حقیقی است؛ به عبارت دیگر حضرت نشناختن اهل بیت حقیقی را عامل گمراهی شمردند و صریحاً اعلام کردند که برای پیشگیری از ضلالت و گمراهی اسامی اهل بیت را ذکر کردند.

#### شاهد ششم

آخرین گواه ما، فهم انحصار از واژه «اهل البیت» در آیه تطهیر از سوی بسیاری از دانشمندان اهل سنت و اعتراف به آن است که نشان می دهد آنان نیز مانند امامیه از مجموع شواهد و قرائن به این نتیجه دست یافتند که واژه مزبور به اصطلاح خاص شرعی برای عده ای معدود تبدیل شد؛ چنان که ابن حجر می گوید: «اکثر مفسران معتقدند آیه انما یرید الله ... درباره علی، فاطمه، حسن و حسین نازل شد» (ابن حجر، ۱۴۱۷: ۲/۴۲۱). نگارنده در کتاب پژوهشی جدید درباره آیه تطهیر (باقرزاده، ۱۳۹۲: ۴۲۱-۴۴۹) به نام ۳۷ نفر از عالمان اهل سنت همراه با عباراتشان اشاره کرده است و در اینجا دوری از طولانی شدن سخن از ذکر آن اقوال خودداری می شود.

#### نتیجه گیری

در این مقاله ما به دور از هرگونه تعصب و با تلاش بر واقع نگری، واژه تأثیرگذار اهل البیت را از دیدگاه شیعه و سنی بررسی کردیم و به این نتایج دست یافتیم:

همسران داخل این واژه نیستند؛ چراکه هرچند کلمه «اهل» در همسر به کار می‌رود، این کاربرد به دلیل اعتراف زید بن ارقم، گواهی برخی دانشمندان و چندین روایت، مجازی است.

واژه اهل البیت مانند صلوه، صوم و ... تبدیل به حقیقت شرعی شده و از سوی قرآن و پیامبر(ص) در معنایی خاص به کار رفته است. اینکه همسران پیامبر در این باره هیچ ادعایی نداشته‌اند و ارتکاز ذهنی متشرعه نیز شاهد بر این ادعاست. هرچند برخی کلمه «بیت» را در واژه مرکب «اهل البیت» به معنای خانه مسکونی و بیت نسب دانسته‌اند، شواهد گوناگون مانند مخالفت عالمانی از اهل سنت بر باطل بودن آن دلالت دارد.

تلاش جمع زیادی بر نظریه اشتراک معنایی بین همسران نبی(ص) و اصحاب کساء هم ناکام است و اسناد مختلف مانند اعتمادنکردن مفسران اهل سنت به آن، بر نادرستی اش دلالت دارد.

دیدگاه منتخب، انحصار معنا در «اصحاب کساء» است که منطبق با نظر امامیه و مورد حمایت جمع زیادی از اهل سنت است و شواهد مختلفی که در متن ذکر شد، بر انطباق آن با واقع دلالت دارد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. بدیهی است که مراد از کلمه عامه، برادران اهل سنت‌اند.
۲. درباره اینکه حضرت ساره دختر هاران بن ناخور عموی حضرت ابراهیم بوده، به این منابع مراجعه شود: طبری، ۱۴۱۲: ۳۵/۱۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۱۰/۵؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۸۱/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۵۷/۱۰ و ...

## منابع

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، تفسیر روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱.

واکاوی واژه «اهل البيت» در اندیشه فریقین با تأکید بر منابع اهل سنت / ۵۵

آجری، ابی بکر محمد بن الحسین (۱۴۲۰)، *الشريعة*، تحقیق: دکتر عبدالله بن عمر بن سلیمان الدمیجی، ریاض: دار الوطن.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز، ج ۳.  
ابن اثیر، شیبانی جزری (۱۳۹۲)، *جامع الاصول*، تحقیق: عبدالقادر الأرنبوط و دیگران، بیروت: مکتبه الحلوانی.

ابن جوزی قرشی، ابوالفرج جمال‌الدین عبدالرحمن بن علی (۱۳۸۶)، *الموضوعات*، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه منوره: مکتبه سلفیه، ج ۱.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۷)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: محمد بن عبدالرحمن عبدالله، بیروت: دارالفکر، ج ۱.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۹)، *المطالب العالیه*، تحقیق: سعد بن ناصر بن عبدالعزیز الشتری، عربستان: العاصمه و دار الغیث.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی‌تا)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، تحقیق: محب‌الدین الخطیب، بیروت: دار المعرفة.

ابن حجر هیشمی، ابی‌العباس احمد بن محمد (۱۴۱۷)، *الصواعق المحرقة*، تحقیق: عبدالرحمن بن عبدالله التركي و کامل محمد الخراط، بیروت: مؤسسه الرساله.

*ابن حنبل، امام احمد (بی‌تا)*، مسند، مصر: مؤسسه قرطبه.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ج ۱.

ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین (۱۴۰۵)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه، ج ۱.

ابی داوود، سلیمان بن اشعث سجستانی ازدی (بی‌تا)، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دار الفکر.

اندلسی، ابوحيان محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، *تفسیر البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.

ایوب، سعید (۱۴۱۲)، *الانحرافات الكبرى القرى الظالمة فی القرآن الکریم*، بیروت: دارالهادی، ج ۱.

باقرزاده، عبدالرحمن (۱۳۹۲)، *پژوهشی جدید درباره آیه تطهیر*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۲.

بیهقی، احمد بن حسین (بی‌تا)، *سنن الكبرى*، بیروت: دارالفکر.

ترمذی السلمی، محمد بن عیسی ابو عیسی (بی‌تا)، *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*، تحقیق: احمد محمد شاکر و دیگران، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم: انتشارات شریف رضی.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸)، *تفسیر جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: شیخ محمدعلی المعوض و شیخ عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.

جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق: احمد بن عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، ج ۴.

حاکم نیشابوری، محمد بن ابوعبدالله (۱۴۱۱/۱۹۹۰م)، *المستدرک علی الصحیحین و بذیلہ التلخیص للحافظ الذهبی*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱.

حسکانی، عبیدالله بن احمد حسکانی (۱۴۱۱)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق: محمدباقر محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱.

ذهبی، ابوعبدالله شمس‌الدین (بی‌تا)، *تذکره الحفاظ*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ذهبی، ابوعبدالله شمس‌الدین (۱۹۹۵)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق: شیخ علی محمد معوض و شیخ عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱.

زبیدی، محمد مرتضی (بی‌تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: مکتبه الحیات.

سمعانی، ابوالمظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (۱۴۱۸)، *تفسیر القرآن سمعانی*، تحقیق: یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس بن غنیم، ریاض: دار الوطن، ج ۱.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴)، *تفسیر الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۱۶)، *الایتنان فی علوم القرآن*، تحقیق: سعید المندوب، بیروت: دار الفکر، ج ۱.

طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ج ۵.

طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب ابوالقاسم (۱۴۰۴)، *المعجم الکبیر*، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، موصل: مکتبه الزهراء.



واکاوی واژه «اهل البيت» در اندیشه فریقین با تأکید بر منابع اهل سنت / ۵۷

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چ ۳.  
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، تفسیر جامع البیان فی تأویل القرآن، بیروت: دارالمعرفه،  
چ ۱.

طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامه (۱۴۰۸)، شرح مشکل الآثار، تحقیق: شعیب الأرنؤوط،  
بیروت: مؤسسة الرسالة، چ ۱.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمد حسینی، تهران: کتابفروشی  
مرتضوی، چ ۳.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، امالی، تحقیق: مؤسسه بعثت، قم: دارالثقافه، چ ۱.  
عقیلی مکی، محمد بن عمرو بن موسی بن حماد (۱۴۱۸)، الضعفاء الکبیر، تحقیق: عبدالمعطی امین  
قلعجی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چ ۲.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، تفسیر الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، چ ۱.  
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران:  
دار الکتب الإسلامیة.

متقی هندی، علاءالدین (۱۴۱۹)، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق: محمود عمر الدمیاطی،  
بیروت: دار الکتب العلمیه، چ ۱.

مرعشی نجفی، شهاب الدین (بی تا)، شرح احقاق الحق مرحوم قاضی نور الله تستری، قم:  
منشورات کتابخانه آیت الله مرعشی.

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ ۳.  
مقریزی، تقی الدین احمد بن علی (بی تا)، فضل آل البيت، تحقیق: سیدعلی عاشور، [بی جا]: [بی نا].  
مناوی، محمد عبدالرئوف (۱۳۵۶)، فیض القدر شرح الجامع الصغیر، مصر: المكتبة التجارية  
الکبری، چ ۱.

نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار  
احیاء التراث العربی.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱)، اسباب نزول القرآن، تحقیق: کمال بسیونی زغلوله بیروت: دار الکتب  
العلمیه.

هیثمی، حافظ نورالدین علی بن ابی بکر (۱۴۰۷)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره و بیروت: دار الریان  
للتراث - دارالکتب العربی.



## تجدید بنای پایه‌های نظری اباضیه با تأکید بر اتهام‌زدایی<sup>۱</sup>

حمید ملک‌مکان\*

ابراهیم قاسمی\*\*

حبیب حاتمی کنکبود\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۲۷]

### چکیده

تجدید بنا یکی از موضوعات مهم در مسائل مذهبی به شمار می‌رود. مهم‌ترین تجدید بنایی که اباضیه معاصر انجام دادند و البته در آن هم بسیار موفق بودند، بحث اتهام‌زدایی است. اباضیان هنگامی که با اتهام‌هایی از طرف مذاهب یا شخصیت‌ها روبه‌رو شدند، برای ادامه حیات خود در جهان اسلام ناچار شدند دامن خود را از این‌گونه اتهامات پاک و منزه کنند. این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی عهده‌دار است به سه اتهام مهم مهم بپردازد و سخنان اباضیه در رد این اتهامات را تبیین کند: ۱. انتساب اباضیه به خوارج، ۲. روحیه خشونت‌طلبی و ۳. کراهت از صحابه. گفتنی است این اتهامات بسیار موجب آزرده‌خاطرشدن اباضیه شده است.

کلیدواژه‌ها: اباضیه، اتهام‌زدایی، خوارج، خشونت، صحابه.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

\* استادیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران. h.malekmakan@ut.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). e.qasemi@urd.ac.ir

\*\*\* استادیار گروه معارف، دانشگاه لرستان. hatami.ha@lu.ac.ir

## مقدمه

در طول تاریخ، به اباضیه به شیوه‌های گوناگون اتهام زده شده و به این فرقه هجمه وارد شده است. علت این هجمه‌ها در بسیاری از موارد نداشتن اطلاع صحیح از این فرقه بوده است. یکی از اتهامات ریشه‌ای و بنیادی به اباضیه که موجب پدیدارشدن اتهامات دیگر شده، انتساب آنان به خوارج است؛ خوارجی که در تاریخ به افراط، تندروی، خشونت و تکفیر معروف شده‌اند؛ از این رو اباضیه بر آن شدند تا به این اتهامات پاسخ داده، آنها را نقد و بررسی کنند. اولویت اباضیه در مبحث اتهام‌زدایی انتساب آنان به خوارج و سپس اتهامات دیگر از قبیل اتهام کراهت از صحابه و ضدیت با صلح است. در ادامه به این سه اتهام و پاسخ اباضیه پرداخته و تحلیل نویسنده از آن ارائه خواهد شد.

### ۱. اتهام انتساب به خوارج

خوارج را می‌توان فرقه‌ای نام برد که از روی جهالت و تعصب، با خشونت و کشتار و تجاوز، عجزین شده است. نافع بن ازرق و نجدة بن عامر و عبدالله بن صفار از سرشاخه‌های اصلی این فرقه‌اند. خوارج در جنگ صفین و در مخالفت با امام علی (ع) از اطاعت و پیروی خلیفه و امام خارج شدند و واقعه نهروان را به وجود آوردند. مهم‌ترین عقیده انحرافی آنان، تشریک و تکفیر دیگران و حلال‌شمردن خون و اموال مخالفان است. آنان در این عقیده به صرف قول و رأی بسنده نکردند، بلکه دست به جنایاتی زدند که در تاریخ ثبت و ضبط است (ر.ک: ناصر، ۱۹۹۲: ۱۴۵؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۷۳؛ صوافی، ۱۹۹۷: ۲۲۰؛ مسقری، ۲۰۰۸: ۱۱۶)؛ بنابراین انتساب به چنین فرقه‌ای یا داشتن عقاید آنان، انزوا و عدم مقبولیت در جامعه و محرومیت‌هایی را در پی خواهد داشت. روش ما در تبیین این اتهام بعد از بیان اصل اتهام و نقد آن، تحلیل آن اتهام و نقد است.

#### ۱-۱. اتهام انتساب

مشهور است اباضیه فرقه‌ای منتسب و نشئت‌گرفته از خوارج‌اند (سبحانی، ۱۴۲۷: ۷۷/۵). قطب الائمہ اطفیش در کتاب *الاباضیه بین الفرق الاسلامیه* می‌نویسد: «فتارة ینسبون

الاباضیه الی الخوارج و تارة ینسبون الخوارج الی الاباضیه» (معمر، ۲۰۰۳: ۴۳۲). همچنین نویسنده کتاب *الاباضیه مذهب لادین* می‌نویسد: «فالمورخون و کتاب الفرق و لمذاهب سواء أکانوا من القدامی ام المعاصرين اعتبروا الاباضیه احدی فرق الخوارج» (طعیمات، ۲۰۰۳: ۱۴۹). عالم اباضی علی یحیی معمر نیز می‌گوید: «لقد ظلمهم کتاب المقالات فی العقائد فاعتبروهم من الخوارج» (معمر، ۲۰۰۳: ۱۹).

اباضیه این انتساب را نپذیرفته و کوشیده‌اند این انتساب و اتهام را از خود بزدایند. آنان در این راستا به بیان تفاوت‌های تاریخی، مبنایی و احکامی اشاره می‌پردازند. گفتنی است درباره زمان شیوع واژه «خوارج» و علت این نامگذاری، اقوال متعددی مطرح است. بر اساس نظر برخی از مورخان، هر کس که علیه حاکمان اموی قیام و خروج کند، در زمره خوارج است. اباضیان نیز بر اساس این نظریه به علت خروج بر حکومت اموی، در زمره خوارج مشهور شدند (ر.ک: ناصر، ۱۹۹۲: ۱۴۵؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۷۳؛ صوفی، ۱۹۹۷: ۲۲۰؛ مسقری، ۲۰۰۸: ۱۱۶). برخی دیگر بر این باورند (قول مشهورتر) که مخالفان حکمیت در جنگ صفین که از لشکر امام علی (ع) خارج شدند، «خوارج» نام دارند. اینان پس از واقعه حکمت، در جنگ نهروان در مقابل امام علی (ع) صف‌آرایی کردند و به همین علت به اهل نهروان، حروریه و محکمه شهرت یافتند (ر.ک: ناصر، ۱۹۹۲: ۱۴۵؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۷۳؛ صوفی، ۱۹۹۷: ۲۲۰).

اشتراک تاریخی بین اباضیان و خوارج، زمینه محرومیت مذهب اباضیه در جامعه مسلمانان را فراهم ساخت و اباضیان را به صورت جوامعی بسته و منززل معرفی کرد. هنگامی که اباضیان با این محرومیت و انعزال مواجه شدند، در صدد برآمدند که این اتهام ناروا را از خود دور کنند و در این راستا در متون کلامی و عقیدتی خود، بیان تفاوت‌های تاریخی، کلامی و اجتماعی را در دستور کار قرار دادند. همان‌طور که گذشت امروزه نیز برخی از پژوهشگران بر اساس کتب فرق و مذاهب، اباضیه را فرقه‌ای نشئت‌گرفته از خوارج می‌دانند. برخی دیگر نیز اباضیه را معتدل‌تر از خوارج می‌دانند و برخی دیگر در انتساب اباضیه به خوارج تردید روا می‌دارند و البته آنان را به اهل سنت نزدیک‌تر می‌دانند (ر.ک: ناصر، ۱۹۹۲: ۱۴۵؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۷۳؛ صوفی، ۱۹۹۷: ۲۲۰؛ مسقری، ۲۰۰۸: ۱۱۶).

## ۱-۲. نقد اتهام انتساب

اباضیه برای اثبات جدایی خود از خوارج دلایلی می‌آورند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

الف) واژه خوارج و نامگذاری به این نام، چیزی نبوده که از ابتدا معروف و مشهور باشد، بلکه شهرت این واژه و نامیدن آن به ظهور ازارقه و اقدامات آنان باز می‌گردد؛ بنابراین نمی‌توان این واژه را به تمام منکران تحکیم و طرفداران آن سرایت داد. شاید بتوان مبدأ ظهور و کاربرد این واژه را به حکومت معاویه بازگردانید؛ زیرا هنگامی که احنف بن قیس تمیمی با معاویه دیدار کرد، معاویه او را با لفظ خارجی خطاب کرد (ناصر، ۱۹۹۲: ۱۴۷). سالمی یکی از علمای اباضیه در تبیین و تشریح این واژه و سبب کاربرد آن می‌گوید: «نام خوارج در ابتدا، مدح و ستایش محسوب می‌شد؛ زیرا به کسانی که برای جنگ و کارزار خارج می‌شدند، خوارج گفته می‌شد. سپس این واژه به صورت ذم و ناپسند استعمال می‌گردید؛ زیرا عده‌ای از مردم، مجاهدین را به تمسخر می‌گرفتند و یا آیات و روایات جهاد را تأویل می‌کردند؛ اما هنگامی که ازارقه و صفریه، ظهور نمودند، قبح و ناپسندی این لفظ بیشتر شد. باید اعتراف کرد نامیدن اباضیه به این واژه، پذیرفتنی نیست؛ زیرا اباضیه اهل استقامت در دین می‌باشند؛ به همین دلیل اهل الاستقامه نامیده می‌شوند» (ناصر، ۱۹۹۲: ۱۴۷؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۷۴).

ب) احادیث زیادی وارد شده است که حقیقت خوارج، صفات آنان و سرانجام آنان را در دنیا و آخرت بیان می‌کند. مطالعه این حوادث، تصویری سلبی و تفربرانگیز از خوارج شکل می‌دهد. برخی از افراد در ابتدای راه و بدون دلیل، این صفات منفور و ناپسند را به تمام معارضان تحکیم و اهل نهران، سرایت می‌دهند؛ در حالی که این صفات، شایسته همه آنها نیست و هرگز خود را به این جرایم سنگین آلوده نساخته‌اند؛ برای نمونه مهم‌ترین ویژگی خوارج، مشرک دانستن و تکفیر مخالفان است (ر.ک: ناصر، ۱۹۹۲: ۱۵۰؛ مسقری، ۲۰۰۸: ۱۱۷؛ معمر، ۲۰۰۳: ۴۳۰). ازارقه و نجدات و صفریه با اینکه در احکام و مبانی با یکدیگر اختلاف دارند، در این یک مورد اتفاق نظر دارند و تمام آنان مخالفان خود را مشرک و کافر می‌دانند (ر.ک: ناصر، ۱۹۹۲: ۱۵۰؛ مسقری، ۲۰۰۸: ۱۱۷؛ معمر، ۲۰۰۳: ۴۳۰)؛ اما اباضیه نه تنها در تشریح و تکفیر، بلکه در بسیاری از عقاید با خوارج

تفاوت دارند. اباضیه، قتال، تشریک و تکفیر را فقط در مورد افرادی می‌پذیرند که نص شرعی بر آن اقامه شده باشد. تفاوت‌ها آنقدر زیاد و آشکار است که جابر بن زید، امام اباضیه، خوارج را در مورد حلال‌دانستن خون مخالفان و مشرک‌خواندن آنان نصیحت می‌کند و آنان را از این عمل برحذر می‌دارد (درجینی، بی‌تا: ۲۰۸-۲۰۹؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۷۴؛ مسقری، ۲۰۰۸: ۱۲۰).

ج) یکی دیگر از نشانه‌های اختلاف مبنایی و رفتاری اباضیه و خوارج در یک نامه تاریخی روشن است. بر اساس این نامه، عبدالله بن اباض با مسلک نافع بن ازرق به مخالفت برمی‌خیزد. زمانی که فشار از طرف والیان اموی بر خوارج افزایش می‌یابد، نافع بن ازرق نامه‌ای برای عبدالله بن اباض می‌نگارد و از او می‌خواهد که علیه بنی‌امیه قیام کند؛ اما عبدالله بن اباض در پاسخ به درخواست او، خروج بر بنی‌امیه را نمی‌پذیرد و از همکاری و یاری خوارج دوری می‌کند (وهیبی، ۲۰۰۶: ۷۹).

د) بر اساس متون تاریخی، جلندی بن مسعود، امام اباضیان در عمان با شیبیان خارجی جنگید و او را کشت (سالمی، ۱۹۶۳: ۹۴/۱؛ یعقوبی، بی‌تا: ۳۳۱/۲؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۸۲). این قضیه، اختلاف بین اباضیه و خوارج را آشکار می‌سازد و هیچ شک و شبهه‌ای در مورد اختلاف این دو فرقه بر جای نمی‌گذارد؛ زیرا پذیرفتنی نیست که جلندی بن مسعود، با هم‌کیش و هم‌مذهب خود بجنگد و حتی او را به قتل برساند (وهیبی، ۲۰۰۶: ۸۲؛ صوافی، ۱۹۹۷: ۲۲۵).

ه) در کتاب‌های اباضیه آمده است نافع بن ازرق از بصره به اهواز لشکرکشی و آنان را مغلوب کرد؛ اما اهل بصره از این واقعه به خود ترسیدند و البته می‌دانستند که در برابر خوارج، دوام چندانی نخواهند داشت؛ از این رو به مهلب بن ابی‌صفره ازدی عمانی که سرداری دلیر و شجاع بود پناه آوردند. او نیز به سوی ازارقه حرکت کرد و آنان را از بین برد. ارتباط بین جابر بن زید و مهلب، بسیار زیاد بود؛ بنابراین در اباضی‌بودن او شک و شبهه‌ای نیست و او به همین دلیل و با توجه به اینکه خوارج و مسلک آنان را قبول نداشت، به سوی آنان هجوم آورد و سپاهشان را در هم شکست (صوافی، ۱۹۹۷: ۲۲۴؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۸۵-۸۱).

و) یکی دیگر از مهم‌ترین نشانه‌های اختلاف و تفاوت بین اباضیه و خوارج آن است که خوارج اباضیه را با ویژگی «قعه» یا «قاعدین»، یعنی کسانی که از جنگ و کارزار دوری می‌کنند، خطاب قرار می‌دادند. خوارج از یاران ابوبلال مرداس بن ادیه تمیمی، هنگامی که زیاد بن ابیه بر مدینه حکمرانی می‌کرد، درخواست کردند علیه حکومت ظلم و ستم قیام کنند؛ اما اباضیه از این قیام پرهیز کردند و این درخواست را نپذیرفتند؛ به همین دلیل خوارج، اباضیه را با واژه «قعه و قاعدین» تحقیر می‌کردند (ر.ک: وهیبی، ۲۰۰۶: ۷۵؛ ناصر، ۱۹۹۲: ۱۴۸).

ز) در شرح حال خوارج روشن است که آنان همواره در حال جنگ و خونریزی بودند؛ اما اباضیه با توجه به علم و دانشی که داشتند در حال خدمت به اسلام بودند و اولین فرقه‌ای بودند که به تدوین حدیث روی آوردند؛ زیرا جابر بن زید، امام اباضیه در دیوانی که به او منسوب است، احادیث و اقوال صحابه را گرد آورد؛ اما در سوی مقابل، خوارج به ریختن خون بی‌گناهان و ناامن کردن راه‌ها و مهم‌تر از همه آنکه به تعطیل احکام و حدود الهی شهرت داشتند و در متون قدیمی، فردی از خوارج یافت نمی‌شود که کتابی تألیف کرده باشد و به نام او و خوارج ثبت و ضبط باشد (ناصر، ۱۹۹۲: ۱۵۱؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۸۵).

ح) اختلافات خوارج و اباضیه فقط به اختلاف در مبانی محدود نمی‌شود، بلکه در احکام نیز اختلافاتی دارند؛ برای نمونه اباضیه ازدواج و به دنبال آن توارث با غیر اباضی مسلمان را جایز می‌شمارند؛ اما خوارج با این ازدواج و توارث مخالف‌اند؛ زیرا به اعتقاد آنان، غیر خوارج مشرک‌اند (ناصر، ۱۹۹۲: ۱۵۰؛ مسقری، ۲۰۰۸: ۱۱۷؛ معمر، ۲۰۰۳: ۴۳۰). در مورد دیگری، خوارج اموال مسلمانان را مباح می‌دانند و آن را در آشکار و نهان، حلال می‌شمارند. این در حالی است که اباضیه اجماع دارند چیزی از اموال مسلمانان حلال نیست، اگرچه سرکش باشند و یا در حال جنگ. سالمی عالم اباضیه می‌گوید:

و مال أهل البغی لا یحلّ و إن یکن قوم له استحلوا

(سالمی، ۱۹۸۴: ۳/ ۵۱۲ و ۵۱۳)



تجدید بنای پایه‌های نظری اباضیه با تأکید بر اتهام‌زدایی / ۶۵

«و اموال اهل طغیان و سرکشی حلال نیست، اگرچه گروهی آن را حلال دانسته‌اند». او در ادامه، خوارج را قومی می‌داند که اموال مسلمانان را حلال می‌شمارند (ر.ک: مسقری، ۲۰۰۸: ۱۲۳؛ وهیبی، ۲۰۰۶: ۸۳).

## ۲. اتهام خشونت‌طلبی و ضدیت با صلح‌جویی

یکی از نقدهایی که همواره بر فرقه خوارج وارد بوده، خشونت، تندخویی و میل آنان به جنگ و خونریزی و تکفیر دیگران بوده است. از آنجا که اباضیه، فرقه‌ای نشئت‌گرفته از خوارج‌اند، صفات مذکور به اباضیه نیز نسبت داده می‌شود. اباضیه برای دورکردن این نسبت از خود به تکاپو افتاده و در بخش تئوری و صحنه عمل، خود را صلح‌جو و انسان‌هایی به دور از فتنه‌ها و درگیری‌ها معرفی می‌کنند. مبحث صلح‌جویی در میان اباضیه تا حدی پیش رفت که در فقه خود، بابتی را به صلح اختصاص دادند (ابوالوفاء، ۲۰۱۳: ۹۶۳). امروزه نیز می‌بینیم که حاکمان کشور اباضی عمان، برای صلح میان ملت‌ها و دولت‌ها تلاش می‌کنند و واسطه‌گری در صلح و میانجی‌گری را با توجه به منابع فقهی‌شان، عملی پسندیده معرفی می‌کنند (سلطان قابوس پادشاه کشور اباضی‌نشین عمان بارها در عرصه بین‌الملل میانجی‌گری کرده است از جمله: میانجی‌گری بر سر مسئله یمن یا برنامه هسته‌ای ایران و همچنین میانجی‌گری میان ایران و عربستان سعودی).

### ۱-۲. صلح نزد اباضیه

با توجه به مهم‌بودن مفهوم‌شناسی صلح در اباضیه و همچنین تعریف متفاوت اباضیه از آن، بر آن شدیم تا به صورت مستقل به صلح در لغت و اصطلاح از دیدگاه اباضیه اشاره کنیم.

صلح در لغت، از مصالحه است که به مسالمت و آرامش بعد از منازعه و درگیری گفته می‌شود؛ البته صلح در شریعت، به معنای عقدی است که به نزاع و درگیری پایان می‌دهد (جرجانی، ۱۴۲۸: ۷۶). بر همین اساس، سرخسی صلح را این‌گونه تعریف می‌کند: «صلح عبارت است از بریدن و از بین بردن منازعه که ادامه آن فساد را به دنبال می‌آورد و خداوند متعال فساد و تباهی را دوست ندارد» (سرخسی، ۱۹۸۶: ۱۳۵/۲۰). پس از آنکه

مفهوم صلح را شناختیم لازم است به قواعد و شرایط اساسی آن بر اساس فقه اباضیه اشاره کنیم.

## ۲-۲. ادله جواز صلح نزد اباضیه

علمای اباضیه در جواز صلح به کتاب، سنت و اجماع تمسک می‌جویند. خداوند متعال می‌فرماید: «انما المؤمنون إخوة فأصلحوا بین أحویکم: جز این نیست که ایمان‌آوردندگان با هم برادرند، پس میان برادرانتان سازش پدید آورید» (حجرات: ۱۰). در بخش سنت نیز از رسول خدا (ص) نقل است: «الصلح خیر الأحکام أو قال سید الأحکام و هو جائز بین الناس ألاً صلحاً حلّ حراماً أو حرماً حلالاً و هو أحرز للأحکام من الإثم و الجور: صلح بهترین احکام است یا فرمود: آقا و سرور احکام است و صلح بین مردم جایز است، مگر آنکه حلالی را حرام یا حرامی را حلال نماید و صلح برای حاکم از ظلم و ستم، لازم‌تر و کاربردی‌تری است» (فراهیدی، ۲۰۱۴: ۵۹۶/۱).

مسلمانان اجماع دارند که صلح جایز است. استناد آنان به آموزه‌هایی است که از صحابه رسیده است؛ برای مثال خلیفه دوم می‌گوید: «صلح در بین مردم جایز است مگر آنکه حلالی را حرام یا حرامی را حلال کند» (ابوالوفاء، ۲۰۱۳: ۱۰۰/۳).

## ۲-۳. احکام صلح نزد اباضیه

برای آنکه صلح حقیقی حاصل شود و تأثیر فوق‌العاده‌ای بر جای نهد، دو مطلب لازم و واجب است: اول آنکه تمام اطراف نزاع و درگیری، موضوع صلح را کاملاً بشناسند و بدانند که بر چه چیزی توافق می‌کنند (کندی، ۱۹۸۳: ۲۱۰/۱۴). دوم آنکه اطراف نزاع و درگیری باید رضایت داشته باشند و «تراضی» حاصل شود. به همین دلیل است که بر اساس قواعد فقهی اباضیه، اجبار بر صلح جایز نیست (اطفیش، ۱۹۸۵: ۶۴۳/۱۳).

## ۲-۳-۱. جواز صلح با غیر مسلمانان

یکی از مباحث مهمی که در صلح مطرح می‌شود، آن است که آیا با غیر مسلمانان هم می‌توان صلح برقرار کرد یا خیر. علمای اباضیه بر این عقیده‌اند که با توجه به مقتضیات زمان، این امکان برقرار است، به‌ویژه اگر به وسیله این نوع از صلح، بتوان مصلحت

تجدید بنای پایه‌های نظری اباضیه با تأکید بر اتهام‌زدایی / ۶۷

دولت اسلامی را فراهم و از حقوق دولت دفاع کرد. در نتیجه اگر این شرایط و دستاوردها فراهم نشود، صلح با غیر مسلمین صحیح نیست (ر.ک: اندلسی، ۱۹۷۶: ۲/ ۵۷۶-۵۷۷).

### ۲-۳-۲. عدم جواز نقض صلح

یکی دیگر از قواعد فقه اباضیه درباره صلح این است که تا زمانی که طرف مقابل به مفاد صلحنامه پایبند است، بر مسلمانان واجب است که بر مفاد صلحنامه پایبند باشند و احترام صلح را زیر پای نگذارند (ر.ک: رقیسی، ۲۰۰۷: ۹۳-۹۴)؛ البته در فقه اباضیه از برخی اسباب که نقض صلح را جایز می‌شمارند، نام برده‌اند؛ مانند اینکه یکی از دو طرف نزاع، به مفاد صلح پایبند نباشد یا دو طرف بر نقض صلح و عدم اجرای آن به توافق برسند (ر.ک: کندی، ۱۹۸۴: ۸۰/۶۹؛ شقصی الرستاقی، ۲۰۰۶: ۳۵۹/۵-۳۶۰).

### ۲-۳-۳. واسطه‌گری در صلح

یکی از مهم‌ترین و کاربردی‌ترین قواعد فقه اباضیه درباره صلح، واسطه‌گری در صلح است (ابوالوفاء، ۲۰۱۳: ۱۱۲/۳). بر اساس همین قاعده فقهی است که امروزه کشور اباضی عمان به عنوان کشوری بی‌طرف و میانجی‌گر معرفی شده است و رفع خصومت‌ها و نزاع‌ها همراه با نگارش توافق‌نامه‌ها در این کشور به سرانجام می‌رسد. این عمل برای کشور کوچک و کم‌جمعیتی همچون عمان، دو فایده به ارمغان آورده است:

- فرقه اباضیه را مذهبی صلح‌جو و دور از فتنه‌ها به جهانیان معرفی می‌کند.
- برای این کشور کوچک، فواید مادی و اقتصادی در بر دارد.

بر اساس این قاعده، واسطه‌گری در صلح دیگر ملت‌ها و دولت‌ها اگر به صلح حقیقی، پایدار و توافق دائمی بینجامد که بسیار خوب است؛ ولی اگر به توافق حقیقی هم نینجامد، دست کم آن است که در ظاهر بین ملت‌ها دوستی و امنیت را برقرار می‌سازد (ابوالوفاء، ۲۰۱۳: ۱۱۲/۳).

### ۲-۳-۴. چگونگی برخورد با ناقض صلح

بر اساس یکی از قواعد شناخته‌شده در فقه اباضیه، قبل از آنکه با سرکشان و تجاوزگران، جنگی رخ دهد، لازم است که او را «دعوت» کنند؛ یعنی حق و حقیقت را

بر او عرضه کنند و او را ارشاد و راهنمایی کنند؛ اما این قاعده در مورد افرادی که صلح را نقض کنند و به مفاد آن عمل نکنند، جاری نمی‌شود و جنگ و درگیری با او بدون «دعوت» جایز است (ر.ک: خلیلی، ۲۰۱۰: ۱۲/۳۱۸-۳۱۹).

### ۳. اتهام کراهت از صحابه

یکی از مباحث اختلافی بین فرقه‌ها و گروه‌های مختلف اسلامی، جایگاه صحابه رسول الله (ص) است. همواره این پرسش‌ها مطرح بوده است که آیا صحابه رسول الله (ص) معصوم و عادل‌اند یا خیر. آیا اعمال و گفتار آنان برای دیگران حجت است؟ در میان مذاهب اسلامی در مورد این مسئله چند دیدگاه وجود دارد. اهل سنت و امامیه با توجه به تفاوت مبانی نظری‌شان، در مورد عدالت صحابه دو دیدگاه مختلف ارائه می‌کنند. در میان دانشمندان اهل سنت مشهور است که همه صحابه عادل و مورد اعتمادند و بر اساس روایتی که از پیامبر (ص) نقل می‌کنند، صحابه را قرین با عدالت می‌دانند. رسول خاتم (ص) می‌فرماید: «أصحابی کالنجوم بآبهم اقتدیتم اهتدیتم: اصحاب من همانند ستارگان‌اند. از هر کدام که پیروی کنید، هدایت می‌شوید» (عینی، بی‌تا: ۲۲/۱۰). ابن عبدالبر از علمای اهل سنت در شرح این روایت به صراحت می‌گوید تمام صحابی<sup>۱</sup> ثقه، عادل و مأمون از خطا و اشتباه‌اند و باید نقل قول تمام آنان پذیرفته شود (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷: ۲۶۳/۴).

یکی دیگر از مستندات اهل سنت، این روایت از رسول خدا (ص) است: «خیر الناس قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم: بهترین مردم همنشینان من هستند؛ سپس کسانی که پس از آنان می‌آیند؛ سپس کسانی که پس از آنان می‌آیند» (بخاری، ۱۴۰۰: ۱۷۴/۷؛ حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰: ۱۹۱/۳).

امامیه برخلاف اهل سنت، دیدگاه اعتدال را دارند. آنان اتفاق نظر دارند صحابه نیز همانند مردم عادی‌اند، در بین آنان فاسق، مؤمن و منافق وجود دارد و صرف مصاحبت با پیامبر خدا (ص) گرچه موجب شرافت و ارزش است، برای آنان عصمت نمی‌آورد و کارهای زشت و قبیح آنان را توجیه نمی‌کند (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۳۴۳؛ امین، ۱۹۸۶: ۱۱۳/۱).

بر اساس دیدگاه امامیه، در میان صحابه، مؤمنانی هستند که خداوند در قرآن کریم آنان را ستوده و درباره بیعت شجره آنان آیه نازل شده است: «لقد رضی الله عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرة فعلم ما فی قلوبهم فانزل السکینه علیهم و اثنابهم فتحا قریبا» (فتح: ۱۸). از سوی دیگر بر اساس آیات قرآن، در میان صحابه، منافقانی هستند که خداوند در آیاتی آنان را نکوهش کرده است: «و ممن حولکم من الاعراب منافقون و من اهل المدینه مردوا علی النفاق لاتعلمهم نحن نعلمهم سعذبهم مرتین ثم یردون الی عذاب عظیم» (توبه: ۱۰۱). در روایات نیز بسیاری از اصحاب نکوهش شده‌اند. رسول خاتم(ص) می‌فرماید: «مردمانی از اصحابم را بر حوض کوثر نزد من می‌آورند تا آنان را شناختم از من جدایشان کنند! می‌گویم: اصحاب من! و [خداوند] می‌گوید: تو نمی‌دانی بعد از رفتنت چه بدعت‌ها گذاشتند» (بخاری، ۱۴۰۰: ۹۵/۴؛ احمد بن حنبل، ۱۹۹۱: ۴۵۳/۱)؛ بنابراین امامیه روایات عدالت صحابه، اصحابی کالنجوم و دیگر مستندات اهل سنت را رد می‌کنند و عدالت تمام صحابه را با توجه به اعمال و رفتار آنان ارزیابی می‌کنند (برای اطلاع بیشتر از چگونگی استدلال به آیات و روایات به کتاب *بازشناسی دو مکتب تألیف علامه عسگری(ره)*، ج ۲، ص ۱۳۵۴ مراجعه نمایید).

بنابراین امامیه پس از بررسی در تاریخ و احوالات شخصی صحابه به این نتیجه رسیدند که صرف صحابه بودن، دلیل بر خوب بودن و پاک‌زیستن نیست، بلکه خوب بودن و پاک‌زیستن بستگی به اعمال فردی انسان دارد؛ پس بسیاری از صحابه بودند که با اعمال خلاف شرع و با ارتکاب گناهان، برخلاف سخنان رسول خدا(ص) گام برمی‌داشتند و هرگز نمی‌توان رفتار آنان را توجیه کرد؛ برای نمونه رسول الله(ص) صریحاً نافرمانان از سپاه اسامه را لعنت کرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۵۹: ۵۲/۶؛ حلبی، ۱۴۰۰: ۲۰۸/۳؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۴۳۱/۳۰). آیا چنین صحابه‌ای که از فرمان رسول خدا(ص) سرپیچی می‌کنند و نفرین می‌شوند، شایسته صفت عدالت‌اند؟

اهل سنت با تمسک به برخی از آیات (توبه: ۱۰۰، توبه: ۱۱۷، حشر: ۸ و ۹) و روایات (ر.ک: عینی، بی‌تا: ۲۰۲/۱۰؛ بخاری، ۱۴۰۰: ۱۷۴/۷؛ حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰: ۱۹۱/۳؛ ترمذی، ۱۹۸۳: ۳۳۹/۳) بر این باورند که اصحاب پیامبر(ص) همگی عادل‌اند و اقوال و اعمال ایشان حجت است؛ اما اباضیه اگرچه روایات عدالت صحابه را می‌پذیرند و به صحابه استناد

می‌جویند، به صحابه انتقاد می‌کنند؛ مانند انتقادهایی که بر عثمان و امام علی(ع) روا می‌دارند. برای روشن شدن باور اباضیه در مورد صحابه، علاوه بر ذکر مستندات این فرقه، نقد این فرقه را بر رفتار عثمان و امام علی(ع) ذکر می‌کنیم.

### ۱-۳. اتهام کراهت

یکی از اتهاماتی که همواره متوجه اباضیه بوده و در این مورد، سرزنش‌های فراوانی را تحمل کرده‌اند، این است که اباضیه صحابه را مکروه می‌دانند یا صحابه را تکفیر می‌کنند. از سوی دیگر، اباضیه تلاش کرده‌اند این اتهام را از خود بزدایند. در ادامه برخی از دفاعیات اباضیه مطرح می‌شود.

### ۲-۳. نقد اتهام

اباضیه در نقد اتهام کراهت از صحابه، نکاتی را بیان می‌کنند.

### ۱-۲-۳. استناد به آیات و روایات

اباضیه معتقدند نظریاتشان در مورد مسائل دینی، اقوال غیرمستند یا اقوال برخاسته از هوا و هوس و مغرضانه نیست، بلکه برخاسته از اصول دین حنیف است. در این راستا اباضیه در اثبات این مطلب که صحابه را محترم می‌شمارند، به آیات و روایات استناد می‌جویند:

### الف) آیات

اول) «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَ إِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ» بدین‌گونه شما را جماعتی معتدل کردیم که بر مردم گواه باشید و این پیمبر بر شما گواه باشد. قبله‌ای را که بر آن بودی بگردانیدیم تا آنکه را تابع پیمبر می‌شود، از آنکه روی می‌گرداند معلوم کنیم، گرچه این، جز برای کسانی که خدا هدایتشان کرده، سخت بود. خدا چنان نبود که ایمان شما را تباه کند که خدا با کسان مهربان است و رحیم» (بقره: ۱۴۳).

دوم) «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبِيعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا: خدا از مؤمنان خشنود شد آن دم که زیر آن درخت با تو بیعت کردند و آنچه را که در دل‌هایشان بود بدانست» (فتح: ۱۸).

سوم) «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَكُوفُوا بِأَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ: بهترین امتی که بر این مردم نمودار شده شما بوده‌اید که به نیکی و امیدوارید و از بدی باز می‌دارید و به خدا ایمان دارید. اگر اهل کتاب مؤمن می‌شدند، برایشان نکو بود. بعضی از آنان مؤمنانند و بیشترشان، از دین برون‌ماندگان‌اند» (آل عمران: ۱۱۰).

چهارم) «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ هَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ: و پیشروان نخستین از مهاجر و انصار و کسانی که به نیکی پیروی‌شان کرده‌اند، خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از خدا خشنود. برایشان بهشت‌ها آماده کرده که در آن جوی‌ها روان است و تا ابد در آن جاودان‌اند و این است کامیابی بزرگ» (توبه: ۱۰۰).

مهم‌ترین آیه، آیه ۲۹ سوره فتح است. خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: «محمّد رسول الله و الّذین معه أشدّاء علی الکفّار رحماء بینهم تراهم رکعا سجدا یتبتغون فضلا من الله و رضوانا سیماهم فی وجوههم من أثر السّجود ذلک مثلهم فی التّوراة و مثلهم فی الإنجیل کزرع أخرج شطأه فازره فاستغلف فاستوی علی سوقه یعجب الزّراع لیغیظ بهم الکفّار وعد الله الّذین آمنوا و عملوا الصّالحات منهم مغفرة و أجرا عظیما: محمد رسول خدا است و کسانی که با او هستند علیه کفار شدید و بی‌رحم‌اند و در بین خود رحیم و دلسوزند. ایشان را می‌بینی که همواره در رکوع و سجودند و در طلب فضل و رضوان خدایند. علامتشان در رخسارشان از اثر سجده نمایان است. این وصف ایشان است در تورات و اما وصف آنان در انجیل این است که چون زراعتی هستند که از شدت برکت پیرامونش جوانه‌هایی می‌زند و آن جوانه‌ها هم کلفت می‌شود و مستقیم بر پای خود می‌ایستند، به طوری که برزگران را به شگفت می‌آورد (مؤمنین نیز این‌طورند). این برای آن است که کفار را به خشم آورد. خدا به کسانی که ایمان آورده و از آن بین

به کسانی که اعمال صالح هم می‌کنند، وعده مغفرت و اجری عظیم داده است» (مسقری، ۲۰۰۸: ۱۰۰؛ معمر، ۲۰۰۳: ۲۴۶ و ۲۴۷).

سیره پیامبر اسلام (ص) دلالت بر این دارد که ایشان با کفار به شدت برخورد می‌کرد و با مؤمنان با مهر و عطف رفتار می‌کرد. صحابه هم به دلیل اینکه همراه پیامبر بودند و به دلالت «الذین معه» در حکم پیامبر حساب می‌شوند و آنان نیز این‌گونه رفتار می‌کردند. از این رو وظیفه ما است که همان‌طور که به پیامبر احترام می‌گذاریم، به صحابه هم احترام بگذاریم و آنان را تکریم کنیم.

### ب) روایات

اول) رسول خدا (ص) فرمود: «أصحابی کالتَّجُومِ بِأَيْهَمِ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ: اصحاب من همانند ستارگان‌اند. از هر کدام که پیروی کنید، هدایت می‌شوید» (عینی، بی‌تا: ۱۰/ ۲۰۲).

دوم) رسول خدا (ص) فرمود: «خیر الناس قرنی ثمّ الذین یلونهم ثمّ الذین یلونهم: بهترین مردم، هم عصران من هستند؛ سپس کسانی که پس از آنان می‌آیند؛ سپس کسانی که در عصر بعد خواهند آمد» (بخاری، ۱۴۰۰: ۱۷۴/ ۷).

سوم) رسول خدا (ص) فرمود: «لا تسبوا أصحابی لو أن أحدکم أنفق مثل أحد ذہبا ما بلغ مد أحدہم ولا نصیفہ: اصحاب من را دشنام ندهید، اگر یکی از شما به اندازه کوه احد، انفاق کند، به اندازه انفاق یکی از اصحاب نمی‌رسد و نمی‌توان آن را توصیف کرد» (احمد بن حنبل، ۱۹۹۱: ۳/ ۵۵) (مسقری، ۲۰۰۸: ۱۰۰ و ۱۰۱؛ معمر، ۲۰۰۳: ۲۴۷-۲۴۸).

### ۲-۲-۳. تحلیل آیات و روایات

با ملاحظه آیات و روایاتی که اباضیه به آنها در خصوص صحابه تمسک کرده‌اند، به چند نکته پی می‌بریم.

الف) صحابه، دارای فضیلت‌اند؛ زیرا در اسلام، سبقت یافتند و همنشین رسول خدا (ص) بودند و از ایشان دفاع کردند. همچنین جان خود را در راه نشر اسلام فدا کردند (مسقری، ۲۰۰۸: ۱۱۲).

ب) صحابه حجت و اسوه قابل احترام و تقدیرند و ما نیز وظیفه داریم که برای آنان رحمت و مغفرت را از خداوند طلب کنیم (همان).



ج) این روایات را باید در کنار دیگر روایات تحلیل و بررسی کرد. در روایات، اصولی ثابت و مبرهن موجود است که ما را از بیراهه‌ها و انحراف‌ها باز می‌دارند؛ مانند این اصل که عصمت مخصوص انبیا است و صحابه نیز همانند مردم عادی در معرض گناه و اشتباه‌اند (همان: ۱۰۱ و ۱۱۲).

### ۳-۳. بیان دو شبهه

در همین زمینه رویکرد اباضیه به عثمان و امام علی(ع) نیز مورد واکاوی بیشتری است که علمای اباضیه در این مسئله نیز پاسخ‌هایی ارائه کرده‌اند.

### ۳-۳-۱. در مورد عثمان

مشهور است که اباضیان چند سال اول حکومت عثمان را قبول دارند؛ اما سال‌های پایانی خلافت او را به سبب بدعت‌ها، ظلم‌ها و ناکارآمدی‌ها تخطئه می‌کنند. اشکال عمده مخالفان اباضیه در خصوص عثمان این است که چرا شما عثمان را بدعت‌گذار دانسته و تخطئه می‌کنید (حارثی، ۱۴۰۳: ۱۲۱). مفتی عام کشور اباضی‌نشین عمان احمد بن حمد خلیلی در خصوص این اتهام و اشکال می‌گوید: «کسانی که این تهمت و افترا را به اباضیه نسبت می‌دهند، نگاهشان به داستان‌های تاریخی است که از عثمان و حکومت او نقل شده است. آری! اباضیه این داستان‌ها را نقل می‌نمایند؛ اما اباضیه مانند دیگر مورخان و منتقدان حکومت عثمان به نقل این اتفاقات و داستان‌ها پرداخته‌اند؛ بنابراین اگر قرار باشد که تمام ناقلین را متهم نماییم، باید از مورخینی همچون ابن‌قتیبیه در کتاب *الإمامة و السياسة* (ص ۳۵ و ۳۶) یا سید قطب در کتاب *العدالة الاجتماعية فی الإسلام* (سید قطب، ۲۰۰۶: ۱۵۹) نیز انتقاد نماییم. یکی از انتقادات نسبت به عثمان عبارت است از: بخشیدن دویست هزار درهم به داماد خودش حارث بن حکم در روز ازدواجش آن هم از بیت‌المال مردم» (مسقری، ۲۰۰۸: ۱۰۲-۱۰۷).

### ۳-۳-۲. در مورد امام علی(ع)

اباضیه معتقدند خلافت حضرت علی(ع) کاملاً به حق بوده و جنگ و کارزار ایشان با معاویه بن ابی‌سفیان نیز پذیرفته و مورد قبول است. آنان برای باغی‌بودن معاویه به آیه

نهم سوره حجرات تمسک می‌کنند (فإن بغت احدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله). تنها مطلبی که اباضیه از حضرت علی(ع) نمی‌پذیرند و آن را تخطئه می‌کنند، در مورد «حکمیت» است؛ البته اینکه اباضیه «حکمیت» را نمی‌پذیرند، از هوای نفس یا متابعت از دیگران نیست، بلکه برخاسته از دلایل قطعی است (همان: ۱۰۷).

### ۴-۳. چکیده عقاید اباضیه در مورد صحابه

بر اساس آنچه گذشت و بر اساس عقیده اباضیه، مهم‌ترین عقاید این فرقه در مورد صحابه (ر.ک: همان: ۱۱۲) عبارت‌اند از:

الف) اباضیه احترام و جایگاه ویژه‌ای برای صحابه قائل‌اند و آنان را حجت و پیشرو و الگو می‌دانند و فضیلت‌های بی‌شماری برای آنان برمی‌شمارند.

ب) سخن گفتن در این زمینه که اباضیه از صحابه کراهت دارند، سخنی نامقبول است؛ زیرا اباضیه از صحابه درخواست رضایت و ترحم و مهربانی دارند که خود این تراضی و ترحم، نشان از پذیرفتن ولایت صحابه دارد.

ج) بر اساس باور اباضیه، صحابه نیز همانند دیگر انسان‌ها از خطا و اشتباهات معصوم نیستند؛ زیرا برای اثبات عصمت آنان دلیلی یافت نمی‌شود.

د) اباضیه مانند مورخان و مؤلفان، داستان‌ها و وقایع رخ داده در زمان عثمان را بدون کم و زیاد نقل می‌کنند و اگر قرار باشد کسی در این زمینه متهم شود، باید تمام مورخان و مؤلفان را متهم کرد.

ه) پذیرفتن تحکیم و حکمیت بر اساس ادله معتبر ناپذیرفتنی است و هرگز در این نظریه، هوای نفس و تعصبات قومی یا مذهبی، دخیل نیست؛ از این رو آنان به امام علی(ع) در خصوص مسئله حکمیت انتقاد می‌کنند؛ همچنان که عثمان را در چند سال پایانی خلافتش تخطئه می‌کنند.

و) در عقیده اباضیه تکفیر، سب و لعن و دشمنی با غیر صحابه راه ندارد، چه رسد به صحابه که کاملاً مورد تکریم و احترام اباضیان‌اند.

## نتیجه‌گیری

علت اصلی اتهامات به اباضیه انتساب آنان به خوارج است که از دل همین انتساب، کراهت داشتن از صحابه و خشونت و ضدیت با صلح بیرون می‌آید؛ از این رو اباضیه برای موجودیت خود نیازمند اتهام‌زدایی‌اند و این اتهام‌زدایی را یک تجدید بنا و بازسازی قلمداد می‌کند. آنان در پاسخ به اتهامات دیگران، فعالیت‌های مختلفی انجام داده‌اند از جمله تألیف کتاب، برگزاری کنفرانس‌ها و واسطه‌گری میان جوامع و کشورها؛ البته در این راه هم به اهداف خوبی دست پیدا کرده‌اند. نکته قابل تأمل در بحث اتهام‌زدایی این است که آنان از نظر تاریخی به خوارج می‌رسند، هرچند بعداً از آنان جدا شدند و توانستند فرقه خود را بازسازی و تجدید بنا کنند تا دیگر بر آنان لفظ خوارج اطلاق نگردد و دیگر اینکه آنان تا مدت‌ها قبل، امام علی (ع) را لعن و عثمان را تخطئه می‌کردند؛ ولی از جایی که با این کار هم شیعه و هم اهل سنت را با خود دشمن می‌ساختند، تصمیم گرفتند در خصوص این دو شخص دیدگاه اعتدال را رعایت کنند و قائل به توقف شوند؛ از این رو شش سال اول حکومت عثمان را قبول دارند و در خصوص شش ساله دوم حکومت عثمان توقف می‌کنند. همچنین امام علی (ع) را تا قبل از بحث حکمیت کاملاً قبول دارند و بعد از ماجرای حکمیت در خصوص امام علی (ع) توقف می‌کنند. همین امر موجب تقویت رابطه اباضیه با اهل سنت و شیعه شده است.

## منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۹۵۹)، شرح نهج البلاغه، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۱.
- اندلسی، محمد بن ازرق (۱۹۷۶)، بدائع السلك فی طبائع الملک، تونس: دارالعربیة للکتاب، ج ۱.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۳۸۷)، التمهید، مغرب: وزارة عموم الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ج ۱.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۳۷۱)، الامامة و السياسة، قم: انتشارات شریف رضی، ج ۱.
- ابوالوفاء، احمد (۲۰۱۳)، احکام القانون الدولي و العلاقات الدولية في الفقه الاباضي، عمان: وزارة اوقاف و الشئون الدينية، ج ۱.
- احمد بن حنبل (۱۹۹۱)، مسند / احمد، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۱.
- معمر، علی یحیی (۲۰۰۳)، الاباضیه بین الفرق الاسلامیة، سبب: مکتبة الضامری للنشر و التوزیع، ج ۲.

- اطفيش، محمد بن يوسف (١٩٨٥)، شرح كتاب النيل و شفاء العليل، جده: مكتبة الارشاد، ج ٣.
- امين، سيدمحسن (١٩٨٦)، أعيان الشيعة، بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ج ١.
- بخارى، محمد بن اسماعيل (١٤٠٠)، صحيح بخارى، بيروت: داراحياء التراث العربى، ج ١.
- ترمذى، محمد بن عيسى (١٩٨٣)، سنن ترمذى، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ج ٢.
- جرجانى، على بن محمد (١٤٢٨)، التعريفات، بيروت: دارالمعرفة، ج ١.
- حارثى، حميد (١٤٠٣)، العقود الفضية، عمان: [بى نا]، ج ١.
- حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (١٩٩٠)، المستدرک، بيروت: دارالكتب العلمية، ج ١.
- حلبى، على بن برهان الدين (١٤٠٠)، السيرة الحلبيه، بيروت: داراحياء التراث العربى، ج ١.
- خليلى، سعيد بن خلفان (٢٠١٠)، تمهيد قواعد الايمان و تقييد شوارذ و مسائل الاحكام و الاديان، عمان: مكتبة الشيوخ محمد بن شامس البطاشى للنشر و التوزيع، ج ١.
- درجيني، احمد بن سعيد (بى تا)، طبقات المشايخ بالمغرب، بيروت، دارالفكر العربى، ج ١.
- شقصى الرستاقى، خميس بن سعيد بن على بن مسعود (٢٠٠٦)، منهج الطالبين و بلاغ الراغبين، مسقط: مكتبة مسقط: ج ١.
- رقيشى، محمد بن سالم (٢٠٠٧)، النور الرقاد على علم الرشاد، عمان: وزارة التراث القومى و الثقافة، ج ١.
- سالمى، عبدالله بن حميد (بى تا)، تحفة الاعيان بسيرة اهل عمان، مسقط: مكتبة الامام نورالدين السالمى، ج ١.
- سالمى، عبدالله بن حميد (١٩٨٤)، جوهر النظام فى علمى الاديان و الاحكام، مسقط: [بى نا]، ج ١.
- سالمى، عبدالله بن حميد (١٩٦٣)، شرح الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، [بى جا]، [بى نا]، ج ١.
- سبحانى، جعفر (١٤٢٧)، بحوث فى الملل و النحل، قم: مؤسسه الامام الصادق، ج ١.
- سرخسى، شمس الدين (١٩٨٦)، كتاب المبسوط، بيروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر و التوزيع، ج ١.
- سيد قطب (٢٠٠٦)، العدالة الاجتماعية فى الاسلام، بيروت: دارالشروق، ج ١.
- شهيد ثانى، زين الدين بن على (١٤٠٨)، الرعاية فى علم الدراية، قم: مكتبة آيت الله العظمى مرعشى نجفى، ج ٢.
- صوافى، صالح بن احمد (١٩٩٧)، الامام جابر بن زيد العماني و آثاره فى السدوة، عمان: وزارة التراث القومى و الثقافة، ج ٢.
- طعيمات، هانى سليمان (٢٠٠٣)، الاباضية مذهب لا دين، اردن: دارالشروق للنشر و التوزيع، ج ١.
- عينى، محمود بن احمد (بى تا)، عمدة القارى، بيروت: داراحياء التراث العربى، ج ١.
- فراهيدى، ربيع بن حبيب (٢٠١٤)، الجامع الصحيح، سيب: مكتبة الضامرى للنشر و التوزيع، ج ١.
- كندى، محمد بن ابراهيم (١٩٨٤)، بيان الشرع، عمان: وزارة التراث القومى و الثقافة، ج ١.
- مجلسى، محمدباقر (١٩٨٣)، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء، ج ٢.
- مسقرى، ناصر بن مطر (٢٠٠٨)، الاباضية فى ميدان الحق، مسقط: مكتبة الانفال، ج ٣.

## تجدید بنای پایه‌های نظری اباضیه با تأکید بر اتهام‌زدایی / ۷۷

- معمر، علی یحیی (۲۰۰۰)، *الاباضیة مذهب اسلامي معتدل*، ج ۱، سیب: مكتبة الضامری للنشر و التوزیع، ج ۴.
- ناصر، محمد، (۱۹۹۲)، *الشیخ ابراهیم اطفیش فی جهاده الاسلامي*، سیب: مكتبة الضامری للنشر و التوزیع.
- وهیبی، مسلم بن سالم بن علی (۲۰۰۶)، *الفکر العقدي عند الاباضیة حتی نهاية القرن الثاني الهجري*، سیب: مكتبة الضامری للنشر و التوزیع، ج ۱.
- یعقوبی، احمد (بی‌تا)، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دارالصادر، ج ۱.
- کندی، احمد بن عبدالله (۱۹۸۳)، *المصنف*، عمان: وزارة التراث القومي و الثقافة، ج ۱.



## پیامدهای سیاسی و اجتماعی حضور سلفیان در افغانستان

ابوالحسن نواب\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۵]

### چکیده

ظهور تفکر و راه و رسم سلفی‌گری و افراط‌گرایی در جامعه معاصر افغانستان از جمله معضلات بزرگی است که دامنگیر بخش زیادی از جامعه شده است. این تفکر در میان بخشی از اهل سنت افغانستان، نوعی تقابل و تنش‌های فکری را در حوزه مباحث اعتقادی و آثار فقهی کشور و جامعه اسلامی افغانستان به وجود آورده است. عالمان سلفی فرقه‌های صوفیه را که بیشتر اهل سنت افغانستان از پیروان این جریان‌های فکری به حساب می‌آیند، خرافه‌پرست و بدعت‌گذار در دین دانسته و با نفوذ در مراکز دانشگاهی و سران اقوام، افکار بسیاری از دانشجویان و پیروان مکتب ماتریدیه را تغییر داده و از تفکر عقل‌گرایی ماتریدی دور ساخته‌اند. شکل‌گیری جریان‌ها و گروه‌های دینی و سیاسی و احزاب تأثیرگذاری نظیر طالبان و افغان‌العرب در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی نیز از پیامدهای برجسته این پدیده است. نگارنده در این مقاله در تلاش است به بررسی این پدیده و پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن بپردازد.

کلیدواژه‌ها: سلفیه، ماتریدیه، افغانستان، تصوف، طالبان.

## مقدمه

با بررسی زمینه‌های پیدایش سلفی‌گری در افغانستان و پیامدهای حضور آنان در این سرزمین، روش می‌شود که اندیشه سلفی‌گری بر اثر ارتباط عالمان دینی افغانستانی و تحصیل‌کردگان آنان در دارالعلوم دیوبند در شبه‌قاره هند، به تدریج و به صورت آرام وارد افغانستان شد و پس از به وجود آمدن کشوری به نام پاکستان در سال (۱۹۴۷م)، عالمان ماتریدی افغانستان، برای ادامه تحصیل به مدارس مذهبی پاکستان رفتند و تفکر سلفی‌گری را در افغانستان، بیش از گذشته گسترش دادند. عالمان اهل سنت افغانستان علاوه بر تأثیرپذیری از شاخه سلفی‌گری مکتب دیوبند و مدارس مذهبی پاکستان، از جریان اخوان‌المسلمین مصر نیز متأثر بودند. بعد از حمله شوروی به افغانستان، افکار سلفیان تکفیری حجازی و سلفیان جهادی شبه‌قاره هند در این سرزمین با هم تلاقی کردند و ایدئولوژی ممزوج‌شده از سه شاخه سلفی‌گری یادشده در قالب نیروهای جهادی علیه متجاوزان روس توسط کشورهای عربی و برخی از کشورهای همسایه، وارد افغانستان شدند و در میان پیروان مکتب ماتریدیه ترویج یافتند.

پیدایش تفکر سلفی‌گری در جامعه ماتریدیان و نظام سیاسی افغانستان، نوعی تعارض و تقابل فکری را با اهل سنت منطقه به وجود آورد. این رویارویی و تضاد فکری در مقاطع مختلف زمانی، آثار و پیامدهای مختلف سیاسی و فکری و آثار مخربی را به دنبال داشته که امروزه در جامعه افغان، شاهد آثار زیانبار آن هستیم. مقاله حاضر در صدد است به تحلیل این پیامدها و آثار به‌جامانده بپردازد.

### ۱. ترویج اندیشه‌های سلفی و ظهور تنش‌های فکری میان جامعه ماتریدیان

عده‌ای از عالمان سلفی که از مکتب ماتریدیه برگشته‌اند، افکار مکتب ماتریدیه را کفرآمیز می‌خوانند و به متکلمان این مکتب اتهام خرافه‌پرستی می‌زنند و آنان را گمراه، اهل تدلیس و بدعت‌گذار می‌دانند. این طیف از ماتریدیان متأثر از تفکر سلفی‌گری، اندیشه‌های سلفی‌گری را در میان جامعه اهل سنت افغانستان ترویج می‌کنند و اختلافات فکری و اعتقادی را در میان عالمان ماتریدی به وجود آورده‌اند (افغانی، ۱۴۱۹:



۳۴۱-۳۴۲، ۴۶۷، ۱۸۰، ۲۴۳ و ۳۰۶). در تقابل با نفوذ تفکر سلفی‌گری در میان جامعه ماتریدیان، عالمان متعهد ماتریدی، با اعلام موضع و بیدارگری در میان اهل سنت، به پیامدهای مخرب گسترش اندیشه‌های سلفی‌گری در جامعه اهل سنت هشدار داده و با تدوین آثار علمی، مبانی فکری و باورهای کلامی سلفیان را نقد کرده‌اند.

مفتی احمد ضیایی که از عالمان ماتریدی معاصر است، هدف از نگارش کتابش را تنویر افکار عمومی و تقویت باورهای اعتقادی جامعه ماتریدیان افغانستان در برابر تهاجم تبلیغات سلفیان دانسته و معتقد است عقاید و باورهای پذیرفته‌شده اهل سنت و سلوک علمی و رفتاری عالمان دینی و مشایخ بزرگ طریقت، لازم است برای نسل جوان و آینده اهل سنت حفظ شوند و در میان پیروان آنان ترویج گردند تا مردم مسلمان در دام شکار سخنان بیهوده و وسوسه‌های مخالفان و سلفیان قرار نگیرند (ضیایی، ۱۳۹۰: ۲-۳). وی در بخش دیگری از سخنانش با الهام از این کلام الهی که می‌فرماید «آیا ما مطیعان را چون بدکاران قرار می‌دهیم؟ شما را چه شده است؟ چگونه داوری می‌کنید؟»<sup>۱</sup> از سلفیان می‌خواهد که با تأویل نادرست و برداشت‌گرینشی و مغرضانه از پاره‌ای از سخنان و رفتار عالمان و بزرگان دین که زندگی‌شان را به عبادت خداوند سپری کرده‌اند، آنان را مشرک و بدتر از ابوجهل بشمارند که چنین رفتاری با عقل سلیم و ارشادهای نبوی سازگاری ندارد (همان: ۴).

مفتی ضیایی با استناد به منابع معتبر اهل سنت و سیره عالمان سلف به اثبات مشروعیت آموزه‌هایی مانند توسل، نداء و سماع موتی و حیات برزخی اولیای الهی، زیارت و طلب کمک از صالحان می‌پردازد و می‌گوید: «کسانی که به ظن و برداشت (نادرست) خویش علمای کرام و اولیای عظام مسلمان را مشرک می‌دانند و آیاتی (از قرآن) در این باره مثال می‌آورند، آنان بدون شک یا از جمله خوارج و یا معتاد به اعمال آنان است» (همان: ۵).

همچنین محمد عبیدالله ایوبی قندهاری از دیگر عالمان ماتریدی برای مقابله با افکار سلفیان، شیوه‌های نفوذ آنان را در میان جامعه ماتریدیان بررسی و افشا کرده و معتقد است سلفیان در محتوای کتاب‌های درسی حنفیان دست می‌برند و مطالب آن را به نفع مکتب سلفیه تغییر می‌دهند تا بین نظام آموزشی مذهب حنفی و سلفیان همسویی به

وجود آورند (ایوبی الکندهاری، بی‌تا: ۳-۴). وی بر آن است که از دیگر روش‌های نفوذ سلفیان در بین اهل سنت، استفاده از نقاب عقیدتی است. ایوبی در این زمینه موردی را افشا می‌کند و می‌گوید سلفیان با تمسک به اینکه صاحبان آثار ارزشمند ماتریدی‌مذهب، از گذشتگان مذهب آنان‌اند، ارزش و اعتبار کتاب‌های متأخران را در نظر طلبه‌ها کم‌ارزش جلوه می‌دهند و از اعتبار می‌اندازند (همان).

مولوی محمد مطهرالدین قادری، از عالمان ماتریدی، در برابر نفوذ و تهاجم اعتقادی سلفیان علیه جامعه ماتریدیان افغانستان اعلام موضع کرده و با تدوین اثری علمی و کلامی به نام *عقائد المسلمین فی اصلاح عقائد المنکرین* از حریم آموزه‌های اعتقادی مکتب کلامی ماتریدیان دفاع کرده است. این کتاب، تقریظ چند تن از عالمان ماتریدی مانند مولانا واعظی قادری و مولانا اختر محمد اختر را همراه دارد. در یکی از این تقریظ‌ها آمده است در این اواخر عده‌ای به نام‌های مفتی، مولوی و مبلغ، که عقاید خلاف مذاهب اربعه حقه را تبلیغ می‌کنند، در بین مردم نفوذ کرده‌اند و به جای بیان مسائل شرعی و سنت رسول خدا(ص)، به مقابله با آرای مجتهدان، عالمان متقدم و دشمنی با اولیای الهی پرداخته‌اند و قول امام اعظم را مخالف قرآن و حدیث دانسته‌اند و توسل به ذوات فاضله را شرک می‌دانند. عالمان یادشده مردم اهل سنت و جوانان را به هوشیاری دعوت کرده و برحذر داشته‌اند که مبادا در دام مبلغان مکتب سلفیه گرفتار شوند (قادری، ۱۳۹۱: ۱۲-۱۳؛ بهادری، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۹). وی پیدایش و حضور اندیشه سلفی‌گری را در افغانستان عامل اختلاف و تفرقه در میان جامعه مسلمانان این سرزمین دانسته که جوانان را دشمن یکدیگر کرده و از جاده اهل سنت و جماعت منحرف ساخته است (قادری، ۱۳۹۱: ۱۵-۱۶). وی با استفاده از صدها منابع معتبر اهل سنت، به اثبات مشروعیت آموزه‌هایی مانند سفر به زیارت مزارات اولیا و صالحان، حیات برزخی مردگان و سماع موتی، نداء غیرالله، وجود علم غیب برای پیامبر(ص) و صالحان و کرامت اولیای الهی پرداخته و آن را جزو آموزه‌هایی دین و از جمله عقاید ماتریدیان به حساب آورده است (همان، ۲۲-۲۱)؛ چنان‌که ابوالاسفار علی محمد بلخی، یکی دیگر از عالمان و نویسندگان ماتریدی در یکی از آثارش تحت عنوان چگونه زیارت کنیم مجموعه‌ای از معارف و آموزه‌های اسلامی مانند آداب زیارت و بنای بر قبور اولیای

الهی را با استفاده از کتاب و سنت نبوی و اقوال عالمان حنفی بیان کرده و به اثبات «توانایی مردگان در شنیدن ندای مخاطب» پرداخته است (بلخی، ۱۳۸۷: ۳۲).

مولوی عبدالکریم ذاکر محمدی نیز به نفوذ تفکر سلفی‌گری در افغانستان و به وجود تنش‌های فکری و اعتقادی در میان جامعه ماتریدیان پرداخته و معتقد است امیرعبدالرحمن خان، در دوره سلطنتش (۱۳۰۴ق) عده‌ای از عالمان متبحر کشور را دعوت کرد و از آنان خواست به منظور جلوگیری از نفوذ اندیشه‌های خرافی سلفیان، کتابی که حاوی آموزه‌های مذهب حنفی باشد، تألیف کنند (محمدی، ۱۳۹۱: ۱۶۴).

## ۲. چالش با تصوف و صوفیه

فرقه‌های صوفیه از جریان‌های فکری غالب و دارای نفوذ دیرینه در میان اهل سنت افغانستان‌اند و عارفان نامداری مانند ابراهیم بن ادهم بلخی (م ۱۶۱ق)، شقیق بلخی (م ۱۸۴ق)، احمد بن خضرویه بلخی (م ۲۴۵ق)، علی بن عثمان هجویری غزنوی (م ۴۷۰ق)، خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ق)، حکیم سنایی غزنوی، شیخ نجم‌الدین کبرا (م ۶۱۶ق) و ملافقیرالله جلال‌آبادی (م ۱۱۹۵ق) در دوره‌های مختلف اسلامی از این سرزمین برخواسته‌اند و معارف اسلام را با الهام از آیات وحی و احادیث نبوی فرا گرفته‌اند و مردم مسلمان افغانستان را به معنویت و صفای دل دعوت کرده و از جمله مروجان آموزه‌های اسلامی در میان مردمان این سرزمین بوده‌اند (نورزایی، ۱۳۸۹: ۳۰-۲۵).

طریقت‌های تصوف و عرفان اسلامی در افغانستان، پس از قرن پنجم در قالب فرقه‌های نقشبندیه، قادریه و چشتیه، به حیات خویش ادامه دادند و کابل و هرات از مراکز مهم تجمع نقشبندیان بوده است و صبغت‌الله مجددی از رهبران تصوف در افغانستان است (برهانی، ۱۳۵۹: ۳۱۷). اکثریت جامعه اهل سنت افغانستان از پیروان جریان‌های فکری یادشده به حساب می‌آیند (همان: ۳۱۷). حضور تأثیرگذار اقطاب و سران فرقه‌های صوفیه نقشبندیه، مانند مولانا یعقوب چرخ‌چی، خواجه عبیدالله احرار و شیخ احمد کابلی در جامعه ماتریدیان، مانع ترویج افکار سلفی‌گری در میان آنان شده است (همان: ۱۷-۱۶). همچنین حدود ۵۳ خانقاه در کابل و دیگر ولایات افغانستان وجود

دارد که رابطه شریعت و طریقت را به هم آمیخته و به ترویج آموزه‌های عرفانی و عقاید ماتریدی پرداخته‌اند (نورزایی، ۱۳۸۹: ۳۸). اینان منکران راه تصوف و طریقت را ضال و مضل می‌دانند (قادری، ۱۳۹۱: ۱۶۲).

با این همه از پیامدهای ظهور اندیشه سلفی‌گری در افغانستان، مخالفت با جریان تصوف و عارفان این سرزمین است. شمس سلفی افغانی، نسبت خرافه‌پرستی و بدعت به صوفیه می‌دهد و معتقد است بدعت‌های عالمان صوفی دیوبند و افکار قبوری و صوفی‌گری آنان داخل در محدوده شمارش نیست (سلفی افغانی، ۱۴۱۹: ۳۱۴). وی در جای دیگر، خلیل احمد بن مجید حنفی سهارنپوری (م ۱۳۴۶ق)، صاحب اثر معروف *المهند علی المهند* را که دارای طریقه تصوف بوده است، صوفی خرافه‌پرست و دارای عقایدی می‌داند که برگرفته از بدعت‌های صوفیان و خرافات قبورین و عقیده ماتریدیه است (همان: ۳۳۸).

البته خواجه عبدالمتین بهادری، با استناد به احادیث نبوی، زیارت و توسل را مشروع و سیره بزرگان سلف مانند عمر بن خطاب دانسته و معتقد است این سلفی‌ها پیرو کدام سلف صالح‌اند که وسیله قرارداددن را شرک می‌دانند (بهادری، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۱). او در بخش دیگری از سخنانش اظهار می‌کند این حق‌نمایان فتنه‌انگیز، دعا و درودفرستادن به پیامبر خدا (ص) و ده‌ها آداب و معارف اسلامی را انکار می‌کنند و اعمال و رفتار آنان در تضاد با قرآن و سنت نبی اکرم (ص) قرار دارد (همان، ص ۱۱). باز وی با تمسک به حدیث نبوی که حقایق قرآن را به ظاهر و باطن تقسیم کرده است (حقی حنفی، بی‌تا: ۲۸۹)، اظهار می‌کند بخش عمده‌ای از آموزه‌های اسلام را باطن شریعت تشکیل می‌دهد و ظاهر شریعت نماز، روزه، حج، زکات و مانند آن است و باطن شریعت سیر و سلوک، تزکیه، تصفیه و عبادات روحی است (همان: ۱۱).

### ۳. ظهور جریان‌های افراطی

تفکر و اندیشه پدیده‌ای آنی و ناگهانی نیست، بلکه در طول دوران‌ها و با فراهم شدن تدریجی زمینه‌ها و عوامل و شرایط سیاسی، اجتماعی و زمانی، اندیشه‌ای به ظهور می‌رسد. ارزیابی ظهور جریان‌های فکری مانند القاعده و طالبان نیازمند مطالعه باورهای

اعتقادی، ویژگی‌های فکری، شرایط سیاسی و اجتماعی و عوامل زمانی و مکانی متعلق به این جریان‌ها است که در اینجا به بررسی مختصری از آن می‌پردازیم.

### شکل‌گیری طالبان و تأسیس امارت اسلامی

طالبان نام گروهی متشکل از عالمان و طلبه‌های افغانستانی اهل سنت است که در نظام قبیله‌ای زیست نموده و در مدارس علوم دینی افغانستان یا عمدتاً در مدارس دیوبندیه پاکستان تحصیل کرده‌اند. این گروه و اعضای کادر رهبری آن فرزندان مهاجرانی بودند که در دوره جهاد مردم افغانستان علیه نیروهای اشغالگر شوروی به پاکستان مهاجرت کردند و در مدرسه‌های علوم دینی این کشور تربیت یافتند و با کمترین امکانات مادی زندگی می‌کردند (رشید، ۱۳۷۹: ۴۷). مدیریت بیشتر این مدارس را برخی از رهبران جهادی مانند مولوی محمد نبی محمدی و مولوی یونس خالص که متأثر از اندیشه سلفی‌گری دیوبندی بوده‌اند، با حمایت‌های مالی احزاب مذهبی پاکستان و کشورهای عربی بر عهده داشته‌اند. تحصیل‌کردگان مدارس علوم دینی دیوبند، با همکاری افسران باقی‌مانده از دوران کمونیستی و عده‌ای از فرماندهان جهادی پشتون، با محوریت اندیشه سلفی‌گری جهادی آمیخته به پشتونوالی، جنبش طالبان را سامان دادند و پایه‌ریزی کردند (سجادی، ۱۳۸۸: ۳۱۳). این گروه با استفاده از خلأ قدرت و نابسامانی به وجود آمده بر اثر نبود امنیت و ثبات فراگیر در افغانستان و بی‌نظمی و نبود حاکمیت مقتدر و گسترش فساد اخلاقی در میان نیروهای جهادی و حمایت‌های مالی، نظامی و سیاسی کشورهای منطقه و جهان، در سال ۱۳۷۳ش وارد فضای سیاسی و نظامی جامعه افغانستان شد (زاهدی، ۱۳۹۱: ۱۲۲) و هدف خود را استقرار امارت اسلامی و اجرای قوانین شریعت در افغانستان اعلام کرد (شیرزاد، ۱۳۹۳: ۸۰-۸۱).

هنگامی که جنبش طالبان با شعار ایجاد امنیت اجتماعی در جنوب کشور افغانستان ظاهر شد، حکومت اسلامی بر اساس توافق شورای اهل عقد و حل و رهبران جهادی، در کابل تشکیل گردیده بود و ریاست آن را یکی از رهبران جهادی کشور بر عهده داشت. به دلیل اینکه نظام حاکم در کابل از نظر طالبان نقص‌ها و کاستی‌هایی داشت و

ناتوان در اجرای خواسته‌های این گروه از اسلام بود، طالبان در برابر این حکومت خروج کرد و آن را از پایتخت کشور راند.

اندیشه اعتقادی و سیاسی گروه طالبان که در زمینه تشکیل حکومت و ساختار نظام سیاسی در اسلام و دیگر آموزه‌های کلامی در تقابل با رویکرد مکتب ماتریدیه قرار دارد، با تأثیرپذیری از تفکرات سلفی‌گری دیوبند و فرضیه انقلابی شاه ولی‌الله دهلوی، موسوم به «فک کل نظام»، براندازی همه نظام‌های اسلامی را که حاکمان آن برخلاف قانون اسلام حکم می‌رانند، واجب می‌داند و اعلام جهاد آنان علیه دولت قانونی مجاهدین در کابل، دقیقاً از اندیشه‌های شاه ولی‌الله دهلوی سرچشمه گرفته است که می‌گفت «رهبران باید مطابق احکام اسلامی حکومت کنند» (دهلوی، ۱۳۸۱: ۱۴۹) و چون حکومت ربانی بر اساس ایده طالبان، احکام الهی را بر جامعه حاکم نکرده است، این گروه اقدام نظامی بر ضد آنان را مجاز دانسته‌اند؛ همچنان که این گروه، متأثر از افکار سلفیان شمال افریقا بوده‌اند و سید قطب بنیانگذار سلفیه جهادی این اندیشه را مطرح کرده بود که مجاهدان حق دارند بر ضد آن حکومتی اسلامی که از طریق اسلام راستین خارج شده است قیام کنند. طالبان نیز با الهام از همین ایده بر ضد حکومت رهبران جهادی که به عقیده آنان توانسته بودند قوانین اسلامی را در جامعه اجرا کنند، مبارزه مسلحانه را آغاز کردند (فرمانیان و دیگران، ۱۳۹۵: ۴۸۶-۴۹۱).

محمد حسن کاکر با ملاقاتی که با سفیر طالبان به نام مولوی عبدالسلام ضعیف، در اسلام آباد ترتیب داده بود، چنین بیان می‌کند که سفیر با تأثیرپذیری از افکار سلفیان جهادی، جهان را در میان کفر و اسلام تقسیم کرده و جوامع اسلامی را جوامع جاهلی دانسته و معتقد است امارت اسلامی برگرفته از اسلامی است که در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی برنامه داشته و به قوانین و منشورهای حقوقی بین‌المللی احتیاج ندارد و اگر امارت این قوانین و منشورها را بپذیرد، معنی‌اش آن است که ما هم مانند پاکستان و دیگر کشورهای اسلامی، از خط اسلام راستین منحرف شده و قوانین دیگران را به قوانین اسلامی ترجیح داده‌ایم (کاکر، ۱۳۹۰: ۹۸). به نظر ملاعمر اگر جهاد نبود، در این کشور (افغانستان) قوانین کفری جاری می‌شد. وی می‌گوید «من در تطبیق قوانین شریعت از هیچ چیزی ترس ندارم و وظیفه‌ام است تا نظام اسلامی را اجرا کنم» (همان:

۱۳۱). جنبش طالبان بر همین اساس تلاش کردند حکومت را در دست بگیرند و قوانین اسلام را مطابق برداشت خودشان، در تمام جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و غیره، به اجرا درآورند.

گروه طالبان پس از تصرف کابل و بسیاری از استان‌های کشور و با اعتقاد به تفکر سلفی‌گری و الگوپذیری از اندیشه‌ی ابوالکلام آزاد، تئوریسین جمعیت‌العلمای هند،<sup>۲</sup> نظام سیاسی افغانستان را بر مبنای امارت اسلامی پی‌ریزی کردند. این گروه تشکیلات نظام دینی را برگرفته از نهاد خلافت در صدر اسلام می‌داند که مشروعیت آن ناشی از دستورهای خداوند است (فرزان، ۱۳۸۹: ۱۶۹). محدث دهلوی یکی از ویژگی‌های خلیفه را شرافت نسبی و قومی می‌داند که این امر نیز با تفکر دینی طالبان که خود را منتسب به یک نژاد برتر (پشتون) می‌دانند، کاملاً سازگار است (کاکر، ۱۳۹۰: ۱۵۳) و امیر در اندیشه سیاسی طالبان، جانشین و نماینده خلفای راشدین است و پیروی از او امر او واجب و نافرمانی از دستوراتش معصیت به حساب می‌آید (سجادی، ۱۳۸۸: ۳۳۲). بر همین مبنای طالبان ملاعمر را به عنوان امیر و خلیفه مطرح کردند و حدود دو هزار مولوی و ملا از سراسر کشور جمع شدند و با وی بیعت کردند و لقب امیرالمؤمنین را بر اساس تز تفکر طالبانیسم برای او برگزیدند.

این گروه معتقدند مسلمانان بر اساس اصل بیعت موظف به پیروی از امیرند و اطاعت از وی جزو واجبات شرعی است. به عقیده طالبان سرپیچی از فرمان امیر جایز نیست و مخالفان وی باغی و مهدورالدم شناخته می‌شوند (همان، ۳۳۲).

جنبش طالبان تمامی تفکرات و موضع‌گیری‌های دینی و سیاسی امارت اسلامی را بر مبنای پشتون‌گرایی (رشید، ۱۳۷۹: ۱۶۲)، فرمان‌برداری از خلیفه مسلمانان و تطبیق شریعت در جامعه اسلامی (سجادی، ۱۳۸۸: ۳۳۵)، انعطاف‌ناپذیری و اعمال خشونت در راستای اجرای احکام دینی که نمایانگر رگه‌های تفکر سلفی‌گری است، بنا نهاده‌اند و در عرصه رسانه‌های گروهی معتقدند به جز رادیو شریعت و روزنامه ضرب المؤمن که خودشان منتشر می‌کردند، دیگر رسانه‌های جمعی باید از کشور حذف شود؛ چنان‌که این گروه، اقتصاد کشور را که از سال‌ها پیش ضعیف بود، در زمان حاکمیت خویش نابود ساختند و به کشت خشخاش روی آوردند. طالبان برای تأمین بودجه دولت، عشر

(زکات) جمع آوری می‌کردند و با صادرکردن مواد مخدر نیازهای خود را برآورده می‌ساختند. اینان جامعیت و کمال دین اسلام و پیام‌های قرآن را برای ایجاد جامعه مدنی مبتنی بر عدل و انصاف که در آن حاکمان در برابر شهروندان مسئولیت دارند، نادیده گرفتند و تفسیر خشن و مخرب از اسلام در اذهان مردم جهان ارائه کردند و عامل ناامنی و وحشت در جامعه مسلمان افغانستان شدند و آرامش را از آنان سلب کردند.

### پیامدهای حکومت طالبان

حکومت پنج‌ساله‌ی طالبان بر اکثریت خاک افغانستان آثار و پیامدهای منفی متعددی را بر جا گذاشته است که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم.

#### الف) پیامدهای سیاسی

##### ۱. پشتونیزه کردن حاکمیت

با روی کار آمدن امارت اسلامی در افغانستان، سیستم دولت و مدیریت کشور تفاوت اساسی یافت و جنبش طالبان در تمام ساختار سیاسی و مناصب اداری حکومت، پشتون‌گرایی را گسترش داد. این گروه نیروهای کاری اداره‌های دولتی را که از نژادهای دیگر بودند، از کار برکنار کردند و به جای آنان کارمندان پشتون‌های درانی و غلزایی را گماشتند. احمد رشید نویسنده پاکستانی در این باره می‌گوید: «طالبان با تصفیه کارمندان اداری مشغول به خدمت از سال (۱۹۹۲م)، به آشفتگی بیشتری دامن زدند. آنان کلیه کارمندان ارشد تاجیک، ازبک و هزاره را با پشتون‌هایی جایگزین کردند که برخی از آنها صلاحیت کارهای اداری را هم نداشتند و بدین ترتیب، وزارتخانه‌ها با فقدان نیروی ورزیده، کارایی خود را از دست دادند» (رشید، ۱۳۷۹: ۱۶۲) سرانجام، بر اثر اقدامات پشتون‌گرایانه طالبان، چنان رکودی در اداره‌های دولتی پیش آمد که بخش بزرگی از کادر اداری دولت از دست رفت و مردان شاغل از دستگاه‌های اداری عزل و اخراج شدند.



## ۲. تضعیف و تخریب نهادهای مدنی و سیاسی

اندیشه دینی طالبان و رفتار آنان در مورد نهادهای مدنی و مسائل فرهنگی سختگیرانه بود. آنان با اعمال قوانین ترکیب یافته از تفکر سلفی گری و پشتونوالی، تمام زنان را از صحنه فعالیت های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی حذف و محروم کردند و این قشر عظیم جامعه را از تحصیل و فراگیری علم بازداشتند (مژده، ۱۳۸۲: ۴۶؛ عصمت‌اللهی، ۱۳۷۸: ۱۳۶). طالبان به منظور پشتونیزه کردن امور اداری و مکاتبات رسمی مملکت، مبارزه‌ای پیگیر برای نابودی زبان و ادبیات فارسی آغاز کردند و برای رسیدن به این هدف، ده‌ها هزار جلد کتاب‌های چاپی و دستنویسی‌های زبان فارسی را به آتش کشیدند (کریمی، ۱۳۹۲: ۷۸). محمد حسن کاکر در مورد تأثیرپذیری سران امارت اسلامی از تفکر سلفی گری می‌گوید: «مسئولین امارت و به طور دقیق ملامحمد عمر و رفقای نزدیکش تحت تأثیر علمای بنیادگرایی وهابی - سلفی قرار گرفتند که ویرانی بت‌های بامیان نمونه آن است» (کاکر، ۱۳۹۰: ۲۶۰). از همین رو طالبان آثار باستانی را پدیده‌ای ضد اسلامی دانستند و به فرمان ملاعمر و دیگر مسئولان اداره امر به معروف امارت اسلامی، ده‌ها آثار باستانی منقوش و مجسمه‌های موزه کابل و دو مجسمه عظیم ۵۳ و ۳۶ متری بودا را که در دل صخره سر به آسمان کشیده در استان بامیان تراشیده شده بودند، تخریب و نابود کردند (امامی، ۱۳۷۸: ۲۰؛ مژده، ۱۳۸۲: ۹۲-۹۳).

## ب) پیامدهای مذهبی

### ۱. تفرقه‌افکنی میان پیروان مذاهب

مردم مسلمان افغانستان با وجود تفاوت‌های قومی و هویت‌های پراکنده مذهبی و ناهمگونی‌های اجتماعی و باورهای مختلف دینی، از مرزبندی‌های قبیله‌ای و فکری، به شدت دوری می‌جستند و در طول سال‌های متمادی با روحیه همزیستی مسالمت‌آمیز، همراه با آرامش و آسایش و با التزام به اشتراکات فراوان در اصول اعتقادات و مشاهیر ملی و مذهبی و سرزمین واحد، در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. تعالیم اسلام و آموزه‌های وحیانی قرآن تنها نماد مشترک و وحدت‌بخش در میان مذاهب بود و از مؤلفه‌های اتحاد و همدلی در میان مردمان این سرزمین به شمار می‌آمد و آنان را از

هرگونه تشدت و فرقه‌گرایی مصون و در امان نگه داشته بود؛ اما با ظهور جریان فکری طالبان و آپارتاید مذهبی و تصفیه نژادی و طرح قومیت‌گرایی و تبلیغ آموزه‌های سلفی‌گری توسط این گروه، اخوت اسلامی در میان پیروان مذاهب و همزیستی مسالمت‌آمیز در بین اقوام مختلف به شدت کاهش یافت و به اختلافات فرقه‌ای و مسلمان‌کشی تبدیل گردید. رفتار و عملکرد خشن این گروه، اختلافات مذهبی را در جامعه سنتی افغانستان افزایش داد و آن‌چنان بذر کینه و دشمنی را در میان اقوام ساکن در این سرزمین پاشید که آثار زیانبار آن هنوز باقی است و هر از چند گاهی سبب درگیری‌های فرقه‌ای در برخی از نواحی این کشور می‌شود (رشید، ۱۳۷۹: ۲۰).

مفتی احمد نوری ضیایی از عالمان ماتریدی به طرح ایجاد اختلاف مذهبی به دست طالبان سلفی در میان اهل سنت افغانستان اشاره می‌کند؛ گروهی که مخالفان اعتقادی خود را اهل بدعت و قبوربین می‌خوانند و تکفیر می‌کنند. وی با استناد به برخی از آیات قرآن،<sup>۳</sup> نسبت‌های توهین‌آمیز و ناروای سلفیان نفوذی را خود بدعت در دین، مخالف اصول و قوانین اسلام دانسته است (ضیایی، ۱۳۹۰: ۴۹-۵۰)؛ همچنین مولوی عبدالکریم ذاکر محمدی، از شیوه‌های نفوذ و دشمنی سلفیان در میان اهل سنت افغانستان پرده برداشته، خطاب به جوانان این سرزمین می‌گوید: «جوانان عزیز آگاه باشید که خوارج‌های پیروز و هابی‌های دیروز و سلفی‌های امروز هر سه از یک چشمه گل‌آلود بدعت آب می‌خورند و در دریای تاریک گمراهی شناورند و هدفشان برهم‌زدن صف مسلمانان است». وی برای شناسایی چهره‌ی واقعی سلفیان، نشانه‌هایی مانند تکفیر مسلمانان، فریب و اغوای نسل جوان از مسیر اهل سنت، شعار دروغین پیروی از قرآن و سنت، تلاش پیوسته آنان در ایجاد اختلاف در میان امت، توهین و تکفیر علمای اهل سنت، بی‌حرمتی به رسول خدا(ص) و دیگر اولیای الهی را برمی‌شمرد و به جامعه اهل سنت، به‌ویژه نسل جوان آنان هشدار می‌دهد که از مذهب و طریقه امام اعظم ابوحنیفه، دست برندارند و در دام ترندهای این گروه گمراه و از خدا بی‌خبر گرفتار نشوند (محمدی، ۱۳۹۱: ۱۰۶-۱۰۰).

## ۲. معرفی چهره خشن از اسلام

جنبش طالبان با الهام از تفکر سلفی‌گری، در قلمرو حکومتشان قوانین سخت و نامعقولی را وضع کردند که با اجرای آنها در جامعه افغانستان، چهره بسیار خشن و افراطی از دین اسلام برای مردم جهان به نمایش گذاشتند. این گروه با تحجرگرایی و خردستیزی، رفتاری خشونت‌بار و عملکردی سختگیرانه در اجرای شریعت از خود نشان می‌دادند. طالبان بادیادک‌بازی (کاغذپرانی)، مجسمه‌سازی، عکاسی و مانند آن را که چند نمونه از قوانین امارت اسلامی است، حرام اعلام کردند و با نگاه منفی و رفتار تأسف‌آور در مورد زنان، تعالیم اسلام را با چنین ویژگی‌هایی برای مردم جهان معرفی کردند و عقیده آنان را به آموزه‌های حیاتبخش اسلام تغییر داده، بدبین ساختند. گروه طالبان با تأثیرپذیری از اندیشه عبدالعزیز بن باز، مفتی سلفیان حجازی، نهادی را تحت عنوان «امر بالمعروف و نهی عن المنکر» تأسیس کرد (کاکر، ۱۳۹۰: ۱۴۹) و با تفسیر و قرائت افراطی و انحرافی از دین اسلام، بهانه خوبی به دست دشمنان اسلام داد که با استفاده از این تحلیل‌های خردستیز طالبان، اسلام را دینی به دور از فرهنگ و تمدن و دین جنگ و ترور معرفی کنند. این‌گونه اقدامات خشونت‌آمیز از سوی گروه طالبان موجب شد برخی از سیاستمداران، روزنامه‌نگاران و رسانه‌های غربی با برجسته‌سازی و بزرگ‌نمایی افکار و رفتار این گروه، دست به اسلام‌هراسی و در نهایت اسلام‌ستیزی در جوامع غیراسلامی بزنند

## ج) پیامدهای فرهنگی و اجتماعی

### ۱. فرار نخبگان از کشور

در دوران حکومت طالبان، نخبگان و افراد تحصیل‌کرده افغانستانی، به دلیل نبود امنیت و آرامش در جامعه و بر اثر حاکمیت فضای رعب و وحشت در این سرزمین، کشور را ترک کردند و از طریق پاکستان به کشورهای دیگر پناه بردند. محمد حسن کاکر که خود شاهد این نوع رویدادهای تلخ در افغانستان بوده و آن را در قالب اثری به چاپ رسانده است، می‌گوید «در اسلام‌آباد محترم پیر سیداحمد گیلانی را دیدم که وی در این زمینه (فرار نخبگان از کشور)، عمیقاً اظهار تأسف نموده و گفت: در کشور چنان

وضعیت وجود دارد که آدم‌های تعلیم‌یافته (تحصیل‌کرده) برای رفتن به خارج مجبورند و افغانستان محل زندگی طالبان، کارگران و مردمان بی‌سواد شده است». به عقیده وی در افغانستان هر کس به بهانه‌های مختلف شکنجه و آزار می‌شود و مجبور است وطن را ترک کند و اگر ترک نکند، جان و مالش در امان نیست و با خطر مواجه می‌شود (کاکر، ۱۳۹۰: ۱۴۲).

## ۲. رفتار خشونت‌بار با دیگر اقوام

عملکرد طالبان با دیگر اقوام ساکن در افغانستان، به‌ویژه با شیعیان به‌شدت خصمانه بود و عمق کینه و تفرق آنان به شهروندان غیرپشتون این کشور را می‌رساند. این گروه هنگام تصرف مناطق مرکزی کشور و ولایات شمالی (استان‌های شمال)، دست به کشتار گسترده زدند و در یک اقدام وحشیانه و جنون‌آمیز در استان بامیان ۲۸۰ تن از شهروندان این شهر را سر بریدند و پوست سر و صورت برخی از شهدا را کنده، آنان را مثله کردند و تمامی امکانات مادی و مواد غذایی و ابزار معیشتی مردم بی‌پناه این منطقه را به غارت بردند و منازل مسکونی را کاملاً به آتش کشیدند و نابود کردند (ارزگانی، ۱۳۹۱: ۲۸۲؛ موسوی، ۱۳۷۸: ۱۱). گروه طالبان پس از ورود و تصرف شهر مزار شریف مرکز استان بلخ، حکومت‌نظامی در شهر برقرار کردند و مولوی محمد حنیف یکی از سران گروه طالبان در یکی از مساجد شهر اظهار کرد سیاست طالبان، نابودی مخالفان فکری و اعتقادی است (فرزان، ۱۳۸۹: ۲۷۵). همچنین رفتار طالبان با اقوام تاجیک و ازبک بسیار شکننده و غیراسلامی بود و جنایاتی که این گروه در مناطق غیرپشتون و استان فاریاب مرتکب شدند، قابل تحمل نبود. آنان صدها تن از شهروندان و بزرگانی اهل سنت را شکنجه دادند و به قتل رساندند؛ بدین ترتیب رفتار خشونت‌بار طالبان بسیار گسترده‌تر از آمار و ارقامی است که در کتاب‌ها و نشریات بین‌المللی به ثبت رسیده است (رشید، ۱۳۷۹: ۱۲۶؛ عصمت‌اللهی، ۱۳۷۸: ۱۷۳).

## د) ظهور پدیده افغان‌العرب

از دیگر پیامدهای نفوذ تفکر سلفی‌گری در افغانستان، حضور پررنگ نیروهای مبارز افغان‌العرب در جهاد مردم این سرزمین علیه ارتش اشغالگر شوروی سابق است.

اصطلاح عرب‌های افغان، برای جنگجویانی به کار رفته است که در دوران جهاد افغانستان از کشورهای عربی همچون اردن، مصر، سودان، عربستان، یمن، لیبی و عراق به پاکستان آمدند و با سازماندهی لازم و آموزش نظامی تحت نظر ارتش پاکستان، روانه افغانستان شدند و برای مبارزه با ارتش سرخ، به صف مجاهدان افغانستان پیوستند (مجددی، بی‌تا؛) برده شده است (مژده، ۱۳۸۹: ۲). عزام در سال ۱۹۴۱م در شهر جنین فلسطین به دنیا آمد و در جوانی از سرزمین مادری خود رانده شد و به کویت و اردن مهاجرت و در آنجا زندگی کرد (اندیشمند، ۱۳۸۳: ۲۶۸). وی تحصیلات ابتدایی را در عمان گذراند و در سال ۱۹۶۴م از دانشکده الاهیات دانشگاه دمشق موفق به گرفتن مدرک کارشناسی شد و در همان زمان به جنبش اخوان المسلمین پیوست (روا، ۱۳۹۰: ۱۰۰). عزام در سال ۱۹۷۳م دکترای خود را در رشته حقوق اسلامی از الازهر گرفت و در جنگ شش‌روزه عرب‌ها و اسرائیل شرکت کرد. او پس از آن به مدت هفت سال در اردن به تدریس پرداخت و در کنار آن، جنبش سلفیه جهادی را تأسیس کرد (مجددی، ۱۳۸۶: ۲۹).

اندیشه‌های بنیادگرایی و سخنرانی‌های تند عزام سبب شد دولت اردن او را مجبور سازد این کشور را ترک کند. وی اردن را به مقصد عربستان ترک کرد و در سال ۱۹۸۱م در دانشگاه ملک عبدالعزیز در شهر جده به تدریس پرداخت؛ اما دیری نگذشت که با همکاری و مشاوره حاکمان آل سعود و به انگیزه ترویج اندیشه‌های تلفیق‌یافته از سلفیه جهادی و حجازی، روانه پاکستان شد تا در کنار تدریس در دانشگاه اسلامی اسلام‌آباد، از نزدیک با جهاد و رهبران مجاهدان افغانستان آشنا شود (همان: ۳۰).

عبدالله عزام در پاکستان به تدریج کرسی تدریس را رها کرد و با همکاری دولت این کشور وارد برنامه‌های جهاد افغانستان شد و رهبری نیروهای افغان‌العرب را بر عهده گرفت. وی در سال ۱۹۸۴م به منظور پذیرش و ساماندهی امور مجاهدان داوطلب عرب، دفتری را به نام «مکتب الخدمات» در ارباب رود پیشاور تأسیس کرد. او با همکاری آی اس آی، جنگجویان عرب را آموزش نظامی می‌داد و به افغانستان اعزام می‌کرد تا در کنار مجاهدان افغانستانی علیه متجاوزان روس به جهاد بپردازند (همان، ۳۱؛ سجادی، ۱۳۸۸: ۳۱۶).

دکتر عزام در راستای معرفی جهاد افغانستان به جهان عرب، مجله «الجهاد» را پایه‌گذاری کرد و با تأثیرپذیری از افکار ابن تیمیه و سیدقطب (کاکر، ۱۳۹۰: ۱۸۵) کتاب معروف آیات الرحمن فی جهاد الافغان را تدوین کرد (مجددی، بی‌تا) و نقش مهمی در ترویج تفکرات سلفی‌گری جهادی و شکل‌گیری شبکه‌های نیروهای مبارز جوانان فلسطینی و عرب در جهاد افغانستان داشت (مجددی، ۱۳۸۶: ۲۹). برخی از سلفی‌شناسان، عزام را مغز متفکر جهاد افغانستان و بن‌لادن را بازوی آن دانسته‌اند که در جنگ علیه اشغالگران روس یک ائتلاف بین‌المللی اسلامی و عربی را به وجود آوردند (کاکر، ۱۳۹۰: ۱۹۳) و در بین سال‌های ۱۹۸۲م تا ۱۹۹۲م یکصد هزار مبارز اسلامی را با همکاری سی‌ای‌ای و آی‌اس‌آی پاکستان آموزش نظامی و لجستیکی دادند و به افغانستان اعزام کردند (مجددی، ۱۳۸۶: ۲۹؛ رشید، ۱۳۷۹: ۲۶۵)؛ اما از اینکه رهبری نیروهای داوطلب عربی را یک مبارز فلسطینی (عزام) و از بنیانگذاران حماس بر عهده داشت، موساد (سازمان اطلاعاتی اسرائیل) به‌شدت نگران بود و به امریکا پیشنهاد کرد از ریاض بخواهد تا رهبری مجاهدان غیر افغان را در افغانستان، یک تن از اعضای بستگان مورد اطمینان پادشاه سعودی بر عهده بگیرد. شاه سعودی با این درخواست موافقت کرد و غرب را قانع ساخت فرد مورد اعتماد وی برای انجام این وظیفه، اسامه بن‌لادن است و ترکی الفیصل رئیس اطلاعات حکومت آل سعود، اسامه را به پاکستان برد و به عنوان نماینده تام‌الاختیار سعودی‌ها در امور مجاهدان افغانستانی به مقامات پاکستان و رهبران مجاهدان افغانستان معرفی کرد (مجددی، ۱۳۸۶: ۳۱).

اسامه ابتدا مسئولیت مالی مکتب خدمات را پذیرفت؛ ولی به گفته برخی از کارشناسان مسائل افغانستان، هدف اصلی اسامه، تضعیف جایگاه عزام و کاستن قدرت وی بود که محبوبیت خاصی در میان مجاهدان عرب داشت. وی بدین منظور و در راه گرفتن جایگاه رهبری عرب‌های افغان تلاش کرد و در انتخابات سال ۱۹۸۷م، با تطمیع عده‌ای از اعضای مکتب خدمات، رهبری مجاهدین عرب را به دست آورد و عزام در یک حادثه تروریستی در تاریخ ۲۴ نوامبر سال ۱۹۸۹م همراه با دو پسرش، محمد و ابراهیم به صورت مشکوک در شهر پیشاور پاکستان به قتل رسید (همان: ۳۲). برخی از آگاهان سیاسی با ذکر پاره‌ای از شواهد معتقدند میان عزام و اسامه بر سر برخی از

مسائل سیاسی و مذهبی و سرمایه‌مکتب‌الخدمات اختلاف پیدا شده بود و عزام بر این باور بود که پول مکتب‌الخدمات برای خدمت به مردم افغانستان جمع‌آوری شده و باید در امور جهاد افغانستان صرف شود و مصرف بودجه جهاد برای انجام عملیات تروریستی به معنای زیر پا گذاشتن قوانین اسلام و کشتن بی‌گناهان است و دین اسلام با انجام حملات انتحاری به شدت مخالف است؛ از این رو فتوای عزام سبب شد بن‌لادن شخصاً به کشتن استادش دکتر عزام دستور دهد (کاکر، ۱۳۹۰: ۱۹۹-۲۰۰).

پس از مرگ عبدالله عزام، بن‌لادن به لیدر نیروهای افغان‌العرب تبدیل شد و وظیفه ساماندهی آنان را بر عهده گرفت. وی دفتر مکتب‌الخدمات را منحل کرد و به جای آن مرکز «انصار المجاهدین» را پایه‌گذاری کرد و در بین سال‌های ۱۹۸۸م و ۱۹۸۹م (طویل، ۲۰۰۷: ۳۰-۳۱)، به همراهی عده‌ای از یارانش مانند ابوزبیده فلسطینی، ایمن الظواهری، صبحی عبدالعزیز ابوسه ابوحفص، ابومصعب زرقاوی فلسطینی، شیخ سعید سعودی داماد بن‌لادن و علی عبدالرحمن الغامدی، سازمانی را تحت نام «قاعده‌الجهاد» که برگرفته از اندیشه و سخنان عبدالله عزام بود،<sup>۴</sup> تشکیل دادند (کاکر، ۱۳۹۰: ۱۹۶-۱۹۷). هدف از ایجاد این سازمان، کمک به جوانان عرب‌تباری بود که می‌خواستند در جنگ افغانستان شرکت کنند. مجاهدان خارجی در بین سال‌های ۱۹۸۲م و ۱۹۹۲م از ۴۳ کشور جهان در پادگان نظامی القاعده در شهر پشاور جمع می‌شدند و از آنجا در قالب گروه‌های جهادی سازماندهی شده و در جهاد افغانستان اعزام می‌شدند (مژده، ۱۳۸۲: ۴۲).

با خروج ارتش سرخ شوروی در ماه می ۱۹۸۸م از افغانستان، حکومت کمونیستی دکتر نجیب‌الله نیز در سال ۱۹۹۲م در کابل سرنگون شد و رهبران حزب‌های جهادی در پیشاور پاکستان به توافق رسیدند که پس از دولت انتقالی دوماهه صبغۀ‌الله مجددی، زمینه را برای انتخابات آزاد و تشکیل حکومت اسلامی در کابل ایجاد کنند؛ اما بروز اختلافات حزبی و تعارض‌های درونی در میان رهبران احزاب و نیروهای جهادی بر سر تقسیم قدرت، همه آمال‌های گفتمان جهاد را در همان ابتدای استقرار دولت اسلامی جهادگران، نقش بر آب کرد و جنگ قدرت در میان حزب‌های جهادی، کشور را به ویرانه‌ای تبدیل کرد. عرب‌افغان‌هایی که برای جهاد و ایجاد خلافت اسلامی وارد افغانستان شده بودند، به هدف اصلی خود نرسیده و از تشکیل خلافت اسلامی در این

کشور مایوس و سرخورده شده بودند. گروهی از آنان برای انجام فریضه جهاد به کشورهای دیگر مانند تاجیکستان، چین و آذربایجان هجرت کردند و بیشتر آنان با داشتن باورهای سلفیه جهادی به خط فکری سیاسی پیوسته و در افغانستان باقی ماندند و جمعی از آنان در کنار برخی از گروه‌های جهادی قرار گرفتند و علیه دولت مجاهدین به جنگ پرداختند (بیش، ۱۳۸۸: ۲۵۳). آمریکا و کشورهای متحدش که خطر رو به رشد القاعده را علیه منافع خود احساس می‌کردند، دستور بازداشت و اخراج افغان‌العرب‌ها را از افغانستان صادر کردند و به دنبال آن، بن‌لادن همراه با اعضای گروه القاعده در سال ۱۹۹۱م دعوت حسن الترابی، حاکم وقت سودان را پذیرفتند و از افغانستان خارج شدند و به سودان مهاجرت کردند (سجادی، ۱۳۸۸: ۳۱۷).

جنگ‌های قومی و حزبی در افغانستان و گسترش و تداوم ناامنی و تخریب زیرساخت‌های کشور و غارت اموال و دارایی‌های شخصی و ملی این سرزمین، جامعه افغانستان را آماده پذیرش گروهی کرد که تحت عنوان طالبان در سال ۱۹۹۴م با حمایت دولت پاکستان و عربستان ظهور کرد و وارد عرصه سیاسی و نظامی افغانستان شد. این گروه به سرعت بخش‌های زیادی از این کشور را در اختیار گرفت و امارت اسلامی را در مناطق آزادشده این سرزمین بنیان نهاد. ملا محمدعمر رهبر این گروه که از قبل ارتباط‌های نزدیکی با اسامه بن‌لادن داشت، زمینه بازگشت مجدد وی و اعضای القاعده را از سودان به افغانستان فراهم ساخت (مژده، ۱۳۸۲: ۶۷). القاعده با همکاری طالبان پایگاه‌های متعددی را در سراسر افغانستان دایر کرد و ساختار تشکیلاتی خود را بر اساس شرایط جدید ترسیم کرد. بن‌لادن رهبر القاعده با استفاده از امکانات مادی خود توانست در صف جنبش طالبان موقعیت ویژه‌ای برای خویش باز کند، به گونه‌ای که یکی از فرماندهان طالبان در خوشامدگویی به وی گفت «ای شیخ، سرزمین ما سرزمین الله بوده و جهاد ما جهاد مسلمانان است و تو اکنون میان خانواده و قوم خود هستی و خاکی را که تو روی آن قدم می‌زنی متبرک می‌دانیم» (عصمت‌اللهی، ۱۳۷۸: ۲۸۸).

حمایت بن‌لادن از گروه طالبان موجب شد تا عرب‌های افغان همه به جبهه طالبان پیوسته و در برابر جبهه متحد شمال وارد جنگ شوند. به عقیده برخی از کارشناسان،



نیروی‌های خارجی لشکر طالبان در دوران حاکمیت این گروه باصلاحیت‌تر و قدرتمندتر از طالبان داخلی بود و بار اصلی جنگ را در جبهه‌های نبرد، آنان به دوش می‌کشیدند (اندشیمند، ۱۳۸۳: ۲۶۸-۲۷۰)؛ بدین ترتیب جوانان مبارز عرب‌تبار که دارای باورهای آمیخته از تفکر سلفی‌گری جهادی و تکفیری بودند، در پی تجاوز شوروی به افغانستان و با حمایت‌های مالی، تسلیحاتی و لجستیکی سه کشور پاکستان، عربستان و امریکا، آموزش اعتقادی و نظامی دیدند و برای مقابله با روس‌ها وارد افغانستان شدند و پس از خروج نیروی‌های متجاوز روس و آغاز جنگ‌های داخلی، نیروهای عرب افغانستان را ترک کرد؛ اما به دنبال اوضاع نابسامان داخلی این کشور و ظهور جنبش طالبان، جنگجویان افغان‌العرب، بار دیگر با زمینه‌سازی و حمایت طالبان از این گروه، به افغانستان برگشتند و بیشتر آنان در این کشور ماندگار شدند. عربستان از این فرصت به وجود آمده سود برد و آموزه‌های سلفی‌گری را در قالب نیروهای جهادی، بیش از گذشته در میان جامعه ماتریدیان ترویج داد.

### نتیجه‌گیری

پیدایش و نفوذ تفکر سلفی‌گری در میان بخشی از اهل سنت افغانستان، نوعی تقابل و تنش‌های فکری را در حوزه مباحث اعتقادی و آثار فقهی با جامعه اهل سنت به وجود آورده است. عالمان سلفی، فرقه‌های صوفیه را که اکثر اهل سنت افغانستان از پیروان این جریان‌های فکری‌اند، خرافه‌پرست و بدعت‌گذار در دین می‌دانند و با نفوذ در مراکز دانشگاهی و سران اقوام، افکار بسیاری از دانشجویان و ماتریدیه را تغییر داده و از تفکر عقل‌گرایی ماتریدی دور ساخته‌اند.

از دیگر پیامدهای حضور سلفیان در افغانستان، ظهور و شکل‌گیری گروه طالبان است. اندیشه دینی این جریان فکری و سیاسی، مبتنی بر سیره و سنت سلف صالح و تفکرات شاخه سلفی‌گری مکتب دیوبند است که از طریق مدارس مذهبی پاکستان آن را آموخته‌اند. ماتریدیان حکومت و خلافت را از فروع دین اسلام به شمار می‌آورند و تشکیل نظام اسلامی را از باب اجرای شریعت واجب می‌دانند. به نظر آنان خروج بر امیران فاسق، به دلیل هرج و مرج عمومی جایز نیست و بر عالمان دینی لازم است که

زامداران اسلامی را نصیحت کنند؛ اما اندیشه طالبان، با تأثیرپذیری از تفکرات سلفی‌گری مکتب دیوبند، در تقابل با رویکرد مکتب ماتریدیه قرار دارد و براندازی همه نظام‌های اسلامی را که حاکمان آن برخلاف قوانین اسلامی حکم می‌رانند، واجب می‌دانند و اعلام جهاد آنان علیه دولت قانونی مجاهدین در کابل، دقیقاً از اندیشه سلفی‌گری این گروه سرچشمه گرفته است.

حکومت پنج‌ساله طالبان در افغانستان، در حوزه‌های مختلف سیاسی، مذهبی و اجتماعی، پیامدهای منفی متعدد چون پشتونیزه کردن حاکمیت، تخریب نهادهای مدنی و سیاسی، تفرقه‌افکنی میان پیروان مذاهب، رفتار خشونت‌بار با دیگر اقوام و اشغال مجدد کشور به دست بیگانگان را به دنبال داشته است؛ چنان‌که از دیگر پیامدهای مخرب نفوذ تفکر سلفی‌گری در افغانستان، حضور پررنگ نیروهای افغان‌العرب در جهاد مردم این سرزمین علیه ارتش اشغالگری شوروی سابق است.

تشکیل گروهی با عنوان حزب التحریر در عرصه سیاسی و مراکز فکری این کشور نیز از جمله پیامدهای تفکر سلفی بود که با نفی شکل‌های گوناگون حکومت در دنیا، تنها ساختار صحیح حکومت در اسلام را نظام خلافت می‌دانست. کارگزاران آن بر مبنای الگوپذیری از سیره رسول خدا(ص) برنامه‌هایی را برای کسب قدرت به اجرا گذاشته‌اند و معتقدند فعالیت‌های این نظام فکری و سیاسی فراگیر است و تمام کشورهای جهان را شامل می‌شود.

این گروه مردم را از شرکت در انتخابات ریاست‌جمهوری و مجلس منع می‌کنند و نظام مبتنی بر دموکراسی را در تضاد با حکومت اسلامی می‌دانند و در راه احیای خلافت اسلامی تلاش می‌کنند؛ البته مسئولان دولت اسلامی افغانستان، فعالیت‌های این گروه را در این کشور غیرقانونی دانسته و آن را شاخه غیرنظامی احزاب تروریستی و از همکاران گروه القاعده برشمرده‌اند که تفکرات آنان وارداتی است و ریشه در فرهنگ و عقاید مردم افغانستان ندارد؛ چنان‌که عده‌ای از عالمان اهل سنت این کشور نیز باورهای این حزب را مخالف عقاید اهل سنت و مغایر با احکام اسلام و احادیث نبوی دانسته‌اند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. قلم: ۳۵-۳۶. «أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ»: «ما لکم کيفَ تَحْکُمُونَ».
۲. برای آشنایی با شرح حال و اندیشه‌های ابوالکلام آزاد ر.ک: محمد مهدی توسلی، تحولات شبه قاره هند، ص ۱۲۷-۱۴۲.
۳. آل عمران: ۱۰۳؛ انعام: ۱۰۸.
۴. عزام در شماره ۴۱ مجله الجهاد که در راستای انعکاس اخبار جنگ افغانستان تأسیس شده بود، مقاله‌ای تحت عنوان «القاعدة الصلبة» (پایگاه محکم) منتشر کرد و در این تحقیق از پایگاهی سخن گفت که بنیاد پیشگام برای اسلام‌گرایان به شمار آید (ر.ک: برگن، اسامه بن‌لادن، ص ۷۹).

## منابع

- افغانی، شمس‌الدین السلفی (۱۴۱۶ق)، جهود علماء الحنفیه فی ابطال عقائد القبوریه، الرياض: دارالصمیعی، چ ۳.
- ایوبی الکندهاری، محمدعبدالله (بی‌تا)، سیف الکندهاری علی عنق السلفی، پشاور: مکتبه اهل السنه والجماعه، چ ۱.
- بلخی، نظام‌الدین و دیگران (۱۳۱۰ق)، الفتاوی الهندیة فی مذهب الامام الاعظم ابی حنیفه النعمان، بیروت: دار الفکر، چ ۲.
- بهادری، خواجه عبدالمتین (۱۳۸۸ش)، کشف القبور و شهودات روحانی از دیدگاه اسلام و بزرگان دین مبین، کابل: اقصی، چ ۲.
- بینش، محمدوحید (۱۳۸۸ش)، افغانستان معاصر و چالش سامان سیاسی، کابل: مرکز مطالعات و تحقیقات راهبردی افغانستان، چ ۱.
- جهید، عبدالواحد، جهانبینی و عقیده اسلامی، کابل: نشررسالت، چ ۷.
- حقی الحنفی، اسماعیل (بی‌تا)، روح البیان، بیروت: دار الفکر.
- خمیس، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۱۶ق)، اصول الدین عند الامام ابوحنیفه، ریاض: دار الصمیعی، چ ۳.
- دهلوی، اسماعیل بن عبدالغنی (۲۰۰۳م)، تقویة الإیمان، دمشق: داروحي القلم، چ ۱.
- دهلوی، فخرالحسن (بی‌تا)، شرح سنن ابن‌ماجه، کراتشی: قدیمی کتب‌خانه.
- ذاکر محمدی، عبدالکریم (۱۳۹۱ش)، نجات المؤمنین من فرقه المبتدعین، چاپ اول، کابل، نشرسمیر.
- رشید، احمد (۱۳۷۹ش)، طالبان، اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید، ترجمه اسدالله شغابی و صادق باقری، تهران: سیمرغ.

- روآ، الیویه (۱۳۶۹ش)، *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد: آستان قدس رضوی، چ ۱.
- روآ، الیویه (۱۳۹۰ش)، *افغانستان از جهاد تا جنگ‌های داخلی*، ترجمه علی عالمی کرمانی، تهران: نشر عرفان، چ ۱.
- زاهدی، سعید (۱۳۹۱ش)، *ماضی استمراری*، تهران: نشر عابد، چ ۲.
- سجادی، سید عبدالقیوم (۱۳۸۸ش)، *گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی در افغانستان پس‌اطالبان*، قم: دانشگاه مفید، چ ۱.
- سیاف، عبدالرب الرسول (۲۰۱۰م)، *دین و دولت یا اصول اساسی نظام سیاسی اسلام*، کابل: تنظیم دعوت اسلامی افغانستان، چ ۳.
- شیرزاد، ابومسلم (۱۳۹۳ش)، *طالبان در پشت نقاب: راز ظهور، رمز سقوط، معمای باز تولد*، کابل، نشر سعید، چ ۱.
- ضیایی، مفتی احمد نوری (۱۳۹۰ش)، *عقیده مذهب حنفی*، هرات: احرازی، چ ۱.
- طحاوی، احمد بن محمد (۲۰۰۹م)، *العقیده الطحاویة*، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ ۲.
- طحاوی، احمد بن محمد (۴۱۹ق)، *شرح العقیده الطحاویة*، اردن: دارالامام النووی.
- عارفی، محمد اکرم (۱۳۸۲ش)، *جنبش‌های اسلامی پاکستان*، قم: بوستان کتاب، چ ۱.
- عصمت‌اللهی، محمد هاشمی و دیگران (۱۳۷۸ش)، *جریان پرشتاب طالبان*، تهران: نشر بین‌المللی الهدی.
- فرزان، احمدشاه (۱۳۸۹ش)، *افغانستان از حکومت مجاهدین تا سقوط طالبان*، مشهد: آهنگ قلم، چ ۱.
- فرمانیان، مهدی و دیگران (۱۳۹۵ش)، *سلفیه از گذشته تا حال*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چ ۱.
- قادری، محمد مطهرالدین (۱۳۹۱ش)، *عقائد المسلمین فی اصلاح عقائد المنکرین*، کابل: نشر رفاه، چ ۱.
- کاکر، محمدحسن (۱۳۹۰ش)، *سفری به وطن، طالبان و بنیادگرایی اسلامی*، ترجمه سلطان احمد بهین، کابل: نشر شرکت کتاب شاه محمد، چ ۱.
- کریمی، مازیار (۱۳۹۲ش)، *خاستگاه و مبانی فکری طالبان*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- مجددی، شاه آغا صدیق (۱۳۸۶ش)، *لمحات سرنوشت‌ساز*، کابل: مطبعة صنعتی و طباعتی احمد، چ ۱.
- مجددی، فضل غنی (بی‌تا)، *افغانستان بین همسایه‌ها و کشورهای بزرگ*، کابل: [بی‌نا].
- محقق ارزگانی، قربانعلی (۱۳۹۱ش)، *بررسی ریشه‌های تاریخی تشیع در افغانستان*، قم: مجمع جهانی شیعه‌شناسی، چ ۱.
- مژده، وحید (۱۳۸۲ش)، *افغانستان و پنج سال سلطه طالبان*، تهران: نشرنی، چ ۱.
- مژده، وحید (۱۳۸۰ش)، *یادداشت‌های عبدالحمید زابلی*، کابل: میوند.
- موسوی، سیدعلی (۱۳۸۸ش)، *تاریخ تحلیلی افغانستان از ظاهرشاه تا کرزی*، افغانستان: مطبعة بلخ، چ ۱.
- نورزایی، محمدابراهیم (۱۳۸۹ش)، «تصوف و چگونگی آن در افغانستان»، *شرعیات*، ش ۱.

## خردستایی و خردگریزی در حدیقه الحقیقه

فاطمه امامی \*

شهین اوجاق علیزاده \*\*

صدیقه سنایی \*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۸]

### چکیده

خردگرایی به مثابه مؤلفه‌ای بنیادین و کارمایه‌ای اساسی، همواره جزئی ثابت در شعر و هنر ایرانی بوده است؛ چه تعالی اجتماعی و تکامل تمدن، متوقف بر خردورزی و بهره‌مندی از این عنصر در جهان بینی است. اگرچه سنت غالب سبک خراسانی، «طبیعت‌گرایی» بوده است، با این همه شاعران این سبک فکری، به خردگرایی نیز بی‌توجه نبوده‌اند و مضامین مرتبط با خرد در میان اشعار این دسته به‌خوبی هویدا است. هدف از این نوشتار بررسی جایگاه این عنصر در شعر سنایی و عمدتاً در حدیقه الحقیقه است. بررسی محتوای حدیقه الحقیقه حکایت از بسامد بالای مضامین و مفاهیم مرتبط با خرد و خردگرایی نزد شاعر آن دارد، به طوری که تکرار ۱۳ بار واژه «عقل»، ۳ بار واژه «خرد» و ترکیبات آن، ۹ بار «عقل کلی» و ۱ بار «اللباب» در ۲۲ بیت فصل اول منظومه حدیقه الحقیقه نشان از رویکرد عقلایی و خردمندانه سنایی در کتاب دارد.

کلیدواژه‌ها: سنایی، خردگرایی، خردگریزی، حدیقه الحقیقه، سیر و سلوک عرفانی.

\* استادیار گروه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن (نویسنده مسئول). Emami@riau.ac.ir

\*\* استادیار گروه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن. Alizade@riau.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری ادبیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن. S\_sanaie@riau.ac.ir

## مقدمه

بن‌مایه هنر صرفاً احساسات و عواطف نیست و در برخی موارد نیز هنر بازتابی از معرفت و جهان‌بینی شاعر و نحوه نگرش وی به رویدادها و حوادث اجتماعی است. از آنجا که یکی از خصیصه‌های اساسی تاریخ اجتماعی، فقدان ثبات و تغییر در عینیت اجتماعی و به تبع آن، ذهنیت و نگرش اجتماعی بوده، تحول در بینش شاعران نیز جزئی از این رویه تاریخی بوده است. از مفاهیم مورد اختلاف در فرهنگ ایرانی، مفهوم «عقل» است که دایره معنایی وسیع و گاه متناقضی یافته است؛ از این رو نحله‌های فکری مختلف برداشت‌های متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند.

عقل در لغت از «عقال» گرفته شده و آن به معنی طنابی است که به وسیله آن زانوی شتر سرکش را می‌بندند. عقل را به این دلیل عقل می‌نامند که این نیروی باطنی، شهوت‌ها و هواها و خواسته‌های شیطانی انسان را به بند می‌کشد. همچنین واژه عقل و مشتقات آن در لغت به معنی فهمیدن و دریافت کردن است (فرهنگ معین، ۱۳۸۲: ۲۳۲۵).

انسان از همان آغاز برخورد با محیط پیرامون خویش در پی یافتن ماهیت پدیده‌ها بوده است. این آغازین گام معرفت نمی‌توانست بدون ابزار خاص آن تحصیل گردد؛ بنابراین این امر برای انسان از زمان‌های دیرین، محل تردید بوده که ابزار کسب معرفت «عقل» است یا «حس».

برخی از اندیشمندان در این موضوع بر کاربست عقل و توانایی انحصاری آن در شناخت تأکید می‌کردند و در مقابل، برخی دیگر بر شهود و حس اصرار داشتند. این چالش فکری خود را در حکمت، فلسفه و شعر ایرانی نیز نشان داد و هرکدام از عرفا، فلاسفه و شاعران راه ویژه‌ای را برگزیدند.

حکیم سنایی در زمره اندیشمندانی است که شاید مطالعه آثارش در نگاه اول شبیه و توهم خردگرایی وی را نزد مخاطب القا کند؛ ولی در نگاهی ژرف می‌توان دریافت که تأکید بر عقل و نقش انحصاری خرد و توانایی آن در حصول شناخت و رسیدن به حقیقت، نزد سنایی خیالی بیش نیست: «اصولاً از آنجا که ساختار ذهن سنایی با منطق عقلانی همسو نیست، محصول کارش با عقل، میانیت یافته است؛ بر این اساس می‌توان گفت که کاربرد صفت حکیم برای سنایی - البته در مفهوم مورد نظر ما - جز به تسامح

روا نیست، زیرا عقل نزد وی فاقد مادیت و عینیت بوده و حاوی بُعدی معنوی می‌باشد» (پارسانسب، ۱۳۸۸).

در مجموع مقصد وی از طرح مباحث عقل و عاقل و معقول «عقل دینی» و متافیزیکی است و تا حد زیادی از جنبه‌های مادی قضیه فاصله می‌گیرد. هدف اصلی نگارنده برشماری نمودهای شعری خردگرایی و مضامین عقلانی در حدیقه الحقیقه است که این امر متوقف بر درک مفهوم خرد نزد سنایی و انواع عقول در منظومه حدیقه خواهد بود.

پژوهش پیش رو به این پرسش پاسخ می‌دهد که عنصر عقل چه جایگاهی در شعر سنایی و عمدتاً در حدیقه الحقیقه دارد. همچنین مضامین و مفاهیم مرتبط با خرد و خردگرایی چگونه در محتوای حدیقه الحقیقه به کار رفته است.

### زندگی و زمانه سنایی

ظهور ابوالحسن اشعری در سده سوم و تثبیت اندیشه‌هایش در مدارس نظامیه و ترویج این اندیشه‌ها در آثار کسانی چون غزالی، آغازی بر مخالفت با عقل و خردورزی بود. تأثیر این اندیشه‌ها با ظهور سنایی در ادب فارسی نمایان گردید و از آن پس خردستیزی و تحقیر عقل یکی از اساسی‌ترین مضامین شعر و نثر به شمار رفت. تعلق سنایی به مکتب اشعری و تأکید بر عشق در قبال خرد، محتوایی دیگر به آثار وی بخشید.

سنایی که شاعری درباری و مداح بود، از دربار بُرید و دادخواهی مردم را پیشه خود ساخت. او بر شریعتمداران و زاهدان ریاکار شورید و به عرفان عاشقانه روی آورد و به نقد اجتماعی و طرح اندیشه‌های عارفانه پرداخت و تبیین رویدادهای طبیعی و اجتماعی را با تکیه بر «نظریه قضای الهی و تقدیر آسمانی» به مثابه اسلوب فکری زمانه به کار بست.

از دیگر سو استبداد و ترور حاکم بر بزرگ‌ترین امپراتوری غیر عرب، در کار زایش جامعه ارباب - رعیتی با ساختار اقتصادی عمدتاً کشاورزی در کالبد یک حکومت متمرکز ستمشاهی بود و نهایتاً سطح نازل نیروهای مولد و جغرافیای لم‌پزرع فلات نامهربان ایران، راه را بر تولید اندیشه‌های جایگزین‌رهای بخش و دموکراتیک بسته بود.

درونمایه حیات ادبی - جهان‌شناسانه سنایی با این مختصات اجتماعی قرین شد. دوره‌ای که مرزهای میان تفکر متافیزیکی با رگه‌هایی از اندیشه عینی مخدوش شده بود و به ناگزیر تشخیص مضامین «خرد» مبتنی بر علوم دقیق رایج زمان از غیر آن و بازشناسی مؤلفه‌های امر عقلانی از اضداد آن بسی دشوار می‌نمود.

همین ملاحظات دستاویزی برای پژوهش در جلوه‌هایی از حکمت و خرد با استناد به اشعار این شاعر بوده است. در نتیجه در این تحقیق به بررسی بسامد واژگان متناظر به عقل و خرد و نیز خرد و مؤلفه‌های شعری آن در حدیقه الحقیقه خواهیم پرداخت.

### جایگاه عقل نزد سنایی

جایگاه عقل نزد سنایی را می‌توان از دو طریق بازشناخت: اول از طریق بسامد واژگان مترادف با عقل و خرد و دوم از طریق باورها و اعتقادات وی. طریق اول صرفاً انعکاس صوری اهمیت و ارزش است؛ ولی طریق دوم با بررسی محتوایی اشعار و افکار سنایی، امکان قضاوت جامع‌تری در این باره مهیا می‌کند. در نتیجه در این تحقیق پس از بررسی بسامد واژگان عقل و خرد در حدیقه الحقیقه، جایگاه و اهمیت خرد و عقل را از طریق بررسی محتوایی اشعار حاوی این واژگان مطالعه خواهیم کرد.

### بسامد واژگان عقل و خرد در حدیقه الحقیقه

مضامین مرتبط با عقل و خرد در حدیقه الحقیقه از بسامد بالایی برخوردار است. تکرار ۱۳ بار واژه «عقل»، ۳ بار واژه «خرد» و ترکیبات آن، ۹ بار «عقل کلی» و ۱ بار «اللباب» در ۲۲ بیت فصل اول کتاب، نشان از رویکرد عقلایی و خردمندانه سنایی در کتاب دارد، و به زعم برخی از نویسندگان تأییدی بر خردگرایی اوست (محمودی، ۱۳۹۰). سنایی در حدیقه انواع گوناگونی برای عقل ذکر می‌کند از جمله: عقل مستفاد، عقل کل، عقل فعال، عقل ثانی (سنایی، ۱۳۸۷: ۳۲۱، ۲۰۹، ۳۰۸ و ۲۹۶).

عقل فعال نام او کرده      پنج حس را غلام او کرده



خردستایی و خردگزیزی در حدیقه الحقیقه / ۱۰۵

عقل ثانی و نفس اول اوست

(همان: ۳۰۸)

کدخدای نبی مرسل اوست

عقل کل خاک گشته در کویت

(همان: ۲۰۹)

نفس کل آب رانده در جویت

مستمع در عمل توانا به

(همان: ۳۲۱)

ناطق عقل صدق دانا به

سنایی گاه مترادف‌هایی برای عقل جزئی ذکر کرده است مانند: عقل و جان، عقل و دل، عقل و دین (همان: ۳۱۲ و ۶۶۴).

عقل شاگرد و او چو استاد است

(همان: ۶۴۴)

هر که در دام زن نیفتاده است

در حسیض فنا رفیع شوند

(همان: ۳۱۲)

عقل و دل را اگر مطیع شوند

سنایی همچنین گاهی ترکیبات خاصی از عقل ساخته است، مانند؛ عقل ازل، شربت عقل، کتابخانه عقل، شمسة عقل، عقل عامه، گنج عقل (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۶۸، ۲۹۹، ۳۰۷، ۱۹۴، ۳۶۴ و ۵۳۷).

هر کسی را ز دل دل دادی

(همان: ۵۳۷)

چون در گنج عقل بگشادی

خر چو بی عقل بود بار کشد

(همان: ۲۹۹)

شربت عقل بردبار چشد

شمسه عقل آدمی زاده

(همان: ۱۹۴)

منتصب قد چو سرو آزاده

نتف او در آسمانه نقل      نکتش در کتابخانه عقل

(همان: ۳۰۷)

شده عقل شریف با شرفش      سایه سایه ز آفتاب کفش

(همان: ۲۶۸)

### بررسی محتوایی جایگاه عقل نزد سنایی

سنایی در اشعارش به جایگاه و توانایی‌های عقل در عرصه هستی‌شناختی و در حوزه عملی و نیز مقایسه آن با عشق پرداخته و در حدیقه بابی مستقل را به آن اختصاص داده است. وی گاه آن را می‌ستاید و گاه آن را عقیده می‌خواند و هیچ نقش معرفتی برای آن قائل نیست. «به طور کلی در بابی که سنایی در حدیقه با عنوان عقل و عاقل و معقول باز نموده است، دو نگرش مختلف به عقل دارد: در ابیاتی آن را می‌ستاید و آن را کمال شریعت و ازلی و ابدی می‌داند و در ابیاتی آن را می‌نکوهد» (سعیدی و فیضی، ۱۳۹۵: ۲۶).

هر چه در زیر چرخ نیک و بدند      خوشه‌چینان خرمن خردند

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۹۵)

عقل در منزل ازل اول      آخرش اول است همچو ازل

(همان: ۲۹۵)

سنایی در حدیقه به مناسبت‌های مختلف از واژه عقل استفاده کرده است. وی از جمله صوفیانی بوده که در واردکردن نظریات فلسفی در متون عرفانی دست داشته است. برخورد دوگانه و تناقض‌آمیز حکیم با عقل در اشعار او کاملاً مشهود است (رزاق‌پور و دیگران، ۱۳۹۳).

سنایی همچنین گاهی عقل را در مقابل عشق قرار می‌دهد و آن را بر عقل ترجیح داده، می‌گوید: «عقل در کوی عشق نابیناست، عقل دایم رعیت عشق است، عشق برتر از عقل و از جان است» (سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۰، ۱۵۶ و ۳۲۸). «عقل در برابر پیامبر که در عرفان

خردستایی و خردگریزی در حدیقه الحقیقه / ۱۰۷

اسلامی پس از خداوند بالاترین مقام و جایگاه را دارد ارجی ندارد، عقل نزد پیامبر قد خم می‌کند، عقل کل در برابر پیامبر چون خاک کوی است و عقل حکمت را از پیامبر آموخته» (همان: ۲۰۳ و ۲۰۹).

سنایی در ابیات زیر عقل را نکوهش می‌کند و آن را به صورت شخصی به تصویر می‌کشد که به دنبال سود و منفعت خود است:

عقل از عقیده باز شناس      نبود همچو فربهی آماس

(همان: ۲۹۸)

عقل کان راهنمای حیلست      آن نه عقل است کان عقیلست

(همان: ۳۰۰)

از همین روست که سنایی گفته است: آنجا که سخن عقل به مرحله کمال و تمام خود می‌رسد و از آلودگی‌های نفسانی پاک و مبرا می‌گردد؛ زبان خرد و علم که زبان مشترک و همگانی است، حاکم و رایج می‌شود (سنایی، ۱۳۸۱: ۲۹۰).

چون خرد سوی هر دلی پوید      وز دل هر کسی سخن گوید

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۱۳)

عقل چون بر گشاد زاغ هوس      در کشد چون تذرو سر در خس

(همان: ۳۱۳)

سخن عقل چو تمام آمد      علم را در جهان نظام آمد

(همان: ۳۱۴)

سنایی گاهی این مرتبه از عقل را در کنار وهم و حواس می‌آورد و آن را جزو ابزار ضعیف و ناتوانی می‌داند که از شناخت ذات خداوند عاجز است.

نیست از راه عقل و وهم و حواس      جز خدای ایچ کس خدای شناس

(همان: ۶۱)

کرمش گفت مرا بشناس ورنه که شناسدش به عقل و حواس

(همان: ۶۳)

گفته می‌شود: قرارداد عقل در کنار حواس تنها به جهت نشان دادن عجز و ضعف این نوع از عقل در شناخت ذات خداوند است، وگرنه هیچ چیز در جهان به گواهی خود سنایی به درجه عقل نمی‌رسد (حسینی، ۱۳۸۷: ۱۰۲).

جز ز روی کمال عقل و خرد      سه گز اطلس بنه درم که خرد  
نزد آن دل که معدن خردست      همه نیک فلک به حمله به دست

(همان: ۳۱۰)

### آفرینش ادبی سنائی

ترکیبی که سنایی از عرفان و زبان منسجم خویش به وجود آورد، موجب شد یاد او و شعر او در طول تاریخ شعر فارسی، همواره نیک و گرامی شمرده شود. همان‌طور که می‌دانیم بعد از سفر به خراسان و اقامت چندساله در این شهر و نشست و برخاست با مشایخ تصوف، در منش، دیدگاه و جهت‌گیری اجتماعی سنایی دگرگونی ژرفی پدید آمد. او از دربار بُرید و به دادخواهی مردم برخاست، بر شریعتمداران و زاهدان ریاکار شورید و به عرفان عاشقانه روی آورد.

در تاریخ ادبیات فارسی، شعر قبل از سنایی و شعر بعد از سنایی، تفاوت زیادی با هم دارند و اهل فن می‌دانند که تمایزی شگرف میان این دو برهه وجود دارد. هیچ‌کدام از قله‌های شعر فارسی حتی سعدی و حافظ و مولانا چنین مقطعی را در تاریخ شعر فارسی ایجاد نکرده‌اند، با اینکه سرایندگان برجسته‌ترین آثار ادب فارسی بوده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۲۳). سنایی چه از نظر لفظ و چه از نظر معنا، تأثیر بسزایی بر سخنوران پس از خود گذاشت. بسیاری از آنان به مدح وی زبان گشوده‌اند و آشکارا درباره بزرگی و برتری مقام وی سخن گفته‌اند؛ حتی تحت تأثیر کلام او و به پیروی از وی آثاری نیز ساخته‌اند و درباره نوشته‌های او اظهار نظر کرده‌اند (اختر، ۱۳۷۵: ۱۲).

### اهمیت خرد در حدیقه الحقیقه

سنایی غزنوی در *حدیقه الحقیقه*، بابی مجزا را به بحث «عقل و عاقل و معقول» اختصاص داده است. شاعر بیت نخست کتاب را این گونه آغاز کرده است:

ای درون پرور برون آرای      ای خرد بخش بی خرد بخشای

(سنایی، ۱۳۸۷: ۶۰)

ارزش و منزلت خردگرایی و عنصر عقل نزد سنایی تا آنجاست که در مقام شمارش صفات باری تعالی، خداوند را «خودعقل» و آفرینش عقل و بخشش آن را به انسان، از ادله اثباتی قاعده و جوب لطف می‌داند. سنایی در مقام تبیین رابطه عقلانی بین انسان و حق، خدا را یاری‌گر خردمندان می‌داند:

یار آئی که بی خرد نبود      وان آئی که آن خود نبود

(همان: ۷۳۶)

با وجود این نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که سنایی شاعری عقل‌گرا بوده است. پیداست که توجه خاص او به مفهوم عقل، حکایت از اختلاف دید او با دیگران دارد و عقلی که او می‌گوید، با عقل دیگران متفاوت است.

سنایی برای عقل مترادف‌هایی به کار برده است؛ مانند: «سلطان» (سنایی، ۱۳۵۹: ۲۹۷)، «گوهر، رسول، نگهبان» (همان: ۲۹۵). عقل در نگاه سنایی دارای خصلتی فعال یا به عبارتی «عقل فعال» (همان: ۲۹۶)، «دروازه جهان ازل» (همان: ۲۹۹)، «والی چرخ و دهر، عالم شرع و داد» (همان: ۳۰۴) است.

چنین عقلی فاقد خصیصه مادی و چراغ ایمان است؛ «سنایی واژه عقل یا خرد را به دو نوع مثبت و منفی تقسیم کرده، وجه مثبت آن را عقل و وجه منفی آن را عقیله می‌نامد. وی آنجا که مفهومی مثبت از عقل اراده می‌کند، عقل را در معانی زیر به کار می‌برد: عقل جزئی که از آن تعابیر گوناگونی کرده‌اند، مانند عقل حسابگر، عقل معاش. عقل حیل‌گر و... حکیم سنایی و دیگر عارفان عقل را مذمت کرده است و مورد نکوهش قرار می‌دهد» (پارسانسب، ۱۳۸۸).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که عقلی که مذموم است، کدام عقل است. آنچه با دقت از آثار عارفان فلاسفه دریافت می‌شود این است که مراد از عقل مذموم، عقل جزئی است که افراد بشر کم و بیش در آن شریک‌اند. عقل جزئی وسیله ادراک و تمییز نفع و ضرر انسان در عالم هستی است و آنچه را ماورای قلمرو حسی است، ادراک نمی‌کند.

سنایی نیز برای عقل جزئی تعبیر گوناگونی به کار گرفته و آن را مذمت کرده است. او حتی عقل جزئی را یاه‌سرای می‌خواند و از آن شکایت می‌کند:

چند از این عقل تُرّهات انگیز      چند از این جان و طبع رنگ‌آمیز

(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۳)

سنایی گاهی از این عقل به آلوده و هوس تعبیر می‌کند که عقل جزئی از روی آلودگی و هوس از موقعیت و مقام خویش پا را فراتر گذاشته و مطالبه بالاتر از حد خویش می‌کند.

### مفهوم خرد در حدیقه الحقیقه

سنایی کتاب *حدیقه* را محصول خردورزی خود می‌داند؛ اما نمی‌توان از این نکته غافل ماند که نگارش این اثر ادبی اتفاقاً مصادف با دورانی بود که بنا به پاره‌ای دلایل مشخص اجتماعی، سنایی از واقعیت اجتماعی فاصله گرفت و قدم در عالم خیال و عرفان نهاد. سنایی آن‌گاه که از طلب مال ملول شد و از جهان و جهانیان کناره گرفت، به انشای این اثر پرداخت؛ کتابی که قدرش از نظر خردمند از عالمی بیشتر است. در نتیجه مفهوم عقل و خردگرایی را در یک فضای عرفانی و در چارچوب فکری متصلب اشعری تعریف و تبیین کرده است.

با این همه از آنجا که فلسفه یونان در عقاید این نحله فکری نیز رسوخ کرده بود، نمی‌توان به طور مطلق قائل به صبغه عرفانی مؤلفه‌های خردگرایی در *حدیقه* بود؛ چنان‌که خواهیم دید مصادیق بسیاری را می‌توان در اثبات خصلت فلسفی اشعار سنایی در *حدیقه* به دست داد؛ بنابراین تفکر سنایی هم واجد خصلت عرفانی بود و هم بن‌مایه‌های فلسفی و کلامی را داشت.

سنایی در وصف خردگرایی و عقل‌ورزی خود می‌گوید:

تا در این حضرتم خرد تلقین کرد این نامه بدیع آیین

(همان: ۶۰۷)

سنایی در جای دیگری خود را چنین مورد خطاب قرار داده و به عقل‌ورزی خود چنین افتخار می‌کند:

کافی از محض عقل کندی باز شوری اندر جهان فکنندی باز

(همان: ۷۱۱)

ای خواجه چنین دان ز سر عقل و فراحت کامروز درین فن چو سنایی دگری نیست

خرد و عقل برای سنایی در شرح شرع و دین خلاصه می‌شود:

نیست جز شرع و عقل و جان و دماغ خلق را در دو خطه چشم و چراغ

(همان: ۳۱۳)

عقل دین مر ترا نکو یاری است گر بیایی نه سرسری کاری است

عقل دین مر ترا چو تیر کند بر همه آفریده میر کند

(همان: ۳۰۳)

روحیه شریعت‌مآبانه سنایی باعث شده است وی تسلیم محض حکمای یونانی و حتی فیلسوفان مسلمان نشود و بیاناتی دیگر در خصوص عقل کل در شعرش بیاورد که طبق آنها عقل کل در مقام مأمور اجرای اراده خداوند معرفی شده است؛ او در این راستا، رابطه عقل کل با خالق متعال را به رابطه سایه با صاحب سایه تشبیه می‌کند. عاملیت عقل در تدبیر امور دنیوی و تابش انوار الهی بر این عقل این‌گونه به تصویر کشیده شده است:

عقل سلطان قادر خوشخوست آن که سایه خدای گوید اوست

سایه با ذات آشنا باشد سایه از ذات کی جدا باشد

سایه جز بنده وار کی باشد      سایه را اختیار کی باشد

(همان: ۶۲۹)

چنین بیانی درباره عقل کل، یادآور سخنان بزرگان فکری یونان (به‌خصوص فلوپین) است؛ در خصوص چگونگی ایجاد عقل کل، فلوپین بر آن است که عقل کل نتیجه جوشش فیض احد است نه مخلوقی چون دیگر مخلوقات (زرقانی، ۱۳۷۸).

والی چرخ و دهر کیست؟ خرد      عالم شرع و داد چیست؟ خرد

(همان: ۳۷۳)

این‌همانی عقل و شرع نزد سنایی در هیئتی دیگر و در وصف قرآن متجلی می‌شود، آنجا که می‌گوید:

عقل تا پیش کار فرمانست      سخنش هم‌قرین قرآن است

(همان: ۳۶۲)

در اندیشه سنایی، عقل و خرد به عنوان «کلید فهم» و «رَسَنی» برای گریز از اعماق چاه است:

عاقلان را حلاوتی در جان      غافلان را تلاوتی به زبان

(همان: ۱۷۷)

رهبر است او و عاشقان راهی      رسن است او و عاقلان چاهی  
تو چو یوسف به چاهی از شیطان      خردت بُشری و رسن قرآن

(همان: ۱۸۳)

ولی این منزلت بدون افاصله تنزل می‌یابد و به شکلی دیگر و در مرتبه‌ای پایین‌تر، در اشعار شاعر متجلی می‌شود:

عقل کی شرح و بسط او داند      ذوق او سِرِّ سِرِّ نکو داند

(همان: ۱۷۹)



عقل نبود دلیل اسرارش      عقل عاجز شده است در کارش  
بکن از بهر حرمت قرآن عقل را      پیش نطق او قربان

(همان: ۱۸۰)

البته این ابیات پیش از آنکه دلالت بر تشویش ذهنی و بی‌قراری در بینش شاعر داشته باشد، دال بر تفکیک عقل و وجود دوگانه «عقل معاش» و «عقل معاد» پیش شاعر است.

سنایی با پیروی از همین طرز تفکر، عقل را به دو قسمت کرده است: «عقل کلی» و «عقل جزئی». در منظومه اعتقادی و جهان‌بینی وی عقل کلی از جایگاه بس رفیع برخوردار است. در اعتقاد این حکیم، مطابقت و پیروی از حق شرط کمال و افاضه عقل کل بر عقل بشری است، آنجا که می‌گوید:

بر درش گر کسی مقام کند      عقل کلی بر او سلام کند

(همان: ۶۵۵)

عقل تا زمانی که مطیع و فرمانبر الهی است، متصل و مفیض از عقل کل است. عقل کل منشأ و منبع وحی الهی برای هدایت بشر است:

عقل تا پیش کار فرمانست      سخنش هم‌قرین قرآن است  
فیض او در صفا سکینه روح      فضل او در وفا سفینه نوح

(همان: ۲۹۶)

در باور سنایی، نفس کلی اولین مخلوق است. این نظر وی با این مطلب که آغاز آفریده‌ها را عقل کل ذکر می‌کند، تناقضی ندارد؛ چه در نظر او، عقل کل نتیجه صفت حق و اولین «مبدع» است و نفس کلی اولین مخلوق. با توجه به تفاوت میان ابداع و خلق، تناقضی نیست میان اینکه عقل کل اولین مبدع باشد و نفس کل اولین مخلوق. به بیان ساده‌تر، آفرینش عقل کل، بدون واسطه و در نتیجه فیض صفت حق است و نفس کل، مخلوق باواسطه. بر این اساس است که در آغاز حدیقه، خداوند متعال را «مبدع» عقل کل می‌شمارد و «باعث» نفس کلی. یکی اولین مبدع است و دیگری اولین مخلوق (زرقانی، ۱۳۷۸).

ای درون پرده برون آرای      وی خرد بخش، بی خرد بخشای

(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۹)

فیض باری حق است که عقل کل را مهمان وجود آدمی کرده است تا منشأ هدایت گردد:

کرد مهمان ز بیم گمراهی      عقل کل را به امر الهی

در منظومه اعتقادی و جهان‌بینی حکیم سنایی عقل کلی از جایگاهی بس رفیع برخوردار است. در اعتقاد این حکیم، مطابقت و پیروی از حق، شرط کمال و افاضه عقل کل بر عقل بشری است. وی در این باره می‌گوید:

بر درش گر کسی مقام کند      عقل کلی بر او سلام کند

## انواع عقول

عقل و معانی متعدد آن، یکی از اصلی‌ترین موضوعات فکری و فلسفی در طول تاریخ اندیشه بوده و است. اینکه آیا آنچه آدمی به مدد فکر خود می‌شناسد، اعتبار عینی (کلیت و ضرورت) دارد یا خیر و اینکه آیا غیر از عقل بشری، عقلی دیگر نیز وجود دارد که مؤید یا منکر یافته‌های بشری شود و در صورت وجود عقلی غیربشری، چگونه این دو با هم مرتبط می‌شوند، همواره مد نظر اندیشمندان بوده است.

## عقل مستفاد

یکی از تقسیمات چهارگانه مراحل سیر و سلوک نفس یا عقل، عقل مستفاد است. همه انسان‌ها بهره‌مند از این عقل نیستند، بلکه انسان‌هایی که در علم و عمل کامل‌اند، از آن بهره می‌برند؛ به عبارتی همه معقولات از عقل مستفاد بهره می‌برند.

سنایی همواره عقل را راهنمای عارفان می‌داند و بر این باور است که عقل انسان توانایی دارد عارف را به عالم یگانگی با خداوند رهنمون سازد. وی در این راستا، ضمن قصیده‌ای در دیوان می‌آورد عقل مرا از راه اشیا، یعنی عالم ماده، به خطه وحدت - که از مراتب عالی سلوک است - می‌برد.

خردستایی و خردگریزی در حدیقه الحقیقه / ۱۱۵

مرا باری به حمدالله ز راه رأفت و رحمت      به سوی خطه وحدت برد عقل از خط اشیاء  
(سنایی، ۱۳۸۱: ۵۷)

سنایی در مثنوی *سیرالعباد* پیری نجات بخش و روحانی را تصویر می کند که همواره از سالکان راه می خواهد تا دستش را بگیرند و از او کمک و یاری بخواهند. این یاری گر سالکان راه حق، عقل است.

روز آخر به راه باریکی      دیدم اندر میان تاریکی  
پیرمردی لطیف و نورانی      همچون در کافری مسلمانی  
(سنایی، ۱۳۸۱: ۱۲۰)

یار باشم چو رای آری تو      دست گیرم چو پای داری تو  
(همان: ۱۲۳)

### عقل جزئی و کلی

«تفکیک عقول و اعتقاد به عقل جزئی و کلی یا عقل مکسبی و موهبی از نمودهای رسوخ عرفان و کلام در شعر است. تعبیری مانند عقل معاد، عقل دین، عقل وهبی یا موهبی و عقل هدایت اشاراتی به این تفکیک است. به عنوان مثال ابوحامد غزالی تقسیم خرد به عقل جزئی بحثی و استدلالی و عقل کلی ذوقی و شهودی را پذیرفته است یا محی الدین بن عربی از عقل وهبی و عقل کسبی سخن گفته است. مشابه همین تعبیر ابن عربی را مولانا برای اقسام عقل در مثنوی بیان نموده است که تعریف روشنی از این مضمون می باشد:

عقل دو عقل است عقل مکسبی      که در آموزی تو در مکتب صبی  
از کتاب و اوستاد و فکرو ذکر      از معانی و از علوم خوب و بکر  
(راعی، ۱۳۸۴: ۱۳۰۲)

وقتی سالک مسیر خود را با یاری و همراهی پیر نجات بخش عقل و لطف خداوند طی می کند، مرتبه عقل کل پیش می آید؛ مرتبه ای که در آن سالکان به مقام قرب

الهی می‌رسند. «این مقربان گاه در اثبات‌اند و گاه در محو، گاه در سکر و زمانی در صحو، هم باده‌اند و هم مستند، هم فانی‌اند و هم هست. ... زمانی مست از لطف و گاهی پست از قبض می‌گردد».

گاه در علت مجاهده‌اند	گاه در مجلس مشاهده‌اند
گاه در سکر و گاه در صحوند	گاه در اثبات و گاه در محوند

(ابوترابی، ۱۳۹۵: ۱۲۴)

همه هم باده‌اند و هم مست‌اند	همه هم نیستند و هم هستند
کرده بر ذاتشان هزار عمل	نقش‌بن‌دان کارگاه ازل

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۲)

این تقسیمات از جلوه‌های بارز تعلق مولوی به مکتب عرفان اسلامی است که اولین بذره‌های آن در شعر فارسی به دست سنایی کاشته شد. یعنی با حضور سنایی اصطلاحات عرفانی وارد شعر می‌شود و شعر عرفانی در ادبیات فارسی زمینه و بستر پیدا می‌کند. چنان‌که بزرگ‌ترین عارف، مولانای بلخ می‌گوید: عطار، روح بود و سنایی دوچشم او/ ما از پی سنایی و عطار آمدیم.

اگرچه قبل از سنایی، ترانه و غزل‌های صوفیانه، به صورت پراکنده، در ادبیات فارسی حضور دارد - برای مثال در اشعار ابوسعید ابوالخیر (م ۴۸۱ق) و عین‌القضات همدانی (معقول ۵۲۵ق) و خواجه عبدالله انصاری هروی (م ۴۸۱ق) ترانه‌ها و غزل‌های صوفیانه تبلور یافته است - اما این شیوه را سنایی گسترش بسیار داد و طبع خود را در بیچ و خم نکات مشکل ذوقی و عرفانی انداخت (حلی، ۱۳۹۳: ۹).

برای عقل جزئی از تعبیر گوناگونی استفاده شده است، مانند عقل حسابگر، عقل معاش و عقل حيله‌گر. حکیم سنایی و دیگر عارفان عقل را مذمت و نکوهش کرده‌اند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که عقلی که مذموم است، کدام عقل است. آنچه با دقت از آثار عارفان فلاسفه دریافت می‌شود، این است که مراد از عقل مذموم، عقل جزئی است که افراد بشر کم و بیش در آن شریک‌اند.

### عقل شرعی

خصیصه بارز خردگرایی در شعر سنایی تأکید بر خرد شرعی و نکوداشت آن و در مقابل، ذمّ و خوارشمردن عقل عرفی و فلسفی است. همین نگرش و رویکرد، دستاویزی بوده است تا سنایی در فصل «فی المعرفه» از عجز و ناتوانی عقل در شناخت حق سخن گوید. سنایی تحت تأثیر و نفوذ افکار اشاعره، رهبری عقل را بیش از درگاه خدا نمی‌داند و قائل به ناتوانی حس و عقل در شناخت تمامی حقیقت است. در نگاه سنایی عقل انسان قادر به برابری با شرع نیست و باید در برابر شرع سر تسلیم فرود آورد؛ عقل در برابر شرع و در مقام شناخت حق هیچ‌کاره است:

چون سران بهر چشم زخم بزن	عقل را پیش شرع او گردن
عقل خود کار سرسری نکند	لیک با دین برابری نکند
هر مصالح که مصطفی فرمود	عقل داند که گوش باید بود
شرع را دست عقل کی سنجد	عقل در ظرف حرف کی گنجد

(سنایی، ۱۳۸۷)

### عقل و عشق

سنایی در ارزیابی دو مقوله عشق و عقل، عشق را طریقه‌ای متیقن برای معرفت می‌داند و معتقد است آنچه با عشق قابل تحصیل باشد، هرگز نمی‌تواند با توسل به عقل به کف آید. نسبت میان عقل و عشق، همانند نسبت میان بینایی و کوری است و عقل در راهی که عشق می‌تواند به پیش رود، دیوانه و ناپیدا است. سنایی در همین مقام می‌گوید:

عاشقی خود نه کار فرزانه است	عقل در راه عشق دیوانه است
عقل در کوی عشق نابینا است	عاقلی کار بوعلی سینا است

(همان: ۴۰۹)

بررسی این اشعار و ابیات به روشنی حکایت از در پیش گرفتن یک رویکرد عرفانی و کلامی است که با فلسفه و علوم عقلی مصطلح، تفاوت بنیادین دارد. اگر فلسفه جهان را قابل شناخت و این شناخت را برای انسان نوعی قابل حصول می‌داند، در مقابل،

عرفان و کلام به همان درجه به ممکن نبودن شناخت جهان (حقیقت) و کنه امور قائل‌اند یا دست‌کم غیرقابل تحصیل بودن چنین شناختی برای انسان نوعی و غیر عارف را اصلی قطعی تلقی می‌کنند.

سنایی تحت تأثیر همین ندانم‌گرایی و لادری‌گری است که می‌گوید:

بالغ عقل‌ها بسی یابی      بالغ عشق کم کسی یابی

(همان: ۴۰۹)

به نظر می‌رسد «بلوغ» یا عدم «بلوغ» همان شاخص و نماد رسیدن به حقیقت غایی باشد که سنایی تکلیف آن را در بیت بالا مشخص کرده است. آنچه را با عشق می‌توان دریافت، عقل توان درک آن را ندارد؛ بنابراین عقل در برابر اسرار عشقی، همیشه غماز و ریاکار است.

در جهان که عشق گوید راز      عقل باشد در آن جهان غماز

(همان: ۴۰۹)

آنانی که راه دل را تجربه کرده‌اند و عشق آنان را به جایی رسانیده است، خوب می‌دانند که عقل به عشق نمی‌رسد که پس مانده خوار عشق خواهد بود نه بیشتر از آن:

حق پژوهان که راه دل سپرند      عقل را لاشه دبر شمرند

نباید از نظر دور داشت که سنایی در دعوای میان عقل و عشق، جانب عشق را می‌گیرد و چنان مقامی برای عشق قائل شده است که عقل را لایق در میان گذاشتن سرّ عشق نمی‌داند؛ همان‌طور که نمی‌توان سنگ خارا را با خار سوراخ کرد:

عقل در کوی عشق ره نبرد      تو از آن کورچشم چشم مدار  
کاندر اقلیم عشق بیکارند      عقل‌های تهی رو پر کار  
کی توان گفت سرّ عشق به عقل      کی توان توان سفت سنگ خاره به خار

(سنایی، ۱۳۸۱: ۲۰۱)

به اعتقاد سنایی، عقل و عشق، همچون دو مرغی هستند که برای دو کار آفریده شده‌اند. عقل طوطی است و عشق بوتیمار. قدم عقل نقد حال را می‌جوید و شعبه عشق، لابلای گوی است؛ عقل باشه‌ای است صعوه‌گیر و عشق کرکسی است بازگیر:

برگزیده دو مرغ بهر دو کار	عقل طوطی و عشق بوتیمار
قدم عقل، نقد حالی جوی	شعله عشق لابلای گوی
باشه‌ی عقل صعوه‌گیر بود	کرکس عشق بازگیر بود

(همو، ۱۳۸۷: ۳۲۹)

از اینجا معلوم می‌شود که کار عقل و عشق به گونه‌ای اساسی و بنیادین با یکدیگر تفاوت دارد. به نظر سنایی «عقل مختصر» تدبیراندیش است که دست تقدیر الهی او را از پرده اسرار بیرون انداخته است.

عقل را تدبیر باید عشق را تدبیر نیست	عاشقان را عقل تر دامن گریبان‌گیر نیست
عشق بر تدبیر خندد زان که در صحرای عقل	هر چه تدبیر است جز بازیچه تقدیر نیست
عشق عیار است بر تزویر تقدیرش چه کار	عقل با حفظ است کو را کار جز تدبیر نیست

(همو، ۱۳۸۱: ۹۳)

وی در جایی به صراحت می‌گوید عشق از عقل و جان برتر است و زمانی که عاشقان حضرت حق در آن زمان فقط به خدا می‌پردازند، همین زمان مستغرق در عشق است. به نظر او، عاشقی بسته به خرد نیست و وقتی عقل می‌خواست بر عشق احاطه یابد، غیرت عشق پای او را قلم کرد.

عشق برتر ز عقل و از جانست	لی مع الله وقت مردانست
---------------------------	------------------------

(همو، ۱۳۸۷: ۳۲۸)

\*\*\*

عاشقی بسته خرد نبود	علت عشق نیک و بد نبود...
عقل عزم احاطت وی کرد	غیرت عشق پای او پی کرد

(همان: ۳۳۹)

## نتیجه‌گیری

سنایی مانند هر شاعری، فرزند زمانه خویش بود و در نتیجه، تفسیر اشعار وی نمی‌تواند بدون نظرداشتن زوایای شخصیتی وی و نیز دوران تاریخی زمانه این شاعر صورت پذیرد. تأثیرپذیری شخصیت وی از محیط اجتماعی بود که او را از شاعری چاپلوس (زرین‌کوب: ۱۳۴۳) و مداح دربار محمود تا انسانی سالک (فارغ از رویکردها و راهبردهای محتوایی اندیشه‌اش) متحول کرد که در کسوت نقادی همان سلاطین ظاهر شد.

درباره آثار سنایی و شکل و محتوای این آثار تا کنون آثار اندکی تألیف نشده است. حکیم سنایی از زمره اندیشمندانی است که شاید مطالعه آثارش در نگاه اول، شبهه و توهم خردگرایی وی را نزد مخاطب القا کند؛ ولی در نگاهی ژرف و باریک‌بین می‌توان دریافت تأکید بر عقل و نقش انحصاری خرد و تعقل و توانایی آن در حصول شناخت و رسیدن به حقیقت، نزد سنایی با مفهوم متعارف خردباوری فاصله دارد.

سنایی در فرایند سیر و سلوک عرفانی خویش تأکید بسیاری بر رعایت شریعت می‌کند. وی حتی شریعت را شرط لازم و اساسی ورود به وادی طریقت می‌داند. وی در اشعار خود با اشاره به معرفت ذاتی، صفاتی، افعالی اذعان می‌کند سالک پس از گذر از افعال و صفات حق در آستانه معرفت قرار خواهد گرفت که از بررسی در اشعار سنایی مشاهده می‌شود وی معرفت حسی و عقلانی را در شناخت و معرفت خداوند بی‌ارزش می‌داند. وی حتی عقل کل را که واسطه و اسباب اجرای امر خداوند است، در شناخت خدا بی‌اساس خوانده است. به اعتقاد سنایی تنها معرفت مطلوب، معرفت شهودی است که عارف در رسیدن به چنین معرفتی فرایند سیر و سلوک عرفانی را پشت سر گذاشته باشد. وی با اشاره به مسئله وحدت وجود اعلام می‌کند وجودی غیر از وجود خدا نیست و مخلوقات تجلی خداوند در جهان‌اند و تنها شرط اتحاد با خداوند، نفی خود و برداشتن حجاب میان خود و خداوند است.

از بررسی مفاهیم عقل و عاقل و معقول و سیر مضامین مرتبط با خردگرایی در حدیقه الحقیقه چنین برداشت می‌شود که از نظر محتوایی از نگاه حکیم سنایی حقیقت و ماهیت عقل در مرحله وجودشناسی، صادر اول و معلولی است که در مرحله بعد،



خود علت صدور کثیر و کثرات جهان هستی ماسوی الله است و به اذن باری حق، اداره جهان به او افاضه شده است و در این نگاه از آنجایی که عقل معلول است، ازلی نخواهد بود.

در مرحله معرفت‌شناسی، عقل قوه‌ای است از قوای نفسی که ادراک کلیات و تحلیل قضایای کلی را بر عهده دارد. به زعم سنایی، عقل شارح شرع و مفسر امر شرعی است. این عقیده و باور نشانگر نفوذ عقاید اشعری در تفکر سنایی است و برای او شریعت در محور همه امور و ملزومات زندگی است و حتی شعر را وسیله‌ای برای تبلیغ و گسترش شریعت می‌داند. بنا به همین ملاحظات است که سنایی از کلام‌الله به عنوان مظهر شرع یاد می‌کند و از سالکان طریق می‌خواهد که هم به ظاهر و هم به باطن و حقیقت قرآن توجه کنند و در پاره‌ای دیگر از اشعار او سالکان به اطاعت محض از قرآن، رسول‌الله و سنت او دعوت شده‌اند. سنایی اذعان می‌کند بدون پیروی از قرآن و پیامبر نمی‌توان به راه حق و صراط صواب رسید.

### پی‌نوشت‌ها

۱. عرفان یا «میسیتیزیم» یا «گنوسیسیم» در تعریفی جامع و جهان‌شمول به مفهوم شناختی «رازگونه و نهانی» خمیرمایه افکار بلند و آداب تأثیرگذاری است برای یافتن و پیوستن به حقیقت از طریق «شهود»، «تجربه درونی» و «حال» که نشانه‌های آن در مکاتب مختلف جهان اعم از عقاید برهمن‌ها، بودایی‌ها، رواقیان، نسطوریان، مهریان (میترائیسم)، عقاید مسلمانان زاهد، عقاید افلاطونیان جدید، فرامین زرتشت، در فرقه کابالا از آیین یهود و اعتقادات سرخپوستان امریکا به چشم می‌خورد. مصداق حقیقت در عرفان الهی وجود خداست. عرفان شناختی حقیقت‌گرایانه و تلاشی عملگرایانه فراتر از واقع‌گرایی حسی-عقلی و آرمان‌گرایی تصویری است؛ از این رو این مرام با رازگونگی و غیب‌باوری آمیخته از «عشق» و «ذوق» و «اشراق» همراه است.

عرفان نوعی روش برای رسیدن به حقیقت است. این روش بر این فرض بنا شده است که عقل و حواس پنج‌گانه به سبب خطاهای ادراکی قابل اعتماد نیستند و به‌تنهایی نمی‌توانند حقیقت را درک کنند؛ از این رو برای ادراک بی‌واسطه حقایق، به نوعی تلاش نیاز است که بدان عرفان می‌گویند. همچنین گفته می‌شود عرفان شناخت قلبی است که از راه کشف و شهود و نه بحث و استدلال حاصل می‌شود و آن را علم وجدانی هم می‌گویند. کسی را که واجد مقام عرفان است، عارف گویند. عرفان در بسیاری از اقوام و ملل و مذاهب مختلف جهان و حتی مکاتب فلسفی شایع و رایج است.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: انتشارات طرح نو.
- ابوترابی، خدیجه (۱۳۹۵)، «تجربه عرفانی در اشعار سنایی غزنوی»، *مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه*، دوره دوم، ش ۱/۲.
- پارسانسب، محمد (۱۳۸۸)، «از عقل ناصر خسرو تا عقل سنایی»، *نشر پژوهی ادب فارسی (ادب و زبان)*، دوره جدید، ش ۲۶ (پیاپی ۲۳).
- جعفریان، رسول (۱۳۸۷)، *تاریخ تشیع در ایران*، تهران: انتشارات علم، چاپ دوم.
- جوکار، نجف، شیرین رزمجو بختیاری و الهام خلیلی جهرمی (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی سیرالعباد سنایی و مصیبت‌نامه عطار»، *مجله شعرپژوهی (بوستان ادب)*، س ۷، ش ۱، پیاپی ۲۳.
- حسینی کلهری، شهلا (۱۳۹۵)، «بررسی عقل از دیدگاه سنایی غزنوی بر اساس مثنوی حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه»، *سومین کنگره بین‌المللی پژوهش‌های کاربردی علوم انسانی اسلامی*، گرگان.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۹۳)، *گزیده حدیقه الحقیقه*، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- حیاتی، وحید و سیدابوالقاسم حسینی ژرفا (۱۳۹۷)، «مطالعه دیدگاه دکتر شفیعی کدکنی درباره تحوّل روحی سنایی و نقد رویکرد تاریخی و دفعی در خصوص تحوّل سنایی»، *مقاله ۴*، دوره ۱۳۹۵، ش ۶، پاییز ۱۳۹۵.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۳)، *حافظ‌نامه: شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی، و ابیات دشوار حافظ*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ۱۹.
- دهقان، علی و مریم امینی (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی عرفان سنایی و جان‌دان»، *فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی*، شماره (۲۰).
- راعی صدقیانی، مسعود (۱۳۸۴)، «عقل از نظرگاه مولوی»، *ماهنامه حافظ*، ش ۲۲.
- رزاق‌پور، مرتضی، رضا صادقی شهپر، و اکرم مصفا (۱۳۹۳)، «بررسی و تحلیل تصویرپردازی از عقل در اشعار سنایی»، *زیبایی‌شناسی ادبی*، شماره (۲۲).
- زرقانی، سیدمهدی (۱۳۷۸)، «انسان در شعر سنایی غزنوی»، *کیهان فرهنگی*، ش ۱۶۱.
- زرقانی، سیدمهدی (۱۳۷۸)، *افق‌های شعر و اندیشه سنایی*، تهران: نشر روزگار.
- زرقانی، مهدی، (۱۳۸۱) *زلف عالم‌سوز: نقد و تحلیل و گزیده اشعار سنایی غزنوی*، تهران: انتشارات روزگار.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۴.
- سعیدی، حسن و سمانه فیضی (۱۳۹۵)، «بررسی و نقش عقل در شناخت خداوند در اندیشه سنایی»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، ش ۴۶.

## خردستایی و خردگریزی در حدیقه الحقیقه / ۱۲۳

سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۱)، *دیوان حکیم سنائی غزنوی بر اساس معتبرترین نسخه‌ها*، گردآورنده: پرویز بابایی و بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نشر آزادمهر، ج ۱.

سنایی، مجدود بن آدم (بی‌تا)، *مکاتیب سنایی*، به کوشش: احمد نذیر، هند: دانشگاه علیگره.

«سنایی و نفی اندیشه‌ورزی در مورد خداوند»، *خبرگزاری کتاب ایران*: (IBNA) Accessed December 29 2017.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۵)، *تازیان‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی*، تهران: آگاه.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۱)، *تاریخ ادبیات ایران* (جلد اول)، تهران: انتشارات ققنوس، ج ۲۰.

عباسی، عبداللطیف بن عبدالله (۱۳۸۷)، *لطایف الحدایق* (شرح عبداللطیف عباسی بر حدیقه سنایی)، تصحیح و تعلیق: محمدرضا یوسفی و محسن محمدی، قم: آیین احمد.

فتوحی، محمود و علی‌اصغر محمدخانی (۱۳۸۵)، *شوریه‌های در غزنه: اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی*، تهران: انتشارات سخن.

کاکه رش، فرهاد (۱۳۸۸)، «تأثیر اندیشه‌های کلامی غزالی بر آرای سنایی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۵، ش ۱۴.

محمدخانی، علی‌اصغر فتوحی (۱۳۹۵)، «سنایی، مجدود بن آدم»، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

محمودی، مریم (۱۳۹۰)، «جایگاه عقل در تفکر عرفانی سنایی»، *عرفان اسلامی* (ادیان و عرفان)، شماره (۲۸).

مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۸۷)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، مجدود بن آدم سنایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مدرس، محمدعلی (۱۳۶۹)، *ریحانه الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیه أو اللقب*، تهران: انتشارات خیام. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۸: درس‌های هیات شفا، تهران: نشر صدرا.

ج ۳.

ملکشاهی، حسن (بی‌تا)، *ترجمه و شرح اشارت و تنبیهاات بوعلی سینا*، تهران: نشر سروش، ۱۳۶۳.

ج ۱.



## آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری

رسول رضوی\*

مهدی جعفرزاده\*\*

محمد رضا قاسمی\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۲۷]

### چکیده

شفاعت، از جمله مسائل مشترک میان تمام مذاهب اسلامی است، و تنها در چگونگی آن اختلاف نظرهایی وجود دارد. یکی از این اختلافات، طلب شفاعت از پیامبر، پس از رحلت ایشان است که به اعتقاد سلفی‌های تکفیری این عمل، مصداق شرک است. اهمیت این مسئله و نتایج خسارت‌بار آن در تکفیر مسلمانان و افزایش اختلاف، ضرورت بررسی این اعتقاد را در مذاهب مهم اسلامی مشخص می‌سازد. این تحقیق با هدف دستیابی به دیدگاه شافعی به عنوان یکی از چهار مذهب فقهی اهل سنت درباره آموزه شفاعت تدوین شده است. این تحقیق در مقام گردآوری به روش اسنادی - کتابخانه‌ای، و در مقام داوری به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. بررسی آرای علمای شافعی حاکی از این مطلب است که برخلاف نظر سلفی‌های تکفیری، طلب شفاعت از پیامبر پس از رحلت آن حضرت، به نظر شافعی نه تنها هیچ منعی ندارد و موجب شرک و کفر نمی‌شود، بلکه زیارت قبر رسول خدا و درودفرستادن بر ایشان در کنار قبر آن حضرت، موجب تعظیم ایشان است و یکی از اسباب قطعی جلب شفاعت آن حضرت به حساب می‌آید.

کلیدواژه‌ها: شافعی، شفاعت، وهابیت، شرک، طلب شفاعت.

\* دانشیار گروه کلام دانشگاه قران و حدیث قم. razavi.r@qhu.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قران و حدیث قم (نویسنده مسئول). Jafarzadeh2160@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قران و حدیث قم. samen.reza@gmail.com

## مقدمه

همه فرقه‌های اسلامی به شفاعت معتقدند؛ چراکه شفاعت در واقع نوعی دعا، طلب و توسل از جانب انسان شفاعت‌شونده و شفاعت از جانب شفاعت‌کننده است؛ البته در چگونگی وقوع آن، اختلافاتی وجود دارد؛ برای مثال معتزله و پیروانشان معتقدند پیامبر اهل بهشت را شفاعت می‌کند تا خداوند بر درجات ایشان بیفزاید (ایجی، بی‌تا: ۳۸۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸/۳۱۲)؛ در حالی که دیگران می‌گویند پیامبر آن عده از گنهکاران امت را که خداوند از دینشان راضی است، شفاعت می‌کند تا بدین وسیله کیفر آنان ساقط شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۹/۳؛ مترجمان، ۱۳۶۰: ۲۷۰/۵).

سلفی‌های تکفیری ضمن همراهی با دیگر مسلمانان در پذیرش اصل شفاعت انبیا و افراد صالح در قیامت، درباره جزئیات آن، نظرهای متفاوتی را مطرح می‌کنند که می‌توان آن را در سه مورد زیر خلاصه کرد:

۱. طلب‌کردن شفاعت از انبیا و صالحان، نه از خدا، حرام و از مصادیق شرک است.
۲. طلب‌کردن شفاعت از خدا با واسطه قراردادن انبیا و افراد صالحی که یا از دنیا رفته‌اند یا غایب‌اند و حضور فیزیکی ندارند نیز بدعت، حرام و از مصادیق شرک است.
۳. طلب‌کردن شفاعت از خدا با واسطه قراردادن منزلت و حرمت بندگانش نزد او نیز از مصادیق شرک و حرام است.

ابن تیمیه استغاثه و طلب دعا از غیر خدا را از مصادیق شرک معرفی می‌کند (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱/۲۲) و محمد بن عبدالوهاب نیز آن را شرک اکبر می‌داند و سبب گمراهی مردم برمی‌شمرد (ابن عبدالوهاب التیمی، بی‌تا: ۲۴). شفاعت نیز به عنوان فعل مخصوص خدا، فقط باید از خدا طلب شود؛ بنابراین طلب‌کردن شفاعت از غیر خدا را از مصادیق شرک دانسته‌اند (ابن حسن آل‌الشیخ، ۱۴۲۴: ۱۹۲؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۶۳)، مگر آنکه خدا به فردی اذن داده باشد. در این صورت، می‌توان او را واسطه قرار داد و شفاعت خدا را از طریق وی طلب کرد؛ البته به شرط اینکه زنده و حاضر باشد (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱/۲۳؛ ابن حسن آل‌الشیخ، ۱۴۲۴: ۴۷۰)؛ بنابراین شفاعت از نگاه سلفی‌های تکفیری بر دو نوع است: شفاعت باطل که از غیر خدا طلب می‌شود و شفاعت صحیح که از خدا خواسته می‌شود؛ زیرا فقط خدا بر آن قدرت دارد و خدا به سبب

آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری / ۱۲۷

تکریم شفاعت‌کننده و اعلام رضایت خود از قول و عمل شفاعت‌شونده، به غیر خود اذن می‌دهد (ابن‌الوهاب، ۱۴۲۰: ۴۳).

سلفیان تکفیری معتقدند خواندن کسی که نمی‌شنود و اجابت نمی‌کند، شرک است. مرده‌ها و کسانی که حضور ندارند، نه می‌شنوند و نه اجابت می‌کنند؛ بنابراین طلب‌کردن شفاعت از آنان سودی ندارد و شرک است (ابن‌حسن آل‌الشیخ، ۱۴۱۱: ۴۳۰؛ همو، ۱۴۲۴: ۱۶۱).

از نظر سلفیان تکفیری نباید منزلت، جایگاه و حرمت انبیا و صالحان را برای جلب شفاعت خدا واسطه قرار داد؛ زیرا این عمل را مصداق شرک به خدا می‌دانند (ابن‌تیمیه، بی‌تا: ۲۴/۱)؛ بنابراین سلفیان تکفیری معتقدند شفاعت فقط مخصوص خداوند است و در زمان حیات پیامبر (ص) می‌توان از او درخواست کرد که برای ما دعا کند؛ اما پس از رحلت آن حضرت، باید به واسطه ایمانمان به پیامبر و محبت و موالات به ایشان و تبعیت از سنت او، شفاعت خدا را طلب کنیم و از واسطه قرار دادن مقام و منزلت او نزد خدا خودداری کنیم (ابن‌تیمیه، بی‌تا: ۱۸/۱ و ۱۳؛ الجریسی، ۱۴۲۰: ۶۵). در نتیجه طلب شفاعت از پیامبر پس از وفات آن حضرت را بدعت و حرام می‌دانند و مرتکبان این عمل را مشرک می‌شمرند (ابن‌تیمیه، بی‌تا: ۱، ۱۲، ۱۴ و ۱۶؛ الجریسی، ۱۴۲۰: ۶۵، ۶۹، ۷۷، ۷۸ و ۷۹).

از آنجا که سلفیان تکفیری خود را از اهل سنت می‌دانند، برای اثبات نادرستی اعتقاد آنان باید نظر مذاهب چهارگانه اهل سنت را در این باره بررسی کنیم. هدف این تحقیق، دستیابی به دیدگاه شافعی به عنوان یکی از چهار مذهب فقهی اهل سنت درباره آموزه شفاعت است.

مذهب شافعی یکی از چهار مذهب فقهی اهل سنت است که ابو‌عبدالله، محمد بن‌ادریس معروف به امام شافعی آن را پایه‌گذاری کرد. مادرش، فاطمه بنت‌عبدالله بن‌الحسن المثنیٰ بن‌الحسن<sup>۱</sup> بن‌علی بن‌ایطالب از قبیله «ازد» است (الجزری، ۱۴۱۰: ۶۳؛ سپهری، ۱۳۸۰: ۲۳). وی در سال ۱۵۰ هجری، سال مرگ ابوحنیفه، در شهر غزه به دنیا آمد. شافعی در سال ۱۹۸ یا ۱۹۹ به مصر رفت و در روز جمعه آخرین روز ماه رجب سال ۲۰۴ در مصر درگذشت (الجزری، ۱۴۱۰: ۷۰) و در مقبره «قرافه الصغری» در عصر آن روز دفن شد (سپهری، ۱۳۸۰: ۲۴).

شافعی نزد استادان مطرح در مکه، مدینه، عراق و یمن شاگردی کرد و با نظر آنان آشنا شد. او تا مالک زنده بود، همراهش بود و پس از آن به عراق رفت و از محمدحسن شیبانی، شاگرد ابوحنیفه، فقه را به روش فقهای عراق فرا گرفت. او همچنین در یمن، حدیث و فقه را از استادان آنجا آموخت (الجزری، ۱۴۱۰: ۸۵؛ سپهری، ۱۳۸۰: ۲۵).

کتاب حجه یا زعفران، الرسالة، جماع العلم، املاء الصغیر، الامالی الکبری، مختصر المُنزنی، مختصر البویطی، احکام القرآن، اختلاف الحدیث، ابطال الاستحسان از آثار مشهور او هستند (الجزری، ۱۴۱۰: ۱۴۵).

امروزه قسمتی از مردم افریقا و بیشتر مردم شام، عراق و مصر شافعی مذهب‌اند و بیشتر اهل تسنن ایران به‌ویژه مردم کردستان تابع مذهب شافعی‌اند (سپهری، ۱۳۸۰: ۲۹). پرسش اصلی این تحقیق این است که «دیدگاه مذهب شافعی درباره آموزه شفاعت چیست؟» برای رسیدن به پاسخ این پرسش، پاسخ گفتن به پرسش‌های زیر لازم است:

۱. شفاعت از دیدگاه مذهب شافعی چه مفهومی دارد؟
  ۲. شفاعت‌کنندگان چه کسانی هستند و چه کسانی مورد شفاعت قرار می‌گیرند؟
  ۳. آیا شفاعت فقط در قیامت واقع می‌شود یا در برزخ هم امکان وقوع دارد؟
  ۴. آیا از دیدگاه مذهب شافعی طلب شفاعت از پیامبر(ص) بعد از وفات آن حضرت، از مصادیق شرک است؟
- روش تحقیق در این مقاله در مقام گردآوری به روش اسنادی - کتابخانه‌ای، با اعتماد به نرم‌افزار المکتبه الشامله و در مقام داوری نیز به روش توصیفی - تحلیلی است.

### معنای شفاعت

شفاعت از ماده شفع، و در مقابل «وتر» به معنای ضمیمه شدن چیزی به مثل خود است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۴/۲). اعداد زوج را نیز «شفع» می‌نامند، در مقابل «وتر» که فرد و واحد است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۸). پس اصل در این ماده، الحاق چیزی یا نیرویی به چیز دیگر است با هدف رسیدن به مقصود مورد نظر (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸۲/۶).



آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری / ۱۲۹

بنابر آنچه گفته شد شفع و شفاعت، هر دو مصدر و به معنای منضم کردن چیزی به چیزی هستند. درباره معنای شفاعت آمده است: «در حقیقت شخصی که متوسل به شفیع می‌شود، نیروی خودش به تنهایی برای رسیدن به هدف کافی نیست؛ لذا نیروی خود را با نیروی شفیع گره می‌زند و در نتیجه، آن را دوجندان نموده، به آنچه می‌خواهد نائل می‌شود، به طوری که اگر این کار را نمی‌کرد، و تنها نیروی خود را به کار می‌زد، به مقصود خود نمی‌رسید» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۷/۱؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۲۳۹/۱). با این بیان، تمام اسباب تکوینی و تشریحی که انسان را در رسیدن به مقصودش یاری می‌رسانند، شفیع او به شمار می‌روند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۹/۱؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۲۴۱/۱).

معنی اصطلاحی شفاعت با معنی لغوی آن مرتبط است و به معنای شفاعت پیامبر و اولیای خدا در قیامت برای ساقط کردن عقاب کسانی است که مستحق عذاب و عقوبت‌اند. البته شفاعت به صورت مجازی در معنای جلب منفعت نیز به کار می‌رود<sup>۲</sup> (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۵۰/۱).

## شفاعت از دیدگاه مذهب شافعی

### الف) تعریف شفاعت

در کتاب‌های فقهی مذهب شافعی، تعریف مشخصی از شفاعت نشده است، هرچند تعریف لغوی آن آمده است (الأنصاری و السنیکی، بی‌تا: ۳۶۳/۲). شفاعت از نظر مذهب شافعی، مقام محمودی است که خدا برای اظهار بزرگی و شرافت مقام پیامبر اسلام (ص) در قیامت به او عطا کرده است<sup>۳</sup> (همان: ۲۶۴/۲). این مقام، مختص به او و وسیله‌ای برای تخفیف عذاب اهل کبائر از امت است<sup>۴</sup> (همان: ۲۵۲/۴).

جلال‌الدین سیوطی از علمای شافعی، روایتی را از پیامبر اسلام (ص) نقل می‌کند که شفاعت در روز قیامت را مختص افرادی از امت اسلام می‌داند که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند:

شفاعت روز قیامت برای امت من برای کسی است که گناهان بزرگ را انجام داده، سپس فوت کرده، در حالی که در مدخل اول جهنم قرار دارند،

چهره‌هایشان سیاه نمی‌شود و چشمانشان کبود نمی‌شود و دستانشان با غل و زنجیر بسته نمی‌شود و با شیاطین هم قرینه نمی‌شوند و تازیانه نمی‌خورند و به قسمت درک جهنم انداخته نمی‌شوند. کسانی هستند که یک ساعت در آنجا می‌مانند، سپس خارج می‌شوند. عده‌ای از آنان هستند که یک روز در آنجا می‌مانند؛ سپس خارج می‌شوند و کسانی هستند که یک ماه در آنجا می‌مانند؛ سپس خارج می‌شوند و کسانی هستند که یک سال در آنجا می‌مانند؛ سپس خارج می‌شوند. بیشترین مدت زمان ماندن در آنجا همانند عمر دنیا می‌باشد؛ یعنی از روزی که خلق شد تا روزی که پایان پذیرفت، یعنی هفت هزار سال<sup>۵</sup> (سیوطی، ۱۴۲۱: ۸۲/۲؛ الحکیم الترمذی، بی‌تا: ۳۶/۲).

طبق این تعریف، شفاعت در روز قیامت فقط مخصوص پیامبر است؛ در حالی در دیگر متون این مذهب به شفاعت علما، شهدا، کعبه و دیگران نیز اشاره شده است که در ادامه مقاله خواهد آمد؛ بنابراین یا باید تعریف شفاعت را به گونه‌ای توسعه داد که شامل تمام افراد گردد یا شفاعت دیگر شفیعیان را باید زیرمجموعه شفاعت پیامبر و با واسطه شفاعت آن حضرت دانست یا اینکه شفاعت پیامبر اسلام را نوع خاصی از شفاعت دانست که از نظر کمی و کیفی با شفاعت دیگر شفیعیان متفاوت است؛ همان‌طور که از آن با تعبیر الشفاعة العظمی نیز یاد شده است<sup>۶</sup> (الدمیاطی، بی‌تا: ۶۷).

## ب) شفاعت‌کنندگان

### ۱. پیامبر اسلام

همان‌طور که در تعریف شفاعت گذشت، نخستین فردی که دارای مقام شفاعت است، شخص پیامبر اعظم است. در کتاب *أسنی المطالب* در این باره چنین آمده است:

و فرموده‌اش در مورد «مقام ستایش‌شده» مقام شفاعت است که اولین و آخرین‌ها او را به خاطر آن ستایش می‌کنند. مقام شفاعت به هنگام تعیین حکم در روز قیامت، و مختص به اوست. این مقام با توجه به وعده خداوند متعال واجب الوقوع و برای نشان‌دادن بزرگی و عظمت منزلت او قرار داده شده است (الأنصاری و السنیکی، بی‌تا: ۱۳۰/۱).

آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری / ۱۳۱

## ۲، ۳ و ۴. علما، شهدا و فرزندان بی‌گناه

بنابر متون فقهی این مذهب، فرزندی که گناهی ندارد، والدین خود را شفاعت می‌کند (ابن ماجه، بی‌تا: ۱۷۰/۵، ح ۱۶۷۶؛ المتقی الهندی، ۱۴۰۵: ۲۸۵/۳؛ أبو یعلی التمیمی، ۱۴۰۴: ۳۶۰/۱، ح ۴۶۸)؛ زیرا وقتی گناهی نداشته باشد، بیشترین شباهت را به علما و شهدا پیدا می‌کند و چون آنان دارای مقام شفاعت‌اند (ابن ماجه، بی‌تا: ۳۷۲/۱۲، ح ۴۳۰۴؛ المتقی الهندی، ۱۴۰۵: ۱۵۱/۱۰، ح ۲۸۷۷؛ السیوطی، بی‌تا: ۳۱۱/۱۰، ح ۹۶۸۵) او نیز دارای این مقام خواهد بود؛ البته فرزندی که برایش عقیقه شده باشد<sup>۷</sup> (الدمیاطی، بی‌تا: ۱۲۸/۲؛ البجیرمی المصری، ۱۴۱۵: ۵۵۶/۲).

## ۵. شفاعت‌شدگان پیامبر

شافعیان معتقدند کسانی که مورد شفاعت پیامبر اسلام قرار گرفته‌اند نیز به مقام شفاعت می‌رسند و می‌توانند از دیگران شفاعت کنند<sup>۸</sup> (السیوطی، ۱۴۲۱: ۱۹۷/۲؛ همو، بی‌تا: ۲۲/۷، ح ۵۷۰۸؛ البغدادی الرزاز و جزار، ۱۴۲۲: ۱۸۱).

## ۶. کعبه

کعبه نیز برای مؤمنانی که در اطراف آن مدفون‌اند و برای گناهکارانی که برای زیارتش از اهل و دیار خود دور می‌شوند و نیز آن گناهکارانی که بعد از حاجی شدن مرتکب گناه شده‌اند و بر گناهان کبیره اصرار ورزیده‌اند، از خدا طلب شفاعت می‌کند و خدا این مقام را به او اعطا می‌کند. این مطلب در میراث مکتوب مذهب شافعی در قالب نقل یک روایت آمده است:

فرشته‌ای فرا می‌خواند ای کعبه خدا حرکت کن. پس می‌گوید من حرکت نمی‌کنم تا زمانی که به خواسته‌ام برسیم. فرشته از آسمان می‌گوید که خواسته‌ات را بگو. کعبه می‌گوید ای پروردگار همسایگان مؤمن من را که در پیرامون من دفن شده‌اند، شفاعت کن. پس ندایی می‌شنود که خواسته‌ات را محقق ساختم. گفت پس مردگان مکه همه سپیدروی و احرام‌بسته و گرد هم آمده پیرامون مکه لبیک می‌گویند؛ سپس فرشتگان می‌گویند ای کعبه خدا حرکت کن. می‌گوید حرکت نمی‌کنم تا زمانی که خواسته‌ام برآورده شود. پس

فرشته‌ای از آسمان می‌گوید بگو تا خواسته‌ات برآورده شود؛ سپس کعبه می‌گوید ای پروردگار بندگان گناهکار که از هر راه دوری پراکنده و غبارآلود به اینجا آمده‌اند و خانواده و فرزندان و دوستان را ترک کرده‌اند و با شوق برای زیارت و گرویدن به اسلام و اطاعت خارج شدند تا اینکه مناسک خود را همان‌طور که امر کرده بودی، به‌جا آورند، پس از تو می‌خواهم تا مرا شفیع آنان قرار دهی و آنان را از وحشت بزرگ نجات دهی و آنان را پیرامون من گرد آوری. پس فرشته می‌گوید در میان آنان کسانی هستند که بعد از تو مرتکب گناه می‌شوند و بر گناهان بزرگ پافشاری می‌کنند تا جایی که آتش بر آنان واجب می‌شود. پس می‌گوید: ای پروردگار از تو برای گناهکارانی که گناهان بزرگ مرتکب شدند تا جایی که آتش بر آنان واجب شد، شفاعت می‌طلبم. پس پروردگار می‌گوید تو را شفیع آنان قرار دادم و خواسته تو را برآورده ساختم. سپس فرشته‌ای از آسمان می‌گوید هرکس کعبه خدا را زیارت کرد، از مردم دوری گزیند؛ پس دوری می‌گزینند و خداوند آنان را پیرامون بیت‌الحرام سپیدروی و امنیت‌یافته از آتش قرار می‌دهد؛ در حالی که طواف می‌کنند و لبیک می‌گویند<sup>۹</sup> (الدمیاطی، بی‌تا: ۲۷۶/۲؛ الثعلبی النیسابوری، ۱۴۲۲: ۱۵۱/۳).

## ۷. تشیع‌کنندگان جنازه

از نظر مذهب شافعی مستحب است که تشیع‌کنندگان جلوتر از جنازه حرکت کنند نه پشت سر آن؛ زیرا معتقدند تشیع‌کننده شافع است و حق او آن است که مقدم بر جنازه باشد<sup>۱۰</sup> (الرملی، ۱۴۰۴ الف: ۱۳۸/۸).

البته این احتمال وجود دارد که این حکم فقهی درباره پیامبر(ص) بوده باشد و عمومیت نداشته باشد؛ زیرا بر اساس برخی از روایات<sup>۱۱</sup> (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۳۰۷/۴، ح ۲۵۰۹، ۲۵۵۶ و ۲۳۷۹؛ المتقی الهندی، ۱۴۰۵: ۵۸۲/۱۵، ح ۴۲۲۷۲ و ۴۲۲۷۴؛ القشیری النیسابوری، بی‌تا: ۶۵۵/۲، ح ۹۴۸؛ السیوطی، بی‌تا: ۱۶۲/۱۹، ح ۲۰۴۶۷؛ الحمیدی، ۱۴۲۳: ۹۵/۲، ح ۱۲۰۲). تشیع‌کردن جنازه از اسباب جلب شفاعت خداوند است، نه اینکه تشیع‌کنندگان، از مقام شفاعت برخوردار شوند.

آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری / ۱۳۳

بنابراین شفاعتی که مقام محمود پیامبر(ص) در قیامت دانسته شده، شفاعتی خاص است که فقط مخصوص پیامبر اسلام(ص) است و در قیامت، انجام خواهد شد و افراد بیشتری از امت اسلامی را در بر خواهد گرفت؛ در صورتی که شفاعت دیگر شفیعیان، این خصوصیات را ندارد و محدودتر است.

### ج ( عوامل و علل جلب شفاعت

مذهب شافعی معتقد است برخی از امور، از اسباب شفاعت‌اند و موجب جلب شفاعت شافعیین می‌شوند. این امور عبارت‌اند از:

#### ۱. نماز بر میت

از متون فقهی این مذهب به دست می‌آید، نماز بر میت، در حکم شفاعت است<sup>۱۲</sup> (الرملی، ۱۴۰۴ الف: ۹۳/۱۵؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۸۶/۲۱) و به همین دلیل، حضرت رسول(ص) بر کسانی که بدهی داشتند، نماز نمی‌خواند، مگر آنکه کسی پرداخت بدهی او را بر عهده بگیرد و ضمانت کند<sup>۱۳</sup> (البخاری الجعفی، ۱۴۲۲: ۳۳۹/۸، ح ۲۲۹۵؛ ابن ماجه، بی تا: ۲۴۲/۷، ح ۲۳۹۸)؛ زیرا نماز ایشان بر میت، در حکم شفاعت مقبول است و روح مؤمن به بدهی‌اش مرتبط است تا زمانی که بدهی از طرف کسی ادا شود.

#### ۲. صلوات بر پیامبر

بنابر متون فقهی شافعی، یکی دیگر از اسباب شفاعت، صلوات بر پیامبر(ص) است؛ زیرا اگر کسی یک بار بر پیامبر صلوات بفرستد، خدا ده بار بر او صلوات و رحمت می‌فرستد و پیامبر نیز برای صاحب صلوات، دعا می‌کند. این دعا به منزله شفاعت است و در قبول سلام مسلمان و فرستادن ثواب برای او تجلی می‌یابد<sup>۱۴</sup> (السیوطی، ۱۴۲۱: ۱۴۵/۲؛ القشیری النیسابوری، بی تا: ۳۷۶/۲، ح ۶۱۱۶)؛ البته در برخی از روایات مورد استناد علمای شافعی، این قید نیز آورده شده که باید پس از صلوات بر پیامبر(ص) از خداوند درخواست کند تا این صلوات را وسیله‌ای برای جلب شفاعت آن حضرت قرار دهد:

پس همانا هر کس بر من یک بار درود بفرستد، خداوند به سبب آن، ده بار بر من درود می‌فرستد؛ سپس از خداوند بخواهید تا من را واسطه قرار دهد؛ پس همانا منزلتی در بهشت می‌باشد که میسر نمی‌شود، جز برای بنده‌ای از بندگان خدا. از خداوند می‌خواهم که او من باشم؛ پس هر کس من را واسطه قرار دهد و آن را بطلبد، شفاعت برای او میسر می‌شود<sup>۱۵</sup> (الأنصاری، بی‌تا: ۱۳۰/۱؛ القشیری النیسابوری، بی‌تا: ۲۸۸/۱، ح ۳۸۴).

### ۳. زیارت قبر پیامبر

از نظر مذهب شافعی، یکی از اموری که به طور قطعی و وجوبی، شفاعت پیامبر را به دنبال دارد، زیارت قبر مطهر آن حضرت است. در واقع آنان معتقدند شفاعت پیامبر(ص) در حق زائران قبر مطهر آن حضرت، واجب است و شفاعت بقیه مسلمانان، جایز و ممکن است (الدمیاطی بی‌تا: ۳۱۳/۲).

برخی از روایات مورد استناد شافعیان، این دو روایت زیر است:

قوله صلی الله علیه وسلم من زارنی بعد موتی فکانما زارنی فی حیاتی. وقوله صلی الله علیه وسلم من زار قبری وجبت له شفاعتی: هر کس بعد از مرگم من را زیارت کند، انگار من را در زمان حیاتم زیارت کرده است و هر کس قبر من را زیارت کند، شفاعت من برای او واجب می‌شود (المتقی الهندی، ۱۴۰۵: ۶۵۱/۱۵، ح ۲۵۸۲؛ الأصبیحی، ۱۴۱۳: ۴۴۸/۳، ح ۹۴۷؛ السیوطی، بی‌تا: ۳۴۸/۲۰، ح ۲۲۳۰۴).

البته وجوب این شفاعت را منوط به این شرط می‌دانند که زائر هیچ حاجتی نداشته باشد و فقط به قصد زیارت آن حضرت آمده باشد. همچنین از برخی از روایات، وجوب شفاعت پیامبر(ص) در مورد زائران قبر مطهر ایشان به دست نمی‌آید، بلکه آن حضرت خود را در شفاعت یا شهادت دادن به نفع شخص، مخیر قرار داده است:

و روی البخاری من صلی علی عند قبری وکل الله بها ملکا یبلغنی و کفی أمر دنیا و آخرته و کنت له شفیعاً أو شهیداً یوم القیامة: بخاری روایت می‌کند: هر

آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری / ۱۳۵

کس نزد قبر من بر من درود فرستد، خداوند به سبب آن فرشته‌ای را وکالت می‌دهد تا آن را به من ابلاغ کند. این برای دنیا و آخرتش کفایت می‌کند و شفیع و شهید برای او در روز قیامت می‌باشم (به نقل از: الخطیب الشربینی، ۱۴۱۵: ۲/۲۸۳).

بنابراین زیارت قبر رسول خدا و درودفرستادن بر پیامبر(ص) در کنار قبر مطهر آن حضرت، به جهت طلب کردن شفاعت آن حضرت، نه تنها شرک نیست، بلکه یکی از اسباب قطعی جلب شفاعت آن حضرت نیز به حساب می‌آید.

#### ۴. دعای بعد از اذان

از نظر فقه شافعی، مستحب است بعد از شنیدن صدای اذان، دعای مخصوصی را بر زبان جاری کرد. در بخشی از این دعا این گونه گفته می‌شود: «خداوندا بر محمد درود فرست و مقام واسطه بین بنده و خداوند را به او عطا کن و ما را شامل شفاعت او در قیامت قرار بده». هر کس این دعا را بخواند شفاعت پیامبر برای او واجب و قطعی خواهد بود<sup>۱۶</sup> (ابن حجر الهیتمی، بی تا: ۱/۱۳۱؛ السیوطی، بی تا: ۴۰۹/۲۰، ح ۲۲۴۸۱).

کتاب *أسنی المطالب* مطلب بالا را به روایتی از صحیح مسلم استناد می‌دهد (الأنصاری و السنکی، بی تا: ۱/۱۳۰) و چنین می‌نویسد:

إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا ثُمَّ سَلُوا اللَّهَ لِي الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا مَنْزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ فَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ: أَوْ صَدَاؤِ الْمُؤَذِّنِ رَأَى شَيْئًا مِنْهُ فَسَلِّ عَلَيْهِمْ وَتَكَرَّرْ عَلَيْهِمْ؛ سَبَبُ دَرُودِ فَرَسْتِيدٍ؛ بَعْدَ هَذَا هَرُودُ كَسْبِ مَنْ يَكُونُ بَارِدُ دَرُودِ فَرَسْتِيدٍ، خَدَاوَنَدُ بِسَبَبِ أَنْ، دَه بَارِ مَنْ دَرُودِ مِي فَرَسْتِيدٍ؛ سَبَبُ مِنْ خَدَاوَنَدِ بَخَوَائِدِ تَا مَنْ رَا وَاسِطَه قَرَارِ دَهْدِ. هَمَانَا مَنْزِلَتِي دَرِ بَهْشْتِ مِي بَاشْدِ كِه مِيَسِرْ نَمِي شُودِ، جَزْ بَرَايِ بِنْدَه‌آيِ از بندگان خدا. از خداوند می‌خواهم که او من باشم. پس هر کس من را واسطه قرار دهد و آن را بطلبد، شفاعت برای او میسر می‌شود (القشیری النیسابوری، بی تا: ۱/۲۸۸، ح ۳۸۴).

## ۵. تکریم غریب‌ها

از نظر مذهب شافعی، یکی از اسباب جلب شفاعت در قیامت، تکریم افراد غریب است<sup>۱۷</sup> (السیوطی، ۱۴۲۱: ۳۴/۲). آنان با استناد به روایتی از پیامبر اسلام (ص) معتقدند افراد غریب، در روز قیامت نزد خداوند از مقام شفاعت برخوردارند و می‌توانند کسانی را که آنان را تکریم کرده‌اند، شفاعت کنند:

به بی‌کسان اکرام کنید. پس همانا نزد خدا در روز قیامت شفاعت دارند؛ همچنان که در روز قیامت ندا می‌دهد که اکنون بی‌کسان قیام کنند؛ پس قیام می‌کنند و به سوی خدا پیشی می‌گیرند. تکریم آنان، تکریم من، محبت به آنان، محبت به من است. پس هر کس به غریب و بی‌کسی در غربتش اکرام کند، بهشت بر او واجب می‌شود<sup>۱۸</sup> (المتقی الهندی، ۱۴۰۵: ۹۴/۶، ح ۱۶۶۹۰؛ السیوطی، بی‌تا: ۴۰۷/۱۴، ح ۱۴۶۰۴).

## ۶. مردن در شهر مدینه

بر اساس میراث مکتوب مذهب شافعی، یکی از عوامل جلب شفاعت رسول خدا (ص) در قیامت، مردن در شهر مدینه است<sup>۱۹</sup> (الأنصاری و السنیکی، بی‌تا: ۱۰۴/۳؛ الترمذی، ۱۹۹۸: ۲۰۶/۶، ح ۳۹۲۴).

## د) شفاعت‌شوندگان

همان‌طور که در مطالب قبلی اشاره شد، شافعیان معتقدند شفاعت پیامبر در روز قیامت، در مورد افرادی از امت رسول خداست که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند و بدون آنکه توبه کنند، بر همان حال بمیرند (السیوطی، ۱۴۲۱: ۸۲/۲؛ الحکیم الترمذی، بی‌تا: ۳۶/۲). در جایی دیگر، شفاعت در مورد کسانی که دارای عذاب قبرند و نیز کسانی که مستحق خلود در عذاب‌اند، مطرح شده است:

فرموده‌اش (از جمله شفاعت‌های او شفاعتی است که شامل شخص فوت‌شده در مدینه منوره می‌شود...) و اینکه در کاستن از عذاب قبر شفاعت می‌کند بر اساس گزارش قبرین در صحیحین و غیر آن (گفتارش درباره کاستن از عذاب



آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری / ۱۳۷

کسی که مستحق جاودان شدن در آتش می‌باشد...) و ابن‌دحیه آن را برای کاستن از عذاب ابی‌لهب در هر روز دوشنبه قرارداد به دلیل شادی‌اش به مناسبت ولادت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و سلم که بشارت آن را کنیزش به او داد و به همین دلیل او را آزاد کرد<sup>۲۰</sup> (الأنصاری و السنیکی، بی‌تا: ۱۰۴/۳).

بنابراین آنچه قطعی است این است که از نگاه مذهب شافعی، شفاعت فقط در مورد گناهکاران انجام می‌شود و موجب تخفیف یا اسقاط عذاب از آنان خواهد شد. هرچند برخی از گناهان مانند استفاده از تنباکو، مانع از شفاعت دانسته شده است<sup>۲۱</sup> (باعلوی، بی‌تا: ۵۵۳).

البته در برخی از متون آنان از گروه‌ها و افراد خاصی نیز نام برده شده که مورد شفاعت پیامبر قرار خواهند گرفت که عبارت‌اند از: پدر و مادر پیامبر، جناب ابوطالب، عموی پیامبر، برادر پیامبر در دوران جاهلی، اهل بیت و نزدیکان پیامبر: «قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم: إذا كان يوم القيامة شفعت لأبي وأمي وعمي أبا طالب وأخ لي كان في الجاهلية... الديلمی عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم: أول من أشفع له يوم القيامة أهل بيتي ثم الأقرب فالأقرب: اگر روز قیامت برپا بود، پدرم و مادرم و عمویم ابوطالب و برادرم در دوران جاهلی را شفاعت می‌کردم ... اولین کسانی که آنان را شفاعت می‌کنم، اهل بیت من هستند؛ سپس نزدیکان و پس از آن نزدیکان (السیوطی، ۱۴۲۱: ۱۹۷/۲؛ الإستانبولی الحنفی الخلوئی، بی‌تا: ۲۷۰/۴).

درباره ابولهب نیز آورده‌اند چون او پس از به دنیا آمدن پیامبر، حالت سرور پیدا کرد و غلامش را به دلیل این خبر خوش، آزاد کرد، هر دوشنبه، مورد تخفیف واقع می‌شود<sup>۲۲</sup> (الأنصاری و السنیکی، بی‌تا: ۱۰۴/۳).

#### ه) محدوده زمانی شفاعت

شفاعت عظمی و مخصوص به پیامبر اسلام (ص)، فقط در قیامت انجام می‌شود که عمومیت بیشتری دارد و تعداد بیشتری از امت اسلام را شامل می‌شود (الأنصاری و السنیکی، بی‌تا: ۱۳۰/۱)؛ اما شفاعت در عالم قبر و برزخ درباره تخفیف عذاب قبر، محدود

است و شامل همه نمی‌شود؛ برای مثال نوع دوم شفاعت در مورد ابولهب هر دوشنبه اعمال می‌شود و از عذاب قبر او می‌کاهد (الأنصاری و السنیکی، بی‌تا: ۱۰۴/۳). بنابراین هرچند مقصود از شفاعت، ایمنی از عذاب قیامت است، این درخواست شامل عذاب قبر نیز می‌شود:

(وافسح له) بفتح السین ای وسع له (فی قبره) ... (ولقه برحمتک الامن من عذابک) الشامل لما فی القبر ولما فی القيامة، وأعيد بإطلاقه بعد تقييده بما تقدم اهتماما بشأنه إذ هو المقصود من هذه الشفاعة: (پس او را گشایش ده) یعنی وسعت ده (در قبرش)... (و با رحمت امنیت از عذابت را به او عطا کن) به طور کامل هم در قبر و هم در قیامت. اینکه عذاب را در قسمت دوم دعا به صورت مطلق آورد برخلاف بخش قبلی دعا که مقید به قبر شده، به جهت اهتمام داشتن به مقصود اصلی شفاعت است (الخطیب الشربینی، ۱۴۲۵: ۱۹۰/۱).

### و) جواز طلب شفاعت از پیامبر(ص) بعد از وفات ایشان

از مطالبی که تا کنون مطرح شد، به دست می‌آید که شافعیان شفاعت را جایز و ممکن و حتی در برخی از موارد با حصول اسباب و عوامل خاصی، واجب و حتمی می‌دانند. درخواست شفاعت از صاحبان شفاعت نیز امری جایز و ممکن است؛ حتی اگر آنان در قید حیات نباشند. همان‌طور که در موضوع ندا و خواندن پیامبر به اسم آن حضرت، آورده‌اند که نباید پس از وفات پیامبر نیز او را به اسم خواند، مگر آنکه دلالت بر تعظیم داشته باشد که یکی از این موارد درخواست شفاعت و توسل به ایشان است؛ زیرا برای تحریم صدازدن آن حضرت با نام، دو علت ذکر کرده‌اند؛ اول آیه قرآن که می‌فرماید: «رسول خدا را آن‌طور فرا نخوانید که همدیگر را در میان خود فرا می‌خوانید»<sup>۲۳</sup> و دوم آنکه این عمل با تعظیم و تکریم ایشان منافات دارد. هر دو علت در طلب شفاعت و توسل به پیامبر(ص) منتفی است<sup>۲۴</sup> (الأنصاری و السنیکی، بی‌تا: ۱۰۵/۳).

نوی یکی از علمای بزرگ مذهب شافعی، در ذکرهاي نماز رفع حاجت به این ذکر اشاره می‌کند و به توسل به پیامبر اسلام بعد از وفات آن حضرت، توجه می‌دهد:

آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری / ۱۳۹

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ يَا مُحَمَّدُ اتَّوَجَّهُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي إِلَى آخِرِهِ: خداوندا از تو مسئلت دارم و به تو پناه می‌برم به واسطه پیامبرت محمد، پیامبر رحمت. ای محمد به واسطه تو به خداوند خود پناه می‌برم در رفع حاجتم تا پایان (الأنصاری و السنیکی، بی‌تا: ۱۰۵/۳؛ الترمذی، ۱۹۹۸: ۶۱/۵، ح ۳۵۷۸؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۷۸/۲۸، ح ۱۷۲۴۰؛ الحاکم النیسابوری، ۱۴۱۱: ۲۰۲/۳، ح ۱۱۲۸؛ المتقی الهندی، ۱۴۰۵: ۱۸۱/۲، ح ۳۶۶۰).

از نظر مذهب شافعی طلب شفاعت از پیامبر مانند طلب دعا از ایشان است؛ مانند کسی که به حضرت می‌گوید: از تو خواهانم که همراه شما در بهشت باشم. هدف وی آن است که پیامبر(ص) سبب و شافع وی در ورود به بهشت شود<sup>۲۵</sup> (السمهودی، ۱۴۱۹: ۱۹۵/۴).

## نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌ها، در پاسخ به پرسش‌های این تحقیق می‌توان گفت:

۱. «شفاعت» از نظر مذهب شافعی، مقام محمود پیامبر در قیامت است که خداوند در روز قیامت برای اظهار بزرگی و شرافت مقام پیامبر، مقام و منزلت رسولش را وسیله‌ای برای تخفیف عذاب اهل گناهان کبیره امت قرار داده است.
۲. علاوه بر پیامبر اسلام، افراد دیگری مانند علما، شهدا، فرزندان بی‌گناه، کعبه، نیز مقام شفاعت دارند، با این تفاوت که شفاعت عظمی و مخصوص به پیامبر اسلام(ص) فقط در قیامت انجام می‌شود و عمومیت بیشتری دارد؛ اما شفاعت دیگران محدود است. نماز میت، صلوات بر پیامبر، تکریم افراد غریب، مردن در مدینه و زیارت قبر پیامبر، از اسباب شفاعت‌اند و موجب جلب شفاعت پیامبر خواهند شد تا جایی که زیارت قبر پیامبر، به طور وجوبی و حتمی، شفاعت پیامبر را به دنبال خواهد داشت.
۳. مرتکبان گناهان کبیره از امت اسلام، کسانی که دارای عذاب قبرند، کسانی که مسح خلود در عذاب‌اند، شخص فوت‌شده در مدینه منوره، پدر و مادر پیامبر، جناب ابوطالب، عموی پیامبر، برادر پیامبر در دوران جاهلی، اهل بیت و نزدیکان پیامبر از جمله شفاعت‌شوندگان پیامبر(ص) دانسته شده‌اند.

۴. در دیدگاه این مذهب، شفاعت عظمی و مخصوص به پیامبر اسلام (ص)، فقط در قیامت انجام می‌شود که عمومیت بیشتری دارد و تعداد بیشتری از امت اسلام را شامل می‌شود؛ اما شفاعت در عالم قبر و برزخ نسبت به تخفیف عذاب قبر، محدود است و شامل همه نمی‌شود.

۵. جایز بودن شفاعت از سوی پیامبر، درخواست شفاعت از آن حضرت را نیز جایز می‌سازد و از نظر مذهب شافعی، در این مورد تفاوتی میان زمان حیات و ممات وجود ندارد؛ بنابراین برخلاف نظر سلفی‌های تکفیری، توسل به پیامبر اسلام (ص) و طلب شفاعت از آن حضرت پس از وفات، از سوی شافعی هیچ منعی نداشته و موجب شرک و کفر نخواهد شد. حتی تصریح می‌کنند که «این عمل در میان انبیا، مرسلین، سیره سلف صالح، علما و عموم مسلمانان معروف است و هیچ‌یک از پیروان ادیان و در هیچ زمانی آن را انکار نکرده‌اند تا اینکه ابن تیمیه آمد و در این باره حرفی زد که مسئله را برای افراد دارای اعتقاد ضعیف مشتبه کرد و بدعتی گذاشت که کسی در قرون قبل از او نگذاشته بود»<sup>۲۶</sup> (السبکی، ۱۴۱۹: ۳/۹).

پیشنهاد می‌شود آموزه شفاعت در دیگر مذاهب اهل سنت نیز بررسی شود تا نادرستی دیدگاه سلفیان تکفیری بیش از پیش روشن گردد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در مقدمه کتاب «الام» پسر امام حسین معرفی شده است؛ در حالی که امام حسن پدر حسن مثنی است و امام حسین پسری به نام حسن نداشته است. پسران امام حسین عبارت بودند از: علی اکبر، علی اصغر، جعفر، عبدالله و عمر (ر.ک: خواندمیر، حبیب السیر، ج ۲، ص ۶۱، به نقل از: شیخ مفید).

۲. و حقیقة الشفاعة و فائدتها: طلب إسقاط العقاب عن مستحقه، و انما يستعمل فی طلب إیصال المنافع مجازا و توسعا، و لا خلاف فی أن طلب إسقاط الضرر و العقاب یكون شفاعة علی الحقیقة.

۳. وَقَوْلُهُ مَقَامًا مَحْمُودًا هُوَ الْمَقَامُ الَّذِي يَحْمَدُهُ فِيهِ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ وَهُوَ مَقَامُ الشَّفَاعَةِ فِي فَصْلِ الْقَضَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهِيَ الشَّفَاعَةُ الْمُخْتَصَّةُ بِهِ وَالْحِكْمَةُ فِي سَوْأَلِ ذَلِكَ لَهُ مَعَ كَوْنِهِ وَاجِبَ الْوُقُوعِ بِوَعْدِ اللَّهِ تَعَالَى إِظْهَارَ شَرَفِهِ وَعَظْمِ مَنَزَلَتِهِ.

۴. (قَوْلُهُ وَمَنْ شَفَاعَاتِهِ أَنْ يَشْفَعَ لِمَنْ مَاتَ بِالْمَدِينَةِ الْخِ) وَأَنْ يَشْفَعَ فِي التَّخْفِيفِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ لِخَبَرِ الْقَبْرَيْنِ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَغَيْرِهِمَا (قَوْلُهُ وَمِنْهَا تَخْفِيفُ الْعَذَابِ عَمَّنِ اسْتَحَقَّ الْخُلُودَ فِي النَّارِ الْخِ) وَجَعَلَ

ابن دحیةٍ مِنْهُ التَّخْفِيفَ عَنْ أَبِي لَهَبٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ اثْنَيْنِ لِسُرُورِهِ بِوِلَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِعْتِاقِهِ ثُوبِيَّةَ حِينَ بَشَّرَتْهُ.

۵. قال الحكيم الترمذی فی نوادر الأصول: حدثنا صالح بن أحمد بن أبي محمد حدثنا يعلى بن هلال عن ليث عن مجاهد عن أبي هريرة رضى الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنما الشفاعة يوم القيامة لمن عمل الكبائر من أمتي، ثم ماتوا عليها وهم في الباب الأول من جهنم لا تسودّ وجوههم ولا تزرق عيونهم ولا يغلون بالأغلال ولا يقرون مع الشياطين ولا يضربون بالمقامع ولا يطرحون في الإدراك من يمكث فيها ساعة ثم يخرج، ومنهم من يمكث فيها يوماً ثم يخرج، ومنهم من يمكث فيها شهراً ثم يخرج، ومنهم من يمكث فيها سنة ثم يخرج، وأطولهم مكثاً فيها مثل الدنيا منذ يوم خلقت إلى يوم أفنيت وذلك سبعة آلاف سنة».

۶. و قوله المقام المحمود، هو مقام الشفاعة العظمى في فصل القضاء يحمده فيه الأولون والآخرون.

۷. وقد ورد أن الولد يشفع لأبويه ويوجه بأنه لما لم يكن عليه ذنب أشبه العلماء والشهداء فإن لهم حظاً في الشفاعة فليكن هذا أولى لكن صح كل غلام مرتهن بعقيقته.

۸. إنى لأشفع فأشفع حتى أن من أشفع له فيشفع حتى أن إبليس ليتناول طمعاً في الشفاعة.

۹. و ينادى ملك يا كعبة الله سيرى فتقول لست بسائرة حتى أعطى سؤلى، فينادى ملك من جو السماء سلى. فتقول الكعبة يا رب شفعى فى جيرانى الذين دفنوا حولى من المؤمنين. فتسمع النداء قد أعطيتك سؤلك. قال فتحشر موتى مكة بيض الوجوه كلهم محرمين مجتمعين حول الكعبة يلبون. ثم تقول الملائكة سيرى يا كعبة الله. فتقول لست بسائرة حتى أعطى سؤلى. فينادى ملك من جو السماء سلى تعطى. فتقول الكعبة يا رب عبادك المذنبون الذى وفدوا إلى من كل فج عميق شعثاً غبراً تركوا الأهل والأولاد والأحباب وخرجوا شوقاً إلى زائرين مسلمين طائعين حتى قضاوا مناسكهم كما أمرتهم فأسألك أن تشفعى فيهم وتؤمنهم من الفزع الأكبر وتجمعهم حولى. فينادى الملك فإن فيهم من ارتكب الذنوب بعدك وأصر على الكبائر حتى وجبت له النار. فتقول يا رب أسألك الشفاعة فى المذنبين الذين ارتكبوا الذنوب العظام والأوزار حتى وجبت لهم النار. فيقول الله تعالى قد شفعتك فيهم وأعطيتك سؤلك. فينادى ملك من جو السماء ألا من زار كعبة الله فليعتزل عن الناس فيعتزلون فيجعلهم الله تعالى حول البيت الحرام بيض الوجوه آمنين من النار يطوفون ويلبون.

۱۰. وَ يَسْنُ كُونَهُ (أَمَامَهَا) لِلتَّبَاعِ؛ وَ لَأَنَّهُ شَافِعٌ وَ حَقُّ الشَّافِعِ التَّقَدُّمُ، وَ أَمَّا خَيْرٌ أَمَشُوا خَلْفَ الْجَنَازَةِ فَضَعِيفٌ.

۱۱. ما من رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلاً لا يشركون بالله شيئاً إلا شفّعهم الله فيه.

۱۲. وَ امْتِنَاعُهُ مِنَ الصَّلَاةِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهَا شَفَاعَةٌ وَ شَفَاعَتُهُ مَقْبُولَةٌ، وَ نَفْسُ الْمُؤْمِنِ مُعَلَّقَةٌ بِدَيْتِهِ حَتَّى يَقْضَى عَنْهُ.

۱۳. أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِجِنَازَةٍ، فَقَالَ: هَلْ تَرَكَ شَيْئاً؟ قَالُوا لَآ، قَالَ: هَلْ عَلَيْهِ دَيْنٌ؟ قَالُوا:

ثَلَاثَةَ دَنَانِيرَ، قَالَ: صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ؛ قَالَ أَبُو قَتَادَةَ: صَلَّى عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَعَلَى دِينِهِ، فَصَلَّى عَلَيْهِ. ١٤ لقوله صلى الله عليه وسلم: (من صلى على واحدة صلى الله عليه عشراً) والصلاة من الله الرحمة، ففوض الله أمر هذه الرحمة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليدعو بها للمسلم فتحصل إجابته قطعاً، فتكون الرحمة الحاصلة للمسلم إنما هي ببركة دعاء النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم له وسلامه عليه، وينزل ذلك منزلة الشفاعة في قبول سلام المسلم والإثابة عليه.

١٥... فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ بِهَا عَشْرًا ثُمَّ سَأَلُوا اللَّهَ لِي الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا مَنزَلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ فَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ. ١٦. وَخَبَرَ الطَّبْرَانِيُّ بِسَنَدٍ فِيهِ لَيْنٌ مِنْ سَمْعِ النَّدَاءِ فَقَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَبَلِّغْهُ دَرَجَةَ الْوَسِيلَةِ عِنْدَكَ وَأَجْعَلْنَا فِي شَفَاعَتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجَبَتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ

١٧. وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أكرموا الغرباء فإن لهم عند الله شفاعة يوم القيامة ألا وأنه ينادى يوم القيامة ألا ليقيم الغرباء فيقومون يستبقون إلى الله ألا من أكرمهم فقد أكرمني ومن أحبهم فقد أحبني ومن أكرم غربياً في غربته وجبت له الجنة.

١٨. وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أكرموا الغرباء فإن لهم عند الله شفاعة يوم القيامة ألا وأنه ينادى يوم القيامة ألا ليقيم الغرباء فيقومون يستبقون إلى الله ألا من أكرمهم فقد أكرمني ومن أحبهم فقد أحبني ومن أكرم غربياً في غربته وجبت له الجنة.

١٩. (قَوْلُهُ وَمِنْ شَفَاعَاتِهِ أَنْ يَشْفَعَ لِمَنْ مَاتَ بِالْمَدِينَةِ إِخْ) وَأَنْ يَشْفَعَ فِي التَّخْفِيفِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ لَخَبْرِ الْقَبْرَيْنِ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَغَيْرِهِمَا (قَوْلُهُ وَمِنْهَا تَخْفِيفُ الْعَذَابِ عَمَّنْ اسْتَحَقَّ الْخُلُودَ فِي النَّارِ إِخْ) وَجَعَلَ ابْنُ دَحْيَةَ مِنْهُ التَّخْفِيفَ عَنْ أَبِي لَهَبٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ اثْنَيْنِ لِسُرُورِهِ بَوْلَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِعْتَاقِهِ ثُوبِيَّةَ حِينَ بَشَّرَتْهُ

٢٠. (قَوْلُهُ وَمِنْ شَفَاعَاتِهِ أَنْ يَشْفَعَ لِمَنْ مَاتَ بِالْمَدِينَةِ إِخْ) وَأَنْ يَشْفَعَ فِي التَّخْفِيفِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ لَخَبْرِ الْقَبْرَيْنِ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَغَيْرِهِمَا (قَوْلُهُ وَمِنْهَا تَخْفِيفُ الْعَذَابِ عَمَّنْ اسْتَحَقَّ الْخُلُودَ فِي النَّارِ إِخْ) وَجَعَلَ ابْنُ دَحْيَةَ مِنْهُ التَّخْفِيفَ عَنْ أَبِي لَهَبٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ اثْنَيْنِ لِسُرُورِهِ بَوْلَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِعْتَاقِهِ ثُوبِيَّةَ حِينَ بَشَّرَتْهُ

٢١. و قال له: إن شفاعة الأولياء ممنوعة في شرب التنباك.

٢٢. وَجَعَلَ ابْنُ دَحْيَةَ مِنْهُ التَّخْفِيفَ عَنْ أَبِي لَهَبٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ اثْنَيْنِ لِسُرُورِهِ بَوْلَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِعْتَاقِهِ ثُوبِيَّةَ حِينَ بَشَّرَتْهُ

٢٣. نور: ٦٣.

٢٤. (قَوْلُهُ وَنِدَاءٌ بِاسْمِهِ) شَمِلَ نِدَاؤُهُ بِهِ بَعْدَ وَقَاتِهِ، أَمَا لَوْ قَالَ يَا مُحَمَّدَ الشَّفَاعَةَ أَوْ الْوَسِيلَةَ أَوْ نَحْوَهَا مِمَّا

آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری / ۱۴۳

يَقْتَضِي تَعْظِيمَهُ فَلَا يَحْرُمُ كَمَا يَقْتَضِيهِ التَّعْلِيلُ فَإِنَّهُمْ عَلَّلُوا تَحْرِيمَ نَدَائِهِ الْمَذْكُورِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى { لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا } وَبِمَا فِيهِ مِنْ تَرْكِ تَعْظِيمِهِ وَكُلٌّ مِنَ الْعَلَّتَيْنِ مُتَّفٍ فِي مَسْأَلَتِنَا وَالْقَاعِدَةُ أَنَّ الْحُكْمَ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا وَقَوْلُهُ الْمَذْكُورُ يَقْتَضِي زِيَادَةَ تَعْظِيمِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۲۵. وقد يكون التوسل به صلى الله تعالى عليه وسلم بطلب ذلك الأمر منه، بمعنى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قادر على النسب فيه بسؤاله وشفاعته إلى ربه فيعود إلى طلب دعائه وإن اختلفت العبارة. ومنه قول القائل له: أسألك مرافقتك في الجنة الحديث، ولا يقصد به إلا كونه صلى الله تعالى عليه وسلم سببا وشافعا.

۲۶. إعلم: أنه يجوز ويحسن التوسل، والاستغاثة، والتشفع بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى ربه سبحانه وتعالى. وجواز ذلك وحسنه من الأمور المعلومة لكل ذى دين، المعروفة من فعل الأنبياء والمرسلين، وسير السلف الصالحين، والعلماء والعوام من المسلمين. ولم ينكر أحد ذلك من أهل الأديان، ولا سمع به في زمن من الأزمان، حتى جاء ابن تيمية، فتكلم في ذلك بكلام يلبس فيه على الضعفاء الأغمار، وابتدع ما لم يسبق إليه في سائر الأعصار.

## منابع

ابن حسن آل الشيخ، عبدالرحمن (۱۴۱۱ق)، فتح المجيد فى شرح كتاب التوحيد، عربستان - رياض: ادارة العامة للطبع و الترجمة.

ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم (بى تا)، مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، [بى جا]: لجنة التراث العربى.

ابن حجر الهيتمى، أحمد بن محمد بن على (بى تا)، الفتاوى الفقهية الكبرى، [بى جا]: المكتبة الإسلامية.

ابن حسن آل الشيخ، عبدالرحمن (۱۴۲۴ق)، قرة عيون الموحدين فى تحقيق دعوة الانبياء والمرسلين، بيروت: دار ابن حزم.

ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، [بى جا]: مؤسسة الرسالة.

ابن عبدالوهاب، محمد (۱۴۲۰ق)، الأصول الثلاثة وأدلتها، ويليها: شروط الصلاة وواجباتها وأركانها، والقواعد الأربع، عربستان - جدة: وزارة الأوقاف السعودية.

ابن عبدالوهاب، محمد (بى تا)، التوحيد الذى هو حق الله على العبيد، [بى جا]: [بى نا].

ابن ماجة القزوينى، أبو عبدالله محمد بن يزيد (بى تا)، سنن ابن ماجه، [بى جا]: دار إحياء الكتب العربية.

ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ۱۵ج، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع -

دار صادر، ج ۳.

الإستانبولی الحنفی الخلوئی، إسماعیل حقی بن مصطفی (بی تا)، تفسیر روح البیان، [بی جا]: دار إحیاء التراث العربی.

الأصبیحی، مالک بن أنس أبو عبدالله (١٤١٣ق)، موطأ الإمام مالک، دمشق: دار القلم.

الأنصاری، زکریا بن محمد بن زکریا و زین الدین أبو یحیی السنکی (بی تا)، أسنی المطالب شرح روض الطالب، [بی جا]: دار الكتاب الاسلامیة.

البخاری الجعفی، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله (٤٢٢ق)، صحیح البخاری، [بی جا]: دار طوق النجاة.

الترمذی، محمد بن عیسی (١٩٩٨ق)، الجامع الكبير - سنن الترمذی، بیروت: دار الغرب الإسلامی.

التمیمی الموصلی، أبو یعلی أحمد بن علی بن المثنی بن یحیی بن عیسی بن هلال (١٤٠٤ق)، مسند أبي یعلی، دمشق: دار المأمون للتراث.

الثعلبی النیسابوری، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (٤٢٢ق)، الكشف والبیان (تفسیر الثعلبی)، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

الجریسی، خالد بن عبدالرحمن (٤٢٠ق)، سلسلة فتاوى علماء البلد الحرام، مؤسسة الجریسی.

الجزری، ابن اثیر (٤١٠ق)، مناقب الإمام الشافعی، عربستان - جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامیة.

الحاکم النیسابوری، محمد بن عبدالله (٤١١ق)، المستدرک علی الصحیحین للحاکم، بیروت: دار الکتب العلمیة.

الحکیم الترمذی، محمد بن علی بن الحسن بن بشر (بی تا)، نوادر الأصول فی أحادیث الرسول صلی الله علیه وسلم، بیروت: دار الجیل.

الحمیدی، محمد بن فتوح (٤٢٣ق)، الجمع بین الصحیحین البخاری ومسلم، بیروت: دار ابن حزم.

الخطیب الشریبینی الشافعی، شمس الدین محمد بن أحمد (٤١٥ق)، مغنی المحتاج إلی معرفة معانی ألفاظ المنهاج، [بی جا]: دار الکتب العلمیة.

الخطیب الشریبینی، شمس الدین محمد بن أحمد (٤٢٥ق)، الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع - موسی الحجای، بیروت: دار الکتب العلمیة.

الدمیاطی، أبی بکر ابن السید محمد شطا (بی تا)، حاشیة إعانة الطالبین علی حل ألفاظ فتح المعین لشرح قرة العین بمهمات الدین، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع.

الرزاز، أبو جعفر البغدادی محمد بن عمرو بن البختری بن مدرک بن سلیمان و نبیل سعد الدین جرار (٤٢٢ق)، مجموع فیہ مصنفات أبی جعفر ابن البختری، لبنان: دار البشائر الاسلامیة.

الرملی، شمس الدین محمد بن أبی العباس أحمد بن حمزة (١٤٠٤ق)، نهاية المحتاج إلی شرح المنهاج. بیروت: دار الفكر.

السبکی، تقی الدین (٤١٩ق)، شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام صلی الله علیه وآله، [بی جا]: [بی نا].



آموزه شفاعت در میراث مکتوب مذهب شافعی و تبیین تمایز آن با دیدگاه سلفیان تکفیری / ۱۴۵

السمهودی، علی بن عبدالله بن أحمد الحسنی الشافعی (۱۴۱۹ق)، *وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن أبی بکر (۱۴۲۱ق)، *الحاوی للفتاوی فی الفقه وعلوم التفسیر والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج أبوالحسین (بی تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
المتقی الهندی، علاء‌الدین علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۵ق)، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، [بی جا]: مؤسسه الرسالہ.

ایچی، قاضی عضد‌الدین عبدالرحمن بن احمد (بی تا)، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب.  
باغلو، عبدالرحمن (بی تا)، *بغیة المسترشدين فی تلخیص فتاوی بعض الأئمة من العلماء المتأخرین*، [بی جا]: دار الفکر.

البُجیرمی المصری الشافعی، سلیمان بن محمد بن عمر، سلیمان (۱۴۱۵ق)، *تحفة الحبيب علی شرح الخطيب*، بیروت: دار الفکر.

جرجانی، سیدشریف علی بن محمد (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، اج، بیروت - دمشق: الدار الشامیة، چ ۱.  
سبحانی، جعفر (۱۳۸۷)، *راهنمای حقیقت*، تهران: مشعر.

سپهری، فریدون (۱۳۸۰)، *پژوهشی درباره امامان اهل سنت*، کردستان: ایران.

السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن أبی بکر (بی تا)، *جامع الأحادیث*، [بی جا]: [بی نا].

شریف مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، ۴ج، قم: دار القرآن الکریم، چ ۱.

طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ ۳.

مترجمان (۱۳۶۰)، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات فراهانی.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ۱۴ج، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.

موسوی همدانی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



## شرک مشرکان مکه از نگاه امامیه و اهل حدیث تا ظهور ابن تیمیه

مهدی فرمانیان\*

عبدالرحیم رضاپور\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۱/۲۵]

### چکیده

اهل حدیث و امامیه در تعیین حدود معنای ربوبیت و نتیجتاً در تعیین حدود معنای شرک ربوبی با هم اختلاف نظر دارند؛ اما هر دو در این باور مشترک‌اند که مشرکان مکه در ربوبیت و تدبیر جهان، برای خداوند شریک در نظر می‌گرفتند و به همین جهت، بت‌ها را می‌پرستیدند. در واقع، باور به ربوبیت بت‌ها بود که منجر به عبادت آنها از سوی مشرکان مکه شد. در این راستا، بعثت پیامبر اسلام(ص) نیز بدین منظور بود که مشرکان مکه را از شرک ربوبی و بالتبع، شرک عبادی بپیراید و آنان را به توحید در ربوبیت و بالتبع، توحید در عبادت رهنمون سازد؛ بنابراین برخلاف وهابیت، اهل حدیث و امامیه معتقدند مشرکان مکه فقط به شرک عبادی مبتلا نبودند، بلکه آنان به شرک ربوبی مبتلا بودند و اساساً همین اعتقاد نادرست، سرمنشأ شرک عبادی بود؛ بر همین اساس باید گفت اهل حدیث که وهابیت به آثار آنان استناد می‌کنند، شرک مشرکان مکه را شرک ربوبی، و شرک عبادی را لازمه شرک ربوبی می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: شرک، مشرکان مکه، توحید در ربوبیت، توحید در عبادت، امامیه، اهل حدیث.

## مقدمه

انسان به عنوان اشرف مخلوقات و کسی که خداوند با آفرینش او به خود تبریک گفت و خود را احسن الخالقین نامید، از عقلی بهره‌مند است که وی را از دیگر موجودات زمینی جدا می‌کند؛ بنابراین در عین عناد و لجاجت نوعاً کارهایش به‌ویژه کارهای جمعی‌اش از خرد و عقلانیت برخوردار است و باورکردنی نیست که کاری را بدون هیچ دلیلی (اگرچه فریبنده) انجام دهد؛ از این رو درباره موضوع بحثمان بر این باوریم حتی بت پرستان نیز عبادتشان برای بت بی‌دلیل نبوده است، بلکه به دلیل باورهایی بود که به بت‌ها داشتند. روشن است که دلیلی که مشرکان برای عبادت بت‌ها داشتند، اعتقاد به خالقیت بت‌ها نبود؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد حتی انسان‌های نخستین، بت‌ها را - که قطعاتی از سنگ و چوب بیش نیستند، جمادند و بی‌شعور، نه مبدأ سودی هستند و نه منشأ زیانی، نه از کسی دفاع می‌کنند و نه از خویشتن، نه حاکمیت دارند و نه مالکیت، و نه تنها هرگز توانایی پاسخگویی به نیازها را ندارند، بلکه حتی صدایشان را نمی‌شنوند - خالق و آفریننده خود بدانند؛ چه رسد به انسان‌های بعدی! چگونه می‌توان باور داشت که آنان به خالقیت بت‌ها باور داشتند؟! آیات قرآن نیز چنین مطلبی را به مشرکان نسبت نمی‌دهد، بلکه صرفاً می‌گوید آنان قائل به ربوبیت بت‌ها هستند؛ البته به همان دلیلی که گذشت مبنی بر اینکه خود بت‌ها جماداتی هستند که نه حیات دارند و نه مالک چیزی هستند، نمی‌توان پذیرفت که مشرکان قائل به ربوبیت خود بت‌ها بوده‌اند، بلکه ظاهراً قائل به ربوبیت موجوداتی بوده‌اند که این بت‌ها نمادی از آنها هستند. در این نوشتار، به این پرسش می‌پردازیم که متفکران دینی همچون امامیه و اهل حدیث، چه تلقی‌ای از شرک مشرکان مکه دارند. آیا اهل حدیث همچون امامیه بر این باورند که مشرکان مکه، افزون بر شرک عبادی، شرک ربوبی هم داشتند یا اینکه برخلاف امامیه، برای مشرکان مکه صرفاً قائل به شرک عبادی‌اند. برای بررسی پرسش‌های مذکور، مباحث مقاله در سه قسمت آمده است: «شرک مشرکان مکه»، «اهل حدیث و شرک مشرکان مکه» و «امامیه و شرک مشرکان مکه».

## امامیه و اهل حدیث

با توجه به نقش کلیدی اصطلاح امامیه و اهل حدیث در این مقاله، بایسته است نخست به تبیین این دو اصطلاح بپردازیم. در اصطلاح کلام اسلامی، امامیه به کسانی گفته می‌شود که پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام (ص) از امام منصوب او به دستور خداوند، پیروی می‌کنند و معتقدند رسول اکرم پسرعموی خود را به اسم و رسم در حیات خویش به این مقام برگزیده و این انتخاب خود را به مسلمانان اظهار و اعلان کرده است (ر.ک: سمیع دغیم، ۱۹۹۸: ۱/ ۲۱۹؛ خواجهگی شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۴۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۸-۳۹) و کسانی که بر خلاف امر و دستور پیامبر بزرگوار اسلام (ص) با ابوبکر و عمر بن خطاب بیعت کرده‌اند، راه گمراهی را رفته‌اند و خلاف رأی پیامبر اکرم رفتار کرده‌اند؛ بنابراین واژه امامیه جز در برخی از موارد<sup>۱</sup> با شیعه مترادف خواهد بود.

مذهب امامیه به فرقه‌های متعدد تقسیم می‌شود که مهم‌ترین آنها باقریه، جعفریه، فطحیه، شمیطیه، واقفیه، اسماعیلیه، موسویه، مفضلیه، اثنا عشریه است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۸۹-۲۰۲). کیسانیه و زیدیه با اینکه از شیعیان محسوب می‌شوند، از امامیه محسوب نمی‌شوند، بلکه از شیعیان غیر امامیه هستند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵۸۳).

اما فخر رازی امامیه را مترادف با شیعه اثنی عشریه می‌داند. وی می‌گوید:

امامیه گروهی از شیعه است که می‌گویند: امام پس از رسول اکرم، علی بن ابی طالب، سپس پسرش حسن، سپس برادرش حسین، علی بن الحسین، و سپس فرزند او محمد باقر و سپس فرزند او جعفر صادق، و سپس فرزند او موسی کاظم و سپس فرزند او علی بن موسی الرضا و سپس فرزندش محمد تقی و سپس فرزند او علی نقی و سپس فرزند او حسن زکی، و سپس فرزند او محمد و او همان امام قائم است که جهان در انتظار اوست (رازی، ۱۴۱۱: ۵۷۵).

صاحبان کتاب‌های فرهنگ شیعه، التنبیه و الرد علی أهل الأهواء و البدع، تاریخ علم کلام در ایران و جهان و تاریخ علم کلام بر این باورند:

امامیه در گذشته نام عمومی مذاهبی بوده است که به امامت و خلافت بلافضل حضرت علی بن ابی طالب (ع) و امامت فرزندانش معتقد بوده‌اند؛ اما امروزه بر

یک مذهب اطلاق می‌شود که آن را مذهب جعفری یا اثنی عشری نیز می‌گویند  
(ملطی، ۱۴۱۳: ۱۸).<sup>۲</sup>

گرچه در گذشته امامیه به برخی از فرقه‌های شیعه از جمله اسماعیلیه، فطحیه و واقفیه گفته می‌شده است، به مرور زمان، انصراف به یک فرقه از شیعه پیدا کرده است، یعنی همان فرقه جعفری و اثنی عشری است، به نحوی که امروزه زمانی که واژه امامیه به صورت مطلق به کار گرفته می‌شود، تنها فرقه جعفری و اثنی عشری به ذهن تبادر می‌کند و منظور ما از امامیه که در عنوان این مقاله به کار گرفته شده، همین معنا، یعنی شیعه اثنی عشری است.

اما اهل حدیث به گروهی از عالمان دینی که در اصول اعتقادی و در فروع و احکام عملی، بر نصوص کتاب و سنت تعبد ظاهری داشتند، گفته می‌شود. این گروه را در ابتدا بیشتر «اهل اثر» می‌نامیدند (ر.ک: مغراوی، ۱۴۲۰: ۳۸۰؛ ترکی، ۱۴۱۷: ۹۵). اهتمام اصلی آنان بحث درباره احکام و فروع بود و در احادیث اعتقادی به ظواهر آن بسنده می‌کردند. این گروه بعدها اصحاب حدیث یا اهل حدیث نامیده شدند (سبحانی، بی‌تا: ۳/ ۵۱۶؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۲۴۳).

اهل حدیث درباره احادیث نبوی دیدگاهی افراطی داشته‌اند؛ یعنی هم در نقل احادیث از روش تساهل و تسامح پیروی می‌کردند و در ناقلان و راویان احادیث موشکافی‌های لازم را اعمال نمی‌کردند، همچنین در استناد به مدلول احادیث از به کارگیری روش تأویل و دقت‌های عقلی پرهیز داشتند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۲۳۹). رویکرد اهل حدیث به مباحث کلامی بسیار کم‌رنگ و در حد ضرورت بوده است؛ چنان‌که روش آنان نیز جنبه‌ای کاملاً جدلی داشته است و این گروه با کلام عقلی و برهانی نیز میانه‌ای نداشته، حتی مخالف هم بوده‌اند.

احمد بن حنبل با صراحت گفته است: «لست صاحب کلام و أئمة مذهبی الحدیث: من متکلم نیستم، بلکه مذهب من حدیث است» (ر.ک: حلی، ۱۳۸۶: ۱۰).

اهل حدیث ورود در علم کلام را جایز نمی‌دانستند و در این زمینه به ظواهر نصوص و احادیث بسنده می‌کردند (سبحانی، بی‌تا: ۲/ ۳۲). احمد بن حنبل - پیشوای

حنبلیان - ضمن بیان اینکه سنت، مفسر قرآن است، در معرفی نابایستگی‌های تعامل با سنت این‌گونه گفته است: «سنت، توسط عقل قابل درک نیست، وظیفه در این زمینه فقط پیروی و سرسپردگی به مفاهیم کتاب و سنت می‌باشد» (شیبانی، ۱۴۱۱: ۱۵-۱۷). سفیان بن عیینه نیز که یکی از فقهای جماعت است، می‌گوید: «هر چه خداوند خودش را در قرآن توصیف کرد، نباید تفسیر کرد و درباره‌اش بحث نمود. تفسیر این‌گونه آیات، تلاوت آنها و سکوت درباره آنها است» (مطهری، بی‌تا: ۶ / ۸۸۵).

از مالک بن انس نیز نقل شده است: «وقتی که مردی درباره معنای استواء<sup>۳</sup> از او پرسید، در جواب آن مرد گفت: استواء معنایش معلوم، و کیفیت آن نامعلوم و ایمان به آن واجب و پرسش از آن بدعت است. آن‌گاه دستور به اخراج سائل از مجلس داد» (شاطبی، ۱۴۲۰: ۱۰۶).

بر این اساس اهل حدیث به معنای کسانی است که تعبد خاص به ظواهر دینی دارند، به گونه‌ای که از عقل در تفسیر و تأویل مشروع ظواهر دینی پرهیز می‌کنند. این افراد غیر از حنفیه نوعاً در فرقه‌های حنبلی، شافعی و مالکی دیده می‌شوند و مراد ما در این مقاله از اهل حدیث کسانی هستند که تا زمان ابن تیمیه از این فکر پیروی کردند.

### شرک مشرکان مکه

همان‌طور که بیان شد، مسئله مورد نظر در مقاله حاضر از این قرار است که مشرکان مکه به چه شرکی مبتلا بودند و نشان دهیم که به باور اهل حدیث و امامیه، اگر مشرکان مکه قائل به شرک عبادی بودند، آیا این شرک عبادی را ناشی از شرک ربوبی مشرکان می‌دانند یا نه.

پیش از ورود به بحث، بیان چند نکته ضروری است:

**نکته اول:** مراد ما از توحید و شرک در ربوبیت، معنای خاص آن یعنی تدبیر در جهان هستی است؛ یعنی اگر گفته شده که مؤمنان و مسلمانان در ربوبیت موحد بودند، منظور این است که آنان کسی را در تدبیر جهان هستی، شریک خداوند قرار نمی‌دادند و اگر گفته شود مشرکان مکه شرک در ربوبیت داشتند، منظور این است که آنان در تدبیر جهان هستی، کسی را شریک خداوند قرار می‌دادند.

**نکته دوم:** مطلب دیگری که نقش بسزایی در مقاله حاضر دارد، از این قرار است که تلقی اهل حدیث از ربوبیت چه چیزی است. آیا آنان ربوبیت را به معنای گفته‌شده در بند قبل می‌دانند یا اینکه معنای دیگری از آن در نظر دارند؟ اگر اهل حدیث ربوبیت را به معنای مساوی با خالقیت یا اعم از خالقیت در نظر می‌گرفتند و استنباط عامی از ربوبیت داشتند که شامل خالقیت، مالکیت و غیره بوده است، بر این اساس از عبارت‌هایشان که احیاناً گفته شده مشرکان مکه شرک در ربوبیت نداشتند و در ربوبیت موحد بودند، نمی‌توان استفاده کرد که آن مشرکان، شرک در ربوبیت به معنای خاص نیز نداشتند؛ بنابراین این نکته بسیار مهم است که در مباحث خود، به این مهم التفات داشته باشیم که منظور اهل حدیث از ربوبیت و شرک و توحید ربوبی چه چیزی است. آنچه در نکته اول گفته شد، معنای عرفی و قابل قبول از ربوبیت و توحید و شرک ربوبی است؛ اما این مسئله که آیا اهل حدیث نیز به همین معنا پایبندند یا نه، مسئله‌ای است که باید مستقلاً آن را دنبال کنیم. به نظر می‌رسد با مراجعه به متون اهل حدیث، روشن می‌شود که منظور اهل حدیث از توحید و شرک در ربوبیت، توحید و شرک در خالقیت یا مالکیت یا رازقیت است، نه ربوبیت به معنای عرفی و خاص کلمه که «تدبیر جهان هستی» است. در ادامه، به برخی از عبارات آنان اشاره می‌شود که در آنها، توحید و شرک در خالقیت را با توحید و شرک در ربوبیت همراه می‌دانند و در مواردی که آیات به خالقیت اشاره دارند، معنای ربوبیت را نیز کنار خالقیت ذکر می‌کنند؛ مثلاً وقتی که آیه‌ای به این امر اشاره می‌کند که مشرکان مکه قائل به توحید در خالقیت‌اند، اهل حدیث در ذیل این آیه می‌نویسند آنان قائل به توحید در خالقیت و ربوبیت هستند؛ یعنی اگرچه در آیه اساساً به توحید در ربوبیت اشاره‌ای نشده است؛ اما اهل حدیث آن را نیز ذکر می‌کنند. این امر نشان می‌دهد که اگر در مواردی، اهل حدیث، شرک در ربوبیت را از مشرکان نفی می‌کنند یا توحید در ربوبیت را به آنان نسبت می‌دهند، منظورشان توحید و شرک در ربوبیت به معنای خاص کلمه نیست، بلکه به معنایی است که با توحید و شرک در خالقیت یکی است یا اعم از آن و متضمن آن است. در این راستا، توجه به مباحثی که اهل حدیث ذیل آیه شریفه «وَلَكِنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»،<sup>۱</sup> مطرح می‌کنند، راهگشا است:



شرک مشرکان مکه از نگاه امامیه و اهل حدیث تا ظهور ابن تیمیه / ۱۵۳

الف) صاحب کتاب الوسیط فی تفسیر القرآن المجید (م ۴۶۸ق)، در تفسیر آیه شریفه «مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ» (عنکبوت، ۶۱) می‌گوید: «یعنی خداوند آنها را آفرید، آنان اقرار دارند به اینکه خداوند خالق آسمان‌ها و زمین است. "قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ" (عنکبوت، ۶۳) خداوند را بر اقرار آنان سپاس می‌گویم؛ زیرا این بیان حجت را بر آنان تمام می‌کند و موجب اقرار بر توحید آنان می‌شود. بعد از آن خداوند می‌فرماید: "بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ" (عنکبوت، ۶۳). این مطلب با اقرارشان بر خالقیت (مطلق) خداوند همان توحید در ربوبیت است» (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۳/ ۴۲۵). در این آیه شریفه هیچ سخنی از ربوبیت به میان نیامده است، بلکه محور بحث در آن خالقیت است؛ اما واحدی نیشابوری از واژه خلق، برداشت ربوبیت کرده و خالقیت را به معنای ربوبیت گرفته است. به دیگر سخن، یا ربوبیت به همان معنای خالقیت گرفته شده است یا به معنای عامی که شامل خالقیت است؛ ولی در هر صورت، به معنای خاص کلمه ربوبیت نیست که غیر از خالقیت است و صرفاً به معنای تدبیر جهان است.

ب) ابومحمد قیسی قیروانی می‌گوید: ابن عباس در تفسیر آیه شریفه «كُلُّ لَهٗ قَانُونٌ»، می‌گوید: «یعنی آنان در زنده بودن و حیات پس از مرگ اطاعت دارند، گرچه در بقیه موارد مخالف هستند و گفته شده معنایش این است که تمام آنان اقرار داشتند که او رب و پروردگار و آفریننده آنان است و دلیل این سخن آیه شریفه "وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ" است» (قیسی قیروانی، ۱۴۲۹: ۹/ ۵۶۸).

همان‌طور که گفته شد در این آیه و آیاتی با این مضمون که مکرراً در قرآن بیان شده است، به صراحت سخن از خالق و آفریننده انسان‌ها است و از رب هیچ سخنی گفته نشده است؛ اما صاحب کتاب الهدایة با استفاده از این آیه می‌گوید مشرکان به ربوبیت خداوند اقرار داشتند.

کوتاه سخن اینکه در نکته دوم به این مهم پرداختیم که برداشت معنایی مشرکان مکه از ربوبیت و توحید و شرک ربوبی اعم از معنای عرفی و خاص کلمه است. این بحث از مبادی تصویری مقاله حاضر است و تأثیر بسزائی در فهم دیدگاه اهل حدیث درباره شرک مشرکان مکه دارد.

**نکته سوم:** بیانی که در عبارات برخی از محدثان وجود دارد مبنی بر محال‌بودن شرک ربوبی، به معنای این است که حقیقتاً این شرک درست نیست؛ به سخن دیگر یعنی شایسته و عاقلانه نیست که آنان به خداوند شرک در ربوبیت بورزند، نه اینکه در خارج کسی به خداوند شرک نمی‌ورزد.

زمخشری<sup>۵</sup> در تفسیر آیه «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» می‌گوید: «کسی از فرشتگان و انس و جن شایستگی ربوبیت و شریک‌بودن را ندارد و غیر اینها نیز صلاحیت همتایی او را ندارند و این دلالت می‌کند کسانی که غیر او از فرشته و انسان - چه رسد به بت - را رب خود قرار دادند، باطل و نشانه تقلید و دور از دقت و نظر است و معنای "و ما يتبعون شركاء" یعنی آنان در حقیقت از شرکا پیروی نمی‌کنند گرچه خودشان آنها را شرکا می‌نامند؛ زیرا شرک در ربوبیت محال است. در حقیقت آنها از گمانشان پیروی می‌کنند و می‌پندارند که آنها شرکا هستند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۳۵۷).

به دیگر سخن، در عبارات گفته‌شده، زمخشری وجود شریک برای خداوند را محال می‌داند، نه اینکه اعتقاد به وجود شریک برای خداوند محال باشد. میان وجود شریک و اعتقاد به وجود شریک، فرق است؛ اولی محال است؛ ولی دومی ممکن است. بر این اساس کاملاً ممکن است که برخی از مشرکان مکه به واسطه پیروی از حدس و ظن، بدین نتیجه رسند که خداوند شریک دارد و در این صورت، به وجود شریک برای خداوند معتقد شوند؛ اما خداوند در این آیه می‌فرماید چنین کسانی نه بر اساس حکم یقینی عقل، بلکه بر اساس حدس و گمان به چنین اعتقادی رهنمون شده‌اند. اگر از حکم یقینی عقل پیروی می‌کردند به‌درستی به این نتیجه رهنمون می‌شدند که محال است خداوند شریک داشته باشد؛ اما چون از حدس و گمان پیروی کردند، از نتیجه درست غافل شدند و به باور غلط اعتقاد یافتند؛ بنابراین نباید مستند به این عبارت زمخشری مدعی شد که اساساً اعتقاد به وجود شریک برای خداوند، محال است یا مدعی شد که به باور زمخشری، محال است که شرک مشرکان مکه شرک ربوبی باشد.

با عنایت به سه نکته‌ای که بیان شد، روشن می‌شود اگر برخی از اهل حدیث گاهی به مشرکان، توحید ربوبی را نسبت می‌دهند، منظورشان ربوبیت به معنای خاص کلمه نیست یا اگر گاهی شرک ربوبی را محال می‌دانند منظورشان این نیست که اعتقاد مشرکان مکه به شرک ربوبی نیز محال است. بر این اساس، در فهم دیدگاه اهل حدیث درباره شرک مشرکان مکه، باید دقت نظر را پیشه کرد و از این عبارات، معنای درست را فهمید. در ادامه، به نقل قول از یکی از علمای معاصر اهل حدیث می‌پردازیم که او نیز به برخی از مطالب گفته‌شده در سه نکته پیشین، اشاره می‌کند. وی می‌گوید:

در اینجا نکته‌ای است که تقریر و توضیح آن ضروری است، این که دانشمندان در مورد مشرکان می‌گویند که آنان در ربوبیت موحد بودند، منظور این نیست که آنها در این قسم از توحید به تمام و کمال باور داشتند، بلکه هیچ‌یک از اهل علم چنین سخنی نمی‌گویند، بلکه مراد آنها تأیید همان چیزی است که در قرآن از مشرکان گفته است که مشرکان به خالق رازق مدبر که از شئون آفرینش است، اعتراف دارند و این از صفات و ویژگی‌های ربوبیت است که مشرکان به آن ایمان و اعتراف داشتند [بنابراین، منظور از توحید ربوبی در اینجا به معنای عام کلمه است که شامل خالقیت و غیره نیز می‌شود]؛ اما همین نیز یک حکم عام و شامل تمام مشرکان نیست؛ زیرا برخی از آنها حتی در ربوبیت [به معنای خاص کلمه] نیز مشرک بودند و برخی از آنها به بعضی از ویژگی‌های ربوبیت ایمان داشتند؛ اما به برخی دیگر کفر می‌ورزیدند؛ همچنان که عترة می‌گوید: «یا عبل أین من المنیة مهرب ... إن کان ربی فی السماء قضاها» و مقریزی می‌گوید: «... با این بیان روشن می‌شود که مشرکان به توحید الهی [یا همان توحید ربوبی به معنای عام کلمه] باور داشتند نه توحید ربوبیت [یعنی توحید ربوبی به معنای خاص کلمه]؛ زیرا برخی از آنان در ربوبیت مشرک بودند» (مقریزی، ۱۴۰۹: ۹ / ۱، به نقل از: البدر، ۲۰۰۱: ۷۸ / ۱).

### اهل حدیث و شرک مشرکان مکه

اکنون به بررسی دیدگاه اهل حدیث درباره شرک مشرکان مکه می‌پردازیم. آیا اهل حدیث، شرک مشرکان مکه را محدود به شرک عبادی می‌دانستند یا اینکه شرک ربوبی

را نیز برای آنان در نظر می‌گرفتند؟ برای فهم دیدگاه اهل حدیث، مجدداً باید نکته دوم را یادآور شد که اهل حدیث تلقی خاصی از ربوبیت دارند که متمایز از تلقی عرفی مورد نظر در مقاله است؛ از این رو باید هوشیار بود که اگر در موردی اهل حدیث، مشرکان را در ربوبیت موحد می‌دانستند، بدین معنا نیست که آنان مشرکان مکه را دارای شرک ربوبی به معنای خاص کلمه نمی‌دانستند. در ادامه، به بررسی متون اهل حدیث می‌پردازیم تا روشن کنیم آیا آنان برای مشرکان مکه قائل به شرک ربوبی به معنای خاص کلمه نیز بودند یا نه؛ البته بسیاری از آنان، در کتاب‌هایشان اصلاً به شرک مشرکان مکه اشاره نکرده‌اند و برخی نیز به صورت گذرا به آن اشاره کرده‌اند که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود.

#### الف) ابن هشام در سیره‌اش

ابن هشام در سیره‌اش گزارش می‌کند: «عمرو بن لُحی اولین کسی است که دوگانه‌پرستی را داخل مکه و اطرافش کرده است. وی در سفرش به بلقاء از سرزمین شام، عده‌ای را دید که بت می‌پرستیدند. وقتی از آنان پرسید که اینها چیست که می‌پرستید، به وی گفتند: این بت‌هایی که ما می‌پرستیم، از اینها باران می‌خواهیم به ما باران می‌دهند. کمک می‌خواهیم، کمک‌مان می‌کنند. وی به آنها گفت آیا یکی از این بت‌ها را به من نمی‌دهید که آن را به سرزمین عرب ببرم تا آن را بپرستند؟ آنان نیز یک بت به نام هبل به او دادند. او نیز آن را به مکه برد و نصبش کرد و از مردم خواست تا آن را بپرستند و بزرگش بدارند و نیز در مکه اهل هر خانه‌ای بتی در خانه‌شان داشتند که آن را می‌پرستیدند. کسی از آنها که قصد سفر می‌کرد، آخرین کاری که در منزلش انجام می‌داد، این بود آن بت را مسح می‌کرد و زمانی که از سفر برمی‌گشت باز اولین کاری که در منزلش انجام می‌داد، این بود آن بت را مسح می‌کرد. وقتی که پیامبر اسلام (ص) توحید و پرستش خدای واحد را برای ایشان به ارمغان آورد که شریکی برای او نیست، گفتند: آیا او به جای این همه خدایان، خدای واحدی قرار داده؟! این به راستی چیز عجیبی است! (ابن هشام، ۵) منظورشان از آلهه بت‌ها بود. عرب به دنبال پرستش بت‌ها بود. برخی خانه‌ای می‌ساختند. برخی نیز فقط بت داشتند و کسانی که توان خانه و بت

نداشتند، سنگی را مقابل کعبه یا جای دیگر نصب می‌کردند و به دور آن طواف می‌کردند و آن را انصاب می‌نامیدند؛ اما اگر به شکل چیزی بود آن را اصنام یا اوئان می‌خواندند و طواف دور آن را دوار می‌گفتند و اگر کسی مسافرت می‌کرد و در منزلی پیاده می‌شد، چهار سنگ برمی‌داشت و بهترینش را به عنوان ربّ برمی‌گزید و بقیه آن سه تا را تا زمانی که در آنجا بود، مورد توجه قرار می‌داد. وقتی که به منزل دیگر می‌رسید، همین کار را انجام می‌داد. مشرکان برای آنها شتر و گاو و گوسفند ذبح می‌کردند و به آنها تقرب می‌جستند؛ در عین حال می‌دانستند که کعبه بر آن بت‌ها فضیلت دارد و برای آن حج و عمره انجام می‌دادند» (کلبی، ۱۴۰۴: ۳۳).

روشن است که مسح بت‌ها توسط مشرکان مکه در قبل و بعد از سفر گونه‌ای التجا و سپاسگزاری از بت‌ها بود؛ یعنی نخست برای آنها قدرتی برای حفظ و نگهداری از خودشان قائل بودند که هنگام مسافرت از آنها کمک می‌خواستند و موقع برگشت زمانی که به سلامت می‌رسیدند، دوباره پیش بت می‌رفتند و از آن سپاسگزاری می‌کردند. افزون بر این در این گزارش به صراحت بیان شد که مشرکان مکه بهترین بت‌ها را به عنوان رب و پروردگار انتخاب می‌کردند.

### ب) ثعلبی نیشابوری و بغوی

ثعلبی نیشابوری (متوفای قرن پنجم) و بغوی (متوفای قرن ششم) در تفسیر آیه شریفه «وَمَا تَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ» (انعام، ۹۴) می‌گویند: «دلیلش این است مشرکان گمان می‌کردند که بت‌ها را می‌پرستیدند؛ چون آنها شریک و شفیع خداوند هستند» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۴ / ۱۷۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲ / ۱۴۵).

در این عبارات منظور از شریک، شرک در چه چیزی می‌تواند باشد در عبادت، در خالقیت، ربوبیت یا چیزی دیگر؟

منظور شرک در عبادت نیست؛ زیرا این مفسران شریک قرار دادن را تعلیلی برای عبادت بت‌ها ذکر کردند و از طرفی شرک در خالقیت نیز نیست؛ زیرا به تصریح قرآن آنان در خالقیت موحد بودند؛ پس حتماً منظور، شرک در ربوبیت است؛ به این معنا که مشرکان مکه شرک در ربوبیت داشتند.

### ج) ثعلبی نیشابوری

ثعلبی نیشابوری (متوفای قرن پنجم) باز در تفسیر آیه شریفه «وَلَقَدْ كَانُوا عَاهِدُوا لَلَّهِ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُوكَ الْأُدْبَارَ» (احزاب: ۱۵) درباره عهد با خدا می‌گوید: «گفته شده به دو شرط عمل کنید. اول شرط عبودیت دوم شرط ربوبیت» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۱/ ۱۸۷).<sup>۷</sup>

این آیه، ناظر به جنگ احزاب است که برخی از کسانی که همراه پیامبر بودند، برای فرار از جنگ، به دروغ می‌گفتند خانه‌های ما بی حفاظ است؛ پس بگذار که ما برگردیم. خداوند می‌فرماید اینان کسانی‌اند که اگر مشرکان به آنان برسند و آنان را به شرک دعوت کنند، می‌پذیرند؛ اما خداوند به آنان نهیب می‌زند که بر عهد خود با خدای خویش باقی بمانید. به همین جهت، نیشابوری این عهد را به دو معنا می‌گیرد: عبودیت و ربوبیت. به قرینه دعوت به شرک در آیه چهاردهم سوره احزاب، حتماً منظور ثعلبی نیشابوری، توحید در ربوبیت و توحید در عبودیت است، نه صرف ربوبیت و عبودیت. در این صورت روشن می‌شود ثعلبی نیشابوری نیز قبول دارد که محتوای شرک مشرکان نیز شرک عبودی و شرک ربوبی است و اساساً نقد اساسی اسلام به مشرکان نیز انکار توحید ربوبی و توحید عبادی است.

### د) قرطبی

قرطبی در تفسیر «قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ ابْغِي رِبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ»: بگو: آیا غیر خدا، پروردگاری را بطلبم، در حالی که او پروردگار همه چیز است؟! (انعام: ۱۶۴) می‌گوید: «روایت شده که کفار به پیامبر (ص) گفتند: محمد به دین ما برگرد و خدای ما را بپرست و آیین خود را رها کن که در این صورت ما تمام آرزوهای دنیوی و اخروی تو را برآورده می‌کنیم. در این هنگام این آیه نازل شد که در این آیه استفهام وجود دارد که مقتضی تقریر و توییح است» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/ ۱۵۵ و ۱۵۶).

یعنی آنان از پیامبر (ص) خواستند تا بت‌ها را رب خود قرار دهد و آن حضرت در پاسخ می‌فرماید: آیا رب واقعی را رها کنم و غیر خدا (بت) را به عنوان رب بپذیرم؟ و این در صورتی است که خودشان بر ربوبیت بت‌ها باور داشته باشند.

توضیح مطلب این است که این آیه در کنار آیات دیگری ذکر شده است که به‌وضوح نشان می‌دهد مشرکان به شرک عبادی و شرک ربوبی قائل بودند؛ یعنی افزون

بر شرک عبادی، به شرک ربوبی نیز باور داشتند. این معنا در آیات ۱۶۱ تا ۱۶۴ سوره مبارکه انعام نیز آمده است: بگو: «پروردگارم مرا به راه راست هدایت کرده؛ آیینی پابرجا (و ضامن سعادت دین و دنیا)، آیین ابراهیم که از آیین‌های خرافی روی برگرداند و از مشرکان نبود»، بگو: «نماز و تمام عبادات من، و زندگی و مرگ من، همه برای خداوند پروردگار جهانیان است. همتایی برای او نیست و به همین مأمور شده‌ام و من نخستین مسلمانم!»، بگو: «آیا غیر خدا، پروردگاری را بطلبم، در حالی که او پروردگار همه چیز است؟!». در این آیات مشخصاً بیان می‌شود که اولاً آیین ابراهیم شرک را مردود می‌داند؛ ثانیاً باید توحید در عبادت داشت و تمامی عبادات را برای خداوند قرار داد؛ ثالثاً توحید عبادی نتیجه توحید ربوبی است؛ یعنی چون خداوند رب العالمین است، پس باید تمامی اعمال عبادی را معطوف به او قرار داد؛ رابعاً اما مشرکان نه به توحید در عبادت پایبندند و نه به توحید در ربوبیت.

قرطبی در جای دیگر به نقل از ابن اسحاق می‌گوید: «ابن اسحاق گزارش کرد سبب نصب بت‌ها و تغییر دین ابراهیم(ع)، عمرو بن لُحی (امیر مکه) بود که از مکه به شام سفر نمود. وقتی که به سرزمین بلقاء شام<sup>۱</sup> رسید، مردمشان را دید که بت‌ها را می‌پرستیدند. از آنان پرسید: اینها چیست که مورد پرستش قرار می‌دهید؟ در پاسخ گفتند: ما از آنها باران می‌طلبیم و آنها باران می‌فرستند. کمک می‌جوئیم و ما را کمک می‌کنند. امیر مکه (تحت تأثیر تبلیغات آنها) به آنان گفت: به من نیز بتی بدهید تا با خود به سرزمین عرب ببرم تا آن را بپرستند. آنها بتی به نام هبل به وی دادند که او آن را به همراه خود به مکه برد و بر سطح کعبه نهاد و مردم را به پرستش و بزرگداشت آن دعوت کرد» (همان: ۶/ ۳۳۷ و ۳۳۸).

درخواست باران و کمک مشرکان از بت‌ها نوعی التجا از بت‌ها بود؛ یعنی بت پرستان حتماً برای آنها توانایی برای برآورده کردن نیازهایشان قائل بودند که از آنها باران می‌طلبیدند و کمک می‌خواستند و این همان معنای ربوبیت است که مشرکان مکه برای بت‌ها قائل بودند.

### ه) ابن جوزی

ابن جوزی در تفسیر آیه شریفه «... طُنُّوا أَنَّهُمْ أَحِيطَ بِهِمْ دَعْوَاَ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»، از ابن عباس گزارش می‌کند: «یعنی در آن هنگام دیگر به بت روی نمی‌آورند، شرک را ترک می‌کنند و برای خداوند در ربوبیت موحد هستند و می‌گویند: "لَسْنَا أَتَجِيتْنَا مِنْ هَذِهِ" باد سخت "لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ" (یونس، ۲۲)؛ یعنی از موحدان خواهند بود» (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲/۳۲۴).

مفهوم این عبارت این است که آنان هنگامی که از سختی رها می‌شدند، دیگر در ربوبیت موحد نبودند، بلکه برای خداوند در ربوبیت شرک می‌ورزیدند.

همو گزارش می‌کند: «چیزی که باعث شد آنان به بت و سنگ روی بیاورند، این بود که آنان زمانی که از مکه خارج می‌شدند، به دلیل بزرگداشت حرم و اشتیاق به مکه سنگی از سنگ‌های حرم را با خود حمل می‌کردند. زمانی که برمی‌گشتند آن را برای تیمن و تبرک در جایی قرار می‌دادند یا به دلیل محبتشان به آن سنگ، مانند طوافشان دور کعبه، بر گرد آن طواف می‌کردند» (کلبی، ۱۴۰۴: ۶).

راستی چه چیزی موجب می‌شود که بت پرستان هنگام سفر بتشان را لمس کنند؟ آیا این همان باور به ربوبیت در مورد بت‌ها نیست؟ بر این اساس می‌گوییم آنچه موجب عبادت و پرستش بت‌ها بود، چیزی جز باور و اعتقاد به ربوبیت آنها نبود.

### و) عثمان بن ابی شیبه

عثمان بن ابی شیبه از جریر از منصور از سعید بن جبیر گزارش می‌کند: «حکم از سعید بن جبیر گزارش می‌کند که وی گفت: عبدالرحمن بن بزی به من امر کرد که از ابن عباس درباره دو آیه زیر بپرسم: "و کسی را که خداوند خونس را حرام شمرده، نکشید، جز به حق" (انعام، ۱۵۱)؛<sup>۹</sup> "و هر کس، فرد باایمانی را از روی عمد به قتل برساند" (نساء، ۹۳).<sup>۱۰</sup> از وی پرسیدم وی گفت: وقتی این آیات از قرآن نازل شد، مشرکان مکه گفتند: ما نفس محترمه‌ای را که خداوند حرام فرمود کشتیم و همراه خدا خدای دیگری را خواندیم. فواحش را مرتکب شدیم. خداوند فرمود: مگر کسی که توبه کند و ایمان بیاورد» (مریم، ۶۰)<sup>۱۱</sup> (کلبی، ۱۴۰۴: ۶).



شرک مشرکان مکه از نگاه امامیه و اهل حدیث تا ظهور ابن تیمیه / ۱۶۱

پس این گونه نیست که مشرکان مکه فقط بت را پرستش می کردند، بلکه آنان علاوه بر عبادت به ربوبیت بت ها نیز باور داشتند. توضیح مطلب این است که آنان بتها را خدایانی غیر از خدا می دانستند و آنها را عبادت می کردند. در این صورت، از آن جهت که بتها را عبادت می کردند، شرک در عبادت داشتند و از آن جهت که آنها را نیز خدا می دانستند، شرک در ربوبیت داشتند.

(ز) ابوالحسن علی بن اسماعیل (م ۳۲۴ق)

ابوالحسن علی بن اسماعیل در تفسیر آیه تبلیغ<sup>۱۲</sup> می گوید: «در حالی که مشرکان هم تعدادشان زیاد بود و قوی بودند، خداوند پیامبر اسلام (ص) را حفظ نمود و این دشمنی شان از زمانی شروع شد که آن حضرت رسالت الهی اش را به آنان رساند و از آنان به خاطر بزرگداشت بتها و پرستش آتش و بزرگداشت ستارگان و انکار ربوبیت خدا پیش از رسالت، تبری جستند و دشمنی کردند» (اشعری، ۱۴۱۳: ۱/ ۱۰۰).

این بیان در شرح حال مشرکان مکه است که به صراحت دلالت می کند دست کم بخشی از آنان ربوبیت را انکار می کردند و شرک در ربوبیت داشتند. در تأیید این معنا جا دارد از زمخشری مطلبی را گزارش کنیم که صراحت در شرک ربوبی مشرکان مکه دارد. وی می گوید: «اگر گفته شود مراد از رَبِّکُم چیست؟ می گویم: مشرکان به دو ربوبیت باور داشتند. ربوبیت الله و ربوبیت آلهه خودشان. پس اگر مشرکان به خطاب اختصاص یافتند، دلیلش این است که رب اسم مشترکی است میان رب آسمانها و زمین و آلهه ای که آن را ارباب می نامیدند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۹۰).

### امامیه و شرک مشرکان مکه

امامیه نه تنها مانند گذشتگان اهل حدیث برای مشرکان مکه افزون بر شرک در عبادت، شرک در ربوبیت نیز قائل اند، بلکه میان این دو، ملازمه می دانند؛ یعنی اساساً ممکن نیست کسی در ربوبیت موحد باشد، اما در عبودیت مشرک باشد.

پیش از بیان دیدگاه دانشمندان امامیه درباره شرک مشرکان مکه، نخست روایتی از امام باقر و امام صادق (ع) گزارش می کنیم که دلالت می کند توحید عبادی - و همچنین دیگر اقسام توحید عملی - و توحید ربوبی با هم تلازم دارند.

از امام باقر و امام صادق(ع) نقل شده است: «... وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»، انسان‌های مؤمن نسبت به کسانی که برای خدا شریک قرار می‌دهند، حبشان به خداوند شدیدتر است؛ چون مؤمنان ربوبیت و قدرت را مخصوص خدا می‌دانند و به خداوند شرک نمی‌ورزند و محبتشان برای خدا خالص است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/ ۲۰۹).

در این حدیث امام(ع) دلیل بیشتربودن محبت مؤمنان به خداوند را، توحید در ربوبیت و قدرت خدا و شرک‌نورزیدن به او می‌داند. به دیگر سخن، میان توحید در ربوبیت و توحید در عبادت تلازم است؛ از این رو می‌توان با الهام از این سخن منقول از امام(ع)، چنین گفت: مشرکان مکه که محبتشان به خداوند شدید نیست، به این دلیل است که آنان در ربوبیت و قدرت خدا موحد نیستند، بلکه به او شرک می‌ورزند؛ یعنی به قرینه تقابل مؤمنان با مشرکان، دانسته می‌شود که اگر در مؤمنان توحید ربوبی و توحید عبادی متلازم‌اند، در مشرکان مکه نیز شرک ربوبی و شرک عبادی متلازم‌اند.

#### الف) شیخ طوسی

شیخ طوسی در *التبیین* می‌نویسد: «خداوند به پیامبرش(ص) دستور داد تا کافران را مخاطب قرار دهد و بر وجه انکار از اعمالشان بگوید: "أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى" یعنی آیا غیر خدا را ربّ و مورد پرستش قرار دهم ... و از پروردگار جهانیان عدول کنم، در صورتی که عقلاً قبیح است و این لازمه عمل شما است که بت‌ها را مورد پرستش قرار می‌دهید» (طوسی، بی‌تا: ۴/ ۳۳۶ و ۳۳۷). یعنی لازمه عمل مشرکان مکه که به جای خداوند بت‌ها را پرستش می‌کردند، این است که به جای توحید در ربوبیت، شرک در ربوبیت دارند.

#### ب) شیخ طبرسی در مجمع البیان

شیخ طبرسی در *مجمع البیان* می‌گوید: پس از آنکه خداوند پیامبرش(ص) را امر به اخلاص کرد، به دنبال آن دستور داد تا بطلان اعمال مشرکان را بیان کند و فرمود: ای محمد بر وجه انکار به آن کفار بگو: آیا غیر خدا را به عنوان پروردگار بپذیرم، در حالی که خداوند پروردگار جهانیان است. یعنی آیا غیر خدا را در حالی که مانند من مربوب هستند، پروردگار خود قرار دهم و با پرستش به رستگاری برسم، در حالی که پرستش

شرک مشرکان مکه از نگاه امامیه و اهل حدیث تا ظهور ابن تیمیه / ۱۶۳

کسی را که مرا آفرید و پرورید و او که مالک، خالق و مدبّر همه چیز است، رها کنم؛ در صورتی که عقلاً قبیح است و این لازمه عمل شما است که بت‌ها را پرستش می‌کنید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۰۶).

اینکه پیامبر اسلام (ص) به مشرکان می‌فرماید آیا غیر خدا را رب قرار می‌دهید و پرستش می‌کنید، روشن می‌کند که خواسته آنان از پیامبر (ص) دو چیز بود که لازم و ملزوم هم بودند: یکی اقرار به ربوبیت بت‌ها، دوم پرستش آنها که پیامبر (ص) پاسخ داد آیا از من می‌خواهید بت‌ها را پروردگارم انتخاب کنم و آنها را بپرستم؟ اما اگر آنان فقط تقاضای پرستش بت‌ها را داشتند، معنا نداشت که حضرت این‌گونه که در آیه شریفه ذکر شد، پاسخ دهد.

طبرسی در *جوامع الجامع* در ذیل آیه شریفه گفته شده می‌گوید: «کافران از پیامبر اسلام درخواست می‌کردند که معبودهای آنها را مورد پرستش قرار دهد. خداوند فرمود: تو در پاسخ آنها چنین بگو: آیا جز الله را که ذات جامع تمام صفات کمال است، پروردگار خود بجویم و حال آنکه او است پروردگار همه چیز؟ همزه استفهام در این آیه برای انکار است؛ یعنی این عمل را زشت می‌دانم و نمی‌پسندم که غیر او را پروردگار خود بدانم؛ چراکه جز ذات اقدس او، همه مربوب‌اند و هیچ موجودی در جهان هستی شایسته ربوبیت نیست، مگر خود او» (همو، ۱۳۷۷: ۱/۴۲۴).

مرحوم طبرسی در این سخنشان، نوع شرک مشرکان مکه را بیان می‌کند و سخن پیامبر (ص) را در برابر آنان گزارش می‌دهد که فرمود: در حالی که همه موجودات و بت‌ها نیز مربوب و تحت تدبیر الهی هستند، چگونه آن را مانند شما ربّ خود بدانم، بلکه این عمل شما زشت و ناپسند است.

همان‌طور که پیش از این تصریح شد، در این بیان نیز به صراحت بیان شده است که لازمه عمل مشرکان مکه که بت‌ها را پرستش می‌کردند، باور به ربوبیت بت‌ها است که همان شرک در ربوبیت است.

در این سه گفتار اخیر، شیخ طبرسی در *مجمع البیان* و *جوامع الجامع* و شیخ طوسی در *التبیین* به اشاره و با صراحت شرک ربوبی مشرکان مکه را بیان کردند.

### ج) ابوالفتوح رازی

ابوالفتوح رازی می‌گوید: «هیچ کس معبودی را عبادت نمی‌کند، مگر پس از آنکه به ربوبیت او اعتقاد داشته باشد و این اعتقاد کفر باشد نه به عبادت معبود» (رازی، ابوالفتوح، ۱۴۰۸: ۴/۴۰۷).

این سخن رازی بیان همان ملازمه‌ای است که میان عبودیت و ربوبیت وجود دارد، به این معنا که ممکن نیست کسی بدون اعتقاد به ربوبیت موجودی، او را پرستش کند؛ بر این اساس اینکه مشرکان مکه بت را می‌پرستیدند و آن را معبود قرار می‌دانند، نشان از آن دارد که آنان به ربوبیت آن باور داشتند و گرنه هرگز آن را نمی‌پرستیدند.

بسیاری از عالمان گذشته شیعه در ذیل آیه شریفه ۱۶۴ سوره انعام «آیا غیر خدا، پروردگاری را بطلبیم، در حالی که او پروردگار همه چیز است؟!»، در مورد شرک ربوبی مشرکان مکه سخن گفته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

در ادامه بایسته است مطلبی را در تأیید شرک ربوبی مشرکان مکه بیان کنیم. شعر معروفی که شاعر عرب در مذمت طایفه «بنی حنیفه» در جاهلیت سروده - به مناسبت اینکه آنها بتی از خرما ساخته بودند و در یک سال قحطی آن را خوردند! - نیز شاهد این مدعا است:

أكلت حنيفة ربها عام التعمم و المجاعة      لم يحذروا من ربهم سوء العواقب و التباة  
(ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۷/۲۰۹).

«طایفه بنی حنیفه خدای خود را در سال قحطی و سختی خوردند و آنها از مجازات پروردگار خود نترسیدند».

در این شعر کلمه «رب» بر بت‌ها اطلاق شده و خوردندگان بت را از عواقب سوء کار خود برحذر داشته است تا مبادا بر آنان خشم گیرند و زیان رسانند. شاعر دیگری می‌گوید:

«أرب ربّ يبول الثعلبان برأسه» (مجلسی، بی‌تا: ۳/۲۵۳).

«آیا بتی که روباه‌ها بر سرش بول می‌کنند، رب است؟!». در طول تاریخ بت‌پرستی، اطلاق کلمه «رب» و «ارباب» بر بت‌ها حاکی از آن است که آنان معتقد بودند بخشی از تدبیر امور جهان به دست بت‌ها است.

## نتیجه گیری

با مطالبی که از مشرکان مکه گزارش شد به این نتیجه می‌رسیم که آنان علاوه بر شرک در عبادت، شرک در ربوبیت نیز داشتند؛ زیرا انحراف مشرکان مکه و دیگر مشرکان، در باور به ربوبیت بت‌ها بود که منجر به عبادت این بت‌ها شد؛ بنابراین پیامبران (ع) آمده‌اند تا مشرکان را از این انحراف نجات دهند که اگر از ربوبیت بت‌ها برگردند، به طور طبیعی از عبادت آنها نیز برخواهند گشت.

با این حال بسیاری از سلفیه متأخر در آثار و نوشته‌های خود مدعی‌اند شرک مشرکان مکه منحصر به شرک در عبادت است؛ به این معنا که مشرکان عصر جاهلیت صرفاً بت‌ها را شفیعان درگاه الهی می‌دانستند و آنها را واسطه بین خود و خدا قرار داده، می‌گفتند: «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى:»<sup>۱۳</sup> ما آنها را جز برای اینکه ما را هرچه بیشتر به خدا نزدیک گردانند، نمی‌پرستیم». با این توصیف، سلفیه در توضیح شرک مشرکان مکه، دچار اشتباه تاریخی شدند و آنان را صرفاً مشرک در عبادت دانستند؛ اما چنان‌که در متون دینی و تاریخی آمده است، اصولاً ورود بت‌پرستی به مکه از راه «شرک در ربوبیت» بوده است؛ به این معنا که عرب‌های جاهلی بت‌ها را خدایان و کارگردانان جهان می‌شمردند و بر این اساس، آنها را می‌پرستیدند و به شرک عبادی رسیدند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. مانند زیدیه با اینکه از شیعیان محسوب می‌شوند، اما اعتقاد به نصب ندارند.
۲. صاحب کتاب تاریخ علم کلام در ایران و جهان امامیه را مترادف با اثنی عشریه قرار داده و گفته است: امامیه یا اثنی عشریه (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۱۴).
۳. منظور آیه ۵ سوره طه است: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى».
۴. این آیه در چند جای قرآن، تکرار شده است: زخرف: ۹؛ عنکبوت: ۶۱، عنکبوت: ۶۳، لقمان: ۲۵؛ زمر: ۳۸.
۵. گرچه زمخشری از اهل حدیث نیست، اما این سخن او صرفاً جهت تأیید سخن بالا است که می‌گوید محال‌بودن شرک ربوبی، به معنای این است که حقیقتاً این شرک درست نیست؛ به سخن

- دیگر یعنی شایسته و عاقلانه نیست، نه اینکه تحقق خارجی ندارد.
۶. عبارات داخل قلاب از نگارنده است تا روشن شود این نویسنده معاصر، فهمی همسو با نگارنده دارد.
۷. و قیل: أَوْفُوا بِشَرَطِ الْعُودِيَّةِ، أَوْفِ بِشَرَطِ الرُّبُوبِيَّةِ.
۸. در آن زمان عمالیک فرزندان عملیق در شام زندگی می‌کردند. گفته می‌شود عملاق بن لاوذ بن سام بن نوح.
۹. وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ.
۱۰. و هر کس، فرد باایمانی را از روی عمد به قتل برساند.
۱۱. إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ.
۱۲. يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ.
۱۳. زمر، ۳.

## منابع

- ابن ابی الحدید (۱۳۷۸)، شرح نهج البلاغه، قم: ناشر کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار الکتاب العربی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۴۱۳ق)، رساله إلى أهل النغر باب الأبواب، تحقیق: عبدالله شاکر محمد الجنیدی، مدینه: عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية.
- ازدی بلخی، مقاتل بن سلیمان (۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث.
- بغوی حسین بن مسعود (۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ترکی، عبدالله بن عبدالمحسن بن عبدالرحمن (۱۴۱۷)، مجمل اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ج ۲.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۴۲۲ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران: انتشارات اساطیر، ج ۲.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶ش)، معارج الفهم فی شرح النظم، قم: دلیل ما، ج ۱.

شرك مشركان مکه از نگاه اماميه و اهل حديث تا ظهور ابن تيميه / ۱۶۷

خواجگي شيرازي، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش)، *النظامية في مذهب الإمامية*، ملاحظات، تصحيح و تعليق: علي اوجبي، تهران: ميراث مکتوب، ج ۱.

رازي، ابوالفتح حسين بن علي (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن*، تحقيق: محمدجعفر باحقي، محمدمهدي ناصح، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامي آستان قدس رضوي.

رازي، فخرالدين (۱۴۱۱ق)، *المحصل*، ملاحظات، مقدمه و تحقيق: اتاي، عمان: دار الرازي، ج ۱.

رباني گليپايگاني، علي (۱۳۸۲ش)، *درآمدی بر علم کلام*، قم: دار الفکر، ج ۳.

زمخشري، محمود (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دارالكتاب العربي.

سبحاني، جعفر (بي تا)، *بحوث في الملل و النحل*، قم: مؤسسة النشر الإسلامي - مؤسسة الإمام الصادق(ع).

سميح دغيم (۱۹۹۸م)، *موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي*، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ج ۱.

شاطبي، ابواسحاق (۱۴۲۰ق)، *الاعتصام*، بيروت: دار المعرفة، ج ۲.

شهرستاني، محمد بن عبدالکريم (۱۳۶۴ش)، *الملل و النحل*، تحقيق: محمد بدران، قم: الشريف الرضي، ج ۳.

شيباني، احمد بن محمد بن حنبل (۱۴۱۱ق)، *أصول السنة*، عربستان: دار المنار، ج ۱.

طبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تحقيق و مقدمه: محمدجواد بلاغي، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش)، *تفسير جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مديريت حوزه علميه قم.

طوسي، محمد بن حسن (بي تا)، *التبيان في تفسير القرآن*، با مقدمه شيخ آغابزرگ تهراني و تحقيق احمد قصير علمي، بيروت: دار احياء التراث العربي.

البدر، عبدالرزاق بن عبدالمحسن (۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م)، *القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد*، قاهره: دار ابن القيم، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان.

فياض لاهيجي، عبدالرزاق (۱۳۸۳ش)، *گوهر مراد*، مقدمه: زين العابدين قرباني، تهران: نشر سايه، ج ۱.

فيض كاشاني، محمدمحسن (۱۴۱۵ق)، *تفسير الصافي*، محقق و مصحح: حسين اعلمي، تهران: مکتبه الصدر.

قرطبي، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

قيسي قيرواني، ابو محمد مكي بن ابي طالب حمّوش بن محمد بن مختار (۱۴۲۹ق)، *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجملة من فنون علومه*، تحقيق: مجموعة رسائل جامعة بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، [بي جا]: [بي نا].

كلبي، ابوالمنذر هشام بن محمد (۱۴۰۴ق)، *كتاب الأصنام*، قاهره: دار الكتب المصرية، ج ۴.

مجلسي، محمد باقر (بي تا)، *بحار الأنوار*، بيروت: مؤسسة الوفاء.

مطهري، مرتضى (بى تا)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، تهران: انتشارات صدرا.  
مغراوى، ابوسهل محمد بن عبدالرحمن (١٤٢٠ق)، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية،  
بيروت: مؤسسة الرسالة.

مفيد، محمد (١٤١٣ق)، اوائل المقالات في المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد،  
ج ١.

مقريزى، احمد بن على بن عبدالقادر، (١٤٠٩ق/١٩٨٩م)، تجريد التوحيد المفيد، تحقيق: طه محمد  
الزيني، مدينه منوره: الجامعة الإسلامية.

ملطى، ابن عبدالرحمن (١٤١٣ق)، التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع، قاهره: مكتبة مدبولي، ج ١.  
واحدى، نيشابورى، ابوالحسن على بن احمد (١٤١٥ق/١٩٩٤م)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد،  
تحقيق و تعليق: الشيخ عادل احمد الموجود، الشيخ على محمد معوض، الدكتور احمد محمد  
صيرة، الدكتور احمد عبدالغنى الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، بيروت: دار الكتب العلمية.



## صراط مستقیم تکوینی در قرآن با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی<sup>۱</sup>

رضا الهی منش\*

مصطفی فرهودی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۱۶]

### چکیده

صراط مستقیم از آموزه‌های اساسی قرآن کریم است که از منظر حق سبحانه، یک راه بیش نیست. بر همین اساس است که در فرهنگ قرآنی، صراط مستقیم به دو قسم «تکوینی و تشریحی» تقسیم می‌شود. با توجه به اینکه خداوند متعال بر اساس رحمت رحمانی، نظام هستی را بر توحید و عدالت ایجاد کرده و به اقتضای رحمت عامه خود، موجودات را بر صراط مستقیم تکوینی حق قرار و حرکت داده است، در این فرهنگ، صراط مستقیم تکوینی «تغییرناپذیر، تحویل‌ناپذیر و تقابل‌ناپذیر» است، و حق تعالی به همه موجودات قُرب تکوینی، و بر همه آنان إحاطه وجودی دارد. علامه طباطبایی صراط مستقیم تکوینی را بر اساس دو حد وسط مالکیت مطلقه و صیوروت ممکنات به سوی حق سبحانه اثبات می‌کند و آیت‌الله جوادی آملی آن را با دو حد وسط ربوبیت مطلقه و حرکت ممکنات که متحرک اصلی آن ذات اقدس الهی است، تبیین می‌کند. این مقاله ضمن اینکه ناظر به صراط مستقیم تکوینی است، سعی بر آن دارد این قسم از صراط را که بر مدار رابطه «حق و خلق» استوار است، از دیدگاه دو مفسر سترگ، یعنی علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی اثبات کند.

**کلیدواژه‌ها:** صراط مستقیم تکوینی و تشریحی، ربوبیت مطلقه، صیوروت، ربوبیت مطلقه، قرب تکوینی، طباطبایی، جوادی آملی.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

\* استادیار گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره) دانشگاه ادیان و مذاهب. elahimanesh@urd.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). m.farhudi@urd.ac.ir

## مقدمه

در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که بیانگر احاطه حضرت حق بر تار و پود عالم است، و نیز بیانگر این حقیقت است که حق در دل هر ذره، وجود و نفوذ دارد: «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (شوری، ۴۹) و عالم، حکایت از گستردگی وجه الهی می‌کند: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره، ۱۱۵). دامنه وسیع ملک الهی و وجه حضرت حق حکایت از قُرب خداوند متعال به همه موجودات دارد. گویی تا آنجا که هیچ فاصله‌ای بین جناب حق و موجودات قابل تصور نیست: «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» و «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶). در کنار این قُرب تکوینی، موجودات با بهرمندی از شعور ذاتی همواره تسبیح‌گوی قولی و فعلی حضرت حق هستند: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴) که نشان از امضای بندگی و انقیاد موجودات است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۱۳). با وجود شرافت انسان بر دیگر موجودات در آفرینش و تکریم او از سوی خداوند متعال، قرآن انسان را موجودی سراسر محتاج و فقیر معرفی می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵). البته موجودات دیگر نیز از جماد و نبات گرفته تا حیوان، به طور تکوینی نیازمند به حق‌اند: «إِنْ كُلٌّ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم، ۹۳). انسان چه بداند چه نداند، و از دیگر سو چه بخواهد و چه نخواهد، به سوی حضرت حق در حرکت است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۶). عارفانی همانند ابن عربی با ظهورگیری از آیات قرآنی، به همراه مبانی عرفانی همانند «وحدت وجود» بر این باورند که همه موجودات از حیث وجودی بر صراط مستقیم‌اند. این مقاله تلاش دارد نشان دهد علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، دو مفسر بزرگ جهان اسلام، چه تبیین قرآنی از این نظریه ارائه می‌کنند.

## تعریف صراط و سبیل

واژه «صراط» ۴۵ بار در قرآن آمده که ۳۳ مرتبه همراه با صفت «مستقیم» است. واژه استقامت «در صراط از نظر لغوی طلب قیام است». ریشه کلمه «صراط» از «سراط» به معنای بلعیدن است (ملاصدرا، ۱۳۷۳: ۹۸/۱). «صراط» به راه آشکار گفته می‌شود؛ گویی رهروش را در کام خود فرو برده، می‌بلعد (یسوعی، ۱۳۶۲: ۹۶۲). همان‌گونه که غذا در مجرای گلو نمی‌تواند به چپ و راست منحرف شود، صراط هم چنین است و به رهرو خود اجازه هیچ‌گونه انحراف به چپ و راست را نمی‌دهد، که نتیجه آن مصون ماندن از هرگونه کجروی‌ها است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۲/۱) و به تعبیر دیگر همان‌گونه که خداوند متعال دین را به وجود آورده، همان‌گونه عقلایی است که حفظ آن نیز بر عهده حق باشد و صراط و راه رسیدن به این دین و مصونیت آن نیز به دست خداوند متعال باشد؛ زیرا مصونیت از هرگونه آسیب و لغزش در مسیر کمال دین، ضروری است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۷۴/۷).

صراط و سبیل، دارای معنای نزدیک به هم‌اند. صراط به معنای طریق، و سبیل نزدیک به همین معنا است؛ اما حوزه معنایی صراط با سبیل در قرآن کریم متفاوت است. قرآن کریم صراط مستقیم را تنها به دلیل یکتایی و تعددناپذیری حق به خداوند متعال نسبت داده است (همان: ۲۳۳/۷) و از آنجا که صراط مستقیم متناسب به حضرت حق است و یک راه بیش نیست، کثرت، اختلاف، تخلف و تناقض در آن راه ندارد؛ همان‌گونه که قرآن کریم به دلیل نزول آن از سوی حق، مصون از هرگونه اختلاف است (همو، ۱۳۸۵: ۲۸۶). به کارگیری واژه «کُلُّ» به همراه صراط در قرآن کریم «وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ» (اعراف، ۸۶) دلیلی بر تعدد و کثرت صراط نیست؛ زیرا ناظر به شئون، مقاطع، منازل و مراحل همان صراط واحد مستقیم است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۸۶/۱).

قرآن کریم نجات و فلاح را در پیروی از صراط می‌داند، به خلاف پیروی از سبیل که آن را موجب تفرقه می‌شمارد: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام، ۱۵۳). خداوند سبیل را متعدد می‌شمرد و در برخی موارد به خود نسبت می‌دهد؛ همچنین در یک مورد، به رسول خدا (ص) نسبت می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳۲/۷).

چون احوال سالکان متفاوت است، سبیل هم متفاوت خواهد بود؛ در حالی که صراط مستقیم تنها یکی است: «قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر، ۴۲) و چون از جانب حق است نور است و تنها با نور قابل جمع است: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مائده، ۱۵ و ۱۶). سبیل این چنین نیست. به دلالت آیه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف، ۱۰۶) بیشتر ایمان مردم، توأم با شرک است و این جمع نشان از قابل جمع بودن سبیل با شرک است.

در قرآن صراط و سبیل با اوصافی از هم جدا شده‌اند. معیار و مصداق صراط مستقیم، دین قیّم است: «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِثْلَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (انعام، ۱۶۱). همان گونه که در صراط، تخلف و نقص راه ندارد، در دین هم به سبب اینکه مصداق صراط مستقیم است، تخلف راه ندارد؛ در غیر این صورت موجب انحراف در هدایت مردم به سوی غایت اصلی که همان حق تعالی است می‌گردید: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا» (نساء، ۱۵۷)؛ در حالی که سبیل این چنین نیست؛ چون منتسب به حق نیست؛ از این رو امکان نقص و تبدل در آن وجود دارد. به خلاف سبیل که به اختلاف احوال سالکان متفاوت می‌شود، به سبب وحدت در صراط مستقیم، اختلاف در آن وجود ندارد. صراط در برابر سبیل به مثابه روح در برابر بدن است. همان گونه که تغیر و تحول در بدن موجب نقصان روح نمی‌شود، تحول و تبدل در سبیل نیز موجب نقصان در صراط نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۱/۱).

### اقسام صراط در قرآن

حضرت حق دارای دو دسته اوصاف است. اوصافی که اسماء کلی‌اند و برابرنهاد ندارند و دسته دیگر اوصافی که از اسمای جزئی نشئت گرفته‌اند و برابرنهاد دارند. از آیات الهی در بحث صراط چنین برداشت می‌شود که در قرآن دو نوع صراط مستقیم وجود دارد که عبارت از «تکوینی و تشریحی» است. صراط مستقیم همانند رحمت و هدایت

صراط مستقیم تکوینی در قرآن با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی / ۱ / ۱۷۳

به دو دسته «عامه یا مطلقه و خاصه یا مقیده» تقسیم می‌شود. از صراط مستقیم عامه تعبیر به تکوینی می‌شود و استقامت مطلقه به خلاف صراط مستقیم خاص که در سوره حمد آمده است، برابر نهاد ندارد. از صراط مستقیم خاصه تعبیر به تشریحی می‌شود که دارای برابر نهاد است و بهر مندی از صراط مستقیم تشریحی موجب بهر مندی از رحمت و هدایت خاصه خواهد شد. هدایت و رحمت خاصه خداوند به کسانی تعلق می‌گیرد که در صراط مستقیم حرکت کنند: «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره، ۲۱۳). از آنجا که ربوبیت حق برای همه یکسان است و حق همه موجودات خود را به واسطه اسما و صفات تدبیر و همراهی می‌کند و در عالم هیچ ذره‌ای بدون ذات حق موجود نخواهد بود، هدایت و قیادت همه موجودات به دست قدرت حق تعالی است. چون حق بر صراط مستقیم عامه است، پس همه موجودات در صراط مستقیم عامه‌اند.

صراط مستقیم تکوینی یا صراط عام، صراطی است که همه موجودات بر روی آن در حرکت‌اند. چه مؤمن و چه کافر برای رسیدن به لقای الهی در حرکت است: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» (هود، ۶۵). آیت‌الله جوادی آملی از این صراط، به صراط عام یا تکوینی تعبیر می‌کند؛ همان‌طور که ملاصدرا از این صراط به صراط وجود تعبیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۳: ۱۲۲/۱). این صراط همان نظم کلی علی و معلولی حاکم بر عالم است که موجودات را بر اساس استعدادات خاصشان می‌پروراند و هدایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۶۳).

### صراط تکوینی و تشریحی

جهان از نگاه قرآن کریم بر اصل توحید استوار، و نظام عالم بر عدالت بنا شده است. خواسته این دو امر، این است که موجودات بر صراط مستقیم تکوینی حق گام بردارند؛ از این رو صراط مستقیم آینه تمام‌نمای سیطره توحید و عدالت بر عالم است؛ چون نظام عالم به احسن وجه و بر اساس رحمت رحمانیه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف، ۱۵۶) آفریده شده است و کسی توان تغییر کلمات الهی را ندارد. صراط مستقیم تکوینی تغییرناپذیر، تحویل‌ناپذیر و بدون برابر نهاد است: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر، ۴۳). بر اساس فرهنگ قرآنی همه موجودات به طور

تکوینی در حال حرکت در صراط مستقیم‌اند. انسان‌ها به مثابه راهیانی‌اند که به‌سختی این مسیر را می‌پیمایند: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۶). عده‌ای با پشت سر گذاشتن این مسیر به جمال حق می‌رسند و عده‌ای با جلال حق رو به رو می‌شوند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت، ۲۲). از ویژگی‌های صراط تکوینی قرب تکوینی یا عام حضرت حق به بندگان است: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶). این قرب موجب مزیت کسی از بندگان خداوند بر کسی دیگر قلمداد نمی‌شود؛ چراکه همه موجودات به صورت مساوی از این قرب به‌رمندند (آملی، ۱۳۶۸: ۹۶). با توجه به اینکه مبنای صراط تکوینی بر هدایت و رحمت عامه است، هیچ برابرنهادی ندارد و همه موجودات حتی شیطان را نیز فرا می‌گیرد.

صراط مستقیم تشریعی را باید در منظومه رحمت رحمانیه معنا کرد. به موجب رحمت عامه، خداوند متعال زمینه به کمال رسیدن همه موجودات را در این عالم فراهم می‌کند: «كُلًّا نُمِدُّ هُوَآءًا وَهَؤَآءًا مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء، ۲۰). یکی از زمینه‌های به‌رمندی از رحمت فراگیر حق، صراط تشریعی است که خداوند متعال در قالب ارسال رسولان، امامان معصوم (ع) و شریعت به انسان ارزانی داشته است: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن، ۲۹). در صراط مستقیم تشریعی سخن نیک و بد، پاداش و جزای خاص خود را دارد. رسالت انبیای الهی رهنمون‌ساختن انسان به سوی صراط مستقیم تشریعی است، تا انسان از بند ظلمات چه در ناحیه علم و چه در ناحیه عمل، آزاد و جانش نورانی گردد و از آن پس، به سوی سعادت ابدی و خلد برین حق گام بردارد: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (ابراهیم، ۱). شاید با نگاهی دیگر بتوان گفت: شریعت با همه سختی و امتحانی که دارد، خود مقدمه‌ای برای صراط تکوینی است؛ بر همین اساس صراط تشریعی برآمده از صراط تکوینی و در راستای آن قرار دارد.

از دیگر ویژگی‌های صراط مستقیم تشریعی، این است که ضلالت، شرک و ظلم در آن راه ندارد: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا» (نساء، ۱۷۵) و تخلف در آن متصور نیست؛ اما به خلاف

صراط مستقیم تکوینی در قرآن با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی ۱ / ۱۷۵

صراط تکوینی عام، برابر نهادی به نام سبیل الغی و طریق شیطان دارد. انسان به سبب سعه وجودی که خداوند بالقوه در جان او نهاده است، حق انتخاب دارد؛ چرا که اختیار و اراده در صراط تشریحی از اهمیت محوری برخوردار است: «قُلْ أَنْفَقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ أَنْتُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كَسَالَىٰ وَلَا يَنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَرِهُونَ» (توبه، ۵۳ و ۵۴) التزام به صراط مستقیم خاص به واسطه عمل به شریعت سبب قرب خاص به خداوند متعال خواهد شد: «فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره، ۱۸۶) رهاورد صراط تشریحی این است که انسان رها نیست، خداوند متعال همراه با عقل درونی انسان را از عقل بیرونی بهر مند گردانید، که در نهایت با تطبیق دادن بین تشریح و تکوین در زندگی خویش مسیر کمال و رستگاری را بر خود هموار می‌سازد.

### تبیین صراط مستقیم تکوینی از نگاه علامه طباطبایی

خداوند متعال با قدرت مطلقه و مالکیت مطلقه خود بر سراسر عالم احاطه دارد: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید، ۴). این شمول و فراگیری همگانی موجب بهره‌مندی موجودات از هدایت عامه است: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (طه، ۵۰). ثمره این هدایت عامه این است که همه مسیرها چه «رحمانی و چه ظلمانی» به حق منتهی می‌شود؛ چرا که همه به سوی حق در حرکت‌اند، چه بخواهند چه نخواهند، چه بدانند و چه ندانند: «نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيَةٍ أَوْ مِتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ» (رعد، ۱۷). علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا تَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده، ۱۰۵) می‌فرماید این طریق همانند دیگر راه‌ها اختیاری نیست و در عین حال شبیه و نظیر ندارد و آگاهی و عدم آگاهی انسان در این پیمایش تأثیری ندارد و همه در راه هستند. «طریقی است که مؤمن و کافر، آگاه و غافل، و خلاصه همه و همه در آن شرکت دارند» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۴۴-۲۴۵).

### برهان اول: مالکیت مطلقه حق

علامه طباطبایی صراط مستقیم تکوینی را با ربوبیت حق و نیز مالکیت علی الاطلاق او بر هستی را به گونه‌ای تبیین می‌کند که به طور طبیعی جایی برای کسی در این ملک به صورت مستقل از خداوند متعال باقی نمی‌گذارد. «انسان بدان جهت که عبدی است مربوط و مملوک و مدبر به طور دایم، در حال تلاش و رفتن به سوی خدای تعالی است؛ بدان جهت که رب و مالک و مدبر امر او است؛ چون عبد برای خودش مالک چیزی نیست» (همان: ۴۰۱/۲۰).

حد وسط این برهان مالکیت حق تعالی است: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر، ۱۶). خدا مالک اصلی و در عین حال بر این ملکیت تسلط دارد و تمام عالم از آسمان و زمین گرفته و همه موجوداتی که در بین آسمان و زمین‌اند، در تملک حضرت حق‌اند و او صاحب اصلی و مالک حقیقی کل عالم است: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (حدید، ۵). انسان مملوک حق است و اختیاری از خودش ندارد؛ از این رو به سوی حق در حرکت است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۶). ناچار بودن انسان در ملاقات با حق به این معناست که در نهایت انسان به حق منتهی می‌گردد. قرآن به طور مطلق سرانجام تمامی امور را از آن خداوند می‌داند: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّبَعِي» (نجم، ۴۲). این آیه نشان از مالکیت حقیقی خدا و انحصار ربوبیت در خدای تعالی دارد. انسان به سبب آنکه استقلال در وجود ندارد، بازگشتش به سوی حق، ذاتی است: «وَمَا خَلَقَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (حج، ۷۶).

علامه طباطبایی در تحلیل این آیه می‌نویسد: نه تنها ملک، بلکه ملکوت تمام اشیا در ید قدرت حق است و خداوند تسلط تام بر موجودات دارد: «أَلَمْ يَلِكِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْيَحْيَىٰ وَيَمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حدید، ۲). حق ناصیه همگان را که کنایه از کمال تسلط و نهایت قدرت است، در دست خود داشته و به سوی خود به حرکت می‌آورد: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود، ۵۶). اگرچه هر کسی هر طور که بخواهد می‌تواند زندگی کند، به سبب احاطه خداوند متعال، از سیطره حق بیرون نخواهد بود: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ



صراط مستقیم تکوینی در قرآن با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی ۱ / ۱۷۷

تُرْجَعُونَ» (یس، ۸۳). احاطه وجودی سبب می‌شود موجودات با هر نوع کُنشی در صراط مستقیم تکوینی در حرکت باشند.

### برهان دوم: صیوررت<sup>۱</sup> به سوی حق

انسان همانند همه موجودات تحت تدبیر و تربیت الهی است و این تربیت تکوینی و نتیجه آن این است که انسان همانند دیگر موجودات به سوی او در حرکت است. علامه طباطبایی در تحلیل «الا الی الله تصیر الامور» (شوری، ۵۳) می‌فرماید الف و لام «الامور» افاده عموم می‌کند. «در نتیجه هیچ چیز نیست مگر آنکه به سوی خدا برمی‌گردد و هیچ کس نمی‌تواند او را از برگشتن به سوی خدای تعالی باز بدارد» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۵۷/۱۹).

صیوررت اشیا به سوی خداوند متعال، دومین برهانی است که علامه طباطبایی برای تبیین صراط مستقیم تکوینی مطرح می‌کند. بر اساس وجه خاصی که انسان نسبت به حق دارد، خداوند متعال با رحمت فراگیر خود، او را به سوی غایت اصلی و اولی هدایت می‌کند: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶). حق، غایت و مسیر آن را تعیین می‌کند و چون تمام موجودات در قوام ذاتی‌شان چه حدوث و چه بقا، مستقل از حق نیستند و وابسته به اویند، تمام استنادات به صورت واقعی به حق برمی‌گردد و سیری که در پس این صیوررت اتفاق می‌افتد، ناگزیر به سوی حق خواهد بود و این غایت همان صراط حق است که فرمود: «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُور» (شوری، ۵۳). همه هستی حتی جنبندگان در حال صیوررت به سوی خدا هستند.

علامه طباطبایی می‌نویسد: «این جمله، بشر را به لازمه مالکیت خدا نسبت به آنچه در آسمان‌ها و زمین است، هشدار می‌دهد؛ چون لازمه این مالکیت این است که امور خلق که مملوک او هستند نیز راجع به وی باشد و لازمه این هم آن است که راهی هم که خلق پیش می‌گیرد و روشی که در زندگی می‌پیماید - از آنجا که آن نیز یکی از امور خلق است - راجع به او باشد؛ پس تنها صراط مستقیم صراط اوست» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۸/۱۱۶).

### تبیین صراط مستقیم تکوینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی در تبیین صراط مستقیم تکوینی با استناد به آیه شریفه «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود، ۵۶) به بیان این مسئله می‌پردازد که وقتی قوم عاد از دعوت توحیدی روی برگردانند، هود(ع) با دوری جستن از شرک فرمود: «أَنْتَ بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» (هود، ۵۴). او در ادامه فرمود: هر کاری می‌توانید انجام دهید و از هر کیدی که از دستتان برمی‌آید دریغ نکنید: «فَكِيدُونِي جَمِيعاً ثُمَّ لَا تَنْظُرُونَ» (هود، ۵۵) و مرا هراسی نیست؛ چون به خداوند متعال توکل کرده‌ام. همان‌الله که خدای من و شماست و مستجمع جمیع صفات جمال و جلال است و اداره نظام آفرینش به دست اوست. حضرت هود قومش را به توحید در عبادت دعوت می‌کند: «أَنْتَ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود، ۵۶). با توجه به اینکه در دعوت حضرت هود(ع) دو حد وسط «الله و رب» است، دو برهان اقامه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۱/۳۹ و ۴۲).

#### برهان اول: ربوبیت خداوند متعال

حضرت هود(ع) پس از استدلال بر بطلان بت‌پرستی و نفی الوهیت بتان، از سر شفقت و مهربانی قوم عاد را به توبه، استغفار و توحید در عبادت دعوت می‌کند: «و يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يَرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَ لَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» (هود، ۵۲). حد وسط در این آیه، الله با وصف ربوبیت است و از آن به عنوان امر مشترک یاد می‌کند که عالم تحت تدبیر حق است. خداوند متعال چون محیط بر همه است «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت، ۵۴) و احاطه حق همه‌جانبه و مطلق است «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُّحِيطٌ» (بروج، ۲۱) و از طرفی ناصیه همه موجودات به دست اوست و زمام و اختیار هر جنبنده‌ای به دست خدای سبحان است، به هر جهت که مشیت او تعلق بگیرد، موجودات به همان سو سیر خواهند کرد؛ چون او هم قائد است و هم سائق (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۵/۳۹). به همین دلیل آن حضرت فرمود من کار خویش را به پروردگار خود واگذار می‌کنم و هر کس امور خویش را به ربّش واگذارد، مشکل او حل خواهد شد (همان: ۴۱/۳۹).

### برهان دوم: حرکت موجودات به سوی حق

حضرت هود(ع) قبل از این استدلال از خداوند با عنوان فاطر یاد می‌کند. «فطر» به معنای به وجود آمدن از عدم است که به طور طبیعی کسی که خالق است، موجودات را رهبری هم خواهد کرد. نتیجه این استدلال گره‌زدن تکوین به تشریح است. بعد از آنکه هود(ع) در قالب تشریح، قومش را دعوت به توبه و استغفار کرد و نیز با استدلال آنان را دعوت به توحید کرد، بر ربوبیت حق تکیه کرد و اینکه من و شما بر الله که امر مشترک برآمده از فطرت است، توافق داریم (همان: ۷/۳۹). آن حضرت بحث حرکت انسان‌ها به سوی حق را مطرح می‌کند که ناصیه ما در دست اوست: «رهبری تمام موجودات بر عهده خدای سبحان است: "مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا". اساس برهان هود(ع) همین جمله است که با او عطف نشده و بدین معنا است که من توکل می‌کنم؛ چون همه ما نه تنها مخلوق هستیم و او ما را روزی می‌دهد، بلکه متحرکانی هستیم که پیشانی و زمام همه ما به دست اوست» (همان: ۴۲/۳۹).

حضرت هود (ع) به قومش گوشزد می‌کند که چه بخواهید الله را عبادت بکنید یا اینکه به بتان روی بیاورید، همه به سوی حق در حرکت هستید و تمام امور در دست حق است و او زمامدار همه موجودات است؛ همان‌گونه که خداوند اهل جهنم را به سوی جهنم می‌راند: «وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا» (مریم، ۸۶).

حرکت هر یک از موجودات از راه رب خاص به خود است که همه آنان تحت اسم جامع «الله» هستند و در یک مسیر جامع که صراط مستقیم تکوینی است، قرار دارند: «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ\* صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری، ۵۲ و ۵۳). ذات و هویت مطلقه با معیت طولی همراه اسما و صفات است و به حسب اسما زمام همه امور به دست حق تعالی است و بر اساس تقاضا اشیا و مشیت الهی آنان را به طریقی می‌برند.

خداوند متعال امام و هادی در این حرکت کلی و صیوروت همگانی است و حق محرک بالذات این صیوروت است و او عامل اصلی این جمع‌آوری است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۷/۴۶۰). در این سیر و صیوروت، موجودات به اندازه استعداد خود به مقصد و مقصودشان دست می‌یابند (همو، ۱۳۸۹: ۷/۲۵۳). مبدأ و سرانجام همه حرکت‌ها خداوند

است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید، ۳) و خداوند متعال همه موجودات را در روز قیامت گرد هم جمع می‌کند: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَيَّ يُحْشَرُونَ» (انعام، ۳۸). حق بر صراط مستقیم است، در نتیجه تمام موجودات بر صراط مستقیم خواهند بود.

### جایگاه انسان کامل و صراط مستقیم تکوینی

انسان کامل مظهر تمام و کمال حضرت حق است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره، ۳۱)؛ از این رو به سبب مظهریت تمام او در اسما و صفات الهی در صراط مستقیم، چه تکوینی و چه تشریحی، نقش محوری دارد، بدین گونه که خداوند متعال در آیات فراوانی وجود نازنین پیامبر را در کنار اوصاف و افعال خویش ذکر می‌کند: «وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ» (توبه، ۷۴). آیه ناظر به اصالت و عرضی بودن اسناد فعل به فاعل است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۰۲)؛ چنان‌که در روایات متعددی از امیرمؤمنان (ع) نقل شده است آن بزرگوار خویش را به اوصافی همانند علم خدا، ظرف خدا، قلب خدا زبان گویای خدا، چشم خدا و طاعت خدا و دست خدا متصف می‌کرد: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن أمير المؤمنين عليه السلام قال أنا علم الله، و أنا قلب الله الواعي، و لسان الله الناطق، و عين الله، و جنب الله، و أنا يدالله» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۶۴، ب ۲۲، ح ۱) یا شبیه آنچه در زیارت جامعه آمده است: «بکم فتح الله و بکم یختم، و بکم ینزل الغیث، و بکم یمسک السماء أن تقع علی الأرض إلا یاذنه و...» (زیارت جامعه) و آنچه در حدیث قرب نوافل بیان شده است: «و إنه لیتقرب إلی بالنافله حتی أحبه فإذا أحبته كنت إذا سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به، و لسانه الذی ینطق به و یده الّتی یبطش بها، إن دعانی أحببته و إن سألنی أعطیته» (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۵۲/۲). انسان کامل در مقام فعل و مظهر خدای سبحان قرار می‌گیرد و تمام افعال و اعمال او به عنوان مظهریت حق مطرح است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۰۳). با توجه به این احادیث، امام به تمام موجودات عالم چه مؤمن و چه کافر مدد می‌رساند: «کُلُّا نَمِدُّ هُوَکَاءَ وَ هُوَکَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّکَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّکَ مَحْظُورًا» (اسراء، ۲۰)؛ البته انواع مدد متفاوت است: مدد ظلمانی و مدد نورانی؛ چرا که امام واسطه فیض برای همه موجودات است.

صراط مستقیم تکوینی در قرآن با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی ۱ / ۱۸۱

اهل بیت به عنوان انسان‌های کامل، نقش اساسی در صراط مستقیم تشریحی دارند؛ چراکه صراط ممثّل و صراط‌ساز هستند. صراط از نهاد انسان کامل آغاز می‌شود و پیمایش آن موجب رسیدن به لقای الهی است: «أَنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (زخرف، ۳۴). قرآن و اهل بیت همان صراط مستقیم‌اند. در دعاها و روایات از ذوات نورانی به صراط مستقیم، میزان اعمال و میزان قسط یاد می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۸۹). انسان کامل در صراط مستقیم تکوینی و تشریحی از مظهریت تمام و کمال برخوردار است. امام صادق(ع) در تقسیم صراط مستقیم به آخرت و دنیا می‌فرماید: صراط مستقیم امیر مؤمنان است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۴/۱، ح ۲۵) و امام سجّاد(ع) در هنگام برشمردن اوصافشان می‌فرماید: «لیس بین الله و بین حجّته حجابٌ، فلا لله دون حجّته سترٌ، نحن أبواب الله، و نحن الصّراط المستقیم، و نحن عیبة علمه، و نحن تراجمه و حیه، و نحن أركان توحیده و نحن موضع سرّه» (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۵، ح ۵). هدایت بشر در گرو محبت پیامبر و اهل بیت است. از ابن عباس درباره آیه «اهدنا الصراط المستقیم» نقل شده است: «قولوا معاشر العباد أُرشدنا إلی حبّ محمّد و اهل بیته، علیهم السّلام» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۷۳/۳، س ۸).

### جایگاه شیطان در صراط تکوینی

بر اساس توحید ربوبی، هر کدام از موجودات مظهر اسمی از اسمای الهی‌اند. فرشتگان و شیاطین مظاهر هدایت و ضلالت‌اند. شیطان کلب معلّم و دست‌آموزی است که بی‌اذن خدا آسیب نمی‌رساند و کسی را اغوا نمی‌کند: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (اعراف، ۲۷). خداوند متعال در عین اینکه تزئین عالم را به خودش نسبت می‌دهد «كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ» (انعام، ۱۰۸) به شیطان نیز نسبت می‌دهد: «وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لِأَغْلِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ» (انفال، ۸۴). هرگونه تصرف و تسخیر شیاطین و فاسقان منوط به اراده، امر و مشیت حق است: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسراء، ۱۶).

از آنجا که حق تعالی جمال کلّ و خیر محض است، تمام آفرینش زیبا، خیر است و از نظام احسن برخوردار: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده، ۷). اگر شرّی به ظاهر

به چشم می‌خورد، عرضی و نسبی است؛ از این رو وجود شیطان در مسیر صراط مستقیم از این باب قابل تبیین است. ابلیس به لحاظ تکوین، رسالتی خدایی دارد. «شیطان در نظام تکوین بیش از مقدار اذن خدا که معقول و مقبول است، بر هیچ کاری توان ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۰/۲۰). «أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَزُّؤُهُمْ أَزًّا» (مریم، ۸۳). رسالت شیطان تسلط بر کافران است و وجود شیطان مایه کمال و درجات انسان یا درکات است. دعوت به حق و رسیدن به سعادت، کمال و لقای الهی، دوری از شقاوت و درکات گواه این امر است که در برابر نهاد صراط مستقیم تشریحی، کج‌راه‌های هم وجود دارد. در غیر این صورت تکامل بی‌معنا و عالم ماده دیگر ماده نخواهد بود.

همه امور به دست خداست حتی شیطان هم در این فضولی‌هایش بی‌نیاز از خدا نیست،... همچنین بر خدا بودن راه شیطان معنایش این است که راه شیطان هم مانند همه امور از هر جهت موقوف به حکم و قضای خدا است. او است که هر چیزی از ناحیه‌اش آغاز می‌گردد و به سوی انجام می‌پذیرد؛ پس هیچ امری نیست، مگر اینکه او رب و قیوم بر آن است..... اگر اغوا کنی به اذن من کردی و اگر نتوانی و ممنوع شوی به مشیت من ممنوع شده‌ای، و تو از ناحیه خود مالک هیچ چیزی نیستی. تنها مالک و اختیاردار آن اموری هستی که من مالکت کرده‌ام و آنچه که من قضائش را رانده باشم و من چنین رانده‌ام که تو نسبت به بندگان من هیچ کار نتوانی بکنی، مگر تنها آنانی که پیرو ات کنند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۴۵/۱۲).

به دلیل عمومیت اعطای وجودی حق به همه موجودات، شیطان هم از فیض وجودی حق برخوردار است؛ از این رو هر جا شیطان می‌رود، حق با او خواهد بود؛ به همین دلیل شیطان در مجموعه عالم و در یک کلیت فراگیر به صورت خیر معنا و تصویر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴۴/۸).

## نتیجه‌گیری

قرآن کریم از دو صراط مستقیم «تکوینی» و «تشریحی» سخن به میان می‌آورد. علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی از دو مسیر متفاوت از هم، به تبیین صراط مستقیم تکوینی پرداخته‌اند. علامه طباطبایی با بهره‌گیری از آیاتی که دلالت بر مالکیت علی‌اطلاق و صبرورت انسان به سوی حق، به تبیین صراط تکوینی پرداخته و نشان داده است با مالکیت اطلاق جایی برای غیر وجود ندارد تا انسان به سمت غیر خدا سوق پیدا کند. انسان مملوک حق است. آیت‌الله جوادی آملی با استفاده از حد وسط ربوبیت مطلقه حق و اینکه هدف و غایت همه راه‌ها به سوی حق منتهی می‌شود، به تبیین این نظریه پرداخته است؛ از این رو موجودات به طور تکوینی چه بخواهند و چه نخواهند بر صراط مستقیم تکوینی گام برمی‌دارند. در صراط تکوینی، انسان کامل به سبب مظهریت تام به همه موجودات مدد می‌رساند و شیطان نیز بر اساس خلقت عالم بر احسن تقویم از دایره صراط مستقیم وجودی بیرون نخواهد بود؛ بنابراین صراط مستقیم همان فعل واحد الهی است که جهان هستی را در بر گرفته و تعینات کونیه در متنش قرار دارند، به نحوی که جدول حرکت موجودات از آن جمله انسان است. منتهای صراط مستقیم وجودی، مبدأ هستی، یعنی خدای سبحان است؛ از این رو همه تعینات و موجودات به سمت خدا در حرکت و به سوی او در حال سیر و صبرورت‌اند. هر یک بر اساس دولت اسمشان در حرکت‌اند؛ از این رو نصیب کسی اسم و دود و عطوف و نصیب دیگری قهار، منتقم و مضل است.

در پایان، یادآوری این نکته ضروری است که روش این دو بزرگوار، گواه دیگری است بر اینکه بین «قرآن و عرفان» جدایی نیست. موارد پیشنهادی که در خصوص این موضوع می‌توان ارائه کرد این است که چگونه می‌توان بین صراط مستقیم تکوینی با هدایت و ضلالت، سعادت و شقاوت و پیوند آن با علم ربوبی، مشیت الهی و جایگاه اختیار انسان ارتباط برقرار کرد و اینکه آیا این قبیل موارد با صراط مستقیم تکوینی سازگار است یا نه.

## پی‌نوشت‌ها

۱. قرآن کریم آیات مربوط به صیوررت را به چهار دسته تقسیم می‌کند. در برخی آیات صیوررت به سوی حق با ضمیر غایب نشان داده می‌شود، همانند «و إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (تغابن، ۳). دسته دوم صیوررت از چهره غیبت به شکل مخاطب جلوه‌گری می‌کند و انسان سالک ربّ خویش را به طور مستقیم خطاب قرار می‌دهد: «رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (ممتحنه، ۴) و «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (بقره، ۲۸۵). در برخی از آیات سخن صیوررت را از حق می‌شنویم که می‌فرماید صیوررتان به سوی ما است. ضمیر مع‌الغیر حکایت از این است که حق با هم اسما و صفات الهی غایت صیوررت انسان است: «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ» (ق، ۴۳). دسته دیگر از آیات بیان از متکلم وحده است و حق عبد را به سوی خودش می‌خواند «أَنْ اشْكُرْ لِي وَلَوْلَا دَلِيكَ إِلَى الْمَصِيرِ» (لقمان، ۱۴). کافر و ملحد همه بر سلوک عام‌اند. عده‌ای می‌دانند و عده‌ای نمی‌دانند. عده‌ای هم شهود می‌کنند همه حرکت عمومی دارند (عبدالله جوادی آملی، سیرت و صورت انسان در قرآن، ص ۱۰۸ و ۱۰۹).

۲. می‌توان به این روایت نیز اشاره کرد: عن أبي عبدالله (ع) قال: «قال امير المؤمنين (ع) في خطبته: أنا الهادي، و أنا المهدي،، و أنا جبل الله المتين، و أنا عروة الله الوثقى و كلمة التقوى، و أنا عين الله و لسانه الصادق و يده، و أنا جنب الله الذي يقول: (أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتًا عَلَى مَا فَرَطْتَ فِي جَنْبِ اللَّهِ) و أنا يدالله المبسوطة على عباده بالرحمة و المغفرة، و أنا باب حطة، من عرفني و عرف حقي فقد عَرَفَ رَبَّهُ لِأَنِّي وَصِي نَبِيهِ فِي أَرْضِهِ وَ حِجَّتَهُ عَلَى خَلْقِهِ، لَا يَنْكُرُ هَذَا إِلَّا رَادًّا عَلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» (محمد بن‌علی صدوق، توحید صدوق، ص ۱۶۵، باب ۲۲، ح ۲).

## منابع

- ابن شهر آشوب، محمد بن‌علی مازندرانی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب، تصحیح: سیدهاشم محلاتی و محمدحسین آشتیانی، قم: نشر علامه.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تحقیق و تصحیح: هانری کربن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: نشر اسراء، چ ۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم: نشر اسراء، چ ۱.



صراط مستقیم تکوینی در قرآن با تأکید بر آرای علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی ۱ / ۱۸۵

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، *هدایت در قرآن*، قم: نشر اسراء، چ ۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *تسنیم*، قم: نشر اسراء، چ ۸.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *دب فنای مَثْرَبان*، ج ۷، قم: نشر اسراء، چ ۷.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۳۹۸ق)، *توحید صدوق*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۲.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، چ ۱.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، *التفسیر*، تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۲۶۵)، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۴.

ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۳)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار.

یسوعی، لوئیس معلوف (۱۳۶۲)، *المنجد*، [بی‌جا]: انتشارات اسماعیلیان.



## بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه طباطبایی

علی اله بداشتی\*

کبری خانآبادی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۱]

### چکیده

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا به تعریف، تنقیح و مقایسه روش تفسیری ابن تیمیه و علامه طباطبایی می‌پردازد و با معرفی شیوه تفسیری ابن دو، در گام بعدی به تحلیل پیامد هر دو روش تفسیری بر یکی از مهم‌ترین موضوعات قرآنی-یعنی تمایز آیات محکم و متشابه و تفسیر هر یک از این دو در نگاه آنان-توجه دارد. ارزیابی این نگرش‌ها واپسین گام این مقاله است که طی آن دو روش تفسیری-که یکی مبتنی بر شیوه مآثور و دیگری مبتنی بر شیوه معقول است-مقایسه خواهد شد. به نظر می‌رسد روش تفسیری مآثور ابن تیمیه راه معقول و مطمئنی را برای تفسیر آیات متشابه قرآن در اختیار ندارد. در مقابل، موضوعیت ممتاز عقل در روش تفسیری علامه طباطبایی، آیات محکم و متشابه را به شکلی روشمند از یکدیگر متمایز می‌کند و در تفسیر هر دو گروه از آیات، جانب ادب شرعی و کاوش عقلی را به موازات یکدیگر پاس می‌دارد.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی تفسیر، عقلانیت دینی، محکم و متشابه قرآنی.

\* استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم. alibedashti@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول). K.Khanabadi@stu.qom.ac.ir

## مقدمه

با نظر به تاریخ اندیشه اسلامی، ابن تیمیه و علامه طباطبایی در دو قطب مخالف در روش و محتوای اندیشه جای می‌گیرند. از سویی ابن تیمیه فرار دارد که با دعوی خلوص اندیشه اسلامی از عناصر یونانی و ایرانی (یا به عبارت دیگر با ادعای دورکردن تفکر ناب اسلامی از فلسفه و عرفان) به تفسیر اعتقادات دینی و تنقیح معیار زندگی ایمانی پرداخته است؛ اما از سوی دیگر علامه طباطبایی با برجسته‌کردن عقل در محتوای تعالیم دینی خود، بر تفسیر عقلانی از دین تأکید کرده و ایمان را به پشتوانه مستحکم عقلانیت مستند ساخته است. به سبب اهمیت این دو متفکر در تاریخ اندیشه اسلامی و قراردادن آنان در دو قطب مخالف از ساحت اندیشه، این مقاله به توصیف و تحلیل نگرش آنان در باب موضوعات زیر پرداخته است:

الف) این دو متفکر چه روشی را برای تفسیر قرآن در پیش گرفته‌اند و تا چه اندازه به تبعات روش تفسیری خود توجه داشته‌اند؟

ب) پیامد روش تفسیری آنان در مهم‌ترین مناقشه تفسیری قرآن کریم، یعنی در تمایز میان آیات محکم و متشابه، چیست؟

در حقیقت پس از تنقیح روش تفسیری دو متفکر، نتایج این دو روش تفسیری در مهم‌ترین بحث در تفسیر قرآن که همان بحث از تمایز محکم و متشابه، در جهت فهم خطابات اصلی قرآن است، تعقیب خواهد شد. بدین طریق در مقاله پیش رو دو روش تفسیری و محتوای مولود این دو روش بررسی می‌شود.

ذکر این نکته ضروری است که مطابق آثار باقی‌مانده از این دو متفکر، رویکرد آنان در دو قطب متضاد قرار دارد؛ چراکه علامه طباطبایی به‌عنوان متفکری عقل‌گرا و یک شیعه معتدل شناخته می‌شود - در برابر شیعیان غالی، اخباری یا نمایندگان افراطی تشیع که در وضعیت فعلی خود ضمن جدادانستن دین از سیاست، به تشدید اختلاف مذهبی اشتغال دارند؛ اما ابن تیمیه نیای اصلی جریان سلفی و شخصیتی مشهور به لعن و جنجال و جمود معرفی شده است؛ بنابراین به سبب تضاد این دو شخصیت می‌توان گفت تحقیق حاضر نه صرفاً یک رویکرد مقایسه‌ای، بلکه رویکردی تطبیقی است. به این معنا که با برتردانستن موضع عقلانی علامه طباطبایی، آرای ابن تیمیه طبق معیار فکری علامه

بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه طباطبایی / ۱۸۹

بررسی شده و نقاط ضعف رویکرد سلفی وی - مشخصاً در تمایز محکم و متشابه قرآنی - نمایان خواهد شد.

### ابن تیمیه و تفسیر مأثور

با رجوع به سخنان صریح ابن تیمیه و پس از دقت در آثار و تعبیری که وی در باب قرآن نگاشته است، می‌توان روش تفسیری وی را استخراج کرد. به نظر می‌رسد روشی که ابن تیمیه در تفسیر قرآن به کار برده است، به شرح زیر است:

الف) تفسیر قرآن با قرآن؛

ب) تفسیر قرآن با سنت؛

ج) تفسیر قرآن با اقوال صحابه و تابعین؛

د) تفسیر قرآن به کمک لغت‌شناسی و استفاده از اشعار مشهور عرب؛

و) نقل اقوال ائمه سلف (که اسلاف صحابه و تابعین، یا همان شاگردان مستقیم و غیرمستقیم آنان هستند) در فهم و تفسیر آیات.

ه) گام نهایی ابن تیمیه ارزیابی و داوری آرای منقول و معرفی قول برگزیده است، که عمدتاً همان قول ائمه سلف است (ابن تیمیه، ۱۴۱۷: ۱۰۵-۱۱۶).

ابن تیمیه در تشریح رویکرد مطلوب خود می‌نویسد: «باید دانست که پیامبر(ص) معانی قرآن را برای صحابه بیان فرمود؛ همچنان که الفاظ آن را نیز بیان کرد. از این رو کلام خداوند متعال که فرمود "تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی" این دو مطلب را بیان می‌کند» (همو، ۱۹۷۲: ۳۵).

از نظر ابن تیمیه، در تفسیر قرآن، به ویژه در تفسیر آیات متشابه باید به کلام قرآن عمل کرد و به راسخون در علم رجوع نمود؛ چراکه آنان همان‌طور که مراد از آیات محکم را به نیکی می‌دانند، از رمز و راز آیات متشابه نیز آگاه‌اند (همو، بی‌تا الف: ۱۲۸). ابن تیمیه در جهت تثبیت رویکرد مطلوب خود، به روایتی استناد می‌کند که طبق آن صحابه کبار هر بار پس از نزول ده آیه از قرآن، تعلیم معانی آن آیات را از پیامبر(ص) طلب می‌کردند و در اندیشه عمل به آیات نازل‌شده بودند (همو، ۱۹۷۲: ۳۶). به باور ابن تیمیه، به سبب همین رویکرد صحابه در فهم معانی قرآن بوده است که میان اقوال

صحابه اختلاف چشمگیری وجود ندارد. به بیان وی: «از این رو اختلاف تفسیر میان صحابه بسیار کم بود و اگرچه این اختلاف در میان تابعین گسترش یافت، اما باز هم کمتر از اختلافاتی بود که پس از آنان روی داد. به طور کلی هر چه زمانه شریف‌تر بود، اجماع و ائتلاف و علم و بیان [حقیقت] در آن بیشتر بود» (همان: ۳۷).

در تشریح و تفصیل طریقت صحابه و استمرار آن، ابن تیمیه معتقد است تابعین علم تفسیر و علم سنت را از صحابه آموختند و البته در برخی از مسائل نیز بر اساس استنباط و استدلال سخن گفتند (ابن تیمیه، ۱۹۷۲: ۳۸). از این روی ابن تیمیه با استناد به تاریخ تفسیر و حدیث، اختلاف صحابه را بسیار اندک دانسته و اختلاف مذکور را در تعبیر و نه از نوع تضاد برشمرده است. وی این اختلاف را به دو قسم تقسیم می‌کند: الف) یکی از آنان مقصود خود را با عبارتی متفاوت از صحابی دیگر به کار برده است. این مورد از باب تفاوت اسم و اتحاد مسمی است. از نظر ابن تیمیه این مورد مانند اسماء الله است که اگرچه در لفظ متعددند، در مسمی واحدند و همگی این اسماء بر ذات مسمی و بر صفتی که این اسم بیانگر آن است، دلالت دارند. همچنین اسماء قرآن و اسماء شخص پیامبر که همگی در لفظ متعددند و در مسمی واحد؛ از این رو ممکن است صحابه در تعابیر متعدد، مثلاً صراط مستقیم را به سنت، طریقت عبودیت، یا طاعت خدا و پیامبر (ص) معنی کنند که همگی بر مسمای واحد دلالت دارند.

ب) به این صورت که اسم عامی را در نظر بگیرند و برای معرفی آن به یکی از انواع آن اشاره کنند؛ مانند اینکه یک عجمی از معنای «خبز» سؤال کند و ما در پاسخ به یک تکه نان اشاره کنیم. واضح است که در این مورد منظور نوع نان است نه این نان خاص که مصداقی از آن نوع است. ابن تیمیه این مورد را از باب تعریف به مثال می‌داند. پس ممکن است مفسری برای راحتی خوانندگان یکی از مصادیق آیه را بیان کند و مفسر دیگر به مصداقی دیگر اشاره نماید (همان: ۳۸-۴۴).

در این میان ابن تیمیه به اسباب نزول آیات توجه می‌کند و ملاحظه آن را یکی از طرق اصحاب در فهم معنای آیه می‌داند؛ البته در این میان باید توجه کرد که اگر حتی آیه به مناسبت معین و خطاب به شخص خاص نیز صادر شده باشد، همچنان خطاب

بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه طباطبایی / ۱۹۱

آیه به آن شخص و افرادی است که به منزله او هستند. در این مورد ابن تیمیه اختلاف مفسران اولیه در بیان شأن نزول آیات را به این صورت حل کرده است که ای بسا دو سبب در نزول آیه بوده یا آیه دو بار و به دو مناسبت نازل شده باشد (همان: ۴۷-۴۹).

بنابر گفته‌های بالا می‌توان نتیجه گرفت رویکرد مطلوب ابن تیمیه در تفسیر قرآن همان رویکرد مأثور و مبتنی بر نقل و سلسله احادیث و نهایتاً عمل به سیره صحابه و سلف صالح است. ابن تیمیه علم را به نقل مصدق و استدلال محقق تقسیم کرده و اختلاف اقوال مفسران را به اختلاف نقل یا غیر آن دسته‌بندی کرده است. طبق بیان ابن تیمیه، درباره روایات، به‌ویژه آنچه از غیر معصوم روایت شده است، اختلافاتی میان تابعین پیش آمده است؛ چراکه به تعبیر ابن تیمیه: «نقل گاهی صادق و مطابق واقع است و گاه کذبی است که از سر عمد صاحب آن و یا از روی خطای او صورت گرفته است. خبری که از کذب یا خطای سهوی در امان باشد، بی‌تردید صادق است» (همان: ۶۲).

ابن تیمیه ادامه می‌دهد: «در جایی که حدیث از دو یا چند جهت به ما رسیده باشد و توافقی برای کذب گفتن در میان نباشد و اشتراک آنان در نقل خبر هم از روی اتفاق نباشد، درمی‌یابیم که این خبر صحیح است» (همان).

ابن تیمیه معتقد است: «جمهور اهل علم از طوایف مختلف بر این باورند که اگر خبر واحدی از سوی امت موجب قبول، تصدیق یا عمل امت شده باشد، موجب علم است... و کثیری از اهل کلام در این موضوع با فقها و اهل حدیث و سلف موافق هستند» (ابن تیمیه، ۱۹۷۲: ۶۷).

در جهت نقد رویکردهای فلسفی و کلامی، ابن تیمیه اهل کلام و امثال آنان را کسانی می‌داند که: «از معرفت حدیث و اهل حدیث به دور هستند و میان صحیح و ضعیف آن فرقی نمی‌گذارند و از این رو در صحت احادیث یا در اطمینان به آن تشکیک می‌کنند، در حالی که همان احادیث نزد اهل علم حدیث معلوم و مقطوع می‌باشد» (همان: ۷۴).

پس می‌توان نتیجه گرفت از دیدگاه ابن تیمیه تفسیر عقلانی به شیوه متکلمان و فیلسوفان توجیه ندارد و عملی در برابر رویکرد مطلوب و سیره سلف در تفسیر قرآن است.

ابن تیمیه درباره تفسیر به رأی نیز سخنان قابل توجهی دارد. از نظر وی در جایی که نقل معتبری در کار نیست، سخن گفتن از تفسیر آیه قول به غیر علم خواهد بود. وی به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که مفسران در فهم آیه یا یک عبارت از آن یقین نداشته‌اند و از بیان سخن به غیر علم خودداری کرده و تفسیر را مسکوت گذاشته‌اند (همان: ۱۰۶-۱۱۰). به بیان ابن تیمیه «از این رو از ائمه سلف سخنانی بیان شده که در تفسیر، بدون اختلاف، هر جا که علم داشتند سخن گفتند و هر جا که جاهل بودند، سکوت کردند. [تبعیت از] این روش برای همگان واجب است؛ همان‌گونه که سکوت در موضوعی که علم بدان نیست، لازم می‌باشد؛ اما در موضوعی که علم به آن وجود دارد و مورد سؤال واقع می‌شود، باید سخن گفت» (همان: ۱۱۴).

در جهت استمرار بیان به قصد ارشاد امت، وی با بیان اختلافاتی که امت بدان مبتلا هستند، به این نکته می‌پردازد که حتی اگر بدانیم که مردم از منکر دوری نکرده و به منکر بودن آن اعتراف نمی‌کنند، همچنان نمی‌توان از ابلاغ رسالت و بیان علم خودداری کرد (همان: ۱۵۳).

می‌توان نتیجه گرفت ابن تیمیه بر این باور است که:

اولاً سخن انسان - به‌ویژه در تفسیر قرآن - باید مبتنی بر علم باشد.  
ثانیاً قول به علم همان قولی است که به سیره سلف و پیش از آن، به بیانات صحابه مستند باشد.

ثالثاً در مواضعی که علم کافی وجود ندارد، باید سکوت کرد و مشخصاً از استحسانات به‌ظاهر عقلانی - که رویکرد فیلسوفان و متکلمان است - پرهیز کرد.

رابعاً در جهت ارشاد امت، به وقت برخورداری از علم باید به‌صراحت سخن گفت و حتی در جایی که مقاومتی هم وجود دارد، باید به بیان سخن حق مداوم بخشید.

با توجه به توضیحات بالا اکنون ذکر این نکته بجاست که ابن تیمیه وجوه یا به عبارتی مراحل تفسیر قرآن را چنین شرح می‌دهد: «وجه اول معرفت [به قرآن]، با دلالت الفاظ و معانی حاصل می‌شود؛ البته به آن نحو که در زبان عربی و عرف محاوراتی آن فهمیده می‌شود. این تفسیر به حسب عادت [و رویکرد متعارف در تفسیر] بر تفاسیر دیگر تقدم دارد. وجه دوم... فهم امر و نهی و حلال و حرام است ... که کسب این علم



بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه طباطبایی / ۱۹۳

به وقت حاجت بر همگان واجب است. وجه سوم که مختص علما است، [فهم] اسباب تنزیل و حقایق تأویل و ناسخ و منسوخ و مجمل و متشابه و خاص و عام و امثال آن است... که همین مسئله در باب فهم عجایب و حکمت‌های قرآن به جایی می‌رسد که نهایتی برای آن نیست؛ اما وجه چهارم که کسی به جز خداوند از آن اطلاع ندارد، همان امور مبهم مانند وقت الساعة... است. اهل سلف در کنار فهم لغت عرب، سعی خود را برای تفسیر در وجه دوم و سوم نیز به کار گرفتند» (ابن تیمیه، ۱۴۱۴: ۷۱-۷۲).

بنابراین ابن تیمیه در عین بیان روش‌شناسی تفسیری خود، به مواضعی که باید عامدانه و عالمانه از تفسیر خودداری کرد و جانب سکوت را برگزید نیز اشاره کرده است. از نظر او در قرآن اسراری وجود دارد که علم آن مختص خداوند است و حتی عالمان امت نیز باید از بیان آن خودداری کنند؛ چراکه کسی اساساً به این قبیل موضوعات قرآنی علم ندارد که بخواهد درباره آن سخنی بر زبان راند. طبق رأی ابن تیمیه گام مطمئن در تفسیر قرآن استفاده از لغت‌شناسی و استناد به تفاسیر متأثوری است که از ائمه سلف به مفسران عصر منتقل شده است و البته در ورای این موارد نیز سخنان مبهمی در قرآن کریم وجود دارد که سخن‌گفتن از آن ناروا است و علم آن مختص خداوند است. در بحث از آیات متشابه و در تفسیر صفات خبری خداوند، شماری از مواضع - که طبق باور ابن تیمیه مفسران ملزم به سکوت در آنها هستند - بیان می‌شود.

با اطلاع از مواضع ابن تیمیه در این بخش، مشخص می‌شود توصیف و تسمیه رویکرد ابن تیمیه در تفسیر قرآن به روش «تفسیر متأثر» روا خواهد بود؛ چراکه در نگاه وی مفسران نباید در تفسیر قرآن به منبعی خارج از الفاظ ظاهری و معانی لغوی قرآن و نیز احادیث وارد شده در باب آیات قرآن متکی باشند؛ البته معانی پنهانی هم در برخی از آیات وجود دارد که به توصیه ابن تیمیه مفسران باید درباره آنها سکوت پیشه کنند. ابن تیمیه طرق خارج از این روش تفسیری را همان رویکردهای متکلمان و متفلسفان نامیده و این روش‌ها را با وصف خروج از سیره و غلطیدن به روش مجوس و احیای سیره یونان و... از میدان بحث علمی بیرون رانده است.

## علامه طباطبایی و تفسیر درون‌متنی

علامه طباطبایی رویکرد تفسیری خاص خود را دارد که این رویکرد در جامعه علمی امروز ما و در محیط حوزه و دانشگاه شناخته شده است. رویکرد علامه که به «تفسیر قرآن با قرآن» مشهور است، بر مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی چندگانه‌ای بنا شده است. این مفروضات کلامی با رجوع به متن قرآن و با اتکای به پشتوانه عقلانی مورد قبول مسلمانان تأسیس شده و تفسیر قرآن به روش علامه طباطبایی را به پیش برده است. اجمالاً به نظر می‌رسد مفروضات کلامی علامه طباطبایی در گزینش روش تفسیر قرآن به قرآن عبارت‌اند از:

(الف) کامل بودن قرآن به‌عنوان یک کتاب آسمانی جامع؛

(ب) بیان آشکار قرآن و نوربودن این کتاب مبین؛

(ج) امکان برداشت مراد قرآن با دقت در تناسب و تناظر آیات آن؛

(د) عقلانی بودن کلام قرآن و پذیرش آن در صورت صحت و سلامت عقل؛

(و) ناقص بودن رویکردهای عقلی و نقلی محض در برابر رویکرد تفسیری قرآن با

قرآن (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵-۵/۱).

علامه طباطبایی معتقد است: «قرآن کریم مشتمل است بر هدف کامل انسانیت و آن را به کامل‌ترین وجهی بیان می‌کند؛ زیرا هدف انسانیت که با واقع‌بینی سرشته شده، جهان‌بینی کامل و به کار بستن اصول اخلاقی و قوانین عملی است که مناسب و لازمه جهان‌بینی باشد و قرآن مجید تشریح کامل این مقصد را بر عهده دارد» (همو، ۱۳۹۳: ۳۹).

به باور علامه قرآن کریم کتابی جامع است که یک جهان‌بینی کامل، گویا، واقع‌بین و قابل فهم را به بشریت عرضه کرده است؛ از این رو تفسیر و فهم مراد قرآن نباید امری ناممکن یا ممتنع باشد و خصلت آشکارکنندگی قرآن کریم ضمانتی را برای فهم معانی آن فراهم خواهد ساخت. علامه طباطبایی می‌نویسد: «قرآن مجید که از سنخ کلام است مانند سایر کلام‌های معمولی از معنای مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود. اما اینکه خودش در دلالت گنگ نیست، زیرا هر

بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه طباطبایی / ۱۹۵

کس به لغت آشنایی داشته باشد از جملات آیات کریمه معنای آنها را آشکارا می‌فهمد؛ چنانکه از جملات هر کلام عربی دیگر معنا را می‌فهمد» (همان: ۴۱-۴۲).

بنابراین به نظر علامه طباطبایی قرآن در دلالت الفاظ خود صراحت دارد و معانی خود را به شکل واضح و آشکار برای عموم مخاطبان بیان کرده است؛ اما همان عقل سلیم و گوش و شنوایی که دلالت ابتدایی و صریح آیات را دریافته است، به مرور طالب معانی دقیق‌تر و عمیق‌تر آیات شده و تلاش برای فهمیدن بیشتر را تداوم می‌بخشد. به بیان علامه طباطبایی: «همین ترتیب یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و هم‌چنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی در سراسر قرآن مجید جاری است و با تدبر در این معانی، معنای حدیث معروف که از پیغمبر اکرم مأثور و در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است: «إن للقرآن ظهرا و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» روشن می‌شود» (همان: ۴۶).

البته همچنان که گذشت این معانی طولی و بطون متعدد معنایی پس از دلالت واضح و روشن قرآن کریم بر مقاصد اولیه خود هویدا می‌شود؛ یعنی فهم و عقل سلیم آدمی است که آیات قرآن را به مرور فهم کرده و به تدریج به لزوم تأمل و تدبر بیشتر برای درک معانی عمیق‌تر پی می‌برد. علامه طباطبایی می‌نویسد: «روشن است و بدیهی است که اگر آیات در معنای خودشان ظهوری نداشتند، تأمل و تدبر در آنها و همچنین حل اختلاف صوری آنها به واسطه تأمل و تدبر معنا نداشت» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۲).

البته باید توجه داشت که علامه نیز مانند ابن تیمیه به سراغ کارشناسان فهم دین و تفسیر قرآن رفته است؛ اما ایشان برخلاف نظر ابن تیمیه - که گره‌گشایی را به عموم صحابه سپرده بود - وظیفه رازگشایی از تعقیدات قرآنی را طبق نص قرآن بر عهده پیامبر اسلام (ص) و جانشینان آن حضرت دانسته است. این رویکرد تفسیری حتی به خارج از مرزهای قرآن نیز تسری یافته است و احادیثی را در تفصیل آیات مجمل قرآن صادر کرده است. به بیان علامه طباطبایی: «و البته آنچه گفته شد منافات ندارد با اینکه پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت (ع) عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام شریعت - که از ظاهر قرآن مجید به دست نمی‌آید - بوده‌اند» (همان: ۴۳).

علامه طباطبایی در بیانی جزئی‌تر شأن تفسیری پیامبر اسلام (ص) و در پی ایشان مقام تفسیری ائمه اطهار (ع) را چنین تقریر کرده است: «پیغمبر اکرم (ص) مبین جزئیات و تفصیل شریعت و معلم الهی قرآن مجید می‌باشد و به موجب حدیث متواتر ثقلین، پیغمبر اکرم (ص) ائمه اهل بیت (ع) را در سمت‌های نامبرده جانشینان خود قرار داده است و این مطلب منافات ندارد با اینکه دیگران نیز با اعمال سلیقه‌ای که از معلمان حقیقی یاد گرفته‌اند، مراد قرآن مجید را از ظواهر آیاتش بفهمند» (همان: ۴۴).

پس علامه طباطبایی نیز مانند ابن تیمیه برای تفسیر مأثور جایگاه قابل توجهی قائل شده است و البته برخلاف ابن تیمیه در معرفی مفسران معتبر، به احادیث متواتر خود پیامبر (ص) استناد کرده است؛ اما علاوه بر این رویکردهای لغوی و مأثور، علامه طباطبایی به عقل نیز اعتماد کرده و نقش آن را در تفسیر قرآن کریم برجسته ساخته است. ایشان در مقدمه *المیزان*، درباره حجیت عقل در تفسیر قرآن بیان جالب توجهی دارد: «خداوند متعال در فهم کتاب خود حجیت عقل را باطل نکرده است. این ابطال چگونه می‌تواند معقول باشد، در حالی که حجیت کتاب الله نیز به کمک عقل ثابت می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱: ۶).

نکته دقیقی که علامه طباطبایی بدان التفات یافته است، نقش عقل در تکوین اعتقادات دینی است. در جایی که توحید و عدل خداوند و لزوم بعثت انبیای الهی به کمک عقل ثابت شده است، اتکا به عقل در تفسیر قرآن کریم نیز روا خواهد بود. در واقع رویکرد دین‌شناسانه علامه - که می‌توان آن را به یک تعبیر کلام فلسفی دانست و در ادامه رویکرد خواجه نصیر طوسی و علامه حلی در کتاب *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* معرفی کرد - مقتضی آن است که عقلانیت نقشی محوری را در اعتقادات و در ادامه در تفسیر قرآن بر عهده بگیرد؛ البته علامه و رویکردی که ایشان از آن دفاع می‌کند، پس از اثبات اصل دین و حقانیت قرآن کریم، به کلمات قرآن کریم وفادار می‌ماند و محوریت تفسیر را نه به عقل خودبسنده و به اصطلاح سکولار، بلکه به متن نورانی قرآن داده است.

از همین رو علامه طباطبایی تأکید می‌کند قرآن نور است و هیچ نوری برای روشن کردن نیازمند نور دیگری نیست و کتابی که به بیان خداوند برای هدایت نازل

بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه طباطبایی / ۱۹۷

شده است، نیازمند هدایت از منبعی خارج از خود نیست (همان)؛ در عین حال باید توجه داشت که رویکرد علامه در این بحث واجد مختصات زیر است:

الف) علامه طباطبایی اصول اعتقادی را بر عقل بنا نهاده است و از همین عقل در تفسیر قرآن بهره می‌گیرد؛ چراکه عقلانیتی که از عهده اثبات اصول اعتقادات برآمده باشد، در تفسیر قرآن کریم نیز مشکلی نخواهد داشت و فهم آیات قرآن برای عقلی که موید اعتقادات دینی است، آسان خواهد بود.

ب) علامه طباطبایی عقل را نه به شکل خودبسنده، بلکه به نحوی که در خدمت فهم مراد روشن قرآن کریم باشد، در تفسیر قرآن به کار می‌گیرد و از این رو رویکرد تفسیری ایشان به هیچ وجه به سمت تفاسیر ذوقی و تحمیلی و استحضانات شخصی (که ابن تیمیه آنها را تفسیر به رأی نامیده بود) نخواهد رفت.

ج) علامه طباطبایی معتقد است نورانیت قرآن کریم دست مفسر قرآن را در کاربرد درست عقل خواهد گرفت؛ پس مفسری که در عین اتکا به ظواهر صریح قرآن، بر عقلانیت خود تأکید ورزد تا معانی هر یک از آیات قرآن را با استناد به دیگر بندهای قرآن دریابد، از اتکا به عقل خود زیان نخواهد دید.

در ادامه مقاله به نقش ویژه عقل در تشخیص محکم و متشابه قرآن از منظر ابن تیمیه و علامه طباطبایی می‌پردازیم.

### **عقل مشروط در اندیشه ابن تیمیه و کارکرد آن در تشخیص محکم و متشابه**

با آنکه از مخالفت ابن تیمیه با عقل فلسفی سخن گفتیم، اما باید توجه داشته باشیم که وی به زعم خود مدافع عقلانیت است و تنها با نوع خاصی از عقلانیت که همان عقلانیت فلسفی است، مخالفت کرده است. وی در باب محکم و متشابه قرآن و کاربرد عقل در تشخیص آن سخنانی دارد که عمدتاً تکرار یک موضع واحد است و کمتر میل به استدلال در آن مشاهده می‌شود. ابن تیمیه معمولاً مواضع خود را با تعابیر خطابی همچون عقل سلیم و فطرت پاک و... بیان می‌کند و در مقام تأیید نیز به نص یا تفسیر سلف از نص قناعت می‌ورزد و از استدلال بهره چندانی نمی‌برد. در همین بحث محکم و متشابه، وی به یک معنای خاص از این واژه اشاره کرده است.

ابن تیمیه یکی از موارد متشابهات را تشابه‌انگاشتن نعمت‌های دنیوی و اخروی به سبب تشابه اسمی میان آنها دانسته است. او به روایتی استناد می‌کند که طبق آن مردم در قیامت شنیدنی‌ها و دیدنی‌هایی را خواهند یافت که مشابه آن در دنیا نبوده است و تأویل آنها نزد خدا و پیامبرش بوده است (ابن تیمیه، بی‌تا ب: ۱۱۷).

چنانکه پیداست ابن تیمیه با مرزبندی میان خدا و خلق و دنیا و آخرت، همه امور مربوط به این دو ساحت را از یکدیگر متفاوت دانسته و اشتراک موجود را اشتراک لفظی و نه معنوی تلقی کرده است. با این حال وی در تشریح این دو ساحت متفاوت از هستی، هرگز به وجودشناسی رایج در فلسفه اسلامی رجوع نکرده است. مقصود همان وجودشناسی‌ای است که در آن، میان جهان مادی و مجرد تمایز ایجاد می‌شود و امر خدا و خلق در جای خاص خود مستقر می‌شود. در این بحث نیز ابن تیمیه با رد علوم منتسب به عقلانیت فلسفی، علم خاصی را معرفی می‌کند که عقلانیت خاصی را نیز به ارمغان می‌آورد. به بیان وی: «علم ممدوحی که کتاب و سنت بر آن دلالت دارند، همان علمی است که میراث انبیا است... این علم بر سه قسم است: علم به خدا، صفات و اسماء او که خداوند سوره اخلاص و آیه الکرسی و امثال آن را نازل کرده است. قسم دوم: علم به امری که خدا از آن خبر داده است... که خداوند آیات قصاص و وعد و وعید و اوصاف بهشت و جهنم را نازل کرده است. قسم سوم: علم به آنچه خداوند بدان امر فرموده که این امور به قلوب و جوارح تعلق گرفته و .... علم به اصول ایمان و قواعد اسلام خوانده می‌شود و اعمال ظاهری را هم در بر می‌گیرد و این علم در کتب فقها مندرج است» (همو، ۱۹۹۳: ۲۱۷).

از این رو ابن تیمیه علم و عقلانیت مشروع را از کتاب و سنت می‌گیرد. عقلانیتی که او در پی آن است، به شرطی وافی به مقصود است که در مسیر کلام قرآن و ظواهر آیات حرکت و از تأویل و تعطیل پرهیز کند. ابن تیمیه مقصود خود را چنین بسط داده است: «ائمه سلف می‌دانستند که مرض تعطیل خانمان سوزتر از مرض تشبیه است. از این رو این گفتار مطرح شد که اهل تعطیل کورند و اهل تشبیه شب‌کور! اهل تعطیل عدم را می‌پرستند و اهل تشبیه صنم را! به همین سبب توجهشان به ذم جهیمه معطله بیش از ذم مشبهه ممثله بود؛ با آنکه هر دو گروه را مذموم می‌شمردند» (همو، ۱۴۲۵: ۳).

بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه طباطبایی / ۱۹۹

ابن تیمیه بر اساس روشی بین تعطیل و تشبیه، آیات متشابه و صفات خبری خداوند را نه بر سیاق سلب و نفی و سکوت محض، و نه در مسیر تشبیه و تشابه میان خدا و خلق، بلکه از طریق اقرار به تفاوت مطلق ولی غیرقابل توضیح میان خدا و خلق تشریح می‌کند.

بر همین اساس، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، ابن تیمیه بر اساس آیه «الرحمن علی العرش استوی»<sup>۳</sup> بر این باور است که خداوند در مکان جای گرفته و دارای جهت است. همچنین بر اساس نظر وی، به سبب خصلت جسمانی بهشت در قرآن و حضور خداوند در این مکان، به‌ناچار باید از تأویل این قبیل آیات به زبان اهل فلسفه و معتزله دوری کرد؛ البته این همه به خالقیت خداوند ضرری وارد نمی‌کند و شأن خدایی او را مخدوش نمی‌کند (همان: ۲۹).

از سخنان ابن تیمیه پیدا است که وی هرچند از تشبیه‌گريزان است، عملاً با جسمانی‌دانستن خداوند و صفات و قلمرو وی، مسیر تشبیه خدا به خلق را طی کرده است. همچنین نفرت او از تعطیل، مانع از آن نشده که وی نیز توضیح کیفیت ممتاز صفات الهی را به سکوت و تعطیلی عملی منتهی کند. چنان‌که گذشت ابن تیمیه به عقلانیت و فطرتی باور دارد که حجاب مفاهیم و عقلانیت فلسفه و متکلمان معتزله را در هم می‌شکند و پوینده خود را به شناخت درست خداوند بر اساس موازین شریعت رهنمون می‌کند. ابن تیمیه در این موضوع می‌نویسد:

نفس بر حسب فطرت خود، هنگامی که به حال خود باشد، به خداوندی خداوند اقرار کرده، به محبت او میل کرده و روی به جانب بندگی آورده و شریکی برای خدا قائل نمی‌شود؛ اما آنچه نفس را فاسد می‌کند، القانات شیاطین از جن و انس است که برای هم [اندیشه] باطل را وحی می‌کنند. خداوند متعال فرمود: و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم، گفتند چرا گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگوئید ما از این [امر] غافل بودیم. یا بگوئید پدران ما پیش از این مشرک بوده‌اند و ما فرزندان پس از ایشان بودیم، آیا ما را به خاطر آنچه باطل اندیشان انجام داده‌اند، هلاک می‌کنی<sup>۴</sup> (ابن تیمیه، ۱۴۰۰: ۶۴).

در حقیقت ابن تیمیه با تمرکز بر فطرت انسان و با معرفی آن به‌عنوان بهترین راه برای شناخت خداوند، راه را برای عقل آدمی می‌بندد. چنان‌که پیش‌تر مشاهده شد، گرایش او به تفسیر قرآن و آیات متشابه آن بر مبنای سیره سلف و تأکید بر ترجیح روایات ضعیف بر عقلانیت استدلالی نیز گامی در جهت تضعیف همین نوع از عقلانیت است. ابن تیمیه در توضیح مشرب کلامی - تفسیری خود به نقل این حدیث می‌رسد که انسان در هر چه به جز ذات خداوند مجاز به اندیشیدن است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۸۳)؛ اما راهی که او برای اندیشه اعلام می‌کند، با ادعای او در این موضع متفاوت است. وی از طرفی عقل را آزاد می‌شمارد و از طرف دیگر بیان اهل فلسفه را نه با بیان عقلانی و مستدل، بلکه با مشرب جدلی و با اتکای به سیره سلف که اعتبار آن مورد تأمل است، مردود می‌شمارد.

در ادامه بحث از صفات خداوند و روش صحیح فهم و تفسیر و تأویل آن، ابن تیمیه بر این باور است که خداوند فرستادگان خود را به بیانی که جنبه اثباتی شناخت خدا در آن زیاد است و جنبه نفی در آن اندک است، نازل کرد (اثبات مفصل و نفی مجمل). این در حالی است که مشرکان و اتباع آنان برعکس سخن گفته و در شناخت خداوند نفی مفصل و اثبات مجمل کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۱۳۰).

چنان‌که گذشت اثبات مفصلی که ابن تیمیه از آن سخن گفته، در حد همین عبارت است که میان خدا و خلق، تفاوت در مسمی و تشابه در اسامی صفات وجود دارد. نفی مجمل ابن تیمیه نیز شامل سکوت وی در سخن گفتن از چگونگی این تفاوت است.

ابن تیمیه به رد سخن مشهور فلاسفه - مشخصاً فخر رازی<sup>۵</sup> - پرداخته است. طبق ادعای فلاسفه، «جمهور عقلا معتقدند خداوند در عالم نیست و بیرون از آن هم نیست». این تیمیه در نقد این سخن می‌نویسد: «اگر منظور این است که خداوند نه بر عرش است و نه فوق عرش، باید گفت که این سخن را هیچ‌یک از انبیا و رسل بیان نکرده‌اند و این در حالی است که آنان اکمل خلق در علم و عمل هستند؛ از این رو سخن فوق در هیچ‌یک از کتب به جای مانده از انبیا از نبی خاتم گرفته تا انبیای پیش از وی، یافت نمی‌شود، بلکه آنچه از ایشان موجود است، سخنی در مخالفت با بیان [فلاسفه] است....»



همچنین این قول نه از سوی ائمه سلف... و نه از سوی عوام مؤمنین که بر فطرت پاک خود پایدار مانده‌اند، تأیید نمی‌شود» (همان: ۳۸-۳۹).

بنابراین ابن تیمیه موضوعی علمی و عقلانی را نه با بیان و استدلال عقلانی، بلکه با استناد به سه موضع جدلی به عقب رانده است. در موضع نخست، وی با توقف در منصوصات و ظواهر، کلام فلاسفه را به جهت بی‌بهره‌بودن از تأیید صریح از سوی دین مردود می‌شمارد. در موضع دیگر نیز ابن تیمیه با ارجاع به سیره سلف نتیجه می‌گیرد که سخن فیلسوفان باطل است. موضع سوم هم به دو وضع قبلی اضافه می‌شود که در آن ابن تیمیه با ارجاع به فطرت مخاطبان از آنان اقرار می‌گیرد که سخن فیلسوفان باطل است؛ از این رو در بحث رؤیت خداوند، ابن تیمیه معتقد است چون مدعیان تفکر به امتناع عقلی رؤیت رسیده‌اند، کلام خدا را تأویل کرده‌اند. وی می‌پرسد بر چه اساس این گروه با عقل خود به میزان کلام الهی تبدیل شده‌اند (همو، بی‌تا ج: ۲۳)؛ در نتیجه او در تفسیر آیه «الرحمن علی العرش استوی»<sup>۶</sup> به صراحت می‌نویسد:

اگر منظور این است که خداوند نه بر عرش است و نه فوق عرش، باید گفت که این سخن را هیچ‌یک از انبیا و رسل بیان نکرده‌اند و این در حالی است که آنان اکمل خلق در علم و عمل هستند؛ از این رو سخن فوق در هیچ‌یک از کتب به جای مانده از انبیا از نبی خاتم گرفته تا انبیای پیش از وی، یافت نمی‌شود، بلکه آنچه از ایشان موجود است، سخنی در مخالفت با بیان [فلاسفه] است.... همچنین این قول نه از سوی ائمه سلف... و نه از سوی عوام مؤمنین که بر فطرت پاک خود پایدار مانده‌اند، تأیید نمی‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۳۸-۳۹).

این در حالی است که در مجموعه سخنان فیلسوفان مسلمان استدلال‌های مستحکمی بر ردّ هر گونه توهم جسمانیت در مورد خداوند، ارائه شده است. بی‌توجهی ابن تیمیه در نقد روشمند و مستدل بیانات اصحاب تعقل در باب صفات الهی، وی را در ترسیم یک نوع خاص از عقلانیت که شاید بتوان خوشبینانه آن را عقلانیت درون‌دینی نام نهاد، استوارتر ساخته است.

## عقل معیار و فهم محکم و متشابه قرآن از نگاه علامه طباطبایی

پس از بیان مواضع ابن تیمیه درباره عقلانیت، به تشریح سخن علامه طباطبایی در این موضوع پرداخته و نقش عقل در تمایز محکم و متشابه از منظر ایشان بررسی خواهد شد. علامه طباطبایی در ترسیم دو نظام موجود در جهان هستی، بر عقلانیت، اختیار و انتخاب آدمی تأکید می‌کند و در عین حال تجرد ساحت الهی را نیز در نظر دارد. ایشان می‌نویسد:

دانستیم که دو نظام وجود دارد، یکی ثابت که تغییری در اجزای آن راه ندارد، و دیگری متحول با اجزای ثابت؛ و نیز دانستیم که وجود یکی از این دو نظام، وجود دیگری را ابطال نمی‌کند و مزاحمتی با آن ندارد، در نتیجه این توهم برطرف می‌گردد که تقدم قضا و قدر و لزوم به وقوع پیوستن آنچه خداوند در لوح محفوظ نگاشته است که مصون از تغییر و تبدیل می‌باشد و نیز اینکه هر موجودی لزوماً به آنچه مقتضای سعادت و شقاوت ذاتی اوست، خواهد رسید، اموری است که با صحت تکلیف و ترتب پاداش و کیفر بر آن، ناسازگار می‌باشد؛ زیرا تکلیف حقیقی نیاز به اختیار حقیقی دارد که به واسطه آن انجام دادن کار و ترک آن، هر دو ممکن باشد (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۳۸-۱۳۹).

بنابراین از نگاه علامه عقلانیت و اختیار لازمه رشد انسان و شرط ضروری برای هر گونه معرفت‌ورزی و زندگی بر مدار روابط انسانی است. این حق را خداوند به رسمیت شناخته است و انسان نیز به مدد همین قوه عقلانی - اعم از عقل نظری و عملی - امور زندگی خود را سامان می‌دهد. از نگاه علامه طباطبایی:

انتخاب کارها بر اساس خوبی و بدی و نتایج و اهداف صورت می‌گیرد، و افعال آدمی در تحققش به این امور نیازمند است؛ همان‌گونه که مواد به واسطه استعدادهايش، امکان حرکت و تبدیل به این غایت یا آن غایت را می‌یابد و تنها به واسطه احاطه نوع استعدادهاى متناسب با یک غایت و ابطال استعدادهاى غایت دیگر، آن غایت تعیین می‌یابد، و چه بسا یک جانب به تمامیت رسد؛ اما جانب دیگر در تضاد با او باشد و مزاحم آن گردد و بر آن

چیره شود و ابطالش کند و تنها تفاوت انسان با مواد دیگر در علم و آگاهی است. انسان پس از فراهم بودن دیگر اسباب، بر اساس علم انتخاب می‌کند (همان: ۱۴۰).

در حقیقت علامه طباطبایی تأکید می‌کند وجه ممتاز آدمی علم و آگاهی اوست و این علم و آگاهی نه تنها قبیح یا در برابر تعالیم دینی نیست، بلکه قوه‌ای برای کسب معرفت، تمایز حق و باطل در مقام نظر و عمل و حرکت به سمت زندگی سعادت‌مند است. همین قوه ادراکی و عقلانی که علم و آگاهی ممتاز را در انسان پدید آورده است، در مقام شناخت خداوند و صفات او و نیز در مقام فهم و تفسیر و تأویل آیات الهی نیز به یاری انسان می‌آید و بصیرت ممتازی را در خداشناسی به انسان هدیه می‌دهد. علامه طباطبایی با تأملات عقلانی خود - که برگرفته از مضامینی روشن در تاریخ اندیشه عقلانی اسلام است - خدایی را به ما می‌شناساند که در مرتبه خاصی از ساحت وجود به نحو ممتاز و عاری از همتا قابل شناخته شدن است. به بیان علامه طباطبایی: «ذات اقدس اله، مرکب از اجزای عقلی و یا وهمی و یا خارجی نیست؛ لذا ذاتش بسیط می‌باشد و از این جهت احد است... از آن جهت که شریک، همسر و فرزندی ندارد و از آن جهت که همه نام‌هایش یک مصداق دارد - که همان ذات مقدس اوست - گرچه مفاهیمشان گوناگون است، واحد می‌باشد. و از آن جهت که ذات او، به خودی خود و برای خود و در همه شرایط، ثابت است، حق می‌باشد. و از جهت حضور ذاتش و روشن بودن آن برای خودش و حضور دیگر موجودات نزد او، عالم و علیم می‌باشد. و خداوند علیم، از آن جهت که نزد همه جهات ذات معلوم، وجود دارد، محیط می‌باشد. و از آن جهت که در آنجا حضور دارد، شهید است» (همان: ۶۲-۶۳).

چنان‌که پیداست، علامه طباطبایی با تفسیر صفات ذاتی و فعلی خداوند، مرتبه خاص خدایی را به ما معرفی می‌کند. در این تفسیر، خداوند به نحو ممتازی از واحدیت و احدیت در ذات برخوردار است و در مقام برخورداری از صفات نیز به سبب بساطت و فراگیری ذاتش تمام صفات ایجابی و ثبوتی را به شکل ممتاز در ملکیت خود دارد؛ از این رو باید توجه داشت که الفاظ مشترکی که در توصیف خدا و

بندگان به کار می‌رود، در عین اشتراک در لفظ از حیث دامنه معنایی لزوماً تشکیک‌پذیر هستند و چنان‌که گفته شد، باید این الفاظ را - به تبع بحث وجود در حکمت صدرایی - مشترک معنوی دانست. به بیان علامه طباطبایی: «اگرچه ممکن است، ما تنها بر اساس کلمات خود خدا، یعنی قرآن کریم درباره خدا صحبت کنیم، اما به این معنا نیست که عبارتی که در توصیف مخلوقات به کار می‌رود، مانند همان عباراتی است که در مورد خدا استفاده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۱).

اینکه چرا این الفاظ به‌ناچار به صورت مشترک میان خدا و خلق به کار رفته‌اند، به محسب زبانی عالم ماده باز می‌گردد. عالمی که در آن مجردات جز به مدد الفاظ زبانی، امکان انعکاس ندارند و از این جهت کلام خداوند در قرآن نیز در مواقع خاص از الفاظ مشترک میان خدا و خلق بهره می‌گیرد. علامه طباطبایی می‌نویسد: «این حقایق و معنویات به حسب حقیقت در قالب بیان لفظی نمی‌گنجند. تنها کاری که از ساحت غیب شده، این است که با این الفاظ به بشریت هشیاری داده شده که با ظواهر اعتقادات حقه و اعمال صالحه، خودشان را مستعد درک سعادت می‌کنند که جز اینکه با مشاهده و عیان درک کنند، راهی ندارد و روز قیامت و ملاقات خدا است که این حقایق به طور کامل روشن و هویدا می‌شود» (همو، ۱۳۹۳: ۶۴).

کارکرد عقل آدمی در حقیقت در تشخیص وجه تمایز میان خدا و خلق برجسته می‌شود. جایی که عقل به صفات خداوند به‌عنوان حقایقی متناسب با ذات خداوند نظر می‌کند و این صفات را به صورت مشترک معنوی درک می‌کند. در عین حال یکی از مؤلفه‌های مهم در فهم و تفسیر آیات خداوند و تأویل صحیح آنها، رجوع به سخن کسانی است که از سوی خود قرآن برای تفسیر درست قرآن معرفی شده‌اند. به بیان علامه طباطبایی: «به دلالت خود قرآن مجید، بیان پیغمبر اکرم (ص) و اهل بیت گرامش... در تفسیر آیات قرآنی حجیت دارد» (همان: ۸۷).

بنابراین از منظر ایشان عقل انسان به شکل مستقل به شناخت ذات و صفات الهی دست می‌یابد و البته در تأیید و تقویت یافته‌های عقلانی، سخن مفسران واقعی قرآن کریم نیز حجیت معرفتی خاص خود را دارد. انسان با رجوع به عقل خود ساحت ممتاز حق تعالی را درک می‌کند و با پی‌بردن به امتیاز خدا از خلق، به فهم آیات قرآن و

بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه طباطبایی / ۲۰۵

تشخیص مواضع محکم و متشابه آن روی می آورد. در حقیقت عقلانیتی که علامه طباطبایی در شناخت خدا و روش تفسیر کلام خدا در پیش گرفته است، در فهم مواضع محکم و متشابه قرآن نیز به یاری مفسر می آید.

### نتیجه گیری

در بحث از روش تفسیری ابن تیمیه و علامه طباطبایی، نتایج زیر قابل ذکر است:  
الف) در نگاه ابن تیمیه مفسران نباید در تفسیر قرآن به منبعی خارج از الفاظ ظاهری و معانی لغوی قرآن و نیز احادیث وارد شده درباره آیات قرآن متکی باشند؛ البته معانی پنهانی هم در برخی از آیات وجود دارد که به توصیه ابن تیمیه مفسران باید درباره آنها سکوت پیشه کنند. ابن تیمیه طریقتی خارج از این روش تفسیری منتسب به سلف را همان رویکرهای متکلمان و متفلسفان نامیده و این روش ها را با وصف خروج از سیره و غلطیدن به روش مجوس و احیای سیره یونان و ... از میدان بحث علمی بیرون رانده است.

ب) علامه طباطبایی اصول اعتقادی را بر عقل بنا نهاده است و از همین عقل در تفسیر قرآن بهره می گیرد؛ چراکه عقلانیتی که از عهده اثبات اصول اعتقادات برآمده باشد، در تفسیر قرآن کریم نیز مشکلی نخواهد داشت و فهم آیات قرآن برای عقلی که مؤید اعتقادات دینی است، آسان خواهد بود. علامه طباطبایی عقل را نه به شکل خودبسند، بلکه به نحوی که در خدمت فهم مراد روشن قرآن کریم باشد، در تفسیر قرآن به کار می گیرد و از این رو رویکرد تفسیری ایشان به هیچ وجه به سمت تفاسیر ذوقی و تحمیلی و استحسانات شخصی (که ابن تیمیه آنها را تفسیر به رأی نامیده بود) نخواهد رفت. علامه معتقد است نورانیت قرآن کریم دست مفسر قرآن را در کاربرد درست عقل خواهد گرفت. پس مفسری که در عین اتکای به ظواهر صریح قرآن بر عقلانیت خود تأکید ورزد تا معانی هر یک از آیات قرآن را با استناد به دیگر بندهای قرآن دریابد، از اتکای به عقل خود زیان نخواهد دید.

نتایج بالا، با ورود به بحث محکم و متشابه قرآن و نقش عقل در تشخیص آنها به ترتیب زیر توسعه می یابد:

الف) در تفسیر محکمت و متشابهات قرآنی، ابن تیمیه با توقف در منصوبات و ظواهر، تفاسیر عقلانی را به جهت بی‌بهره‌بودن از تأیید صریح از سوی دین و ناسازگاری با فهم سلف باطل می‌شمارد و در تأیید این ابطال از فطرت مخاطبان خود کمک می‌گیرد. در تمام این موارد ابن تیمیه بر ظاهرگرایی محض و پرهیز از تعمق عقلانی در مورد آیات متشابه تأکید می‌کند و در حقیقت فطرتی را تجویز می‌کند که به سکوت و پذیرش بدون تأمل دعوت می‌کند.

ب) در مقابل رویکرد ظاهرگرای ابن تیمیه، از منظر علامه طباطبایی عقل انسان به صورت مستقل به شناخت ذات و صفات الهی دست می‌یابد و البته در تأیید و تقویت یافته‌های عقلانی، سخن مفسران واقعی قرآن کریم نیز حجیت معرفتی خاص خود را دارد؛ برای نمونه، در سخن متکلمان عقل‌گرا استدلال‌های مستحکمی بر رد جسمانیت خداوند ارائه شده است، که همین استدلال عقلانی، دست مفسر را در تفسیر آیات متشابه قرآن گرفته و او را هم از سکوت جاهلانه درباره ظواهر دین و هم از سخن ناسازگار با مضامین دین برحذر می‌دارد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (نحل: ۴۴).
۲. مطلب بالا تقریر و تلخیص نویسنده از بیانات علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان است.
۳. طه: ۵.
۴. «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف: ۱۷۲-۱۷۳).
۵. ابن تیمیه کتاب نقض اساس التقدیس را در رد کتاب اساس التقدیس فخر رازی نوشته است.
۶. طه: ۵.

## منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۷)، *تفسیر آیات اشکلت*، ج ۱، ریاض: مکتبه الرشد.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا الف)، *تفسیر سورة الاخلاص*، تصحیح: طه یوسف شاهین، قاهره: دار الطباعة المحمدية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا ب)، *الحسنة و السيئة*، تقديم: محمد جميل غازي، [بی جا]: [بی نا].
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا ج)، *الفتوى الحموية الكبرى*، [بی جا]: [بی نا].
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۹۳)، *فقه التصوف*، بیروت: دار الفكر العربي.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۴)، *قاعدة في فضائل القرآن*، تحقیق: سلیمان بن صالح القرعاوی، [بی جا]: [بی نا].
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۷۲)، *مقدمة في اصول التفسیر*، بیروت: دار مکتبه الحياة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۵)، *نقض اساس التقديس*، مدینه: مکتبه العلوم و الحكم.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۵)، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق: علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، ج ۴.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۳)، *قرآن در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ج ۷.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰)، *گلچینی از معارف تشیع*، تنظیم: ویلیام چیتیک، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷)، *الميزان في تفسیر القرآن*، ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی.





## بازشناسی موضوع‌های احتجاج کلامی معصومان در کتاب احتجاج طبرسی و تحلیل نقش این احتجاج‌ها در رشد دانش کلام

محمدباقر محمدی لائینی\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۰۷]

### چکیده

«دین» نیاز به تبیین، دفاع و دعوت دارد، که مرحله اول بر عهده پیامبر اسلام و اهل بیت پاک او(ع) و مرحله بعد بر عهده عالمان دین است و یکی از شیوه‌های آن مناظره است. از معصومان(ع) و عالمان دینی و کلامی مناظره‌های فراوانی نقل شده است که بخشی از تبیین و تفسیرهایی که حضرات معصوم از اصول و مبانی دین ارائه کرده‌اند یا دفاعیاتی که از آن داشته‌اند، ضمن همین مناظره‌های کلامی آمده است. پس برای ما مهم است که با این مناظرات آشنا شویم و خصوصاً بدانیم شباهت آن زمان‌ها در چه موضوعات و زمینه‌هایی بوده است و اینکه امامان ما چگونه از آنها بحث کرده و به آنها پاسخ داده‌اند. این مقاله بر آن است که با نگاهی به احتجاج‌های کلامی معصومان، گزارشی از موضوعات مطرح شده در این احتجاج‌ها که در کتاب احتجاج طبرسی آمده است، ارائه کند و نقش این احتجاج‌ها در رشد دانش کلام را تحلیل نماید. گرچه مطالعه و تحقیق درباره احتجاج‌های معصومان(ع) از پیشینه قابل ملاحظه برخوردار است، تحقیقی با هدف گزارش موضوعات مطرح شده در احتجاج‌های کلامی معصومان و تحلیل رشد دانش کلام بر اساس آنها سابقه ندارد.

کلیدواژه‌ها: موضوعات احتجاج‌های کلامی، معصومان، احتجاج طبرسی، رشد علم کلام.

## مقدمه

«دین» برنامه زندگی مبتنی بر اصول اعتقادی (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۴) و مجموعه‌ای است از احکام، اخلاقیات و اعتقادات که از جانب خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده و نیاز به تبیین، دفاع و دعوت دارد. باید از اصول اعتقادی آن تبیینی معقول و مقبول ارائه کرد و در برابر شبهات دفاع احسن انجام داد و مردم را به آن دعوت کرد. «دفاع» قانونی عام و یک اصل حیاتی است. هیچ موجودی و هیچ جریان و مکتب و فکری بدون دفاع از خود قادر به دوام و بقا نیست، به‌ویژه اگر با تهدیدها و دشمنان فراوان و فزاینده مواجه باشد که ضرورت دفاع مضاعف می‌شود. دین اسلام با دشمنان آگاهی که با القای شبهات، اصول آن را مورد شک و تردید قرار می‌دهند و دوستان ناآگاهی که به علت ضعف دانش دینی و عقل سلیم، بدعت و خرافات را وارد حوزه دین می‌سازند یا با تبیین ناقص و سطحی اصول و معارف دین، کار دفاع از دین را مشکل می‌کنند، مواجه است و از برون و درون در معرض تهدیدها و آفت‌های جدی قرار دارد؛ بنابراین تبیین صحیح و بدون پیرایه اصول و مبانی دین و دفاع از آن، مسئله‌ای ضروری و لازم است. علمی که اصول و مبانی دین و نقطه محوری آن یعنی واجب الوجود را تبیین و از آنها در برابر شبهات دفاع می‌کند، «علم کلام» است (مطهری، ۱۳۷۸: ۹). رسالت تبیین دین، دعوت به دین و دفاع از دین در مرحله اول بر عهده شخص پیامبر اسلام و اهل بیت پاک او (ع) است که آگاهی کامل و علم خدادادی و بی‌خطا در مورد دین دارند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ: با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما! و با آنها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن! پروردگارت، از هر کسی بهتر می‌داند چه کسی از راه او گمراه شده است و او به هدایت‌یافتگان داناتر است» (نحل، ۱۲۵). این وظیفه در مرحله بعد، بر عهده عالمان دین و پرورش‌یافتگان مکتب اهل بیت است که در حوزه تعالیم دین صاحب اندیشه و نظرند. آنان باید با دستمایه‌ای از تعالیم اهل بیت دین را تبیین، تعلیم و تبلیغ کنند و از آن در مقابل القای شبهات و هجمه‌های فرهنگی، علمی و ذهنی با قلم - در قالب تألیف - و زبان - مناظره و احتجاج - دفاع قوی کنند؛ بر این اساس صدها کتاب به قلم

اندیشمندان دینی در تبیین اصول و معارف دینی و رد شبهات، تدوین شده است و مناظره‌هایی نیز با دیگر علمای فرق و مذاهب به صورت حقیقی<sup>۱</sup> یا تدوینی<sup>۲</sup> یا فرضی<sup>۳</sup> انجام شده است.

بر اساس حدیث ثقلین (قمی، ۱۴۱۶: ۱۳۲)، معصومان هادیان راستین و حاملان واقعی علوم و معارف دینی‌اند و بیان و کلام آنان برگرفته از وحی و بیانگر حقایق ناب است؛ بر این اساس تأمل در بیان و کلام آنان بهترین راه دستیابی به معرفت دینی و تبیین و دفاع از اصول و مبانی دین است؛ یعنی همان چیزی که علم کلام به دنبال آن است.

بخشی از تبیین و تفسیرهایی که معصومان(ع) از اصول و معارف دین ارائه کرده‌اند یا دفاعیاتی که از آنها به عمل آورده‌اند، ضمن مناظره‌ها و احتجاج‌های کلامی آمده است که با پرسش‌کنندگان و علمای دیگر ادیان و مذاهب انجام شده است. این مناظره‌ها و احتجاج‌ها در کتاب‌های حدیثی و تاریخی از جمله کتاب *احتجاج طبرسی* گزارش شده است. از سویی برای ما مهم است که بدانیم امامان ما در دفاعیات کلامی خود، چه موضوعاتی را بیشتر مطرح و چگونه از آنها بحث کرده‌اند و اینکه گره فکری و شبهات آن زمان چه بوده است. این مقاله بر آن است با نگاهی به احتجاج‌های کلامی معصومان که در کتاب *احتجاج طبرسی* آمده، گزارش و تحلیلی از موضوعات مطرح‌شده در این احتجاج‌ها و نقش این احتجاج‌ها در رشد دانش کلام ارائه کند.

آگاهی از موضوعات مورد بحث در مناظرات و احتجاجات معصومان از آن جهت اهمیت دارد که اولاً نشان‌دهنده آن است که مسئله جدی و نقطه ابهام علمای آن زمان در مورد مبانی دین اسلام و مکتب اهل بیت چه بوده است؛ ثانیاً فراوانی هر کدام از آنها و میزان تأکید و تکراری که بر آنها شده، نشان‌دهنده اهمیت آنها است. ثالثاً این بررسی، حساسیت مخالفان در مورد هر کدام از این مباحث و علت این حساسیت را نشان می‌دهد و رابعاً بیان صائب و چگونگی تبیین و دفاع صحیح از این اصول و مبانی را آموزش می‌دهد. در هر حال اینکه ما بدانیم در احتجاج‌های کلامی معصومان(ع) با صاحبان ادیان و مذاهب چه خبر است، چه موضوعاتی با چه فراوانی مطرح شده و چگونه تبیین و از آنها دفاع شده و اینکه اینها در رشد و بالندگی دانش کلام چه مقدار تأثیرگذار بوده است، خود یک معرفت مفید و دستاورد مهم کلامی

است که در رشد و بالندگی علم کلام مؤثر است و از این رهگذر تحقیق حاضر ضرورت می‌یابد.

مطالعه و تحقیق درباره احتجاج‌های معصومان(ع) در گذشته و خصوصاً در این اواخر فراوان انجام شده است و پیشینه این بحث، طولانی و قابل ملاحظه است. از میان کتاب‌ها: *الإحتجاج* معروف به *احتجاج طبرسی* (طبرسی، ۱۳۷۸)، *مناظرات فی العقائد و الأحکام* (الحسن، ۱۳۸۵)، *مبانی و روش اندیشه امام صادق(ع)* (پاکتچی، ۱۳۹۱: فصل ۱۱)، *شیوه مناظرات انبیاء و امام صادق علیهم‌السلام(ع)* (حسینی میرصفی، ۱۳۹۰)، *مناظراتُ المُستَبصرین* (الحسن، ۱۴۲۷: در این کتاب ۴۸ مناظره گردآوری شده است)، *سیره پیشوایان* (پیشوایی، ۱۳۷۲)، *بحار الأنوار* (جلد ۹ و ۱۰) و مانند آن.<sup>۴</sup> نمونه پایان‌نامه‌ها: *احتجاجات ائمه معصومین در مسئله توحید* (شهبازی، ۱۳۷۹)، *بررسی استشهاد به آیات در احتجاجات معصومین(ع)* (اهوراک، ۱۳۹۲). همایشی نیز با عنوان «همایش ملی علمی و پژوهشی مناظرات رضوی» از سری برنامه‌های سیزدهمین جشنواره بین‌المللی فرهنگی و هنری امام رضا(ع) برگزار شده که چکیده مقالات این همایش تحت عنوان «تمنای وصال» منتشر شده است. نمونه مقالات: «نگاهی ادبی به استشهادات غیرمستقیم ائمه به قرآن» (نیل‌ساز و اهوراک، ۱۳۹۲)، «بررسی شیوه مناظرات انبیا و امام حسن(ع)» (حسینی میرصفی، ۱۳۸۷)، «بررسی شیوه مناظرات و گفتگوهای انبیا و امام حسین(ع) با مخاطبانشان» (همو، ۱۳۸۸)، «شیوه مناظرات امام سجاد(ع)» (همو، ۱۳۸۹)، «روش‌شناسی مناظرات امام هشتم(ع)» (خطیبی، ۱۳۸۷)، «مناظرات تاریخی امام رضا با پیروان مذاهب دیگر» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶)، «نگاهی بر شیوه مناظره امام رضا(ع) با بزرگان ادیان» (صادقیان، ۱۳۸۸)، «شیوه مناظرات امام جواد» (علمایی، ۱۳۹۵). اما با همه این زحمات، تحقیقی با هدف کشف و شناسایی موضوعاتی که در احتجاج‌های معصومان(ع) مطرح شده و هدف پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد، سابقه ندارد.

### مفهوم‌شناسی

لازم است در آغاز تعریفی از علم کلام و احتجاج ارائه و کتاب *احتجاج طبرسی* به صورت اجمالی معرفی شود:

**علم کلام:** علمی است که متضمن بیان دلایل و حجج عقلی در باب عقاید ایمانی و رد بر مبتدعان و اهل کفر و ضلالت است (فرهنگ معین، ج ۳، ص ۳۰۱۸). در تعریفی دیگر آمده است: و بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر معارف دینیه... و فن حاصل از این گفتگو را مسمی به علم کلام گردانیدند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۶). و بعضاً آن را به کلام قدما و کلام متأخرین تقسیم کرده‌اند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۲).

**احتجاج:** حجت بالضم کلام مستقیم و برهان .... احتجاج خصومت کردن و حجت آوردن.... محاجه و حجاج حجت آوردن و خصومت کردن معنا شده است (صفی‌پور، ۱۳۷۷: ۲۲۳/۲). حجت به معنای دلیل و احتجاج از باب افتعال به معنی اقامه حجت بر مدعا است. سبب نامگذاری آن به حجت این است که از ریشه «حج، تحج» به معنای قصد گرفته شده است. احتجاج ممکن است دوطرفه یا یک‌طرفه باشد برخلاف مناظره که دوطرفه است؛ البته واژه‌گانی مانند مناظره، محاوره و مجادله عناوینی هستند که انسان‌ها برای تبادل افکار و اثبات اندیشه‌های خود در طول تاریخ به کار می‌بردند و این شیوه از گفتگو در بین ادیان و فرهنگ‌ها بیشتر متداول بوده است (عاملی، ۱۳۸۰: ۸-۱۰).

**احتجاج طبرسی:** کتابی است کلامی از نیمه اول قرن ششم هجری قمری، به زبان عربی. این کتاب از کتاب‌های معتبر شیعه و به کثرت فوائد، موصوف است. نویسنده آن، ابومنصور شیخ احمد بن علی بن ابیطالب طبرسی از محدثان موثق و علمای بزرگ نیمه اول قرن ششم هجری قمری است. این کتاب، محاجات و مناظرات پیغمبر اسلام و ائمه شیعه و استدلال‌های برخی از اصحاب ائمه در برابر مخالفان و افراد مختلف و پیروان ادیان غیراسلامی، در مورد اصول و فروع دین اسلام و مذهب شیعه اثنی عشری است. همچنین برخی از مکاتبات امام زمان که در زمان غیبت صغری از طریق نواب ایشان انجام شده و نیز توقیعاتی از ناحیه مقدسه به بعضی از علما، در قسمت آخر کتاب درج شده است. نام دیگر کتاب احتجاج «الاحتجاج علی اهل اللجاج» است که ظاهراً ساخته دیگران است و در خطبه مؤلف نیامده است (ویکی‌پدیا، الإحتجاج).

## مباحث محتوایی

احتجاج‌هایی که پیامبر بزرگوار اسلام(ص) با یهودیان و مسیحیان داشت، درباره اثبات توحید، نفی شرک، نفی فرزند‌ی عزیز و مسیح برای خدا، اثبات نبوت خود، جواز نسخ شرایع، تحویل قبله، بی‌گناهی جبرئیل و افضلیت حضرتش بر انبیای دیگر بوده است. احتجاج‌های حضرت فاطمه(س) درباره غصب فدک و غصب حکومت، اثبات ارث فرزندان پیامبران از آنان مانند دیگر مردم بوده است.

در احتجاج‌های حضرت علی(ع) موضوعات فراوانی مطرح شده است. ایشان بر احقیقت و اولویت خویش و بر امامتش احتجاج فرموده است. حضرت همچنین در مقابل ناکثان درباره لزوم وفای به عهد احتجاج کرده است. بعضی احتجاج‌های حضرت (طبرسی، ۱۳۷۸: احتجاج‌های ۸۴ و ۸۵) برای رفع شبهه و تردید دوستانش در مورد حضرت است. آنان وقتی می‌دیدند طرف مقابلشان مانند خودشان مسلمان و اهل قبله و نماز است، برایشان این شبهه و سؤال مطرح می‌شد که آیا ما بر حق هستیم یا جبهه مقابل. کسانی هم بودند که دعوت به بی‌طرفی و عدم مداخله در جنگ، نه به نفع علی و نه به نفع اصحاب جمل می‌کردند، مانند حسن بصری. حضرت در مقابل این منطق و این نوع نگاه احتجاج فرمودند (همان: ۴۰۱/۱-۴۰۴). بخشی از احتجاج‌های حضرت در جواب نامه‌های معاویه و در رد اتهام‌های او و نیز اثبات فضیلت خود بود. امام در مقابل خوارج و در رد شبهات آنان در مورد خود نیز احتجاج فرمود (همان: ۴۴۲/۱). ایشان گاه در برابر این سؤال که چرا آن حضرت در برابر خلیفه اول و دوم سکوت کرد و اقدام به جنگ نکرد، احتجاج کرد (همان: ۴۴۷/۱). امام همچنین احتجاج‌هایی در توصیف و تنزیه خداوند (همان: ۴۷۳/۱-۴۸۴) قضا و قدر (همان: ۴۸۹/۱-۴۹۲) و خداشناسی (همان: ۴۹۴/۲-۴۹۶) داشت. دیگر احتجاج حضرت، احتجاج با عالمی از یهودیان است که بر کتاب‌های انبیای گذشته آگاه بود. آن عالم یهودی یکی‌یکی فضیلت هر یک از پیامبران را برمی‌شمرد و می‌پرسید که آیا پیامبر اسلام چنین فضیلتی داشت. حضرت اثبات می‌کند پیامبر اسلام(ص) بهتر از آن را داشت (همان: ۴۹۷/۱-۵۳۷). امامان معصوم هم موضوع احتجاج‌های دیگران حضرت است (همان: ۵۳۷/۱ و ۵۴۰). احتجاج‌هایی در مقام و منزلت ابوطالب (همان: ۵۴۹/۱)، قدرت نقض طب یونانی و ارائه معجزات (همان:

۵۴۷/۱، ابطال نجوم و ارائه معجزات (همان: ۵۵۸/۱)، تفسیر صحیح آیاتی از قرآن که ظاهراً متناقض‌اند (همان: ۵۶۱/۱)، تفسیر آیات و بیان فضایل بعضی صحابه (همان: ۶۱۳/۱)، مذمت اختلاف در فتوا و حکم به سبب عدم اهلیت (همان: ۶۲۰/۱)، پیروی از اهل بیت که جامع همه علوم‌اند (همان: ۶۲۴/۱)، تبعیت از اوصیای پیامبران و وصی پیامبر اسلام (ص) (همان: ۶۲۵/۱)، توصیف بخشی از اصلاحاتی که در دوران حکومت امام انجام شد (همان: ۶۲۷/۱)، گلایه از تبعیت نکردن مردم از ایشان برای اصلاح بعضی بدعت‌ها (همان: ۶۲۸/۱) و توضیح علت اختلاف تفاسیر (همان: ۶۲۹/۱) از دیگر موضوعات احتجاج‌های امام است.

امام حسن مجتبی (ع) در رد اتهامات و توهین‌های معاویه و یاران نزدیک او در یک جلسه، نکاتی درباره ویژگی شخصیت آنان مطرح می‌کند و ضمناً روشن می‌شود یاران صمیمی و نزدیک معاویه که مشاوران عالی‌رتبه او و تصمیم‌سازان تصمیمات او بودند، چه کسانی بودند (طبرسی، ۱۳۷۸: ۱۷/۲-۲۳). احتجاج‌های دیگر حضرت در زمینه‌های اثبات فضایل امام علی (ع) و نفی اتهام قتل عثمان از ایشان (همان: ۱۷/۲-۴۴)، در برابر سبّ علی (ع) توسط معاویه در مدینه و کوفه و اثبات فضیلت آن حضرت (همان: ۵۳/۲ و ۵۴)، اثبات امامت و ولایت و خلافت علی (ع) و اهل بیت (ع) (همان: ۶۱/۲-۶۵) برای احقیّت خود برای امامت و اینکه صلح او با دستور خدا بوده و درست است (همان: ۶۶/۲-۷۲).

امام حسین (ع) در برابر عمر درباره اثبات امامت احتجاج کرده است (همان: ۷۷/۲-۸۰)؛ همچنین در برابر دستور معاویه به لعن علی و قتل شیعیانش، به اثبات مناقب و فضایل آن حضرت و اولادش (همان: ۸۰/۲) و تویخ بر قتل شیعیان (همان: ۸۸/۲-۹۷) احتجاج می‌کند.

امام سجاد (ع) احتجاج‌هایی درباره این موضوعات دارد: در برابر اهل کوفه و برای تویخ آنان به نقض عهد (همان: ۱۱۷/۲-۱۱۹) در استنکار قتل امام حسین (ع) و سرزنش قاتلان در مقابل مردم شام (همان: ۱۲۰/۲-۱۳۵)، اینکه گناه قاتلان فرزندان پیامبر (ص) بزرگ‌تر از گناه مسخ‌شدگان بنی اسرائیل است (همان: ۱۳۶/۲)، تفسیر آیه قرآن و اینکه مقصود از «قریّ ظاهره» ائمه (ع) هستند (همان: ۱۳۹/۲)، واعظ باید متعظ باشد (همان:

۱۴۰/۲)، برای اثبات امامت خود برای محمد حنیفه (همان: ۱۴۷/۲) اثبات اینکه خدا دوستش دارد به این دلیل که دعایش را اجابت می‌کند (همان: ۱۴۹/۲)، امامت خود و امامت ائمه (ع) (همان: ۱۵۱/۲-۱۵۴)، گمراهی از دین محمد و ولایت علی (ع) مهم‌تر از قتل است (همان: ۱۵۵/۲)، اهمیت ایمان و ولایت (همان: ۱۵۶/۲)، اهمیت پیروی از رضای الهی نه صرف ترک بعضی لذت‌ها یا حتی داشتن عقل و... (همان: ۱۵۹/۲-۱۶۲).

امام باقر (ع) در احتجاج‌های خود این موارد را بیان فرموده است: خداشناسی (عجز عقل از درک حقیقت خداوند، ازلی بودن واجب‌الوجود)، وجوب اطاعت امام، مردم در قیامت چه می‌خورند و چه می‌آشامند؟ (طبرسی، ۱۳۷۸: ۱۷۳/۲)، جواز حکمیت و رد بر خوارج در این مورد (همان: ۱۷۴/۲-۱۷۵)، حسنین (ع) فرزندان رسول خدا (ص) هستند (همان: ۱۷۵/۲-۱۷۶)، پرسش‌هایی از بعضی آیات قرآن، خوراک مردم در قیامت، خطر تفسیر قرآن به غیر علم، تفسیر صحیح «قری ظاهراً» (همان: ۱۷۷/۲-۱۸۴)، درباره حضرت علی (ع) که او پاک زیست نه بدعتگذار بود و نه... (همان: ۱۸۵/۲)، مظلومیت امام علی (ع) (همان: ۱۹۲/۲).

امام صادق (ع) احتجاج‌هایی درباره موضوعات زیر دارد: خداشناسی و اثبات وجود خداوند، امامت، افضلیت حضرت علی (ع)، غیبت امام زمان (ع)، رد زید و زیدیه، رد قیاس و تفسیر به رأی قرآن و دین، انکار بر معتزله که دنبال امامی غیر از اهل بیت بودند، منع از تحاکم به طاغوت، تفسیر بعضی آیات قرآن، لزوم تمسک به قضاوت علی (ع)، اثبات صحت «إن الله لیغضب لغضب فاطمه (س)»، لزوم وجود حجت در میان خلق و... .

امام کاظم (ع) برای خداشناسی، اثبات اینکه عباس عموی پیامبر (ص) به دو جهت از پیامبر (ص) ارث نمی‌برد، ائمه (ع) فرزندان پیامبرند، احکام دین و نفی قیاس در دین، عدم سوء ظن و امکان رهایی از حق‌الناس با اهدای عبادات و دیگر مباحث احتجاج‌هایی دارد.

در احتجاج‌های امام رضا (ع) با علمای ادیان و مذاهب این موضوعات مطرح شده است: حدوث عالم، خداشناسی، توحید، اثبات حقانیت نبوت پیامبر اسلام (ص)، نفی منطوق علمای ادیان و مذاهب و رد الوهیت عیسی. در احتجاجات دیگر آن حضرت امامت



و صفات امام، مذمت غالیان در امامت، امر شیعه به توریه و تقیه بهنگام و ادب نیک، ملامت شیعه که مدعی‌اند شیعه هستند، اما مخالفت عملی با دستورهای امامان می‌کنند.

امام جواد(ع)، احتجاج‌هایی درباره این موضوعات دارد: خداشناسی، صید محرم، نقد فضایل ابوبکر با استشهاد به قرآن، معرفی مهدی قائم(عج).

امام هادی(ع) در احتجاج‌هایش این موضوعات را تعقیب کرده است: توحید و خداشناسی، جبر و تفویض، منطبق‌بودن حدیث ثقلین با قرآن و لزوم عمل به آن، نقد جبر و تفویض، تعیین مقدار مال کثیر، اهمیت علم کلام و شرافت متکلم مدافع اهل بیت (طبرسی، ۱۳۷۸: ۵۰۱/۲)، شرافت علمای مدافع از دین و ایمان و عقاید که مانع از گمراهی ضعفا از مردم در زمان غیبت‌اند.

در احتجاج‌های امام عسکری(ع) این موارد آمده است: تفسیر بعضی آیات قرآن، بیان خیانتی از علمای یهود در حق پیامبر اسلام(ص)، عالمان و فقیهانی که نمی‌شود از آنان تقلید و پیروی کرد و آنان که می‌شود از آنان تقلید کرد، خطر علمای سوء بیشتر از لشکر یزید نسبت به امام حسین(ع) است، توصیف اشرار علما، تنزیه ملائکه، مدح و ثواب تقیه، شناخت و ادای حقوق اخوان و تواضع در برابر آنان که از نشانه‌های شیعه راستین است، احترام بیشتر به پدر آن‌گاه که با پسرش باشد که از نشانه‌های شیعه حقیقی است.

امام عصر(عج) در این موضوعات احتجاج کرده است: امتناع از گرفتن اموال ناپاک و هدایای پلید، توضیح اینکه پیامبر(ص) طلاق همسرانش را در اختیار علی(ع) قرار داده است، تأویل بعضی آیات، علت انتخابی نبودن امام(ع)، دفع شک در جانشینی از امام عسکری(ع)، رد ادعای جعفر مبنی بر جانشینی او از امام عسکری(ع)، فلسفه خمس، نیابت عامه راویان حدیث، نقش ائمه(ع) در خلق و رزق (اختیار خلق و رزق به آنان تفویض شد است)، چرا خداوند دشمنانش (قاتلان حسین ع) را بر ولی‌اش (امام حسین) مسلط کرد؟ رد مدعیان بابت و نیابت از حضرت حجت(عج)، مسائل فقهی و احکام، عقوبت اکل مال امام(ع) و نپرداختن آن، زیارت آل یاسین و دعای بعد از آن، اطلاع حضرت از احوال شیعیان و توجه به آنان، اعتصام به تقیه، عامل حفظ از فتنه در ایام غیبت، عامل تعجیل ظهور و عامل تأخیر ظهور.

یافته‌های گفته‌شده در جدولی که در ادامه می‌آید، ارائه شده است.

## بحث و بررسی

### الف) موضوعات احتجاج‌ها

با مطالعه احتجاج‌های موجود در کتاب *احتجاج طبرسی* مشخص می‌شود ده‌ها موضوع قرآنی، اعتقادی، کلامی، فقهی، اجتماعی و مانند آن در این احتجاج‌ها مورد توجه و گفتگو واقع شده است؛ اما موضوع امامت (اعم از امامت، اهمیت ایمان و ولایت، صفات امام، انتخابی نبودن امام، لزوم وجود حجت میان خلق، وجوب اطاعت امام، حدیث ثقلین، نقش ائمه در خلق و رزق، فضیلت و مظلومیت علی(ع)، رد اتهام دشمنان به آن حضرت، غصب خلافت، امان فرزندان پیامبرند، اهمیت علم کلام و شرافت متکلم مدافع اهل بیت، حضرت مهدی(عج) و مانند آن) در مواجهه با مخاطبان درون‌دینی که در احتجاج و گفتگوی یازده تن از معصومان مطرح شده است و موضوع خداشناسی (اعم از اثبات وجود خدا، نفی شرک، نفی الوهیت و فرزند عیسی برای خدا و مانند آن) که در مواجهه با مخاطبان برون‌دینی و در احتجاج ده تن از معصومان مطرح شده است، فراوانی بیشتری دارند؛ بدین ترتیب می‌توان گفت این دو موضوع مسئله مهم‌تری برای مخاطبان درون‌دینی و برون‌دینی در تاریخ اسلام بوده‌اند و کلام اسلامی و شیعی بیشتر به این سمت سوق یافته و در این زمینه رشد و پویایی بیشتری یافته است.

### ب) رشد دانش کلام

تبلیغ دین و مبارزه با شبهات باید به‌روز باشد. به‌روزی بودن یک شبهه و مسئله را از سؤال مخاطب می‌توان فهمید و بهتر از آن، مناظره است؛ چراکه سؤال غالباً به سبب یک ابهام است که در ذهن مخاطب وجود دارد، پیش از آنکه باور و نهادینه شود؛ اما وقتی بر سر مطلبی مناظره می‌شود، یعنی آن مطلب برای مخاطب باور و نهادینه شده است که از آن دفاع و بر سر آن مناظره می‌کند. با این توضیح روش مناظره و احتجاج از آن جهت که به‌روز و متوجه آسیب‌ها و شبهات مبتلابه است، می‌تواند مفیدتر و در رشد دانش کلام مؤثرتر باشد. یهودیان و مسیحیان با حضور در جامعه اسلامی سعی در ترویج عقاید و باورهای خرافی خود می‌کردند. پیشروی‌های مسلمانان در شهرهایی که دارای دین و

باورها و نظام‌های فکری و فلسفی خاصی بودند و به تعبیری، فرهنگ ملت‌ها و اعتقادات ادیان و مذاهب غیراسلامی، موجب پدیدآمدن پرسش‌ها و شبهاتی در نظام فکری و عقیدتی اسلام شد. رسوبات فرهنگ عرب جاهلی هم زمینه دیگری برای بحث و جدال‌ها بود. از نگاه آیت‌الله سبحانی اگرچه مردم جزیره‌العرب اسلام را پذیرفتند و بدان گردن نهادند، ریشه‌های افکار جاهلی که نسل به نسل بدان عقیده داشتند، در ذهن‌هاشان باقی مانده بود؛ چراکه اندیشه‌ای که در ذهن رسوخ کرده باشد، با گذشت یکی دو سال از بین نمی‌رود. افزون بر اینکه دشمنان اسلام نیز هر از چند گاهی و به کمترین مناسبتی آن افکار را مطرح می‌کردند (لطیفی، ۱۳۸۵). در چنین فضای آکنده از شبهات و اندیشه‌های انحرافی بود که امامان معصوم هرچند از رهبری حکومت محروم شده بودند، با جهاد و تلاش مستمر - از جمله در همین احتجاج‌ها - به اصلاح اندیشه‌های باطل پرداختند و با مسائلی مانند تجسیم و تشبیه، جبر و تفویض، اندیشه‌ی رؤیت خدا، مذهب غلو و مانند آن مبارزه کردند و دیدگاه «امر بین الامرین»، عصمت انبیا، قضا و قدر الهی، حدوث و قدم کلام الهی و مباحث این‌چنینی را تفسیر و تبیین کردند. همین امر زمینه مناسبی برای رشد کلام اسلامی در دفاع مستدل و برهانی از عقاید دینی شد (جبرئیلی، ۱۳۸۴).

اهمیت این امر زمانی بیشتر می‌شود که توجه کنیم در صدر اسلام برخی با انگیزه‌های سیاسی و شخصی، امت اسلامی را از ثبت احادیث پیامبر باز داشتند. این ممانعت تا مدت‌ها ادامه یافت، به گونه‌ای که جامعه اسلامی از احادیث پیامبر محروم ماند. اما در این میان ائمه، سخنان رسول‌الله و اندیشه ناب و حیانی را در همه زمینه‌ها و از جمله در زمینه عقاید و کلام به دست امت اسلامی رساندند. مثل تشویق‌هایی که از جانب معصومان در مورد کلام و تجلیل و تربیت متکلم مدافع اهل بیت به عمل آمده است. نمونه آن هشام بن حکم است که امام صادق (ع) درباره او فرمود: «یاری‌کننده ما با قلب، زبان و دستش» (مفید، بی‌تا: ۲۷۸). شیخ طوسی می‌نویسد: «او کسی است که در مسئله امامت، آنچه شایسته بود، گفت و راه احتجاج را در آن آسان ساخت. در دانش کلام ماهر و حاضر جواب بود» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۷۵).

این تربیت، تشویق و تجلیل متکلم در رشد و توسعه کلام اسلامی فوق‌العاده تأثیر داشت؛ چنان‌که تربیت، تشویق و تجلیل فقیهانی همچون زراره در رشد و توسعه فقه اسلامی مؤثر بود. پس هم احتجاج‌های معصومان(ع) و هم تربیت، تشویق و تجلیل متکلم به دست آن حضرات در توجه علما و اندیشمندان به علم کلام و طریقه احتجاج و مناظره و در نتیجه رشد و بالندگی این علم مؤثر بود. شهید مطهری پس از بیان تجلیل امام صادق(ع) از هشام می‌نویسد: «بدیهی است که این‌گونه رفتارهای ائمه اطهار تأثیر بسزایی در ترویج علم کلام داشته و در اینکه عقل شیعی از ابتدا عقل کلامی و فلسفی گردد» (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۶۲).

تا زمان امام رضا(ع) بیشتر با شیوه نقلی و در برخی موارد با شیوه عقلی مواجهیم؛ اما در زمان آن حضرت، با توجه به فراوانی مناظرات و بحث‌ها و گفتگوها، بحث‌ها با تفصیل بیشتر و شکل عقلی‌تری از جانب ایشان ارائه می‌شد و امام(ع)، معارف عقلی و نقلی زیادی را در باب اعتقادات مطرح می‌کرد که در کتاب‌های گوناگون روایی آمده است و در ضمن آن احادیث، بحث‌های عقلی فراوانی با استناد به آیات قرآن به چشم می‌خورد.

استناد و استشهاد فراوان به قرآن در سخنان امام رضا(ع) به این دلیل بوده است که این کار هم سخن امام(ع) را مستدل و محکم می‌کند و راه خلدشه بر آن را می‌بندد، به ویژه برای آنان که درباره امام رضا(ع) معرفت و شناخت لازم نداشتند و هم روش‌های بهره‌گیری از قرآن کریم را به دیگران می‌آموزاند که چگونه با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم به پرسش‌های خود و دیگران پاسخ گویند. امام رضا(ع) به تعلیم روش گفتگو و چگونگی بهره‌گیری از قرآن کریم پرداخته است و در بیشتر ابواب حدیثی آن حضرت می‌توان چگونگی گفتگو و احتجاج و نیز کاربرد صحیح ادله عقلی و نقلی را مشاهده کرد (هادیان، ۱۳۹۴: ۱۳۸-۱۶۵).

چه بسا اگر این محاجه‌ها از معصومان(ع) نبود، احتجاج و گفتگوهای کلامی که عمده دفاعیات کلام اسلامی و شیعی است، حتی به دست شیعیان و به بهانه نهمی از جدال و مراء ترک می‌شد. علامه طبرسی در مقدمه کتاب احتجاج و درباره انگیزه تألیف آن چنین بیان می‌کند: «آنچه مرا بر تألیف این کتاب واداشت این بود که دیدم جماعتی

از عالمان از راه و روش احتجاج و جدال، هرچند حق باشد، عدول کردند و گفتند پیامبر و امامان هرگز جدال نکردند و به شیعه اجازه این کار را ندادند، بلکه از آن نهی نموده و بر آن ایراد گرفتند پس بر آن شدم تا کتابی تألیف کنم که پاره‌ای از احتجاج‌های آنها را در فروع و اصول در بر داشته باشد و معلوم شود که آنها افراد ضعیف و ناتوان را از محاجه منع کردند، نه کسانی را که توان غلبه بر خصم را دارند که آنها مأمور به احتجاج و مناظره بودند» (طبرسی، ۱۳۷۸: ۷/۱). بدین ترتیب مشخص می‌شود مطالعه و تحقیق احتجاجات معصومان نه تنها ما را با موضوعات این احتجاجات و کم و کیف آنها آشنا می‌سازد که در راستای ترویج، رشد و بالندگی علم کلام و جلوگیری از ضعیف و مهجورماندن آن نیز تأثیر بسزایی دارد.

### نتیجه‌گیری

«دین» نیاز به تبیین، دفاع و دعوت دارد. علمی که اصول و مبانی دین و نقطه محوری آن یعنی واجب‌الوجود را تبیین و از آنها در برابر شبهات دفاع می‌کند، «علم کلام» است. تبیین دین دعوت به دین و دفاع از دین در مرحله اول بر عهده شخص پیامبر اسلام و اهل بیت پاک او (ع) است و در مرحله بعد بر عهده عالمان دین. بخشی از تبیین و تفسیرهایی که معصومان(ع) از اصول و معارف دین ارائه کرده‌اند یا دفاعیاتی که از آنها به عمل آورده‌اند، ضمن مناظره‌ها و احتجاج‌های کلامی است که با پرسش‌کنندگان و علمای ادیان و مذاهب انجام شده و در کتاب‌های حدیثی و تاریخی از جمله کتاب احتجاج طبرسی آمده است. ده‌ها کتاب، پایان‌نامه، همایش و مناظره در پیشینه این موضوع موجود است؛ اما تحقیقی با هدف گزارش موضوعات احتجاج‌های معصومان(ع) انجام نشده است؛ در صورتی که آگاهی از موضوعات مورد بحث در مناظرات و احتجاجات معصومان مهم است؛ زیرا اولاً نشان‌دهنده آن است که مسئله جدی و نقطه ابهام علمای آن زمان در مورد مبانی دین اسلام و مکتب اهل بیت چه بوده است و ثانیاً فراوانی هر کدام از آنها و میزان تأکید و تکراری که از آنها شده، نشان‌دهنده اهمیت آنها است. ثالثاً حساسیت مخالفان در مورد هر کدام از این مبانی و معارف و علت این حساسیت را نشان می‌دهد. رابعاً بیان صائب و چگونگی تبیین و

دفاع صحیح از این اصول و مبانی به دست می‌آید. در هر حال اینکه ما بدانیم در احتجاج‌های کلامی معصومان(ع) با صاحبان ادیان و مذاهب چه موضوعاتی با چه فراوانی مطرح شده و چگونه تبیین و از آنها دفاع شده است و اینکه اینها در رشد و بالندگی دانش کلام چه مقدار تأثیرگذار بوده‌اند، خود یک معرفت مفید و دستاورد مهم کلامی است که به نوبه خود در رشد و بالندگی علم کلام مؤثر است. مطالعه احتجاج‌های موجود در احتجاج طبرسی نشان می‌دهد ده‌ها موضوع قرآنی، اعتقادی، کلامی، فقهی، اجتماعی و مانند آن در این احتجاج‌ها مورد توجه و گفتگو واقع شده است؛ اما موضوع امامت (اعم از امامت، اهمیت ایمان و ولایت، صفات امام، انتخابی نبودن امام، لزوم وجود حجت میان خلق، وجوب اطاعت امام، حدیث ثقلین، نقش ائمه در خلق و رزق، فضیلت و مظلومیت علی، رد اتهام دشمنان به آن حضرت، غصب خلافت، امامان فرزندان پیامبرند، اهمیت علم کلام و شرافت متکلم مدافع اهل بیت، حضرت مهدی و مانند آن) که در مواجهه با مخاطبان درون‌دینی و در احتجاج و گفتگوی یازده تن از معصومان مطرح شده است، فراوانی بیشتری دارد. همچنین موضوع خدانشناسی (اعم از اثبات وجود خدا، نفی شرک، نفی الوهیت و فرزندگی عیسی برای خدا و مانند آن) که غالباً در مواجهه با مخاطبان برون‌دینی و در احتجاج ده تن از معصومان مطرح شده است، فراوانی بیشتری دارد. بدین ترتیب می‌توان گفت این دو موضوع مسئله مهم‌تری برای مخاطبان درون‌دینی و برون‌دینی در تاریخ اسلام بوده است و کلام اسلامی و شیعی بیشتر به این سمت و سو رفته و در این زمینه رشد و پویایی بیشتری یافته است. دیگر عامل تأثیرگذار بر رشد کلام، تشویق‌هایی است که معصومان در مورد کلام و تجلیل و تربیت متکلم انجام داده‌اند. این رفتار ائمه(ع) در رشد و بالندگی کلام اسلامی فوق‌العاده تأثیر داشته است؛ چنان‌که تربیت، تشویق و تجلیل فقیهانی همچون زراره بر رشد و بالندگی فقه اسلامی مؤثر بوده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مثل: شب‌های پیشاور اثر سلطان‌الواعظین، المراجعات اثر علامه شرف‌الدین عاملی، مدافعان حریم تشیع اثر قاسم‌علی کوچنانی، مناظرات مذهبی شیعه از آغاز تا عصر شیخ مفید.

۲. مثل: ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۳، ص ۱۸۴: ترتیب مناظره بین قاضی القضاة و سیدمرتضی؛ همان، ص ۲۱۵-۲۹۵: ترتیب مناظره بین جاحظ و اسکافی پیرامون افضلیت حضرت علی(ع). این مناظره دوم به صورت کتاب مستقلی تحت عنوان مناظره دو عالم اهل سنت پیرامون برتری علی(ع) به قلم حسین طیبیان ترجمه و نگارش شده که چاپ سوم آن را انتشارات وثوق قم در سال ۱۳۹۰ منتشر کرده است.

۳. برای مثال ر.ک: شیخ مفید، الإفصاح فی الإمامه؛ هاشمی‌نژاد، مناظره دکتر و پیر.

۴. ر.ک: فهرستی از آثار در زمینه مناظرات در آدرس زیر یافت می‌شود:

[emamat.ir/component/search/?searchword=%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B8%D8%B1%D9%87&ordering=newest&searchphrase=all&limitstart=0](http://emamat.ir/component/search/?searchword=%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B8%D8%B1%D9%87&ordering=newest&searchphrase=all&limitstart=0)

## منابع

- ابن‌ابی‌الحدید (۱۹۵۹م)، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۱)، مبانی و روش اندیشه امام صادق(ع)، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، چ ۱.
- پیشوایی، مهدی (۱۳۷۲)، سیره پیشوایان، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- جبرئیلی، صفرعلی (۱۳۸۴)، «عوامل و زمینه‌های پیدایی کلام اسلامی»، قبسات، ش ۳۸.
- الحسن، الشیخ عبدالله (۱۴۲۷ق)، مَنَازِرَاتُ الْمُسْتَبْصِرِينَ، قم: [بی‌نا].
- الحسن، عبدالله (۱۳۸۵)، مَنَازِرَاتُ فِي الْعُقَائِدِ وَالْأَحْكَامِ، ج ۴، قم: انتشارات دلیل ما، چ ۲.
- حسینی میرصفی، سیده فاطمه (۱۳۸۷)، «بررسی شیوه مناظرات انبیا و امام حسن(ع)»، مجله بینات، س ۱۵، ش ۴.
- حسینی میرصفی، سیده فاطمه (۱۳۸۸)، «بررسی شیوه مناظرات و گفتگوهای انبیا و امام حسین(ع) با مخاطبان»، مجله بینات، س ۱۶، ش ۴.
- حسینی میرصفی، سیده فاطمه (۱۳۹۰)، شیوه مناظرات انبیا و امام صادق(ع) (مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکه الامامین الحسنین علیهما السلام این کتاب را به صورت الکترونیکی برای مخاطبان منتشر کرده است):

<http://www.ghadeer.org/Book/322/49259>.

حسینی میرصفی، معصومه السادات (۱۳۸۹)، «شیوه مناظرات امام سجاد(ع)»، فصلنامه بینات، س ۱۷، ش ۶۸.

خطیبی کوشکک، محمد (۱۳۸۷)، «روش‌شناسی مناظرات امام هشتم(ع)»، پیام، ش ۸۷.

شجاعی فرد، محمد (۱۳۹۱)، مناظره دکتر و شیخ، تهران: امیرکبیر.

شهبازی، حجت (۱۳۷۹)، *احتجاجات ائمه معصومین(ع)* در مسئله توحید، پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، استاد راهنما: محمد هادی معرفت، ۱۳۷۹، ۱۹۴ص.

شیرازی (سلطان الواعظین)، سلطان العلماء (۱۳۸۸)، *شب‌های پیشاور*، قم: آل طه.  
صادقیان، محمد (۱۳۸۸)، «نگاهی بر شیوه مناظره امام رضا(ع) با بزرگان ادیان»، *مجله مشکواه*، ش ۱۰۲.  
صفی‌پور، علامه عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۷۷ق)، *منتهی الارب*، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.  
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۸ق)، *شیعه در اسلام*، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.  
طبرسی، ابی‌منصور (۱۳۷۸/۱۴۱۶ق)، *الإحتجاج*، قم: اسوه، چ ۲.  
طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۶ق)، *الفهرست*، تصحیح و تحقیق: سیدمحمدصادق بحرالعلوم، نجف: حیدریه.

عاملی، سیدشرف‌الدین (۱۳۸۰)، *مناظرات شیعه و سنی (ترجمه المراجعات)*، ترجمه: سردار کابلی، تهران: نشر سایه.

علمایی، نسبی (۱۳۹۵)، «شیوه مناظرات امام جواد(ع)»، *فصلنامه بینات*، س ۲۳، ش ۳.  
قمی، شیخ عباس (۱۴۱۶ق)، *سفینه البحار*، ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.  
کوچنایی، قاسم‌علی (۱۳۸۹)، *مدافعان حریم تشیع*، تهران: نشر همشهری.  
لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۷۲)، *گوهر مراد*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.

لطیفی، رحیم (۱۳۸۵)، «پرسش‌های کلامی و پاسخ‌های آیت‌الله جعفر سبحانی (دام‌عزه)»، *معارف عقلی*، ش ۳.

مصلی‌پور، عباس و مریم سلیمی (۱۳۹۲)، «اصول مناظره و آزاداندیشی با تکیه بر مناظره‌های امام رضا(ع)»، *فصلنامه (علمی پژوهشی) فرهنگ رضوی*، س ۱، ش ۳.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *آشنایی با علوم اسلامی (کلام-عرفان)*، قم: انتشارات صدرا.  
معین، محمد (۱۳۶۰)، *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر، چ ۱.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإفصاح فی الإمامه*، قم: کنگره بین‌المللی هزاره شیخ مفید، چ ۲.  
مفید، محمد بن محمد (بی‌تا)، *الإرشاد*، قم: انتشارات مکتبه بصیرتی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۸)، *مناظرات تاریخی امام رضا علیه السلام با پیروان مذاهب و مکاتب دیگر*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چ ۲.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۶)، «مناظرات تاریخی امام رضا(ع) با پیروان مذاهب دیگر»، *مجموعه آثار دومین کنگره جهانی حضرت رضا*.

نجم‌آبادی، میرزا ابوالفضل (۱۳۹۰)، *ترجمه المراجعات*، قم: مؤسسه آیت‌الله العظمی بروجردی، نشر معارف اهل بیت(ع)، چ ۲.



بازشناسی موضوع‌های احتجاج کلامی معصومان در کتاب / ۲۲۵

نیل‌ساز، نصرت و سمیه اهوراکی (۱۳۹۲)، «نگاهی ادبی به استشهادات غیرمستقیم ائمه به قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، دوره ۱، ش ۲.

ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد (برخط)

هادیان رسنانی، الهه (۱۳۹۴)، «چگونگی نمود روش‌های گفتمان قرآنی در احتجاجات امام رضا(ع) و تفاوت آن با صناعات خمس در منطق»، فرهنگ رضوی، س ۳، ش ۱۲.

هاشمی‌نژاد، سیدعبدالکریم (۱۳۸۱)، مناظره دکتر و پیر، تهران: نشر شاهد.

جدول گزارش موضوع‌های احتجاج کلامی معصومان در کتاب احتجاج طبرسی

صاحب احتجاج	مخاطب	موضوع مطرح شده در احتجاج
حضرت محمد(ص)	یهودیان و مسیحیان	اثبات توحید، نفی شرک، نفی فرزندی عزیز و مسیح برای خدا، اثبات نبوت خود، جواز نسخ شرایع، تحویل قبله، بی‌گناهی جبرئیل و افضلیت حضرتش بر انبیای دیگر
احتجاج حضرت فاطمه(س)	غاصبان فدک و غاصبان خلافت	غصب فدک و غصب حکومت، اثبات ارث فرزندان پیامبران از آنان
حضرت علی(ع)	ناکثان، دعوت‌کنندگان به بی‌طرفی و عدم مداخله در جنگ نه به نفع علی و نه به نفع اصحاب جمل، معاویه، خوارج، عالم یهودی و ....	احقیق و اولویت خودش، امامت خودش، لزوم وفای به عهد و بیعت، رفع شبهه و تردید دوستانش نسبت به خودش (احتجاج‌های ۸۴ و ۸۵)، نفی تزبی‌طرفی و عدم مداخله در جنگ (ج ۱، ص ۴۰۱ تا ۴۰۴)، رد اتهام‌های معاویه و اثبات فضیلت خود، رد شبهات خوارج در مورد خود (ج ۱، ص ۴۴۲)، علت سکوت و اقدام نکردن به جنگ (ج ۱، ص ۴۴۷)، توصیف و تنزیه خداوند (ج ۱، ص ۴۷۳-۴۸۴)، قضا و قدر، خداشناسی (ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۶)، افضلیت پیامبر اسلام (ج ۱، ص ۴۹۷-۵۳۷)، امامت و امامان معصوم (صص ۵۳۷ و ۵۴۰)، مقام و منزلت ابوطالب (ج ۱، ص ۵۴۹)، قدرت نقض طب یونانی و ارائه معجزات (ج ۱، ص ۵۴۷)، ابطال نجوم و ارائه معجزات (ج ۱، ص ۵۵۸)، تفسیر صحیح آیاتی از قرآن که ظاهراً متناقض‌اند (ج ۱، ص ۵۶۱)، تفسیر آیات و بیان فضایل بعضی صحابه (ج ۱، ص ۶۱۳)، مذمت اختلاف در فتوا و حکم به سبب عدم اهلیت (ج ۱، ص ۶۲۰)، پیروی از اهل بیت که جامع همه علوم‌اند (ج ۱، ص ۶۲۴)، تبعیت از اوصیای پیامبران و وصی پیامبر اسلام (ج ۱، ص ۶۲۵)، توصیف بخشی از اصلاحاتی که در دوران

صاحب احتجاج	مخاطب	موضوع مطرح شده در احتجاج
		حکومتش انجام داده است (ج ۱، ص ۶۲۷)، گلایه از عدم تبعیت مردم از ایشان برای اصلاح بعضی بدعت‌ها (ج ۱، ص ۶۲۸)، توضیح علت اختلاف تفاسیر (ج ۱، ص ۶۲۹)
امام حسن مجتبی (ع)	معاویه و یاران نزدیک او	رد اتهام‌ها و توهین‌ها (ج ۲، ص ۱۷-۲۳)، اثبات فضایل امام علی (ع) و نفی اتهام قتل عثمان از ایشان (ج ۲، ص ۱۷-۴۴) و (ج ۲، ص ۵۳ و ۵۴)، اثبات امامت و ولایت و خلافت امام علی (ع) و اهل بیت (ع) (ج ۲، ص ۶۵-۶۱)، احقیقت خود برای امامت و اینکه صلح او به دستور خدا بود (ج ۲، ص ۶۶-۷۲)
امام حسین (ع)	عمر بن خطاب، معاویه	اثبات امامت (ج ۲، ص ۷۷-۸۰)، اثبات مناقب و فضایل حضرت علی (ع) و اولادش (ج ۲، ص ۸۰)، توبیخ قتل شیعیان (ج ۲، ص ۸۸-۹۷)
امام سجاد (ع)	مردم کوفه مردم شام محمد حنیفه	توبیخ نقض عهد (ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۹)، استتکار قتل حسین (ع) و سرزنش قاتلان (ج ۲، ص ۱۲۰-۱۳۵) و اینکه گناه قاتلان فرزندان پیامبر (ص) بزرگ‌تر از گناه مسخ‌شدگان بنی‌اسرائیل است (ج ۲، ص ۱۳۶)، تفسیر آیه قرآن و اینکه مقصود از «قری‌طاهره» ائمه (ع) اند (ج ۲، ص ۱۳۹)، واعظ باید متعظ باشد (ج ۲، ص ۱۴۰)، اثبات امامت خود (ج ۲، ص ۱۴۷)، اثبات اینکه خدا دوستش دارد به این دلیل که دعایش را اجابت می‌کند (ج ۲، ص ۱۴۹)، امامت خود و امامت ائمه (ع) (ج ۲، ص ۱۵۱-۱۵۴)، گمراهی از دین محمد و ولایت علی (ع) مهم‌تر از قتل است (ج ۲، ص ۱۵۵)، اهمیت ایمان و ولایت (ج ۲، ص ۱۵۶)، اهمیت پیروی از رضای الهی نه صرف ترک بعضی لذات یا حتی داشتن عقل و... (ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۲)
امام باقر (ع)	مخالفان	خدا، خداشناسی (عجز عقل از درک حقیقت خداوند، ازلی بودن واجب‌الوجود) و جوب اطاعت امام، مردم در قیامت چه می‌خورند و چه می‌آشامند (ج ۲، ص ۱۷۳)، جواز حکمیت و رد بر خوارج در این مورد (ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۵)، حسنین (ع) فرزندان رسول خدا (ص) هستند (ج ۲، ص ۱۷۵-۱۷۶) پرسش‌هایی از بعضی آیات قرآن، خوراک مردم در قیامت، خطر تفسیر قرآن به غیر علم، تفسیر صحیح «قری‌طاهره»، (ج ۲، ص ۱۷۷-۱۸۴)، درباره حضرت علی (ع) که پاک زیست نه بدعتگذار بود و نه... (ج ۲، ص ۱۸۵)، مظلومیت حضرت علی (ع) (ج ۲، ص ۱۹۲)

صاحب احتجاج	مخاطب	موضوع مطرح شده در احتجاج
امام صادق(ع)	مخالفان	خداشناسی و اثبات وجود خداوند، امامت، افضلیت حضرت علی(ع)، غیبت امام زمان(عج)، رد زید و زیدیه، رد قیاس و تفسیر به رأی قرآن و دین، انکار بر معتزله که دنبال امامی غیر از اهل بیت بودند، منع از تحاکم به طاغوت، تفسیر بعضی آیات قرآن، لزوم تمسک به قضاوت علی(ع)، اثبات صحت «إن الله لیغضب لغضب فاطمه»، لزوم وجود حجت در میان خلق و...
امام کاظم(ع)	پرسش‌کنندگان، ابوحنیفه، هارون الرشید	خداشناسی، اثبات اینکه عباس عموی پیامبر(ص) به دو جهت از پیامبر(ص) ارث نمی‌برد، ائمه(ع) فرزندان پیامبرند، احکام دین و نفی قیاس در دین، عدم سوء ظن و امکان رهایی از حق الناس با اهدای عبادات
امام رضا(ع)	عالمان ادیان و مذاهب	حدوث عالم، خداشناسی، توحید، اثبات حقانیت نبوت پیامبر اسلام(ص) و نفی منطق علم علمای ادیان و مذاهب، رد الوهیت عیسی(ع)، امامت و صفات امام، مذمت غالیان در امامت، امر شیعه به توریه و تقیه بهنگام و ادب نیک، ملامت شیعه که مدعی شیعه‌اند اما با دستوره‌های امامان(ع) مخالفت عملی می‌کنند
امام جواد(ع)	عالمان مذاهب، بزرگ قاضی وقت (یحیی بن اکثم)	احتجاج‌هایی درباره خداشناسی، صید محرم، نقد فضایل ابوبکر با استشهاده به قرآن، معرفی مهدی قائم(عج)
امام هادی(ع)	اهل اهواز، یحیی بن اکثم و فقیهان، سادات بنی هاشم	توحید و خداشناسی، جبر و تفویض، منطبق بودن حدیث ثقلین با قرآن و لزوم عمل به آن، تعیین مقدار مال کثیر، اهمیت علم کلام و شرافت متکلم مدافع اهل بیت (ج، ۲، ص ۵۰۱)، شرافت علمای مدافع از دین و ایمان و عقاید
امام حسن عسکری(ع)	پرسش‌کنندگان، سعد بن عبدالله اشعری قمی و در پاسخ به شبهات یک عالم ناصبی	تفسیر بعضی آیات قرآن، بیان خیانتی از علمای یهود در حق پیامبر اسلام(ص)، عالمان و فقیهانی که نمی‌شود از آنان تقلید و پیروی کرد، عالمان و فقیهانی که می‌شود از آنان تقلید کرد، خطر علمای سوء بیشتر از خطر لشکر یزید برای امام حسین(ع) است، توصیف اشرار علما، تنزیه ملائکه، مدح و ثواب تقیه، شناخت و ادای حقوق اخوان و تواضع در برابر آنان که از نشانه‌های شیعه راستین است،

موضوع مطرح شده در احتجاج	مخاطب	صاحب احتجاج
<p>احترام بیشتر به پدر آن‌گاه که با پسرش باشد که از نشانه‌های شیعه حقیقی است</p>		
<p>امتناع از گرفتن اموال ناپاک و هدایای پلید، توضیح اینکه پیامبر(ص) طلاق همسران خود را در اختیار علی(ع) قرار داد، تأویل بعضی آیات، علت انتخابی نبودن امام(ع)، دفع شک در جانشینی امام عسکری(ع)، رد ابن‌غانم قزوینی در مورد جانشینی او از امام عسکری(ع) (ج ۲، ص ۵۳۵)، رد ادعای عمویش جعفر در مورد جانشینی او از امام عسکری(ع) (ج ۲، ص ۵۳۸)، فلسفه خمس، نیابت عامه رواة حدیث، نقش ائمه(ع) در خلق و رزق، چرا خداوند دشمنانش (قاتلان حسین) را بر ولی‌اش (امام حسین) مسلط کرد؟ رد مدعیان بابیت و نیابت از حضرت حجت(عج)، مسائل فقهی و احکام، عقوبت اکل مال امام(ع) و نپرداختن آن، زیارت آل یاسین و دعای بعد از آن، اطلاع حضرت از احوال شیعیان و عنایت به آنان، اعتصام به تقیه، عامل حفظ از فتنه در ایام غیبت، عامل تعجیل ظهور و عامل تأخیر ظهور</p>	<p>ابن‌غانم قزوینی، عمویش جعفر و.....</p>	<p>حضرت مهدی(عج)</p>

## نقد و بررسی روش‌شناسی شیخیه در فهم دین

عزالدین رضائزاد\*

محمد رضا مصحفی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۰۶]

### چکیده

در قرن سیزدهم هجری با ظهور شخصی به نام شیخ احمد احسایی در میان علمای شیعه، مبانی جدیدی در روش‌شناسی امامیه مطرح گردید و این مبانی را جانشینان احسایی به کار گرفتند و مبدأ برخی از آموزه‌های نو شد. این روش‌شناسی در نهایت به بدعت‌ها و انشقاقات در مذهب شیعه منجر شد و سرانجام فرقه شیخیه را بنیان نهاد. مهم‌ترین مبانی روش‌شناسی شیخیه عبارت‌اند از اعتقاد به حذف آیاتی از قرآن، قائل شدن به حجیت ظواهر روایات بدون اعتنا به روش اصولیان، مراجعه به حدیث به صرف نقل ثقه و اهمیت‌ندادن به روش علمای رجال و ذرایه در اعتبار حدیث، که به‌کارگیری این روش‌ها پیامدهایی چون حذف کتاب الهی و دخالت احادیث مجعول و ضعیف و نامنطبق با عقل سلیم در منابع معرفتی را به دنبال داشته و نتیجه آن باورمندی به عقاید انحرافی و غلوآمیز بوده است. در این نوشتار مبانی روش‌شناسی شیخیه با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بررسی و نقد شده است.

**کلیدواژه‌ها:** روش‌شناسی شیخیه، شیخ احسایی، سید کاظم رشتی، حاج محمدخان کرمانی، حاج ابوالقاسم خان ابراهیمی.

\* دانشیار گروه کلام و مذاهب جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول). E\_rezanejad@miu.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب. Rezamoshafi@gmail.com

## مقدمه

نخستین گام در بررسی هر مکتبی، شیوه و روشی است که آن مکتب برای رسیدن به حقیقت یا شناخت به کار می‌برد. از آنجا که این بحث، به‌ویژه در مباحث دینی، نیازمند مشروعیت نیز است، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ به این معنا که شریعت باید روش رسیدن به حقایق دینی را معتبر بداند. گام مهم دیگر در بررسی یک مکتب، منابع مورد استناد آن مکتب برای کشف اصول اندیشه‌های آن مکتب است. در مکتب تشیع منابع نقلی مورد استناد در اصول اعتقادی و فقهی کتاب (قرآن کریم) و سنت پیامبر اسلام (ص) و ائمه (ع) اعم از فعل و قول است. بهره‌گیری از قرآن کریم به روش استنباط از آیات صریح یا تأویلی که با نص آیات همساز باشد، میسر است و در احادیث نیز به نص و ظاهر حدیث به‌گونه‌ای که در سلسله روایان حدیث اشخاص موثوق و شناخته‌شده موجود باشند و مدلول حدیث با نص آیات قرآن و عقل سلیم در تعارض نباشد، توجه و اعتنا می‌شود. این روش اساس برداشت‌های اعتقادی و فقهی علمای شیعه تا قرن سیزدهم هجری بوده است؛ اما از آغاز این قرن شیخ احمد احسایی و جانشینانش از روش‌شناسی متداول علمای امامیه عدول کردند و با روش‌شناسی ویژه شیخیه، منشأ انحرافات در کلام امامیه شدند.

منظور از شیخیه در این مقاله، مؤسس آن شیخ احسایی و شاگردش سیدکاظم رشتی و سپس طرفداران آنان در فرقه شیخیه کرمان مانند حاج محمدکریم‌خان کرمانی و حاج محمدخان کرمانی و حاج ابوالقاسم‌خان ابراهیمی است.

## بررسی روش‌شناسی شیخیه

حاج محمدخان کرمانی و حاج ابوالقاسم‌خان ابراهیمی از بزرگان شیخیه کرمان در کتاب‌های *وسيلة النجاة*، *اجتهاد و تقلید* و *جلد اول فهرست کتب مشایخ عظام* به بحث روش‌شناسی شیخیه پرداخته‌اند و نظر شیخیه را در استناد به آیات و روایات و احادیث تشریح کرده و به روش جاری فقها و متکلمان امامیه انتقاد کرده‌اند. اینان به ادله‌ای چند تمسک کرده‌اند که در ادامه می‌آید.

### انگاره تحریف در آیات قرآن و عدم حجیت ظواهر آیات

شیخیه قائل‌اند آیاتی از قرآن کریم حذف شده است. حاج محمدخان کرمانی می‌گوید در مورد کتاب خداوند، آیاتی در قرآن بوده که اسامی ائمه شیعه در آنها تصریح شده و نیز در آیاتی دیگر بدگویی دشمنان ایشان از صحابه آمده بوده است. شیخیه معتقدند این آیات در قرآن حضرت امیر بود و آن حضرت قرآن خود را نزد خلیفه اول برد و او «چون در آن نظر کرد اول صفحه بد صحابه را دید» آن را ترک کرد؛ همچنین آیاتی دیگر که به طور اطلاق یا کنایه یا در باطن، بر حق دلالت کند، در قرآن قرار داده شده بود که دیگران نفهمند و تفسیر آنها را پیامبر(ص) به آل خود تعلیم فرموده بود؛ بنابراین علم کتاب خداوند مخصوص به آل محمد(ع) است و «با حدیث ایشان باید معنی آیه را فهمید». نتیجه آنکه ظاهر آیات قرآن حجت نیست و باید هر آیه‌ای را با حدیث اهل بیت سنجید و فهمید (کرمانی، حاج محمدخان، بی‌تا: ۲۱۳-۲۱۵).

### حجیت ظواهر احادیث

۱. از آنجا که تشخیص مفاهیم احادیث گاه به صورت‌های متفاوت انجام می‌گیرد و مواردی چون مطلق و مقید و عام و خاص در متن احادیث راه یافته است، علمای امامیه برای تشخیص مفاهیم و معانی دقیق احادیث به نظرها و تحقیقاتی در اصول نظری پرداخته‌اند و قواعدی وضع کرده‌اند؛ اما حاج ابوالقاسم‌خان ابراهیمی می‌گوید در تشخیص مفاهیم و معانی اخبار اهل بیت(ع) اصولیان نظریات و تحقیقاتی دارند که ذکر آن تفصیلات باعث «تشویش ذهن و تولید مالیخولیا» است و اگر ائمه از این عبارات و کلماتی که فرمودند مراد دیگر داشتند، لازم بود که خودشان بیان بفرمایند (ابراهیمی، بی‌تا الف: ۱۷۱-۱۷۳).

۲. حاج ابوالقاسم‌خان ابراهیمی می‌گوید شرطی که برای صحت روایت هست، تعقل و تفهم حدیث است و در صورتی که کسی معنی روایت را نفهمیده باشد، بهتر است آن را ترک کند و اما شروطی را که مجتهدان شرط کرده‌اند و علوم متعددی را که شمرده‌اند، اغلب آنها «مأخوذ از سنین» است (همان: ۱۶۹).

## اعتبار احادیث

از آنجا که در طول تاریخ، حتی از زمان خود پیغمبر اسلام احادیث دستخوش جعل و دستبرد بوده‌اند، به طوری که در زمان کنونی با انبوهی از احادیث مخالف نص کتاب یا عقل سلیم یا احادیثی که در سند آنها افراد دروغگو یا جعل‌کننده وجود دارد یا احادیثی که ظاهراً در فضیلت ائمه(ع) اند ولی مشتمل بر امر غلوآمیزی‌اند، مواجهیم، علمای حدیث، دو علم رجال و درایه را برای اعتبارسنجی احادیث موجود وضع کرده‌اند؛ ولی شیخیه به نظر علمای رجال و درایه اهمیتی نمی‌دهند و در این زمینه نظریاتی دارند که حاج ابوالقاسم‌خان ابراهیمی این نظریات را در کتاب‌های *اجتهاد و تقلید* و *جلد اول فهرست کتب مشایخ عظام* به صورت مفصل آورده است که مهم‌ترین آنها بدین ترتیب است:

۱. علمای امامیه بنا بر چگونگی سند احادیث، احادیث را به مسند و مرسل و صحیح و سقیم و ضعیف و قوی و متواتر و متضافر تقسیم کرده‌اند و در هر مورد احکام و نظریاتی دارند؛ ولی حاج ابوالقاسم‌خان ابراهیمی بر این باور است که تقسیم اخبار به این گونه که علما تقسیم کرده‌اند، از سوی ائمه نبوده و فقط دستور این است که «اخبار را از شخص ثقه امین بگیرید» (همان: ۱۴۲-۱۴۳).

۲. اخباری که علمای ثقه در کتاب‌هایشان آورده‌اند اگر دارای سلسله اسنادی باشند، مسند و اگر دارای سلسله اسنادی نباشند، مرسل‌اند که وی می‌گوید: به خبر ثقه باید اعتنا کرد، خواه مرسل باشد یا مسند. و آن را دستور شارع و دین خدا باید دانست و علم قطعی داشته باشیم که دست امام عصر(ع) بر روی چنین اخباری است (همان: ۱۶۵).  
۳. در حالی که روایات از زمان نقل و کتابت، به نوعی قضاوت و طبقه‌بندی شده‌اند، او معتقد است: از زمان وضع اصطلاحات در طبقه‌بندی اخبار برای تشخیص درجه صحت اخبار بیش از ششصد سال نمی‌گذرد. قبل از آن چه میزانی برای قبول یا رد اخبار در اختیار بوده است؟ (ابراهیمی، بی تا ب: ۱۸۷/۱-۱۸۸).

۴. از زمانی که خبر مطرح بوده، وثاقت راوی آن دارای اهمیت و توجه بوده است؛ ولی حاج ابوالقاسم‌خان می‌گوید آیا درست است که با علم رجالی که واضع اول آن شخص زیدی و فطحی است، حدیث فضیلت آل محمد(ع) رد شود؟ تازه اگر همه این قواعد سست پذیرفته شود، آیا احتمال داده نمی‌شود که آن کسی که دروغ ساخته و متن



حدیث را جعل کرده، سندی هم مرکب از همه رجال معتبر و موثق جعل کرده باشد؟ بر جعل‌کننده چه فرقی می‌کند که متن حدیثی را بسازد یا سند آن را؟ (همان: ۱۹۰).

۵. در حالی که فهم خبر با تضاد آن با عقل سلیم دو مطلب متفاوت‌اند، وی می‌گوید دلیل شخص مسلمان و مؤمن امروز کتاب و سنت است و بنا نیست معانی همه آنچه پیغمبران فرموده‌اند، همه امت بفهمند، بلکه فهمیدن همه چیز مخصوص به علما است، بلکه بعضی از اعمال و علوم و اقوال پیغمبران و امامان را علما هم نمی‌فهمند و فهمش مخصوص به خودشان است و شأن دیگران جز اقرار به آن چیزی نیست؛ زیرا کسی نمی‌داند معراج به چه نحو صورت گرفت؛ ولی مسلمانان به آن اقرار دارند؛ همچنین نمی‌دانند ماه چطور منشق شد؛ ولی اقرار به آن دارند (همان: ۱۸۴-۱۸۵).

۶. در مورد خبر ضعیف نیز اعتقاد حاج ابوالقاسم‌خان ابراهیمی آن است که کنارگذاشتن خبر ضعیف جایز نیست؛ زیرا به دلیل عقل ناقص، اخبار ضعیف را نباید ترک و انکار خدا و رسول را کرد، بلکه باید اخبار را بر کتاب و سنت جامعه یقینیه عرضه کرد که میزان قویم است (همان: ۱۹۰-۱۹۱).

۷. نقل روایت با طریقه اسناد آن متفاوت است؛ اما در این زمینه حاج ابوالقاسم‌خان روش دیگری دارد و می‌گوید آنچه را شخص عالم و ثقه روایت می‌کند و به صحت آن معتقد است، عذری برای احدی در شک کردن در آن نیست؛ چه جای رد کردن و تفحص از طریقه او هم وظیفه کسی نیست؛ زیرا عالم ثقه، امین خداست و از امین خدا بدون چون و چرا باید گرفت (ابراهیمی، بی تا الف: ۱۴۲).

۸. در حالی که مشهودات و معقولات دو مقوله متفاوت از یکدیگرند، وی می‌گوید مگر امور عادی که همه آنها محسوس و مشهودند، با عقل اثبات شده و دلیل عقلی بر آنها اقامه شده است؟ «بته خربوزه چرا بعد از سه ماه میوه می‌دهد، درخت زردآلو بعد از پنج سال بچه انسان به چه دلیل نه ماه در شکم می‌ماند، بچه الاغ چرا بعد از یک سال متولد می‌شود؟» (ابراهیمی، بی تا ب: ۱۸۶/۱).

۹. در زمینه نقل حدیث نیز حاج ابوالقاسم‌خان صرف نقل حدیث را حجت می‌داند و می‌گوید در فرمایشات پیغمبران آنچه را که نمی‌فهمیم، باید ابتدائاً قبول کنیم؛ زیرا اگر انکار کنیم، در پی فهمیدن آن نمی‌رویم و هیچ‌وقت نخواهیم فهمید (همان: ۱۸۶).

۱۰. حاج ابوالقاسم‌خان برای فقیه واقعی قوه قدسیه‌ای قائل است که از ظاهر خبر پی به صحت و سقم آن می‌برد و می‌گوید راه حقیقی و واقعی آن است که حدیث را با مضمون کتاب خدا و سنت جامعه تطبیق دهیم و از این راه ممکن است یقین به صحت و سقم حدیث پیدا شود؛ ولی کار هر فقیهی هم نیست، مگر کسی که صاحب قوه قدسیه به معنی حقیقی باشد و کلام امام را بشناسد که در اخبار فرمود ما یکی از شما را فقیه نمی‌شماریم تا وقت که حدیثی که بر او عرضه شد، آن را بشناسد و این همان شمس فقهاتی است که عموماً مدعی آن‌اند و در فهم همه احادیث خواه به اصطلاح درایت صحیح باشد یا ضعیف باید به کار رود و از این راه صحت معنی حدیث معلوم می‌شود، خواه علی‌الظاهر هم به لفظ، صادر از امام شده باشد یا نشده باشد؛ زیرا اگر از عبارتی معلوم شد که این موافق کتاب و سنت است، پس معنی آن یقیناً فرمایش امام است (همان: ۱۹۹-۲۰۰).

۱۱. در موضوع عرضه اخبار بر کتاب نیز وی اعتقاد دارد اگر گفته شود در اخبار، موافق و مخالف قرآن را باید تمییز داد و شناخت، صحیح است؛ ولی این زحمت را علما و محدثان سلف کشیده‌اند و اخباری که با ضرورت کتاب مخالف باشد، در اخبار یا نیست یا اگر هست، بسیار نادر است و اندک. شخصی که به دین اعتنا دارد و تا درجه‌ای مطلع است، خلاف ضرورت قرآن را می‌فهمد (ابراهیمی، بی تا الف: ۲۲۸-۲۲۹).

۱۲. حاج ابوالقاسم‌خان ابراهیمی فتوای مشایخ شیخیه را حجت می‌داند و می‌گوید چون یقین به صحت عمل و روایت مشایخ و وثاقت ایشان حاصل است و دانسته‌ایم که به اندازه یک سر مو هم در فتاوا و احکام خود تخلف از مدلول اخبار نکرده‌اند، پس عین فتاوی ایشان امروز مورد یقین است که فرمایش امام است و با اطمینان و سکون قلب می‌توان به آنها عمل کرد؛ افزون بر این، خود را در محضر و مرآی حضرت حجت عصر (عج) می‌دانیم و او بر حال همه آگاه است و اگر احیاناً بر حسب صلاح زمان و تغییر در مصالح مکلفان تغییر حکم یا مسئله را لازم دانست، از هر راه که مقتضی بداند و از ورای هر دست یا زبانی که خواسته باشد، خواهد فهمانید و بر او مشکل نیست و بیان و هدایت و تعلیم شأن او است (همان: ۵-۶).

۱۳. او در گرفتن حدیث از شخص ثقه می‌گوید امام فرمود حدیث را از ثقه بگیرید و از فاسق نگیرید؛ اما اینکه اجتهاد کنیم و بگوییم این حدیث را می‌گیریم یا نمی‌گیریم به دلیل آنکه در سلسله سند فلان شخص هست یا بهمان شخص است، «این حرف‌ها زیادی است و قاعده نوکری و بندگی اینها نیست» و اگر کسی علم پیدا نمی‌کند، نباید به مظنه فتوا دهد و دیگران هم نباید این قدر «بدبخت» باشند که به مظنه او عمل کنند، بلکه باید آنها را به کسانی واگذارد که «علم حاصل می‌کنند» و هزار دلیل بر علم خود دارند. «پس باید بدانیم که خدا و رسول و امام دین خودشان را با همه این موانع حفظ می‌کنند و قدرت دارند حالا من و تو نفهمیم چطور حفظ می‌کنند، این خللی به کار آنها وارد نمی‌آورد» (همان: ۱۵۵-۱۵۷).

۱۴. ابوالقاسم‌خان درباره مراجعه به فقها می‌گوید دستور امام عصر این بود که «اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله»؛ یعنی در حوادثی که پیش می‌آید، به راویان احادیث ما رجوع کنید و فرمود به ظن مجتهدان رجوع کنید و در آن زمان فقیه به کسی گفته می‌شد که مضمون خبر را بگیرد و برای مردم بگوید و همین نقل مضمون خبر، فتوای مجتهد بوده است (همان: ۲۰۴-۲۰۵).

۱۵. وی درباره القای مطلب حق به قلب راوی حدیث می‌گوید امام(ع) به هر صورتی که صلاح بداند و حکمتش اقتضا کند، مطلب حق را به قلب مؤمنان القا می‌کند «و اگر خواسته باشد بر زبان عالمی جاری می‌فرماید که این اقرب و اسهل طرقی است که امام(ع) امر خود را جاری می‌کند» (همان: ۲۵۰).

۱۶. حاج ابوالقاسم‌خان در رد علمای علم رجال و درایه می‌گوید جماعتی آنقدر از مطلب دورند که گمان می‌کنند «حفظ دین و بقای شرع مبین تا الآن به واسطه این علمای ظاهره بوده است با این معلومات ناقصه محدوده و اغراض مختلفه و آرای متشکته و مشاغل متکثره و ابتلای به امور دنیوی که هر یک داشته‌اند و دارند و هر یکی مشغول به دنیا و درد بی‌درمان خود هستند»؛ ولی خداوند برای حفظ دین و ناموس خود حافظ قرار داده و حافظ باید شاهد و مطلع و قادر باشد و زمام امور و قلوب مؤمنان را در دست داشته باشد. حضرت حجت فرموده است در حوادث واقعه به

راویان اخبار ما رجوع کنید و امام(ع) به چیزی که احتمال صدق و کذب در آن می‌رود، احتجاج بر خلق نمی‌فرماید (همان: ۱۴۸-۱۵۲).

### نقد روش‌شناسی شیخیه

در تحلیل و نقد آرای شیخیه کرمان در روش‌شناسی آیات و روایات، موارد ذیل آورده می‌شود:

### نقد انگاره تحریف در آیات قرآن

علمای شیعه و سنی برای اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن، به آیات قرآن، احادیث، شواهد تاریخی و دلیل عقلی استناد می‌کنند.

### استدلال به آیات قرآن

از جمله آیات قرآن که مد نظر شیعه و سنی است، آیه «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون: ما خودمان ذکر را فرود آوردیم و خودمان نگهبان آن هستیم» (حجر: ۹) است. کلمه «ذکر» در اینجا به قرینه آیات پیش از این آیه، به معنای قرآن و تردید در این معنا بی‌مورد است (نوری، ۱۲۹۸: ۳۶۱-۳۶۲). علامه طباطبایی در نکته‌ای ژرف از واژه «ذکر» که در این آیه و سه آیه پیشین آمده «و قالوا یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون» (حجر: ۶)، سلامت قرآن از تحریف را برداشت کرده است. ایشان می‌فرماید: «هیچ اسمی از اسامی قرآن در دلالت بر آثار و شئون قرآن، مانند اسم ذکر نیست و به همین روی قرآن در آیاتی که درباره حفظ قرآن از زوال و تحریف صحبت کرده، خود را با عنوان ذکر یاد کرده است» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۶/۱۲-۱۰۷).

در جمله اول آیه خداوند با کلام مؤکد از یک‌سو دخالت نیروی دیگری را در نزول قرآن نفی و انتساب آن را صرفاً به خدا می‌شناسد و از سوی دیگر بر عظمت قرآن و سلامت آن از هر نوع دستبرد در حین نزول تأکید می‌ورزد و در جمله دوم آیه از نگهبانی و حفظ قطعی قرآن پس از نزول آن سخن می‌گوید. حفظ قرآن در این آیه به صورت مطلق و بدون هیچ قیدی بیان شده است؛ بنابراین شامل حفظ آن از هر نوع

تحریفی، از جمله اسقاط، تغییر یا تبدیل در آیات می‌شود و برخلاف ادعای برخی، تنها اختصاص به حفظ معارف قرآن در برابر شبهه معاندان نیست (نوری، ۱۲۹۸: ۳۶۱-۳۶۲)؛ چون اگر تحریفی در الفاظ قرآن رخ داده باشد، محتوای قرآن در برابر شبهات نیز پابرجا نخواهد ماند.

### استدلال به احادیث

دانشمندان برای اثبات سلامت قرآن از تحریف، به احادیثی گوناگون استدلال کرده‌اند (محمدی، ۱۳۸۲: ۲۸-۲۲)؛ البته این به معنای نیاز قرآن به احادیث در این باره نیست؛ چون در واقع اعتبار احادیث از قرآن است و صحت و سقم آنها با محک قرآن به دست می‌آید؛ ولی چون نوع این احادیث در گواهی‌شان بر سلامت قرآن از تحریف، از سوی خود قرآن تأیید می‌شوند، برای رسیدن به دو هدف اثبات سلامت قرآن از تحریف و ساقط کردن احادیث تحریف‌نما به آنها تمسک می‌شود چون در مقام تعارض احادیث، ناگزیر احادیثی که سندشان ضعیف و دلالتشان مبهم یا موافق قرآن نباشد، ساقط‌اند و آنها روایات تحریف‌نما هستند. از جمله این احادیث، «روایات عرض بر کتاب الله» اند (کلینی، ۱۳۸۸: ۶۹/۱؛ عیاشی، بی‌تا: ۸۴-۸۲/۱؛ حر عاملی، ۱۴۱۲: ۱۰۹/۲۷-۱۱۲؛ اصفهانی، ۱۳۶۶: ۴۸) که بر تواتر معنوی آنها تصریح شده است (انصاری، ۱۳۷۴: ۱۱۰-۱۱۱). این احادیث که نیرومندترین دلیل حدیثی بر تحریف‌ناپذیری قرآن‌اند، در مدلول مطابقی‌شان میزان‌بودن مطلق قرآن و حاکمیت آن را بر اخبار و آرا و در مدلول التزامی‌شان سلامت قرآن را از هر نوع تغییر و تحریفی به اثبات می‌رسانند؛ چون با وجود تحریف، مقیاس قرآن دچار تردید می‌شود و از کار می‌افتد. مسلماً مراد از عرضه بر کتاب خدا جز عرضه به متن موجود نیست و اگر غیر از این باشد، تکلیف بما لا یطاق خواهد بود که مردود است. این اخبار ریشه نبوی دارند و تقیه در آنها موضوعاً منتفی است (خویی، میرزا حبیب‌الله، بی‌تا: ۷۷/۲).

### شواهد تاریخی

در این دلیل به توجه ویژه مسلمانان در همه ابعاد جمع‌آوری، حفظ، ضبط و نگارش قرآن و نیز انس بی‌پایان و قداستی که این کتاب از همان آغاز نزول در ژرفای جان‌شان داشته، توجه شده است (ابن جزری، بی‌تا: ۵ - ۶). بنا به گزارش‌های متعدد تاریخی،

مسلمانان در مورد کوچک‌ترین تغییر در این زمینه حساسیت داشته، از خود واکنش نشان می‌دادند. این شواهد، به هر نوع تردیدی درباره تغییر در قرآن پایان می‌دهد؛ برای مثال عثمان بن عفان گمان می‌کرد «و» در ابتدای «الذین» در آیه «..والذین یکنزون الذهب و الفضة..» (توبه: ۳۴). نیست؛ اما ابی‌بن‌کعب خلیفه را بیم داد که اگر «و» را بر جاییش نگذارند، شمشیر از نیام برمی‌کشد (سیوطی، بی‌تا: ۲۳۲/۳).

### دلیل عقلی - نقلی

این دلیل مشتمل بر چند مقدمه، بدین شرح است: یک) خداوند حکیم برای هدایت بشر قرآن را فرستاد. دو) این کتاب آخرین کتاب آسمانی و آورنده آن نیز آخرین فرستاده خداست. سه) اگر این کتاب تحریف شده باشد، مردم به بیراهه می‌روند، بی‌آنکه کتاب آسمانی دیگر یا پیامبری دیگر راه را به آنان نشان دهد؛ بنابراین تقصیری متوجه آنان نیست. چهار) این گمراهی با ساحت پروردگار ناسازگار و مخالف حکمت او در هدایت بشر است؛ پس قرآن باید از هر نوع تغییر و تحریفی مصون باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۱۵). این دلیل به گونه‌ای دیگر نیز تقریر شده است (رک: تبریزی، بی‌تا: ۹۱؛ نهاروندی، بی‌تا: ۴۷/۱).

قرآن پژوهان شیعه و سنی بر اساس همین ادله و نیز شواهد دیگر، بر عدم تحریف قرآن گواهی داده‌اند. در اینجا تنها به ذکر نام و منبع قول برخی از آنان اکتفا می‌شود: شیخ صدوق در معانی الاخبار (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۳۳)، شریف رضی در حقائق التأویل (شریف رضی، بی‌تا: ۱۶۸)، شیخ طوسی در التبیان (طوسی، ۱۴۰۲: ۳/۱). و قطب راوندی در الخرائج والجرائح (قطب راوندی، ۱۴۰۹: ۱۰۰۴) به عدم تحریف قرآن تصریح کرده‌اند؛ از این رو ظواهر کتاب تا قرینه‌ای بر لزوم تأویل در آنها نیابیم، حجت‌اند و مهم‌ترین منبع استنباط احکام فقهی و اعتقادات کلامی‌اند و این اعتقاد که هر آیه باید به ضمیمه حدیثی معنی شود، خلاف اعتقاد امامیه است.

### نقد حجیت ظواهر احادیث

۱. نظریات و تحقیقات اصولیان در تشخیص مفاهیم و معانی اخبار اهل بیت، خود الهام‌گرفته از آیات و روایات و معانی عقلی و عرفی است؛ زیرا گاه ابهام یا تعارض با

دیگر آیات و روایات اجتناب‌ناپذیر است و تبعاً درک مفهوم آیه و روایت کار هر شخص عادی نیست و احتیاج به فراگیری علمی مقدماتی دارد.

۲. شروطی را که مجتهدان بیان کرده‌اند و علوم متعددی را که شمرده‌اند، برای همین غرضی است که شیخیه بیان می‌کنند، یعنی کسب معرفت لازم برای تفهّم و تعقل علوم آل محمد. اما اینکه این شروط را از که گرفته‌اند، ملاک نیست؛ برای مثال اینکه عالمی یهودی بگوید برای فهمیدن زبان عربی اعم از قرآن و روایت و اشعار زمان جاهلیت، باید علم نحو فرا گرفته شود یا حتی خود او نحوی استادی باشد، چه اشکالی دارد که سخن عقلایی او را بپذیریم یا حتی علم نحو عربی را از او فرا گیریم؟!

#### تحلیل دیدگاه معتبر دانستن احادیث

در تحلیل نظریات حاج ابوالقاسم خان ابراهیمی، به همان ترتیبی که نظریات وی آمد، مواردی بیان می‌شود:

۱. در زمان ائمه (ع) دو نوع خبر بیشتر نداشتیم و اصولاً همین نیز معنای خبر است که احتمال صدق و کذب در آن برود و هنگامی که مردم طبق نظر ائمه به وثاقت راوی یقین می‌کردند، خبر صادق بود و گرنه کاذب؛ اما قضیه تقسیم اخبار زمانی پیش می‌آید که قرن‌ها از صدور خبر گذشته باشد و روایت دستخوش احتمالاتی شود و برحسب هر احتمالی حالتی به خود گیرد که با حالت دیگر متفاوت است و به طور غیرقابل اجتنابی با اقسامی از اخبار روبه‌رو می‌شویم و اینجا است که با فن درایه و رجال مواجهیم نه اینکه فنی اختراع شده باشد؛ مثلاً همان‌گونه که از قول ائمه فرمودند باید به وثاقت راوی اطمینان حاصل شود، پس از گذشت برای مثال چهار قرن از زمان صدور روایت، باید به وثاقت مثلاً هفت نفر که روایت را از قول یکدیگر روایت کرده‌اند، پی ببریم و این کار استفاده از فن رجال است.

۲. شیخیه خود معتقدند خبر ثقه را باید گرفت؛ یعنی به وثاقت راوی باید یقین حاصل کرد، در حالی که در خبر مرسل سلسله ثقات منقطع می‌شود؛ پس چگونه بدانیم که روایت توسط چه افرادی دست به دست شده و به ما رسیده است؟

۳. میزان قویمی که به آن اشاره می‌کند که خود ائمه آن را وضع نموده‌اند، همان ثقه بودن راوی است که قبل از ششصد سال پیش نیز معتبر بوده و بعد از آن هم همان است؛ اما هرچه افراد سلسله سند روایت بیشتر شوند، یقین به وثاقت سلسله راویان نیز مشکل‌تر خواهد شد و اینکه در ششصد سال پیش افرادی از علمای امامیه این کار را به نظم آورده باشند و اصطلاحاتی برای هر نوع از روایت بسته به کمیت و کیفیت راویان وضع کرده باشند، این امر غریب و اختراع جدیدی نبوده است.

۴. اینکه حاج ابوالقاسم‌خان می‌گوید واضح علم رجال شخصی زیدی و فطحنی بوده است دچار این اشکال است که هیچ علمی خلق‌الساعه به وجود نمی‌آید، بلکه این علم به صورت تفحص در حال افراد مذکور در سلسله سند روایت بوده است. حال اگر کسی این تفحصات را جمع کند و سر و سامانی داده باشد، واضح آن تفحصات نیست و اینکه می‌گوید ممکن است کسی جعل حدیث و جعل سند کند، در صورتی است که مثلاً شخص مجهول‌الهویه‌ای کتابی بنویسد و خبری جعلی با ذکر سلسله روایتی جعلی در کتابش بیاورد و ما این حدیث را نقل کنیم؛ در حالی که واقع امر چنین نیست و حدیث باید در درجه اول از شخصی معلوم‌الهویه نقل شود. بعد ببینیم او چه سلسله سندی را ارائه می‌کند. حال در این سلسله سند به تشخیص وثاقت همه افراد مذکور در سلسله سند پردازیم و در نتیجه به صحت حدیث رأی دهیم یا آن را رها کنیم.

۵. گویا در اینجا خلط مباحثی پیش آمده و حاج ابوالقاسم‌خان از محل نزاع دور شده است. سخن بر سر این نیست که هر حدیثی که فهمیده نشود، انکار شود، بلکه سخن در جایی است که حدیث ضعیفی دلالت بر امر غلوآمیزی کند. در اینجا با دو مشکل روبه‌رویم: اولاً ضعف حدیث و ثانیاً مضمون آن. در نتیجه حدیث رها می‌شود؛ اما در جایی که حدیث صحیحی مشتمل بر امر غلوآمیزی داشته باشیم، جای اعمال نظر است که از مضامین آیات و روایات معنای غلو دانسته شود و حتی اگر آن حدیث صحیح، غلوآمیز بود، آن را نیز طرد می‌کنیم و این مصداق سخن پیامبر است که فرمود: «اذا أتاکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله و حجة عقولکم فان وافقهما فاقبلوه و الا فاضربوا به عرض الجدار: چون حدیثی از من به شما آید، بر کتاب خدا و حجت عقل عرضه کنید، اگر مطابق باشد قبول کنید و الا بر جانب دیوار زنید» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۲:



۳۶۸/۵؛ اما در نقل مستفیض، اگر موردی باشد که مخالف روح کلی کتاب و سنت است، آن را تأویل به دیگر آیات و روایات مربوطه می‌بریم؛ زیرا صریح آیه قرآن است که «و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً: اگر این قرآن از جانب غیر خدا بود، در آن اختلاف زیادی می‌یافتید» (نساء: ۸۲)؛ همچنان که یدالله را به قدرت خدا تأویل می‌کنیم و اقوالی را که برای خدا دستی چون دست انسان قائل‌اند یا دستی که از چگونگی آن آگاه نیستیم، مردود می‌دانیم، به سبب مخالفت با ضرورت آیات و روایات مربوط به نفی جسمیت از ذات باری تعالی. اما در مورد معراج و انشقاق قمر تا جایی که نقلی با روح کلی کتاب و سنت متضاد نباشد و متضمن محال عقلی نیز نباشد، حتی اگر عقل ما به چگونگی آن آگاه نشود، تعبداً آن را می‌پذیریم.

۶. حاج ابوالقاسم‌خان می‌گوید به دلیل عقل ناقص نمی‌توان اخبار ضعیف را ترک و خدا و رسول را انکار کرد؛ در حالی که در همین جمله جواب ایشان ظاهر است؛ زیرا اصولاً وقتی خبری ضعیف باشد، حکایت از رأی و فرمایش خدا و رسول نمی‌کند که ترک آن العیاذ بالله انکار آنان باشد، و اینکه گفته شده باید خبر را «عرضه بر کتاب و سنت جامعه یقینیه کرد که میزان قویم است» نمود همان سخن‌هایی است که در بند اخیر گفته شد.

۷. ما هم موافقیم که از عالم ثقه بدون چون و چرا باید حدیث را گرفت و به آن شک نکرد؛ ولی آیا این حکم، حکمی کلی نیست و در مورد همان عالم ثقه‌ای که ما از او روایت را گرفته‌ایم، جاری نمی‌شود؟ پس او هم باید از عالم ثقه روایت کند و همین‌طور دیگران تا برسد به امام معصوم(ع). اینجاست که بحث وثاقت تمام افراد سلسله راویان پیش می‌آید و ناگزیر از استفاده از فن رجال می‌شویم.

۸. مثال‌هایی که به آن تمسک شده، بنابر تصریح خود نویسنده واقعیاتی محسوس و مشهودند و در تقسیم‌بندی علم از بدیهیات و ضروریات محسوب می‌شوند؛ اما امور اعتقادی از نظریات محسوب می‌شوند و در اثبات آنها باید از قضایای منطقی استفاده کرد. کتاب و سنت در عین اینکه از امور نقلی‌اند، اما سرمشق ما در اثبات امور نظری با استفاده از قضایای منطقی است. کتاب خداوند در بر دارنده تعداد بسیاری احکام و قضایای نظری است که با استفاده از قضایای منطقی به استدلال می‌پردازد و نیز در سخن پیامبر(ص) و ائمه همین امر به عیان مشاهده می‌شود.

۹. بعد از آنکه به دلیل عقلی به وجوب ارسال رسل پی بردیم و به نبوت عامه معتقد شدیم و از طریق مشاهده یا یقین به معجزه، برای ما رسالت پیامبر ثابت شد، به آنچه نص قرآن یا حدیث صحیح - که متضمن معنای خلاف نص قرآن یا محال عقلی نیست - بر آن دلالت کند، ایمان داریم؛ اما همه اینها دلیل بر آن نخواهد بود که احادیث ضعیف منقول از معصومان را، چه موافق عقل باشند و چه مخالف آن و احادیثی را که متضمن معنای خلاف نص صریح یا محال عقلی باشند، معتبر بشماریم.

۱۰. حاج ابوالقاسم خان ابراهیمی در اینجا دو اصطلاح جدید به کار برده است: اول «قوه قدسیه» در شناخت کلام امام و دوم مطابقت حدیث با «سنت جامعه» که هر دو اصطلاح دارای تعریف مشخصی نیستند و نه تنها کارگشا نیستند، بلکه خود منشأ ابهام و تحیرند. اولاً او معلوم نکرده است که این دو مبنا را چگونه استنباط کرده است. فقط گفته شده است: «ما یکی از شما را فقیه نمی‌شماریم تا وقتی که حدیثی که بر او عرضه شد، آن را بشناسد» که در اینجا نقل قولی اجمالی و کلی از اخبار کرده است بدون اشاره به منبع خبر و نه ذکر خبری مشخص و مستند؛ بنابراین راهی به پی بردن به اعتبار چنین مضمونی نداریم. ثانیاً ملاک داشتن چنین قوه قدسیه‌ای چیست؟ صرف ادعای طرف است یا تصدیق اهل خبره است؟ صرف ادعای شخص بدون انضمام به نص خاص یا معجزه و کرامت، معتبر نیست و برای اهل خبره هم ابزاری برای تمییز چنین امری موجود نیست؛ پس در پیش گرفتن این مبنا ایرادهای جدی دارد. از سوی دیگر، منظور از سنت جامعه هم معلوم نیست. آیا منظور رأی مردم اعم از خواص و عوام به صحت و سقم حدیثی است؟ که این نیز مبنایی سست است و تبعات آن هم نهایتاً به اباحه‌گری می‌انجامد. از طرفی وقتی که عقل مجتهد را در تشخیص موافقت و مخالفت مضمون حدیث با ضروریات عقلی، معتبر نمی‌دانید، چگونه از اعتبار سنت جامعه و به قول خودتان عوام و ضعفا سخن می‌گویید؟ از طرفی رأی جامعه به اقتضای زمان و مکان متغیر است. چگونه می‌خواهید صحت و سقم احادیث را با امری متغیر و متزلزل اعتبارسنجی کنید؟

۱۱. حاج ابوالقاسم خان در مورد موافقت و مخالفت حدیث با قرآن معتقد است: «و اخباری که با ضرورت کتاب مخالف باشد، در اخبار یا نیست یا اگر هست بسیار نادر

است و اندک شخصی که اعتنا به دین دارد و تا درجه‌ای مطلع است، خلاف ضرورت قرآن را می‌فهمد». در اینجا باید پرسید مگر ایشان تمام اخبار را بررسی کرده است که چنین می‌گوید؟ و از طرفی چگونه قول مجتهد را در موافقت یا مخالفت با کتاب نمی‌پذیرد، ولی قول «اندک شخصی را» معتبر می‌داند؟

۱۲. بر فرض که کسی به وثاقت و امانت مشایخ در نقل روایات و تشخیص معانی آنها یقین و اطمینان داشته باشد، ولی اینکه فتوهای آنان را عین فرمایش امام و برای همیشه جایزالتقلید بدانند، بنا بر تبادر ذهن، چیزی جز دعوی عصمت برای آنان نیست و اعتقاد به تعلّم و هدایت‌شدن مشایخ از جانب امام عصر(ع) اولاً صرف ادعا است و ثانیاً این ادعا برخلاف سخن صریح حاج محمد کریم‌خان در جلد چهارم *ارشاد العوام* است که می‌گوید: «بدیهی است که استاد غایب یا استاد میت تعلیم نمی‌کند و شاگرد نمی‌پروراند» (کرمانی، حاج محمد کریم‌خان: ۳۸/۴).

۱۳. مطالبی که از قول حاج ابوالقاسم‌خان در بند ۱۳ آوردم، بسیار متنوع است؛ بنابراین در بندهایی به بررسی و نقد آنها می‌پردازیم:

الف) دستور امام(ع) مربوط به زمان حضور ائمه است که راوی، حدیث را بدون واسطه از معصوم روایت می‌کرده است و اشخاصی آن حدیث را از او روایت می‌کرده‌اند که در چنین موردی فرموده‌اند حدیث را از راوی ثقه بگیریم و از راوی فاسق نگیریم؛ اما در زمانی که سلسله راویان متعدد شوند، باید ثقه‌بودن تمام راویان معلوم شود.

ب) حاج ابوالقاسم‌خان می‌گوید حق ندارید حدیثی را به دلیل وجود اشخاص معینی در سلسله روات معتبر بدانید یا آن را کنار بگذارید. در حالی که این نظر ایشان خود مخالفت صریح با فرمایش امام است که تأکید دارند راویان، ثقه باشند.

ج) از قضا کسانی که به سلسله روات توجه می‌کنند و اگر فردی از سلسله روات ثقه نبود، حدیث را کنار می‌گذارند، آنانی هستند که قاعده نوکری و بندگی را مراعات می‌کنند و نه آنان که به وجود شخص فاسق یا مجهول‌الیهویه‌ای در سلسله حدیث علم پیدا می‌کنند و با این همه چون در آخر شخص ثقه‌ای چون مجلسی آن حدیث را در کتابش نقل کرده، به آن حدیث عمل می‌کنند.

د) متأسفانه به مظنه فتوادادن به درستی معنا نشده است. گویی مجتهدان امامیه در بررسی سند و دلالت حدیث با بی‌مبالاتی و بر اساس ظن و تخریص عمل می‌کنند؛ در حالی که مجتهد بعد از آنکه نهایت جدّ و جهد خود را در بررسی سند و دلالت حدیث به پایان رسانید، نظر خود را بیان می‌کند و از باب تقوای شدید از خود نفی عصمت می‌کند و می‌گوید این نظر اجتهادی من است و اضافه می‌کند: «والله العالم».

ه) اینکه حاج ابوالقاسم خان مجتهدان امامیه را صاحب فتوای ظنی و خود را صاحب فتوای یقینی اعلام می‌کند، بدین معناست که خطا در فتوای راه ندارد؛ یعنی در لفافه خود را از اشتباه مصون می‌داند و معصوم می‌انگارد.

و) اینکه از مردم می‌خواهند این قدر «بدبخت» نباشند که به فتوای ظنی عمل کنند و به فتوای یقینی عمل کنند، چیزی نیست جز مذمت مجتهدان امامیه و دعوت به خود.

ز) اینکه می‌گویند: «خدا و رسول و امام دین خودشان را با همه این موانع حفظ می‌کنند» آیا معنایی جز آن دارد که خداوند و رسول و امام احکام و اعتقادات واقعی یقینی را بر قلب شیخیه القا و بر زبان و قلم آنان جاری می‌کنند و دیگران را از این نعمت محروم می‌دارند؟ اولاً همچنان که قبلاً گفتیم حاج محمدکریم خان صراحتاً تعلم از امام غایب را در زمان غیبت نفی می‌کند تا چه برسد به تعلم از خدا و رسول و ائمه (ع)؛ ثانیاً اگر چنین می‌بود باید بساط درس و بحث و تعلیم و تعلم برجیده شود و مردم منتظر ظهور رجال الغیبی در هر زمان باشند تا زیر چتر تعلم از خدا و رسول و ائمه، احکام و اعتقادات واقعی یقینی را بر مردم عرضه کنند.

۱۴. اگر رجوع به «روای احادیث» را چنین معنی می‌کنند که احادیث در صندوق دربسته‌ای دسته‌بندی و گذاشته شده‌اند و فقیه هم کسی است که این احادیث را برمی‌دارد و نقل به مضمون می‌کند، دیگر لزومی نداشت که مردم به راویان رجوع داده شوند، بلکه کافی بود هر عامی عربی‌دانی خود حدیث را بردارد و به مضمونش عمل کند. در اینجا این شائبه پیش می‌آید که قائلان چنین سخنانی اصولاً اجتهاد نکرده‌اند تا در هر بابی با انبوه احادیث صحیح و ضعیف، مرسل و مسند، احادیث مجعول و احادیث دارای مضامین مخالف کتاب و عقل و غیره روبه‌رو شوند و در عرصه سخت اجتهاد به تشخیص درجه اعتبار و وثاقت حدیث پی ببرند و فتوای خود را بیان کنند و

البته شواهد تاریخی هم همین را نشان می‌دهد که هیچ‌یک از بزرگان شیخیه کرسی‌نشین حوزه‌های علمیه نبوده‌اند تا به سختی‌های فن اجتهاد آشنا باشند، و گرنه فقاہت را چنین سهل و آسان نمی‌پنداشتند.

۱۵. اینکه امام خود حقائق را به قلب علما القا و بر زبان آنان جاری می‌کند، فرضی است بدون دلیل و از طرفی مخالف نظر خود شیخیه است که تعلیم امام را در زمان غیبت نفی می‌کنند و همین را از بزرگ‌ترین دلیل بر اثبات اصل رکن رابع می‌دانند.

۱۶. قضاوت شیخیه درباره علمای امامیه عصر هزارساله پس از غیبت و توصیف آنان با کلماتی چون «علمای ظاهره، دارای معلومات ناقصه و اغراض مختلفه و آرای متشتته، مشغول به مشاغل متکثره، مبتلابه امور دنیوی، مشغول به دنیا و درد بی‌درمان خود»، عملی غیرعادلانه و هتک حرمت علمای امامیه و عدول از روش انتقاد و تحلیل علمی است.

### نتیجه‌گیری

در حوزه روش‌شناسی، شیخیه از سنت دیرینه فقها و متکلمان امامیه در باور به عدم تحریف قرآن و حجیت آیات الهی و روش‌های استفاده از علم رجال و درایه در تقسیم‌بندی احادیث و روش‌های اصولیان در برداشت مفاهیم احادیث، روی برگردانده‌اند و به هر حدیثی به مجرد نقل ثقه بدون بررسی سند آن اعتنا می‌کنند و ظواهر احادیث را مبنای برداشت خود قرار می‌دهند و به این وسیله اولاً خود را از بهره‌مندی آیات کتاب الهی در استنباط احکام فقهی و اعتقادی محروم می‌کنند و ثانیاً در گرایش به ظواهر احادیث بدون بهره‌مندی از روش علمای امامیه در استفاده از فن رجال و درایه و عرضه اخبار به کتاب و حجت عقل، خود را در معرض درافتادن به دام احادیث مجعول و ضعیف و غلوآمیز و لغزش‌هایی اعتقادی و فقهی قرار می‌دهند.

## منابع

- ابراهیمی، حاج ابوالقاسم‌خان (بی تا ب)، فهرست کتب مشایخ عظام، نسخه دیجیتال ابی‌الابرار.
- ابراهیمی، حاج ابوالقاسم‌خان (بی تا الف)، رساله اجتهاد و تقلید، نسخه دیجیتال ابی‌الابرار.
- ابن جزری، محمد (بی تا)، النشر فی القراءات العشر، تصحیح: علی محمد الضیاع، مصر: مطبعة مصطفى محمد.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری (۱۳۷۲ش)، تفسیر ابوالفتوح رازی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- اصفهان‌ی، محمدحسین (۱۳۶۶ش)، مجد البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه البعثة.
- تبریزی، موسی (بی تا)، اوثق الوسائل بشرح الرسائل، [بی جا]: انتشارات کتبی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ش)، قرآن در قرآن، قم: نشر اسراء.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت.
- خویی، میرزا حبیب‌الله (بی تا)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تصحیح: سیدابراهیم میانجی، قم: دارالهجرة.
- راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه الامام المهدی.
- سیوطی، جلال‌الدین (بی تا)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالندوة.
- شریف رضی، محمد (بی تا)، حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، شرح: محمدرضا کاشف‌الغطاء، [بی جا]: دارالکتب الاسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۱ش)، معانی الاخبار، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جماعة المدرسین.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۲ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد (بی تا)، تفسیر العیاشی، تصحیح: هاشم الرسولی المحلاتی، تهران: المكتبة الاسلامیه.
- کرمانی، حاج محمدخان (بی تا)، وسیلة النجاة، نسخه دیجیتال ابی‌الابرار.
- کرمانی، حاج محمدکریم‌خان (بی تا)، ارشاد العوام، ج ۴، نسخه دیجیتال ابی‌الابرار.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق)، الکافی، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محمدی (نجارزادگان)، فتح‌الله (۱۳۸۲ش)، سلامة القرآن من التحریف، تهران: نشر مشعر.
- نوری، میرزا حسین (۱۲۹۸ق)، فصل الخطاب، [بی جا]: [بی نا].
- نهاوندی، محمد (بی تا)، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن و تبیین الفرقان، قم: مرکز الثقافة و المعارف القرآنیة.

## باز کاوی حکم قرائت سوره عزیمه در نماز از منظر فقه مذاهب اسلامی

محمد امامی \*

سید مهدی نقیبی \*\*

محمد مهدی یزدانی \*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۱۷]

### چکیده

یکی از واجبات نماز، قرائت است که به اتفاق تمام مذاهب اسلامی، خواندن سوره حمد واجب است. بعد از قرائت فاتحه، قرائت سوره‌های دیگر از قرآن لازم است که این مطلب از چند جهت مورد اختلاف فقها است. یکی لزوم قرائت سوره‌ای کامل یا امکان اکتفا به چند آیه و دیگر جواز قرائت سوره دارای سجده واجب. این جستار بر اساس روایات پیامبر اکرم (ص) و روایات اهل بیت (ع) به مطالعه مسئله دوم یعنی جواز قرائت سوره سجده‌دار (عزیمه) در نماز واجب پرداخته است. در این مقاله پس از مفهوم‌شناسی سوره و عزیمه، به شیوه کتابخانه‌ای اقوال مختلف در زمینه جواز قرائت سوره عزیمه در نماز مطرح و تحلیل و بررسی می‌شود و در پایان دیدگاه نویسندگان، که حرام‌نبودن قرائت سوره عزیمه در نمازهای واجب است، با توجه به روایات و دیگر دلایل مطرح خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: ، قرائت، سوره، عزیمه، سجده.

\* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد (نویسنده مسئول).

Dr.Imami@razavi.ac.ir

\*\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد. sm.naghobi@razavi.ac.ir

\*\*\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد. yazdani@razavi.ac.ir

## مقدمه

یکی از پرسش‌هایی که برای نمازگزاران مسجدالحرام و مسجدالنبی مطرح می‌شود، این است که آیا خواندن سوره سجده بعد از حمد در نماز یومیه جایز است یا موجب اخلال در آن می‌شود؛ چراکه گاه در این دو مسجد بعد از سوره حمد، سوره سجده قرائت می‌شود. در این باره باید گفت قرائت از واجبات نماز است (علامه حلی، بی‌تا: ۳۸/۱؛ فخرالمحققین، ۱۳۷۸: ۱۰۷/۱؛ نووی، بی‌تا: ۳۳۰/۳؛ رافعی، بی‌تا: ۳۱۱/۳) که فقهای امامیه (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۱۴/۱) و بیشتر اهل سنت (نووی، بی‌تا: ۳۲۷/۳) بر وجوب آن اتفاق نظر دارند و شرط صحت نماز است؛ گرچه بر اساس نص (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۴۷/۳) و فتوا ترک سهوی آن باطل‌کننده نماز نمی‌باشد (فخرالمحققین، ۱۳۷۸: ۱۰۷/۱).

در مورد وجوب قرائت سوره حمد در رکعت اول و دوم، چند دلیل وجود دارد (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۴۷/۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۷۳۲/۴؛ محقق حلی، بی‌تا: ۲، ۳۴۹؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۱۸۴/۱؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، بی‌تا: ۹/۲؛ احمد بن حنبل، بی‌تا: ۳۲۲/۵). بعد از فاتحه، قرائت سوره‌ای دیگر از قرآن لازم است که فقها از چند جهت در این مطلب با هم اختلاف نظر دارند. نخست آنکه آیا بعد از حمد باید سوره‌ای کامل خوانده شود یا خواندن بخشی از آن کافی است؟ در این زمینه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. شافعیان، مالکیان و حنبلیان آن را مستحب می‌دانند (شافعی، محمد بن ادریس، ۱۴۰۳: ۱۳۱/۱؛ بهوتی، ۱۴۱۸: ۴۱۰/۱؛ نووی، بی‌تا: ۳۸۵/۳ و ۳۵۰/۱). بعضی از حنفیان نیز خواندن سوره بعد از حمد را واجب تخییری می‌دانند (کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۶۰/۱؛ جزیری، بی‌تا: ۲۵۴/۱) و بعضی خواندن حمد و سوره کامل را واجب می‌شمارند (سمرقندی، ۱۴۱۴: ۱۲۹/۱).

در بین فقهای امامیه، مشهور (علامه حلی، ۱۳۳۳: ۲۷۲/۱؛ شهید اول، ۱۴۱۴: ۳۳؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵: ۲۱۵/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۴: ۳۸۴/۳؛ خمینی، بی‌تا: ۱۶۵/۱) آن را واجب می‌دانند؛ در حالی که به نظر برخی از فقها (عاملی، ۱۴۱۰: ۳۴۷/۳) خواندن سوره کامل واجب نیست (ر.ک: امامی، ۱۳۸۶: ۲۵).

مسئله‌ای دیگر در مورد قرائت که در این مقاله بررسی شده، این است که آیا در نماز واجب قرائت سوره عظیمه جایز است یا خیر؟ و بر فرض جایز نبودن، آیا خواندن آن موجب باطل شدن نماز است یا خیر؟



بررسی این مسئله، ضمن مطالعه یک موضوع فقهی با نگاهی نو به شیوه تحلیلی - کتابخانه‌ای بر مبنای منابع اسلامی، دربردارنده طرح و بررسی دیدگاه مذاهب مختلف به‌ویژه بر اساس مشترکات است.

لازم یادآوری شود این اختلاف در مورد نماز واجب است و در نمازهای نافله، همه آن را جایز می‌دانند و محل بحث این مقاله نیست. در این جستار پس از تعریف سوره و عزیمه و طرح دیدگاه‌های مختلف، دلایل قائلان به جواز و نیز عدم جواز قرائت سوره عزیمه در نماز بیان شده و در نهایت نویسندگان نظر خود را بر مبنای استدلال به کتاب، سنت و دیگر مستندات فقهی بیان می‌کنند.

### مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به بحث و طرح دیدگاه‌ها و دلایل هر یک از آنها، به مفهوم‌شناسی دو واژه سوره و عزیمه پرداخته می‌شود.

### مفهوم‌شناسی سوره

درباره معنای لغوی و منشأ اشتقاق کلمه «سوره» نظرها مختلف است. بعضی آن را از سور به معنی حصار دانسته‌اند. در زبان عربی به حصار که دور شهر کشیده می‌شد و شهر را در داخل خود جای می‌داد و بر تمام آن احاطه داشت، سور می‌گفتند. «سور البلد» دیوار بلندی بود که دور شهر کشیده می‌شد. گویا آیات هر سوره قرآن، داخل حصاری قرار گرفته و به همین دلیل به آن سوره می‌گویند. برخی نیز «سوره» را از سوار، به معنی دستواره دانسته‌اند؛ چون سوره قرآن همچون دستواره‌ای، آیاتی از آن را احاطه کرده است. در این مورد نظریه‌های دیگری نیز وجود دارد (حجتی، ۱۳۷۲: ۸۳).

سوره در اصطلاح به معنی «بخشی از آیات قرآن می‌باشد که دارای آغاز و انجامی است» (حجتی، ۱۳۷۲: ۸۴). بعضی نیز گفته‌اند: «سوره بخشی از آیات قرآنی است که میان دو بسم الله قرار دارد» (سیوطی، بی‌تا: ۹۰/۱)؛ به هر حال دو تعریف بالا قابل جمع‌اند و مفهوم دقیق آن در این جستار از اهمیت چندانی برخوردار نیست؛ زیرا منظور فقها از سوره، کاملاً روشن است.

### مفهوم‌شناسی عزیمه

عزیمه در لغت به معنای قصد و تصمیم است و هنگامی که انسان مصمم به انجام کاری است، می‌گویند عزم دارد (طریحی، ۱۴۰۸: ۱۷۵/۳). عزم هم به معنای اراده و تصمیم است و هم به معنای عزیمه و شریعت و مراد از «أُولُوا الْعَزْمِ»، پیامبران صاحب شریعت‌اند (قرائتی، ۱۳۸۴: ۵۲/۹). سوره عزیمه را به این نام نامیده‌اند، زیرا سجده آنها فریضه و لازم شده است. طریحی می‌نویسد: «و عزائم السجود فرائضه اللتی فرض الله تعالی السجود فیها» (طریحی، ۱۴۰۸: ۱۷۶/۳)؛ چنان‌که فرایض الهی، به واجبات بدون شک و شبهه الهی گفته می‌شود. برخی نیز عزیمه را به معین تعویذ دانسته‌اند (زیبیدی، ۱۳۸۹: ۱۷/۱۷۷)؛ چه اینکه با قرائت این سوره‌ها انسان عزم خود را جزم می‌کند که بر شیطان غلبه کند. برخی نیز درباره وجه نامگذاری سوره‌های عزائم گفته‌اند: «و عزائم القرآن: الایات التی یقرأ بها علی ذوی الآفات لما یرجى من البرء بها: عزائم قرآن آیاتی است که با خواندن آنها امید غلبه کردن و افسون کردن عوامل شر و آفت‌زا وجود دارد» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۶۳/۱؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۵/۲).

### تحریر محل نزاع

جایز بودن یا نبودن قرائت سوره عزیمه در نماز در دو فرض قابل تصور است و موضوع این مقاله یکی از آنها است؛ اما به علت ارتباط آنها با یکدیگر و اینکه در نصوص گاه حکم آنها با هم بیان شده، طرح آنها لازم به نظر می‌رسد که عبارت‌اند از: حکم قرائت سوره دارای آیه سجده در نماز نافله و نماز فریضه. فقهای مذاهب مختلف اسلامی در این مورد اختلافاتی دارند. افزون بر آن در مورد اینکه آیا باید سجده آن را در بین نماز به‌جا آوریم یا صبر کنیم و بعد از اتمام نماز آن را انجام دهیم، اختلاف است.

### آرا و ادله فقهای اهل سنت

در بین فقهای و مذاهب اهل سنت در مورد قرائت سوره سجده در نماز چند نظریه وجود دارد:

## دیدگاه منع

برخی از فقهای مذاهب در برخی نمازها یا در شرایط خاصی، از خواندن آیه سجده در نماز منع کرده یا آن را حرام و حتی موجب باطل شدن نماز دانسته‌اند؛ مثلاً اگرچه دیدگاه کلی ابوحنیفه در مورد قرائت سوره سجده در نماز کراهت است، به نظر می‌رسد در نمازهای آهسته (سریه) نظر او منع از قرائت این آیات باشد. بیهقی از او نقل کرده است که در صورت قرائت آیه سجده در نماز آهسته، نمازگزار نباید سجده کند. به این مطلب اشکال شده است که ابوحنیفه سجده تلاوت را واجب می‌داند؛ بنابراین نسبت دادن قول به عدم وجوب سجده به وی، در تقابل با نظر اوست و نباید درست باشد؛ اما اگر بگوییم که به نظر او اصلاً نباید آیه سجده در نماز آهسته قرائت شود، حرف درستی گفته‌ایم؛ چنان‌که این برداشت را برخی از علمای اهل سنت نیز داشته‌اند (ر.ک: عینی، بی‌تا: ۱۱۰/۱۱). ابن حبیب نیز در نماز جماعت آهسته، امام را از قرائت سوره سجده نهی کرده است (همان: ۱۰۹/۱۱). بعضی از شافعیان نیز گویند: «اگر قرائت آیه سجده در نماز فقط به قصد سجود یا در وقت کراهت باشد، این قرائت حرام است و موجب بطلان نماز نیز می‌شود» (ملیاری هندی، ۱۴۱۸: ۲۴۶/۱).

## دیدگاه کراهت

بسیاری از فقهای اهل سنت قائل به کراهت قرائت سوره سجده در نمازند. این فقها به چند دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول کسانی‌اند که قرائت کل سوره سجده را در نماز مکروه می‌دانند. گروه دیگری از فقهای اهل سنت بر این عقیده‌اند که قرائت سوره سجده با حذف آیه سجده مکروه است؛ یعنی اگر سوره را قرائت کنیم، اما آیه سجده را رها کنیم، مرتکب عمل مکروه شده‌ایم. برخی از فقهای مذاهب قرائت حتی یک آیه از سوره سجده را در نماز مکروه دانسته‌اند، گرچه آن آیه، آیه سجده نباشد. نظر دیگر آن است که فقط قرائت آیه سجده مکروه است؛ به این معنا که خواه همراه با بقیه آیات سوره خوانده شود یا به صورت تنها. در مقابل این نظر، عده‌ای کراهت را فقط منحصر کرده‌اند به اینکه آیه سجده به تنهایی در نماز خوانده شود و فرد بقیه سوره را قرائت نکند و بالأخره بر اساس آخرین نظر، فقط قرائت موضع سجده از آیه در نماز مکروه است.

همچنین برخی فقها قائل به تفصیل شده، بین نماز آهسته و غیرآهسته فرق گذاشته‌اند. برخی هم فقط در خصوص امام جماعت، قائل به کراهت شده‌اند. توضیح بیشتر درباره هر یک از این نظرها با نقل قائلان به هر قول در ادامه بیان خواهد شد. گفتنی است همه فقهای صاحب دیدگاه بالا با این دقت مطلب را بررسی نکرده‌اند و به طور کلی قرائت سوره سجده را مکروه شمرده‌اند که ما سخن آنان را حمل بر کراهت قرائت کل سوره می‌کنیم.

### الف) کراهت قرائت کل سوره

برخی از فقهای اهل سنت ترک قرائت این نوع سوره‌ها را در نماز در دستور کار خود قرار داده و آن را مکروه شمرده‌اند. از آن جمله است ابوحنیفه پیشوای مذهب حنفیان که در نمازهای آهسته سوره سجده نمی‌خوانده و در دیگر موارد هم آیه سجده را قرائت نمی‌کرده است (ر.ک: عینی، بی‌تا: ۱۰۹/۷). ابن حنبل پیشوای حنابله نیز بر همین نظریه بوده است (ابن قدامه، بی‌تا: ۶۵۴/۱). برخی از مالکیان (نووی، بی‌تا: ۷۲/۴) مانند ابن حاجب (ابن حاجب، ۲۰۰۰: ۱۳۶/۱) و آبی ازهری (آبی ازهری، بی‌تا: ۲۱۹/۱) همین نظریه را انتخاب کرده و آن را به مشهور نسبت داده‌اند.

### ب) کراهت قرائت سوره سجده و ترک آیه سجده

برخی از فقها گفته‌اند اگر نمازگزار سوره‌های سجده را در نماز قرائت، ولی آیات سجده را از آنها حذف کند تا مجبور به انجام سجده در نماز نشود، کار مکروهی انجام داده است (کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۱).

از نظر حنبلیان نیز حذف کردن آیات سجده و قرائت سوره بدون آیات سجده امر مکروهی شمرده شده است (ابن قدامه، بی‌تا: ۱۶۰/۱).

### ج) کراهت قرائت آیه‌ای از سوره سجده

حذف آیه سجده در قرائت نماز که در فرض قبل بیان شد، دو صورت دارد. گاهی آیه سجده حذف و بقیه آیات تماماً خوانده می‌شود که مقصود در آنجا همین فرض بود و حکمش بیان شد؛ اما احتمال دیگری نیز قابل تصور است و آن اینکه همانند فرض قبل،

بازکاوی حکم قرائت سوره عزیمه در نماز از منظر فقه مذاهب اسلامی / ۲۵۳

از خواندن آیه سجده در قرائت خودداری شود؛ ولی به قرائت یک یا چند آیه از سوره عزیمه اکتفا شود. از اطلاق سخن این گروه از فقیهان، می‌توان کراهت این قرائت را نیز نتیجه گرفت (همان).

#### د) کراهت قرائت آیه سجده (چه به تنهایی چه به ضمیمه آیات دیگر)

مالکیان قرائت آیه سجده در نماز را مکروه می‌دانند (آبی ازهری، بی‌تا: ۲۱۹؛ ابوالبرکات، بی‌تا: ۳۱۰/۱؛ عربی قروی، بی‌تا: ۱۰۵/۱؛ عبدری، ۱۳۹۸: ۶۴/۲).

#### ه) کراهت قرائت آیه سجده به تنهایی

مالکیان قرائت آیه سجده در نماز را مکروه می‌دانند. این کراهت هم در صورتی است که با بقیه آیات آن سوره یا آیاتی دیگر از قرآن باشد یا قرائت آیه سجده به تنهایی باشد. به نظر آنان، علاوه بر کراهت گفته شده، قرائت آیه سجده به تنهایی نیز خود امر مکروه دیگری است (عربی قروی، بی‌تا: ۱۰۵/۱). در کتاب *المَدَوْنَةُ الْکَبْرَى* آمده است مالک مکروه می‌دانست که انسان فقط آیه سجده را قرائت کند، بدون آنکه قبل یا بعد از آن، مقداری قرآن تلاوت کند (امام مالک، بی‌تا: ۱۱۱/۱).

ابن قدامه از این کار تعبیر به «اختصار سجود» کرده و آن را مکروه دانسته است. وی توضیح می‌دهد اگر نمازگزار آیات سجده را از سوره جدا کند و به قرائت آنها در نماز اکتفا کند، مکروه است. دیگرانی نیز همچون شعبی، نخعی، حسن و اسحاق این کار را مکروه شمرده‌اند (ر.ک: ابن‌قدامه، بی‌تا: ج: ۶۵۴/۱). ابن‌قدامه می‌گوید به نظر حنبلیان جمع کردن کل آیات سجده به تنهایی در یک رکعت مکروه است (ابن‌قدامه، بی‌تا: ۱۶۰/۱).

#### و) قرائت فقط موضع سجده از آیه سجده

گروهی از مالکیان بر این نظرند که فقط خواندن موضع سجده از آیه سجده در نماز مکروه است. مفهوم این سخن آنان آن است که اگر آیه سجده در نماز با حذف فقط همان موضع سجده قرائت شود، کراهت ندارد (عبدری، ۱۳۹۸: ۶۴/۲).

در مجموع می‌توان گفت نظر مشهور فقهای اهل سنت این است که خواندن آیه سجده در نمازها اعم از جهری و اخفاتی مکروه است (ابن‌حاجب، ۲۰۰۰: ۵۶/۱).

### دلیل دیدگاه کراهت قرائت سوره سجده:

دلیل کسانی که این نظریه را پذیرفته‌اند، این است که بر اثر وجوب انجام سجده برای قرائت آیه سجده‌دار، نمازگزار دچار اشکال افزودن سجده در نماز یا ترک سجده واجب قرآن خواهد شد؛ زیرا اگر سوره سجده‌دار تلاوت کند یا باید سجده قرائت به‌جا آورد و منجر به افزودن سجده در نماز شود که در نتیجه نمازش باطل خواهد شد (حطاب رعینی، ۱۴۱۶: ۳۶۲/۲) یا اینکه باید از انجام آن اجتناب و سجده واجب را ترک کند که در این صورت جزو کسانی خواهد بود که خداوند در آیه شریفه «و اذا قرئ علیهم القرآن لایسجدون» آنان را ملامت کرده است (دسوقی، بی‌تا: ۳۱۰/۱) و هر یک از این دو محذور را که مرتکب شود، نامطلوب است (عینی، بی‌تا: ۱۰۹/۷).

### دلیل کراهت حذف آیه سجده از قرائت:

این گروه سه دلیل برای ادعای خود بیان کرده‌اند:

۱. حذف آیه سجده از سوره نظم و تألیف قرآن را به هم می‌زند و ما مأموریم که نظم و تألیف آیات قرآن را به هم نزنیم و در آن تغییری ایجان نکنیم: «فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ای تألیفه».

۲. حذف آیه سجده از سوره، در واقع فرار از عبادت به حساب می‌آید که آن هم مکروه است.

۳. ترک قرائت آیه سجده، دوری از بخشی از قرآن که همان آیه سجده باشد، به شمار می‌رود و ما منع شده‌ایم از اینکه قرآن را مهجور قرار دهیم (کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۱). برخی از فقها نظر ابوحنیفه را به صورت دیگری نقل کرده‌اند که در واقع نوعی تفصیل در دیدگاه کراهت به شمار می‌رود. به عقیده آنان ابوحنیفه قرائت سوره سجده در نمازهای آهسته را مکروه و در نمازهای بلند را بدون اشکال دانسته است (نووی، بی‌تا: ۷۲/۴).

### دیدگاه عدم کراهت

در برابر دیدگاه کراهت، نظر شافعی قرار دارد که خواندن آیه سجده در نماز را مکروه نمی‌داند (کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۱؛ نووی، بی‌تا: ۷۲/۴). شافعیان در این حکم فرقی بین

نمازهای آهسته و بلند قائل نیستند و از نظر آنان خواندن آیه سجده در نماز اشکالی ندارد (نووی، بی تا: ۷۲/۴). در همین راستا گفته شده است که «اگر قرائت آیه سجده در نماز تنها به قصد سجده نباشد و هدفش قرائت نماز باشد، هر چند بالتبع سجده را نیز انجام دهد، در این صورت نه تنها حرام نیست، بلکه حتی کراهت نیز ندارد» (ملیباری هندی، ۱۴۱۸: ۲۴۶/۱).

### دلیل مشروعیت قرائت

دلیل این قول روایاتی است که ابی هریره، ابن عباس و ابن مسعود نقل کرده‌اند. در این روایات آمده است پیامبر اکرم در نمازهای مختلف، به ویژه در نماز صبح جمعه، سوره سجده را قرائت می کرد (ابن قدامه، بی تا ج: ۶۴۸/۱). مثلاً بکیر بن ابی رابع نقل می کند پشت سر ابوهریره نماز عشا را خواندم که سوره «اذا السماء انشقت» را تلاوت کرد. بعد از نماز سؤال کردم یا ابوهریره این چه بود؟ گفت من پشت سر رسول خدا سجده انجام داده‌ام؛ از این رو من همواره این کار را انجام می دهم (ابن حنبل، بی تا: ۲۲۹/۲).

### نقد و بررسی جواز

روایت بالا دارای اضطراب عبارتی است و مشخص نیست آیا رسول خدا در نماز این سجده را انجام داده یا خارج از نماز. توضیح آن این است که همین سند در روایت تمیمی آمده و در آن عبارت «خلف رسول الله» وجود ندارد. ابورافع گوید: «رئیت اباهریره یسجد فی اذا السماء انشقت، قال قلت: تسجد فیها؟ قال رئیت خلیلی صلی الله علیه و آله وسلم یسجد فیها فلا ازال اسجد فیها حتی القاه» (ابن حنبل، بی تا: ۴۶۷/۲؛ مسلم، بی تا: ۸۹/۲). در برخی از نسخه‌ها نیز به نظر می رسد خود ابوهریره سجده کرده است نه پیامبر. مثلاً ابورافع می گوید: «صلیت مع ابی هریره العتمة فقرئ اذا السماء انشقت فسجد. فقلت له. قال: سجدت خلف ابی القاسم صلی الله علیه و آله وسلم، فلا ازال اسجد فیها حتی القاه» (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۸۶/۱). شاهد بر این مطلب عبارت نووی در المجموع است که وی نیز این عمل را به خود ابوهریره نسبت می دهد (نووی، بی تا: ۶۳/۴).

### دیدگاه مرجوحیت ترک قرائت آیه سجده (استحباب قرائت آن)

گفته شده است کراهتی که مالکیان در مورد قرائت آیه سجده در نماز بدان قائل‌اند، مطلق نیست و ناظر به شرایط خاصی است و در صورت تغییر شرایط و برای شخص واجد شرایط و در وقت مجاز، حکم فوق‌نه تنها از کراهت به عدم کراهت تغییر می‌کند، بلکه حتی دارای رجحان هم می‌شود و ترک آن مرجوح واقع می‌شود (عربی قروی، بی‌تا: ۱۰۵/۱).

پرسشی که مطرح می‌شود این است که اگر هر کدام از دیدگاه‌های بالا را بپذیریم، به جز دیدگاهی که قائل به بطلان نماز در صورت قرائت آیه سجده بود، در صورت قرائت آیه سجده، نمازگزار چه وظیفه‌ای دارد؟ چند دیدگاه در این باره وجود دارد. عده‌ای قائل به وجوب سجده در بین نمازند. عده‌ای قائل به تخییر بین سجده یا اکتفا به رکوع نماز به جای سجده‌اند و عده‌ای دیگر معتقدند در وسط نماز سجده تلاوت ساقط می‌شود. گروهی بین مسافر و غیرمسافر و گروه دیگری بین سواره و پیاده تفصیل داده‌اند. با توجه به اینکه این مبحث گسترده است و مجال دیگری می‌طلبد، فقط به دو دیدگاه اشاره‌ای گذرا می‌شود و به همین مقدار اکتفا می‌کنیم (نووی، بی‌تا: ۷۲/۴؛ آبی ازهری، بی‌تا: ۲۱۹؛ ابوالبرکات، بی‌تا: ۳۱۰/۱؛ حصفکی، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۲).

### دیدگاه تخییر در صورت قرائت

بسیاری بر آن‌اند که هرچند قرائت سوره سجده در نماز مکروه است، اگر خوانده شود، فرد مخیر است برای آن سجده کند یا سجده را رها کند و با انجام رکوع، به نماز خود ادامه دهد (ابن‌قدمه، بی‌تا: ۶۵۴/۱). در کتاب *بدائع الصنائع* قول تخییر به ابوحنیفه نسبت داده شده است (کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۸۹/۱).

### دلیل تخییر در انجام سجده

دلیل تخییر روایتی است که نقل می‌کند خلیفه دوم در نماز صبح سوره النجم را قرائت کرد و سجده به جا آورد؛ اما در هفته بعد سوره را قرائت کرد و سجده نکرد و سپس به مردم گفت: «انها لم تکتب علینا الا ان نشاء» (عینی، بی‌تا: ۱۱۱/۷).



## دیدگاه لزوم انجام سجده در بین نماز

نظر برخی این است که چنانچه انسان در بین نماز، سوره سجده‌دار تلاوت کند، سجده را باید به جا آورد (همو). به نظر ماوردی که از شافعیان است بعد از تلاوت آیه سجده، باید سجده انجام شود (ماوردی، بی تا: ۶۶۹/۲). عبدالله بن قدامه نیز بر همین نظریه است (ابن قدامه، بی تا ج: ۶۵۴/۱).

برخی از علمای حنفی انجام دادن این سجده در نماز را به صورت مضیق واجب می‌دانند؛ زیرا وجوب آن به این است که یکی از افعال نماز است و به سبب قرائت واجب شده است؛ پس ملحق به افعال نماز می‌شود و جزئی از اجزای نماز به شمار می‌رود و به همین جهت باید در نماز به جا آورده شود و موجب وارد آمدن نقصی بر نماز نخواهد شد (کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۸۰/۱؛ ابن نجیم، ۱۴۱۸: ۲۱۱/۲).

## دلیل دیدگاه لزوم انجام سجده

در استدلال برای این مطلب که سجده اضافی در وسط نماز موجب بطلان نماز نمی‌شود، گفته شده است: این سجده، سجده اصلی نماز نیست که با تکبیرة الاحرام برای هر رکعت دو سجده واجب می‌شود و کم و زیاد کردن آن در صحت نماز خلل به وجود می‌آورد، بلکه سبب آن تلاوت آیه سجده است و انجام دادن آن اشکالی در صحت نماز به وجود نمی‌آورد (مرغینانی، ۱۴۲۴: ۹۶/۲).

البته باید توجه داشت که اگر کسی این واجب غیر اصلی در نماز را که به سبب عارضی بر نمازگزار واجب شده است، ترک کند و آن را انجام ندهد تا نمازش تمام شود، دیگر وجوب سجده از بین می‌رود و لازم نیست آن را انجام دهد؛ هر چند معصیت کرده است (سمرقندی، ۱۴۱۴: ۱۱۳/۱). دلیل آنان روایتی است که از پیامبر نقل شده است و می‌گوید ایشان در نماز ظهر سوره سجده‌دار تلاوت کرد و سجده را انجام داد (ابن قدامه، بی تا ج: ۶۵۴/۱).

## آرا و ادله فقهای امامیه

علمای امامیه، خواندن سوره سجده‌دار را در نماز نافله جایز می‌دانند؛ ولی در مورد نماز واجب، بین علما اختلاف نظر وجود دارد:

۱. عدم جواز: این نظر، سخن مشهور امامیه است. هرچند علامه حلی در تذکره به شیخ طوسی نسبت داده است که ایشان قائل به جواز قرائت عزیمه در نماز و سقوط سجده است (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۴۶۳)، شیخ طوسی در نهایت می‌نویسد: «و یقرأ الانسان فی الفریضه ای سوره شاء سوی العزائم الاربع فانه لایقرئها فی الفریضه علی حال: انسان در نماز فریضه، هر سوره‌ای را که مایل باشد، به جز سوره‌های عزیمه می‌خواند؛ اما آن سوره‌های چهارگانه عزیمه را به هیچ عنوان نباید بخواند» (طوسی، بی‌تا: ۷۷).

۲. عدم جواز و صحت نماز در صورت قرائت: از قائلان به این نظریه می‌توان از صاحب جواهر نام برد (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۴۶/۹). امام خمینی نیز صراحتاً می‌گوید خواندن سوره عزیمه در نماز جایز نیست<sup>۱</sup> (خمینی، بی‌تا: ۱۶۵/۱).

۳. جواز همراه با کراهت: برخی دیگر قائل به کراهت قرائت‌اند، نه حرمت یا بطلان نماز. محقق حلی پس از ادله دو قول می‌نویسد: «أنا ان قلنا بوجوب سوره مضافتاً الی الحمد و حرمانا الزیاده لزم المنع من قرائه سوره العزائم و ان اجزنا أحدهما لم نمنع ذلك اذا لم یقرأ موضع السجود: اگر قائل به وجوب یک سوره کامل بعد از حمد شویم و زیاده بر یک سوره را نیز حرام بدانیم، باید قرائت سوره عزیمه را حرام بدانیم؛ اما اگر یکی از این دو را جایز بدانیم، [یعنی بگوییم خواندن یک سوره کامل بعد از حمد لازم نیست یا بگوییم خواندن بیش از یک سوره بعد از فاتحه جایز است]، در این صورت خواندن سوره سجده جایز است، مشروط به اینکه آیه سجده آن را نخوانیم» (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۱۷۶/۲). ابن جنید نیز بنا بر نقل محقق قائل به جواز آن شده و گفته است: «اگر در نافله سوره عزیمه بخوانیم، سجده آن را به جا می‌آوریم و اگر در نماز فریضه باشد، با اشاره سجده را انجام می‌دهیم و بعد از اتمام نماز یک بار دیگر آیه سجده را قرائت کرده و سجده آن را انجام می‌دهیم» (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۱۷۵/۲).

محقق اردبیلی نیز می‌نویسد حرمت خواندن سوره عزیمه، حکمی روشن و قطعی نیست، مگر اینکه بگوییم در نماز باید سوره کامل خوانده شود و نیز بگوییم جمع بین دو سوره در یک رکعت حرام است و از طرف دیگر قائل به فوریت و وجوب سجده برای تلاوت آیه سجده شویم، و اگر یکی از این امور سه‌گانه را نپذیریم، طبیعتاً باید بگوییم خواندن سوره عزیمه اشکال ندارد و در نماز خللی ایجاد نمی‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۳۲/۲).

امام خمینی با وجود حکم به عدم جواز در نماز واجب می‌نویسد اگر از روی فراموشی آن را شروع کند یا در حال نماز آن را گوش کند، برای سجده واجب اشاره می‌کند و پس از نماز، سجده را انجام می‌دهد؛ سپس می‌فرماید: «وَأَنَّ كَانِ الْاِقْوَى جَوَازِ الْاِكْتِفَا بِالْاِيْمَاءِ فِي الصَّلَاةِ وَ جَوَازِ الْاِكْتِفَا بِالسُّورَةِ» (خمینی، بی‌تا: ۱۷۵/۱)؛ یعنی اقوی جواز اکتفا به اشاره در نماز و نیز اکتفا به همان سوره است؛ البته از نظر فقهای شیعه این جواز همراه با کراهت است. اکنون به بررسی ادله این سه قول می‌پردازیم.

### ادله حرمت قرائت سوره عزیمه

فقهایی که قائل به حرمت قرائت سوره سجده در نماز واجب شده‌اند، به سنت، عقل و اجماع تمسک کرده‌اند که در ادامه، این ادله و نقد آنها می‌آید.

#### ۱. استدلال به سنت

دلیل اول حرمت قرائت سوره سجده در نماز، روایاتی است که از ائمه (ع) نقل شده است. در این روایات از این کار نهی شده است:

۱. ابن بکیر می‌گوید: «قَالَ لَا تَقْرَأْ فِي الْمَكْتُوبَةِ شَيْءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ» (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۱۸/۳).

۲. روایه سماعه: «قَالَ مَنْ قَرَأَ قِرَاءً بِسْمِ رَبِّكَ فَادَا خْتَمَ فَلْيَسْجُدْ (الِي ان قَالَ) وَ لَا تَقْرَأْ فِي الْفَرِيضَةِ اقْرَأْ فِي التَّطَوُّعِ» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۷۷۹/۴).

۳. روایت دیگر سماعه: «قَالَ مَنْ قَرَأَ اقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ فَادَا خْتَمَهَا فَلْيَسْجُدْ فَادَا قَامَ فَيَقْرَأُ فَاتَحَهُ الْكِتَابَ وَ لِيَرْكَعْ قَالَ وَ اِذَا ابْتَلَيْتَ بِهَا مَعَ اِمَامٍ لَا يَسْجُدُ فَيَجْزِيكَ الْاِيْمَاءُ وَ الرُّكُوعُ ... مَنْ قَرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ فَادَا خْتَمَهَا فَلْيَسْجُدْ وَ لَا تَقْرَأْ فِي الْفَرِيضَةِ اقْرَأْ فِي التَّطَوُّعِ» (طوسی، ۱۳۶۵: ۲۱۹/۱).

#### نقد استدلال به سنت

۱. بررسی سندی روایات: این روایات از نظر سندی ضعیف‌اند؛ زیرا در سند روایت اول قاسم بن عروه قرار دارد که مجهول است<sup>۲</sup> (عاملی، ۱۴۱۰: ۳۵۲/۳). ابن بکیر نیز ضعیف

است<sup>۳</sup> (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۱۷۵/۲) و دو روایت دیگر را سماعه از عثمان بن عیسی نقل می‌کند. هم سماعه (شهید ثانی، بی‌تا: ۲۶۶) و هم عثمان بن عیسی فتحی مذهب‌اند. هرچند بسیاری از علما فتحی بودن را موجب خدشه در راوی نمی‌دانند، بعضی از علما (عاملی، ۱۴۱۰: ۳۵۹/۳) روایت آنان را قبول ندارند. گذشته از این، همان‌گونه که محقق اردبیلی مطرح می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۳۲/۲)، سماعه جمله‌ای را که می‌گوید، به معصوم (ع) اسناد نداده است و معلوم نیست سخن چه کسی است.

۲. تعارض این روایات با ادله دال بر جواز که به آنها اشاره خواهد شد. پس این روایات با صرف نظر از شهرت فتوایی، نمی‌توانند دال بر عدم جواز قرائت سوره عزیمه در نماز باشند؛ زیرا این روایات برای اثبات حرمت آن کافی نیستند. محقق نراقی می‌نویسد: «به خاطر ضعف ادله حرمت است که کلام بعضی از متأخرین اشعار به جواز دارد» (نراقی، ۱۴۱۵: ۱۰۰/۵). فاضل هندی نیز روایات دال بر حرمت را ضعیف دانسته و عمده دلیل برای حرمت را فتوهای فقها شمرده است (فاضل هندی، ۱۴۰۵: ۱۱/۴).

صاحب مدارک الاحکام می‌گوید: «و الحق ان الروایات الواردة بالمنع ضعیفه جداً فلا یمكن التعلق بها فان ثبت بطلان الصلاه بوقوع هذه السجده فی اثنائها وجب القول بالمنع من قراءة ما یوجبه من هذه السور ... و أن لم یثبت بطلانها بذلک كما هو الظاهر اتجه القول بالجواز مطلقاً: حق این است که روایات دال بر منع، ضعیف هستند و نمی‌توان به آنها تمسک کرد. پس اگر بتوانیم بطلان نماز را با استفاده از این نکته، که افزودن سجده مبطل است، ثابت کنیم، می‌توان قائل به منع شد وگرنه قول به جواز را چنان‌که ظاهر روایات است، باید پذیرفت» (عاملی، ۱۴۱۰: ۳۵۳/۳).

## ۲. استدلال به عقل

قرائت سوره عزیمه در نماز مستلزم یکی از دو محذور است: الف) ترک سجده واجب عزیمه که حرام است؛ ب) افزایش یک سجده در نماز، که آن هم حرام و مبطل نماز است (شهید اول، ۱۴۱۹: ۳۲۲/۶؛ عاملی، ۱۴۱۰: ۳۵۲/۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۴۵/۳)؛ چنان‌که امام باقر یا صادق (ع) در حدیث زراره می‌فرماید: «لا تقرأ فی المكتوبه بشئی من العزائم فانَّ السُّجُودَ زیاده فی المكتوبه» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۷۷۹/۴).

### نقد استدلال به عقل

این دلیل مترتب بر سه مقدمه است که ناتمامی هر یک از این سه، برای ثابت نشدن حرمت کافی است. این سه مقدمه عبارت‌اند از:

الف) واجب دانستن یک سوره کامل بعد از حمد: اگر خواندن یک سوره کامل را واجب ندانیم (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۰: ۳/۳۴۷)، می‌توانیم بگوییم خواندن سوره سجده، جایز است و عبارت سجده را نمی‌خوانیم. در روایت عمار ساباطی نیز بدین مطلب تصریح شده است؛ چه آنکه امام در پاسخ به سؤال در مورد کسی که در نماز، سوره سجده قرائت کند، می‌فرماید اگر بخواند، محل سجده را نخواند و اگر بخواند آن سوره را رها کند و سوره‌ای دیگر شروع کند (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۴/۷۷۹).

ب) فوری دانستن سجده برای آیات سجده: اگر وجوب سجده را فوری ندانیم، می‌توانیم سجده عزیمه را بعد از نماز انجام دهیم تا زیاده در نماز به وجود نیاید. این نظریه نیز طرفدارانی دارد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲/۲۳۲)؛ مثلاً ممکن است گفته شود وجوب فوری سجده در جایی است که مانع و ضرورتی وجود نداشته باشد و در صورت وجود مانع و ضرورت، سجده فوریت ندارد و مانع شرعی هم همانند مانع عقلی است؛ زیرا از انجام سجده در وسط نماز نهی شده‌ایم؛ پس فوریت سجده ساقط می‌شود و حکم به صحت نماز می‌کنیم (نراقی، ۱۴۱۵: ۵/۱۰۰).

ج) مبطل دانستن زیادی سجده در بین نماز: هرچند این سجده به نیت نماز نیست و به قصد ادای سجده قرائت سوره عزیمه است، باطل‌کننده نماز است. قرائتی نیز در روایات وجود دارد و جهت بطلان و نهی را همان زیادی در نماز برشمرده‌اند. مانند روایت ابن‌بکیر که امام می‌فرماید: «فان السجود زیادة فی المكتوبة» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۴/۷۷۹).

تمام این مقدمات قابل‌خنده است؛ چنان‌که صاحب مدارک به این مطلب اذعان کرده است (عاملی، ۱۴۱۰: ۳/۳۵۱)؛ زیرا ممکن است فقهی قائل به واجب نبودن قرائت سوره کامل بعد از حمد شود، مانند ابن‌جنید، سلار، شیخ طوسی در نهاییه و محقق حلی در معتبر و منتهی (عاملی، ۱۴۱۰: ۳/۳۴۷؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۳۱؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ۷۶). پس خواندن سوره سجده و نخواندن عبارت سجده، موجب بطلان نماز نیست (ر.ک:

امامی، ۱۳۸۵: ۲۱-۴۰). در روایت عمار نیز به این مطلب اشاره شده است؛ آنجا که از امام صادق(ع) درباره کسی که سوره سجده را در نمازش خوانده است، سؤال شد و حضرت فرمود: «اِذَا بَلَغَ مَوْضِعَ السَّجْدَةِ فَلَا يَقْرَأُهَا وَانْ أَحَبَّ أَنْ يَرْجِعَ فَيَقْرَأُ سُورَةَ غَيْرَهَا وَ يَدْعُ الَّتِي فِيهَا السَّجْدَةُ فَيَرْجِعُ إِلَى غَيْرِهَا» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۷۷۹/۴). امام(ع) دستور فرمود عبارت سجده را رها کند و اگر مایل باشد، آن سوره را رها کرده، سوره دیگر شروع کند.

در مورد مقدمه دوم نیز ممکن است گفته شود، سجده قرآن در این صورت فوری نیست و چون مشغول انجام واجب دیگر هستیم، می‌توانیم آن را تا پایان نماز به تأخیر اندازیم (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۳۲/۲) یا ممکن است وجوب فوری سجده در جایی باشد که مانع و ضرورتی وجود نداشته باشد و خلافی نیست که در صورت وجود مانع و ضرورت، سجده فوریت ندارد، و از آنجا که از انجام دادن سجده در وسط نماز نهی شده است، فوریت سجده ساقط می‌شود و حکم به صحت نماز می‌کنیم (نراقی، ۱۴۱۵: ۱۰۰/۵). برخی مانند مالک، امام اهل سنت، به دلیل اینکه نباید در بین نماز چیزی اضافه شود، سجده عزیمه را ساقط می‌دانند (رعینی، ۱۹۹۵: ۳۶۱/۲).

همچنین ممکن است سجده را با اشاره انجام دهیم (خویی، ۱۴۱۰: ۳۴۲/۳؛ روحانی، ۱۳۱۳: ۴۵۳/۴؛ حائری، ۱۳۶۲: ۱۶۵؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵: ۱۱/۴). شهید اول، علامه حلی و محقق حلی قول به جواز قرائت سوره عزیمه در نماز و با اشاره انجام دادن سجده را به ابن جنید نسبت داده‌اند (شهید اول، ۱۴۱۹: ۳۲۳/۳؛ علامه حلی، ۱۳۳۳: ۲۷۶/۱؛ محقق حلی، ۱۳۶۴: ۱۷۵/۲). شهید ثانی ضمن نسبت دادن قول جواز به ابن جنید، آن را بعید نمی‌داند (شهید ثانی، بی‌تا: ۲۶۶).

حتی اگر بگوییم انجام دادن سجده فوری است، باز می‌توان گفت اگر کسی سوره سجده را خواند و سجده آن را انجام نداد، نمازش باطل نیست، بلکه این شخص به جهت تاخیر انداختن در انجام سجده که واجب فوری است گناه کرده است و نماز او هنوز امر دارد، اگرچه به صورت ترتب (روحانی، ۱۳۱۳: ۴۵۳/۴) یعنی وی کار حرامی انجام داده است؛ اما نماز او صحیح است (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۴۶/۹).

مقدمه سوم نیز جای خدشه دارد؛ چه اینکه ممکن است گفته شود افزودن سجده‌ای که به قصد جزئیت نماز خوانده شود، مبطل نماز و حرام است؛ در حالی که این سجده به قصد جزئیت خوانده نشده است، بلکه به قصد سجده قرآن انجام شده و این انجام وظیفه است نه اخلال به وظیفه؛ همان‌گونه که در نماز جماعت اضافه‌شدن یک رکوع به قصد تبعیت از امام مخل و مبطل نیست. اشکالی که بر این خدشه ممکن است وارد شود، این است که این سجده به نماز ارتباط دارد؛ زیرا این سجده برای سوره قرآنی است که جزو نماز بوده است؛ پس این سجده نیز جزء نماز محسوب می‌شود. گذشته از این، انجام سجده در نماز خود یک عمل اضافی و مبطل نماز است؛ البته این اشکال هم شاید وارد نباشد؛ زیرا حرمت عمل اضافی در نماز، بسا شامل خواندن قرآن و سجده مربوط به قرآن نباشد.

صاحب‌جواهر گرچه معتقد به حرمت خواندن سوره عزیمه در نمازهای واجب است، در صورت وقوع، نماز را باطل نمی‌داند (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۴۳/۹). وی معتقد است آنچه از روایات برداشت می‌شود این است که فقط زیادی رکعات و رکوعات نماز را باطل می‌کند نه مطلق زیادی؛ بنابراین زیادی سجده تحت شمول آن نصوص قرار نمی‌گیرد و با توجه به حدیث «لاتعاد»، باعث بطلان نماز نمی‌شود؛ به علاوه بر فرض که نصوص بالا شامل سجده هم بشود، در صورتی موجب بطلان نماز می‌شود که به عنوان جزئی از نماز آورده شود. همچنین از دیدگاه ایشان ظاهر این نصوص مطلق است و در حکم مذکور، فرقی بین عمد و فراموشی وجود ندارد (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۴۶/۹).

### ۳. استدلال به اجماع

برخی از فقها بر عدم جواز قرائت سوره سجده‌دار ادعای اجماع کرده‌اند؛ مثلاً علامه حلی می‌نویسد: «لا يجوز أن يقرأ في الفريضة شيئاً من العزائم الأربع عند علمائنا أجمع» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۴۶/۳؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۱۰/۴).

### نقد استدلال به اجماع

در نقد این استدلال باید گفت بعضی از فقها مانند محقق حلی و محقق اردبیلی با این نظریه مخالف‌اند. افزون بر اینکه این اجماع، اجماع منقول است؛ چراکه این اجماع،

مدرکی است و مستند فتوای اجماع‌کنندگان همین روایات موجود است یا دست‌کم احتمال دارد مستند آنان همین روایات باشد؛ بنابراین چنین اجماعی حجیت ندارد (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۹: ۲۹۵/۴؛ حکیم، ۱۴۳۲: ۴۳۸/۴؛ آل شیخ راضی، ۱۴۲۵: ۲۱۴/۵)؛ زیرا چنین اجماعی کاشفیت قطعی از نظر امام(ع) ندارد. در این صورت مجتهد خود باید به بررسی آن دلیل بپردازد و ملاک، برداشت خود او از آن دلیل است، نه این اجماع (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱: ۳۲۹/۲؛ حکیم، ۱۴۳۲: ۳۵۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰: ۲۷۲/۳).

### ادله نظریه جواز

در نظریه جواز قرائت سوره سجده‌دار، به اطلاق آیه قرآن و روایات استدلال شده است. در ادامه، این دو دلیل و نقد آنها می‌آید.

#### ۱. اطلاق آیه قرآن

آیه «فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (مزمّل: ۲۰) اطلاق دارد و شامل تمام بخش‌های قرآن می‌شود. بر این اساس، تمام سوره‌ها و آیات قرآن را می‌توان در نماز خواند، مگر موردی که با دلیل معتبر تخصیص خورده و جایز نبودن آن ثابت شود.

ممکن است گفته شود اطلاق این آیه با احادیث دال بر عدم جواز، تقیید خورده است و نمی‌توان به این اطلاق تمسک کرد. در نقد این اشکال باید گفت با توجه به اشکال‌هایی که به روایات منع وارد شده است، این روایات ناتمام‌اند و نمی‌توانند به عنوان مقید برای آیات قرآن به کار گرفته شوند.

#### ۲. روایات دال بر جواز

روایات متعددی وجود دارد که بر جواز دلالت دارند که بعضی از آنها صحیح‌اند:

۱. صحیح‌ه حلبی: از امام صادق(ع) سؤال شد آیا در بین نماز در آخر سوره سجده باید سجده کرد. حضرت فرمود: «بِسَجْدٍ ثُمَّ يَقُومُ فَيَقْرَأُ فَاتَّحَهُ الْكِتَابَ ثُمَّ يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۷۷۷/۴). این روایت ظهور در صحت نماز دارد.



۲. روایت وهب: از امام صادق(ع) از پدر آن حضرت، از امام علی(ع) نقل شده است: «اذا كان آخر السورة السجده اجزأك أن تركع بها» (همان). امام علی(ع) می‌فرماید: رکوع را انجام دهید و به نماز ادامه دهید و این نیز ظهور در صحت دارد.

۳. صحیح محمد: از امام صادق یا باقر(ع) در مورد کسی سؤال شد که سوره سجده را در نماز خوانده و انجام سجده را فراموش کرده، تا اینکه رکوع و سجود نماز را انجام داده است. حضرت می‌فرماید: «يسجد إذا ذكر إذا كانت من العزائم» (همان: ۷۷۸/۴). این روایت هیچ اشاره‌ای به بطلان نماز یا جایز نبودن خواندن سوره عزیمه ندارد.

۴. صحیح علی بن جعفر: «سألته عن امام يقرأ السجده فحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال: يقدم غيره فيسجد و يسجدون و ينصرف و قدتت الصلاة» (همان: ۷۸۰/۴). شاید اشکال شود این روایت در مورد اقتدا به امام جماعتی است که قائل به جواز قرائت سوره سجده است؛ بنابراین در این روایت قرینه‌ای برای حمل بر تقیه وجود دارد و اینکه این در خصوص اقتدا به جماعت اهل سنت است و نباید حکم این روایت را به جاهای دیگر تعمیم داد.

### نقد روایات دال بر جواز

سند و دلالت روایات یادشده بر جواز تمام است و این روایات می‌توانند دلیل اصلی جواز قرائت سوره سجده در نماز باشند. تنها ایرادی که بر این روایات وارد است، تعارض آنها با روایات دال بر حرمت است.

### جمع بین روایات

به دلیل تعارض بین دو دسته از روایات، فقها برای جمع بین این روایات راه‌های متفاوتی ذکر کرده‌اند. در ادامه این راه‌ها و نقد آنها می‌آید.

### الف) حمل روایات جواز بر تقیه

اولین راه حل ارائه‌شده حمل روایات جواز بر تقیه و فتوا به عدم جواز است که از بسیاری از فقها صادر شده است. کسانی که این راه را رفته‌اند می‌گویند امام(ع) این

جواز را برای بیان حکم الله مطرح نکرده، بلکه در مقام تقیه بوده است؛ بنابراین این روایات قابل استناد نیست.

### نقد و بررسی حمل بر تقیه

اینکه روایتی برای تقیه صادر شده باشد، خلاف اصل است و نیاز به دلیل و دست‌کم قرینه دارد و در صورت نبود قرینه یا شک در قرینه‌بودن موجود، نمی‌توان این توجیه را پذیرفت، بلکه باید گفت روایت برای بیان حکم الله صادر شده است. در بحث حاضر باید گفت اینکه روایات به صورت تقیه‌ای صادر شده باشند، قرینه ندارد، بلکه قرائنی برخلاف آن وجود دارد که بیان می‌شود.

### اول: اصل اراده معنای ظاهری از سخن

اصل این است که روایت برای بیان حکم خدا صادر شده است و صدور آن برای تقیه یا با هدفی دیگر خلاف این اصل است. این اصلی عقلایی و حوزه کاربرد آن شک در جهت صدور است. مؤید این مطلب تصریح بعضی از محققان است: «نوعاً ظاهر کلام هر متکلمی این است که کلامش بر طبق اراده‌اش بوده است و این اصلی عقلایی است که در صورت شک در جهت صدور بدان مراجعه می‌کنند» (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۹: ۷۷۹/۴-۷۸۰) و مادامی که اراده خلاف از متکلم ثابت نشود، غیر قابل قبول است. در مورد روایات محل بحث نیز قرینه‌ای وجود ندارد.

### دوم: عدم امکان حمل بر تقیه

تقیه در صورتی است که روایت صادرشده از امام، برخلاف اصل پذیرفته‌شده در بین افکار عمومی جامعه باشد؛ در حالی که دیگر مذاهب اسلامی به قرائت سوره عزیمه در نماز اصرار نمی‌ورزند و حتی در کتاب‌های معروفشان از قبیل *المغنی*، *المجموع*، *المنهجي*، *الام*، *الفقه علی المذاهب الخمسه* اصلاً این مسئله را مطرح نکرده‌اند. پس این سؤال مطرح می‌شود که آیا امام(ع) برای بیان چنین حکمی از باب تقیه، می‌توانسته انگیزه‌ای داشته باشد یا خیر. موافقت با کدام مذهب موجب تقیه است؟ به نظر می‌رسد مراد از عامه، روایت آنان نیست، بلکه نظریه رایج و غالب بین مردم و به تعبیر دیگر،

افکار عمومی است (ر.ک: غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۷۴). شاهد این مطلب عبارتی است که در موثقه عبید بن زراره از امام صادق(ع) نقل شده است: «ما سمعته منی یشبه قول الناس فیہ التقیة وما سمعت منی لا یشبه قول الناس فلا تقیة فیہ»؛ از این روی محقق اصفهانی می‌گوید: «وقد عرفت انه لا دلیل علی سقوط الخبر - بمجرد الموافقة: دانستی که خبری به صرف موافقت با عامه از حجیت ساقط نمی‌شود» (همان: ۳۷۵).

پس ظاهراً نمی‌توان برای این امر، دلیل و توجیهی پیدا کرد؛ زیرا حمل روایت بر تقیه در صورتی است که افکار عمومی جامعه برخلاف نظر امام باشد، به گونه‌ای که امام بیان حکم واقعی را به مصلحت نداند؛ بنابراین با توجه به آنچه در مورد روایات حرمت بیان شد، یعنی ضعف این روایات و نیز با توجه به عدم ظهور حمل روایات صحیح بر تقیه، به نظر می‌رسد روایات صحیح دال بر جواز را نمی‌توان از نظر دور داشت.

### سوم: تأیید مطلب با برداشت برخی از فقها

برخی از فقهای بزرگ امامیه، مانند محقق حلی، جواز قرائت سوره عزیمه را پذیرفته‌اند و این می‌تواند مؤیدی باشد بر اینکه این روایات را نمی‌توان به صرف مخالفت با مشهور، ندیده گرفت.

### ب) حمل روایات جواز بر نافله

دومین راه حل برای تعارض روایات، حمل روایات جواز بر نافله است؛ چنان‌که در بعضی از آنها به جواز در نافله، تصریح شده است (شهید اول، ۱۴۱۹: ۳/۳۲۴).

### اشکال این حمل

این حمل غیر قابل توجیه است؛ زیرا بعضی از روایات در مورد قرائت عزیمه در نماز واجب‌اند و این روایات قرینه است که مراد از مورد جواز در دیگر روایات نیز همان نماز واجب است. در روایت علی بن جعفر آمده است: «سأل أخاه موسى عليه السلام عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة والنجم، ايركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ويركع، ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۷۸۰/۴).

همچنین دو روایت سماعه و عمار ساباطی در صورت اقتدا به امام جماعتی است که سوره سجده بخواند و سجده نکند (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۷۷۸/۴). نیک روشن است که نماز واجب را به جماعت می‌گزارند و نمی‌توان این روایت را در مورد نماز نافله دانست.

### ج) حمل ادله حرمت بر کراهت

راه دیگر برای جمع بین روایات حمل روایات دارای نهی بر کراهت است که نتیجه آن کراهت خواندن سوره سجده در نماز واجب و کراهت‌نداشتن آن در نماز نافله است. این نهی با توجه به صحت ادله جواز و ضعف ادله حرمت که بیان شد و نیز شیوع به‌کارگیری نهی در کراهت (حائری، ۱۴۰۴: ۱۰۲؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹: ۳/۳؛ انصاری، ۱۴۱۹: ۹۹/۴)، بعید به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نهی با وجود قری‌نه، به صورت مجاز در کراهت به کار می‌رود و این به‌کارگیری به حدی شایع است که بعضی به شک افتاده‌اند و گفته‌اند نهی مشترک بین تحریم و کراهت است و به‌کارگیری نهی در هر دو (کراهت و حرمت) حقیقت است (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۶۰/۹).

برخی از فقهای معاصر نیز نهی موجود در حدیث علی بن جعفر (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۷۸۰/۴) را که یکی از ادله قائلان به حرمت است، حمل بر کراهت کرده‌اند. از دیدگاه این فقها، جواز قرائت سوره در نماز در نزد سائل، امری مفروغ‌عنه بوده است و امام (ع) فقط خواسته کراهت آن را اعلام کند. به نظر اینان این روایت را نمی‌توان حمل بر صورت سهو کرد و شامل خواندن عمدی سوره سجده نیز می‌شود (روحانی، ۱۴۱۲: ۴۵۲/۴).

### نتیجه‌گیری

در بین فقهای اهل سنت دیدگاه‌های متفاوتی در مورد جواز یا کراهت قرائت سوره سجده در بین نماز وجود دارد. آنان عموماً قرائت سوره سجده را در نماز، گرچه مکروه می‌دانند، جایز برشمرده‌اند؛ هرچند بسیاری معتقدند سجده آن نباید در بین نماز انجام پذیرد؛ زیرا مستلزم سجده اضافی در نماز است. برخی از فقهای شیعه نیز بر این

نظریه‌اند؛ اما مشهور علمای امامیه این قرائت را جایز نمی‌دانند. ظاهر آیه بیست سوره مزمل نیز جواز قرائت هر یک از بخش‌های قرآن است، مگر دلیلی بر خارج شدن برخی از آنها وجود داشته باشد. روایات ائمه (ع) در این باره دو دسته‌اند: برخی از روایات بر حرمت دلالت دارند و برخی روایات صحیحه، جواز را می‌رسانند. روایاتی که دلالت بر حرمت دارند، دچار ضعف‌اند و روایات دسته دوم که روایات صحیحه‌اند، برخی در مورد نماز جماعت است و ممکن است چنین توجیه شود که در مقام بیان حکم سجده در نماز جماعت و اقتدا به ائمه جماعات اهل سنت باشند. از این روی نمی‌توان به آن روایت استناد کرد؛ اما دیگر روایات صحیحه را نمی‌توان لزوماً بر تقیه یا بر نافله حمل کرد؛ چون اصل صدور روایت برای بیان حکم الله است و حمل آنها بر جهتی غیر از بیان حکم واقعی، نیاز به دلیل و قرینه دارد.

از دیگر سوی، به نظر می‌رسد بتوان روایات دال بر حرمت را بر کراهت حمل کرد؛ چنان‌که در روایت علی بن جعفر که در مورد قرائت سوره نجم در نماز واجب سؤال شد، امام (ع) فرمود: «یسجدُ ثُمَّ یقومُ فِیقرَأُ بِفاتحهِ الکتابِ و یرکعُ و ذلکَ زیادهُ فی الفریضه و لا یعودُ یقرأُ فی الفریضه بسجده» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۷۸۰/۴). در این روایت امام (ع) با اینکه می‌فرماید پس از سجده، فاتحه را دوباره بخوانید و ادامه بدهید که به صحت حکم فرموده، بعد در پایان از خواندن سوره سجده نهی فرموده است و این مسلم است که امام (ع) در مقام تقیه نبوده است. ایشان اگرچه از آن نهی کرده، حکم به صحت نماز کرده است؛ بنابراین می‌توان صدر روایت را که حکم به صحت است، قرینه‌ای برای حمل نهی موجود بر کراهت دانست. مؤیدی دیگر بر این مطلب روایتی است که از اهل سنت وجود دارد که می‌گوید پیامبر اکرم در نماز ظهر سوره سجده را تلاوت کرد (ابن قدامة، بی تا ج: ۶۵۴/۱).

## پی‌نوشت‌ها

۱. وکذا لا یجوز قراءه إحدى السور العزائم فی الفریضه.
۲. علامه مامقانی می‌نویسد: «واذا قد عرفنها بان لک خلوها عن توثیق و غایه ما یمکن هو استفادة کونه امامی... ولذا اختلف الآراء فیه فمنهم من ضعفه کالجزایری حیث عدّه فی قسم الضعفاء ومثله صاحب

صاحب المدارك...» (مامقانی، بی تا: ۱۷/۳). آیت‌الله خویی نیز می‌گوید: «لا يظهر له ای مدح من الكشي» و «وطريق الشيخ اليه كلها ضعيف» (خویی، ۱۴۱۳: ۲۹/۱۴).

۳. علامه مامقانی می‌گوید: «قال الشيخ في الفهرست عبدالله ابن البكير فتحى الا انه ثقه» و «ان الفقها قد اختلفوا في قبول رواية الرجل و عدمه فبنى جمع على عدم القبول؛ منهم المحقق في المعتبر و الفاضل المقداد في التنتيخ و الشهيد الثاني في المسالك و روض الجنان...» (مامقانی، بی تا: ۱۷/۳).

## منابع

### قران كريم

أبي ازهرى، عبدالسميع (بی تا)، الثمر الدانى فى تقريب المعانى، بيروت: المكتبة الثقافية.  
آل شيخ راضى، محمدطاهر (۱۴۲۵ق)، بداية الوصول فى شرح كفاية الاصول، [بی جا]، ستاره.  
ابن حاجب، عثمان بن عمر (۲۰۰۰م)، جامع الامهات، بيروت: اليمامة.  
ابن حنبل، احمد (بی تا)، مسند احمد بن حنبل، بيروت: دار صادر.  
ابن قدامة، عبدالله (بی تا الف)، الشرح الكبير، بيروت: دار الكتب العربی.  
ابن قدامة، عبدالله (بی تا ب)، الكافي فى فقه الإمام الميثل أحمد بن حنبل، بيروت: المكتب الاسلامی.  
ابن قدامة، عبدالله (بی تا ج)، المغني، بيروت: دار الكتب العربی.  
ابن نجيم، زين الدين (۱۴۱۸ق)، البحر الرائق، بيروت: دار الكتب العلمیه.  
ابوالبركات، أحمد الدردير (بی تا)، الشرح الكبير، تحقيق: محمد عيش، بيروت: دارالفكر.  
اردبیلی، احمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان، تحقيق: اشتهاردى و عراقى، قم: جامعه مدرسین.  
اصفهانى نجفى، محمدتقى (۱۴۳۹ق)، هداية المسترشدين، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۲.  
امام مالک (بی تا)، المدونة الكبرى، بيروت: دار احیاء التراث العربی.  
امامی، محمد (۱۳۸۶)، «بازكاوى عدم وجوب قرائت سورة كامل بعد از حمد در نماز»، مقالات و بررسیها، ۱۳۸۷، ش ۸۵.

انصارى، مرتضى (۱۴۱۹ق)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامی.

بخارى، محمد بن اسماعيل (۱۴۰۱ق)، صحيح بخارى، بيروت: دار الفكر.

بهوتى، منصور بن يونس (۱۴۱۸ق)، كشف القناع، بيروت: دار الكتب العلمیه، ج ۱.

جزيرى، عبدالرحمن (بی تا)، الفقه على المذهب الاربعه، قاهره: مكتبة البخارية الكبرى، ج ۳.

حائرى، عبدالكريم (۱۳۶۲)، كتاب الصلاة، قم: دفتر تبليغات اسلامی.

- حجتی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۲)، تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه، تهران: المكتبة الإسلامية.
- حصفکی (۱۴۱۵ق)، الدر المختار، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- خطاب رعینی (۱۴۱۶ق)، مواهب الجلیل، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱.
- حکیم، سیدمحمدتقی، (۱۴۳۲ق)، الاصول العامة للفقهاء المقارن، تهران: المجمع العالمی لاهل البيت (ع).
- فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۷۸)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، تحقیق: کرمانی و اشتهاودی، قم: المطبعة العلمیه، ج ۱.
- حلی، حسن بن علی بن داود (۱۳۹۲ق)، کتاب الرجال، نجف: منشورات مطبعة حیدریه.
- حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر (بی تا)، تحریر الاحکام، مشهد: طوس.
- حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، تحقیق: مؤسسه آل البيت، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعه، تحقیق: مؤسسه النشر الاسلامی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱.
- حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۳۳)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، تبریز: حاج احمد.
- حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۰ق)، نهایی الاحکام فی معرفة الاحکام، تحقیق: سیدمهدهدی رجائی، قم: اسماعیلیان.
- حلی، محقق جعفر بن حسن (۱۳۶۴)، المعتبر فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سیدالشهداء.
- خمینی، امام روح الله موسوی (بی تا)، تحریر الوسیله، قم: انتشارات قدس محمدی.
- خن، مصطفی و مصطفی البغا (۱۴۱۳ق)، الفقه المنهجي علي مذهب الامام الشافعي، دمشق: دارالقلم، ج ۴.
- خوبی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، کتاب الصلاة، قم: دارالهدی.
- خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۹ق)، محاضرات فی اصول الفقه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱.
- خوبی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث، قم: منشورات مدينة العلم، ج ۵.
- دسوقی (بی تا)، حاشیة الدسوقی، [بی جا]، دار احیاء الکتب العربیه.
- رافعی، محمد عبدالکریم (بی تا)، فتح العزیز فی شرح الوجیز، بیروت: دارالفکر.
- رعینی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م)، مواهب الجلیل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- روحانی، سیدمحمدصادق (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق، قم: مؤسسه دار الکتب.

- زبیدی، سیدمحمد مرتضی (۱۳۸۹ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالهدایه.
- سمرقندی، علاءالدین (۱۴۱۴ق)، *تحفة الفقهاء*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱.
- سیوطی رحیبانی، مصطفی (۱۹۶۱م)، *مطالب اولی النهی فی شرح غایة المتنبی*، دمشق: المکتب الاسلامی.
- شافعی، محمد بن ادیس (۱۴۰۳ق)، *کتاب الام*، بیروت: دار الفکر، ج ۲.
- شهید اول، محمد بن جمال‌الدین مکی عاملی (۱۴۱۴ق)، *الدروس الشرعیة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱.
- شهید اول، محمد بن جمال‌الدین مکی عاملی (۱۴۱۹ق)، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*، قم: ستاره.
- شهید ثانی، زین‌الدین جبعی (بی‌تا)، *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*، قم: مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث.
- طباطبایی، سیدعلی (۱۴۱۴ق)، *ریاض المسائل*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق)، *مجمع البحرین*، [بی‌جا]، مکتب النشر الثقافة الاسلامیة.
- طوسی، ابی‌جعفر محمد بن الحسن (۱۳۶۳)، *الاستبصار*، قم: دار الکتب الاسلامیة، ج ۴.
- طوسی، ابی‌جعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، ابی‌جعفر محمد بن الحسن (۱۳۶۵)، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ج ۴.
- طوسی، ابی‌جعفر محمد بن الحسن (۱۴۱۷ق)، *الخلافة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱.
- طوسی، ابی‌جعفر محمد بن الحسن (بی‌تا)، *النهاية في مجرد الفقه والفتوي*، بیروت: دار الاندلس.
- عاملی، سیدمحمد (۱۴۱۰ق)، *مدارک الاحکام*، قم: مهر، ج ۱.
- عربی قروی، محمد (بی‌تا)، *الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- عبدری، محمد بن یوسف (۱۳۹۸ق)، *التاج والإکلیل لمختصر خلیل*، بیروت: دار الفکر، ج ۲.
- عینی، محمد بن احمد (بی‌تا)، *عمده القاری شرح صحیح بخاری*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۴۳۰ق)، *دراسات في الأصول*، قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار(ع).
- فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن (۱۴۰۵ق)، *کشف اللثام*، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی.
- فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، *کشف اللثام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی، قم: مؤسسه الهجرة، ج ۲.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۴)، *تفسیر نور*، تهران: انتشارات مرکز فرهنگي درس‌هایی از قرآن، ج ۱۱.



بازکاوای حکم قرائت سوره عزیمه در نماز از منظر فقه مذاهب اسلامی / ۲۷۳

- کاشانی، ابوبکر بن مسعود (۱۴۰۹ق)، *بدايع الصنائع في ترتيب الشرايع*، پاکستان: المكتبة الحبيبية.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۱.
- مامقانی، عبدالله (بی تا)، *تنقيح المقال في علم الرجال*، نجف: المطبعة المرتضوية.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، *الحاوی الکبیر*، بیروت: دار الفکر.
- مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳م)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء، چ ۲.
- مرغینانی، محمود بن احمد (۱۴۲۴ق)، *المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملیباری الهندی (۱۴۱۸ق)، *فتح المعین*، بیروت: دار الفکر.
- موسوی بجنوردی، محمد بن حسن (۱۴۰۱ق)، *القواعد الفقهية*، تهران: عروج، چ ۳.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵)، *جواهر الکلام في شرح شرايع الاسلام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ ۳.
- نراقی، احمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، *مستند الشیعه*، قم: مؤسسة آل البيت.
- نووی، محیی الدین (بی تا)، *المجموع في شرح المهذب*، بیروت: دارالفکر.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر.



حکیمه‌های انگلیسی

## **Recitation of the Suras containing prostrations (‘Azīma) of the Qur’an in Prayers from the Viewpoint of the Fiqh of Islamic Sects**

**Mohammad Imami\***

**Seyyed Mahdi Naghibi\*\***

**Mohammad Mahdi Yazdani\*\*\***

(Received: Oct 17, 2017 \ Accepted: May 7, 2018)

One of the obligatory acts of prayers is recitation of Sura al-Ḥamd or al-Fātiḥa, over which all Islamic sects have consensus. After reciting Sura al-Fātiḥa, it is obligatory to recite another sura of the Qur'an, which is a matter of disagreement among jurists in several ways. One is the necessity of reciting a complete sura or the possibility of resting content with the recitation of a few verses, and the other is the permissibility of reciting the suras containing obligatory prostrations. This study based on the hadiths from the Prophet (s) and the Ahl al-Bayt (a) examines the latter issue, namely, the permissibility of reciting the suras containing obligatory prostrations (‘azīma) in obligatory prayers. In this paper, we begin by introducing the concepts of sura and ‘azima, and then discuss and analyze different issues regarding the permissibility of reciting the ‘azīma suras in prayers, using library method. In the end, we conclude that the recitation of the ‘azīma suras is permissible based on certain hadiths and other arguments.

**Keywords:** Recitation, Sura, ‘Azīma, Prostration.

---

\* Associate Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad (Corresponding Author), Dr.Imami@razavi.ac.ir

\*\* Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, sm.naghibi@razavi.ac.ir

\*\*\* Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Yazdani@razavi.ac.ir

## Critique of Shaykhiyya Methodology in Understanding Religion

Izuddin Rezanejad\*  
Mohammadreza Mushafi\*\*

(Received: May 14, 2017 \ Accepted: Aug 28, 2018)

In the thirteenth century AH, with the emergence of a person named Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī among the Shiite scholars, new principles were introduced in Imamiyya methodology that were deployed by the successors of Aḥsā'ī and became the origin of some new teachings. This methodology eventually resulted in some heresies and divisions in Shia that finally led to the establishment of Shaykhiyya. The most important principles of Shaykhiyya methodology include the belief in elimination of some verses from the Qur'an, the belief in apparent meanings of hadiths as proofs without regard to the method of the Usulis, relying on a hadith merely based on it being transmitted by reliable transmitters, ignoring the method of scholars of rijāl and dirāya in authenticating hadiths. The deployment of these methods had consequences such as excluding the Divine Book from, and including fabricated and weak hadiths inconsistent with the common sense, in sources of religious knowledge, which in turn resulted in devious and exaggerated beliefs. In this paper, the principles of Shaykhiyya methodology have been reviewed using descriptive-analytic method and criticized using the method of library resources.

**Keywords:** Shaykhiyya methodology, Shaykh Aḥsā'ī, Sayyid Kāzīm Raštī, Ḥājj Muḥammad Khān Kirmānī, Ḥājj Abul-Qāsim Khān Ibrāhīmī.

---

\* Associate Professor, Theology and Religions Department, Al-Mustafa International University (Corresponding Author), e\_rezanejad@miu.ac.ir

\*\* PhD Student of Theological Denominations, University of Religions and Denominations, rezamoshafi@gmail.com

## Recovering the Themes of the Theological Arguments of the Infallible ones (as) in *Ihtijāj* of Ṭabarsī and Analyzing the Role of These Arguments in the Growth of Theology

Mohammad Baqir Mohammadi Laini\*

(Received: Sep 17, 2018 \ Accepted: Feb 26, 2019)

Religion needs to be explained, defended, and promoted, and the first stage of this was carried out by the Prophet (s) and his infallible progeny (a), and in the next step, it is up to religious scholars to do so, one of whose methods is debate. There have been narrated many debates from the Infallibles and the theological and religious scholars, which include some explanations and interpretations of the principles and foundations of religion by the Infallibles or their defenses thereof. So, it is important for us to get acquainted with these debates and particularly to know what themes and areas were subject to skepticisms at that time and how the infallible Imams have discussed and responded to them. Having a look at the theological arguments of the Infallibles (a), this article aims to provide an account of the issues raised in these arguments in *Ihtijāj* of Ṭabarsī, and analyzes the role of these arguments in the growth of theology. Although a study of the arguments of the Infallibles (a) requires a considerable background, a research with the purpose of reporting the themes raised in the theological arguments of the Infallibles and analyzing the growth of theology based thereon is unprecedented.

**Keywords:** Themes of theological arguments, The Infallibles (a), *Ihtijāj* of Ṭabarsī, Growth of theology.

---

\* Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, Mazandaran University of Medical Sciences, Sari, Mb.mohammadi@mazums.ac.ir

## **A Critical Study of Ibn Taymiyya's Approach to Interpreting Ambiguous Verses of the Qur'an according to the views of Allāma Ṭabāṭabā'ī**

Ali Allah Bedashti\*

Kubra Khan Abadi\*\*

(Received: May 26, 2018 \ Accepted: May 11, 2019)

Drawing upon a descriptive-analytical method, this paper firstly defines, examines and compares the exegetic approaches of Ibn Taymiyya and Allāma Ṭabāṭabā'ī, and by introducing their exegetic methods, in the next step, explores the consequences of the two exegetic approaches for one of the most important Quranic themes – the distinction between clear and ambiguous verses and the interpretation of each one in their views. In the last step, this paper evaluates these views, and thereby will compare the two exegetic approaches – that one is on the basis of hadiths and the other based on an intellectual method. It seems that the exegetic approach of Ibn Taymiyya on the basis of hadiths is not a reasonable and reliable method to interpret the ambiguous verses of the Qur'an. In contrast, the prior objectivity of intellect in the method of Allāma Ṭabāṭabā'ī distinguishes clear verses from ambiguous ones in a systematic manner, and maintains both canonical principles and intellectual exploration in parallel with interpreting both groups of verses..

**Keywords:** Methodology of exegesis, Religious intellectuality, Clear and ambiguous verses of the Qur'an.

---

\* Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Qom, alibedashti@gmail.com

\*\* PhD Student of Islamic Theology, University of Qom (Corresponding Author),  
K.Khanabadi@stu.qom.ac.ir

## The Existential Right Path in the Qur'an with Focus on the Views of Allāma Ṭabāṭabā'ī and Ayatollah Jawādī Āmulī<sup>1</sup>

Reza Elahimanesh\*

Mustafa Farhudi\*\*

(Received: Feb 22, 2017 \ Accepted: May 6, 2017)

The right path is one of the fundamental teachings of the Qur'an, which from God's point of view is only one path. It is on this basis that in the Qur'anic culture, the right path is divided into two categories: "existential" and "legislative". Considering that God the Almighty has created the system of existence based on monotheism and justice by His all-inclusive mercy, and has established and moved the beings on the existential right path, in this culture, the existential right path is "immutable", "unalterable" and "incontestable", and God, the Almighty, has existential proximity to all beings and existential dominance over them. Allāma Ṭabāṭabā'ī proves the existential right path based on two middle terms—absolute ownership and the becoming or transformation of contingent beings toward the Exalted Existent—and Ayatollah Jawādī Āmulī explains it in terms of two middle terms—absolute divinity and movement of contingent beings whose mover is the Divine Essence. Assuming the existential right path, this paper seeks to prove this type of path, which is based on the relationship between "the Divine Truth and the beings", from the viewpoints of the two great exegetes of the Qur'an, Allāma Ṭabāṭabā'ī and Ayatollah Jawādī Āmulī.

**Keywords:** Existential and legislative right path, Absolute divinity, Becoming, Absolute ownership, Existential proximity, Allāma Ṭabāṭabā'ī, Ayatollah Jawādī Āmulī.

---

1. This article is taken from a doctoral dissertation.

\* Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism and the Thoughts of Imam Khomeini, University of Religions and Denominations, elahimanesh@urd.ac.ir

\*\* PhD student of Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations (Corresponding Author), m.farhudi@urd.ac.ir



## **Polytheism of Meccan Polytheists from the Viewpoint of Imamiyya and Ahl al-Hadith up to Ibn Taymiyya**

**Mahdi Farmanian\***

**Abdul Rahim Rezapour\*\***

(Received: Sep 18, 2017 \ Accepted: April 14, 2018)

Ahl al-Hadith and Imamiyya disagree on how to determine the limits of the meaning of divinity [Rububiyyat], and consequently on the meaning of polytheism in divinity, but both share the belief that the polytheists of Mecca attributed partners to God in divinity and providence of the world, and thus worshiped idols. In fact, it was the belief in divinity of idols that led the Meccan polytheists to worship them. In this regard, the mission of the Prophet (s) was to dissuade the Meccan polytheists from polytheism in divinity and consequently from polytheism in worship, and guide them to monotheism in divinity and then to monotheism in worship. So unlike Wahhabism, Ahl al-Hadith and Imamiyya hold that the Meccan polytheists not only followed polytheism in worship, but also polytheism in divinity, and basically this false belief was the source of polytheism in worship. Accordingly, it should be said that Ahl al-Hadith, to whose works Wahhabis refer, consider the polytheism of the Meccan polytheists as polytheism in divinity and polytheism in worship as its concomitant.

**Keywords:** Polytheism, Meccan polytheists, Monotheism in divinity, Monotheism in worship, Imamiyya, Ahl al-Hadith.

---

\* Associate Professor, Department of Theological Denominations, University of Religions and Denominations (Corresponding Author), m.farmanian@ued.ac.ir

\*\* Ph.D. Degree in Theological Denominations, University of Religions and Denominations, javad.rezapour@yahoo.com

## The Doctrine of Intercession in the Written Legacy of Shafi'i Sect and Explaining Its Difference from the View of the Takfiri Salafists

Rasul Razavi\*

Mahdi Jafarzadeh\*\*

Mohammadreza Qasemi\*\*\*

(Received: Aug 14, 2017 \ Accepted: Nov 19, 2018)

Intercession is one of the common beliefs among all Islamic sects, where there only differences among them over the manner of its realization. One of the differences is about the intercession of the Prophet (s) after his demise, which is believed by Takfiri Salafis to be an example of polytheism. The importance of this issue and its damaging consequences for the excommunication of Muslims and increasing divisions makes it necessary to examine this belief in important Islamic sects. This research is designed to clarify the Shafi'i view, as one of the four Sunni jurisprudential sects, about the doctrine of intercession, and was conducted using library-documentary method for data collection and descriptive-analytical method for data processing. An examination of the views of Shafi'i scholars suggests that, contrary to the view of the Takfiri Salafis, seeking intercession from the Prophet (s) after his demise according to Shafi'i view is neither prohibited, nor does it lead to polytheism and heresy. Instead, it is a means of his reverence and one of the definite ways of attracting his intercession to visit the grave of the Prophet (s) and salute him next to his grave.

**Keywords:** Shafi'i, Intercession, Wahhabism, Polytheism, Seeking intercession.

---

\* Associate Professor, Department of Theology, University of Quran and Hadith of Qom, razavi.r@qhu.ac.ir

\*\* Ph.D. Student of Imamiyya Theology, University of Quran and Hadith of Qom (Corresponding Author), Jafarzadeh2160@gmail.com

\*\*\* PhD student of Imamiyya Theology, University of Quran and Hadith of Qom, samen.reza@gmail.com

## Rationalism and Irrationalism in *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*

Fatemeh Emami\*

Shahin Ojaq Alizadeh\*\*

Sediqeh Sanaie\*\*\*

(Received: Dec 3, 2018 \ Accepted: Jun 8, 2019)

Rationalism as a fundamental component and core material has always been an element of Iranian poetry and art, since social excellence and perfection of civilization depend on rationality and deployment of this element in the worldview. Although "naturalism" has been the dominant tradition of the Khorasani style, however, the poets of this style have not ignored rationalism, and wisdom-related themes in the poems of this category are evident. The purpose of this article is to investigate the position of this element in Sanā'ī's poems and mainly in *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*. Examination of the content of *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa* indicates high frequency of the themes and concepts related to wisdom and rationality to this poet, just as the fact that the word 'aql (intellect) was repeated 13 times, *khīrad* (wisdom) and its cognates were repeated 3 times, 'aql kullī (universal intellect) was repeated 9 times and *al-Lubāb* occurred once in 22 verses of the first chapter of the poetry collection of *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa* illustrates Sanā'ī's rational and wise approach in the book.

**Keywords:** Sanā'ī, Rationalism, Irrationalism, *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*, Mystical journey.

---

\* Assistant Professor, Department of Literature and Human Sciences, Islamic Azad University, Roodehen Branch (Corresponding Author), emami@riau.ac.ir

\*\* Assistant Professor, Department of Literature and Human Sciences, Islamic Azad University, Roodehen Branch. Alizade@riau.ac.ir

\*\*\* PhD Student of Literature, Islamic Azad University, Roodehen Branch, St.s\_sanaie@riau.ac.ir

## Political and Social Consequences of the Presence of Salafis in Afghanistan

Abul-Hasan Nawab\*

(Received: Mar 5, 2019 \ Accepted: May 26, 2019)

The emergence of Salafism and extremism in contemporary Afghan society is one of the major problems that has engulfed much of the community. This thought, among some of the Sunnis of Afghanistan, has created some sort of conflict and intellectual tension in the area of ideological and jurisprudential issues of the country and the Islamic community of Afghanistan. Salafi scholars regard Sufi sects, whose trends of thought are followed by the majority of Afghan Sunnis, as superstitious and heretical in religion, who have, through their impact on academic centers and tribal leaders, changed the minds of many students and followers of Maturidi school of thought and pushed them away from Maturidi rationalism. The emergence of religious and political groups and influential parties such as the Taliban and Afghan Arabs in political and social spheres is also a prominent consequence of this phenomenon. In this article I seek to examine this phenomenon and its political and social consequences.

**Keywords:** Salafism, Maturidiyya, Afghanistan, Sufism, The Taliban.

---

\* Associate Professor, Department of Jurisprudential Denominations, University of Religions and Denominations, [navvab@urd.ac.ir](mailto:navvab@urd.ac.ir)

## **Reformation of the Theoretical Foundations of Ibadiyya with Focus on Rejecting Accusations<sup>1</sup>**

**Hamid Malekmakan\***

**Ibrahim Qasemi\*\***

**Habib Hatami Kankabud\*\*\***

(Received: May 31, 2017 \ Accepted: Mar 18, 2018)

Reform is one of the important issues in religious matters. The most important reform that the contemporary Ibadiyya have undertaken and has, of course, been very successful is the rejection of accusations. When faced with accusations from sects or personalities, the Ibadis were forced to reject such accusations in order to survive in the Islamic world. This paper, with a descriptive-analytical approach, deals with three important accusations and explains the Ibadis' remarks in rejecting these accusations: 1. Associating Ibadis with Khawarij, 2. Resorting to violence, and 3. Disdaining the companions of the Prophet. It is to say that these accusations have greatly annoyed the Ibadis.

**Key Words:** Ibadiyya, Rejection of accusations, Khawarij, Violence, Companions.

---

1. This article is taken from a doctoral dissertation.

\* Assistant Professor, Department of Theoretical Principles of Islam, University of Tehran, h.malekmakan@ut.ac.ir

\*\* PhD student in Comparative Studies of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations (Corresponding Author), e.qasemi@urd.ac.ir

\*\*\* Assistant Professor, Department of Education Science, Lorestan University, hatami.ha@lu.ac.ir

## **A Consideration of the Word "Ahl al-Bayt" in Sunni and Shia Thoughts with Focus on Sunni Sources**

**Abdul-Rahman Bagherzadeh\***

(Received: March 13, 2018 \ Accepted: Sep 7, 2018)

Understanding the meaning of words and the process of their evolution in the context of time and place has a great role in comprehending religious texts, and differences in understanding words greatly affect the emergence of intellectual differences and even sectarian divisions. Historical pieces of evidence suggest that with the advent of Islam, new words found their way into the public discourse, just as many words diverging from their original senses took on new meanings in public conversations. One of these words was "Ahl al-Bayt", which despite being a combination of two common words, took on a distinctly religious color and was widely adopted by Muslims. The question is: what are the differences in the approach of Muslims to explain the meaning of the word and which approach is accurate? The purpose of this article is to present the approaches and offer the espoused viewpoint with focus on Sunni sources through a descriptive and analytical method, and its findings indicate a distinction between the lexical meaning and the religious meaning.

**Keywords:** Ahl al-Bayt, Hadith al-Gadīr, Al-Taḥīr verse, Hadith al-Thaqalayn, Companions of the Cloak [Ashab al-Kisa’].

---

\* Assistant professor, Department of Islamic Studies, University of Mazandaran, a.bagherzadeh@umz.ac.ir

## **A Consideration of the Condition of Ability [Istiṭā'a] Regarding the Travel Path if Unsafety of Pilgrims Leads to the Cancellation of Hajj from the Viewpoint of the Fiqh of Islamic Sects**

Mahdi Dargahi\*

Sediqeh Mahdavianpur\*\*

(Received: Sep 24, 2016\ Accepted: Jan 29, 2017)

The safety of the travel path to the land of revelation, Mecca, for the practices of Hajj is one of the most important issues in fiqh. Considering the obligation of Hajj and the importance of continuing to keep the Ka'ba as a host for throngs of pilgrims, the issue of possessing or providing the ability regarding the travel path as a condition of the obligation of Hajj for those who are obliged to perform it is not yet so clear; thus, the nature of the ability regarding the travel path if unsafety of pilgrims leads to the cancellation of Hajj from the viewpoint of the fiqh of Islamic sects is a question that needs to be answered properly. Unsafety of pilgrims in the land of revelation and their path to it to perform the rituals of Hajj leads to the lack of ability regarding the travel path for those who are obliged to perform Hajj, and consequently, arises the obligation from them. If this results in the cancellation of Hajj for all Muslims, then it is up to the Islamic ruler to make arrangements for the Hajj rituals to be performed. This study, aimed at identifying the limits and conditions of the arguments for the ability regarding the travel path and its effect on the cancellation of Hajj in light of the description and analysis of the propositions of the fiqh of Islamic sects, was done using library data in a comparative manner, the result of which is that Hajj is not obliged if there is unsafety in the land of revelation and the travel path to it.

**Keywords:** Ability [Istiṭā'a] regarding the travel path, Safety of pilgrims, Cancellation of Hajj, Fiqh of Islamic sects, Ability.

---

\* Professor of advanced level in the Islamic Seminary of Qom, level four graduated from Hawza, Researcher in Al-Mustafa University, agh\_573@yahoo.com

\*\* PhD student of Comparative Studies of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations (Corresponding Author), m.mahdavi133@gmail.com

- 
- 7 **A Consideration of the Condition of Ability [Istiṭā'a] Regarding the Travel Path if Unsafety of Pilgrims Leads to the Cancellation of Hajj from the Viewpoint of the Fiqh of Islamic Sects**  
Mahdi Dargahi, Sediqeh Mahdavianpur
- 29 **A Consideration of the Word "Ahl al-Bayt" in Sunni and Shia Thoughts with Focus on Sunni Sources**  
Abdul-Rahman Bagherzadeh
- 59 **Reformation of the Theoretical Foundations of Ibadiyya with Focus on Rejecting Accusations**  
Hamid Malekmakan, Ibrahim Qasemi, Habib Hatami Kankabud
- 79 **Political and Social Consequences of the Presence of Salafis in Afghanistan**  
Abul-Hasan Nawab
- 101 **Rationalism and Irrationalism in *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa***  
Fatemeh Emami, Shahin Ojaq Alizadeh, Sediqeh Sanaie
- 125 **The Doctrine of Intercession in the Written Legacy of Shafi'i Sect and Explaining Its Difference from the View of the Takfiri Salafists**  
Mahdi Jafarzadeh, Rasul Razavi, Mohammadreza Qasemi
- 147 **Polytheism of Meccan Polytheists from the Viewpoint of Imamiyya and Ahl al-Hadith up to Ibn Taymiyya**  
Mahdi Farmanian, Abdul Rahim Rezapur
- 169 **The Existential Right Path in the Qur'an with Focus on the Views of Allāma Ṭabāṭabā'ī and Ayatollah Jawādī Āmulī s**  
Reza Elahimanesh, Mustafa Farhudi
- 187 **A Critical Study of Ibn Taymiyya's Approach to Interpreting Ambiguous Verses of the Qur'an according to the views of Allāma Ṭabāṭabā'ī**  
Ali Allah Bedashti, Kubra Khan Abadi
- 209 **Recovering the Themes of the Theological Arguments of the Infallible ones (as) in *Iḥtijāj* of Ṭabarsī and Analyzing the Role of These Arguments in the Growth of Theology**  
Mohammad Baqir Mohammadi Laini
- 229 **Critique of Shaykhiyya Methodology in Understanding Religion**  
Izuddin Rezanejad, Mohammadreza Mushafi
- 247 **Recitation of the Suras containing prostrations ('Azīma) of the Qur'an in Prayers from the Viewpoint of the Fiqh of Islamic Sects**  
Mohammad Imami, Seyyed Mahdi Naghibi, Mohammad Mahdi Yazdani





In the Name of Allah

# *Journal of Islamic Denominations*

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

**A Biannual Journal of Islamic Denominations**

**Vol. 6, No. 11, September 2019**



**Proprietor:** University of Religions and Denominations

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

**Editor-in-Chief:** Ali Allah-bedashti

**Managing Editor:** Ebrahim Qasemi

**Executive Manager:** Seyyed Hosein Chavooshi



## **Editorial Board**

<b>Ali Allah-bedashti</b>	Professor, University of Qom
<b>Einollah Khademi</b>	Professor, University of Shahid Rajaei
<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



**Copy Editor:** Ali Reza Salvand Tajar

**Translator of English Abstracts:** Alefplus Specialized Translation Center

**Cover Designer:** Shahram Bordbar

**Layout:** Seyyed Masoud Mousavi



**Mailing Address:** University of Religions and Denominations,  
Opposite Imam Sadeq Mosque, Pardisan Township, Qom, Iran, P.O.Box 37185/178



**Tel:** +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

**Website:** Mazaheb.urd.ac.ir, **Email:** MazahebEslami@urd.ac.ir

**ISBN:** 2538-1547 , **Print Run:** 400.000 R