



پژوهش نامه مذاهب اسلامی

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال پنجم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدتقی دیاری بیدگلی

دبیر تخصصی: حبیب حاتمی کنکبود

مدیر داخلی: سید حسین چاوشی

هیئت تحریریه:

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

مشاوران علمی:

صادق مصلحی، مصطفی سلطانی، حامد آل یمین، محمد معینی فر، مهدی فرمانیان، حمید رضا ملک مکان، علیرضا میرزایی، اسحاق طاهری، هادی یعقوب زاده، اردشیر منظمی، سید امیر موسوی، محمد حسین سیفی محمد حسن محمدی مظفر، ابراهیم عزیزی اصل، مهدی درگاهی، ملکی محمد جلال الدین، علی آقانوری، امیر جوان آراسته و خانم‌ها: فاطمه خان صنمی، راضیه علی اکبری

ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: اشرف‌السادات هاشمی

مترجم چکیده‌های عربی: احمد حاتمی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

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

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

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

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

قیمت: ۳۰۰.۰۰۰ 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 «ابن‌سینا»).
- 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 (بهج/البلاغه: خطبه ۲۷).
- اگر نقل به مضمون باشد یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب).
- قلم ارجاعات دو سبب کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل اسامی 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.

فهرست مقالات

-
- ۷ تحلیل تطبیقی «استواء علی العرش» در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن تیمیه
حمزه علی بهرامی
- ۲۵ واکاوی حکم استظلال در شب از منظر فقه مذاهب اسلامی
نسرین فتاحی، مهدی درگاهی
- ۴۱ مفهوم «اهل بیت (ع)» و شمول مصداقی آن از منظر علمای اهل سنت
علی‌رضا میرزایی
- ۵۷ نسبت علم اخلاق با علم عرفان
زهرا ابن علی، زهرا کلهر، محمد (جلال الدین) ملکی
- ۶۹ بردباری تربیتی در پویش دینی بر پایه نظریه «ترازهای ایمان» غزالی
کیوان بلندهمتان
- ۹۵ دیدگاه شیخ مفید درباره حقیقت انسان
حمیدرضا فتح‌نجات، محمد جاودان
- ۱۱۱ قاعده نفی سییل و چالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه
محمد تقی قبولی، محسن احمدوند، محمد تقی فخلعی
- ۱۳۳ واگرایی و همگرایی وهابیت و دیوبندیه در مباحث اعتقادی
علی زنگویی روزنی، احمد حاتمی کن کبود، سیدجعفر صادقی فدکی
- ۱۵۹ سیر تطور مفهوم «مهدویت» در سروده‌ها و نوشته‌های فارسی ادیبان مذاهب اسلامی
محمود مهرآوران
- ۱۸۱ بررسی تطبیقی حکم فرزندآوری در فقه عامه و امامیه با رویکردی بر مقاصد شریعت
لیلا ثمنی، سید محسن فتاحی، طوبی شاکری
-
- ۲۱۹ چکیده‌های عربی و انگلیسی

تحلیل تطبیقی «استواء علی العرش» در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن تیمیه

حمزه علی بهرامی*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) امت او به فرقه‌های متعدد کلامی و فقهی تقسیم شدند. در این میان، سلفیان تکفیری راهی متفاوت‌تر با امت اسلامی و سایر فرق در پیش گرفتند؛ جریانی که مدعی پیروی از سیره سلف صالح و داشتن صحیح‌ترین قرائت‌ها و فهم‌ها از دین است. یکی از راه‌های ارزیابی صحت و سقم عقاید و باورهای جریان سلفی تکفیری این است که اندیشه‌های آنان را با دیگر فرق اسلامی مقایسه کنیم. بدین منظور صفت «استواء بر عرش»، که از صفات خبری خداوند است، انتخاب شد تا دیدگاه سلفیان و دیدگاه ماتریدیان حنفی مسلک بررسی، ارزیابی و مقایسه شود. از این‌رو مقاله حاضر با روشی اسنادی تحلیلی به مقایسه تطبیقی صفت «استواء بر عرش» میان سلفیان، با تأکید بر ابن تیمیه و ماتریدیان، می‌پردازد؛ و در پایان به این نتیجه می‌رسد که ادعای سلفیان در خصوص پیروی از سیره سلف صالح ادعایی نادرست است. ماتریدیان در مسئله استواء بر عرش و صفات خبری نگاهی تنزیهی همراه با تأویل دارند؛ ولی سلفیان بدون داشتن دیدگاهی واحد نگاهی تفویضی همراه با تشبیه و تجسیم به مسئله استواء دارند.

کلیدواژه‌ها: صفات خبری، استواء علی العرش، ماتریدیان، سلفیان، ابن تیمیه.

طرح مسئله

تاریخ اندیشه اسلامی همراه سرشار از فراز و فرودها، و آکنده از تحول و دگرگونی‌ها و تنوع برداشت‌ها و نظریه‌ها است. در این تاریخ پُر تحول، فرقه‌ها و مذاهب گوناگون با انگیزه‌ها و مبانی مختلفی ظهور کرده و برخی از آنان پس از چندی به فراموشی سپرده شده‌اند. برخی نیز با سیر تحول همچنان در جوامع اسلامی نقش آفرین‌اند، اما در این میان، فرقه سلفیان را سیر و سرّ دیگری است. زیرا این فرقه با آنکه از اندیشه استواری در میان صاحب‌نظران اسلامی برخوردار نیست، بر آن است تا اندیشه‌های ناستوار و متحجرانه خویش را به سایر مسلمانان تحمیل کند و خود را به عنوان تنها میدان‌دار اندیشه و تفکر اسلامی بقبولاند.

یکی از روش‌ها برای راستی‌آزمایی ادعای نمایندگی سلفیان این است که عقاید و باورهای آنان را در مقایسه با دیگر فرق اسلامی به بوته نقد و ارزیابی بگذاریم، تا میزان درستی و نادرستی این ادعا مشخص شود. از این‌رو، یکی از برجسته‌ترین و اختلاف‌انگیزترین صفات خبری خداوند «استواء علی العرش» انتخاب شد تا دیدگاه و استدلال‌های سلفیان تکفیری در این صفت با ماتریدیان حنفی مسلک مقایسه شود. انتخاب صفت «استواء» از آن جهت است که همواره این صفت محل توجه و پرسش صحابه، تابعین، محدثان و ائمه مذاهب اربعه، از جمله مالک، قرار گرفته است، به طوری که احادیث بسیاری درباره استواء وارد شده و کتاب‌های مخصوص در این باره تألیف شده است. صفت «استواء» می‌تواند مبانی تفسیری قرآنی و خطوط فکری سلفیان را درباره صفات خبری خداوند بازتاب دهد.

بنابراین، وجه انتخاب سلفیان تکفیری و ابن‌تیمیه در این است که این فرقه گروهی زنده و فعال و در حال گسترش روزافزون‌اند. هر روز شاهد خشونت‌ها و آسیب‌های فراوان آنان در گوشه و کنار جهان با نام دین بوده و هستیم. شناختن خطوط و مبانی فکری آنان و ایجاد تعامل و گفت‌وگو با آنان ضروری است. ابن‌تیمیه، نظریه‌پرداز و از پیش‌گامان و عالمان برجسته و محبوب این جریان است. وجه انتخاب ماتریدیان هم این است که این فرقه زنده است و یکی از بزرگ‌ترین گروه‌های جامعه اهل سنت را تشکیل می‌دهد. بنا بر آنچه گفته شد، مقاله پیش روی با روشی اسنادی تحلیلی و تطبیقی درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل است:

۱. دیدگاه و استدلال‌های سلفیان تکفیری درباره صفت خبری «استواء علی العرش» چیست؟

۲. دیدگاه و استدلال‌های ماتریدیان درباره «استواء علی العرش» چیست؟

۳. ادعای پیروی از سیره سلف صالح تا چه میزان صحیح است؟

۴. ماتریدیان تا چه میزان با دیدگاه سلفیان تکفیری موافق‌اند؟

مقاله حاضر به منظور پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق در ساختار ذیل شکل گرفته است؛ ابتدا مفاهیم محوری را تبیین می‌کند. سپس دیدگاه و استدلال‌های سلفیان و ماتریدیان را مطرح و ارزیابی می‌کند و در نهایت با مقایسه و نتیجه‌گیری به پایان می‌رسد. امید است که این نوشته توانسته باشد قدمی در روشننگری و شبهه‌زدایی داشته باشد.

۱. تبیین مفاهیم محوری

۱.۱. سلفیان تکفیری

منظور از جریان سلفیان تکفیری در این مقاله جریانی است که پیشینه پیدایی‌شان به قرن اول هجری باز می‌گردد؛ جریانی که اولین تجلیات نظام‌یافته آن روبه‌روی سپاه شام به رهبری معاویه ابن ابی سفیان به بهانه قتل عثمان در مقابل خلیفه برحق مسلمانان، امام علی (ع)، بود. در این برهه از زمان، نام این جریان، «عثمانیان» بود. پس از چندی با پیدایش احمد بن حنبل و شخصیت کاریزمای او، نام «حنبلیان» و ادعای پیروی از او پوششی برای گسترش این جریان است. گرچه نباید از اسامی‌ای نظیر «اهل حدیث»، «ظاهرگرایان»، «مجسمه»، «مشبهه»، «کرامیه»، «مقاتلیه» و ... در تبیین این جریان غافل شد. جریان سلفیان تکفیری در فرآیند تاریخی خود در قرن چهارم هجری با نام «بربهاری» و فتنه‌های او در بغداد شناخته می‌شود. اما بنیان نظری یافتن عقاید آنان و نظام‌مندشدن آن در قرن هفتم به دست ابن تیمیه است. وی یکی از اولین و اصلی‌ترین کسانی است که این جریان فکری را به تکامل رساند. ابن تیمیه صاحب تألیفات فراوان است. اندیشه‌ها و آموزه‌هایش، پس از او، در معرض تأیید و نقد صاحب‌نظران بسیاری قرار گرفت. رديه‌ها و دفاعیه‌های فراوانی بر آثار او نگاشته شده است. بنابراین، نظر به اینکه سلفی‌ها با ابن تیمیه و اندیشه‌های او پیوندی عمیق یافته‌اند، باورهای ایشان در این مقاله بررسی می‌شود.

پس از درگذشت ابن تیمیه، جریان سلفی تکفیری دوران خاموشی و افول خود را تجربه می‌کند تا اینکه در قرن دوازدهم با پیدایش پدیده استعمار و حمایت‌های آن از محمد بن عبدالوهاب نام «وهابیان» معرفی این جریان است. پس از محمد بن عبدالوهاب، فرزندان او به نام آل‌الشیخ به همراهی فرزندان محمد بن سعود، به نام آل‌سعود، با حمایت‌های استعمار این جریان را رهبری کردند و امروزه سازمان‌های نظامی نظیر القاعده، طالبان، بوکوحرام، داعش و ... بخشی از نام‌هایی است که معرف این جریان است.

۱. ۲. ماتریدیان

ماتریدیه فرقه کلامی نسبتاً بزرگی از اهل سنت است که پایه‌گذار آن ابومنصور ماتریدی (متوفای ۳۳۳ ه.ق.) است. همه استادان ابومنصور با واسطه یا بی‌واسطه از شاگردان ابوحنیفه بودند. در حقیقت، مکتب ماتریدی همان مکتب حنفی است. در بسیاری از محافل و مدارس آموزشی حنفی آثار ابومنصور و شاگردان او را به عنوان اندیشه‌های حنفی آموزش می‌دهند. پس از ابومنصور، شاگردان و شاگردان شاگردان او اندیشه‌های وی را مطرح کردند و گسترش دادند. این مکتب مدت‌ها «مکتب علمای سمرقند» خوانده می‌شد، که بعد از ابومنصور افرادی همچون حکیم سمرقندی، ابوليث سمرقندی، ابوالیسر بزودی، نجم‌الدین عمر نسفی، ابومعین نسفی، نورالدین صابونی، و ابن‌همام آن را گسترش دادند و امروزه در بلاد شرقی و شمالی جهان اسلام، مانند هند، بنگلادش، پاکستان، افغانستان، چین، ترکیه و برخی بلاد عربی تقریباً عموم اهل سنت حنفی از پیروان آنند (بهرامی، ۱۳۹۲: پیش‌گفتار).

۱. ۳. صفات خبری

صفات خبری به آن دسته از صفات خداوند اطلاق می‌شود که نسبت‌دادن معنای ظاهری آنها به خداوند موجب تشبیه یا تجسیم او به مخلوقات می‌شود. پذیرش این دسته از صفات الهی از آن روی است که خداوند آنها را در قرآن به خودش نسبت داده است. یا در برخی از روایات این نوع صفات به خداوند اطلاق شده است.

۱. ۴. استواء

ماده «استواء» در کتب لغت و قرآن به معانی زیر آمده است:

الف. برابری

«استواء» به معنای برابری است: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ؟ بگو: آیا نابینا و بینا یکسان‌اند؟ یا تاریکی‌ها و روشنایی برابرنند؟» (رعد: ۱۶).

ب. استقرار یافتن

ماده «استواء» هر گاه با «علی» متعدی شود معنای استقرار یافتن و برقرار شدن می‌دهد؛ مثل «اسْتَوَتْ عَلَيَّ الْجُودَى» [کشتی] بر جودی قرار گرفت» (هود: ۴۴)؛ و مثل «فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ؛ چون تو و یارانت در کشتی قرار یافتید» (مؤمنون: ۲۸). بر همین معنا است آیاتی نظیر «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدْبُرُ الْأُمُورَ» (یونس: ۳)، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵).

ج. توجه و قصد

ماده «استواء» هر گاه با «الی» متعدی شود معنای توجه و قصد و روکردن می‌دهد. هر کسی که از کاری فارغ شد و کار دیگری قصد کرد گفته می‌شود: «استوی له و الیه»؛ «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ؛ اوست آن کسی که آنچه در زمین است همه را برای شما آفرید. سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت، و هفت آسمان را استوار کرد» (بقره: ۲۹). همچنین است آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ؛ سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد» (فصلت: ۱۱). «استوی» در هر دو به معنای توجه و قصد است.

د. اعتدال و استقرار

«استوی» گاه به معنای اعتدال و استقرار است؛ مثل «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا؛ چون موسی قوی شد و در زندگی استقرار یافت به او درک و علم دادیم» (قصص: ۱۴) (قرشی، ۱۴۱۲: ۳۵۸/۳).

۱. ۵. عرش

لغت‌شناسان معتقدند معنای اصلی عرش، بلندی است و نوعی علو و رفعت در معنای عرش هست، مثلاً محل نشستن سلطان را به اعتبار علو آن «عرش» می‌نامند. خانه را به واسطه ارتفاع آن «عریش» می‌گویند؛ به همین دلیل سریر را «عرش» می‌گویند. چون از غیر آن بلند است. در قرآن آمده است: «و دمرنا ما کان یصنع فرعون و قومه و ما کانوا یعرشون؛ آنچه فرعون و قومش می‌ساختند و آنچه از قصور و داربست‌ها بالا می‌بردند را از بین بردیم و تباہ کردیم» (اعراف: ۱۳۷). «عریش» به سایبان گفته می‌شود که بالای سر قرار می‌گیرد. عرش البئر به بالای چاه آب که به وسیله سنگ یا چوب درست می‌شود می‌گویند. «یعرش» به ساختمانی گفته می‌شود که از چوب بالا رفته باشد. زمانی که الاغ سر خود را بالا می‌آورد به این حالت می‌گویند: «عرش الحمار». وقتی انگور بجوشد و بالا بیاید می‌گویند: «واعترش العنب». «عرش النار» زمانی است که شعله‌های آتش بالا بیاید. به رئیس، رهبر و تدبیرکننده قوم «والعرش من القوم» می‌گویند. چون بالاتر از همه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۳/۶؛ قرشی، ۱۴۱۲: ۳۵۷/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۳۹).

واژه «عرش» و مشتقات آن در قرآن کریم بیش از ۳۳ بار به کار رفته است. کلمه «عرش» گاه به معنای مطلق تخت و تخت شاهی استعمال شده است (نمل: ۲۳ و ۳۸ و ۴۱) و گاه به معنای جایگاه خدای تعالی (هود: ۸؛ طه: ۴). گاهی هم «عرش» به تخت و مقام الاهی اطلاق می‌شود که هشت ملک مقرب آن را حمل می‌کنند (الحاقه: ۱۷). حاملان این تخت فرشتگانی هستند که به گرداگرد آن خدای تعالی را تسبیح می‌گویند و برای مؤمنان آمرزش می‌طلبند (مؤمنون: ۷). قرآن گاه خداوند را مستولی بر عرش می‌داند؛ گاهی «رب العرش العظیم» و «رب العرش الکریم» و گاه «ذی العرش» و «ذوی العرش» معرفی می‌کند.

۲. دیدگاه سلفیان

سلفیان ظاهر عرش را برای آفریدگار بلندمرتبه اثبات، و با هر نوع تأویلی مخالفت می‌کنند (ابن‌تیمیه، ۱۹۹۵: ۵/۴۷؛ ۱۱۴/۷۱). ابن‌تیمیه در پاسخ به کسی که از او پرسید «استواء بر عرش چگونه است؟» گفت همان‌گونه که مالک گفته استواء معلوم و کیفیت آن

تحلیل تطبیقی «استواء علی العرش» در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن تیمیه / ۱۳

مجهول است و ایمان به آن واجب و سؤال از کیفیت آن بدعت است؛ «الاستواء معلومٌ والکیف مجهول و من اللّٰه البیان و علی الرسول البلاغ و علینا الایمان» (همان: ۳۰/۳۲، ۵۰، ۶۴). ابن قیم پرسش از کیفیت صفات خبری نظیر استواء را بدعت و کفر می‌پندارد (ابن قیم الجوزی، ۲۰۰۱: ۳۸۴)، اما جای پرسش است که «چرا سؤال از کیفیت استواء بدعت است؟». او دلیلی برای این بدعت اقامه نمی‌کند.

ابن تیمیه در انکار کسانی که جلوس بر عرش را تأویل می‌کنند، می‌نویسد: آنها قاعده ثابت ندارند. عده‌ای از آنها معتقدند عقل تأویل را جایز می‌داند و عده دیگر می‌گویند واجب می‌داند، در حالی که اولاً، این‌گونه تأویلات، تأویلات قرامطه‌گونه است؛ ثانیاً، نصوص تأویل‌پذیر نیست؛ ثالثاً، عقل را راهی برای رسیدن به یقین در امور الاهی نیست (ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۲۷/۷۱).

ابن تیمیه در انکار تأویل «استوی» به معنای استولی و قهر و ملک و قدرت می‌گوید: اگر استوی به معنای فوق باشد، دیگر فرقی بین عرش و زمین هفتم نخواهد بود. زیرا قادر بر همه چیز و زمین هست. لازمه این نوع تأویل این است که بر کثافات و نجاسات هم مستولی باشد. بنابراین، استواء بر عرش را نمی‌توان به معنای استیلا بر عموم اشیا دانست، بلکه استواء مختص بر عرش است، نه سایر اشیا (همان: ۱۰۱/۷۱؛ ۹/۷۳؛ ۳۷/۷۴).

در نقد سخن ابن تیمیه باید گفت آیا خداوند بر جهنم که مملو از کثافات است، قادر و مستولی نیست؟! بر اساس سخن ابن تیمیه، باید مکان‌هایی از سیطره قدرت خارج باشند، که این با قدرت مطلق الاهی نمی‌سازد.

ابن تیمیه صفت استواء بر عرش را صفتی حقیقی و واقعی می‌داند: «ان الاستواء من اللّٰه علی عرشه المجید علی الحقیقة لا علی المجاز». قرطبی ذیل آیه ۳ سوره یونس، و شیخ ابونصر سجزی در کتاب *الابانة*، و سفیان ثوری، مالک بن انس، حماد بن سلمه، و حماد بن زید معتقدند ذات بر عرش تکیه داده است، و استواء را جزء صفات حقیقی می‌دانند. ابن تیمیه از یک سو معتقد است کیفیت صفات خبری جزء متشابهات و خارج از فهم بشری است. از سوی دیگر، معتقد می‌شود که ذات بر عرش تکیه می‌کند! اگر

اثبات ذات اثبات وجود است نه کیفیت آن، آیا اعتقاد به اینکه ذات بر عرش تکیه داده اثبات کیفیت نیست؟! ابن قیم هم، به تبع استاد خود ابن تیمیه، استواء را از صفات حقیقی می‌داند نه مجازی (همان: ۱۷/۳۷؛ ۱۴/۳۸-۱۸؛ ۵/۴۷؛ ۵۹/۷۱؛ ۴۱/۷۴؛ ۸/۷۵؛ ۲۰۸/۸۰؛ ابن قیم الجوزی، ۲۰۰۱: ۳۰۶).

۳. استدلال‌های سلفیان

ابن تیمیه بیش از ۱۲ دلیل و ابن قیم بیش از ۴۲ دلیل در اثبات ظاهر استواء علی العرش و انکار تأویل گزارش می‌کنند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود (ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۱۲/۳).

۳.۱. اجماع سلف

۱. از هیچ کدام از صحابه، تابعین و سلف عدول از ظاهر آیات عرش گزارش نشده است (همان: جزء ۱۵۱/۲۵۴).

۲. در تبیین صفت استواء، یا قول سلف صحیح است که مخالف تأویل‌اند یا قول غیرسلف صحیح است که موافق تأویل‌اند. در انتخاب یکی از دو قول ناگزیریم قول سلف را برگزینیم (همان). زیرا هیچ‌کس قادر به مخالفت با سلف نیست. به نظر، این دلیل صحیح نیست. زیرا بسیاری از عالمان سلف تأویل را پذیرفته‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

۳. تأویل کردن آیات استواء تفسیر به رأی است و هیچ‌کس از سلف و ائمه مسلمانان و اهل تفسیر قائل به آن نیست (همان).

۴. ظاهرگریزی از آیات استواء خلاف اجماع مسلمانان است که معتقدند آفریدگار بلندمرتبه حقیقتاً بر عرش تکیه کرده است. این اجماع را ابن عساکر در تبیین کذب المفتری، و اشعری در الابانته باب ذکر استواء آورده‌اند (همان: جزء ۱۵۱/۲۵۴).

۵. ظاهرگریزی از آیات استواء مخصوص گروه‌هایی نظیر خوارج، جهمیّه و معتزله است. عدول از تفسیر صحابه و تابعین و تمسک به تفاسیر این گروه‌های منحرف جایز نیست. ابن تیمیه معتقد است عموم اهل سنت و سلف، تأویلی را که منجر به نفی استوی باشد باطل می‌دانند (همان).

تحلیل تطبیقی «استواء علی العرش» در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن تیمیه / ۱۵

۶. لازمه عدول از ظاهر آیات استواء این است که آفریدگار بلندمرتبه و پیامبر، سخنی را گفته باشند، که آن را اراده نکرده‌اند؛ و این تدلیس و تلبیس است (ابن‌قیم الجوزی، ۲۰۰۱: ۳۰۷ به بعد).

ارزیابی

۱. اراده معنای ظاهری استواء بر عرش و انکار تأویل هم، موجب نقص و مکان‌داری و تجسیم خداوند است.
۲. بسیاری از صحابه و سلف تأویل را پذیرفته‌اند (طبری، ۱۴۲۰: ۴۲۸/۱).
۳. اصولاً معجزه قرآن فصاحت و بلاغت و به‌کارگیری صناعات ادبی از جمله کنایه، ایجاز، استعاره، تشبیه و تأویل ... است.
۴. سخن سلف، فی‌نفسه حجت ندارد و آنها هم خطا می‌کنند. فقط کلام خدا و پیامبر (معصومان) حجت دارد.

۲.۳. کتب لغت

۱. واژه «استوی» به معنای استولی در لغت ثابت نشده است. دلیل اصلی مخالفان یک بیت شعر «ثم استوی بشر علی العراق / من غیر سیف لادم مهراق» است، که آن هم نقل صحیح ندارد و ائمه لغت این شعر را انکار می‌کنند.
 ۲. اگر استواء به معنای استولی، قهر، غلبه، قدرت و مانند آن باشد، باید هر آینه جمله «استوی علی السماء و علی الهواء والبحار والارض» هم درست باشد، در حالی که کسی نگفته «استوی علی الأشياء». در نتیجه استوی مختص عرش است نه سایر اشیا.
 ۳. «استیلاء» و «استواء» دو لفظ متغایرند؛ و معانی آنها مختلف است. حمل یکی بر دیگری ناصحیح است. و موافق وضع لغت عرب نیست. در هیچ جای سنت و قرآن و کلام عرب «استواء» به معنای «استیلاء» نیامده است (ابن‌قیم الجوزی، ۲۰۰۱: ۳۰۷-۳۲۲).
- به نظر می‌رسد کاربرد جمله «استوی علی الأشياء، بحار...» مخالف عقل و لغت نیست، و محذوری لازم نمی‌آید. همان‌طور که در مفهوم‌شناسی عرش و استواء گفتیم، «استواء» به معنای «استولی» آمده، و از طرفی در لفظ «عرش» نوعی معنای بلندی، ارتفاع و رفعت خوابیده است. در نتیجه می‌توان گفت تأویل آیات استواء، از جمله

«الرحمن علی العرش استوی» را لغت‌شناسان تأیید می‌کنند. به این معنا که آفریدگار بلندمرتبه دارای مقام علو و بلندی است. او دارای مقام جلالت و بزرگی است و وقتی بر عرش مستولی باشد، بر همه هستی مستولی است. افزون بر این، در این صورت باید همه کنایه‌ها و استعاره‌ها و مجازها غلط باشد.

۳.۳. آیات و روایات

۱. آیات و روایات فراوانی وجود دارد که تأویل استوا بر عرش را مردود می‌دانند. از لوازم پذیرش تأویل باطل بودن اموری نظیر بالابردن دست‌ها به هنگام دعا، صعود کلام طیب، عروج ملائکه و روح، نزول وحی از نزد پروردگار، عروج پیامبر در شب معراج، بالارفتن حضرت عیسی (ع)، اشاره کردن با انگشت به سمت بالا مانند حدیث جاریه، قرب و بعد به ... است. بنابراین، ناگزیریم بپذیریم که خداوند بر عرش تکیه داده و «استواء» به معنای «استولی» نیست (ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۲۲/۷۴؛ ابن قیم الجوزی، ۲۰۰۱: ۳۱۹).

پذیرش ظاهر آیات عرش مستلزم آن است که آفریدگار بلندمرتبه در مکان مخصوصی به نام عرش باشد. در این صورت، آیات عرش در تعارض با آیات فراوانی است که بنا بر ظاهر آنها خداوند در همه جا است؛ نظیر «أُمْتَمُّم مِّنْ فِي السَّمَاءِ ... وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِن لَّا تُبْصِرُونَ ... مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةَ الْأَرْبَاعِمْ وَ لَا خَمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ...» (مجادله: ۷)؛ «فَلَمَّا آتَاهَا نُودَى مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰). طبق ظاهر جمله «انی انا الله رب العالمین» خداوند در زمین و داخل درخت است. مثلاً به نقل از حضرت ابراهیم (ع)، قرآن می‌فرماید: «انی ذاهب الی ربی سیه‌دین»، در حالی که حضرت ابراهیم (ع) قوم خود را ترک نکرد و به آسمان (جایی که سلفیان فکر می‌کنند بر عرش تکیه داده) نرفت. بنابراین، جمله حضرت ابراهیم (ع) مجاز است (نسفی، ۱۹۹۰: ۲۳۹؛ حصینی، ۱۹۹۵: ۲۸۶-۲۹۹؛ کوثری، ۲۰۰۴: ۳۶۸).

اما حدیث جاریه چنین است که پیامبر به او گفتند: «این الله؟». کنیز پاسخ داد: «در آسمان‌ها». بعضی از بزرگان حدیث گفته‌اند این حدیث، نقل به معنا شده و نقل‌های

تحلیل تطبیقی «استواء علی العرش» در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن تیمیه / ۱۷

دیگری از آن وجود دارد و الفاظ آن، از آن روایان حدیث است نه سخن پیامبر (حصینی، ۱۹۹۵: ۲۵۱).

۲. یکی از مهم‌ترین استدلال‌های روایی سلفیان در انکار تأویل حدیثی است که پیامبر (ص) در تشییع جنازه سعد فرمودند: «إِهْتَزَّ لَهَا عَرْشُ الرَّحْمَنِ».

در تحلیل این روایت باید گفت بسیاری از عالمان اهل سنت، حدیث تشییع جنازه سعد را تأویل کردند. مثلاً بیهقی معتقد است منظور از اهتزاز، استبشار و سرور است. وقتی عرب می‌گوید: «يَهْتَزُّ الْمَعْرُوفُ»، یعنی خوشحال شد. لذا منظور از این حدیث این است که حاملان عرش به سبب حضور روح سعد در آنجا خوشحال می‌شدند. این تأویل را روایات دیگر هم تأیید می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: «ان الملائكة تستبشرون بقدم روح سعد عليهم لكرامته و طيب رائحته و حسن عمل صاحبه» (بیهقی، ۱۹۹۹: ۲۷۰). همچنین، بسیاری از لغت‌شناسان هم این حدیث را کنایه می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۳/۶).

۳. ۴. قواعد عقلی

۱. پذیرش ظاهر آیات استواء یا محال عقلی است یا نیست. اگر محال عقلی باشد، چرا همه صحابه، تابعین و ائمه اسلام در تفاسیر خود آن را بر معنای حقیقی حمل کرده‌اند؟ آیا این کار مذمت آنها نیست؟ و اگر محال عقلی نباشد، حمل آن بر معنای ظاهری و حقیقی واجب خواهد بود.

۲. اگر استواء به معنای قهر و غلبه باشد لازم می‌آید که خدای بزرگ قبلاً غالب نبوده و بعداً غالب و قاهر شده باشد؛ و این نقص خداوند است.

این استدلال صحیح به نظر نمی‌رسد. چون قرآن مثلاً به هنگام خبر از قیامت می‌فرماید: «لَمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ؟». آیا منظور این است که قبل از آن روز ملک برای غیر خداوند بوده است؟! همچنین، آیه «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ».

۳. یکی از استدلال‌هایی که سلفیان برای فرار از تشبیه و تجسیم مطرح می‌کنند این است که می‌گویند لازمه مذهب جزء مذهب نیست. از تفسیر استواء به معنای لغوی آن، یعنی استقرار، لازم نمی‌آید که جسم باشد. لذا اگر شخصی عقیده الف را داشت و مقتضای کلام او عقیده دیگری به نام ب بود، نمی‌توان عقیده ب را به او نسبت داد. چون لازمه مذهب جزء مذهب نیست (حصینی، ۱۹۹۵: ۳۶۵). در نقد این استدلال به سخن

غزالی اکتفا می‌کنیم که می‌گوید اگر لازم مذهب لازمی قریب باشد، می‌توان گفت لازم مذهب جزء مذهب است؛ مثالی که برای لازم مذهب می‌زند، آیه «و لا تقل لهما أف و لا تنهرهما» است (غزالی، المستصفی، ۱۸۶/۲، به نقل از: حصینی، ۱۹۹۵: ۳۶۵). بنابراین، اگر لازم مذهب، لازم غیربیین باشد جزء مذهب نیست، ولی اگر لازم، لازم بین باشد جزء مذهب است. بسیاری از بزرگان اهل سنت تصریح کرده‌اند که اگر لازم مذهب لازم بین باشد جزء مذهب است. حتی کتبی را در این باره تألیف کرده‌اند؛ از جمله دارالقطنی کتابی با نام *الزامات والتتبع* دارد، که مؤلفان صحیحین را ملزم به لوازم احادیثی می‌کند که در صحیحین نیامده است. یا مثلاً حافظ بن حجر در *الفتح الباری* (ج ۱۳، ص ۳۵۵) می‌گوید: «فان من لازم الايمان بالله و رسوله التصديق بكل ما ثبت عنهما والتزام ذلك» (حصینی، ۱۹۹۵: ۳۶۵). شخص ابن تیمیه در *منهاج السنة* (ج ۱، ص ۱۸۷) شیعیان را به لوازم مذهب آنها متهم می‌کند.

۴. دیدگاه ماتریدیان

ابومنصور ماتریدی کتاب تفسیر خود را *تأویلات اهل السنة* نامید که نشان از توجه او به تأویل است. او معتقد است ذکر عرش نه برای مکان داشتن، بلکه برای تنزیه او از مکان است؛ چراکه عرش بالاترین مکان‌ها نزد خلق الله است؛ و بالاتر از آن متصور نیست. باری تعالی می‌خواهد علو و تنزیه خود را از همه امکنه، حتی عرش، به رخ بندگانش بکشد. ابومنصور در تأیید تأویلات خود می‌گوید این آیات نمی‌تواند به معنای استقرار جسمانی باشد. چون در این صورت دیگر جلال و بزرگی برای خداوند وجود نخواهد داشت. زیرا استقرار جسمانی برای همه موجودات مادی امکان‌پذیر است. ضمن اینکه تفسیر جسمانی از آیات استواء بر عرش منجر به نقص و حاجت برای حضرت حق خواهد بود؛ و نهایتاً داشتن مکان و استقرار از نشانه‌های *حَدَث* است. ابومنصور معتقد است «استوی علی العرش» خبر از فعل باری تعالی می‌دهد، که به او اضافه شد. «پس دیگر استوی از صفات الاهی نیست بلکه از اضافات است». کلماتی چون «أبدع»، «مرّه»، «فَطَّرَ»، «جَعَلَ»، «أَنْزَلَ»، «أَنْبَتَ»، «كَتَبَ»، «أَعْطَى»، «أَنْشَأَ» و ... الفاظ حقیقی در معنای خلق و ایجادند؛ و «استوی» هم از این قبیل است (ماتریدی، ۲۰۰۴: ۲۴۱/۲-۲۴۳؛ همو، بی‌تا: ۶۸).

تحلیل تطبیقی «استواء علی العرش» در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن تیمیه / ۱۹

ابومعین نسفی آیات استواء را جزء آیات متشابه می‌داند. او به شدت با تفسیر جسمانی آیات استواء مخالفت می‌کند (نسفی، ۱۹۹۰: ۲۴۰). بزدوی معنای استواء را در استیلا و قهر، حقیقت می‌داند نه مجاز. لذا اصلاً نیازی به عدول از ظاهر نمی‌بیند (بزدوی، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۷). درباره دیدگاه ابوحنیفه تفاسیر مختلفی مطرح شده است. بیاضی معتقد است او قائل به تأویل اجمالی و مخالف تفسیر جسمانی آیات استواء است. او درباره استواء می‌گوید: «نقر بان الله علی العرش استوی ای استولی من غیر أن یكون جارحه و إستقرار و هو حافظ العرش و غیر العرش من غیر احتیاج» (بیاضی، ۱۹۴۹: ۱۸۸-۱۹۳).

افزون بر ماتریدیان، افراد دیگری از فرق اهل سنت نیز، نظیر ابن عربی، ابن معلم، امام الحرمین، عبدالقاهر بغدادی، قرطبی، ابن حزم، رشید رضا، محمد عبده، بیهقی، قاضی عبدالجبار معتزلی، و ابوبکر باقلانی به صراحت از ظاهر آیات استواء عدول می‌کنند: «لا تقول العرش له قرار و لا مکان لان الله کان و لا مکان فلما خلق المکان لم یتغیر مما کان» (بیهقی، ۱۹۹۹: ۳۶۹). ابن العربی در *القواصم والعواصم* در تفسیر «الرحمن علی العرش استوی» می‌نویسد: «معنای «الرحمن» که معلوم است؛ ولی الفاظ «عرش» و «استوی» مشترک لفظی و دارای پانزده معنا است. به چه دلیلی معنای جسمانی آنها را اراده می‌کنید؟». ابن معلم در *نجم المهدی* معانی غیرظاهری آیات استواء را ملک، استنشار الملک، استواء الحکم، استیلاء، قصد، اتقان، علو العظمة، عزت، علو القهر العلیة و ... می‌شمرد (کوثری، ۲۰۰۴: ۳۲۷).

امام الحرمین قائل به کفر کسانی است که با اثبات ظاهر استواء آن را به معنای استقرار می‌دانند. ابن حزم عرش را مخلوقی از مخلوقات باری تعالی می‌داند. عبدالقاهر بغدادی، قرطبی، محمد عبده، رشید رضا، و شلتوت قائل به تکفیر مجسمیان و معتقد به تأویل اند (همان: ۱۹-۳۵ و ۳۴۹). ابن جوزی و سبکی از مخالفان مذهب سلف هستند و به تأویل آیات عرش باور دارند (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۲۳۵-۲۸۸؛ سبکی، ۲۰۰۴: ۴۸۰).

۵. استدلال‌های ماتریدیان

در مباحث قبلی، با برخی از دیدگاه‌های مخالفان مذهب سلف آشنا شدیم اما همچنان این پرسش باقی است که آنها برای عدول از ظاهر آیات استوا و تأویل کردن

چه استدلال‌هایی دارند. در ادامه، به برخی از استدلال‌های ماتریدیان در عدول از ظاهر آیات استواء اشاره می‌کنیم.

۵. ۱. قرائن لغوی و ادبی

۱. لغت، تأویل را تأیید می‌کند. مثلاً «استواء» به معنای «استیلا» مشهور است؛ مانند شعر «قد استوی بشر علی العراق / من غیر سیف و دم مهراق» (ابن‌همام، ۲۰۰۶: ۳۳).
۲. «استواء» و «عرش» مشترک لفظی هستند و در صورت اشتراک حجیت آنها در معنای ظاهری ساقط می‌شود (همان).

۳. آیات استواء از قبیل مجاز است و وقوع مجاز در زبان عربی مشهور و از ضروریات و محاسن لغت عرب است، و انکار آن، انکار ضروری است (همان).

۴. هیچ‌کس در طلب از باری تعالی نمی‌گوید: «یا مستوی ارحمنی»، یا اسم فرزند خود را «عبدالمستوی» نمی‌گذارد. صحیح‌نبودن چنین کلامی شاهدی بر این است که استواء به معنای ظاهری آن نیست (همان: ۳۳).

۵. صفت تابع موصوف است. زمانی که حقیقت موصوف از جنس سایر موصوفات جسمانی نباشد، صفات او هم از صفات مخلوقات متفاوت است. لذا استواء و علو باری تعالی غیر از استواء و علو مخلوقات است.

۶. انکار تأویل موجب انکار معجزه قرآن، فصاحت و بلاغت، صناعات ادبی نظیر کنایه، ایجاز، استعاره و ... است (حصینی، ۱۹۹۵: ۲۹۹).

۵. ۲. سیاق آیات

صفت رب و تدبیرگری در آیات عرش قرینه آشکاری است که نشان می‌دهد مراد معنای ظاهری «استواء» نیست، بلکه با مفهوم استیلاء و جلال و عظمت سازگارتر است؛ مثلاً در آیات «الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم» (غافر: ۷)، «و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیة» (حاقه: ۱۷)، «فسبحان الله رب العرش عما یرفون» (انبیاء: ۲۲)، «قل من رب السماوات السبع و رب العرش العظیم» (مؤمنون: ۸۶)، «و هو رب العرش العظیم» (توبه: ۱۲۹)، «الله لا اله الا هو رب العرش العظیم» (نمل: ۲۶) «عرش» توأمان با «رب» و تدبیرگری آمده است.

در آیه «ان ربکم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار یطلبه حیثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره الا له الخلق والأمر تبارک الله رب العالمین» (اعراف: ۵۴) ابتدا خلقت آسمانها و زمین و سپس استقرار بر عرش ذکر شده است و از «یغشی اللیل» تا «بأمره» شرح استقرار بر عرش است که عبارت دیگری از تدبیر جهان است؛ و بعد با جمله «الا له الخلق والأمر»، که یعنی مطلق خلقت و تدبیر به دست او است، مطلب آیه خلاصه شده است. در آیه «ان ربکم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش یدبر الأمر» (یونس: ۳)، «یدبر الأمر» توضیح «ثم استوی علی العرش» است و در آیه «هو الذی خلق السموات والارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش یعلم ما یلج فی الارض و ما یدبر منها و ما ینزل من السماء و ما یرج فیها و هو معکم این ما کنتم والله بما تعملون بصیر» (حدید: ۴)، استواء بر عرش، علم به جزئیات تفسیر شده است. «عرش» در این آیات یعنی بر مرکز دستورها استیلا یافت و امر تمام جهان را تدبیر می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده «عرش»؛ قرشی، ۱۴۱۲: ۳۲۳/۴).

۵. ۳. قراین عقلی

۱. اگر استواء به معنای نشستن جسمانی باشد و صفات جسمانی برای باری تعالی جایز باشد، پس او هم به ناچار یکی مانند ما خواهد بود. در این صورت آیا او مذکر است یا مؤنث؟ (ماتریدی، ۲۰۰۴: ۲۴۱/۲).
۲. تفسیر جسمانی ظاهری آیات استواء از نشانه‌های حادث‌بودن و لوازم اجسام است. اگر استواء به معنای نشستن جسمانی باشد قبل از خلقت عرش، خداوند به کجا تکیه داده بود؟! (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۲۳۸؛ ماتریدی، ۲۰۰۴: ۲۴۱/۲).
۳. اگر استواء به معنای جلوس جسمانی باشد دیگر مدحی متوجه باری تعالی نخواهد شد؛ چراکه داشتن مکان و جلوس بر تخت برای همه ممکن است. کسی که در بلندی یا بالای کوه قرار دارد نسبت به کسی که در پایین است علو و شرف و رفعت ندارد. چه بسا برعکس هم باشد (ماتریدی، بی تا: ۶۸). بنابراین، ظاهرپذیری آیات استواء بر عرش مستلزم تشبیه و تجسیم‌گرایی می‌شد.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت:

۱. دیدگاه ماتریدیان در تبیین صفات خبری، عموماً، و صفت استواء، خصوصاً، دیدگاهی تنزیهی است.
۲. ماتریدیان تأویل‌های متعددی برای این صفت خدایی شمرده‌اند و به تأیید عقل و لغت می‌رسانند.
۳. سلفیان تکفیری عقیده ثابتی درباره صفات خبری و استواء ندارند. اگرچه دائماً می‌کوشند خود را از تشبیه و تجسیم دور کنند، ولی در عمل رویکرد آنها تشبیهی و تجسیمی است.
۴. میان دیدگاه این دو فرقه تفاوت معناداری وجود دارد. لذا ادعای نمایندگی سلفیان از جامعه اهل سنت ادعایی نادرست و ناصحیح است.
۵. یکی از بسترهای اختلاف میان امت و تکفیر که سلفیان دیگران را به کفر و شرک متهم می‌کنند، نوع نگاه آنها به صفات خبری خداوند و صفت استواء است.
۶. راه برون‌رفت از این بن‌بست فکری و تحجر، پذیرش حجیت فهم عقل و اهل بیت (ع) و پذیرش فهم عموم مسلمانان، از جمله ماتریدیان، است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۱۹۹۵). *مجموع الفتاوی*، تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه المنوره: نشر ملک فهد.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۲۰۰۵). *مجموع الفتاوی*، تحقیق: انوار الباز، عربستان: بی‌نا.
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۴۱۳/۱۹۹۲). *دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه*، تحقیق: حسن السقاف، اردن: دار الامام النووی.
- ابن قیم الجوزی، محمد بن ابی بکر (۲۰۰۱). *مختصر الصواعق المرسله*، تحقیق: سید ابراهیم، تلخیص: ابن موصلی، قاهره: دار الحدیث، الطبعة الاولى.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابن همام، کمال ابن ابی شریف (۲۰۰۶). *المسائره فی العقائد المنجیه فی الآخرة*، شرح: قاسم بن قطلوبغا، قاهره: المكتبة الازهریه التراث.
- بزودی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۸۳). *اصول الدین*، تحقیق: هانز بیزنس، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

تحليل تطبيقي «استواء على العرش» در اندیشه ماتريديان و سلفيان با تأكيد بر ديدگاه ابن تيميه / ٢٣

بهرامي، حمزه علي (١٣٩٢). بررسي تطبيقي صفات خبري از ديدگاه سلفيان و ماتريديان، پايان نامه سطح چهار نويسنده، حوزه علميه قم.

بياضي، كمال الدين احمد (١٩٤٩). *اشاره المرام*، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى الثاني.

بيهقي، احمد بن الحسين (١٩٩٩). *الاسماء والصفات*، تحقيق: الكوثري، بي جا: المكتبة الازهرية. حصيني الهاشمي، حسن بن علي (١٩٩٥). *صحيح شرح العقيدة الطحاوية*، اردن: دار الامام النووي، الطبعة الاولى.

راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤١٢). *مفردات ألفاظ القرآن*، محقق / مصحح: صفوان عدنان داودي، لبنان / سورية: دار العلم / دار الشامية، الطبعة الاولى.

سبكي، علي (٢٠٠٤). *السيف الصيقل في الرد على ابن زفيل*، تحقيق: كوثري، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.

طبري، محمد بن جرير (١٤٢٠). *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق: احمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة.

قرشي، سيد علي اكبر (١٤١٢). *قاموس قرآن*، تهران: دار الكتب الاسلامية، چاپ ششم. كوثري، محمد زاهد (٢٠٠٤). *العقيدة و علم الكلام من اعمال محمد زاهد*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.

ماتريدي، ابومنصور (٢٠٠٤). *تفسير القرآن المسمى بتأويلات اهل السنة*، تحقيق: فاطمه يوسف الخيمي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى.

ماتريدي، ابومنصور (بي تا). *التوحيد*، تحقيق: عبدالله خليف، دار الجامعات المصرية ... و تحقيق: بكر طويال اوغلي و محمد، بي جا: بي تا.

نسفي، ميمون بن محمد (١٩٩٠). *تبصرة الادلة في اصول الدين*، تحقيق: حسين آتاي، تركيه: نشرات رئاسة الشؤون الدينية.

واکاوی حکم استظلال در شب از منظر فقه مذاهب اسلامی

نسرین فتاحی*

مهدی درگاهی**

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

استظلال مردان در شب یکی از مسائل احرام در حج و عمره و از مباحثی است که مشروعیت آن از منظر فقه اسلامی چندان روشن نیست. تاکنون در این باره تحقیقی گسترده و یکپارچه صورت نگرفته است؛ از این رو، پرسش از حکم استظلال در شب برای مردان از منظر فقه مذاهب اسلامی، مسئله‌ای است که نیازمند کاوشی درخور است. اختلاف فقهای اسلامی در تصور استظلال در شب و تبیین مفهوم آن، اختلاف در حکم را در پی داشته است؛ تا جایی که نبود نور خورشید در شب دلیلی بر بی‌معنا بودن استظلال مردان در شب دانسته شده است، حال آنکه استظلال، در نظری صحیح و مستند به ادله شرعی، به پوشاندن سر از سرما و باران و نور خورشید معنا می‌شود، در نتیجه استظلال از نور و گرمای خورشید در روز برای مردان مُحرم، فقط یکی از مصادیق استظلال برای مردان است. چنانکه استظلال از باران و سرما اگر در شب رخ دهد، استظلال در شب خواهد بود. این تحقیق با هدف شناخت اقوال و نظرات فقهای مذاهب اسلامی و حدود و نُغور ادله و تبیین وظیفه مردان در استظلال در شب انجام شده است. رسیدن به این مقصد نیز در سایه گردآوری داده‌های کتابخانه درباره گزاره‌های فقه مذاهب اسلامی و توصیف و تحلیل آنها میسر است.

کلیدواژه‌ها: مُحرمات احرام، استظلال در شب، فقه اسلامی.

* دانشجوی دکتری رشته مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

n.fattahi@urd.ac.ir

** استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، دانش آموخته سطح چهار حوزوی و پژوهشگر پژوهشگاه المصطفی

m.dargahi@urd.ac.ir

مقدمه

احرام در حج و عمره، مستلزم حرمت برخی اعمال و رفتاری است که تا قبل از آن حرام نبوده است. یکی از مُحرمات اختصاصی مردان، که در فقه اسلامی درباره آن بحث می‌شود، استظلال مردان در پیمودن طریق است. استظلال ممکن است با سایه‌بان متحرک، مثل سوار شدن در ماشین سقف‌دار، یا سایه‌بان ثابت، مثل گذر از تونل جاده‌ای، محقق شود. استظلال در منزل شامل استظلال در چادرهای عرفات و منا، هتل‌های مکه یا شهر مکه مکرمه، از محل بحث خارج است؛ هرچند برخی از اندیشوران فقه در استظلال در شهر مکه، به عنوان منزل اختلاف دارند.

استظلال در روز و حفظ سر از نور و گرمای خورشید در پناه سایه‌بان متحرک یا ثابت، با عبارات مختلف و در قالب گزارش‌های متعددی از پیامبر اعظم (ص)، برخی از صحابه و اهل‌بیت (ع) عصمت و طهارت در منابع روایی فریقین (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۹/۵-۳۱۰؛ بیهقی، ۱۳۴۴: ۷۰/۵؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۵۳/۲) منعکس شده است و هر یک از فقهای مذاهب اسلامی بنا بر اعتقاد و مبنای خود در اخذ به احادیث باب، به حرمت استظلال (خوانساری، بی‌تا: ۴۱۲/۲؛ بهوتی، ۱۹۹۶: ۳۵۰/۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۹۵/۱۸-۳۹۶؛ ابن‌قدامه، بی‌تا: ۲۸۵/۲؛ بهوتی، ۱۴۱۸: ۳۵۰/۲) و عدم حرمت استظلال (شاهرودی، ۱۴۰۲: ۲۵۳/۳، ۲۵۴؛ ابن‌عابدین، ۱۴۲۱: ۴۲/۷) برای مردان مُحرم حکم کرده‌اند. این مقاله، فارغ از نقض و ابرام این مسئله، درصدد بررسی استظلال در شب است. این اصطلاح اخیراً در کلمات و عبارات فقهای مذهب جعفری به بحث و استنباط گذاشته شده و برخی با خرده‌گیری بر ایشان، استظلال در شب را بی‌معنا دانسته‌اند و معتقدند که استظلال شامل شب نمی‌شود (خوانساری، ۱۴۰۵: ۴۱۲/۲). آن دسته از فقها که استظلال در شب را مطرح کرده‌اند، با ارائه شواهدی از کتب لغت و استعمال آن در روایات، معتقدند از روایات به دست می‌آید که استظلال، پوشاندن سر از گرما، نور خورشید، سرما و باران است. این سرما و باران می‌تواند در شب اتفاق افتد که این محافظت، همان استظلال در شب است (محقق داماد، ۱۴۰۹: ۶۰۶/۷).

در ادامه، مفهوم استظلال و حکم آن را تبیین و آرای فقهای اسلامی در خصوص حکم استظلال در شب را مطرح می‌کنیم. سپس با مراجعه به ادله و گزاره‌های روایی، هر یک از نظرات و آرای مذکور را ارزیابی و با واکاوی و دسته‌بندی احادیث معتبر،

مفاد و دلالت آنها در استظلال در شب را تبیین می‌کنیم که نتیجه آن آشنایی اندیشوران حوزه فقه مذاهب اسلامی با جوانب مسئله خواهد بود.

تبیین مفاهیم اساسی

مفهوم استظلال

استظلال در باب استفعال، مصدر و از ریشه «ظَلَّ» است (حمیری، ۱۴۲۰: ۴۲۲۵/۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۱۶/۱۱). برخی معتقدند ظلّ به معنای سایه، سایه‌بان یا هر مانعی در برابر نور خورشید است (راغب، ۵۳۵/۱۴۱۲) و استظلال را به طلب سایه یا سایه‌بان جهت محفوظ ماندن از نور خورشید معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۷۵۶/۵) تا جایی که استعمال آن را فقط برای روز دانسته‌اند (خلیل، ۱۴۱۰: ۱۴۸/۸).

در مقابل، برخی استعمال آن را در شب نیز محتمل دانسته‌اند (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴: ۹/۱۰) و معتقدند استظلال به معنای محفوظ ماندن و پوشاندن خود از چیزی است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۶۱/۳)؛ چه پوشیدگی و نگهداری از نور خورشید باشد و چه غیر از آن. استعمال «الشمس مُستظله»، یعنی خورشید پشت ابر مخفی شده است، تأییدی بر این معنا است. با توجه به مطلب اخیر، مراد از استظلال، طلب پوشاندن خود از چیزی است (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۰۲/۲) که ممکن است نور، گرمای خورشید، باران یا سرما باشد.

مفهوم حکم

حکم در لغت، مصدر واژه «حَكَمَ» (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۹۰۱/۵) و به معنای «مَنَع» (خلیل، ۱۴۱۰: ۶۶/۳) و «قضاوت» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۰/۱۲) آمده است؛ برخی معنای اصلی آن را «مَنَع» دانسته‌اند (فیومی، بی‌تا: ۱۴۵/۲). بنابراین، معنای این کلمه «منع از فساد برای اصلاح» است و «قضاوت و داوری» از مصادیق این معنا است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۴۸).

مراد از حکم در فقه اسلامی، «تشریعی است که از طرف خداوند برای منظم ساختن زندگی انسان صادر شده است» (صدر، ۱۴۱۸: ۵۳/۱ و ۱۲/۲). چنانچه عمل مکلف، از نظر شرعی به یکی از عناوین واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام مُتَّصِف باشد، حکم تکلیفی و در غیر این صورت، حکم وضعی خواهد بود؛ همچون طهارت و نجاست، صحت و بطلان، مالکیت، زوجیت.

مراد نویسنده این مقاله از حکم، حکم تکلیفی استظلال مردان در شب است.

آرا و دیدگاه‌های فقهای اسلامی درباره حکم استظلال در شب قول به عدم جواز مطلق استظلال در شب

برخی از فقهای اسلامی استظلال در شب را به طور مطلق حرام دانسته‌اند و تفصیلی بین شب‌های بارانی، سرد و غیر آن نداده‌اند؛ از جمله حاج آقا رضا مدنی کاشانی (کاشانی، ۱۴۱۱: ۱۶۸/۳)، آیت‌الله میرزا جواد تبریزی، شبیری زنجانی (بنا بر احتیاط واجب) و آیت‌الله وحید خراسانی (مناسک حج، ۱۳۹۴: ۳۷ و ۷۶، ذیل مسئله‌های ۴۴۴ و ۴۸۵). در میان علمای دیگر مذاهب فقهی نیز برخی همچون ابن‌قدامه (ابن‌قدامه، بی‌تا: ۲/۲۸۵) و بهوتی (بهوتی، ۱۴۱۸: ۳۵۰/۲) بدون تفصیل بین استظلال در روز و شب، آن را حرام دانسته‌اند که می‌توان از آن، فتوا به حرمت استظلال در شب از منظر ایشان حکم کرد.

قول به عدم جواز استظلال در شب‌های بارانی و سرد

برخی از فقهای اسلامی حکم استظلال در شب را تنها در شب‌های بارانی و سرد برای محفوظ ماندن از باران و سرما حرام دانسته‌اند. ایشان معتقدند اگر مُحرم برای محفوظ ماندن از باران و سرما در شب، مسیر را سواره طی کند، مرتکب حرام شده است. از میان اندیشمندان فقه مذهب جعفری نیز می‌توان به محقق نراقی (نراقی، ۱۴۱۵: ۳۲/۱۲-۳۳)، محقق خوانساری (خوانساری، ۱۴۰۵: ۴۱۲/۲) و آیت‌الله سبحانی اشاره کرد که به حرمت فرض مذکور فتوا داده‌اند. آیت‌الله سیستانی و آیت‌الله خامنه‌ای احتیاط واجب را در ترک استظلال در فرض مذکور دانسته‌اند (مناسک حج، ۷۴ ص ۱۵۵-۱۵۶).

از میان سایر مذاهب اسلامی، گروهی از مالکیان در ظاهر قائل به حرمت استظلال هستند و معتقدند برای مرد مُحرم جایز نیست که با نصب پارچه‌ای بر عصا و گرفتن آن بر سر، خود را از خورشید و باد یا باران حفظ کند و اگر چنین کند، فدیّه دارد. بنابراین، اگر بر وسیله‌ای سوار شود که سقف آن در حال سفر و حرکت دارای پوشش باشد، حرام است (العبدی الغرناطی، ۱۴۱۶/۱۹۹۴م: ۵۰؛ الدسوقی، بی‌تا: ۵۶/۲ و ۵۷؛ ابوالبرکات، بی‌تا: ۵۶/۲).

قول به جواز مطلق استظلال در شب

برخی از فقهای اسلامی به جواز استظلال در شب قائل‌اند. اینان بدون اشاره به استظلال در شب‌های سرد و بارانی، تصریح می‌کنند که استظلال در شب جایز است. از میان فقهای مذهب جعفری می‌توان به مرحوم امام خمینی اشاره کرد. ایشان با فتوا به جواز استظلال در شب، احتیاط مستحب را در ترک استظلال در شب‌های بارانی و سرد دانسته است (امام خمینی، ۱۴۲۵: ۲/۲۱۹). آیات عظام گلپایگانی، بهجت، فاضل لنکرانی، نوری همدانی و دیگران فتوای مذکور را مرقوم کرده‌اند (مناسک حج: ۷۴، ص ۱۵۵). از فقهای دیگر فرقه‌ها، زیدیه (یحیی بن حسین، بی‌تا: ۳۰۹/۱؛ مرتضی، ۱۴۰۰: ۱/۸۹)، ظاهریه (ابن حزم، بی‌تا: ۵/۲۱۰) و شافعیه استظلال و زیر سایه رفتن مردان مُحرم را در طول مسیر حرکت مطلقاً جایز می‌دانند (رافعی، بی‌تا: ۷/۴۳۵؛ نووی، بی‌تا: ۷/۲۵۵). بیشتر حنفیان اسمی از استظلال نیاورده‌اند (سمرقندی، بی‌تا: ۱/۴۲۰؛ ابوبکر الکاشانی: ۲/۱۸۴؛ ابن نجیم المصری، بی‌تا: ۲/۵۶۸) و تنها در برخی کتب، استظلال و استفاده از محمل و قبه^۱ و کنیسه^۲ جزو مباحات احرام شمرده شده است (خرشی، بی‌تا: ۲/۳۴۸؛ ابن عابدین، ۱۴۲۱: ۷/۴۲). اینان بدون تفصیل بین روز و شب، استظلال را جایز دانسته‌اند که می‌توان از آن، فتوا به جواز استظلال در شب را از منظر ایشان کشف کرد.

بررسی مبانی و ادله مسئله استظلال در شب

مبانی دیدگاه اول (عدم جواز مطلقاً)

قائلان به عدم جواز مطلق استظلال در شب برای اثبات سخنشان به عموم و اطلاق گزارش‌های رسیده از سیره صحابه و اهل بیت عصمت و طهارت استدلال می‌کنند و معتقدند که حرمت استظلال برای مردان مُحرم در این احادیث شامل شب و روز می‌شود و مراد از آن، حرمت محفوظ داشتن سر مردان مُحرم از آسمان است و فرقی بین شب و روز نیست. به عبارت دیگر، از برخی گزارش‌ها به دست می‌آید که اهل بیت پیامبر اعظم پیروان خود را از سوار شدن بر قبه و کنیسه دارای سقف و نیز از ایجاد سایه بان در حال حرکت و سیر نهی کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷: ۵/۳۱۲، ح ۶۸ و ۷۰)؛ در روایات دیگری نیز آمده است که مردان استظلال نکنند (لا یُظَلِّل) (طوسی، ۱۴۰۷: ۵/۳۰۹، ح ۵۸).

واضح است که اگر میان شب و روز تفاوت بود، دست کم در میان روایات ذکر شده اشاره می‌شد که «اگر در شب حرکت کردید، سوار شوید»؛ به‌خصوص اینکه در زمان صدور روایات، حرکت در شب متداول بوده و روایاتی نیز در این زمینه گزارش شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۶۶/۱۱، ح ۱۵۰۳۲؛ ۳۳۱/۴، ح ۵۳۰۷). علاوه بر این، نهی از ایجاد سایه‌بان در برخی روایات به منظور بیان وجود شأنی آن است (شاهرودی، ۱۴۰۲: ۲۵۴/۳؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۱: ۱۶۸/۳)؛ یعنی نیازی نیست در ترک استظلال از ظلال و سایه‌بان بالفعل استفاده شود، بلکه از بهره بردن از سایه‌بان نهی شده است. منظور از سایه‌بان نیز وسیله‌ای است که برای ایجاد سایه ساخته شده باشد، حتی در زمانی که سایه شرایط تحقق پیدا نمی‌کند، مانند شب‌های ظلمانی. پس مراد نهی از بهره‌مندی از مظله (سایه‌بان) در شب و روز است (کاشانی، ۱۴۱۱: ۱۶۸/۳).

طرفداران حرمت استظلال در شب، برای تأیید فتوای خود به برخی از گزارش‌های رسیده از اهل بیت اشاره می‌کنند که در آنها، افزون بر حرمت استظلال در برابر (نور و گرمای) خورشید، به حرمت استظلال در برابر سرما و باران نیز اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۱/۴، ح ۷؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۱/۵، ح ۶۳ و ۶۴). توضیح آنکه وقتی استظلال از باران و سرما در کنار استظلال از خورشید بیان شود، روشن می‌کند که استظلال به خورشید اختصاص ندارد و ممکن است در شب نیز صادق باشد (رک؛ خویی، ۱۴۱۰: ۲۴۱/۴).

محقق نراقی بعد از طرح مسئله و بیان ادله طرفداران اقوال مذکور، به قاعده اشتغال اشاره می‌کند و معتقد است حکم حرمت استظلال فی الجمله، بر مردان مُحرم ثابت است. به اعتقاد او، در حالت شک در اشمال حرمت بر روز و شب، با استناد به قاعده احتیاط و ترک استظلال در شب، برائت یقینی از اشتغال یقینی رخ می‌دهد (نراقی، ۱۴۱۵: ۳۳/۱۲)؛ اما روشن است که با وجود روایات نوبت به تمسک به اصول عملیه نمی‌رسد.

مبانی دیدگاه دوم (عدم جواز در شب‌های بارانی و سرد)

طرفداران عدم جواز در شب‌های بارانی و سرد، به دسته‌ای دیگر از روایات اهل بیت پیامبر اعظم استناد کرده‌اند که در آنها استظلال از باران و سرما برای مردان مُحرم حرام دانسته شده است. این گروه معتقدند قید خورشید، باران و سرما در این روایات موجب تقیید اطلاعات و عمومات پیشین است و اصولاً استظلال در شب فی نفسه حرمتی

ندارد، مگر آنکه محفوظ ماندن از باران و سرما در شب رخ دهد که در این صورت استظلال در شب مصداق پیدا کرده است.

بخشی از مستندات روایی این گروه گزارش‌هایی است که شیخ کلینی در باب «الظلال للمُحرم» نقل کرده است. او چهار روایت با سندهای متعدد نقل می‌کند که سه حدیث اعتبار و صلاحیت احتجاج دارند. این سه گزارش از ابن بزیع از علی بن موسی الرضا (ع)، گزارش عثمان بن عیسی کلابی از موسی بن جعفر (ع) و گزارش زراره از جعفر بن محمد (ع) نقل شده‌اند.

(الف) «... وَ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الظَّلَالِ لِلْمُحْرَمِ مِنْ أَدَى مَطَرٍ أَوْ شَمْسٍ وَ أَنَا أَسْمَعُ فَأَمَرَهُ أَنْ يُفِدَى شَاةً وَ يَذْبَحَهَا بِمَنَى»؛ شنیدم که مردی از امام رضا (ع) پرسید: «شخص مُحرم به سبب اذیت باران و خورشید، تظلیل می‌کند (تکلیف او چیست)؟». حضرت دستور دادند یک گوسفند کفاره بدهد و در منا قربانی کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۱/۴، ح ۵).

(ب) «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرَمِ أَوْ يَتَغَطَّى قَالَ أَمَّا مِنَ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ فَلَا»؛ از امام پرسیدم که آیا مُحرم می‌تواند سر خود را بپوشاند؟ امام فرمود: «از گرما و سرما، خیر» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۱/۴، ح ۱۳).

(ج) «إِنَّ عَلِيَّ بْنَ شَهَابٍ يَشْكُو رَأْسَهُ وَ الْبَرْدُ شَدِيدٌ وَ يَرِيدُ أَنْ يَحْرِمَ فَقَالَ (ع) إِنْ كَانَ كَمَا زَعَمَ فَلْيُظَلِّلْ وَ أَمَّا أَنْتَ فَاضْحَ لِمَنْ أَحْرَمْتَ لَهُ»؛ علی بن شهاب از سر درد می‌نالید، هوا سرد بود و می‌خواست مُحرم شود، امام (ع) فرمود: «اگر استظلال کند مانعی برای او نیست؛ اما تو نباید به خاطر خدایی که برای او مُحرم شدی استظلال کنی» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۱/۴، ح ۷).

دلالت مطابقی روایت اول در حکم وضعی مسئله عنوان شده است، منتها به دلالت التزامی بر حرمت استظلال مُحرم از باران دلالت دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۷۰/۴؛ عاملی، بی‌تا: ۳۹۹/۳؛ و محقق سبزواری، ۱۲۴۷: ۵۹۸/۲؛ و محقق داماد، ۱۴۰۹: ۶۰۶/۷). علاوه بر اینکه دلالت مطابقی روایت دوم و سوم، بر حرمت تکلیفی استظلال از باران و سرمای شدید دلالت دارد.

مبانی دیدگاه سوم (جواز مطلق استظلال در شب)

طرفداران جواز مطلق استظلال در شب، از مذهب جعفری و سایر مذاهب فقهی، به

گزارش‌های رسیده از صحابه و اهل بیت پیامبر اعظم استناد می‌کنند که تنها استظلال از خورشید را مطرح کرده‌اند. این گروه معتقدند که ذکر نور و گرمای خورشید در این روایات موجب می‌شود اطلاق روایات مورد استناد در نظریه اول، بر حرمت استظلال در روز حمل شود. برای نمونه به گزارش شیخ طوسی در حدیثی صحیح از موسی بن جعفر (ع) اشاره می‌شود: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ الْمُحْرَمِ وَكَانَ إِذَا أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ شَقَّ عَلَيْهِ وَصَدَعَ فَيَسْتَتِرُ مِنْهَا فَقَالَ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ تُصِيبَهُ الشَّمْسُ فَلْيَسْتَتِلْ مِنْهَا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۹/۵، ح ۵۷). در این روایت از نور و گرمای خورشید سخن به میان آمده و از آنجا که در شب خورشیدی وجود ندارد، قید خورشید در آن سبب تقیید اطلاق و عموم روایات مورد استناد در مبانی نظریه اول است.

به اعتقاد این گروه، ذکر واژه «اضح» به فتح الف یا به کسر (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۶۰۳/۱۲) نشان می‌دهد که استظلال در روز مراد است. توضیح آنکه «اضحاء» نقیض کلمه ظل است، یعنی سر محرم در مقابل خورشید بدون پوشش و باز باشد که در مقابل ظل، یعنی سایه افکندن بر سر محرم، قرار دارد؛ بنابراین، اضحاء و تظلیل به خورشید اختصاص دارند (محقق سبزواری، ۱۲۴۷: ۵۹۸/۲؛ طباطبایی قمی، ۱۴۱۵: ۴۸۱/۲). این مطلب را گزارش‌هایی تأیید می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۰/۴، ح ۲) که بر اساس آنها، خداوند با زیر سایه نرفتن محرم تا غروب آفتاب، تمام گناهان او را پاک (عفو) می‌کند. متن یکی از این روایات چنین است: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ مَا مِنْ حَاجٍّ يَضْحَى مُلَبِّياً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ إِلَّا غَابَتْ ذُنُوبُهُ مَعَهَا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۱/۵، ح ۷۳) این روایت نشان می‌دهد که زمان زیر سایه نرفتن تا غروب آفتاب است و استظلال در شب مطرح نیست.

این گروه علاوه بر استشهاد مذکور، به ذکر قبه و کنیسه در روایات اشاره می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۲/۵) و معتقدند قبه و کنیسه مشتمل بر سقف و پوشش فوقانی‌اند که در آن دوران تنها برای مسافرت در روز و محافظت از نور و حرارت خورشید استفاده می‌شدند؛ زیرا مسافرت در شب، آن هم در سرزمین گرمی مثل حجاز، اقتضا می‌کند که سقف و پوشش را بردارند تا بتوانند از هوای خارج استفاده کنند. علاوه بر این، متعارف آن روزگار، حرکت کاروان‌ها و قافله‌های حج در روز بوده است، نه در شب (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸: ۲۹۳/۳ - ۲۹۴).

از منظر دیگر مذاهب فقه اسلامی، اندیشورانی که استظلال در روز را حرام

دانسته‌اند، به ذکر گزارشی از ابن عمر استناد می‌کنند و معتقدند که استظلال فقط در روز حرام است و در شب مانعی ندارد. گزارش چنین است:

أَخْبَرَنَا أَبُو طَاهِرٍ الْفَقِيهُ وَأَبُو سَعِيدٍ بَنِ أَبِي عَمْرٍو قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ: مُحَمَّدٌ بِنِ يَعْقُوبَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ بِنِ إِسْحَاقَ الصَّعَّانِي حَدَّثَنَا شُجَاعُ بِنِ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبِيدُ اللَّهِ بِنِ عُمَرَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ قَالَ: أَبْصَرَ بِنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَجُلًا عَلَى بَعِيرِهِ وَهُوَ مُحْرَمٌ قَدْ اسْتَظَلَّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّمْسِ فَقَالَ لَهُ: «أَصْحَ لِمَنْ أُحْرِمْتَ لَهُ»؛

عبدالله بن عمر چشمش به مردی افتاد که در حال احرام سوار بر شتر بود و میان خود و خورشید سایه کرده بود. به او گفت: «برای خدا خود را در معرض خورشید قرار بده» (البیهقی، ۱۳۴۴: ۷۰/۵).

برخی روایت مذکور را بر منع استظلال در زمان احرام تفسیر کرده و قائل شده‌اند: «مُحْرَمٌ در پیمودن مسیر باید خود را در برابر خورشید قرار داد و از استظلال پرهیزد»؛ برای نمونه: ابن عبدالبر (۲۰۰۰: ۲۴/۴)، ابن عساکر (۱۴۱۵: ۱۸/۵)، کاشانی (۱۴۰۹: ۱۸۴/۲)، ابن تیمیه (۲۰۰۵/۱۴۲۶: ۱۱۲/۲۶)، زیعلی (۱۳۱۳: ۱۴/۲)، شوکانی (۱۹۹۳/۱۴۱۳: ۱۲/۵)، مبارکفوری (۱۹۸۴/۱۴۰۴: ۳۶۶/۹)، بهوتی (۱۹۹۶: ۳۰۸/۵) و البانی (۱۳۹۹: ۲۸). این فتوا نشان می‌دهد که ایشان استظلال را فقط در روز حرام می‌دانند و مطلقاً قائل به حرمت استظلال در شب نیستند (بهوتی، ۱۹۹۶م: ۳۰۸/۵).

نقد و بررسی مبانی (جمع‌بندی دلالی)

از تتبع در آرای فقهای اسلامی، به خصوص مذهب جعفری، به دست می‌آید که اختلاف آرا ناشی از اختلاف روایات مذکور در منابع روایی است که با فرض صلاحیت احتجاج به هر یک از آنها، جمع عرفی و حل تعارض و تنافی بدوی آنها به تفصیل ذیل است:

در مذهب جعفری، همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، سه دسته روایت وجود دارد: **دسته اول:** روایاتی که مردان مُحْرَم را از استظلال و رفتن به زیر مظله نهی مطلق می‌کنند. با توجه به معنای لغوی استظلال، که محفوظ نگه داشتن خود از چیزی است، عمومیت این دسته از روایات شامل استظلال در شب و روز است.

دسته دوم: روایاتی که مردان مُحرم را از استظلال و پوشاندن خود از نور و گرمای خورشید، باران، سرما و باد نهی می‌کنند. با توجه به اینکه ممکن است باران و سرما و باد در روز یا شب اتفاق افتد، استظلال در شب موضوعیتی ندارد و اگر باد و باران و سرما در شب رخ دهد، استظلال در شب خواهد بود.

دسته سوم: روایاتی که مردان مُحرم را از استظلال از خورشید نهی می‌کنند. از آنجا که روایات دسته سوم دلالتی بر حصر استظلال از خورشید ندارند، تقابل و تعارضی با دسته دوم نخواهند داشت، بلکه تقابل دسته دوم و سوم از روایات با دسته اول، در صورت احراز وحدت حکم، مانند تقابل مطلق و مقید موافق خواهد بود. بنابراین، دسته اول بر قیود مندرج در دسته دوم و سوم حمل می‌شود؛ یعنی عرف، اطلاق ناشی از احادیث دال بر حرمت مطلق استظلال و زیر سایه‌بان رفتن را به سبب روایات دال بر حرمت استظلال از خورشید و باران و سرما و باد، مقید می‌کند.

ممکن است گفته شود که تقابل و تنافی مطلق و مقید، فرع وجود مفهوم وصف یا قید است؛ اما در جای خود تأیید شده که وصف و لقب مفهوم ندارد. در نتیجه منافاتی بین روایات نیست و مقتضای قاعده اصولی، اخذ معنای اعم، همان مطلق استظلال است. در جواب باید گفت که در فرض وحدت حکم، بین منطوق روایات تعارض و تنافی وجود دارد؛ چون مطلق، ظهور در اطلاق دارد و مقید، ظاهر در وجود خصوصیتی است که در مطلوب دخالت دارد. به این معنا که دلیل مقید، طبیعت با آن خصوصیت را حرام می‌داند که لازمه اش تعیین حرمت در قید است و با اطلاق دلیل مطلق منافات دارد. تقیید همچنین دایره حکم را به موضوع دلیل مقید محدود می‌کند، البته غیر از آن را نفی نمی‌کند. نتیجه اینکه اثبات حکم برای موضوع خاص با سکوت درباره غیر آن و اثبات برای موضوع و نفی از غیر آن متفاوت است؛ دومی مفهوم است، نه اولی. بنابراین، در فرض مفهوم نداشتن وصف و لقب نیز به نظر عرف، در این روایات تنافی ثابت است.

اگر وحدت حکم در مطلق و مقید مثبت احراز نشود، گفته می‌شود گاهی در دلیل مطلق، محرز است که حکم به خود طبیعت تعلق گرفته و غیر از قید مذکور در دلیل مقید، قید دیگری احتمال ندارد. به این ترتیب، وحدت حکم به صورت عقلی احراز شده؛ زیرا دو اراده به مطلق و مقید تعلق گرفته و با توجه به اینکه مقید همان طبیعت با قید است، جعل دو حکم متمائل صورت گرفته که محال است. در نتیجه، مطلق بر مقید

حمل می‌شود. اگر قید دیگری در موضوع محتمل باشد یا با دست برداشتن از استقلال دلیل مطلق و حمل آن بر مقید یا با تحفظ ظهور استقلال و کشف قید دیگری در آن، تنافی رفع می‌شود؛ اما از آنجا که ظهور مطلق در استقلال ضعیف است، قید دیگری محتمل نیست و در این وجه نیز مطلق بر مقید حمل می‌شود (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۰: ۲/۳۳۵).

ممکن است گفته شود که بر فرض احراز وحدت حکم، جمع این احادیث منحصر به تقیید نیست؛ چون ممکن است مقید بر بیان مهم‌ترین افراد حمل شود؛ چنانکه برخی در علم اصول فقه (آخوند خراسانی، ۱۳۸۶: ۱۰۶) تنافی اطلاق و تقیید مثبت را چنین مرتفع ساخته‌اند. در پاسخ می‌گوییم که توجه به اینکه اطلاق از راه قرینه حکمت و به حکم عقلا ثابت می‌شود، باید محور و ملاک تمسک به اطلاق را با مراجعه به ایشان مشخص کرد. در جایی که حکم واحد به دو گونه بیان شود، عقلا استقلالی برای دلیل مطلق قائل نیستند تا با حفظ آن در ظهور دلیل مقید تصرف کنند. این روش و عملکرد، به اقوی بودن در ظهور ارتباطی ندارد. همان‌گونه که با احراز وحدت حکم — از هر راهی که باشد، چه از راه وحدت سبب و چه از سایر قرائن حالیه و مقالیه — عقلا مطلق را بر مقید حمل می‌کنند؛ زیرا در این‌گونه موارد، دلالت و نقشی برای «اصالة الاطلاق» قائل نیستند. به بیان دیگر، در جایی که مولا در کلامی حرمت استظلال را از مطلق مطلقه و قبه و کنیسه — که ممکن است در شب یا روز استفاده شوند — و در کلام دیگر حرمت استظلال از خورشید و باران و سرما و باد را بیان می‌کند، عقلا با فرض وحدت حکم، مطلق را بر مقید حمل می‌کنند؛ چون دلیل بودن «اصالة الاطلاق» نسبت به دلیل مطلق را در جایی تمام می‌دانند که در برابرش دلیل مقیدی نباشد. علاوه بر این، قرینه قرار دادن مطلق در حمل مقید، بر خلاف ظاهر، در محیط قانون‌گذاری شناخته‌شده نیست؛ زیرا آنچه در محیط تشریح نزد عرف متشرعه شناخته شده، حمل مطلق بر مقید است (ر.ک: خدادی، ۱۳۹۰).

خلاصه آنکه در حمل مطلق بر مقید موافق و مثبت اشکالی نیست و با این جمع عرفی، موضوع حرمت استظلال مردان محرم در حج و عمره، محفوظ ماندن از خورشید، باران، سرما و باد خواهد بود. البته برای این جمع، غیر از وحدت حکم می‌توان روایات را به مطلق و مقید متنافی و غیرموافق تبدیل کرد. به این بیان که

روایات دال بر حرمت استظلال از باران و سرما و باد و خورشید را در مقام تحدید و حصر بدانیم که در این صورت مفهوم خواهند داشت و این مفهوم با اطلاق روایات مطلق، تعارض بدوی پیدا می‌کند که در نتیجه مطلق بر مقید حمل خواهد شد. بنابراین، اگر فرض کنیم که بودن سایه‌بان متحرک یا ثابت در بالای سر مردان مُحرم تأثیری نداشته باشد — به این بیان که مُحرم با این عمل، خود را از چیزی محفوظ نگه نداشته است و در عرف بود و نبود آن فرقی ندارد — صدق استظلال نشده و مُحرم حرامی انجام نداده است؛ مثلاً در هوای ابری که نه سرد است، نه باران می‌بارد و نه بادی می‌وزد، بود و نبود سایه‌بان فرقی در رسیدن یا نرسیدن نور و گرمای خورشید به مُحرم ندارد و زیر سایه‌بان رفتن، چه متحرک و چه ثابت، در طول مسیر حرکت حاجی و معتمر حرام نخواهد بود (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰: ۲۴۰/۴).

نتیجه‌گیری

استظلال مردان در شب از مسائل مورد اختلاف فقهای مذاهب اسلامی است. این اختلاف ناشی از گزارش‌های متعدد و متنوعی است که در این زمینه رسیده است. در مذهب جعفری، با توجه به جمع دلالی روایات صادر از اهل بیت عصمت و طهارت، استظلال در شب موضوعیتی ندارد و در نظری صحیح و مستند به ادله شرعی، استظلال به پوشاندن و محفوظ نگه داشتن سر از سرما، باران و نور خورشید معنا می‌شود؛ پس استظلال از نور و گرمای خورشید در روز برای مردان مُحرم، فقط یکی از مصادیق استظلال برای مردان است. استظلال از سرما و باران در شب نیز می‌تواند یکی دیگر از مصادیق استظلال برای مردان باشد؛ بنابراین، استظلال از موارد سه گانه مذکور برای مردان حرام است، چه در شب باشد و چه در روز. در نگاه فقه دیگر مذاهب اسلامی، بیشتر حنفیان اسمی از استظلال نیاورده‌اند و برخی همچون زیدیه، ظاهریه و شافعیه با اینکه به استظلال در کتب فقهی خود اشاره کرده‌اند، آن را حرام ندانسته و به جواز آن برای مردان در پیمودن طریق حکم کرده‌اند. گروهی از مالکیان و حنبله، بدون تفصیل بین استظلال در روز و شب، آن را حرام دانسته‌اند که می‌توان از آن فتوا، حرمت استظلال در شب از نگاه ایشان را کشف کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. قبه اتافک کوچکی است که از چوب یا نی ساخته می‌شود و پارچه‌ای را به صورت پرده به دور آن می‌اندازند. سقف آن را با مو، پارچه ضخیم، چرم یا وسایل دیگر، به شکل گنبد درست می‌کنند و آن را روی شتر یا فیل می‌گذارند و محکم می‌بندند یا مثل گاری به عقب اسب و الاغ می‌بندند که منظور از آن، همان کالسکه است.
۲. کنیسه به وسیله‌ای گفته می‌شود که مانند خورجین دو طرف دارد و روی شتر می‌گذارند.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۳۸۶ش)، *کفایه الاصول*، اصفهان: خاتم الانبیاء.
- آل‌عصفور بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق)، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- امام خمینی، سید روح‌الله موسوی (۱۴۲۵ق)، *تحریر الوسیلة*، ترجمه علی اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- البانی، محمد ناصرالدین (۱۳۹۹ق)، *حجة النبی صلی الله علیه وسلم كما رواها عنه جابر رضی الله عنه*، چ پنجم، بیروت: المکتب الإسلامی.
- ابن تیمیة، تقی‌الدین (۱۴۲۶ق/۲۰۰۵م)، *مجموع الفتاوی*، المحقق أنور الباز - عامر الجزار، چ سوم، بی‌جا: دار الوفاء.
- ابن حزم، أحمد بن سعید (بی‌تا)، *المحلی*، بیروت: دارالفکر.
- ابن عابدین، محمدامین بن عمر (۱۴۲۱ق)، *حاشیه ابن عابدین رد المختار علی الدر المختار*، حسام‌الدین بن محمد صالح فرفور، دمشق: دارالبشائر.
- ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبدالله (۲۰۰۰م)، *الاستدکار*، تحقیق سالم محمد عطا - محمدعلی معوض، بیروت: الناشر دار الکتب العلمیة.
- ابن عساکر (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن فارس، بن زکریا (۱۴۰۴ق)، *معجم مقانیس اللغة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن قدامة، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م)، *الکافی فی فقه الإمام احمد*، دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- ابن نجیم المصری، ابراهیم بن محمد (۱۳۳۸ق)، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، چ دوم، بی‌جا: دار الکتب الاسلامی.
- أبو البرکات (بی‌تا)، *الشرح الكبير*، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، بی‌جا: بی‌نا.
- أبو داود (بی‌تا)، *سنن أبي داود*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: المکتبه العصریة/یدا.

أبي شيبة الكوفي (بي تا)، المصنّف، تحقيق محمد عوامة، بي جا: دار القبلة.
احمد المرتضى (١٤٠٠ق)، شرح الازهار في فقه الزيدية، صنعا: غمضان.
الباني، محمد ناصر الدين (١٤٠٥ق/١٩٨٥م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ج دوم، بيروت: المكتب الإسلامي.

بهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (١٤١٨ق/١٩٩٦م)، شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولى النهى
لشرح المنتهى، بيروت: الناشر عالم الكتب.
بيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (١٣٤٤ق)، السنن الكبرى، بي نا، مجلس دائرة المعارف النظامية
الكائنة.

حر عاملي، محمد بن حسن (١٤٠٩ق)، وسائل الشيعه، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
حميري، نشوان بن سعيد (١٤٢٠ق)، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، بيروت: دار الفكر
المعاصر.

خدادادي، فتح الله (١٣٩٠ش)، «استطال در شب»، ميقات حج، شماره ٧٧.
خوانساري، سيد احمد بن يوسف (١٤٠٥ق)، جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ج دوم، قم:
مؤسسه اسماعيليان.

خويي، سيد ابوالقاسم موسوي (١٤١٠ق)، المعتمد في شرح المناسك، قم: منشورات مدرسة دار العلم -
لطفی.

الدسوقي، محمد بن أحمد (بي تا)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بي جا: بي نا، نرم افزار مكتبه
الشامله.

راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤١٢ق)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان - سوريه: دار العلم - الدار
الشامية.

الرافعي، عبدالكريم (بي تا)، فتح العزيز، بي جا: دارالفكر.
الزركشي المصري، شمس الدين محمد بن عبدالله الحنبلي (١٤١٣ق/١٩٩٣م)، شرح الزركشي، بي جا: دار
العبيكان.

الزليعي الحنفي (١٣١٣ق)، تبين الحقائق، القاهرة: الناشر دار الكتب الإسلامي.
السمرقندي، محمد بن احمد (١٤١٤ق)، تحفة الفقهاء، بيروت: دار الكتب العلمية.
السيوطي، جلال الدين (بي تا)، شرح سنن ابن ماجه، فخرالحسن الدهلوي، نرم افزار مكتبه الشامله.
شاهرودي حسيني، سيد محمود (١٤٠٢ق)، كتاب الحج، قم: مؤسسه انصاريان.
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله (١٤١٣ق/١٩٩٣م)، نيل الأوطار، تحقيق عصام الدين
الصبايطي، مصر: دار الحديث.

صاحب بن عباد، اسماعيل (١٤١٤ق)، المحيط في اللغة، بيروت: عالم الكتاب.
الصدر، محمداقبر (١٤١٨ق)، دروس تمهيدية في علم الاصول المعالم الجديدة للاصول، ج دوم، النجف
الاشرف: إصدار مكتبة النجاح لصحابها، السيد مرتضى الرضوي.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، چ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية. عاملی، میر سید احمد علوی (بی تا)، *مناهج الأخیار فی شرح الاستبصار*، قم: مؤسسه اسماعیلیان. العبدری الغرناطی، أبو عبدالله المواق المالکی (۱۴۱۶ق)، *التاج والإکلیل لمختصر خلیل*، بی جا: دار الکتب العلمیه.

علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ق)، *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۸ق)، *کتاب الحج*، چ دوم، بیروت: دار التعارف للمطبوعات. فیض کاشانی (۱۴۰۶ق)، *الواقی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام. فیومی مقری، احمد بن محمد (بی تا)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: منشورات دار الرضی.

القرطبی، ابن رشد (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م)، *البیان والتحصیل والشرح والتوجیه والتعلیل لمسائل المستخرجة*، تحقیق د. محمد حجی و آخرون، چ دوم، بیروت: دار الغرب الإسلامی. الکاشانی، أبی بکر (۱۴۰۹ق)، *بدائع الصنائع*، بی جا: بی نا.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۴۰۷ق)، *الکافی*، چ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية. مبارکفوری، أبو الحسن عبیدالله (۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)، *رعاة المفاتیح شرح مشکاة*، چ سوم، بنارس الهنند: *المصابیح إدارة البحوث العلمیة والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفیة*.

متقی الهندی (۴۰۱ق)، *کنز العمال*، تحقیق بکری حیاتی صفوه السقا، چ پنجم، بی جا: مؤسسه الرساله. محقق داماد یزدی، سید محمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب الحج*، تقریر عبدالله جوادی آملی، قم: چاپخانه مهر. مدنی کاشانی، حاج آقا رضا (۱۴۱۱ق)، *براهین الحج للفقهاء و الحجج*، چ سوم، کاشان: مدرسه علمیه آیت الله مدنی کاشانی.

مسلم (بی تا)، *الصحيح*، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی. مناسک حج همراه با حواشی، دار الحدیث، دوم، زمستان ۷۴، بی جا. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

النووی، أبو زکریا محیی الدین (بی تا)، *المجموع شرح المہذب*، بی جا: دار الفکر. یحیی بن حسین (بی تا)، *الاحکام فی الحلال و الحرام*، بی جا: بی نا.

مفهوم «اهل بیت (ع)» و شمول مصداقی آن از منظر علمای اهل سنت

علی رضا میرزایی*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

اهل بیت (ع) به گروهی از منسوبان نسبی پیامبر (ص) اطلاق می‌شود که حاصل پیوند ازدواج علی (ع) و فاطمه (س) هستند. این تلقی شیعه از مفهوم اهل بیت (ع) است. دانشمندان اهل سنت ضمن پذیرش کلی این تعریف و مسلم دانستن آن می‌کوشند دایره اهل بیت را به برخی منسوبان دیگر و همسران پیامبر (ص) تسری دهند. در ادبیات آنها، صدق عنوان «اهل بیت» بر تعریف شیعی قطعی است، ولی با تردید و اعتقاد به تشتت دیدگاه‌ها، با تکلف، دیگران را هم وارد عنوان «اهل بیت» می‌کنند. در این تلاش، معنای لغوی «اهل» و «بیت» بیشتر مطمح نظر است. البته اضطراب در کلام در تعیین ملاک عضو «اهل بیت» بودن، به وضوح خود را نمایان می‌کند. زیرا آنها معتقدند صدقه بر اهل بیت (ع) حرام است. با این ملاک، دامنه مصداقی «اهل بیت» محدود می‌شود و همسران پیامبر (ص) از آن خارج می‌گردند. با احتساب این ملاک، علاوه بر آل علی، ممکن است آل جعفر، آل عقیل و آل عباس نیز در شمول مصداقی «اهل بیت» داخل شوند. اما در تاریخ مکتوب اهل سنت، هر جا «اهل بیت (ع)» و «ائم اهل بیت (ع)» به صورت مطلق به کار رفته، یا در آیات قرآنی همچون آیه تطهیر و مباحله یا موضوعات اختلافی، اهل بیت (ع) به مفهوم شیعی آن مد نظر بوده است. در این مقاله می‌کوشیم ضمن بیان مفهوم «اهل بیت (ع)» و شمول مصداقی آن، استعمال این عنوان را در ادبیات علمای اهل سنت بکاوییم.

کلیدواژه‌ها: اهل بیت (ع)، اهل سنت، شیعه، ائم اهل بیت (ع)، همسران پیامبر (ص)، منسوبان پیامبر (ص).

مقدمه

اهل بیت پیامبر (ص) به دلیل انتساب شرفی به آن حضرت (ص)، وجود خصلت‌های ممتاز و ادامه‌دهنده راهبرد تعیین‌شده پیامبر (ص)، در اندیشه متفکران مسلمان جایگاه ویژه‌ای دارند. نحوه رویکرد به اهل بیت (ع) پایگاه و جایگاه افراد را در اسلام مشخص می‌کند. این سرمایه ارزشمند اسلامی عامل همگرایی در بین فرق مختلف مسلمانان است. مسئله مهم، افراد مشمول این عنوان هستند. به چه کسانی از منسوبان پیامبر (ص) بر اساس مستندات دینی و تاریخی، اهل بیت (ع) اطلاق می‌شود؟ مفهومی که شیعه از اهل بیت (ع) دارد، محل توافق جمیع فرق اسلامی است. اما افراد خارج از این تلقی محل اختلاف است و در بین اندیشمندان اهل سنت نظر اتفاقی در این زمینه نمی‌توان یافت.

«اهل بیت» متشکل از دو کلمه «اهل» و «بیت» است. مراد از «بیت» در نصوص دینی، خانه خشت و گلی نیست، بلکه مراد «خاندان رسالت» است که با رسول خدا (ص) در آن صقع رفیع رسالتی سنخیت دارند. تعبیری از قبیل «انه لیس من اهلک؛ او از اهل تو نیست» (هود: ۴۶)، «والسلمان منا اهل البیت؛ سلمان از ما اهل بیت است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۵/۱۰۸) ناظر به شایستگی افراد در انتساب و سنخیت‌داشتن یا سنخیت‌نداشتن آنها با منسوب‌الیه است.

واژه‌شناسی

بررسی درست و همه‌جانبه این واژه در روشن‌شدن معنا و مصداق آن تأثیر مستقیم دارد. «اهل» وقتی به شیء یا شخصی اضافه شود، که غالباً نیز چنین است، به مناسبت مضاف‌الیه معنای دیگری از آن فهمیده می‌شود. جمعی کلمه «اهل بیت» را به ساکنان خانه معنا کرده‌اند (ابن فارس، بی‌تا: ۹۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۶/۱؛ الخوری الشرتونی، ۲۰۰۹/۱۴۳۰: ۲۳/۱). فیومی پس از معناکردن «الاهل» به «اهل بیت» گفته است: «اصل در آن، خویشی است» (فیومی، ۱۴۰۵: ۶۸). راغب نیز از کاربرد مجازی «اهل بیت» درباره کسانی که با وی پیوند نسبی دارند، سخن گفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸). بنابراین، می‌توان گفت «اهل بیت» در لغت به هر شخصی که ساکن خانه است، یعنی زن و فرزندان، اطلاق می‌شود و به معنای خویشاوندان او نیز به کار می‌رود. در عرف نیز به همین معنا است.

اصطلاح‌شناسی اهل بیت (ع)

آیا در خصوص پیامبر اسلام (ص)، «اهل بیت» به معنای منسوبان و ساکنان خانه ایشان است؟ در تاریخ مسلم است که پیامبر (ص) همسران گوناگون و بیوت متعدد داشت. در تعابیر اسلامی و نصوص دینی، حتی یک بار از تعبیر «اهل بیوت» به صورت جمع استفاده نشده است.

با تأمل و نظر سنجیده باید گفت در خصوص حضرت ختمی مرتبت (ص)، چون بیت آن حضرت محل نزول وحی و بیت نبوت نیز بوده، تعبیر «اهل بیت (ع)» درباره ایشان دو کاربرد پیدا می‌کند: گاهی اهل بیت پیامبر (ص) گفته می‌شود و از بیت، محل سکونت آن حضرت (ص) اراده می‌شود. در این صورت، تعبیر «اهل بیت» درباره آن حضرت (ص) نیز به همان معنایی است که درباره دیگران به کار می‌رود؛ یعنی به معنای خانواده یا به معنای مطلق خویشاوندان آن حضرت (سبحانی، بی تا: ۱۲)؛ ولی گاهی اهل بیت پیامبر (ص) با لحاظ ویژگی محل نزول وحی و بیت نبوت است. در این صورت به معنای ساکنان خانه، خانواده یا مطلق خویشاوندان آن حضرت نیست، بلکه منظور افرادی است که از نظر علمی و عملی و صفات انسانی، شایسته بیت آن حضرت‌اند (همان: ۱۴).

در اینجا باید به چند نکته توجه کرد:

۱. چون اهل بیت در معنای دوم (شایستگی) قابلیت تطبیق بر افراد مختلف را دارد، برای رفع ابهام توقع منطقی این است که از ناحیه شارع حد و حدود آن تعیین شود. از این رو، امکان دارد در تعیین شارع برخی افراد از اهل بیت به معنای اول نیز در این معنا داخل شوند یا بیرون روند. مثلاً خداوند به حضرت نوح (ع) درباره فرزندش می‌فرماید: «انه لیس من اهلک» (هود: ۴۶).

۲. شایستگی انتساب به بیت نبوت (در معنای دوم) مراتب گوناگونی دارد که بر اساس معیارهای خاص ذاتی یا اکتسابی افراد احراز می‌شود. به همین دلیل سلمان فارسی با عبارت «منا اهل البیت؛ وی از ما اهل بیت است» معرفی شده است.

۳. اهل البیت در لسان پیامبر خدا (ص)، در عالی‌ترین نمونه شایستگی انتساب به بیت نبوت، فقط بر افرادی خاص تطبیق شده و به صورت اصطلاح درآمده است، به گونه‌ای که هر گاه تعبیر «اهل بیت» (و گاه با افزودن کلمه «عترت» به آن) به کار

می‌رود، همین افراد به ذهن متبادر می‌شود؛ مانند «کتاب الله و عترتی اهل بیته» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲/۲۵؛ ابن حیون مغربی، ۱۳۸۵: ۱/۴۱۵)؛ در حدیث ثقلین: «مثل اهل بیته کمثل سفینه نوح» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۸۰؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۲۶۸)؛ در حدیث سفینه: «اللهم هولاء اهل بیته» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/۱۰۶؛ قمی، ۱۴۰۴: ۲/۱۹۳)؛ در داستان مباحله و کسا: «اهل بیته امان لامتی ...» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۵۹)؛ در حدیث نجوم: «اللهم صل علی محمد و آل محمد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲/۵۳۰)؛ در حدیث صلوات و

مراد از واژه «اهل بیت» در این پژوهش همین معنای اصطلاحی است که همواره در سیره نبی مکرم اسلام (ص) از آنان با ارجمندی، والایی و فضیلت یاد شده و با عنوان «دوازده خلیفه» توصیف شده‌اند (ابن حنبل، ۱۹۹۴/۱۴۱۴: ۲/۵۵). در پاره‌ای از روایات نقل شده که چون رسول خدا (ص)، حدیث ثقلین را بیان فرمود، برخی اصحاب پرسیدند: «ای رسول خدا! عترت شما چه کسانی هستند؟». فرمود: «علی، حسن، حسین و امامانی که از فرزندان حسین‌اند تا روز قیامت» (ابن طاووس، ۱۴۰۰: ۱/۱۷۳). این مضمون در روایات انبوه و متواتر شیعی و برخی روایات اهل تسنن از پیامبر خدا (ص) و سایر ائمه اهل بیت (ع) نقل شده است. با جست‌وجو در مدارک و منابع فریقین متوجه می‌شویم، کسی جز این دوازده پیشوا چنین ادعایی نکرده و نگفته که در زمره این دوازده خلیفه یا از افراد اهل بیت (ع) به این معنای اصطلاحی است.

پس معنای مد نظر از اهل بیت (ع) مفهوم شیعی آن است؛ یعنی خاندان نبی مکرم اسلام (ص) که از پیوند ازدواج امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) آغاز می‌شود و با ائمه اهل بیت (ع) تا حضرت حجت (عج) ادامه می‌یابد (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۱۰/۶۶). هرچند تعدادی از علمای اهل سنت، اهل بیت (ع) را علاوه بر خاندان علی (ع) و فاطمه (س) شامل همسران و آل عباس، آل عقیل و آل جعفر می‌دانند اما استعمال آن اغلب معطوف به مفهوم شیعی است. وقتی آنان از ائمه اهل بیت (ع) یا اهل بیت (ع) در اهل کسا و مباحله و ... نام می‌برند، ملتزم به همان برداشت شیعیان هستند و همسران و دیگر اعضای خاندان مشمول عنوان «اهل بیت» نمی‌شوند.

اهل بیت پیامبر (ص) چه کسانی هستند؟

در میان اندیشمندان اسلامی تردیدی در جایگاه والای اهل بیت (ع) وجود ندارد.

مهم‌ترین بحث در این زمینه، افراد مشمول عنوان «اهل بیت (ع)» است؛ یعنی افرادی از منسوبان پیامبر (ص) که معنون به این عنوان‌اند. جامعه شیعه، اهل بیت (ع) را در خاندان نسبی و نه سببی، آن هم افراد خاصی از بنی‌هاشم و سلسله خاندان امام علی (ع) و فاطمه زهرا (س)، محدود می‌کند. دو واژه «آل» و «عترت» نیز از حیث شمول مصداقی در روایات با اهل بیت مترادف‌اند.

طوسی، از مفسران قرن پنجم (طوسی، بی‌تا: ۳۴۱/۸) و طبرسی، از مفسران قرن ششم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۰/۸)، ضمن رد شمول مفهوم «اهل بیت (ع)» بر ازواج‌النبی (ص) (همسران پیامبر)، سیاق آیات و احادیث مربوط را دلیل قاطعی مبنی بر صحت نظر شیعه درباره مصداقی اهل بیت (ع) می‌دانند. محقق کرکی درباره معنای «اهل بیت» و شمول مصداقی آن ادعای اجماع می‌کند: «اطبق اصحابنا و جمع من العامة علی انهم علی و فاطمة و ابناهما؛ علمای شیعه به اتفاق آرا و تعدادی از اهل سنت معتقدند اهل بیت (ع) شامل علی (ع) و فاطمه (س) و فرزندان آنها است» (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۶۶/۱۰). برخی از اهل سنت کوشیده‌اند افرادی غیر از این سلسله عظیم را ذیل مفهوم «اهل بیت» داخل کنند. اما در نهایت به همان مصداقی نزدیک می‌شوند که شیعه به آن معتقد است. هرچند در معنای موسع مد نظر آنها دخول مصداقی مد نظر شیعه قطعی است. نظر دانشمندان اهل سنت که می‌کوشند ازواج و برخی اقربای رسول‌الله (ص) را ذیل «اهل بیت» وارد کنند، تحت تأثیر مفهوم لغوی «اهل بیت» است که به ساکنان و منسوبان یک خانه اطلاق می‌شود، اما با توجه به آیات قرآنی، همانند آیه تطهیر و احادیث نبوی (ص) و اختصاص احکامی خاص به اهل بیت (ع)، همانند تحریم صدقه و غیره، معنای مد نظر شیعه تعیین می‌یابد. در قرائت اهل سنت، مصداقی «اهل بیت» فراتر از قرائت شیعه است و آل عباس و آل عقیل و آل جعفر را هم، علاوه بر آل علی (ع)، شامل می‌شود و صدقه بر آنها حرام است.

دقت نظر در به‌کارگیری اهل بیت (ع) در احادیث منقول در جوامع روایی اهل سنت، تعیین و تعیین مصداقی اهل بیت (ع) را در اصطلاح شیعه تأیید می‌کند. عمرو بن حزم از قول یکی از اصحاب پیامبر (ص) نقل می‌کند که مکرر می‌فرمود: «اللهم صل علی محمد و علی اهل بیته و علی ازواجه و ذریته کما صلیت علی آل ابراهیم انک حمید مجید و بارک علی محمد و علی اهل بیته و علی ازواجه و ذریته کما بارکت علی

آل ابراهیم انک حمید مجید؛ خدایا درود بفرست به محمد و اهل بیت و خانم‌ها و نسل او، همان‌طور که به آل ابراهیم برکت دادی که تو ستوده و ارجمندی» (ابن حنبل، ۱۹۹۴/۱۴۱۴: ۵۷/۹).

در این حدیث منقول در *المسند احمد بن حنبل*، با توجه به عطف سه کلمه به هم و جدایی آنها و حکم صلوات بر همه آنها، به صورت مضمّر اهل بیت (ع) از همسران و ذریه پیامبر (ص) جدا شده است. نظر به سیاق کلام و مترادف نبودن کلمات مذکور، جدایی مفهومی و مصداقی آنها قطعی است. پس تعیین مصداق اهل بیت (ع) در افراد خاصی از خاندان پیامبر (ص) و نه همه آنها از سیاق حدیث قابل اصطیاد است. در حدیث ذیل، که در تمام منابع معتبر اهل سنت ذکر شده، مصداق اهل بیت (ع) با اسم و مشخصات فردی تعیین شده است، به نحوی که قابل تسری به دیگران نیست. ام‌سلمه چنین روایت می‌کند:

ان النبی (ص) جلال علی علیّ و حسن و حسین و فاطمة کساء ثم قال: «اللهم هولاء اهل بیتی و خاصتی، اللهم اذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهیرا». فقالت ام سلمة: «یا رسول الله (ص)! انا منهم؟». قال: «انک الی خیر»؛ پیامبر (ص) کسا را بر روی علی، فاطمه، حسن و حسین کشید و عرض کرد: «خدایا اینها اهل بیت من هستند. پلیدی را از آنان دور کن و آنان را پاک و پاکیزه گردان». در این هنگام ام‌سلمه عرض کرد: «آیا من هم از زمره آنان (اهل بیت) هستم». پیامبر (ص) فرمود: «شما انسان خوبی هستی» (همان: ۱۹۷/۹).

در حدیث ثقلین، که در صحیحین وارد شده، معنای «اهل بیت (ع)» به روشنی بیان شده و شامل ازواج پیامبر (ص) نمی‌شود و شمول آن محدود می‌شود و به صورت قطعی مفهوم شیعی را در بر می‌گیرد. بعد از سفارش پیامبر گرامی (ص) به کتاب‌الله و عترت خود سه مرتبه می‌فرماید: «اذکرکم الله فی اهل بیتی ...». آنگاه حصین از زید ناقل روایت می‌پرسد: «من اهل بیه یا زید؟ ایس نساء من اهل بیه؟ قال: نساء من اهل بیه و لکن اهل بیه من حرم الصدقة بعده؛ و قال: من هم؟ قال: هم آل علی و آل عقیل و آل جعفر و آل عباس. قال: کل هولاء حرم الصدقة» (البخاری، بی‌تا: ۲۸۴/۹؛ النیشابوری، ۱۹۹۶/۱۴۱۷: ۶۳۰۰/۱۰).

مفهوم «اهل بیت (ع)» و شمول مصداقی آن از منظر علمای اهل سنت / ۴۷

احادیث مندرج در صحیحین محل عنایت خاص علمای اهل سنت است. چون حرمت صدقه شامل ازواج نبی (ص) نمی‌شود، پس در معنای اهل بیت (ع) داخل نخواهند شد.

در مقدمه کتاب *حقوق آل‌البیت ابن تیمیه*، که عبدالقادر عطا محقق آن است، مفهوم «آل بیت» چنین بیان شده است: «آل بیت النبى محمد (ص)، هم علی وجه التحقيق، علی و فاطمة و اولادهما و من تناسل منهما حتى تقوم الساعة؛ با دقت نظر می‌توان گفت آل بیت نبی، حضرت محمد (ص)، علی و فاطمه و فرزندان آنان تا روز قیامت هستند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۷/۱۹۹۶: ۵).

این برداشت، مطلب منقول از محقق کرکی را تأیید می‌کند و فقط شامل ائمه اهل بیت (ع) و فرزندان آنان می‌شود و آل عباس، آل عقیل و آل جعفر را در بر نمی‌گیرد. ابن تیمیه به تفصیل مصادیق اهل بیت را در پاسخ به این پرسش که «من هم اهل البیت؟» اهل بیت چه کسانی هستند؟» توضیح می‌دهد. او ضمن تصریح به وجوب احترام جانشینان و اهل بیت پیامبر (ص) و سابقین در اسلام در تفسیر آیه ۳۳ سوره احزاب می‌نویسد:

و قد روی (فی تفسیر آیه ۳۳ من سورة الاحزاب) الامام احمد والترمذی و غیرهما عن ام سلمة ان هذا الایة لما نزلت، اذ ان النبى (ص) كسائه على على و فاطمة والحسن والحسين، فقال اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا، فلما قال هولاء اهل بيتي مع ان سياق القرآن يدل على ان الخطاب مع ازواجه، علمنا ان ازواجه و ان كن من بيته كما دل عليه القرآن فهولاء احق بان يكون اهل بيته، لان صلة النسب اقوى من صلة الصهر؛ امام احمد و ترمذی و دیگران نقل کرده‌اند که وقتی آیه نازل شد پیامبر (ع) کسای خود را بر روی علی، فاطمه، حسن و حسین قرار داد و عرض کرد خدایا اینها اهل بیت من هستند، پلیدی را از آنان دور گردان و آنها را پاکیزه نما. این رفتار پیامبر (ص) مبین این واقعیت است که افراد مذکور بیشتر از همسران پیامبر (ص) مستحق عنوان «اهل بیت» هستند. ابن تیمیه برای استحکام برداشت خود معتقد است نسبت نسبی قوی‌تر از سببی است (همان: ۲۶).

ابن تیمیه با استناد به روایت‌های منقول در کتب حدیثی اهل سنت بر انحصار اهل بیت در افراد خاص صحنه می‌گذارد:

و ثبت فی صحیح مسلم عن زید بن ارقم انه قال خطبنا رسول الله (ص) بغدیر فقال! اهل بیته اذکرکم الله فی اهل بیته، اذکرکم الله فی اهل بیته، قیل لزید بن ارقم و من اهل بیته؟ قال الذین حرّموا الصدقة، آل علی، آل جعفر، آل عقیل و آل عباس؛ در صحیح مسلم، زید بن ارقم نقل می‌کند که پیامبر (ص) در غدیر برای ما خطبه خواند و سه مرتبه فرمود «اذکرکم الله فی اهل بیته». از زید بن ارقم پرسیدند اهل بیت ایشان چه کسانی هستند؟ گفت کسانی که صدقه بر آنها حرام است که عبارت‌اند از: خاندان علی، خاندان جعفر، خاندان عقیل و خاندان عباس (همان: ۲۸).

غیر از خاندان علی (ع) افراد دیگری در خطبه غدیر و دیگر سفارش‌های پیامبر (ص) موضوع بحث نبودند. بنابراین، هرچند در تفسیر زید بن ارقم حرمت صدقه شامل خاندان دیگر از منسوبان پیامبر (ص) می‌شود اما در خطبه غدیر و دیگر وصیت‌های پیامبر (ص)، غیر خاندان علی (ع) کسان دیگری مد نظر نبودند.

در کتاب *منهاج السنة* در خصوص ورود ازواج‌النبی (ص) در شمول اهل بیت، با وجود رغبت و انگیزه بسیار برای آن، ابن تیمیه دچار تردید شده است. درباره اینکه اهل بیت پیامبر (ص) چه کسانی هستند، به نقل از ابن حنبل می‌نویسد: «در این باره دو قول وجود دارد؛ برخی ازواج‌النبی (ص) را جزء اهل بیت نمی‌دانند و برخی می‌دانند، همان‌طور که ازواج ابراهیم و لوط جزء آل بیت آنان بودند» (همان، ۱۳۲۱: ۲۱/۴).

قول نافی دخول همسران پیامبر (ص) در ذیل عنوان «اهل بیت (ع)»، به طور مسلم گفتاری است منسوب به دانشمندان اهل سنت. چون با موضع منفی ابن تیمیه و اتباع او راجع به شیعه و استخفاف مقام علمی علمای آنها بعید است قول و عقیده‌ای منتسب به شیعه را در چنین موضوعاتی ذکر کند و برای آن در کنار موافقان نظریه، وزن علمی قائل شود.

پس در بین اندیشمندان اهل سنت اجماعی برای ورود همسران پیامبر (ص) در مفهوم «اهل بیت (ع)» وجود ندارد، در حالی که همه متفق‌اند آل علی (ع) از اهل بیت پیامبرند.

کاربرد «اهل بیت» در ادبیات دانشمندان اهل سنت تأییدی بر برداشت شیعه از این عنوان

در عرف اکثر علمای اهل سنت، اهل بیت (ع) به همان مفهوم و مصداق در نزد شیعیان به کار می‌رود. ذکر نمونه‌هایی از استعمال «اهل بیت» در کلمات بزرگان اهل سنت در مصادیق خاص، نشانه تعیین مصداقی اهل بیت در خاندان علی (ع) و فاطمه (س) است.

«عن انس بن مالک؛ ان النبی (ص) کان یمر ببیت فاطمة ستة اشهر اذا خرج الی الفجر فیقول؛ الصلاة یا اهل البیت (انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا)» (احزاب: ۳۳)؛ روایت انس بن مالک متضمن رفتاری مستمر و معنادار مشیر به مصادیق اهل بیت از پیامبر (ص) به مدت شش ماه است که موقع نماز صبح وقتی از کنار خانه فاطمه (س) عبور می‌کرد می‌فرمود: «الصلاة یا اهل البیت»، «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا» (احزاب: ۳۳؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴/۱۹۹۴: ۵۱۶/۴ و ۵۶۸ و ۴۵/۶).

جمله ابن مغزالی (متوفای ۴۸۳ ه.ق.) شاهد تعیین مصداقی اهل بیت است و سیاق جمله همان معنای مد نظر شیعیان را افاده می‌کند:

حدثنی موسی بن إسماعیل قال: حدثنی أبی عن أبیه، عن جدّه جعفر بن محمد، عن أبیه، عن جدّه علی بن الحسین، عن أبیه، عن جدّه علی علیهم السلام أنه قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «فضل اهل البیت علی الناس کفضل البنفسج علی سائر الأدهان»؛ موسی بن اسماعیل از موسی بن جعفر از جعفر بن محمد از پدرش و او از جدش علی بن حسین و او از پدرش و او از جد ایشان علی نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: «فضل اهل البیت علی الناس کفضل البنفسج علی سائر الأدهان؛ فضیلت اهل بیت به دیگر مردم همانند برتری روغن بنفشه به دیگر انواع روغن‌ها است» (ابن مغزالی، بی تا: ۹۰).

ابوالحسن اشعری (متوفای نیمه اول قرن چهارم) از متکلمان برجسته اهل سنت و سرسلسله اصلی‌ترین فرقه کلامی آنها، درباره واژه «اهل بیت (ع)» کاربردی دارد که همانند کاربرد شیعیان است. او «اهل بیت» را بدون قید و به صورت مطلق در

مفهوم شیعی به کار برده است. پس این واژه منصرف به همان معنا و نشانه ظهور در آن است.

سلیمان بن جریر زیدی می‌گوید:

ان فرقة من الامامية تزعم ان الامر بعد النبي صلى الله عليه و سلم الى علي بن ابي طالب يصنع بالامامة ما احبّ ان شاء جعلها لنفسه و ان وَاها غيره كان ذلك جائزا ان كان ذلك عدلا و له في ذلك النيابة اذا نفى والتسليم ان شاء و رضی، و ان فرقة اخرى قالت ان الدين كله في يدي علي بن ابي طالب و انه يسند إليه و اوجبوا قطع الشهادة على سريرته و ان الامامة بعده في جماعة اهل البيت غير انهم خالفوا الفرقة الاولى في شيئين: احدهما انهم يزعمون ان عليا تولّى أبا بكر و عمر على الصحة و سلم بيعتهما والآخر انهم لا يثبتون العصمة لجماعة اهل البيت كما يثبت اولئك و لكنهم يرجون ذلك لهم و ان يصيروا جميعاً الى ثواب الله و رحمته؛ عدهای از فرقه امامیه گمان می‌برند امامت و امارت مسلمانان بعد از پیامبر (ص) متعلق به علی بن ابی‌طالب است. با امامت هر گونه خواست می‌تواند رفتار کند. اگر خواست خود متصدی امامت می‌شود یا به دیگری وامی‌گذارد. گروهی دیگر از فرقه امامیه معتقدند دین راستین در اختیار علی بن ابی‌طالب است و امامت بعد از ایشان در جماعت اهل بیت جریان می‌یابد و گروهی هستند که در مخالفت با آنان معتقدند با اینکه امام علی محق است می‌تواند آن را (امامت را) به دیگری واگذارد و عصمت اهل بیت را قبول ندارند (ابوالحسن الاشعری، ۱۴۰۰: ۶۴).

در کلمات شهرستانی هم «اهل بیت» به همان معنای خاص شیعی استعمال می‌شود. این از قراین قطعی است که اطلاق کلام بدون ذکر قرینه وقتی معنای خاصی را افاده می‌کند، ظهور در حقیقت آن معنا دارد:

أكثرهم في زماننا مقلدون لا يرجعون إلى رأي واجتهاد. أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة و يعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة اهل البيت و أما في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعي رحمه الله والشيعي (الشهرستاني، بی‌تا: ۱۸۹/۱).

شهرستانی از گروهی مقلد یاد می‌کند که به رأی و اجتهاد بی‌توجه‌اند. اینان در اصول تابع معتزله بوده و بیشتر از پیشوایان اهل بیت، به پیشوایان معتزله احترام می‌گذارند اما در فروع تابع ابوحنیفه و در مواضع محدودی موافق شافعی و شیعه هستند.

در ادبیات ابن‌ابی‌العز حنفی، از شارحان نظریات ابوجعفر طحاوی، از متکلمان برجسته حنفی، وقتی کلمه «اهل بیت» مطلق به کار می‌رود، به همان معنایی است که شیعیان به کار می‌برند: «و علی هذا فلا لوم علی الفرق الضالة المخالفة لاهل السنة، إذ ما رجعوا عند الاختلاف إلى أصولهم التي ارتضوها لأنفسهم، كاحتجاج الشيعة مثلاً، بكل ما يروى عن أئمة اهل البيت رضی الله عنهم، بدعوى أنهم معصومون». او معتقد است شیعه در مواضع اختلافی به پیشوایان اهل بیت رجوع، و به روایت اهل بیت احتجاج می‌کند. زیرا آنها را معصوم می‌داند! (ابن‌ابی‌العز الحنفی، ۱۴۰۴/۱۹۸۴: ۴۳).

در عبارت فوق دو مرتبه به صورت مطلق از «ائمه اهل بیت» نام برده شده است که در معنای شیعی کاربرد دارد و در عبارت ذیل نیز به آن تصریح شده است. هیچ‌کس در تاریخ شیعه برای غیرامامان از نسل امام علی (ع) و فاطمه (س) دعوی عصمت نکرده است. لذا ائمه اهل بیت (ع) شامل آل عباس، آل جعفر و آل عقیل نمی‌شود. او در مذمت رفتار شیعیان تحت عنوان نامناسب «الرافضة» می‌نویسد: «لا نبتراً من أحد منهم - كما فعلت الرافضة! فعندهم لا ولاء إلا لبراء، أى لا يتولى اهل البيت حتى يتبرأ من أبي بكر و عمر؛ شیعه توکلاً را همراه تبراً می‌داند؛ یعنی دوستی اهل بیت را قرین تبراً از ابوبکر و عمر کرده است» (همان: ۴۷۰).

محور این نوع توکلاً و تبرائی ادعایی ابن‌ابی‌العز حنفی، فقط خاندان علی (ع) و صدیقه طاهره (س) است و شامل هیچ فرد دیگری نمی‌شود؛ چه صدقه بر آنها جایز باشد و چه نباشد. این مطلب درباره مطالب بیان شده از اشعری و شهرستانی هم صادق است. القرموشی از سلفی‌های معاصر در کتابی به نام *اهل البيت عند شيخ الاسلام/ ابن تیمیة بعد از ذکر شش قول درباره مراد از «اهل بیت» نظریه قریب به علمای شیعه را تأیید می‌کند:*

۱. کسانی که صدقه بر آنها حرام است، که نظر تمام علمای مذاهب چهارگانه و دیگران است. این نظر را ابن حزم، ابن تیمیة، ابن قیم، ابن حجر و دیگران ترجیح می‌دهند (القرموشی، ۲۰۱۳/۱۴۳۴: ۴۹).

سپس به اختلاف در مصداق کسانی می‌پردازد که صدقه بر آنان حرام است. او می‌گوید در این زمینه دو نظر وجود دارد:

الف. آنها بنی‌هاشم و بنی‌مطلب هستند. این نظر را شافعی پذیرفته و در روایتی احمد حنبل نیز قبول کرده است. برخی مالکی‌ها هم آن را قبول دارند و ابن‌حزم و ابن‌حجر و صنعانی و افراد دیگر نیز بر همین اعتقادند.

ب. آنها منحصر در بنی‌هاشم‌اند. این نظر ابوحنیفه و مالک است و در روایتی از احمد بن حنبل ذکر شده و ابن‌تیمیه آن را قبول دارد (همان).
قدر متیقن در این دو نظریه، دخول علی (ع) و فاطمه (س) و فرزندان گرامی آنها در مصداق اهل بیت است.

آنگاه این افراد در اینکه همسران پیامبر (ص) در شمار اهل بیت هستند یا نه اختلاف دارند. «فذهب الجمهور الى عدم دخولهن في آل محمد (ص) الذين تحرم عليهم الصدقة؛ جمهور، آنها را در شمول آل محمد (ص) که صدقه بر آنها حرام است، وارد نمی‌کنند» (همان: ۵۰).

وی به روشنی بیان می‌کند که جمهور اندیشمندان اهل سنت، همسران پیامبر (ص) را جزء اهل بیت نمی‌دانند.

۲. همسران و ذریه، اهل بیت پیامبر (ص) هستند که نظر ابن‌عربی، از فرقه مالکی، است (همان: ۵۵).

افراد مهمی در بین قائلان به این نظریه از ائمه فکری اهل سنت دیده نمی‌شود.

۳. اهل بیت فقط همسران پیامبرند. این نظر منسوب به ابن‌عباس است که نظریه مختار عکرمه و عطاء و مقاتل است.

انتساب این قول به ابن‌عباس قطعی نیست و مقاتل از متهمان به مشبهه و مجسمه است (ابوالحسن الاشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۳، ۲۰۹) و عکرمه در زمرة خوارج (ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۱/۵، ۲۲؛ همان، بی‌تا: ۹۳/۳، ۹۴)؛ و قول این دو نفر در خور اعتنا نیست.

۴. اهل بیت (ع) منحصر در اهل کسا است. این نظر منسوب به ابوسعید خدری، انس، عائشه و ام‌سلمه است و ابوجعفر طحاوی آن را اختیار کرده است (القرموشی، ۲۰۱۳/۱۴۳۴: ۵۹).

از اصحاب پیامبر (ص) و همسران ایشان (مادر مؤمنان) و دیگر شخصیت‌های

مفهوم «اهل بیت (ع)» و شمول مصداقی آن از منظر علمای اهل سنت / ۵۳

کلامی مهم و در خور اعتنا، به این نظر معتقد نیستند. اگر این نظریه را در کنار قول اول و دوم قرار دهیم دخول اهل کسا در مفهوم اهل بیت (ع) به عنوان شاخص‌ترین شخصیت‌های آنها قطعی است اما دخول ازواج و دیگران مشکوک و مردود است.

۵. اهل بیت، امت و اتباع پیامبر (ص) تا روز قیامت است (همان: ۶۰).

۶. اهل بیت، پرهیزگاران امت پیامبر (ص) هستند (همان: ۶۳).

فرد مشهور و در خور اعتنایی برای دو قول مذکور دیده نمی‌شود و برخلاف ظاهر نصوص متعدد در این زمینه است.

قرموشی در نهایت نتیجه می‌گیرد که اهل بیت (ع) همان کسانی هستند که صدقه بر آنها حرام است: «از نظریه‌های مذکور، نظریه‌ای که می‌گوید اهل بیت کسانی هستند که صدقه بر آنها حرام است پذیرفتنی‌تر است. چون دلیل آن صریح و قوی است» (همان: ۶۴).

با توجه به انحصار مصداق اهل کسا و تعیین آنها از جانب رسول مکرم اسلام (ص) و نگنجاندن همسر متقی پیامبر (ص)، ام‌سلمه، در جمع آنها، که مدارکش در کتب معتبر اهل سنت بیان شده (ابن حنبل، ۱۴۱۴/۱۹۹۴: ۱۷۷/۱۰)، قرموشی در استدراکی غیرمسموع با تکلف در صدد واردکردن ازواج‌النبی (ص) در مفهوم اهل بیت است. او می‌نویسد: «فرمایش پیامبر (ص) که فرمود «هولاء اهل بیتی» دلالت نمی‌کند که همسران ایشان داخل در اهل بیتش نیستند، بلکه دلیل بر این است که اهل کسا اولویت بیشتری به این وصف دارند» (القرموشی، ۲۰۱۳/۱۴۳۴: ۷۵).

به این طریق تطورات کاربرد «اهل بیت» در نهایت همه را متقاعد کرده است که مصداق آن افرادی خاص، و منحصر در خاندان علی (ع) و فاطمه (س) هستند و دیگران در این اصطلاح خاص مشمول عنوان «اهل بیت پیامبر (ص)» نمی‌شوند، هرچند از لحاظ لغوی در خاندان قابل اندراج‌اند.

نتیجه

به صورت یقینی اهل بیت (ع) شامل خانواده نسبی پیامبر (ص) است که با علی (ع) و فاطمه (س) آغاز می‌شود و با نسل آنها تا امام دوازدهم شیعیان استمرار می‌یابد. انتساب به بیت نبی مکرم اسلام (ص) دارای ملاک‌های اسلامی و قرآنی خاص است و

صرف اهل خانه بودن دلیل بر این انتساب خاص نیست. با معیارهای اعلام‌شده، همانند تحریم صدقه، که برای نکوداشت مقام اجتماعی اهل بیت (ع) است، به طور قطعی همسران پیامبر (ص) از شمول اهل بیت (ع) خارج می‌شوند. با توجه به استعمال اهل بیت (ع) در آیات و مصادیق خاص و ادبیات دانشمندان اسلامی، به‌ویژه اهل سنت، خاندان نسبی دیگر غیر از خاندان امام علی (ع) از این عنوان خارج می‌شوند. کسی در خصوص آیه تطهیر، مباحله یا حدیث ثقلین یا توکلاً و تبرأی شیعیان ادعا نکرده است که اهل بیت (ع) افراد غیرخاندان علی (ع) را شامل می‌شود. هرچند افرادی از دانشمندان اهل سنت با تکلف می‌کوشند ازواج و دیگر منسوبان پیامبر (ص) را ذیل عنوان «اهل بیت (ع)» وارد کنند، اما به هنگام استعمال و اطلاق کلام و معیارهای اعلام‌شده جز مفهوم شیعی را بیان نمی‌کنند. اهل سنت در هنگام استعمال تعبیر «اهل بیت» و اختلاف با شیعه و اطلاق اهل بیت (ع) که بدون قرینه صارفه است، در نهایت مفهوم شیعی را از این عنوان اصطیاد می‌کنند و این مفهوم قدر مسلم است و موارد دیگر از امور اختلافی و تا حدی بی‌ملاک است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی العز الحنفی، علی بن محمد (۱۹۸۴/۱۴۰۴). شرح العقیة الطحاویة، حققها و راجعها: جماعة من العلماء، خرج احادیثها: محمد ناصر الدین الالبانی، بیروت: دار الكتاب العربی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن تیمیة، احمد بن عبد الحلیم (۱۳۲۱). منهاج السنة، مصر: المطبعة الكبرى الامیریة.
- ابن تیمیة، احمد بن عبد الحلیم (۱۹۸۷/۱۴۰۷). حقوق آل البيت، تحقیق: عبد القادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثانية.
- ابن حنبل، احمد (۱۹۹۴/۱۴۱۴). المسند، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثانية.
- ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- ابن طاووس، علی بن یونس (۱۴۰۰). الطرائف فی معرفة الطوائف، قم: خیام.
- ابن فارس، احمد (بی‌تا). معجم المقائیس اللغة، بیروت: دار النجیل.
- ابن مغازلی، علی بن محمد (بی‌تا). مناقب ابن المغازلی الشافعی، بی‌جا: دار الاضواء.

- ابن منظور، محمد ابن مكرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بيروت: دار صادر.
- ابوالحسن الاشعري، علي ابن اسماعيل (۱۴۰۰). *مقالات الاسلاميين واختلف المصلين*، تصحيح: هلموت ريتز، بی جا: بی نا، چاپ سوم.
- البخاری، محمد ابن اسماعيل (بی تا). *الصحيح (صحيح بخاری)*، استانبول: المكتبة الاسلامية.
- حسكاني، عبيد الله بن احمد (۱۴۱۱). *شواهد التنزيل لقواعد التفصيل*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامي.
- الخوري الشرتوني، سعيد (۲۰۰۹/۱۴۳۰). *اقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد*، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي.
- ذهبي، محمد بن احمد (۱۴۰۵). *سير اعلام النبلاء*، بيروت: مؤسسة الوفاء.
- ذهبي، محمد بن احمد (بی تا). *ميزان الاعتدال*، بيروت: دار المعرفة، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، بيروت: دار القلم.
- زمخشري، محمود بن عمر (۱۹۷۹). *اساس البلاغة*، بيروت: دار صادر.
- سبحانی، جعفر (بی تا). *اهل البيت*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (بی تا). *الملل والنحل*، بيروت: دار الفكر، ج ۱.
- طبرسي، احمد بن علي (۱۴۰۳). *الاحتجاج على اهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضى.
- طبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البيان*، تهران: ناصر خسرو.
- طوسي، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *الامالي*، قم: دار الثقافة.
- طوسي، محمد بن حسن (بی تا). *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- عاملي (محقق كركي)، علي بن حسين (۱۴۱۴). *جامع المقاصد في شرح المقاصد*، قم: مؤسسة آل البيت (ع).
- فيومي، احمد ابن محمد (۱۴۰۵). *المصباح المنير*، قم: مؤسسة دار الهجرة، چاپ اول.
- القرموشي، عمر بن صالح (۲۰۱۳/۱۴۳۴). *اهل البيت عند شيخ الاسلام ابن تيمية*، مكة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث.
- قمي، علي بن ابراهيم (۱۴۰۴). *تفسير القمي*، قم: دار الكتاب.
- كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۲۹). *الكافي*، قم: دار الحديث.
- مجلسي، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة*، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- النيشابوري، مسلم بن حجاج (۱۹۹۶/۱۴۱۷). *الصحيح (صحيح مسلم)*، شرح: ابوذكريا يحيى ابن شرف النووي، مكة المكرمة: مكتبة النزار.

نسبت علم اخلاق با علم عرفان

زهرا ابن علی *

زهرا کلهر **

محمد (جلال الدین) ملکی ***

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

علم اخلاق به مجموعه اصولی معیاری (سنجشی) می‌پردازد که شایسته است رفتار بشری به مقتضای آن صورت بگیرد و علم عرفان عملی مجموعه اصول و دستورالعمل‌هایی سلوکی است که در نهایت سالک را به شهود وحدت و فنا می‌کشاند. این پژوهش به دنبال بررسی نسبت بین علم اخلاق و عرفان عملی است؛ از این رو ابتدا به ماهیت‌شناسی علم اخلاق و عرفان اسلامی می‌پردازد و با بررسی برخی از آرا در زمینه تفاوت و تشابه این دو شاخه از علوم و نقد و تحلیل آنها به این نتیجه می‌رسد که علم اخلاق اسلامی مبتنی بر کتاب و سنت است، آن‌گونه که عرفان اسلامی نیز برگرفته از همین منبع است. افزون بر این اصل مشترک، داشتن موضوع واحدی به نام نفس در اخلاق و عرفان عملی، این دو شاخه از علوم اسلامی را بیشتر از دیگر علوم به هم نزدیک کرده است. از سوی دیگر غایت در علم اخلاق، «سعادت حقیقی» و در عرفان، «وصول حق تعالی» خوانده می‌شود که این وصول خود مصداقی از سعادت است. بنابراین با اشتراک منبع، موضوع، ارکان، ابعاد و غایت این دو علم می‌توان استنباط کرد که علم اخلاق صورت مقید علم عرفان است و علم عرفان عملی صورت مطلق علم اخلاق اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: علم اخلاق، عرفان اسلامی، نسبت اخلاق با عرفان اسلامی، اخلاق اسلامی فلسفی، اخلاق اسلامی عرفانی، اخلاق اسلامی صدرایی.

* دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) z.ebneali@urc.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز z.kalhor@shirazu.ac.ir

*** استادیار گروه فلسفه و تصوف و عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب maleki@urd.ac.ir

مقدمه

پیشینه مسائل اخلاقی را باید در یونان باستان جستجو کرد. پنج قرن پیش از میلاد مسیح، سوفسطائیان و پس از آنان سقراط و افلاطون به سبب شرایط فرهنگی آن زمان جامعه آن، بحث از مسائل اخلاقی را آغاز کردند (ارسطو، ۷)؛ اما نخستین اثر مستقل و منسجم در باب اخلاق را ارسطو تدوین کرد. اندیشه‌های ارسطو تأثیر بسزایی بر منابع اخلاق اسلامی گذاشت، به گونه‌ای که برای نخستین بار ابن‌حنین کتاب نیکوماخوس را از زبان سریانی به عربی برگرداند (الندیم، ۳۴۲). فارابی نیز بر فصل‌هایی از این کتاب شرح‌هایی نگاشت (ابن‌ندیم، ۳۶۸) و ابن‌مسکویه با استفاده از درهم‌آمیختن چکیده این کتاب با آرای افلاطون و اخلاق روایی - قرآنی، کتاب تهذیب خود را تدوین کرد. بعدها خواجه طوسی، این معجون را با افزودن مطالبی درباره چگونگی کشورداری و خانه‌داری به نام *اخلاق ناصری* از عربی به فارسی برگرداند (ارسطو، ۹). بدین‌گونه شاخه‌ای از اخلاق اسلامی به وجود آمد که متأثر از اندیشه‌های ارسطو و متفکران یونان باستان بود. به موازات شکل‌گیری اخلاق اسلامی یونانی در آثار فلاسفه، گونه‌ای از اخلاق اسلامی در آثار مکتوب عرفای مسلمان در حال تدوین بود که بسیار متأثر از انسان‌شناسی شهودی - دینی بود. با روی کار آمدن ملاصدرا این دو نوع اخلاق اسلامی به هم نزدیک شدند. فلسفه اخلاق صدرایی مبتنی بر اصالت وجود و حرکت جوهری و علم النفس عرفانی - روایی و قرآنی بود که پیرو روش قیاسی ارسطویی بود؛ بدین ترتیب در جهان اسلام سه نوع اخلاق اسلامی به وجود آمد که نخستین آنها مانند *تهذیب الاعراق مسکویه* و *اخلاق ناصری* خواجه طوسی مبتنی بر مبانی علم النفس ارسطویی است و دیگری مانند *آداب الصحبه و العشره* (سلمی، ۱۳۶۹) و بخش اعظم *مثنوی معنوی* مولانا (نثری، ۶: ۲۷۹؛ بلخی، ۱۳۸۹) متأثر از انسان‌شناسی عرفانی - دینی است و سومی اخلاق اسلامی صدرایی است که مبتنی بر انسان‌شناسی عرفانی - دینی و روش قیاسی - برهانی ارسطویی است. اگرچه قسم اخیر به صورت مستقل تدوین نشده است، امید می‌رود فیلسوفان اخلاق اسلامی بتوانند با توجه به آثار و مبانی نفس‌شناسی صدرایی گام‌هایی برای تدوین آن بردارند؛ از این رو پژوهش پیش رو ضمن نسبت‌سنجی علم اخلاق صدرایی با علم عرفان عملی گامی هرچند کوچک در بررسی تحلیلی ابعاد اخلاق صدرایی است.

۱. ماهیت‌شناسی عرفان

عرفان از «عَرَفَ، يَعْرِفُ، عَرَفَةً و عَرِفَانًا و عَرِفَانًا، مَعْرِفَةً» گرفته شده (ابن‌منظور، ۹: ۲۳۶) و به معنای «شناختن و دانستن بعد از نادانی» (صفی‌پور، ۳ و ۴: ۸۲۰)، «شناختن و معرفت حق تعالی» (رامپوری، ۵۷۸) است. ابن‌سینا عرفان را به تفریق، جمع و حاصل آن دو یعنی واحد تعریف می‌کند. وی ابتدای عرفان را به تفریق و جداسازی نفس سالک از غیر خدا و رهایی از هر چه غیر اوست، اواسط آن را به جمع و اضافه‌شدن صفات الهی برای ذات مرید و حاصل و انتهای آن را به فنا در ذات واحد حق و بقا در او تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۴۵۳).

تعریف ابن‌سینا ناظر به بخشی از عرفان است که نزد غالب عرفان‌پژوهان معاصر عرفان عملی خوانده می‌شود. این بخش از عرفان شامل حقایق و دستورات سلوکی مترتب بر هم است که سالک با رعایت آنها به سرمنزل نهایی یعنی فنا و بقای فی‌الله می‌رسد. در آثار کلاسیک، عرفان، به‌ویژه بعد عملی آن با اصطلاح «تصوف» شناخته می‌شود؛ تصوفی که از منظر ابوحنیفه عمر سهروردی - از عرفای قرن هفتم - بر فقر اختیاری، بخشندگی، از خود گذشتگی و ترک اعتراض و اختیار مبتنی است (سهروردی، ۲۳).

ابوسعید ابوالخیر از عارفان بنام دیگری است که حقیقت تصوف را این‌گونه بیان می‌کند: «تصوف دو چیز است: یکسونگریستن و یکسان‌زیستن» (محمد بن منور، ۲۸۵). عطار ماهیت تصوف را از زبان بایزید بسطامی این‌چنین تعریف می‌کند: «نقل است شیخ را به خواب دیدند. گفتند: تصوف چیست؟ گفت: در آسایش بر خود بستن و در پس زانوی محنت نشستن» (عطار نیشابوری، ۲۱۰).

هرچند تعریف‌های بالا از تصوف، معرف عرفان عملی است، شامل تمام حقیقت علم عرفان نمی‌شود. عرفای آشنا به علوم عقلی و حکمت بحثی، طریق تصوف و عرفان عملی را برای وصول به حق به کار می‌گرفتند؛ اما در این میان هر آنچه به واسطه کاریست دستورهای سلوکی به صورت حقایق شهودی می‌یافتند، در قالب گزاره‌های وجودی می‌ریختند؛ بدین ترتیب مجموعه‌ای از علوم نظری پیدا شد که مبتنی بر روش تجربه‌عرفانی است که موضوع اصلی آن وجود مطلق حق از حیث اسما و صفات و افعال و مظاهر اوست (قیصری، ۷؛ آشتیانی، ۱۰۰-۱۰۱). حاصل آنکه علم عرفان شامل دو

بخش عرفان عملی و عرفان نظری است که اولی شامل گزاره‌های ارزش‌شناختی و اخلاقی و دومی شامل گزاره‌های هستی‌شناختی است.

۲. ماهیت‌شناسی اخلاق

«اخلاق» جمع «خُلُق» است؛ آن‌گونه که در «تاج العروس» آمده است: «چیزی است که طبع انسان بر آن سرشته شده است. اینکه کسی خلُقش قرآن باشد، یعنی اینکه به آداب، اوامر و نواهی آن پایبند است و اخلاق هر چیزی است که شامل مکارم و محاسن باشد» (حسینی زبیدی، ۱۴۸). خلُق در مجمع‌البحرین کیفیت نفسانی است که افعال از آن به‌راحتی صادر می‌شوند (طریحی، ۱: ۱۳۶۷). طریحی همچنین «سجیه، دین، طبع» را در ردیف معانی خلُق قرار می‌دهد (طریحی، ۱: ۱۳۶۷). ابن‌مسکویه در یک تعریف اصطلاحی، خلُق را این‌گونه تعریف می‌کند:

خُلُق حالتی است برای نفس که برانگیزاننده آن به سوی انجام کارها بدون فکر و تأمل است. این حالت دو قسم می‌شود: قسم اول طبیعی است و از مزاج نشئت می‌گیرد، مثل کسی که به‌راحتی از هر چیزی می‌ترسد. ... و قسم دیگر به سبب عادت و تمرین به وجود می‌آید و ممکن است در اثر اندیشه هم به وجود آید تا اینکه این حالت غالب آمده و به صورت ملکه و خلُق درمی‌آید (ابن‌مسکویه، ۵).

مهدی نراقی در جامع‌السعادات در تعریف خلُق می‌نویسد: «ملکه‌ای نفسانی است که باعث صدور افعال به‌آسانی بدون نیاز به تفکر و تأمل و نگرش است و ملکه حالت و کیفیت نفسانی است که دیر و به‌کندی زوال می‌پذیرد» (نراقی، ۱: ۶۰). آنچه غالباً مد نظر اخلاقیان است، قسم دوم از تعریف ابن‌مسکویه، یعنی آنجایی است که عنصر اراده، انتخاب و آزادی در کار باشد. برخی علم اخلاق را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «مجموعه اصولی معیاری (سنجشی) است که شایسته است رفتار بشری به مقتضای آن صورت بگیرد؛ به عبارت دیگر اصول اخلاقی راه رفتار پسندیده و انگیزه‌های آن را بیان می‌کند» (مغنیه، ۱۵). خواجه نصیرالدین طوسی موضوع علم اخلاق را نفس انسانی می‌داند از آن جهت که از آن، افعال زیبا و محمود یا قبیح و مذموم می‌تواند صادر شود

(طوسی، ۴۸). اخلاق نیز مانند عرفان به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. بخش نظری بررسی عقلی و تحلیل فلسفی مبانی اخلاق و بخش دیگر بررسی هنجارهای اخلاقی است.

بسیاری از صاحب‌نظران در زمینه اخلاق اسلامی معتقدند که رکن اصلی اخلاق اسلامی، عنصر عقل و اراده است (مطهری، ۱۳۶۷، ۵۲)؛ اما با تحلیل و بررسی بیشتر در جای خود به اثبات خواهد رسید که عنصر اساسی در اخلاق اسلامی حب و عشق است. غایت اخلاق را می‌توان با توجه به انگیزه فاعل فعل اخلاقی تعیین کرد؛ برای نمونه برای مؤمنان ادیان الهی غایت فعل اخلاقی می‌تواند کسب رضای الهی باشد. ابن مسکویه غایت صناعت اخلاق را نیکو شدن افعال انسانی می‌داند (ابن مسکویه ۵۵)؛ بنابراین غایت اخلاق و علم اخلاق می‌تواند متفاوت باشد.

۳. نسبت عرفان اسلامی با اخلاق عرفانی - صدرایی

آنچه سبب تمایز دو علم می‌شود، اختلاف موضوعی آنها است. موضوع عرفان نظری آن‌گونه که بیان شد، ذات حق از حیث اسما و صفات و چگونگی صدور کثرت از وحدت است و موضوع اخلاق نظری بررسی «عقلی - فلسفی مبانی مقولات اخلاق انسانی است» (هیر، ۱۰۹)؛ به عبارت دیگر عرفان نظری، شهودات عرفانی به زبان عقلانی است که تبیین هستی را بر عهده دارد؛ اما اخلاق نظری از ساحت انسان و افعال او گامی بیشتر بر نمی‌دارد. پس عرفان و اخلاق نظری به لحاظ ذات و ماهیت متباین‌اند. به تبع تباین موضوعی، مسائل آن دو نیز متفاوت می‌شود؛ زیرا مرکزیت مسائل هر علم را موضوع آن علم تشکیل می‌دهد. غایت این دو علم نیز بر روی محور واحدی قرار نمی‌گیرد؛ اما اینکه آیا می‌توان عرفان عملی را با اخلاق عملی روی همین پیوستار قرار داد و همین حکم را درباره آن دو جاری کرد، جای تأمل است. این تأمل به سبب آن است که موضوع عرفان عملی سیر و حرکت نفس انسان است با غایتی که آن را وصول به حق می‌نامند و موضوع اخلاق عملی سیر و حرکت نفس انسان به سوی فضایل و ملکات الهی است. پس در هر دو علم، موضوع واحد با غایت‌شناختی به‌ظاهر متفاوتی وجود دارد. این اختلاف، از سویی منشأ تمایز این دو علم و این مشابهت موضوعی سبب یکسان شدن برخی از مسائل این دو علم است؛ اما اینکه بین این دو علم به لحاظ

نسب اربعه ارسطویی چه رابطه‌ای برقرار است، پرسشی است که پاسخ آن پس از بررسی مصادیق مسائل آن روشن می‌شود.

بدون تردید سالک در راه رسیدن به حق - آن‌گونه که غایت عرفان عملی است - متخلق به اخلاق الهی خواهد شد و عارف واصل یقیناً اخلاق‌مدار و دارای صفات و فضایل نیکو است؛ بنابراین اخلاق، جزء جدانشدنی عرفان عملی و در کنار اسباب دیگر، از علت‌های رسیدن حق خواهد بود؛ چنان‌که خواجه عبدالله انصاری در تصویرسازی منازل سیر عرفانی، اخلاق را بعد از معاملات و قبل از بخش اصول قرار می‌دهد (انصاری، ۱۰۵-۱۳۱)؛ اما در مقام پاسخ به این پرسش که آیا فرد اخلاق‌مدار هم عارف به شمار می‌آید یا خیر، باید گفت هم آری و هم خیر. در نگاه نخست این پاسخ، تناقضی آشکار است؛ اما با تحلیل مسئله این تناقض از میان خواهد رفت.

در مکتب اخلاقی اسلام، فعلی اخلاقی به شمار می‌آید که فاعلش از انجام آن قصد رضای الهی داشته باشد؛ برای نمونه در قرآن مجید «انفاق» فعلی اخلاقی است و زمانی دارای نتیجه خواهد بود که قصد فاعل آن رضای الهی باشد: «الذین ینفقون اموالهم ابتغاء مرضات اللّٰه و...» (بقره: ۲۶۵). این جستجو از رضای الهی مستلزم نوعی شناخت و معرفت است، به گونه‌ای که اگر این حد از معرفت به مبدأ هستی نبود، فعل اخلاقی صورت نمی‌گرفت. هرچه معرفت فاعل اخلاقی به خداوندگار خویش بیشتر باشد، قصد و انگیزه او خالص‌تر و عملش پاداش بیشتری خواهد داشت و از طرفی خود فعل اخلاقی سبب کمال نفسانی فاعلش و شدت این کمالات سبب معرفت بیشتر خواهد شد؛ بنابراین انسان اخلاقی از نوعی معرفت برخوردار است؛ اما صاحب این معرفت در اصطلاح عرفا «عارف» به شمار نمی‌آید، مگر آنکه معرفتش او را به شهود وحدت و فنا بکشاند که این مهم دیگر جنبه سلوکی فاعل اخلاقی است، نه حیث اخلاقی‌اش به تنهایی؛ بنابراین فاعل اخلاقی از حیث اخلاقی‌اش عارف نیست و اگر چنین شخصی به مقام عارفان دست یابد، به لحاظ سلوکی‌اش خواهد بود.

ممکن است رابطه عرفان با اخلاق همچون نسبت شیء پویا و ایستا تصور شود؛ اما این فرض برخلاف حرکت جوهری صدرایی است. نفس با تخلق به فضایل و ملکات انسانی مانند کسب مقامات عرفانی، صورت جدیدی به خود می‌گیرد؛ صورتی که هویت نفس را می‌سازد؛ به عبارت دیگر بر اساس حرکت جوهری، نفس در حرکتش

به سوی ملکات و خلقیات نیکو کمال می‌یابد و گستره وجودی پیدا می‌کند؛ آن‌چنان که در سیر عرفانی کامل می‌شود. دلیلی دیگر بر مدعای اخیر آن است اگر عرفان سیری پویاست، باید جزء آن نیز که اخلاق است، پویا باشد؛ زیرا سالک در سیر خویش در هیچ مرحله‌ای متوقف نمی‌ماند و اگر اخلاق که جزء عرفان است، پویا نباشد، عارف از سیر خود باز می‌ماند.

برخی تفاوت عرفان و اخلاق را در بحث اعتدال می‌دانند و می‌گویند محور اصلی اخلاق اسلامی اعتدال قوا است (مطهری، ۱۳۶۸، ۲۲: ۳۳۳)؛ اما محور عرفان خروج از حد اعتدال است. در تحلیل این فرضیه باید گفت مسئله نفس و شناخت آن و از جمله اعتدال در قوا از مسائل علم النفس فلسفی است که برخی آن را از مبانی اخلاق نظری به شمار آورده‌اند. پیشینه تاریخی بحث اعتدال به افلاطون و آنگاه به صورت اعتدال قوا به ارسطو برمی‌گردد (درویتسکی، ۳۶). ارسطو راه رسیدن به کمالات نفس را در اعتدال قوای آن می‌داند؛ چنان‌که صدرالمتألهین شیرازی با تأثیر از او حکم می‌کند «اگر انسان از نظر ملکات در حد وسط باشد، حکم عقل به سادگی اجرا می‌شود. وقتی حکم عقل به سادگی اجرا شود، بدن هرگز مزاحم روح نخواهد بود و آن هنگام روح، بدون هیچ مزاحمتی از ناحیه بدن کمالات خویش را باز می‌یابد» (کرمانی، ۲۳)؛ بنابراین اعتدال در قوا برای رسیدن هرچه سریع‌تر به کمالات نفس است که این کمالات می‌تواند اعم از اخلاقی و عرفانی باشد. بدین ترتیب دیگر مسئله اعتدال قوا ویژه علم اخلاق نیست، بلکه هر کمال دیگری از جمله کمال عرفانی هم بدان بستگی دارد؛ چنان‌که اعتدال مزاج در بسیاری از کتاب‌های عرفانی شرط اساسی ورود به سیر عرفانی است. حال اگر کسی مراعات اعتدال قوا را برخلاف سیره برخی از عرفا دید و این استدلال را نپذیرفت، در پاسخ باید گفت که اعتدال قوا نه مقوم ذات علم اخلاق اسلامی است و نه از عوارض ذاتی این علم است که چون این مقوم در عرفان موجود نیست، توجیه‌گر حکم ما به مغایرت عرفان و اخلاق باشد بلکه صرفاً یک بحث فلسفی و یک راه پیشنهادی از سوی یک حکیم یونانی برای رسیدن هرچه سریع‌تر به کمالات نفسانی است؛ کمالاتی که می‌تواند هم عرفانی و هم اخلاقی باشد.

ممکن است در وجه تشابه عرفان و اخلاق چنین گفته شود که در بینش اسکولاستیک در پایان قرون وسطا مفهوم اخلاقی ارزش برای توضیح و توجیه وجود

خدا به کار می‌رفته است (برهان آنسلم) (درویتسکی، ۴۳)؛ همان‌گونه که برای اولین بار شلایرماخر از برهان تجربه دینی برای اثبات وجود خدا استفاده کرد. پس می‌توان هم عناصر عرفانی و هم مقدمات ارزش‌شناسی (اخلاقی) را در اثبات وجود خدا به کاربرد. بدین ترتیب عرفان و اخلاق به یکدیگر نزدیک می‌شوند. در تحلیل این وجه باید گفت اینکه تشابه عرفان و اخلاق را در یک لازم خارج ذات جستجو کردن هرچند نمایانگر نوعی تشابه است، اما هیچ کمکی در ترسیم یک ارتباط حقیقی بین این دو علم نمی‌کند؛ ارتباطی که نشان‌دهنده یک عنصر ذاتی مشترک بین این دو علم باشد.

ممکن است تشابه عرفان و اخلاق این‌گونه توجیه شود که در هر دو، عنصر اراده، آزادی و اختیار شرط است. این وجه تشابه نیز نمی‌تواند اساسی به شمار آید؛ زیرا نه تنها در سیر عرفانی و کسب فضایل اخلاقی، عنصر اراده و اختیار موجود است، بلکه حتی در واردنشدن به سیر عرفانی و کسب‌نکردن کمالات اخلاقی نیز عنصر اراده و اختیار شرط است. پس وجود اراده و اختیار نمی‌تواند جامع‌سازی برای قیاس و سپس حکم تشابه عرفان با اخلاق باشد.

اگر قلمرو کمالات عرفانی را نفس انسانی و اخلاقیات را در حوزه رفتار آدمی بدانیم و از این نظر قائل به تفاوت این دو علم شویم، این وجه تفاوت نیز موجه به نظر نمی‌رسد؛ بدین سبب که بخش عمده‌ای از کتاب‌های عرفان عملی مشتمل بر آداب و رفتارهای بیرونی‌اند (هجویری، ۴۳۹)؛ رفتارهایی چون آداب خوردن و صحبت‌کردن و مهمان‌نوازی و مانند آن. از سوی دیگر انحصار اخلاقیات به بُعد اجتماعی انسان نیز بی‌دلیل است؛ چه آنکه هیچ رفتاری نیست که بدون علت نفسانی باشد.

این سخن که مفاهیم اخلاقی قابل درک برای همه‌اند، ولی مفاهیم عرفانی قابلیت درک برای همگان را ندارد، نمی‌تواند سبب تفاوت بنیادین بین علم اخلاق و عرفان باشد؛ به این دلیل که هر علمی اصطلاحات مخصوص به خود را دارد که جز برای صاحبان آن علم قابل فهم نیست؛ برای مثال اصطلاح‌هایی مانند «شخصی‌گرایی»، «فراطبیعی‌گرایی»، «شهودگرایی»، «نایامدگرایی» (گنسلر، ۱۳۹۰) در فلسفه اخلاق، اصطلاحاتی نیازمند تبیین‌اند و برای فهم آنها باید با علم اخلاق آشنایی داشت.

ممکن است تصور شود سیر عرفانی، نامحدود و درجات اخلاقی، محدود است. در توضیح این مطلب باید گفت سیر عرفانی بدان جهت نامحدود است که غایت این سیر

- حق جل و علی - بی‌نهایت و لایتناهی است؛ بنابراین اگر قائل باشیم که غایت افعال اخلاقی تشبه به اخلاق خداوند لایتناهی است، آن‌گونه که در منابع حدیثی نیز بدان اشاره شده است (مجلسی، ۵۸: ۱۲۹)، از این حیث مراتب تخلق به صفات اخلاقی نیز نامحدود می‌شود؛ هرچند شمار صفات اخلاقی محدود است.

نتیجه

در منابع اسلامی با سه نوع اخلاق سر و کار داریم؛ یکی اخلاق اسلامی پیش از صدرا که فلسفی است و به تبع، متأثر از اندیشه‌های ارسطو است. دومی اخلاق اسلامی - عرفانی که متأثر از اندیشه‌های عرفانی و دینی است و نوع سوم، اخلاق اسلامی صدرایی که مبتنی بر انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی و دینی است. مقاله پیش رو با بررسی نسبت علم اخلاق عرفانی - صدرایی با علم عرفان اسلامی بدین نتیجه می‌رسد که آنچه سبب تمایز دو علم می‌شود، اختلاف موضوعی آنها است. موضوع عرفان نظری ذات حق از حیث اسما و صفات و چگونگی صدور کثرت از وحدت است و موضوع اخلاق نظری بررسی عقلی - فلسفی مبانی مقولات اخلاق انسانی است؛ به عبارت دیگر عرفان نظری، شهودات عرفانی به زبان عقلانی است که تبیین هستی را بر عهده دارد؛ اما اخلاق نظری از ساحت انسان و افعال او گامی بیشتر بر نمی‌دارد؛ پس عرفان و اخلاق نظری از جهت نظر به ذات و ماهیتشان متباین‌اند. به تبع تباین موضوعی، مسائل آن دو نیز متفاوت می‌شود؛ زیرا مرکزیت مسائل هر علم را موضوع آن علم تشکیل می‌دهد. غایت این دو علم نیز بر روی محور واحدی قرار نمی‌گیرد؛ اما اینکه آیا می‌توان عرفان عملی را با اخلاق عملی روی همین پیوستار قرار داد و همین حکم را درباره آن دو جاری کرد، جای تأمل است. این تأمل به سبب آن است که موضوع عرفان عملی سیر و حرکت نفس انسان است با غایتی که آن را وصول به حق می‌نامند و موضوع اخلاق عملی سیر و حرکت نفس انسان، به سوی فضایل و ملکات الهی است. پس در هر دو علم موضوع واحد با غایت‌شناختی به‌ظاهر متفاوتی وجود دارد. این اختلاف، از سویی منشأ تمایز این دو علم و آن مشابهت موضوعی سبب یکسان شدن برخی از مسائل این دو علم است. بدون تردید سالک در راه رسیدن به حق - آن‌گونه که غایت عرفان عملی است - متخلق به اخلاق الهی خواهد شد و عارف

واصل یقیناً اخلاق مدار و دارای صفات و فضایل نیکو است؛ بنابراین اخلاق، جزء جدانشدنی عرفان عملی است و در کنار اسباب دیگر، از علت‌های رسیدن به حق خواهد بود؛ پس مسائل این دو علم از یک نظر مشابه خواهند بود؛ اما وجه تشابه علم عرفان و اخلاق را در یک لازم خارج ذات جستجو کردن، مانند اینکه گفته شود از هر دو علم می‌توان برای اثبات وجود خدا کمک گرفت و یا اینکه عنصر اراده، آزادی و اختیار آدمی، جزء پیش‌فرض‌های هر دو علم است، هر چند نمایانگر نوعی تشابه است، هیچ کمکی در ترسیم یک ارتباط حقیقی بین این دو علم نمی‌کند؛ افزون بر اینکه این تشابهات در بردارنده ارتباطی نیست که نشان‌دهنده یک عنصر ذاتی مشترک بین این دو علم باشد. از سوی دیگر برخی از تمایزات این دو علم نیز اساسی به شمار نمی‌روند؛ مانند اینکه قلمرو کمالات عرفانی را نفس انسانی و اخلاقیات را در حوزه رفتار آدمی می‌دانند یا اینکه مفاهیم اخلاقی را قابل درک برای عموم می‌دانند؛ اما مفاهیم عرفانی را قابل درک برای همگان نمی‌دانند یا محور اصلی اخلاق اسلامی اعتدال قوا و محور عرفان عملی را خروج از حد اعتدال تصور می‌کنند. با این همه با اشتراک منبع، موضوع، مسائل، ارکان، ابعاد و غایت این دو علم می‌توان چنین استنباط کرد که علم اخلاق صورت مفید علم عرفان عملی و عرفان عملی صورت مطلق علم اخلاق است.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۸م)، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا (۱۳۶۳)، *الاشارات و التنبیها*، با نگارش دکتر حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش.
- ابن منظور (۱۴۲۶ق)، *لسان العرب*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن مسکویه (۱۴۱۰ق)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: انتشارات بیدار.
- الندیم، ابوالفرج (۱۹۷۸م)، *المهرست*، بیروت: دارالمعرفه.
- ارسطو (بی‌تا)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۵ش)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن‌عربی*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۹ش)، *منازل السائرین به همراه علل و مقامات و صد میدان*، چ ۳، تهران: انتشارات مولی.
- بلخی، مولانا جلال‌الدین (۱۳۸۴ش)، *مثنوی معنوی*، بر اساس نسخه رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات سراب نیلوفر.

حسینی زبیدی، محمدمرتضی (۱۴۲۸ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

درویینتسکی، الک (۱۳۶۸ش)، *تاریخ علم اخلاق*، ترجمه فریدون شایان، تهران: انتشارات پیشرو.
رامپوری، غیاث‌الدین محمد (۱۳۷۵ش)، *فرهنگ غیاث اللغات*، به کوشش دکتر منصور ثروت، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

السلمی، محمد (۱۳۶۹ش)، *مجموعه آثار السلمی، آداب الصحبه و حسن العشره*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۶۴ش)، *عوارف المعارف*، با ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

صفی‌پور، عبدالکریم (بی‌تا)، *منتهی الارب فی لغة العرب*، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
طریحی، فخر‌الدین (۱۳۶۷ش)، *مجمع البحرین*، چاپ دوم، قم: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۸ش)، *اخلاق ناصری*، با تصحیح مجتبی مینوی، ج ۴، تهران: انتشارات خوارزمی.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۰ق)، *تذکرة الاولیاء*، با تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ سوم، تهران: انتشارات کتاب‌فروشی زوار.

قیصری، داوود (۱۳۵۷ه.ش)، *رسائل قیصری*، با تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.

کرمانی، طویی، (۱۳۹۰ش)، «فلسفه اخلاق متعالیه، جایگاه ملاصدرا در میان علمای اخلاق»، *خردنامه صدرا*، ش ۶۶.

گنسلر، هری. ج (۱۳۹۰)، *درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر*، ترجمه مهدی اخوان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

محمد بن منور (۱۳۶۲ش)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید*، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۷ش)، *فلسفه اخلاق*، ج ۷، تهران: انتشارات صدرا.

_____ (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.

مغنیه، محمدجواد، (۱۳۶۶)، *فلسفه اخلاق در اسلام*، تهران: انتشارات بدر.

نراقی، مهدی (۱۳۸۹ش)، *جامع السعادات*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، ج ۹، تهران: انتشارات حکمت.

نثری، موسی (۱۳۳۱ش)، *نثر و شرح مثنوی*، با تصحیح محمد رضائی، تهران: نشر کلاله خاور.

هیر، ر.م (۱۳۷۲)، «فلسفه اخلاق»، ترجمه محمد سعیدی مهر، *کیهان اندیشه*، ش ۵۶.

هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵)، *کشف المحجوب*، با تصحیح ژوکوفسکی و والتین الکسی یریچ، ج ۴، تهران: نشر طهوری.

بردباری تربیتی در پویش دینی بر پایه نظریه «ترازهای ایمان» غزالی

کیوان بلندهمتان*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۰۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

کلیدی‌ترین مفهوم دینی «ایمان» است. ولی این مفهوم در قرآن ناسازنما است. یکی از این ناسازنماها به نقش کردار در ایمان برمی‌گردد و تاریخ یزدان‌شناسی در تمدن اسلامی بر گرد تلاش برای پاسخ به این ناسازنما شکل گرفته است. پژوهش کنونی می‌کوشد با بهره‌گیری از رویکرد «سنت‌کاوی انتقادی»، در میان متون یزدان‌شناسی گذشته (تا سده هشتم)، نظریه‌های ایمان را بکاود و آن را مبنایی برای برداشتی از ایمان قرار دهد که ترازهای ایمان خوانده شده و غزالی آن را ریختار بسته است. در این برداشت نو، تکیه بر سازه‌های عاطفی اخلاقی ایمان بوده و کردار در چرخه‌ای دیالکتیکی با این سازه‌ها قرار می‌گیرد. این نظریه، گره از آن ناسازنما می‌گشاید. نیز با گوه‌ری دانستن سازه‌های عاطفی-شهودی-اخلاقی در ایمان، راه بر بردباری تربیتی در پویش دینی گشوده خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: بردباری، تربیت دینی، ایمان، یزدان‌شناسی، رویکردهای نظری.

مقدمه

پیامبر گرامی که به پیروی از قرآن کریم،^۱ گریزان از گزاف‌کاری^۲ و خواستار آسان‌گیری بر مردمان بود،^۳ با دیدن برخی رفتارهای زننده و تندروانه (که حتی او را به دادگری و پارسایی فرا می‌خواندند!)^۴ در پیش‌بینی‌ای پیامبرانه از سر برآوردن گروهی از جوانان نادان خبر داده بود که در پرهیزگارنمایی و سخنرانی‌های دینی کسی به گرد پای آنان نمی‌رسد؛ ولی راستی را، همه اینها ظاهری بوده، نه فهمی دینی دارند و نه ایمانی جای گرفته در دل.^۵ تاریخ گواه سخن پیامبر بود و خوارج همان ویژگی‌هایی را داشتند و دارند که پیامبر پیش‌بینی کرده بود:

۱. سطحی‌نگری دینی

خوارج نماد و نماینده کسانی بودند که فقط شور دینی داشتند نه ژرف‌اندیشی دینی (العقل، ۱۹۹۸: ۱۰-۱۳ و ۳۱؛ الامین، بی‌تا: ۳۶؛ الصلابی، ۲۰۰۸: ۱۸ و ۲۳). آنان فقط به واژه‌ها و معنای ظاهری متن قرآن می‌پرداختند و هیچ‌به‌ژرف‌اندیشی و معناکاوی تن در نمی‌دادند (أشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۱؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۸۰-۸۶).

۲. دین‌نمونی

خوارج نماد برجسته خشکه‌مقدسان بودند. آنان بسیار قرآن‌خوان و ذاکر بودند. بر اثر فزونی نماز و روزه، جای سجده و بی‌خوابی و لاغری بر چهره‌شان نمایان بود. آنان رفتارهای دینی را نشانه دینداری و فزونی در آن را نشانه برتری ایمان و نشان برجسته «بندگی» خدا می‌دانستند (الامین، بی‌تا: ۳۸؛ العقل، ۱۹۹۸: ۳۱؛ الصلابی، ۲۰۰۸: ۴۳؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۳۴-۳۵ و ۱۰۱-۱۰۲).

۳. مردم‌آزاری

با آنکه مهم‌ترین نشان مؤمنان، بی‌آزاری است^۶ و همین را می‌توان نشان دین راستین شمرد^۷ ولی سخت‌گیری خوارج بر خود و این تقوای کور و گزاف‌کاری آنان در دینداری، به سخت‌گیری بر دیگران نیز می‌انجامید. این سخت‌گیری دو سازه به‌هم‌پیوسته داشت: بدگمانی درباره مردمان (الصلابی، ۲۰۰۸: ۴۳ و ۴۸)؛ و داوری بر پایه

ظاهر مردمان (العقل، ۱۹۹۸: ۳۲). از این رو، آنان درشت‌خوی و ترش‌رو، به بازپرسی باورهای مردمان و دیدبانی رفتار آنان می‌پرداختند (ابوسعده، ۱۹۹۸: ۲۶)؛ با رفتاری سرشار از خشم و کینه‌توزی، نابردبار و ناشکیبا در برابر مردمان (= مسلمانان)، در کشتار دستی دراز داشتند (العقل، ۱۹۹۸: ۳۲؛ الامین، بی‌تا: ۱۵).

۴. سیاست‌زدگی

آنان راه رستگاری را فقط در پیروی بی‌چون‌وچرا از دستورهای پیشوای خود می‌دیدند. خوارج تمامیت‌خواه بودند و هر کس را که پذیرای اندیشه‌هایشان نبود از میان برمی‌داشتند (فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۴۶-۴۷؛ العقل، ۱۹۹۸: ۱۰ و ۳۱؛ الصلابی، ۲۰۰۸: ۲۸-۲۹). چنین کنش و منشی در نگاه آنان به معنای «جهاد» بود و آنان تأکید بسیار بر جنگ در راه خدا داشتند که به معنای جنگ با دیگر کسانی بود که اندیشه‌های آنان را (و اگر درست‌تر بگوییم، اندیشه‌های پیشوای آنان را) نمی‌پذیرفتند (ابوسعده، ۱۹۹۸: ۶۰-۶۱). اگر هم کسی در جنگ با آنان همراهی نمی‌کرد، هرچند هم‌فکر ایشان بود باز وی را کافر می‌شمردند (أشعری، ۱۹۵۰: ۱۵۸-۱۵۹؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۱۱۲ و ۱۱۸)؛ چراکه هر گونه سرپیچی از دستور امام خوارج به معنای گناه بود و گناهکار، کافر (العقل، ۱۹۹۸: ۸۵-۸۶).

۵. حق‌پنداری

تندروان همواره باورهای خود را حقیقت مطلق پنداشته و بی‌آنکه بیندیشند و بسنجند هر باوری را که با دیدگاه آنان سازگار نباشد دروغ و ناروا و اهریمنی می‌خوانند. خوارج نیز چنین بودند؛ با آنکه در نگاه دیگران، رفتارهای دینی خوارج صرفاً از سر ظاهر بوده و ایمان در دلشان جای نگرفته (الصلابی، ۲۰۰۸: ۱۹)، ولی آنان فقط گروه خویش را مؤمن شمرده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۴۸؛ الامین، بی‌تا: ۱۵). راه راست، در نگاه آنان، فقط به معنای پذیرش باورهای کیش آنان بود نه باورهایی دیگر.^۸ اگر دقیق‌تر گفته شود، خوارج کفر را سرپیچی از دستور خدا می‌دانستند و این سرپیچی به معنای هر رفتار یا باوری بود که رویاروی قرآن بود (العقل، ۱۹۹۸: ۳۵). ولی تنها سنجهٔ داوری آنان دربارهٔ همسویی هر دیدگاه با قرآن، دیدگاه‌های خود آنان بود^۹ (الامین، بی‌تا: ۱۴؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۶۰ و ۹۳ و ۱۶۶).

این ویژگی‌های خوارج همگی ریشه در یک بنیاد فکری داشته و دارد. این بنیاد نظری همان نظریهٔ ایمان آنان بود: هر کس گناه کند کافر است. گناه، در این نگاه، چیزی نیست جز نپذیرفتن دستور خدا. این‌سان، در این باور، گناه روشن‌کنندهٔ معنای ایمان و کفر است. «ایمان» همان پرستش و پیروی از دستورهای شرعی بوده، و «کفر» نیز سرپیچی از دستورهای شرعی و ارتکاب گناه است.^۱ بنیاد این دیدگاه، برداشت ظاهری از دو آیه در قرآن است (ابوسعده، ۱۹۹۸: ۴۷):

- **إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷).**
- **مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (مائده: ۴۴).**

مسئله

مفهوم «ایمان» کانونی‌ترین مفهوم در اندیشهٔ دینی است. در قرآن کریم نیز، این مفهوم در کانون است و بالیدن یزدان‌شناسی در تمدن اسلامی نیز برآمده از جدال بر سر معنای ایمان بوده است. با این همه، این مفهوم در خود قرآن کریم مفهومی است که ناسازنماهای گوناگونی را در خود نهفته داشته است. در جاهای بسیاری در قرآن کریم، از انسان‌ها خواسته شده که ایمان بیاورند و بدانها دستور داده شده و این نشان از ارادی بودن آن دارد؛ ولی در جاهایی هم آورده شده که ایمان در دست خداوند است و به هر کس که بخواهد می‌بخشد. سازگار کردن این دو، نیاز به نظریه‌پردازی دارد و شاید به دست دادن نظریه‌ای خرسندکننده در این باره، با بازگشت به نظریهٔ «ترازهای حقیقت» غزالی ممکن باشد (بلندهمتان، ۱۳۹۲).

یکی دیگر از ناسازنماهای ایمان به پیوند میان کردار آیینی و ایمان برمی‌گردد. در جاهایی، در قرآن کریم، مؤمن کسی دانسته شده که کردارهایی ویژه دارد، ولی در جاهایی دیگر میان ایمان و کردار شایسته جدایی افکنده شده است. نمونهٔ روشن این ناسازنما را در بررسی «قتل نفس» می‌توان دید. در جایی، کیفر کسانی که چنین می‌کنند همان کیفر کافران شمرده شده است و در جایی دیگر، قاتل، برادر مؤمنان:

- **وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِمًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا (نساء: ۹۳).**

• يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ... فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ ... (بقره: ۱۷۸).

چگونه می‌توان این دو را با هم سازگار کرد؟ این ناسازنما از دشواره‌های بزرگ تمدن اسلامی بوده و راستی را، برآمدن یزدان‌شناسی اسلامی (علم کلام) با واکاوی این مسئله آغاز شد. گروه‌های گوناگون فکری و سیاسی بر پایه گره‌گشایی از این ناسازنما پای گرفت و دیگر موضوعات یزدان‌شناختی کمابیش بر گرداگرد پاسخ به این ناسازنما چیده شد. همان‌گونه که آورده شد، نخستین جرقه‌ها را گروه تندرو «خوارج» برافروختند و گروه‌های دیگر کوشیدند با پاسخ به این دیدگاه خوارج، راه خود را از آنان جدا کنند. پژوهش کنونی می‌کوشد راهی برای سازگارکردن دو سوی آن ناسازنما بیابد. از این رو، در صدد است با واکاوی پاسخ‌هایی که متکلمان اشعری و ماتریدی به خوارج یا هم‌فکرانشان داده‌اند، پاسخ‌هایی که زمینه‌های پدیدآیی نظریه «ترازهای ایمان» غزالی بودند، راهی برای بردباری در تربیت دینی بیابد و راهنمایی شود برای پرهیز از تندروی دینی.^{۱۱}

پاسخ به خوارج

یزدان‌شناسان ماتریدی و اشعری، به پیروی از بوحنیفه، کوشیدند رویاروی دیدگاه خوارج (و نیز معتزله و پاره‌ای از حدیث‌شناسان تندرو و امویان^{۱۲}) نظریه‌هایی را پیشنهاد دهند که بر کامه پاره‌ای ناهمگونی‌ها، همگی بر آن بودند که کردار شایسته را نباید گوهر ایمان دانست. خوارج چنین نمی‌پنداشتند. آنان سه گونه برهان داشتند:

۱. کسی که گناه کند از دایره ایمان بیرون گذاشته خواهد شد. خوارج آیه زیر را گواه می‌آوردند: «وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳). یزدان‌شناسان در پاسخ می‌گفتند ابن‌عباس آیه را درباره کسانی می‌داند که کشتن دیگران را «حلال» می‌دانند (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ب: ۶۲؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۲؛ ابن‌ابی‌العز، ۱۹۸۴: ۳۱۳-۳۱۸؛ جوینی، ۱۹۹۲: ۸۸؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۷۰-۳۷۱).^{۱۳} چون در جایی دیگر، خداوند قاتل را برادر می‌خواند و خواستار بخشایش او است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ... فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ ...» (بقره: ۱۷۸).

۲. به باور خوارج، کسی که کردار آیینی ندارد دستوری جز دستور خدا را پذیرفته و این کفر است: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴). ولی یزدان‌شناسان بر آن بودند که کفر ترازهای گوناگون دارد: گاه آیه یا روایتی، از کفر سخن گفته ولی منظور «کفران نعمت» بوده (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ الف: ۶۰۳-۶۰۴) و گاه سخن از کفری به میان آمده که سبب بیرون رفتن از قلمرو ایمان نمی‌شود؛ و این آیه در نگاه بزرگانی همچون ابن عباس و عطاء بن ابی‌ریاح به این معنا است (نک: ابن‌سلام، ۱۹۸۳: ۴۵).

۳. می‌گویند در قرآن کریم نماز خواندن، ایمان خوانده شده است و این نشان می‌دهد که کردار آیینی همان ایمان است: «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ» (بقره: ۱۴۳). یزدان‌شناسان در پاسخ می‌گفتند که «شأن نزول آیه» نشان می‌دهد که این آیه درباره آن نماز یا همه نمازهایی بوده که تا آن هنگام رو به سوی مسجدالاقصی گزارده شده است (نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۳-۳۸۴؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ ایجی، بی‌تا: ۳۸۶؛ ابن‌میمون، ۱۹۸۷: ۶۳۷؛ بیضاوی، ۱۹۹۱: ۲۳۴؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۸). وانگهی، کردارهای آیینی مانند نماز و روزه، نشانگان ایمان است و نشانه هر چیز، چیزی جز خود آن چیز است. هرچند خود این نشانگان را می‌توان ایمان خواند و این از ویژگی‌های زبان است. مثلاً می‌گویند «مهر را در چهره‌اش دیدم» (ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۵؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۳-۳۸۴؛ خجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ ابن‌میمون، ۱۹۸۷: ۶۳۷؛ دوانی، بی‌تا: ۱۴۰-۱۴۱؛ بیضاوی، ۱۹۹۱: ۲۳۴). چنین گفتاری از روی مجاز بر زبان آورده شده است نه حقیقت (المتولی النیشابوری، ۱۹۸۷: ۱۷۳-۱۷۴).

این‌سان، کردارهای آیینی و انجام‌دادن آنچه خداوند بدان دستور داده است، گوهر ایمان نیست (اشعری، بی‌تا: ۱۲۹-۱۳۰؛ ماتریدی، ۱۳۲۱: ۱۶). این به معنای نادیده‌گرفتن یا کم‌ارج شمردن دستورهای دینی نیست؛ سخن بر سر گوهر ایمان و چیستی آن است که در نگاه بوحنیفه و یزدان‌شناسان پس از او، نمی‌تواند کردارهای آیینی باشد. برخی از برهان‌هایی را که بوحنیفه و پیروان او در پشتیبانی از دیدگاه خود آورده‌اند می‌توان چنین برشمرد:

۱. پیامبر انسان‌ها را به اسلام فرا می‌خواند و از آنان می‌خواست به یگانگی خداوند

گواهی دهند و آنچه را او آورده باور کنند. کسی که چنین می‌کرد مؤمن شمرده می‌شد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ج: ۶۳۰).

۲. در قرآن کریم ایمان همراه با کردار آمده است (نک: بقره: ۲۵؛ تغابن: ۹؛ اسراء: ۱۹). اگر ایمان و کردار دینی یکی بودند دیگر نیازی نبود که یکی بر دیگری «عطف» شود. «عطف» در زبان تازی، یکی نبودن آن دو چیز را نشان می‌دهد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ج: ۶۳۰؛ ابن‌ابی‌العز، ۱۹۸۴: ۳۴۴-۳۴۵؛ دوانی، بی‌تا: ۱۴۰؛ ایجی، بی‌تا: ۳۸۵؛ بیضاوی، ۱۹۹۱: ۲۳۳؛ خجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۰). اگر کردارهای آیینی را ایمان بدانیم، عطف این دو، تکرار خواهد بود و بیهوده (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۴؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۹).

۳. اگر ایمان همان رفتارهای آیینی و پرستشی بود، آنگاه اگر گناهی از کسی سر می‌زد ایمان او کاستی می‌پذیرفت ولی گناهکاران ایمانشان بر سر جای خود می‌ماند (همو، بی‌تا: ۲۳۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۹) و از این رو است که در قرآن می‌خوانیم: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲).

۳. ای بسا کسی مؤمن باشد ولی راجع به دستورهای خداوندی، نادان یا گمراه باشد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ج: ۶۳۰). نمونه اینکه، در بسیاری از آیات، خداوند دستوری را برای مؤمنان بازگو می‌کند؛ دستوری که پیش‌تر نمی‌دانستند: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ» (نساء: ۱۷۶؛ بقره: ۲۸۲). می‌توان این برهان را این‌گونه آورد که: ای بسا کسی مؤمن باشد ولی هیچ شناختی از هیچ یک از واجبات نداشته باشد (بیاضی‌زاده بسنوی، ۲۰۰۷: ۵۸).

۴. مردمان نخست ایمان می‌آورند، سپس برخی کردارها بر آنان واجب می‌شود (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ج: ۳۱؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۳۷؛ جوینی، ۱۹۹۲: ۸۵؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۱؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۲). نخست ایمان است، سپس شریعت (نک: ابراهیم: ۳۱؛ بقره: ۱۷۸؛ احزاب: ۴۱-۴۲).

۵. بسا کسی مؤمن باشد ولی نیازی به انجام دادن دستورها نباشد؛ مانند کسانی که ناتوان از گرفتن روزه یا پرداخت زکات هستند. اگر ایمان از جنس رفتار بود، چنین نمونه‌هایی ممکن نمی‌نمود و کسی که کردار را نمی‌داشت (یا با پایان یافتن آن کردار) دیگر نباید مؤمن خوانده می‌شد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴: ۶۳۵؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۱). نمونه روشن‌تر آن کسی است که ایمان می‌آورد و درست پس از آن می‌میرد. اینجا همه مسلمانان هم‌داستان‌اند که او مؤمن بوده است (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۴؛ خجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ نسفی، ۱۹۸۶:

۳۸۲؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۳). همان‌گونه که اصحاب کهف و جادوگران فرعون ایمان آوردند و کردار آیینی نداشتند (نسفی، ۲۰۰۰: ۱۵۳).

۶. مؤمن از بهر ایمانی که دارد نماز را به جای می‌آورد و زکات می‌دهد؛ نه به وارونه (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ د: ۵۷۵). به گونه‌ای دیگر هم می‌توان گفت ایمان شرط درستی رفتار است و شرط غیر از مشروط است (الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۳). نمونه اینکه، در قرآن کریم می‌خوانیم: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ» (انبیاء: ۹۴).

۷. واپسین برهان به پرسمان گناه برمی‌گردد. در دین، گناهکاران مؤمن داریم. به دیگر سخن، کسانی که ایمان دارند ولی از دستورهای خداوند سرپیچی کرده‌اند. این را به ریختارهای گوناگون می‌توان نشان داد:

- در برخی از آیات قرآن سخن از مؤمنانی به میان آمده که از دستور خدا سرپیچی کرده‌اند؛ مثلاً یونس پیامبر (ع) (انبیاء: ۸۷) یا برادران یوسف (ع) (یوسف: ۹۷).
- گاه از گناه نام برده شده و روی سخن با مؤمنان بوده است (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۶؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۶۳-۳۶۴؛ ایجی، بی‌تا: ۳۸۵؛ نک: صف: ۲؛ حجرات: ۹؛ انفال: ۲۷؛ بقره: ۱۷۸؛ ممتحنه: ۱). اگر ایمان همان انجام دادن دستورهای خداوندی می‌بود نباید دیگر سخن از مؤمن گناهکار به میان می‌آمد.
- مؤمن بودن به معنای معصوم بودن نیست و گرنه هر که را که معصوم نیست باید کافر شمرد.^{۱۴} ولی گناهکاران پیرو مصطفی مؤمن‌اند و شفاعت پیامبر گرامی هم برای آنان است (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ه: ۶۳۵ و ۶۳۷؛ همو، ۲۰۰۴ ب: ۶۲۳ و ۶۲۱). نماز میّت بر همه مسلمانان و استغفار برای آنان در خبرهای راست و سخنان امامان به‌روشنی آمده است (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۷). هم از این‌رو بود که هیچ یک از یاران پیامبر گرامی، خوارج را، با همه کشتارها و دزدی‌هایشان، کافر نخواندند (الصّلابی، ۲۰۰۸: ۳۶-۳۷؛ العقل، ۱۹۹۸: ۴۵).
- پیامبر برای مؤمنان بخشایش می‌خواهد، نه برای کافران و مشرکان (نک: محمد: ۱۹؛ توبه: ۱۱۳)؛ اگر مؤمن گناهکار نبود چرا ایشان برای آنان بخشایش می‌خواهند و در حق آنان استغفار می‌کنند؟ (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۱۹). به همین سان، فرشتگان نیز برای مؤمنان بخشایش می‌خواهند (نسفی، ۱۹۸۶: ۳۶۹). مثلاً

- آیه «وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا... فَأَغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ» (غافر: ۷).
• خداوند از مؤمنان می‌خواهد که توبه کنند: «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» (نور: ۳۱؛ نک: تحریم: ۸). توبه هم برای بخشایش گناهان است (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۱۹؛ جوبنی، ۱۹۹۲: ۸۵؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۸).
 - اگر کسی مؤمن بود ولی کردار آیینی نداشت، می‌توان او را فاسق یا گناهکار نامید (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۳۸)؛ ولی باز مؤمن است. از این رو است که قرآن می‌گوید گواه مؤمن باید دادگر هم باشد (همان: ۴۵۲): «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» (مائده: ۱۰۶؛ نک: بقره: ۲۸۲).
 - در قرآن کریم آمده است که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (حجرات: ۶). اگر چنین کسی کافر بود که گواهی‌اش هیچ پذیرفته نبود (ماتریدی، ۱۳۲۱: ۷). این نشان می‌دهد که او مؤمن است ولی گناهکار نیز هست.
 - خداوند از مؤمنانی که وی را دوست دارند می‌خواهد پیرو پیامبر باشند تا گناهان ایشان بخشوده شود. پس کسی می‌تواند مؤمن باشد و خدا را دوست داشته باشد ولی گناه‌کار هم باشد (بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۹): «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (آل عمران: ۳۱).
 - گاه کسی مؤمن است ولی پارسا نیست (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۵۵): «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» (حدید: ۱۶).
- بر پایه این برهان‌ها درمی‌یابیم که ای بسا کسی مؤمن باشد ولی کرداری آیینی نداشته باشد و از دستورهای خداوندی سرپیچد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ الف: ۶۰۱ و ۶۱۲ و ۶۲۲). چنین کسی گناهکار است و خداوند خود از سر مهر و بخشایش، همه گناهان را خواهد بخشود (أشعری، بی‌تا: ۱۲۹-۱۳۰)؛ چراکه «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (زمر: ۵۳). حتی خداوند عفو و غفور در همان هنگام که بشر به گناه سرگرم است، پیش از توبه، از گناهان وی درمی‌گذرد (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۶)؛ چراکه «وَإِنْ رَبِّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ» (رعد: ۶). پاره‌ای دیگر از گناهان با انجام‌دادن کارهای نیکو پاک می‌شود و نیازی به توبه نیست (بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۵) و این را قرآن مژده داده است: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۱۴). پاره‌ای دیگر را خداوند خود چشم‌پوشی می‌کند: «إِنْ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ

عَنْهُ تُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء: ۳۱). گناهان بزرگ هم با توبه بخشوده می‌شوند. خوارج می‌گویند گناهان بزرگ بخشوده نمی‌شوند و سبب کفر فرد می‌گردند؛ چراکه وی رویاروی خداوند ایستاده و دشمن خدا است.

بوحنیفه (۲۰۰۴: ۵۸۱-۵۸۲) چنین نگاهی را درست نمی‌داند. چون در زندگی روزمره بسیار می‌بینیم که کودکی هرچند مادرش را بسیار دوست می‌دارد ولی باز به فرمان‌های او گوش نمی‌دهد. او می‌گوید باید در فرآیند گناه کردن اندکی درنگ‌ریست. چرا مؤمن گناه می‌کند؟ به دو سبب: ۱. آرزوی بخشایش؛ ۲. آرزوی توبه پیش از مرگ. در نگاه بوحنیفه، حال او به مانند جنگاوری است که گرچه امکان شکست و مرگ را می‌دهد ولی امید پیروزی بر او چیره می‌شود. کسی که گناه می‌کند نمی‌خواهد که به دشمنی با خدا برخیزد؛ چیرگی شهوت و ناتوانی از مهار خواهش‌های درون است که او را به سوی گناه می‌کشاند. آن‌سان که بازی‌گوشی و سرگرمی یا تن‌آسانی و بی‌خیالی می‌تواند برده‌ای را که همواره گوش به فرمان و دوستدار خدایگانش بوده از انجام دادن کار بازدارد (بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۸ و ۱۴۲). گناهکاران، بسیاری از کارهای نیکو را انجام داده و اغلب خدا را پرستش می‌کنند. نکته آنکه خداوند نوید برخورداری از پاداش کارهای نیکو را داده است، بی‌آنکه شرط دوری از کبائر را گذاشته باشد: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله: ۷). این نشان می‌دهد که گناهان بزرگ سبب کفر فرد نمی‌شود (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۲۳۶). وانگهی، فتوا به کفر و شرک گناهکار یا جاودانگی وی در آتش، معنای برخی نام‌های خداوندی را (مانند غفور، رحیم) بی‌معنا می‌کند و آدمی را به نومیدی می‌کشاند (نک: یوسف: ۸۷؛ حجر: ۵۶). چنین نومیدکردن انسان‌ها از خداوند روا نیست (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۲؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۶؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۶۷).

معتزله و خوارج برخی آیات قرآن را که درباره کیفر دادن گناهکاران است گواه می‌گیرند و بر آنند که چنین کسانی از سپهر ایمان بیرون گذاشته شده‌اند؛ مثلاً «إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (انفطار: ۱۴). ولی اشعری (بی‌تا: ۱۲۹-۱۳۰) بر آن است که در زبان تازی چنین گزاره‌هایی، هم می‌تواند به معنای «كُلُّ الْفُجَّارِ» باشد، هم به معنای «بَعْضُ الْفُجَّارِ». برتری دادن نخستین برداشت بر دومی، «ترجیح بلامرجح» است. وانگهی می‌توان آياتی را گواه گرفت که نشان می‌دهد برداشت دومی درست است؛ چراکه کسانی سزاوار پادافره شمرده شده‌اند که به خداوند و روز رستاخیز ایمان نداشته‌اند.^{۱۵} در آیاتی دیگر

آورده شده که اگر کسی کار نیکی انجام داده باشد در آن روز زینهار یافته و بی‌بیم می‌گردد (نمل: ۸۹). از این رو، برداشت خوارج از آن آیه درست نیست و نباید درباره ایمان مردمان و فرجام کارشان به داوری نشست. تنها چیزی که ما درباره فرجام کار مردمان می‌دانیم آن است که شرک بخشوده نمی‌شود ولی دیگر گناهان ای بسا بخشوده شود (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ د: ۵۷۸؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۸). شرک نیز با توبه بخشوده می‌شود (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۰). وی معنای درست اندیشه «مرجئه» را همین می‌داند؛ اینکه کسی را بهستی یا دوزخی نشماری؛ هم امیدوار باشی هم ترسان (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ د: ۵۸۵)؛ چراکه «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ... وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرَ اللَّهِ إِمَّا يَْعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۱۰۲ و ۱۰۶).

این سان گناه، چونان یک رفتار، با کفر یکی نبوده و کسی می‌تواند مؤمن ولی گناهکار باشد (تفتازانی- نسفی، ۱۹۸۸: ۷۱). اگر بدون پشیمانی چشم از جهان فرو بندد کار او در دستان خدا است؛ اگر بخواهد می‌بخشد (از روی مهربانی، یا با کارهای نیک آن کس، یا با پادرمیانی شخصی بزرگوار) و اگر بخواهد به اندازه گناه کیفر می‌بیند و سپس به بهشت می‌رود (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۵-۲۳۶؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۶۰؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۵) و جاودان در آتش نمی‌ماند (فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۷۱؛ تفتازانی- نسفی، ۱۹۸۸: ۷۶). نگران باید بود که به رنج گرفتار آید و امیدوار که خداوند مهربان وی را ببخشاید؛ چراکه «مهربانی خداوند بر خشم او چیره است»^{۱۶} و مؤمن آن است که «به خدای خویش گمان نیکو برد».^{۱۷}

نظریه ایمان

با این همه، پرسش‌هایی پیش می‌آید: یکی آنکه اگر ایمان و کردار، پیوندی گوه‌ری با هم ندارند، پس ایمان چیست؟ یا به دیگر سخن، گوهر ایمان چیست؟ در میان ویژگی‌های مؤمن، کدامین ویژگی را باید چونان بنیادین دانست که اگر از دست رود دیگر نمی‌توان سخن از مؤمن به میان آورد؟ این پرسش، گوهر ایمان را از نشانه‌های آن جدا می‌کند.^{۱۸} در گوهر ایمان باید به دنبال چیزی بود که کافر نتواند آن را داشته باشد (ایچی، بی‌تا: ۳۸۸). یزدان‌شناسان (و نیز برخی از حدیث‌شناسان و قرآن‌شناسان^{۱۹}) می‌گویند آنچه مؤمن دارد و کافر ندارد پذیرش سخن پیامبر است، یا به دیگر سخن،

راست‌دانستن گفتار او. از این رو، آنان ایمان را «تصدیق» می‌دانند: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (یوسف: ۱۷). آنان می‌گویند قرآن کریم به زبان عربی آمده، و واژگان آن را از معنایی که داشته جدا نکرده است.^{۲۰} در زبان تازی، ایمان به همان معنای «تصدیق» است و ایمان هم همان است (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ب: ۶۲۰؛ همو، ۲۰۰۴ ج: ۶۳۵؛ اشعری، بی تا: ۱۲۳؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۵؛ همو، ۱۳۲۱: ۱۴؛ باقلانی، ۲۰۰۰: ۵۲؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۲؛ غزالی، ۱۹۹۰: ۱۴۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۶۵؛ فخرالدین رازی، بی تا: ۲۳۷؛ بیاضی زاده بسنوی، ۲۰۰۷: ۵۳ و ۵۴؛ ابن‌ابی‌العز، ۱۹۸۴: ۳۳۱؛ متولی النیسابوری، ۱۹۸۷: ۱۷۳؛ جوینی، ۱۹۹۲: ۸۴؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۴۸؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۷۷ و ۳۶۰؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۱؛ تفتازانی - نسفی، ۱۹۸۸: ۷۸؛ نسفی، ۱۹۹۳: ۳۸؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۰؛ بیضاوی، ۱۹۹۱: ۲۳۳؛ ایجی، بی تا: ۳۸۵؛ ابن‌میمون، ۱۹۸۷: ۶۳۷؛ دوانی، بی تا: ۱۳۹-۱۴۰). باید یادآور شد که یزدان‌شناسان مفهوم «تصدیق» را به «اقرار زبانی» فرو نمی‌کاستند؛ چراکه:

۱. منافقان «شهادتین» را بر زبان می‌آوردند ولی نه نزد خدا و پیامبر و نه در دیدگاه مسلمانان، مؤمن شمرده نمی‌شدند (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ه: ۶۳۵؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۱؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۵؛ جوینی، ۱۹۹۲: ۸۵؛ غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۵؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۶-۳۸۷؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۳؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۳؛ ایجی، بی تا: ۳۸۶)؛ چراکه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۸؛ نک: منافقون: ۱).
 ۲. گاهی مؤمن، ایمان را بر زبان نمی‌آورد؛ گاه ای بسا مؤمن زبان به کفر بگشاید (نک: نحل: ۱۰۶). اگر بازگویی زبانی، ایمان باشد بر زبان آوردن کفر هم باید وی را کافر کند و در این میان، میان کسی که آزادانه چنین کرده و آن که به این کار واداشته شده هیچ تفاوتی نباید باشد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ د: ۵۷۵؛ باقلانی، ۲۰۰۰: ۵۳؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۳؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۹؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۵).

۳. در قرآن از گروهی نام برده شده که ایمان به دل‌هایشان راه نیافته بود ولی دم از ایمان می‌زدند. گویا اینان همان منافقان نیستند؛ قرآن از آنان می‌خواهد که خود را مسلمان بنامند نه مؤمن: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا» (حجرات: ۱۴).

۴. ابلیس که نماد کفر است، به زبان آشکارا بر خداوندی خدا، چه در ربوبیت و چه در خالقیت، گواهی می‌داد (ابن‌سلام، ۱۹۸۳: ۳۰ و ۵۱): «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ» (حجر: ۳۹)؛ «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲).

۵. با خموشی و سکوت، ایمان از دل نمی‌رود (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۵). اگر چنین بود، مؤمن همواره و پیوسته باید شهادتین را بازگو می‌کرد.

از این‌رو، بازگویی زبانی «شهادتین» گوهر ایمان نیست. یزدان‌شناسان بازگویی زبانی ایمان (= شهادتین) را شرط ایمان می‌دانند برای کسی که توان آن را داشته باشد. با برآورده شدن این شرط، فرد در میان «اهل قبله» جای داده خواهد شد.^{۲۱} به دیگر سخن، این بازگویی، فقط نشانه‌ای بر ایمان کسان است (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ الف: ۶۱۳؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۴؛ باقلانی، ۲۰۰۰: ۵۲؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۵؛ غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۵؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۷۷ و ۳۶۰؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۱؛ ایجی، بی‌تا: ۳۸۵؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۰؛ دوانی، بی‌تا: ۱۴۰).

یزدان‌شناسان، بر این بنیاد، سخن از «تصدیق قلبی» می‌گفتند نه از اقرار زبانی. ولی خود «تصدیق قلبی» هم ابهام داشت: آیا منظور از «قلب» در اینجا «شناخت» است؟ برخی از یزدان‌شناسان بر آن بودند که راست‌دانستنِ گفتار پیامبر نیازمند آشنایی هرچند اندک با درون‌مایه آن گفتار است. به دیگر سخن، در ایمان همواره سازه‌ای شناختی، هرچند کم‌رنگ، هست (ابن‌میمون، ۱۹۸۷: ۶۳۶؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۱: ۲۹). از این‌رو، شناختی فشرده و گذرا از آنچه «متعلق ایمان» است، «تصدیق یا ایمان» خوانده شده است. ولی این سخن مسئله‌برانگیز است. راست است که در گفتار روزانه مردمان، کافر را خدانشناس می‌خوانند. ولی این دیدگاه در میان اندیشمندان مسلمان چندان بازتابی نداشته و فقط جهم بن صفوان و ابی‌الحسین الصالحی چنین اندیشیده‌اند (نک: اشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۷-۱۹۸؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۴؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۹۱). با این همه، باید به یاد داشت که:

۱. ما بسیاری چیزها را می‌دانیم ولی بدان‌ها ایمان نداریم (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۸).

۲. یهودیان و مسیحیان «می‌دانستند» که پیامبر گرامی فرستاده خدا است و سخنان او راست است، ولی به او ایمان نداشتند (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ه: ۶۳۵؛ ماتریدی، ۱۳۲۱: ۱۵-۱۶؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۹۱؛ همو، ۱۹۹۳: ۵۹)؛ چراکه «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَ إِنَّا قَرِيبًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۴۶).

۳. مؤمن به همه پیامبران، فرشتگان و نامه‌های آسمانی ایمان دارد، ولی آنها را نمی‌شناسد (نسفی، ۱۹۸۶: ۳۹۱؛ همو، ۱۹۹۳: ۵۹).

۴. آنچه رویاروی شناخت (معرفت) است «ندانستن» است ولی در برابر ایمان، کفر و تکذیب است (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۸).

۵. کسی که چیزی را دانست، شناخت او دیگر به خواست او از بین نمی‌رود؛ در ایمان چنین نیست (همان).
۶. ابلیس شناختی پر و پیمان از خداوند داشت ولی او از بهر خودبرتربینی‌اش کافر است.^{۲۲}

«ترازهای ایمان»: نوآوری در نظریه پردازی

ناسازنمای نقش کردار در ایمان، دسته‌بندی‌های یزدان‌شناختی را در تمدن اسلامی پدید آورد. رویکرد رفتارگرایانه خوارج و معتزله، با واکنش دیگر گروه‌ها واپس رانده شد، گرچه در دربارهای اموی و عباسی برای ستم بر مردمان زنده ماند. در برابر این رویکرد رفتارگرا، برخی از متکلمان اشعری و ماتریدی، رویکردی شناختی را جایگزین کردند و کمینه شناخت را همان تصدیق شمردند. پاره‌ای دیگر کوشیدند هم رویکرد شناختی و هم رویکرد رفتاری را در شناساندن ایمان به کار گیرند، گرچه تصدیق شناختی را پایه شمردند. در این میان، رویکردی حاشیه‌ای هم بود که بر عاطفه پافشاری می‌کرد. غزالی که همواره به ریشه‌ها بازمی‌گشت و برداشت‌های زمانه را می‌کاوید، با نگاهی انتقادی، در پی پرداختن دیدگاهی دیگرگون بود. گرچه او در زمینه ایمان بسیار کم نوشت ولی با نگاهی به نوشته‌هایش می‌توان به برداشتی نو و سره از ایمان دست یافت. نظریه او را درباره ایمان می‌توان نظریه ترازهای ایمان خواند. وی در ریختاربندهی این دیدگاه می‌گوید:

یکی تصدیق دل بر سبیل اعتقاد و تقلید، بی‌کشف و انشراح صدر، و آن ایمان عوام است، بل ایمان کل خلق مگر خواص. و این اعتقاد عقده‌ای است بر دل که گاهی قوی باشد و گاهی ضعیف، چون گرهی که مثلاً بر رشته‌ای باشد ... اطلاق دوم آن است که بدان تصدیق با عمل خواهند ... اطلاق سوم آن است که بدو تصدیق [یقینی] خواهند بر سبیل کشف و انشراح، و مشاهده به نور بصیرت (۱۳۸۴: ۲۷۰ و ۲۷۲).

با این همه، باید نظریه او در بافت گسترده‌تر نوشته‌هایش فهم شود نه در همان ریختار ساده آن. بررسی‌های دقیق آثار غزالی نشان می‌دهد که او در هیچ یک از

دوران‌های زندگی‌اش روی خوشی به «علم کلام» نشان نداد و نقش آن را فقط درمانگر و نگهبان می‌دانست. وانگهی، بر آن بود که بیم‌های کلام بیشتر از امید آن است و نباید آن را جز در چارچوبی «کمینه» برای مردم بازگفت (نک: بلندهمتان، ۱۳۸۹). این بدان معنا است که او گرچه ایمان متکی بر برهان منطقی (یا خطابی یا وهمی) را ممکن می‌داند ولی خود بر آن است که ایمان از جنس معرفت نیست و شناخت، نقشی بس کم‌رنگ در ایمان بازی می‌کند. راستی را، نقش آن پس از ایمان آوردن و با شناخت برگرفته از قرآن و حدیث پررنگ می‌شود نه پیش از ایمان.^{۲۳}

غزالی نکته‌ای بنیادین را دریافته بود: اینکه دیدن شکوه قدسی نهفته در «معجزه» پیامبر، و سیمای مهربان و آرامش‌بخش او و گیرایی فرهنگدانه آشکار در چهره ایشان، سبب ایمان آوردن مردمان بوده است. اگر در میان پیامبران پیش از مصطفی، «معجزه» نقشی پررنگ داشته است درباره مصطفی، پیش و بیش از هر چیز، سیمای مهربان و آرام وی آنان را به سوی ایمان کشانده است (غزالی، ۱۹۸۵: ۱۱۵ و ۱۱۷). این آیه گواه درستی آن سخن است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَكَلَّوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا أَلْقَبُ لَأَنْفُضُوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹). پیامبر نه شکوه شاهان را داشت نه با مردم فیلسوفانه سخن می‌گفت. سیمای مهربان و خوش‌خویی او بود که سبب می‌شد علاقه و گرهی قلبی پدید آید و آنان شیفته و شیدای پیامبر و خدایش می‌شدند. این علاقه اگر به زبان دیگر گفته شود همان سازه دوست‌داشتن است که در قرآن کریم آمده است (نک: بقره: ۱۶۵؛ آل عمران: ۳۱) و بوحنیفه (۲۰۰۴: د: ۵۷۵ و ۵۸۰-۵۸۱) و یونس سمیری و ابی‌شمر (به نقل از: أشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۸) نیز آن را سازه بنیادی در ایمان می‌شمردند. گویی تجربه‌ای درونی مردمان را به سوی ایمان می‌کشاند (کاکایی و حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۶۳)، یا اگر دقیق‌تر بگوییم، گونه‌ای تجربه دینی در معنای فلسفی آن (غزالی، ۱۹۸۵: ۸۳ و ۱۱۵؛ بلندهمتان، ۱۳۸۹: ۹۶).

می‌توان پرسید که: اگر سیمای آرام پیامبر مردمان را به سوی ایمان کشانده است، پس چرا برخی دیگر ایمان نمی‌آوردند؟ پاسخ را باز باید در سازوکارهای عاطفی، و نه شناختی یا رفتاری، دید. به باور یونس سمیری و ابی‌شمر، (أشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۸) در کفر آنچه آشکار است خودبزرگ‌بینی است و روی گردانی از سر دشمنی و یکدندگی. به دیگر سخن، کافر کسی است که باور نمی‌کند و این ناباوری او از روی دشمنی و خودبرتربینی است (بوحنیفه د، ۲۰۰۴: ۵۷۵ و ۵۸۰-۵۸۱؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۲؛ دوانی، بی‌تا: ۱۴۰

و ۱۴۲). این نکته را به‌ویژه در آیه زیر به‌روشنی می‌توان دریافت: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴). از آنان که با نوح و موسی و هود و شعیب و صالح به ستیز برخاستند تا آنان که در برابر مصطفی ایستادند^{۲۴} همگی همان ویژگی‌ای را داشتند که اهریمن داشت: «أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ؛ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (ص: ۷۵-۷۶؛ بقره: ۳۴؛ ص: ۷۴)؛ و این ویژگی هر کسی است که کفر می‌ورزد:

- إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ (صافات: ۳۵).
- إِنَّ الَّذِينَ يَجَادُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ (غافر: ۵۶).^{۲۵}

و از همین رو است که کافران، بیزار از خداوند و نام‌نامی او هستند (نک: زمر: ۴۵؛ اسراء: ۴۶).

نکته آن است که اگر غزالی می‌گوید «ایمان عبارتی باشد از تصدیق دل بس» (۱۳۸۴: ۲۶۲) باید آن را در چارچوب این سازه‌های عاطفی دید. اگر هم‌روزگاران پیامبر (ص) با دیدن پیامبر به او می‌گرویدند آنان که در جامعه اسلامی زاده و بزرگ شده‌اند با تقلید از پدر و مادر، نادیده مهر پیامبر در دل دارند و سخن او را راست می‌شمرند. آنان هرچند هم بر زبان نیاورند و کردار دینی نداشته باشند ولی باز مؤمن‌اند. چون آن تصدیق قلبی را دارند (۱۳۸۴: ۲۶۳-۲۶۵).

با این همه، این تراز نخست است. غزالی بر آن است که علاقه‌مندی به خدا و پیامبر نشانگان دارد؛ نشانه ایمان، و میوه آن، کردارهای شایسته است. غزالی، که خود از صوفیان پارسا است، بر آن بود که خداوند از بشر خواسته است پروای او را داشته باشد و نشان این پارسایی، در پرهیزگاری و پرستش است. وی به هیچ‌رو گناهکاری و اباحه‌گری را بر نمی‌تافت و به رابطه دیالکتیکی ایمان و کردار باور داشت: هم ایمان به کردار شایسته می‌انجامد، هم این کردارهای شایسته، ایمان را استوارتر می‌کند. از این رو، او دو نقش را برای کردارهای ایمانی برمی‌شمرد:

۱. این کردارها، پیامد یا میوه ایمان هستند. آن گوهر ایمان اگر باشد، میوه‌هایی به بار خواهد آورد که آن میوه‌ها همان کردارها یا گفتارهای دینی است. چنین میوه‌هایی نشان‌دهنده پختگی ایمان است و از این رو می‌توان گفت مؤمن راستین در گفتار و کردار و باور چنین است (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۳). ولی خود این میوه‌ها را نمی‌توان گوهر

ایمان و حقیقت آن خوانند. میوه‌ها، پیامدها و برآیندهای کنش ایمانی هستند (ابن عبدالسلام، ۱۹۹۵: ۹؛ باقلانی، ۲۰۰۰: ۵۲؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۹؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۵۶).

۲. کردار، ایمان را پخته و استوار می‌کند. به باور وی، «همه صفات دل اعمال جوارح از آن صادر شود پس اثر اعمال بر آن بازگردد و آن را مؤکد کند و زیادت گرداند» (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۷۰).

هر دو بند را با هم نظریه «استکمال ایمان» می‌خوانند که گرچه پیش از غزالی، شماری از حدیث‌شناسان (ابن‌سلام، ۱۹۸۳: ۴۰-۴۱ و ۴۶؛ ابن‌منده، ۱۹۸۵: ۳۳۱-۳۳۲؛ بیهقی، ۲۰۰۰: ۴۵) بدان اشاره‌هایی داشته‌اند ولی به نحو گسترده، پس از غزالی، هم حدیث‌شناسان و هم یزدان‌شناسان آن را پذیرفتند (نووی، ۲۰۰۰: ۷۷ و ۱۳۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ۲۷۳ و ۲۷۷-۲۸۰؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۷؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۸؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۴۹؛ ابن‌عبدالسلام، ۱۹۹۵: ۸). اینکه برخی از بزرگان، کردار را هم در شناساندن ایمان آورده‌اند بدان معنا نیست که کردارهای دینی و پیروی از دستورها را گوهر ایمان شمرده‌اند. آنان هرگز کسی را از بهر انجام‌ندادن آنها کافر نخوانده‌اند. می‌توان گفت برای آن بزرگان، کردار دینی، شرط کمال ایمان بوده است نه شرط درستی آن. نگره کمال ایمان به آموزه‌ای می‌انجامد که ایمان را «قولٌ باللسان و تصدیقٌ بالجنان و عملٌ بالجوارح» می‌خواند. اشتباه گسترده‌ای که اینجا روی می‌دهد آن است که چنین گزاره‌ای را «تعریف» (definition) بدانیم؛ در حالی که اگر به زبان پاتنم (۱۹۹۵: ۹) بگوییم، این گزاره‌ای مضمونی (thematic) است.

غزالی در نوشته‌های خود بر آن بود که اگر کسی چنین کردار شایسته‌ای داشته باشد و از مهلکات دوری جوید و منجیات را در خود نهادینه کند دل او آمادگی دیدار جهان غیب را می‌یابد:

غایت قصوی در عمل سرّ آن است که جلال و عظمت باری‌تعالی وی را منکشف شود؛ و حقیقت معرفت خدای هرگز در دلی نیاید تا هر چه جز خدای است از وی بیرون نشود. [...] و طهارت سرّ از صفات نکوهیده و عمارت آن به صفات ستوده نیاید تا از طهارت دل از خوی‌های بد و عمارت آن به خوی‌های نیک فارغ نشود. و بدین مرتبه نرسد تا جوارح را از معصیت‌ها پاک نکند و به طاعت‌ها آبادان نگرداند (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۸۴).

وی بر آن است که با این کردارهای شایسته راه به تراز سوم ایمان باز می‌شود. این تراز سوم، همان‌گونه که آورده شد، همان تجربه دینی در معنای فلسفی آن است. آدمی اگر به گوشه‌ای نشیند و سرگرم دنیا نشود، در اخلاق پالوده و وارسته باشد و یاد خدا را در دل دارد، می‌تواند تجربه‌های دینی را از سر بگذراند و به دیدن جهان نادیده و شهود ملکوت آسمان و زمین دست یابد (همو، ۱۳۸۲: ۲۹-۳۰).

این همان تراز سوم در ایمان است که غزالی آن را تصدیق یقینی «بر سبیل کشف و انشراح، و مشاهده به نور بصیرت» می‌نامد. در این تراز باز این سازه‌های عاطفی است که ایمان را می‌سازد. به نظر غزالی، کسی به این مقام می‌رسد که به مرتبه چهارم ذکر رسیده باشد. او بر آن است که ذکر چهار مرتبه دارد:

اول آنکه به زبان باشد و دل از آن غافل. [...] دوم آنکه در دل بود ولی متمکن نبود و قرار نگرفته باشد و چنین بود که دل را به تکلف بر آن باید داشت، [...] سوم آن بود که ذکر قرار گرفته باشد در دل و متمکن و مستولی باشد [...] چهارم آن بود که مستولی بر دل مذکور باشد، و آن حق تعالی است، نه ذکر (همان: ۲۵۴).

او رسیدن به مرتبه چهارم را میوه و پیامد «محبت مفرد» می‌داند که همان «عشق» است که در آن «عاشق گرم و همگی دل به معشوق دارد و باشد که از دل مشغولی که به وی دارد نام وی فراموش کند. و چون چنین مستغرق شود، و خود را و هر چه هست، جز حق تعالی، فراموش کند» (همان). غزالی بر آن است که کسی که به این مقام دست یابد «صورت ملکوت بر وی کشف‌شدن ایستد و ارواح ملائک و انبیا به صورت‌های نکو بر وی نمودن گیرد، و آنچه خواص حضرت الاهیت است پیدا آمدن گیرد» (همان: ۲۵۵). پس از این، باز سازه‌ای عاطفی در ایمان او نقش آفرینی می‌کند و آن «شوق» است:

و چون با خود آید و آگاهی کارها بادید آید، اثر آن با وی بماند و شوق آن حالت بر وی غالب شود و دنیا و هر چه در دنیا است و هر چه خلق در آند، در دل وی ناخوش شود؛ و در میان مردم باشد به تن و به دل غایب بود (همان).

نتیجه

نظریه ترازهای ایمان از دو سو مهم است: ۱. از نمای نظری، همان‌گونه که در سرتاسر مقاله نشان داده شد، گره از «ناسازنمای نقش کردار در ایمان» می‌گشاید و می‌تواند گوهر ایمان را به ما بشناساند؛ ۲. از نمای عملی، سد راه بنیادگرایی باشد چه آنکه جنگ‌افزار خوارج و دیگر تندروان، در هر زمانی، «تکفیر» است. نظریه ترازهای ایمان او به‌خوبی می‌تواند کاربرد «تکفیر» را کمینه کند. دیگر هیچ‌کس از «اهل قبله» را نمی‌توان بی‌پروا کافر خواند. هر کس خود را مسلمان بداند مؤمن است؛ چراکه گرهی عاطفی، کم یا بیش، او را دلبسته پیامبر کرده است. این در تربیت دینی بس گران‌سنگ است. مربی نباید نگاه پیش‌داورانه به شاگرد داشته باشد.

افزون بر این، تکیه غزالی بر سازه‌های عاطفی - اخلاقی - شهودی در ایمان، هم راه را بر صوفیان هموار می‌کند، هم در تربیت دینی نقشی کلیدی خواهد داشت. اگر مربی بداند که سازه‌های عاطفی اخلاقی در ایمان نقش کلیدی دارند آنگاه نخست باید بکوشد شاگردان، دلبسته پیام پیامبر شوند نه بیزار از آن. آنچه اینجا نقش برجسته دارد خود مربی و منش او است. شاگردان، مربی را الگو و نماد دین می‌شمردند و اگر خود مربی، مثلاً، جزم‌اندیش و نابدبار، نتواند به سخنان گوش فرا دهد و پیرو باورهای خود باشد نه حقیقت، آنگاه شاگردان نیز کوردل و جزم‌اندیش خواهند شد. این در حالی است که زمینه و بستر درونی ایمان، فروتنی است و مربی اینجا باید شاگردان را به گونه‌ای تربیت کند که پذیرای حقیقت باشند و در برابر حقیقت تسلیم باشند نه آنکه پندارها و باورهای خود را سنج و ملاک حقانیت گفتارها بگیرند. قرآن کریم در سرزنش و نکوهش کافران بر این نکته تأکید می‌کند و یادآور می‌شود که آنان چنان در حق‌پنداری خود غرق‌اند که توان شنیدن را هم از دست داده‌اند:

- وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ (یونس: ۴۲).
- نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى ... (إسراء: ۴۷).

در برابر این، مؤمنان نیز ستوده می‌شوند که دلی سخن‌پذیر و نگرشی حقیقت‌جو داشته و در برابر سخن حق گردن‌کشی نمی‌کنند: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸).

نمونه دیگر تأثیر منش مربی به مهربانی و دلسوزی او برمی‌گردد. هر اندازه مربی

نیک‌خو و گشاده‌رو باشد بیشتر می‌تواند در دل شاگردان تأثیر بگذارد و اگر ترش‌رو و نابردبار باشد شاگردان را از خود، و از دین، بیزار خواهد کرد: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَكُوْنَتْ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوْا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل‌عمران: ۱۵۹). این از آن‌رو مهم است که گاه شاگرد خطا می‌کند و گاه در برابر مربی می‌ایستد. تاب و توان مربی در پذیرش شاگرد و بخشودن او، بزنگاه تربیت است. اگر مربی بتواند بردباری تربیتی داشته باشد می‌تواند شاگرد را به سوی ایمان روانه کند و اگر نداشته باشد، دین‌گریزی و ای بسا دین‌ستیزی را باید چشم داشت. بی‌گمان بردباری تربیتی کاری دشوار است و افزون بر بنیادهای فکری، نیاز به ورزیدگی و تمرین دارد. چارچوب کلی راهبرد «بردباری تربیتی» به‌خوبی در این آیات یادآوری شده است: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (فصلت: ۳۳-۳۶).

پی‌نوشت‌ها

۱. «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۳).
۲. «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ» به روایت مسلم (نوی، ۲۰۰۰: ح ۲۶۷۰).
۳. «إِنَّ الدِّينَ يَسْرٌ، وَلَنْ يَشَادَ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشُرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْعَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ» به روایت بخاری (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۳۹).
۴. گویا وی عبدالله ذی‌الخویصره بوده که پس از این گفتار ناروا، خالد بن ولید خواسته است او را بکشد. چون با این گفتار نشان داده که ایمانش دروغین است. ولی پیامبر به خالد گفته که نباید چنین کند. چون او به‌ظاهر مسلمان است؛ او نیامده تا دل مردمان را بشکافد و از رازهای آن سر درآورد (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۴۳۵۱؛ نوی، ۲۰۰۰: ح ۱۰۶۴).
۵. این روایت را بسیاری از روایان (کسانی مانند بخاری، مسلم، احمد، ابوداود، نسائی، حاکم، ابن‌حبان، مالک، عبدالله بن احمد، ابن‌ابی‌عاصم، بزار، ابویعلی، آجری، بیهقی، ابن‌ابی‌شیبه، عبدالرزاق و طبرانی)، با واژگانی گوناگون، ولی همگی با اسنادهایی صحیح و حسن، از زبان نزدیک به بیست یار پیامبر (کسانی مانند علی‌ابن‌ابی‌طالب، ابی‌سعید الخدری، سهل بن حنیف، ابن عمر، جابر بن عبدالله، ابی‌ذر، رافع بن عمرو، ابن مسعود، انس، أبابکره، ابن‌ابی‌وفی، عبدالله بن عمرو بن العاصی، ابی‌أمامه، عقیبة بن عامر، سلمة الهمدانی و ابن عباس) آورده‌اند؛ نک: کتاب‌های الامین (بی‌تا) و الصلّابی (۲۰۰۸: فصل دوم).

۶. «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ». به روایت ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۱۰؛ نووی، ۲۰۰۰: ۴۱.

۷. بوزرجمهر در اندرز کسری نوشین روان می گوید:

مکن شهپارار گنه، تا توان
بی آزاری و سودمندی گزین

گناهی که زو شرم دارد، روان
که این است فرهنگ و آیین

(فردوسی، ۱۳۹۰: ابیات ۳۱۷۶-۳۱۷۷)

۸. یکی از خوارج امروزین، الحوالی (۱۹۹۸: ۱۴۸)، پس از آوردن تعریفی از ایمان می گوید این تعریف بدیهی بوده و اگر کسی چنین تعریفی را نپذیرد تنها دلیل آن، آلوده شدن ذهنش به منطق یونانی و فلسفه غربی، ناپاکی درون، و انحراف وی از عقل سلیم بشری است!

۹. آنان باور خود را سنجۀ درستی و راستی هر سخن، حتی قرآن، می گرفتند. مثلاً برخی از آنان سوره یوسف را از قرآن نمی دانستند؛ چراکه درباره عشق و عاشقی است و چنین چیزی درست نیست! (أشعری، ۱۹۵۰: ۱۶۶؛ فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۴۷؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۹۵-۹۶).

۱۰. برای بررسی بیشتر نک: أشعری، ۱۹۵۰: ۱۵۷ و ۱۷۳؛ فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۴۶؛ العقل، ۱۹۹۸: ۱۳ و ۲۷ و ۸۱؛ الأملین، بی تا: ۱۴؛ الصلابی، ۲۰۰۸: ۵۰؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۱۴۸-۱۴۹.

۱۱. راهبرد این پژوهش را می توان «سنت کاوی انتقادی» خواند: واکاوی دیدگاه گذشتگان به منظور پاسخ گویی به پرسش های کنونی بشر. این راهبرد با بازخوانی سنت و با تکیه بر متون گذشتگان، برخی دیدگاه ها را که سازگار با خرد مدرن است برگزیده و از دل آن راهبردهایی را برای کار و کردار بیرون می کشد. سنت کاوی انتقادی بر چند بنیاد پیش انگاشت مهم استوار است:

الف. کتاب آسمانی ارزشمند است. بدین معنا که کتاب های مقدس برای بشر پیامی ارزنده داشته اند؛ چراکه به دگرگونی بنیادین مردمانی انجامیده است که از سر پاکی و معناجویی بدان روی آورده اند. وانگهی، آنان که پیام آور بوده اند خود کسانی پاک نهاد و معنوی بوده اند.

ب. مردمان همواره ادعای پویش ایمانی خود را بر پایه ساختار روانی شان، و تلاش برای معناکاوی نامه آسمانی را بر بنیاد گزاره های بنیادین شناخت خود از جهان و بشر به انجام رسانده و می رسانند. از این رو هر گونه معناکاوی متن مقدس باید بر بنیاد گزاره های بنیادینی باشد که بشر آن را برهان دار یا کمابیش خودگواه می داند. چنین گزاره هایی وابسته به دانش زمانه است.

ج. بازنگری یادگارهای فرهنگی گذشتگان در قلمرو دین کاری بایسته و ناگزیر است؛ چراکه:

۱. پای بندی به پاره ای برداشت های ناپذیرفتنی گذشتگان، همسنگ با کاستن از ارج نامه آسمانی و بی معنایی آن برای بشر امروزی خواهد بود. ولی باید به یاد داشت که، ۲. شناخت «افق تاریخی» خود آن متن، و مردمانی که در همان افق یا نزدیک بدان افق زیسته اند می تواند ما را در فهم پیام جاودانه قرآن یاری دهد و پیام آن را برای بشر امروزی فهم پذیر کند.

۱۲. امویان برای پرکردن خزانه فرمان فرمایی خویش، مسلمانان غیرعرب را می آموذند و اگر با سنجه های آنان (خته شدن، انجام دادن دستورهای دینی، خواندن درست سوره ای از قرآن) جور در نمی آمد او را «اهل جزیه» می کردند تا از او باج بگیرند (عمارة، ۱۹۹۷: ۳۵-۳۶).

۱۳. بر این پایه، در روایاتی هم که به‌جای‌نیاموردن نماز، کفر یا ناپودی دین دانسته شده منظور از دیدگاه اعتقادی است؛ یعنی باورنداشتن به وجوب آن (نسفی، ۲۰۰۰: ۱۶۲؛ ماتریدی، ۱۳۲۱: ۶-۷).
۱۴. این سخن از زاهد الکوثری (متوفای ۱۳۷۱ ه.ق.) و از اندیشمندان پیرو بوحنیفه است (به نقل از: حوی، ۲۰۰۲: ۷۲).
۱۵. مانند این آیات: ملک: ۸-۹؛ لیل: ۱۴-۱۶؛ واقعه: ۴۱-۴۸؛ الحاقه: ۲۵-۳۴.
۱۶. «إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي» به روایت مسلم (نووی، ۲۰۰۰: ح ۲۷۵۱) و بخاری (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۳۱۹۴).
۱۷. «لَا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إِلَّا وَهُوَ يُحْسِنُ بِاللَّهِ الظَّنَّ» به روایت مسلم (نووی، ۲۰۰۰: ح ۲۸۷۷).
۱۸. هم متکلمانی مانند فخرالدین رازی (بی‌تا: ۲۳۸) گوهر ایمان را از نشانه‌های آن جدا می‌کردند؛ هم حدیث‌شناسانی مانند ابن‌سلام (۱۹۸۳: ۴۰-۴۱ و ۴۶)، ابن‌منده (۱۹۸۵: ۳۳۱-۳۳۲)، بیهقی (۲۰۰۰: ۴۵)، نووی (۲۰۰۰: ۷۷ و ۱۳۲) و ابن‌حجر عسقلانی (۱۹۹۹: ۲۷۳ و ۲۷۷-۲۸۰).
۱۹. مثلاً نووی، ۲۰۰۰: ۷۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ۲۷۳؛ واحدی نیشابوری، ۱۹۹۴: ۷۹؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۷۸: ۳۹.
۲۰. اینکه می‌گویند ایمان در این آیه با «لام» متعدی شده و معنایی دارد که در تعدی با «باء» ندارد درست نیست. تازیان هنگامی که می‌گویند «يَوْمُنُ بَعْدَابِ الْقَبْرِ وَالشَّقَاعَةِ» منظورشان آن است که «يُصَدِّقُ ذَلِكَ» (اشعری، بی‌تا: ۱۲۳). واژه «ایمان» به‌تواتر در میان مسلمانان به کار گرفته شده و معنایی جز معنای گفتار روزانه را نداشته است و «تعدی واژه به حرف باء» همان معنای اصلی را می‌دهد (فخرالدین رازی، ۱۹۸۱: ۲۹).
۲۱. گویند در جنگ با کافران، یکی از یاران پیامبر، دشمنی را که «شهادتین» بر زبان رانده بود می‌گشود؛ پیامبر دل‌آزرده شده و وی را سرزنش می‌کند که آیا دل وی را شکافته و دانسته بودی که دروغ می‌گویی؟ (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۴۲۶۹؛ نووی، ۲۰۰۰: ح ۹۵ و ۹۶).
۲۲. این برهان از یونس سمیری و یارانش است (نک: اشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۸).
۲۳. با این همه نباید این نکته را نادیده گرفت که غزالی به وارونه‌رویکردی که در نظریه ایمان دارد، در نظریه کفر خود، رویکردی شناختی دارد (نک: غزالی، ۱۹۹۳، ۱۹۶۳، ۱۹۹۴ و ۱۹۹۰: ۱۵۴-۱۶۱).
۲۴. نک: نوح: ۷؛ هود: ۲۷؛ مؤمنون: ۴۵-۴۷؛ قصص: ۳۷-۴۰؛ عنکبوت: ۳۹؛ غافر: ۲۷؛ احقاف: ۱۰؛ غافر: ۳۵؛ زخرف: ۵۱-۵۴؛ فصلت: ۱۵؛ اعراف: ۸۸ و ۷۵ و ۷۶؛ مدثر: ۲۳-۲۵؛ بقره: ۲۰۴-۲۰۶ و ۸-۱۱ و ۱۳ و ۹۱.
۲۵. نیز نک: فرقان: ۲۱؛ فاطر: ۴۲-۴۳؛ لقمان: ۳۲؛ احقاف: ۲۰؛ انعام: ۹۳؛ نساء: ۱۷۳؛ اعراف: ۳۶ و ۴۰-۴۱ و ۱۴۶؛ مؤمنون: ۶۶-۶۷؛ زمر: ۶۰ و ۷۲؛ نحل: ۲۹؛ غافر: ۷۶.

منابع

قرآن کریم.

الأمین، عبد‌العزیز مختار ابراهیم (بی‌تا). الأحادیث المسندة الواردة فی الخوارج و صفاتهم، الرياض: مكتبة الرشيد.

بردباري تربیتی در پویش دینی بر پایه نظریه «ترازهای ایمان» غزالی / ۹۱

ابن ابی العز، صدر الدین محمد بن علاء الدین (۱۹۸۴). شرح العقيدة الطحاوية، تحقیق: جماعة من العلماء، بیروت: المكتب الاسلامی.

ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (۱۹۹۹). فتح الباری بشرح صحیح البخاری، عمان: بیت الافکار الدولية.

ابن سلام، ابوعمید قاسم (۱۹۸۳). کتاب الایمان، و معالمه و سننه و استکماله و درجاته، تحقیق: محمد ناصرالدین الالبانی، بیروت: المكتب الاسلامی.

ابن عبد السلام، عز الدین عبد العزیز (۱۹۹۵). معنى الایمان والاسلام أو الفرق بین الایمان والاسلام، تحقیق: آیاد خالد الطباع، بیروت: دار الفکر.

ابن فورک، محمد بن الحسن (۲۰۰۵). مقالات الشيخ ابی الحسن الأشعری، تحقیق و ضبط: احمد عبد الرحیم السایح، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

ابن منده، محمد بن اسحاق (۱۹۸۵). کتاب الایمان، تحقیق: علی بن محمد بن ناصر الفقیهی، بیروت: مؤسسة الرسالة.

ابن میمون، ابی بکر (۱۹۸۷). شرح الارشاد الجوينی، تحقیق: احمد الحجازی السقا، مصر: مكتبة الانجلو.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۹۷۸). تفسیر غریب القرآن، بتحقیق: السید احمر صقر، بیروت: دار الکتب العلمية.

ابوحنیفه، النعمان (۲۰۰۴ الف). «الفقه الایسط»، تحقیق: محمد زاهد الکوثری، فی: العقيدة و علم الکلام من اعمال الکوثری، بیروت: دار الکتب العلمية.

ابوحنیفه، النعمان (۲۰۰۴ ب). «الفقه الاکبر»، تحقیق: محمد زاهد الکوثری، فی: العقيدة و علم الکلام من اعمال الکوثری، بیروت: دار الکتب العلمية.

ابوحنیفه، النعمان (۲۰۰۴ ج). «رسالة الی عثمان البتی»، تحقیق: محمد زاهد الکوثری، فی: العقيدة و علم الکلام من اعمال الکوثری، بیروت: دار الکتب العلمية.

ابوحنیفه، النعمان (۲۰۰۴ د). «العالم والمتعلم»، تحقیق: محمد زاهد الکوثری، فی: العقيدة و علم الکلام من اعمال الکوثری، بیروت: دار الکتب العلمية.

ابوحنیفه، النعمان (۲۰۰۴ هـ). «الوصية فی التوحید»، تحقیق: محمد زاهد الکوثری، فی: العقيدة و علم الکلام من اعمال الکوثری، بیروت: دار الکتب العلمية.

ابوسعده، محمد (۱۹۹۸). الخوارج فی میزان الفکر الاسلامی، قاهره: جامعة حلوان.

الأشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۵۰). مقالات الاسلامین وإختلاف المصلین، بتحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.

الأشعری، علی بن اسماعیل (بی تا). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، تصحیح: محموده غرابه، شركة المساهمة المصرية.

الصلبانی، علی محمد (۲۰۰۸). فکر الخوارج فی میزان اهل السنة والجماعة، القاهرة: دار ابن حزم.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٩٢). *العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية*، تحقيق: زاهد الكوثري،
قاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث.

ايحيى، عبد الرحمن بن احمد (بى تا). *مواقف*، بيروت: عالم الكتب.
الباقلاني، ابي بكر بن الطيب (٢٠٠٠). *الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*، تحقيق: زاهد
الكوثري، القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث.

يزدوى، محمد (٢٠٠٣). *اصول الدين*، بتحقيق: هانز بيترلنس، ضبطه: احمد حجازى السقا، القاهرة: مكتبة
الأزهرية للتراث.

بياضى زاده بُسنوى، احمد بن حسين (٢٠٠٧). *اشارات المرام من عبارات الامام ابي حنيفة النعمان*،
بتحقيق: احمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية.

بلندهمتان، كيوان (١٣٨٩). «نفي كلام در انديشه غزالي»، در: *انديشه ديني*، ش ٣٦، ص ٨٥-١٠٠.
بلندهمتان، كيوان (١٣٩٢). «جاىگاه مفهوم ايمان در تربيت ديني»، در: *تربيت اسلامي*، س ٨، ش ١٦،
ص ٧٧-٥٧.

بيضاوى، ناصرالدين (١٩٩١). *طوالع الأنوار من مطالع الأنظار*، بتحقيق: عباس سليمان، القاهرة: مكتبة
الأزهرية للتراث.

البيهقي، احمد بن الحسين (٢٠٠٠). *شُعب الايمان*، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت: دار
الكتب العلمية.

تفتازانى، سعد الدين (١٩٨٨). *شرح العقائد النسفية*، بتحقيق: احمد حجازى السقا، القاهرة: مكتبة الكليات
الأزهرية.

الحوالى، سفر بن عبد الرحمن (١٩٩٩). *ظاهرة الأرجاء في الفكر الإسلامي*، جامعة أم القرى: دار الكلمة.
حوي، احمد سعيد (٢٠٠٢). *المدخل الى مذهب الامام ابي حنيفة النعمان*، جده: دار الاندلس الخضراء.
الخبازى الخجندى، عمر بن محمد (٢٠٠٦). *الهادى في اصول الدين*، تحقيق: عادل بيك، استانبول:
IFAV

فخر الدين الرازى، محمد بن عمر (١٩٣٨). *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، بتحقيق: على سامى
النشار، القاهرة: نهضة المصرية.

فخر الدين الرازى، محمد بن عمر (بى تا). *المحصل: افكار المتقدمين والمتأخرين*، بتحقيق: طه عبد
الرؤوف سعد، القاهرة: الأزهرية.

فخر الدين الرازى، محمد بن عمر (١٩٨١). *تفسير (المشتهر بالتفسير الكبير و مفاتيح الغيب)*، بيروت: دار
الفكر.

الدوانى، محمد بن أسعد (بى تا). *شرح العقائد العضدية*، بى جا: بى نا.
العقل، ناصر بن عبد الكريم (١٩٩٨). *الخوارج: اول الفرق في تاريخ الاسلام*، الرياض: دار إشبيليا.

عمارة، محمد (١٩٩٧). *تيارات الفكر الإسلامي*، القاهرة: دار الشرق.
غزالي، محمد (١٣٨٤). *احياء علوم الدين*، تصحيح: حسين خديوجم، تهران: علمى و فرهنگى، ج ١.

غزالی، محمد (۱۳۸۲). *کیمیای سعادت*، تصحیح: حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱.
غزالی، محمد (۱۹۶۳). *فضائح الباطنية*، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، قاهره: الدار القومية (مکتبه العربیة).
غزالی، محمد (۱۹۸۵). *الجام العوام عن علم الکلام*، تصحیح: محمد المعتمصم بالله البغدادی، بیروت: دار الکتاب العربی.

غزالی، محمد (۱۹۹۰). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بغداد: مکتبه الشرق الجدید.
غزالی، محمد (۱۹۹۳). *فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة*، تصحیح: محمد بیجو، دمشق: بی نا.
غزالی، محمد (۱۹۹۴). *تهافت الفلاسفة*، تصحیح: محمد بیجو، دمشق: بی نا.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۰). *شاهنامه*، گزارش و ویرایش: میرجلال‌الدین کزازی از نامه باستان، تهران: سمت، ج ۸.

کاکایی، قاسم؛ حقیقت، لاله (۱۳۸۷). «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی»، در: *آینه معرفت*، ش ۱۴، ص ۱۴۳-۱۶۸.

الماتریدی، محمد بن محمد (۲۰۰۱). *کتاب التوحید*، تحقیق: بکر طوبال اوغلی، محمد آروشی، بیروت/ استانبول: دار الصادر/ مکتبه الارشاد.

الماتریدی، محمد بن محمد (۱۳۲۱). *شرح الفقه الاکبر*، تحقیق: عبدالله بن خادم النصارى، قطر/ حیدرآباد: دائرة المعارف النظامية الکائنة فی الهند.

المتولی النیسابوری، عبد الرحمن بن محمد (۱۹۸۷). *الغنية فی اصول الدین*، تحقیق: عماد الدین احمد حیدر، بی جا: الکتب الثقافیة.

نسفی، میمون بن محمد (۱۹۸۶). *التمهید لقواعد التوحید*، تحقیق: حبیب‌الله حسن احمد، قاهره: دار الطباعة المحمدیة.

نسفی، میمون بن محمد (۱۹۹۳). *تبصرة الادلة فی اصول الدین*، تحقیق: حسین آتای، آنکارا: رئاسة شؤون الدینیة.

نسفی، میمون بن محمد (۲۰۰۰). *بحر الکلام*، تحقیق: ولی الدین محمد صالح الفرפור، دمشق: دار الفرפור.

النووی، یحیی بن شرف (۲۰۰۰). *المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج*، عمان: بیت الافکار الدولیة.

الواحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۹۹۴). *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق و تعلیق: عادل احمد عبد الموجود [و همکاران]، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۱.

Putnam, H. (1995). *Pragmatism: An Open Question*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.

دیدگاه شیخ مفید درباره حقیقت انسان

حمیدرضا فتح نجات*

محمد جاودان**

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

از آنجا که جسم آدمی مشهود و محسوس است و روح چنین نیست، چپستی و هستی روح یا نفس همواره از پرسش‌های اساسی متکلمان و فلاسفه بوده است. در مقاله حاضر، ابتدا ماهیت نفس را بررسی می‌کنیم و سپس مسئله تجرد یا مادی بودن آن را می‌کاویم و به این پرسش پاسخ می‌دهیم که آیا نفس ساحتی جدا از بدن است (دوگانه‌انگاری) یا اینکه روح و نفس واقعیتی مجرد ندارند و محصور به مغز و سیستم عصبی بدن می‌شوند (یگانه‌انگاری). هر دو دیدگاه، دلایل خود را دارند که در مقاله جداگانه ذکر شده است. بدین منظور تأکید بیشتری بر دیدگاه متکلمان داریم، اما تمرکز مقاله به طور ویژه بر دیدگاهی است که شیخ مفید مطرح می‌کند. وی علی‌رغم نگاه کلامی‌اش، تعریفی نزدیک به تعاریف فلاسفه و حکما از نفس و روح عرضه می‌کند. گرایش شیخ مفید به اصالت‌دادن به روح و نفس است. در مقابل، این بدن است که از دیدگاه وی، فانی، وسیله و غیراصیل است. در پایان، به این نتیجه می‌رسیم که شیخ مفید، برخلاف برخی دیگر از متکلمان، عقل‌گرا است و به روش عقل‌گرایانه مطالب فوق را اثبات می‌کند، گرچه به روایات نیز نیم‌نگاهی دارد.

کلیدواژه‌ها: حقیقت انسان، روح، نفس، شیخ مفید، شیخ صدوق.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) hr.fathnejad@urd.ac.ir

** استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم Javdan@urd.ac.ir

مقدمه

شناخت حقیقت انسان و ابعاد وجودی آن از جمله مسائلی است که تاکنون در باب آن پژوهش‌های گسترده‌ای صورت گرفته است. ماهیت و حقیقت وجودی انسان به عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین همواره در علوم مختلف، به‌ویژه علم کلام، توجه اندیشمندان اسلامی را به خود معطوف داشته است.

از بین متکلمان شیعی، شیخ مفید از جمله کسانی است که مباحث بسیار ارزشمندی در این زمینه دارد. از نظر او، انسان، موجود زنده و حادثی است که به دور از هر گونه حرکت و سکون و ... است. او برخلاف برخی از متکلمان که قائل به مادی بودن ماهیت انسان هستند، ذات آدمی را غیرمادی و به دور از هر گونه تقسیم و جزء شدن می‌داند. همچنین، در زمینه مسئله روح و نفس به عنوان ابعاد تشکیل‌دهنده آدمی، از جمله کسانی است که قائل به تجرد نفس است. البته به‌صراحت نمی‌توان این نکته را از سخنان وی برداشت کرد، اما چون نفس را مجرد و قائم به خویش می‌داند، او را از قائلان به تجرد نفس به شمار می‌آورند.

تصحیح الاعتقاد، المسائل السرویة و اوائل المقالات از جمله آثاری است که شیخ مفید در هر یک نظر خود را در این باره به شیوه خاصی بیان کرده است. مقاله حاضر ضمن بیان دیدگاه وی درباره حقیقت انسان می‌کوشد با اشاره‌ای به دیدگاه‌های متکلمان در مسئله «روح» و «نفس»، کاربرد این دو واژه را به عنوان اموری اثرگذار بر حقیقت انسان از دیدگاه شیخ مفید تبیین و بررسی کند.

حقیقت انسان

در انسان‌شناسی، انسان از نظر حقیقت و خصوصیات وجودی و اینکه انسانیت، ماهیت و اصالتش به چیست و هدف و سرانجام وجودش چگونه است، بررسی می‌شود. بحث اصلی درباره انسان این است که: اصالت و ماهیت او به چیست؟ از نگاه شیخ مفید، انسان یکی از موجودات زنده است که حکمای پیشین آن را جوهر بسیط می‌نامند. وی انسان را موجودی قائم به نفس می‌داند که حجم و بُعد ندارد و هیچ ترکیبی را در آن راه نیست. بنابراین، از نظر شیخ مفید، انسان از لحاظ ذات و ماهیت، موجودی غیرمادی و تقسیم‌ناپذیر است. وی انسان مکلف را چیزی حادث شده در

زمان و قائم به صفات خود و خارج از مقوله‌های جوهر و عرض می‌داند (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۵۸).

در واقع، شیخ مفید می‌خواهد چنین نتیجه بگیرد که خدا می‌تواند در قبر، انسانی با جسدی تازه پدید آورد که همان انسان در این بدن بتواند برای کارهایی که در بدن قدیمی کرده بود، پاداش یا کیفر ببیند (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۲۹۴). پس انسان که جوهر بسیط است، به نام روح نامیده می‌شود که بنا بر روایات، هنگامی که روح از بدن جدا می‌شود، به آسایش یا عذاب می‌رسد. لذا آنچه در اینجا مد نظر است، انسان است که همان جوهر بسیط به شمار می‌رود و روحی است که معروض ثواب و عقاب و امر و نهی و غیره واقع می‌شود (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۰).

با توجه به اینکه روح و نفس دو پدیده شکل‌دهنده وجود آدمی هستند، در ادامه، ابتدا به معنای این دو واژه نزد لغت‌پژوهان و سپس متکلمان می‌پردازیم و در نهایت دیدگاه شیخ مفید را بیان می‌کنیم.

«روح» و «نفس» در لغت و اصطلاح

واژه «روح» مشتق از «ریح» است؛ و «ریح» در اصل «روح» بوده و «واو» آن به علت کسره ماقبل تبدیل به «یاء» شده است. کلماتی که سه حرف اصلی آنها «ر و ح» است، معنایی اصلی دارند که بر انبساط و گستردگی دلالت می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۵۴/۲). برخی در بیان معنای اصلی این واژه، پس از بیان سخنان اهل لغت گفته‌اند معنای اصلی این ماده، ظهور و جریان چیزی لطیف است که از مصادیق آن تجلی فیض، جریان رحمت و جریان وحی است (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۵۷/۴).

اغلب فرهنگ لغات «ریح» را به معنای نسیم هوا دانسته‌اند. از این رو می‌توان گفت قدر مشترک معنای این واژه و مشتقات آن نیز «جریان» است؛ زیرا روح نیز حاصل چیزی است که جریان می‌یابد؛ گاه جریان مادی و گاه جریان معنوی (جوهری، ۱۴۱۰: ۳۷۱/۱-۳۶۷). در نتیجه از منظر لغت‌پژوهان، واژه «روح» در سه معنا کاربرد دارد:

۱. مفهوم جان یا همان عامل حیات که شاید بتوان آن را معنای مطابقی واژه «نفس» دانست (فیروزآبادی، ۱۹۹۸: ۲۲۰).

۲. مفهوم نَفَس به معنای روح، چنان‌که وقتی می‌گوییم روح او خارج شد، یعنی نفس او خارج شد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۹۱/۳).

۳. مفهوم نَفَس به معنای نفخ یا دمیدن (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۵۷/۴).
 ناگفته نماند که برخی از لغویان، «نَفَس» و «نَفَس» و مشتقات آنها را از یک ریشه می‌دانند و یک معنای اصلی و وضعی برای آن دو بیان می‌کنند و بقیه معانی را به نحوی به معنای اصلی ربط می‌دهند. ابن‌فارس در باب این واژه می‌نویسد: «جان آدمی را از آن جهت «نَفَس» می‌گویند که پایداری آن به نفس است و خون را از آن جهت «نَفَس» می‌گویند که هر گاه خون از بدن انسان یا حیوانی خارج شود، نَفَس او قطع می‌شود» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۶۰/۵).

با توجه به معنای یادشده می‌توان به این نتیجه رسید که در بسیاری از فرهنگ‌های لغت، واژه‌های «نفس» و «روح» به معنای یکدیگر به کار رفته است (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴/۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۳/۶؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۹۸۴/۳). همچنین، طبق معنای لغوی این دو واژه و نحوه کاربرد آنها در قرآن کریم می‌توان دو معنای کلی برای لفظ «روح» به دست آورد:

۱. موجودی فرشته‌مانند که از دیگر ملائکه برتر است: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبأ: ۳۸).

۲. آنچه پذیرای دمیدن (نفخ) در درون جسم آدمی است، که ماهیت انسانی نیز زاییده همین است: «وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْحِنَا» (تحریم: ۱۲). این دو معنا در حقیقت همان بیان شیخ مفید در باب روح است.

اما در اصطلاح، دیدگاه‌های مختلفی درباره روح و نفس وجود دارد: برخی «روح» را مترادف با «نفس» می‌دانند، یعنی همان معنای حیات که در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است (طوسی، بی‌تا الف: ۳۳۲/۶، ۵۱۵؛ فخر رازی، ۱۳۷۰: ۳۳/۱؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۹۱/۲۱). برخی دیگر بین روح و نفس تفکیکی قائل نیستند و معتقدند هر یک به جای دیگری و در معنایی واحد به کار می‌روند (ابن‌قیم جوزیه، بی‌تا: ۵۷/۱؛ فخر رازی، بی‌تا: ۱۹/۷) و شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد «الروح» را یکی از ملائکه خداوند دانسته و «روح منفوخ» را نیز روحی می‌داند که مخلوق است (مفید، ۱۳۸۸: ۳۲) که در ادامه مقاله به آن می‌پردازیم. عبدالرزاق لاهیجی در این باره می‌نویسد: «منظور از انسان نفس ناطقه است؛ چراکه لفظ

«من» اشاره به خود انسان دارد که همان نفس ناطقه است و بس، و بدن و جسم فقط وسیله‌ای است برای این نفس ناطقه» (لایهیجی، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد، این دو واژه اغلب به معنایی واحد به کار رفته‌اند. از این رو، در این مقاله نیز «نفس» و «روح» را به معنایی واحد به کار برده‌ایم.

دیدگاه متکلمان درباره روح و نفس

برخی متکلمان انسان را گوهری می‌دانند مجرد از وابستگی‌های مادی که به بدن علاقه تدبیری و استکمالی دارد. در این میان، برخی از متکلمان روح را جوهری جسمانی و عده‌ای هم آن را جوهر غیرجسمانی می‌دانند. گروهی نیز قائل به عَرَض بودن روح و جسمانی بودن آن هستند (ابن‌قیم جوزیه، بی‌تا: ۱/۲۷۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱/۳۳۵). این معنایی است که روح نزد متکلمان دارد. اما در میان فلاسفه و حکما، عده‌ای این گوهر مجرد را موجودی ازلی، و برخی نیز پدیده‌ای حادث می‌شمارند. گروهی نیز از آن به روحانیه‌الحدوث والبقاء و دسته‌ای هم به جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء تعبیر می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۵). اما چون متکلمان در غیرخدا قائل به حدوث هستند، در باب روح نیز همین نظر را دارند و معتقدند روح حادث است (طوسی، بی‌تا ب: ۱۸۸؛ موسوی، ۱۴۰۵: ۳۰/۴؛ مفید، ۱۳۸۸: ۸۰).

طبق دیدگاه متکلمان در مسئله روح با دو گروه روبه‌رو هستیم: ۱. قائلان به تجرد نفس ۲. منکران تجرد نفس.

۱. قائلان به تجرد نفس

متکلمانی که قائل به تجرد نفس هستند، نفس را چیزی مجرد از هر گونه ماده و عوارض می‌دانند، اگرچه در این میان برخی قائل به مادی بودن نفس هستند. اما فخر رازی، از متکلمان و مفسران اهل سنت معتقد است خداوند عالم ارواح را از عالم اجساد، و سپس عالم امر را از عالم اجساد جدا می‌کند و این دلالت می‌کند که عالم امر عاری از مقدار و حجم است. وی با توجه به آیه ۸۵ سوره اسراء می‌گوید روح از عالم امر است و به همین دلیل فاقد حجم، مکان و مقدار به شمار می‌رود (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۴۶). بنابراین، در نظر فخر رازی نفس چیزی مجرد از ماده و علایق مربوط به آن است.

شیخ مفید در برخی آثار خود (*المسائل السرویه*) قائل به تجرد نفس شده و آن را شیء قائم به خود دانسته است (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۵۹). وی نفس را چیزی مجرد و بسیط دانسته و آن را از هر گونه ویژگی‌های امور مادی به دور می‌داند. البته دیدگاه وی در این خصوص روشن نیست و ابهاماتی دارد، چراکه گاهی نفس را از مقوله جوهر بسیط (همان: ۵۸) و در جای خود جوهر را جزء مؤلفه جسم می‌داند (همان: ۹۶)؛ و گاهی آن را عرض دانسته است (همان: ۵۵)، ولی در کتاب *اوائل المقالات* آن را خارج از جوهر و عرض می‌داند و ظاهراً قائل به تجرد آن شده است (همان: ۷۷).

البته در بین متکلمان، گروهی نیز هستند که روح را جسمی لطیف و ساری در بدن می‌دانند و معتقدند روح پس از نابودی بدن، بر حیاتی که بر آن عارض می‌شود باقی می‌ماند (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۳۰۵/۳). اما گروهی که روح را جوهری مجرد می‌دانند معتقدند مرگ موجب نابودی روح نمی‌شود (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۱۳/۷).

۲. منکران تجرد نفس

در بین متکلمان شیعه، سید مرتضی منکر تجرد نفس است و آن را جسمانی می‌داند. او معتقد است: «روح هوایی است که در منذهای موجود زنده در رفت و آمد است» (موسوی، ۱۴۰۵: ۳۰/۴). از این سخن سید مرتضی می‌توان چنین برداشت کرد که نفس در نظر او چیزی است که موجب حیات انسان می‌شود. در واقع، وی نوعی تبیین جسمانی از نفس به دست می‌دهد و شرط زنده‌بودن را وجود همین هوا در بدن می‌داند.

از بین اشاعره، جوینی اشعری در باب روح معتقد است: «روح، جسم لطیفی است که با جسم محسوس در هم آمیخته شده و خداوند ادامه حیات اجسام را به ادامه آن قرار داده است» (جوینی، بی‌تا: ۱۵۰). در میان معتزله نیز عبدالجبار معتزلی با رد قول کسانی که عامل حیات در انسان را موجودی بسیط و مجرد می‌دانند، معتقد است: «انسان زنده همین شخص با این ساختمان خاص است» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۳۱۰/۱۱). وی نیز با این دیدگاه منکر تجرد نفس است و آن را عاری از عوارض نمی‌داند.

صاحب تفسیر *مجمع‌البیان* در باب روح (ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء) آرای برخی از متکلمان را بیان می‌کند، از جمله می‌گوید علی بن عیسی معتقد است هر حیوانی دارای

روح و بدن است که در هر جزئی از آن حیات (روح) است. اسواری نیز بر آن است که روح، انسان است و حیات و تکلیف برای او است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۵).

کاربرد «روح» و «نفس» در بیان شیخ مفید

قبل از بیان نظر شیخ مفید در باب این دو واژه، باید به این مطلب اشاره کرد که مهم‌ترین و اساسی‌ترین مسئله در نظر شیخ، تکلیف است. اینکه تکلیف متوجه چه کسی است، به‌خودی‌خود بحث از نفس را می‌طلبد؛ چراکه از منظر وی، آن که مکلف به تکلیف است انسانی است که حادث است و قائم به نفس به شمار می‌رود. در حقیقت، وی با این بیان انسان را همان روح می‌داند. از این‌رو، بحث از حقیقت انسان ملازم با شناخت روح است.

الف. معنای «روح» در نظر شیخ مفید

به طور کلی، شیخ مفید «روح» را در سه معنای مختلف به کار برده است:

۱. «روح» به منزله عرض که در بدن حلول کرده است. در واقع، وی «روح» را در اینجا به معنای حیات می‌داند و از حیات جسمانی (قادر به فعل بودن بدن انسان که با مرگ از بین می‌رود) و حیات روحانی (حیاتی باقی و فناپذیر که منشأ علم و قدرت است) سخن به میان می‌آورد و آنگاه «روح» را به معنای حیات جسمانی می‌داند. به همین دلیل، قائل به عرضی‌بودن روح است.

۲. روح همان شخص «انسان» است که معروض تکلیف قرار می‌گیرد. شیخ مفید انسان را موجودی قائم به خویش می‌داند که حجم و حیّز ندارد و از هر گونه ترکیب، حرکت، سکون و همچنین افتراق و اجتماع، منزّه و مبرا است. وی با سلب کردن خصوصیات جسمانی از انسان می‌گوید آن موجودی که قائم به خویش است، همان جوهر بسیط است که حکمای نخستین آن را به کار می‌بردند (نک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۲۵: ۸-۱۵). با توجه به خصوصیاتی که شیخ مفید در باب حقیقت انسان برمی‌شمرد، می‌توان به این نتیجه رسید که انسان جز در قالب جوهری مجرد تحقق‌پذیر نیست؛ زیرا موجودی که قائم به نفس و از هر گونه حجم و حیّز و حرکت و سکون به دور باشد، جز چیزی مجرد چیز دیگری نمی‌تواند او را به شمار آورد (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۵۹).

نکته مهم در این تعریف آن است که انسان از لحاظ ذات و ماهیت غیرمادی است و از همین‌رو تقسیم‌ناپذیر است و هیچ یک از اعراضی را که اصحاب ذره (قائلان به جزءبودن انسان) به جوهرهای مادی می‌دهند، ندارد. جوهر بسیطی که شیخ مفید در اینجا به کار می‌برد، به معنای مادی آن نیست (مکدموت، ۱۳۷۲: ۲۹۵).

شیخ مفید در ادامه بحث خویش در کتاب *المسائل السرویه* می‌گوید گاهی از انسان به «روح» تعبیر می‌شود. طبق این معنا، روح همان انسان حقیقی و جوهر مجردی است که به بدن مادی نیازی ندارد، جز برای ابزاری که اراده و افعال او را تحقق بخشد. در واقع، وی حقیقت انسان را همان روح او می‌داند. نیز معتقد است سخن او در باب حقیقت انسان همان سخن متکلمان معتزلی است و در بین متکلمان شیعه نیز نوبختی‌ها آن را قبول دارند. از نظر او، روح دارای علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت، حب و بغض است و در عین اینکه قائم به خود است، در افعال و اعمال خود به چیزی نیاز دارد که آن را جسد یا بدن می‌نامیم (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۰).

بنابراین، چون نفس قائم به خود است، در ذاتش نیازی به بدن ندارد، اما در مقام فعل و عمل، محتاج بدن است؛ چنان‌که بسیاری از فلاسفه اسلامی نیز بر این عقیده‌اند (مفید، ۱۳۸۸: ۶۰).

۳. روح، جوهری بسیط و فعال است که منشأ زندگی و حیات بدن است. شیخ مفید در کتاب *المسائل السرویه* در پاسخ به پرسشی راجع به کیفیت عذاب و نعمت در قبر می‌نویسد: «خداوند متعال در آن جهان، روح انسان را در قالبی قرار می‌دهد، همانند قالبی که در دنیا داشته است؛ حال تفاوتی نمی‌کند که این روح از شخصی مؤمن باشد یا از فردی کافر». وی می‌گوید: «الروح هاهنا عبارة عن انفعال الجوهر البسيط». در این عبارت مقصود از «هاهنا» نشئه برزخ (مقام پس از موت و پیش از قیامت) است. در واقع، انسان در آنجا «انسان برزخی» است که در تدبیر کار خود محتاج بدن نیست؛ یعنی همان روح است با تمام خواص جوهری دنیوی خود (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۵).

شیخ مفید با نقل روایتی از امام صادق (ع) این‌گونه بر سخن خویش مهر تأیید می‌نهد: «و قد روی عن الصادق (ع) ما ذکرناه فی هذا لامعنی، فسئل عن مات فی هذه الدار این تذهب روحه؟ فقال (ع) من مات و هو ما حض الايمان محضا او ما حض الكفر محضا نقلت روحه من هیكله الی مثله فی الصورة» (مازندرانی، ۱۴۲۹: ۳۱۵/۲). این

روایت در کتب معتبر دیگر نیز آمده است، هرچند بخش آخر روایت (نقلت روحه ...) بیان نشده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۵/۳؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۷۸/۱).

اما درباره افرادی که در قبر از آنها می‌پرسند، شیخ مفید به دو نظریه قائل است:

۱. پس از مرگ، آنچه معروض نعمت یا عذاب واقع می‌شود، همان روح است؛ چراکه خطابات الهی (اوامر و نواهی و تکلیف)، فقط متوجه روح است.
۲. روح، همان حیات است که بعد از مرگ در بدنی شبیه به بدن دنیایی انسان قرار می‌گیرد و سپس از آن پرسش می‌شود.

وی می‌گوید: «هر دو نظریه از لحاظ عقلی جایز است، اما آنچه نزد من معتبر است سخن کسانی است که روح را جوهر شمرده‌اند و آن را مخاطب خطاب الهی می‌دانند. در واقع، این همان چیزی است که فلاسفه آن را چیزی بسیط به شمار می‌آورند» (مفید، ۱۳۸۸: ۹۱). بنابراین، روح در نظر شیخ مفید، جوهری غیرفانی و مجرد است. وی در کتاب *اوائل المقالات* در باب نعمت و عذاب اصحاب قبور چنین می‌نویسد:

خداوند متعال به اصحاب قبور اجسامی می‌دهد که همانند جسم آنان در دنیا است. آن کسانی که ایمان و عمل صالح دارند، به نعمت الهی دست می‌یابند و آن کسانی که کفر ورزیده‌اند، معذب خواهند بود. اما این ثواب و عقاب، به اجسامی که این اشخاص در قبر دارند - و همه می‌توانند آنها را مشاهده کنند و پس از مدتی از هم متلاشی می‌شوند - واصل نمی‌شود (مفید، ۱۳۷۲ ب: ۷۷).

آنچه ادعای شیخ مفید را در باب نفس و کیفیت نعمت و عذاب تأیید می‌کند، روایات وارد شده از اهل بیت (ع) در این زمینه است. همچنین، وی عقیده دارد که این حالات بیان شده، در باب نفس نیز استمرار دارد (مفید، ۱۳۷۲ ب: ۷۷). از این سخن شیخ مفید می‌توان فهمید که در نظر او نفس نیز همان انسان است.

با توجه به سه معنای یاد شده می‌توان دریافت که روح در نظر وی:

۱. عرضی است به معنای حیات جسمانی که با مرگ از بین می‌رود؛
۲. همان انسان، یعنی جوهری بسیط و غیرمادی است که علم و قدرت و حیات دارد و مخاطب خطابات امر و نهی است؛
۳. جوهری غیرمادی و مستقر در بدن است که بعد از فوت انسان جسم را ترک می‌کند.

با توجه به این سه معنا و فارغ از سخنان فلاسفه در باب روح می‌توان گفت روح در نظر شیخ مفید مشترک لفظی بین حیات و نفس انسانی است.

درباره روح دمیده‌شده در آدم نیز وی معتقد است این روح طبیعتاً با روح به معنای فرشته متفاوت است؛ چراکه روحی است خلق‌شده از ارواح مخلوق که از برکت انتساب به خداوند، جلالت و منزلتی یافته است (مفید، ۱۳۸۸: ۳۲).

بنابراین، به طور کلی روح در نظر شیخ مفید عبارت است از جوهری مجرد و قائم به خود که وقتی خداوند اموات را در جهانی دیگر زنده می‌کند، در آنها حیاتی به نام روح آغاز می‌شود؛ روحی که از نظر شیخ مفید فاقد صفات جسمانی است. وی برای تأیید سخن خود به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۰-۶۲).

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فَيَأْتِي صُورَةَ مَا شَاءَ رَبُّكَ» (انفطار: ۶-۸)؛ در اینجا واژه «الانسان» به این نکته اشاره دارد که منظور از انسان فقط این صورت ظاهری نیست، بلکه جدای از آن، بُعدی روحانی هم برای او وجود دارد. در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس: ۲۶-۲۷). جمله «ادخل الجنة» اشاره دارد که آنچه وارد بهشت می‌شود، این جسم مادی و محسوس انسان نیست. در نظر شیخ مفید، انسانی که جوهر بسیط است، روح نامیده می‌شود که برای این روح ثواب و عقاب و امر و نهی و غیره است. لذا برای اثبات این سخن به این آیه استدلال می‌کند و طبق معنای آیه معتقد است انسانی که کشته می‌شود و بدن وی به خاک سپرده می‌شود (شخص مؤمن) زنده است و سخن می‌گوید، اگرچه جسمش روی زمین یا زیر آن باشد. نیز در این آیه: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ» (آل‌عمران: ۱۶۹)، «و لا تحسبن» تأکید دارد که هر کس می‌میرد، به این معنا نیست که نابود شود و از او هیچ چیز باقی نماند، بلکه روح او همواره باقی است.

ب. معنای «نفس» در نظر شیخ مفید

شیخ مفید در *اوائیل المقالات* (مفید، ۱۳۷۲ ب: ۷۷)، تصحیح الاعتقاد (همو، ۱۳۸۸، ۷۹ به

بعد) و *المسائل السرویه* (همو، ۱۳۷۲ الف: ۵۵ به بعد) از نفس بحث می‌کند و برای نفس این معانی را برمی‌شمرد:

۱. ذات یا عین هر چیز، همچنان که اعراب در سخنانشان می‌گویند: «این نفس شیء است» (یعنی ذات آن و خود آن شیء است)؛

۲. خون جاری و جهنده؛

۳. دم و هوا؛ مثل شخصی که از بین می‌رود و در جسمش دیگر نفسی باقی نمی‌ماند.

۴. خواهش و میل، چنان‌که در قرآن آمده است: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳). با توجه به معانی بیان‌شده برای واژه «نفس»، شیخ مفید معتقد است انسان بعد از مرگ، کالبدی غیر از بدن دنیوی دارد که دست‌خوش عذاب یا نعمت می‌شود و این همان روح است (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۷). از سخنان متکلمان شیعه همچون علامه حلی نیز می‌توان فهمید که منظور شیخ مفید از نفس همان انسان یا روح است (حلی، ۱۳۸۶: ۵۳۳). اما اگرچه شیخ بارها «روح» و «نفس» را به یک معنا دانسته است، ولی درباره این دو واژه نظرهای مختلفی دارد. لذا گاهی بین «روح» و «نفس»، تفاوت قائل شده و برای هر یک از آنها معانی گوناگونی بیان کرده است. البته در ضمن بیان هر یک از معانی «روح» و «نفس» برای اثبات سخن خود به شواهدی از آیات نیز اشاره می‌کند.

نکاتی در باب اصالت روح

با توجه به اینکه از منظر شیخ مفید اصالت انسان به روح او است، باید به چند نکته در اینجا اشاره کرد:

۱. درباره «جوهر» دو برداشت وجود دارد: یکی آنکه «جوهر» را به معنای چیزی بدانیم که ماده و جسمیت دارد؛ دیگر اینکه آن را چیزی بدانیم که اصیل است و متکی به غیر نباشد (این معنا اعم از معنای پیشین است).

۲. این دو معنا از «جوهر»، در سخنان شیخ مفید (در کتاب *المسائل السرویه*) نیز مشهود است؛ همان‌جا که انسان را موجودی خارج از مقوله‌های جوهر و عرض می‌داند (اینجا «جوهر» به معنای عام [= انسان] مد نظر است و از قبیل جوهر مادی و عرضی که بر آن بار می‌شود، نیست). بنابراین، ماهیت انسان در نظر شیخ مفید، روح او

است؛ نظری که مطابق با دیدگاه هشام بن حکم (متکلم قرن دوم هجری) نیز هست (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۲۹۶؛ مفید، ۱۳۷۲ الف: ۵۸).

شیخ مفید، چنان‌که در بالا اشاره شد، می‌گوید انسان قائم به نفس است و حجم و بُعد ندارد و ترکیب و سکون و حرکت را در او راه نیست. بدین معنا، انسان جوهر بسیط است (جوهر بسیط در اینجا در مقابل جوهر مرکب است؛ یعنی جسم و ماده ندارد). وی جواهر را اجزایی می‌داند که اجسام از ترکیب آنها پدید می‌آیند. تمامی آنها فی‌نفسه تقسیم‌پذیر نیستند. به نظر او، جواهر هم‌شکل هستند و فقط در اعراض است که با یکدیگر اختلاف دارند (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۰).

همچنین، گفته شد که یکی از معانی «روح»، عَرَض است. باید گفت در نظر شیخ، روح عرض نیست، بلکه جوهر بسیط است (یعنی ماده نیست) (نک: مفید، ۱۳۷۲ ب: ۵۴-۵۷). او می‌خواهد همان نتیجه اول را بگیرد که اصل در انسان، روح او است (نه جسم او) و عذاب و پاداش و کیفر نیز مربوط به روح است (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۲۹۸). بنابراین، در گفته‌های شیخ مفید درباره روح تعارضی یافت نمی‌شود. او در سخنان خود به جوهریت بسیط روح عقیده دارد که مادی نیست؛ ضمن آنکه از نظر وی اصالت انسان به روح او است که آن هم مادی نیست (نک: مفید، ۱۳۷۲ ب: ۶۰).

مواجهه شیخ مفید با عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در باب نفس

چگونگی دیدگاه متکلمان درباره مسئله عقل و وحی متفاوت است؛ برخی معتقد به نقل‌گرایی هستند و در مطالب خود فقط به ذکر حدیث اکتفا می‌کنند، اما از این سو عده‌ای نیز برای استناد مطالب خود از عقل کمک می‌گیرند. شیخ مفید در زمانی می‌زیسته که نهضت عقل‌گرایی و نص‌گرایی به شدت مطرح بوده است. برخلاف شیخ مفید، استادش شیخ صدوق از محدثانی بود که در بسیاری از آثار خود فقط از الفاظ و تعابیر احادیث بهره می‌برده است، اما وی با این احوالات راه استاد را در پیش نگرفت. او معتقد بود فقط ذکر حدیث کافی نیست و هر مطلبی باید در سایه عقل و استدلال بیان شود. البته اکتفای شیخ صدوق به ذکر احادیث، به این معنا نیست که به طور کلی مخالف استدلال و جدل باشد، بلکه او نیز در بیان دیدگاه‌های خود، به‌خصوص در برابر مخالفان، از استدلال نیز بهره می‌گرفته است.

شیخ مفید در صدد بود دو نهضت عقل‌گرا و نص‌گرا را به یکدیگر نزدیک کند. اما بیشتر اندیشمندان معتقدند وی فردی عقل‌گرا بوده است (مفید، ۱۳۸۸: ۱۲۵). عقل‌گرایی شیخ مفید در آنجایی مشهود می‌شود که در مسئله نفس سخن شیخ صدوق را رد می‌کند و حدیث وارد شده را نوعی خبر واحد به شمار می‌آورد.

شیخ صدوق نفس را همان روحی می‌داند که زنده بودن انسان بسته به آن است. گواه ادعای او نیز سخن پیامبر است که فرمود: «اولین چیزی که خداوند آفرید، نفوس مقدسه بود». همچنین، وی قائل به بقای نفس است، نه فناى آن؛ چراکه نفس جدای از جسم آدمی است و زمانی که جسم از بین می‌رود، آنچه دست‌خوش نعمت و عذاب می‌شود، نفس او است، نه جسمش (حسنی، ۱۳۷۱: ۵۱).

شیخ مفید، سخنان شیخ صدوق را در این زمینه نمی‌پذیرد و آنها را بر پایه حدس و گمان می‌داند. به نظر وی، بهتر بود شیخ صدوق فقط به نقل اخبار و روایات می‌پرداخت و وارد معانی آنها نمی‌شد. شیخ مفید تا جایی پیش می‌رود که استاد خود را نیز در این مسئله سرزنش می‌کند (مفید، ۱۳۸۸: ۸۰).

همچنین، راجع به مسئله «خلق شدن ارواح دو هزار سال قبل از اجساد» این مطلب را از اساس مردود می‌داند و معتقد است سخن او نوعی خبر واحد است که به طرق مختلف، عامه و خاصه بیان کرده‌اند و قطعی‌الصدور نیست و اگر قطعی بودن صدورش نیز ثابت شود، به این معنا است که خداوند در علم خود، ارواح را قبل از اجساد مقدر کرده است، نه اینکه ذات آنها را پیش از اجساد خلق کرده باشد (مفید، ۱۳۷۲ ب: ۵۳). در واقع، شیخ مفید منظور از ارواح را در سخن صدوق همان فرشتگان می‌داند که قبل از انسان‌ها آفریده شده‌اند. بنابراین، خداوند ابتدا اجساد را آفریده است و سپس ارواح را؛ چراکه اگر ارواح پیش از اجساد آفریده شده بودند، باید هر آنچه را که بر ما در عالم مجردات گذشته است، در خاطر داشته باشیم، حال آنکه چنین نیست (مفید، ۱۳۸۸: ۸۴).

در واقع، مفید سخن استادش در مسئله روح را به سخن اهل تناسخ نزدیک می‌داند و می‌گوید این عقیده‌ای است که هیچ انسان عاقلی آن را نمی‌پذیرد؛ همچنان که در مسئله بقای نفس نیز سخن او را ضد قرآن و همسو با مذهب فلاسفه ملحد به شمار می‌آورد. وی در این زمینه در کتاب *تصحیح الاعتقاد* چنین می‌نویسد: «اگر اخباریان از پیامدهای سخنان خود آگاه بودند، هرگز چنین آراییی را بیان نمی‌کردند. اخباریان از

اصحاب سلامت هستند، اما آنان در سند حدیث دقت نمی‌کنند و بین درست و نادرست بودن حدیث تفاوتی نمی‌گذارند» (همان: ۲۱۱).

تأثیر عقل‌گرایی بر مکتب بغداد

با توجه به موضعی که شیخ مفید در قبال استادش داشت و بر عقل تأکید می‌کرد، دوره وی را باید آغاز دوره عقل‌گرایی دانست. پس از شیخ مفید، شاگرد وی سید مرتضی، با اینکه از نظر شیخ درباره عقل آگاه بود، با دیدگاه‌های او راجع به تفاوت عقل و نقل مخالفت کرد (صدوق، ۱۴۱۴: ۳۶). در زمان سید مرتضی، عقل‌گرایی شیعیان به اوج خود رسید. وی، هم در حیطه نظری و هم در حیطه عملی بر آن بود که عقل یگانه منبع محل وثوق است (موسوی، بی‌تا: ۱۶۸). بنابراین، شیخ مفید در دوره خود تلاش بسیاری کرد تا بتواند نهضت عقل‌گرا و نص‌گرا را تا حدی به یکدیگر نزدیک کند.

نتیجه

۱. شیخ مفید با بیان معانی لغوی برای «روح» و «نفس»، این دو واژه را اغلب به یک معنا دانسته است.
۲. از نظر شیخ مفید حقیقت انسان همان روح یا نفس است.
۳. شیخ مفید نفس را موجودی روحانیة‌الحدوث می‌داند.
۴. نفس چیزی مجرد و قائم به خود است که در افعال و اعمالش به بدن نیاز دارد.
۵. شیخ مفید قائل به تجرد نفس است و آن را از هرگونه حجم و حیّز و حرکت و سکون عاری می‌داند.
۶. شیخ مفید با تکیه بر آیات قرآن، بر بقای نفس تأکید دارد.
۷. نظر شیخ مفید با نظر فلاسفه مشاء و پیروان ایشان (مانند ابن‌سینا) یکی است.
۸. از نظر شیخ مفید، مهم‌ترین و اساسی‌ترین نکته در باب هویت انسان، روح و نفس او است، نه جسم و هیئت جسمانی‌اش؛ روح و نفسی که اصل در وجود انسان است.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴). معجم مقانیس اللغة، تدوین: محمد هارون عبدالسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن قیّم جوزیه، محمد بن ابی بکر (بی تا). الروح، بیروت: دار الفکر العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳). من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۴). اعتقادات الامامیه، قم: کنگره شیخ مفید.
اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تدوین: هلموت ریتر، بیروت: دار النشر فراتر شتاينر.

تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۹). شرح المقاصد، بیروت: شریف الرضی.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، تدوین: احمد عبد الغفور، بیروت: دار العلم للملایین.

جوینی، عبد الملک بن عبد الله (بی تا). الارشاد الی قواطع فی اصول الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
حسنی، محمد علی (۱۳۷۱). ترجمه الاعتقادات و تصحیح الاعتقاد، تهران: اسلامیه.

حسینی واسطی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، تدوین: علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶). معارج الفهم فی شرح النظم، قم: دلیل ما.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تدوین: محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.

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

طوسی، محمد بن حسن (بی تا ب). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۰). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات، قم: بیدار.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷). المطالب العالیة من العلم الالهی، تدوین: احمد حجازی، بیروت: دار الکتب العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). النفس والروح و شرح قوامهما، تدوین: محمد صغیر حسن المعصومی، اسلام آباد: معهد الابحاث الاسلامیه.

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

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۹۸). قاموس المحيط، دمشق: مؤسسة الرسالة.

قاضی عبدالجبار ابن احمد (بی‌تا). *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، تدوین: محمد قاسم محمود، بی‌جا: بی‌نا.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تدوین: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۹۱). *گوهر مراد*، بی‌جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع). مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح (۱۴۲۹). *شرح فروع کافی*، تدوین: محمدجواد محمودی، قم: دار الحدیث.

مصطفوی، حسن (۱۴۰۲). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز الکتاب للترجمة والنشر.

مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲ الف). *المسائل السرویه*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲ ب). *اوائیل المقالات*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۸). *تصحیح الاعتقاد*، تهران: روشنای مهر.

مکدموت، مارتین (۱۳۷۲). *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، تدوین: احمد آرام، تهران: بی‌نا.

موسوی (شریف مرتضی)، علی بن حسین (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن الکریم.

موسوی (شریف مرتضی)، علی بن حسین (بی‌تا). *الذخیره فی علم الکلام*، تدوین: احمد حسینی اشکوری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۲۵). *بقاء النفس بعد فناء الجسد*، تدوین: ابوعبدالله زنجانی، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.

قاعده نفی سبیل و چالش قانون پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه

محمد تقی قبولی*

محسن احمدوند**

محمد تقی فخلعی***

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۲۱]

چکیده

اقلیت مسلمان ساکن در کشورهای غیر اسلامی در پذیرش و پای‌بندی به قوانین این کشورها با برخی قواعد شرعی مانند «قاعده نفی سبیل» مواجه‌اند که سلطه حقوقی و قانونی کافران بر مسلمانان را از مصادیق سبیل منفی و ممنوع می‌داند. این مقاله با رویکرد تحلیلی بر اساس فقه شیعه ابعاد این موضوع را تبیین و با تقسیم احکام اسلام به مباحات و الزامات، وضعیت احکام اسلام از حیث ثبات و تغییرپذیری را روشن کرده است. سپس با توجه به ماهیت قوانین کشورهای غیر اسلامی، بخش عمده‌ای از قوانین و مقررات این کشورها، که در دایره مباحات تنظیم شده و واجد ملاک‌های قابل قبولی نظیر حفظ نظم و رعایت حق است، را از دایره قاعده نفی سبیل خارج می‌داند. همچنین پذیرش بخش محدودی از قوانین این کشورها، که در دایره الزامات مخالف با احکام واجب و حرام شرع قرار دارند، را تنها در چارچوب قواعد حاکم بر احکام اسلام، نظیر قاعده تزامم و نفی حرج، روا می‌شمارد.

کلیدواژه‌ها: اقلیت‌های مسلمان، قانون‌پذیری، حجاب اسلامی در غرب، قاعده نفی سبیل، اسلام اروپایی.

* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) ghabooli@ferdowsi.um.ac.ir
** دانش آموخته دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد hadis172@gmail.com
*** استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد fakhlai@um.ac.ir

مقدمه

اروپاییان با توجه به ضرورت اصل انسجام و یکپارچگی اجتماعی، به دنبال تنظیم برنامه‌ای جامع برای تغییر فضای فرهنگی مهاجران و یکپارچه‌سازی آنان با جامعه اروپایی هستند. از میان مهاجران، مسلمانان به دلایل مختلف، از جمله تأثیرپذیری شدید از باورهای دینی در زوایای مختلف زندگی فردی و اجتماعی، در اولویت قرار دارند؛ زیرا این گروه معتقدند قانونی که دارند بر تمام قوانین بشری مقدم است. این همان چیزی است که هیچ یک از حکومت‌های غیر اسلامی تمایلی به پذیرش آن ندارند و در تلاش‌اند با استفاده از تئوری‌های ناصوابی چون اسلام اروپایی، که ابداع برخی نواندیشان اهل سنت است، مسلمانان را در فرهنگ اروپایی استحاله و هضم کنند یا با اتهام تحجر و عقب‌ماندگی و قانون‌شکنی، مانند یک عضو ناسازگار در پیوند با اجتماع، آنان را دفع و طرد و منزوی سازند. مسئله حجاب زنان یا نمادهای دینی، مانند مسجد، نمونه‌های کوچک این چالش‌اند. در این میان نباید سهم رفتارهای خارج از عرف و دین برخی از مسلمانان تندرو و ناآشنا به مبانی اسلامی را نادیده گرفت. از این رو، ضروری است که نهادهای علمی و پژوهشی با بررسی و تبیین روشن ظرفیت‌های فقه اسلامی، به‌ویژه مذهب تشیع که مذهب غالب مهاجران از کشورهای نظیر ایران است، مسیر صحیح تعامل فرد مسلمانی که شهروند کشورهای غربی شده را با موضوع پذیرش قوانین کشورهای غیر اسلامی روشن کنند؛ زیرا این مذهب حاوی ظرفیتی وسیع در قوانین و مقررات خویش است که اگر کشف و از آن بهره‌برداری شود، می‌توان بدون نیاز به عدول از مبانی اسلامی، علاوه بر حفظ هنجارهای قانونی کشور میزبان، مسیر روشن و صحیحی را در عمل به وظایف دینی یافت.

بیان مسئله: لزوم تمکین مسلمان در برابر قوانین اسلام از ضروریات است که یکی از لوازم آن، نفی سلطه قانونی کافران است. از سوی دیگر، هر حکومتی برای حفظ حقوق و نظم و انسجام اجتماع خود قوانینی دارد که تخطی از آن را بر نمی‌تابد. حال در صورت تعارض با این دو ضرورت، راه حل قانون‌پذیری مسلمانان چیست؟

قاعده نفی سبیل

اصل نفی سبیل در زمره اصول حاکم در روابط بین‌الملل اسلام است که از بنیان‌های

قاعده نفی سبیل و چالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه / ۱۱۳

اساسی سیاست خارجی اسلام به شمار می‌آید و به دلیل ریشه قرآنی آن مورد توجه فقیهان بوده است. اگرچه برخی اخبار (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۴) و مناسبت حکم و موضوع (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱۹۲/۱) از دلایل قاعده نفی سبیل ذکر شده، مستند اصلی آن متن این آیه شریفه است: ﴿وَلَنْ يُجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء: ۱۴۱).

وجود احتمالات متعدد در مورد آیه — مثل اختصاص به مقام احتجاج بر کافران در قیامت (طوسی، بی تا: ۳۶۴/۳) و تمسک به آن برای نفی هرگونه سلطه کافر بر مسلمان (حلبی، ۱۴۱۷: ۲۱۰) — استدلال به آن را به عنوان دلیلی مطلق برای انواع نفی سلطه، با مشکل مواجه کرده است. بررسی دقیق مفردات آیه و مستندات قاعده نفی سبیل، نظیر روایت «الاسلام یعلوا و لایعلی علیه» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۴)، که فاقد جنبه تشریحی است، بر بیش از برتری منطق اسلام بر ملل دیگر دلالت نمی‌کند (زنجانی، ۱۴۱۹: ۴۳۶۱/۱۲). همچنین با وجود شواهد فراوان — نظیر تصریح برخی فقیهان به غیر قابل تخصیص بودن این اصل (نائینی، ۱۴۱۳: ۳۴۴/۲) و اعتراف فقیهانی نظیر کاشف‌الغطاء (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۰: ۱۵۸) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۲/۲۲) و امام خمینی بر عقلانی بودن محتوای اصل نفی سبیل و همسویی آن با نفی ظلم‌پذیری (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۸۱/۱۴) می‌توان به این نتیجه رسید که از قاعده نفی سبیل، چیزی جز نفی سلطه ظالمانه کافران بر مسلمانان به دست نمی‌آید. در عین حال بحث ما در این مقاله، به گونه‌ای تنظیم شده که با پذیرش دلالت قاعده نفی سبیل بر نفی انواع سلطه نیز سازگار باشد.

تقسیم احکام اسلام و قوانین کشورهای غیر اسلامی

تقسیم احکام اسلام

از جمله تقسیمات احکام اسلام، تقسیم بر اساس تحمیل شرایط و الزامات عارضی است. شیخ اعظم معتقد است که احکام اسلام از لحاظ ثبات و تغییرپذیری، به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. بعضی از احکام تغییرپذیرند؛ چون به هنگام ثبوت حکم برای موضوعات آنها، مجرد از دیگر عناوین — مانند مستحبات، مباحات و مکروهات — فرض شده است. در این گونه احکام، اگر با عروض عناوینی دیگر، همچون نذر یا شرط، حکم اولیه تغییر کند، مخالفت با شرع صورت نگرفته است. ۲. برخی از احکام

تغییرناپذیرند؛ چون ثبوت حکم برای موضوعات آنها با فرض توجه به دیگر عناوین بوده است. بنابراین، عروض عناوینی مانند وفای به نذر و شرط، نمی‌تواند موجب تغییر حکم اولیه شود و طبعاً مخالفت با شرع محقق می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۷/۶).

امام خمینی با ناتمام دانستن تقسیم شیخ انصاری، معتقد است که در این موارد تغییر در نفس احکام صورت نمی‌گیرد، بلکه تغییرات حاصل تغییر موضوعات است. به این معنا که موضوعی که دارای حکم مستحب یا مباح بود، با الزام عارض بر آن موضوع یک حکم واجب، مانند وفای به عهد، قرار گرفته است؛ در نتیجه، بهتر است بگوییم که اگر شرط یا الزامی مخالف با واجب یا حرامی باشد، مخالف با حکم الزامی شرع و نامعتبر است، ولی در احکام غیرالزامی، چون خود شارع اجازه مخالفت داده و نفی الزام کرده است، شرط مخالف، مخالف شرع نخواهد بود (امام خمینی، ۱۴۲۴: ۲۵۹/۵). برای نمونه، اگر فرد مسلمان در برابر دولت غیر مسلمان متعهد شود که در مکان خاصی مشغول کار خواهد شد یا از اشتغال به برخی از مشاغل مباح یا مستحب خودداری خواهد کرد، تعهدش صحیح و عمل به آن واجب است، برخلاف جایی که تعهد به ترک حجاب واجب بدهد.

حاصل اینکه بر اساس هر یک از تعابیر فوق، هرگونه تغییر یا پذیرش الزام به خلاف در مورد احکام الزامی (واجب یا حرام) شرع جایز نیست و در مورد احکام غیر الزامی (مستحبات، مکروهات و مباحات) جایز است.

تقسیم قوانین کشورهای غیر مسلمان

قوانین کشورهای غیر مسلمان را در قیاس با احکام اسلام، باید در دو قالب بررسی کرد:

۱. قوانینی که برای نظم و انضباط اجتماع و رعایت حقوق افراد تصویب شده‌اند که بخش عمده‌ای از قوانین را شامل می‌شود. این بخش به دلیل قرار گرفتن در دایره مباحات و احکام غیر الزامی، با هیچ یک احکام اسلامی، به جز عموم و اطلاق نفی سیبیل، مخالفت صریح ندارد. علاوه بر این، هرگونه دخالت در احکامی که شارع مقدس، هرچند در قالب مباحات، جعل نموده، نیازمند دلیل و توجیه است که برخی آن را برای حاکمان اسلامی در قالب منطقه الفراغ مطرح کرده‌اند (صدر، ۱۴۱۷: ۶۸۹). از

قاعده نفی سبیل و جالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه / ۱۱۵

مصادیق روز این مسئله محدودیت در چگونگی ساخت مساجد و برخی از انواع پوشش برای زنان است که با حجاب واجبشان تعارض ندارد.

۲. مقرراتی که به بهانه رعایت حقوق افراد و حفظ ساختارهای اجتماعی و مبنای فرهنگ غرب، مانند سکولاریسم، جعل می‌شوند. این مقررات با برخی از احکام الزامی اسلام منافات دارند، از جمله محدودیت حجاب زنان در برخی اماکن نظیر مدراس، دانشگاه‌ها و ادارات.

قوانین انتظامی و رابطه آن با قاعده نفی سبیل

مراد ما از قوانین انتظامی، قوانین و مقرراتی است که به منظور حفظ نظم و حفظ حقوق افراد جعل شده‌اند و بخش عمده‌ای از قوانین هر حکومت‌اند. خروج این قوانین از ذیل عنوان نفی سبیل را می‌توان به دو صورت خروج تخصیصی (حکمی) یا خروج تخصیصی (موضوعی) تصویر کرد.

خروج تخصیصی (حکمی)

خروج حکمی تعهدات از دایره قاعده نفی سبیل بر اساس تفسیری از قاعده نفی سبیل است که «سبیل» را شامل هرگونه سلطه حقوقی و قانونی می‌داند. برای بیان چگونگی تخصیص قاعده نفی سبیل، ناگزیر از بیان چند نکته‌ایم:

الف) اگر در امری بناهای عقلایی و سنت‌های خردمندانه بشری قائم شوند و شارع موضعی مخالف با آن اتخاذ نکند، چنین بنایی حجت شرعی بر آن امر خواهد بود؛ وفای به پیمان‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در روابط انسانی از این بناها است. در این موارد نه تنها شرع مخالفتی نکرده، بلکه موافقت صریح و مؤکد خود را در دستورهای نظیر ﴿أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (اسراء: ۳۴) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده: ۱) اعلام کرده است. موارد آن در سیره پیامبر (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱۵۷/۱) و بیانات امیرمؤمنان (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) کم نیست.

ب) تعهدات به دو شیوه صورت می‌پذیرد: ۱. عملی؛ ۲. لفظی. نفس حضور در یک اجتماع به معنای «پذیرش تعهد» عمل به قوانین آن اجتماع است؛ هرچند این تعهد در قالب لفظ بیان نشده باشد. علامه طباطبایی می‌گوید:

همین که دور هم جمع شده و اجتماعی تشکیل دادیم در حقیقت عهدها و پیمان‌هایی بین افراد جامعه خود مبادله کرده‌ایم؛ هرچند که به زبان نیاورده باشیم... غالب آیات... هم شامل عهدهای فردی... و هم شامل عهدهای اجتماعی و بین قبیله‌ای و قومی و امتی است، بلکه از نظر اسلام وفای به عهدهای اجتماعی مهم‌تر از وفای به عهدهای فردی است؛ برای اینکه عدالت اجتماعی مهم‌تر و نقض آن بلایی عمومی‌تر است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۹/۵).

بنابراین، اقلیتی که در جامعه‌ای زندگی می‌کند، چون درون جامعه است، گویا در مقام عمل خود را ملتزم به قبول فکر اکثریت و کوتاه آمدن از فکر خویش در مقام تزاخم دو فکر می‌داند. در حقیقت یک نوع وحدت نظر و قرارداد برای عمل طبق نظر اکثریت وجود دارد، اگرچه اقلیت فکر اکثریت را از اساس باطل بداند؛ از این رو، وقتی انسان تبعیت دولت و کشور خاصی را درخواست می‌کند، این درخواست مقتضی التزام به مقررات آن کشور و دولت است، یا وقتی انسان در مؤسسه‌ای تجاری که دارای برنامه‌های خاصی است، سهام شود، نفس شرکت او در این مؤسسه، التزام به آیین‌نامه و اساس‌نامه آن را در بر دارد (متظری، ۱۴۰۹: ۳۵۹/۲).

به طور خلاصه، ورود در زندگی اجتماعی و بهره‌وری از امکانات آن به معنای التزام به لوازم آن، از جمله قبول فکر اکثریت و ترجیح آن به هنگام تزاخم در مسائل مختلف اجتماعی، است. از مهم‌ترین آنها پذیرش قوانین و مقرراتی است که خردمندان جامعه، برای حل مشکل، نظم و رعایت حقوق تصویب کرده‌اند؛ چراکه امر بین ازهم‌پاشیدگی نظام یا عمل به یکی از دو راه دایر است: تبعیت اکثریت از قوانین اقلیت یا تبعیت اقلیت از قوانین اکثریت. راه اول ممکن نیست؛ پس راهی جز التزام اقلیت به نظر اکثریت باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر، عقلاً همواره ورود به اجتماع را به منزله پذیرش تعهدات و قواعد حاکم بر آن می‌دانند. شارع حکیم نیز این سیره و لوازم آن را در ضمن تأکید بر وفای به عهد و الزام و التزام تأیید و امضا کرده است، مگر در برخی مقررات استثنایی که با احکام الزامی اسلام و اصولی چون عدالت و اخلاق سازگار نباشند.

قاعده نفی سبیل و جالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه / ۱۱۷

علاوه بر آنچه گذشت، مفاد عمومات و اطلاقات «المؤمنون عند شروطهم» و «اوفوا بالعقود» دلیل لزوم پای‌بندی مسلمانان به هرگونه شرط و التزامی است که به عهده می‌گیرند، مگر شروطی که به دلیل مخالفت با شرع استثنا شده‌اند. بدون تردید پذیرش قوانین و مقررات و تعهدات اجتماعی کشور غیر مسلمان، اگر به آن تصریح نشود، شرط ضمنی و عرفی قبول تابعیت و اقامت در یک کشور و عضویت در یک اجتماع است و تنها فرقی با شرط صریح آن است که به دلیل روشنی و بدهت بدان تصریح نشده است (محقق داماد، ۱۴۰۶: ۶۳/۲).

در نتیجه، با توجه به تفسیر مشهور از قاعده نفی سبیل، که تمام انواع و اشکال مختلف سبیل (عادلان و ظالمانه) را در بر می‌گرفت، پذیرش تعهدات اجتماعی — که بخشی از آن مقررات نظم‌گستر هر کشور و ضامن حقوق شهروندان و میثاقی مشترک میان اعضای یک اجتماع است — گونه‌ای از سبیل را در قالب تعهد، از دایره حکم نفی سبیل خارج می‌کند که با دلایل فراوان قرآنی، روایی و سیره رسول خدا(ص) جواز پذیرش و ضرورت پای‌بندی به آن ثابت شده است.

خروج تخصصی (موضوعی)

امروزه اقتدار و سلطه موجود در بیشتر کشورها، به‌ویژه کشورهایی که به صورت دموکراتیک اداره می‌شوند، از نوع اقتدار قانونی است که با منشأ عقلانی صورت پذیرفته است. ماکس وبر آن را اقتدار قانونی-عقلانی می‌نامد (وبر و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۰۷-۱۱۲) که به واسطه اعتقاد به برتری قانون و صرف نظر از اینکه محتوای آن چه باشد، مشروعیت می‌یابد. در این نوع اقتدار فرض بر این است که مجموعه‌ای از قوانین آگاهانه طراحی شده تا تعقیب عقلانی اهداف جمعی را محقق سازد. در چنین نظامی، اطاعت از یک شخص (رئیس سنتی یا رهبر کاریزمایی) مطرح نیست، بلکه باید از مجموعه اصول و قوانین غیرشخصی پیروی کرد. این اصول شامل ضرورت تبعیت از دستورهایی است که از طرف یک مقام بالاتر صادر شده‌اند؛ صرف نظر از اینکه دارنده مقام چه کسی است. تمام سازمان‌های رسمی ساختارهای اقتدار قانونی را نشان می‌دهند. نمونه اصلی این نوع اقتدار، حکومت‌های مدرن‌اند که انحصار استفاده مشروع از کاربرد فشارهای فیزیکی را در اختیار دارند. این اصول در سازمان‌های اجرایی مختلف دولت، مانند

ارتش، و در مؤسسه‌های خصوصی، مانند کارخانه‌ها، نیز جریان دارند. ضمن اینکه مافوق بر زیردست برتری دارد، هر دو تابع اقتدار مجموعه مقررات رسمی غیرشخصی هستند. عبارت «حکومت قانون، نه افراد» بهترین تجلی اقتدار قانونی است. این نوع فرمانبری اطاعت از قواعد غیرشخصی است، نه از شخص صاحب قدرت.

بنابراین، طبق قاعده اصولی تعلیق حکم به وصف، مشعر به علیت است، می‌توان چنین برداشت کرد که کافران، با وصف کفرشان، سلطه‌ای بر مؤمنان، با وصف ایمان، ندارند؛ یعنی کفر ایشان منشأ نفی سلطه است و اگر فرد کافر دارای وصف دیگری نظیر رئیس اداره یا صاحب کارخانه شد، دلیل نفی سبیل شامل آن نخواهد شد. از این رو، چنانکه سید مرتضی معتقد است، منافاتی ندارد که کافر به دلیل برخورداری از عنوانی مستحق تشکر و قدردانی شود و به دلیل کفرش مستحق سرزنش باشد؛ هرچند این شکرگزاری موجب تعظیم او شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳۷۴/۲).

نکته دیگر اینکه جایگاه حفظ نظم و انتظام جامعه در اسلام بسیار مهم است. تا جایی که در چارچوب حفظ نظام معیشت و جلوگیری از اختلال در آن، اشتغال به برخی از مشاغل که نظام زندگی مردم بر آن استوار است، واجب شده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۱۳۷/۲). از آنجا که نظام و سامان‌یابی زندگی وابسته به این دسته از واجبات است، آنها را «واجبات نظامیه» گفته‌اند (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۱۰۶/۵). ضرورت برقراری نظم و انتظام به قدری است که گاه ناچار خواهیم بود تن به پذیرش حکومت افرادی بدهیم که صلاحیت فردی لازم برای اداره جامعه را ندارند یا حکومت حاکم غیرمسلمان را مصلحت بدانیم (گیلانی، ۱۴۱۶: ۵۱۳)؛ چراکه خطر هرج و مرج و ناامنی به مراتب بیشتر از حکومت فرد بدکار است. عقل نیز این معنا را درک کرده و در نقل نیز به آن ارشاد شده است: «مردم ناچارند امیری داشته باشند، برّ یا فاجر که در سایه امارت او، مؤمنان به کارها و عبادت خود برسند و توشه‌ای برای آخرت خود بردارند؛ کافر هم به برخورداری دنیوی خود برسد... و راه‌ها امن شود» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰).

از دیگر لوازم پای‌بندی به حفظ نظام جامعه، پذیرش صحت و مشروعیت اصل و آثار و لوازم و تبعات قوانین و مقرراتی است که صاحبان ادیان دیگر در غالب معاملات، عقود، ایقاعات و احکام احوال شخصی به عنوان دین، به آن ملتزم شده‌اند. اقتضای جعل هر قانون و شریعتی، نفی و ابطال سایر مقرراتی است که در تعارض یا تناقض با

قاعده نفی سبیل و جالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه / ۱۱۹

قانون جدیدند؛ اما در اسلام به منظور همزیستی حقوقی و اجتماعی و صیانت از ساختار و نظام اجتماع و پرهیز از اختلال در آن، دستوراتی در چارچوب قاعده الزام و التزام صادر شده (مغنیه، ۱۴۲۱: ۳۱۵/۲) که در حقیقت امضای بنای عقلا در پذیرش احکام (مکارم، ۱۴۱۸: ۴۸) یا در نگاه کلی‌تر، قوانین و مقرراتی است که شهروندان یک جامعه یا اهل یک دین برای خود پای‌بندی به آن را لازم شمرده‌اند.

در مجموع، با توجه به خوانش مورد قبول ما از قاعده نفی سبیل، که در جای دیگر ثابت شد، به دلیل تفاوت ماهیت، موضوع، خاستگاه و غایت قاعده نفی سبیل با قوانین عادلانه و نظام‌بخش، این قاعده نمی‌تواند محدودیتی برای عمل به این دسته از قوانین محسوب شود؛ چرا که نفی سبیل، نفی سلطه یک‌جانبه‌ای است که از خاستگاه نفسانی و مستکبرانه سلطه‌گر سرچشمه گرفته و راهی برای استعمار و استثمار مسلمانان است و قانون پاسخی عقلانی به یک نیاز ضروری و منطقی برای نظم و سامان جامعه و بسط عدالت اجتماعی و رعایت حقوق افراد است تا در سایه آن، توافقی نسبی به عمل آید و نظام جامعه سامان یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۴۴۱). بی‌شک تسلیم در برابر سلطه قانون و مقرراتی که غرض از وضعشان سامان دادن به زندگی و نظام معیشت مردم است، پذیرش سبیل قانون و سلطه نظم و انضباط و عقل است، نه سبیل کفر و ظلم؛ در نتیجه موضوع دلیل نفی سبیل شامل چنین مواردی نیست. امام خمینی نیز رعایت مقرراتی که برای نظم جامعه وضع شده‌اند، هرچند دولتی غیر اسلامی آنها را وضع کرده باشد، را واجب می‌داند (امام خمینی، ۱۴۲۴: ۱۰۱۱/۲).

اگر خوانش عام از قاعده نفی سبیل، که شامل انواع سلطه حقوقی و قانونی می‌شود، را بپذیریم، مقرراتی که با ملاک نظم و حفظ حقوق اجتماعی افراد وضع شده‌اند، قاعده نفی سبیل را در قالب تعهد تخصیص می‌زنند. علاوه بر آن، تلاش برای حفظ نظاماتی مانند نظام کسب و کار و بیمه و مالیات و قوانین رانندگی، که متضمن بقای معیشت مردم‌اند، واجب و لازم و از مصادیق تعاون بر برّ و تقوا است که در آیه ﴿تعاونوا علی البرّ والتقوی﴾ (مائده: ۲) بر آن تأکید شده است.

قوانین مخالف صریح احکام شرع و آزادی‌های عقیدتی

برخی از حکومت‌ها به بهانه‌های مختلف، الزاماتی را در دایره آزادی‌های فرهنگی

مسلمانان وضع کرده‌اند که باعث ایجاد تنش میان قوانین و مقررات با احکام شرع اسلام شده است. نمونه آن قوانین منع حجاب در برخی از کشورهای اروپایی، نظیر فرانسه، به بهانه مخالفت آن با قانون اساسی و اصل لائیسیته است.^۱ هرچند چالش پذیرش قانون منع حجاب مسئله‌ای مستقل جهت پژوهش است، به دلیل ارتباط نزدیک آن به بحث ما، آن را صغریایی برای کبرای مسئله قرار می‌دهیم و به‌عنوان نمونه قوانین مخالف شرع از آن بهره خواهیم برد.

در بررسی نخست، برای برخورد با این معضل می‌توان سه راه فرض کرد:

۱. رعایت احکام را به صورت مطلق و تحت هر شرایطی واجب بدانیم؛
۲. پذیرش قانون را به صورت مطلق و تحت هر شرایطی لازم بشماریم؛
۳. با تفصیل میان شرایط، رعایت قانون را با حفظ چارچوب‌های دینی بپذیریم.

۱. حفظ احکام به صورت مطلق

از نگاه کسانی که معتقدند به هر صورت باید احکام حفظ شوند، هرگونه عذرآوری برای رعایت نکردن احکام اسلامی در سرزمین غیر اسلامی به معنای هم‌رنگی با محیط فاسد و زیر پا گذاشتن احکام الهی به بهانه‌های واهی است. به نظر این گروه، حرجی که تکلیف را برمی‌دارد، شامل حرج روحی و روانی نمی‌شود و علاوه بر آن، فرد می‌تواند با مهاجرت به سرزمین اسلامی خود را از بند این قوانین برهاند؛ چراکه بسیاری از این فشارها از باب اضطرار به اختیار است و کم‌تقوایی‌های اشخاص کار آنان را به این مرحله کشانده است (علی‌آبادی، ۱۳۹۵).

بررسی راه نخست

روشن است که هیچ یک از احکام اسلام مطلق نیست، تا جایی که مشهور شده «ما من عامٍ إلا و قد خُصَّ»؛ بنابراین، تمام احکام به وسیله قواعد حاکم که با توجه به شرایط اجرایی، از جمله حال و میزان طاقت و توان افراد، اهرم انعطاف اجرای قوانین شریعت‌اند، تخصیص خواهند خورد. این تخصیص و تقیید قبل از شرع، به حکم عقل است (عاملی، بی‌تا: ۱۴۴/۷)؛ چراکه عوامل مؤثر و حاکم بر زندگی انسان فراوانند و چشم‌پوشی از هر یک از آنها خودبه‌خود بی‌تعادلی ایجاد می‌کند. مهم‌ترین رکن جاوید

قاعده نفی سبیل و جالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه / ۱۲۱

ماندن، توجه به همه جوانب مادی و روحی و فردی و اجتماعی است. به گفته شهید مطهری، مکتب یا قانون مطلق، دلیل منسوخ شدن خود را همراه دارد (مطهری، بی‌تا: ۱۸۹/۳).

در نتیجه، احکام اسلام برای مسلمانان ساکن در غرب نیز مطلق نیست و در شرایطی مانند تراحم مصالح یا موقعیت‌های سخت و مشقت‌بار بنا بر تشخیص مکلف و میزان تاب و توان، انعطاف می‌پذیرد. هر گونه دخالت در تعیین مصداق حرج، خارج از وظایف فقیه و روی دیگر مطلق دانستن وجوب اجرای احکام در تمام شرایط است، که خلاف ضرورت فقه به شمار می‌رود و هیچ فقهی به آن رضایت نداده است.

۲. تمکین مطلق از قانون و ترک احکام

تمکین مطلق در برابر قانون نقطه مقابل مطلق‌انگاری مقررات فقهی است. با پذیرش این تفکر و مبانی آن ناچاریم فرد مسلمان را به تمکین در برابر قوانین و الزامات حکومت، حتی در اموری که مخالف صریح واجبات و محرمات شرعی‌اند، واداریم و او را در کنار گذاشتن احکام، بدون هیچ ملاحظه‌ای آزاد بشماریم.

بررسی راه دوم

صاحبان این دیدگاه را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. ۱. کسانی که در مواجهه با چنین مقرراتی به دخل و تصرف در احکام شریعت جهت تطبیق آن با مقتضیات روی می‌آورند و غالباً از چارچوب متداول فقهی خارج می‌شوند، نظیر آنچه در مورد واجب نبودن پوشش سر و گردن زن گفته شده است (قابل، ۱۳۹۱)؛ ۲. کسانی که دین را مسئله‌ای فردی و تبعیت از فرهنگ و قوانین غرب را لازم می‌شمارند و با طرح نظریه اسلام اروپایی، در پی سکولاریزه کردن مذهب بر اساس مبانی پذیرفته‌شده غرب‌اند (Tibi, 2000: 16-181). هر دو رویه را بیشتر کسانی مطرح می‌کنند که در میان صاحب نظران اسلامی جایگاه قابل توجهی ندارند و به همین دلیل، نظریاتشان مورد استقبال توده مسلمانان وابسته به مذهب قرار نگرفته است.

۳. تفصیل در میان احکام و قوانین و شرایط

در برابر مطلق‌انگاری در دو طرف احکام شرعی و قانون راه سومی وجود دارد که مبتنی بر توجه و درک عمیق شرایط زمان و مکان و پای‌بندی به احکام اسلام است.

بررسی راه سوم

دو وجه برای بهره‌گیری از ظرفیت فقه در راه حل سوم وجود دارد:

الف) تزامم مصالح و مفاسد

از ظرفیت‌های مهم فقه، توجه شارع به مصالح و مفاسد یا شرایطی است که در مقام اجرای تکالیف متوجه فرد مکلف می‌شود. در صورت تزامم اجرای دو حکم — آن را تابعی از بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بدانیم (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ۱۵۷) یا خیر — اساس این است که ناتوانی فرد مکلف در انجام دو تکلیف دارای ملاک، او را به انتخاب یکی از دو تکلیف وامی‌دارد که بر اساس حکم عقل و شرع، انتخاب اهمّ بر مهم ترجیح دارد، مانند جایی که رعایت مصلحت بالاتر یا دفع خطر مهم‌تر، مجوز فدا کردن برخی نفوس بی‌گناه می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۲/۲). برخی از محققان مواردی نظیر جواز نگاه به نامحرم به قصد ازدواج، اجرا نکردن حدود الهی بر مسلمانان ساکن بلاد کفر و تقیه مداراتی با انگیزه مدارا با مسلمانان یا موحدان را از مصادیق این کبرای کلی شمرده‌اند (علیدوست، ۱۳۹۴: ۴۱۰).

رعایت مصالح کلان در اجرا و تطبیق احکام و توجه به اقتضائات زمانی و مکانی و واکنش‌های داخلی و خارجی، برخی فقیهان را واداشته که اجرای مرحله‌ای برخی از احکام جزایی در میان تازه‌مسلمانان را تا زمان آمادگی فکری و عقیدتی آنان بپذیرند (شاهرودی، ۱۳۷۸: ۱۹۵). به عقیده امام خمینی، حوزه روابط بین‌الملل حوزه عقل و تدبیر و مصلحت‌سنجی است و نصوص این حوزه ارشاد به چیزی است که عقل درک می‌کند (امام خمینی، ۱۴۱۵: ۲۳۴/۱). از این رو، اگر مصلحتی مانند تداوم بقای مسلمانان در غرب و تقویت حضور مؤثر در مجامع عمومی یا تحصیل در مقاطع عالی برای دفع فساد عقب‌ماندگی علمی، صنعتی و اجتماعی اقتضا کند، فقیه زمان‌شناس مفسده ترک موقت و محدود برخی از احکام، نظیر حجاب، را با مفسده ترک اشتغال و تحصیل و

قاعده نفی سبیل و چالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه / ۱۲۳

خانه‌نشینی و تصاحب موقعیت‌های شغلی و آینده ممالک اسلامی از سوی افراد لابی‌بالی را با یکدیگر می‌سنجد و در نهایت مصلحت اقوی یا مفسده اقل را برمی‌گزیند (مکارم، Makarem.ir).

ب) بهره‌گیری از ظرفیت احکام ثانویه

نفی عسر و حرج در حوزه برخی از مسائل عبادی، حاکم بر ادله اولیه است و بدون نیاز به ملاحظه قواعد باب تزاحم، با بیان نوعی ترخیص امتنانی بر مکلفان، دایره حکم انشایی را ضیق و به موارد غیر حرجی محدود می‌کند. با این امر می‌توان حکم را به نحو عام به مکلفان ارائه کرد و تشخیص موضوع را نیز بر عهده خودشان نهاد. بهره‌مندی از این ظرفیت در رویارویی با احکامی که عمل به آنها نقض قانون لازم کشور غیر مسلمان است و تبعاتی نظیر مجازات یا محرومیت‌های اجتماعی یا طرد از اجتماع را به همراه دارد، نیازمند پاسخ به دو پرسش کلیدی است:

۱. حرج و سختی عملی که توجیه‌گر نفی تکلیف است، چه میزان است؟

پاسخ: بدیهی است بسیاری از تکالیف با مشقت و سختی همراه‌اند و آنچه نفی شده، مشقتی است که از حد طبیعی فراتر رود. معیار تشخیص سختی معمولی از مشقت فراتر از معمول، عرف است (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۵: ۱۳۹)؛ به این معنا که اگر در عرف انجام کاری مستلزم حرج باشد، عرف او را به منزله کسی می‌داند که عقلاً قادر به انجام کار نیست (نای‌ینی، ۱۴۲۱: ۶۲۷). از آنجا که نفی اعلائی حرج، که عقلی یا نزدیک به آن است، به حکم عقل برداشته شده و سزاوار امتنان نیست، برداشتن حرج عرفی مراد از دلیل نفی حرج و سازگار با لسان آن است. از جمله شواهد این معنا روایت صحیحی از ابی حمزه ثمالی از امام باقر (ع) است. وی از امام می‌پرسد که اگر در موضعی از بدن زن جراحت یا شکستگی ایجاد شده باشد که مرد (از نظر شرع) نباید به آن بنگرد، اما معالجه مرد برای او بهتر از معالجه زنان باشد، آیا مرد می‌تواند به او بنگرد؟ امام فرمود: «اگر ناچار از این کار باشد و زن از او بخواهد (ان شائت)، می‌تواند معالجه کند. به اعتقاد شیخ عبدالکریم حائری، از تعبیر «ان شائت» که در جواب امام (ع) آمده، استفاده می‌شود که اصلاً ضرورتی برای مراجعه به پزشک نبوده است؛ پس مورد روایت «حرج» است، نه هلاکت یا ضرر شدید و معتنابه که در آن مراجعه ضروری باشد (زنجانی، ۱۴۱۹:

۶۹۶/۲). در تحقق عناوین مشابه آن، مانند ضرر، نیز سخت‌گیری چندانی نشده و دست دادن با نامحرم مسلمانی که دست خود را برای ادای احترام به سوی مسلمان دراز کرده، اگر ترک آن سبب ضرر مسلمان یا وهن دین شود (خویی، ۱۴۱۶: ۳۷۱/۲) یا ضرورتی عرفی موجب آن شود (منتظری، ۱۴۳۱: ۳۸/۳) جایز شمرده شده است.

با مراجعه به امثال این موارد، حکم مجازات مسلمان به دلیل انجام ندادن درخواست یک حکومت — که در نظر عرف از شدیدترین موارد اجبار و اضطراب بر عمل شمرده شده است — روشن خواهد شد؛ چراکه تمکین نکردن در برابر قوانین لازم الاجرای حکومت، گاه مستلزم اخراج از کار، جریمه‌های سنگین مالی یا محرومیت از تحصیل و تبعاتی چون نیازمند شدن به سازمان‌های حمایتی و تحقیر و توهین و قرار گرفتن در شرایط حرجی است. به‌ویژه در شرایطی که مندوحه‌ای به نام مهاجرت به کشور اسلامی یا منطقه‌ای دیگر که شرایط برای رعایت احکام فراهم باشد نیز وجود ندارد؛ زیرا مهاجرت واجب نیز به دلیل عقل و نقل، متوقف بر قدرت انجام آن است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۴۶/۷) و در تحقق آن توجه به این جنبه ضروری است. قدرت مسئله‌ای فردی است و با شرایط و خصوصیات فردی سنجیده می‌شود؛ به‌ویژه در شرایطی که فرد مسلمان بخواهد زندگی در غرب را رها و عوارض فراوان مادی و معنوی ترک خانه، شغل، بیمه و خدمات بهداشتی و رفاهی موجود را تحمل کند و به جایی برود که امکانات اولیه رفاهی و سامان و سازمان اسلامی همکار و همیار و نظم و امنیت و عدالت مطلوب جامعه اسلامی را ندارد؛ یعنی شرایطی مثل آنچه مسلمانان مدینه برای مهاجران فراهم کرده بودند و مواساتی که نسبت به برادران مهاجرشان تحت نظارت رسول خدا انجام می‌دادند که قرآن کریم در آیه صدم سوره توبه به آن تصریح کرده است.

در شرایطی که نه اصل دین، بلکه فرعی از فروع احکام آن به صورت موقت قابل اجرا نیست، الزام فردی که گاه خلاف میل خویشانش مسلمان شده، به مهاجرت که تکلیفی حرجی است (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۳۷۳/۱)، تحمیل مشقت مضاعفی است که دلیل موجهی برایش وجود ندارد. صاحب کتاب *مدارک* به نقل از کتاب *متهبی* علامه می‌گوید: «رفتن به حج (که از شعائر است) اگر فرد را ناچار به سکونت در غیر وطن خود سازد، به دلیل آنکه ترک وطن و اقامت در غیر وطن مستلزم مشقت شدید و حرج عظیم است،

واجب نیست» (عاملی، ۱۴۱۱: ۴۱/۷). با این اوصاف چگونه می‌توانیم مثلاً زن مسلمان ساکن غرب را، که از ناحیه حکومت در تنگنای الزام به رعایت قانون منع حجاب سر و اخراج از اداره و از دست دادن شغل، درآمد و تحصیل یا جریمه مالی است، الزام به مهاجرت به سرزمین دیگر کنیم؟ آیا عرف به چنین شرایطی «حرج» نمی‌گوید؟ آیا تحمیل حکم مهاجرت بر فردی که از سوی حکومت به رعایت قوانین یا تحمل تبعات منفی نقض قانون وادار شده، نظیر تحریم حرکت محبوس در زندان غصبی به دلیل حرمت غصب نیست؟ صاحب‌جوهر می‌گوید: «ظلمی (که این به‌ظاهر فقیه) با تحریم حرکت در حبس به او کرده، به مراتب از ظلم ظالم حبس‌کننده بیشتر است. این فقیه او را در زندانی افکنده که هیچ کس، دیگری را در چنین زندانی نیفکنده است» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۰۰/۸). به‌خصوص که نادیده گرفتن مصلحت سهولت و آسانی دین ممکن است زمینه‌ای ایجاد کند که بسیاری از جوانان یا تازه‌مسلمانان، که تحت فشار روحی و روانی ترک تحصیل و اخراج از کار قرار دارند، از دین جدا و به سایر ادیان و فرق ملحق شوند. توجه به چنین مفسده‌ای باعث شد پیامبر (ص) از اجرای حد الهی، که در آن هیچ درنگی را جایز نمی‌شمرد، چشم‌پوشد؛ زیرا نگران آثار روانی آن بر فرد خطاکار و ایجاد بستر ملحق شدن به دشمن در سرزمین غیر اسلامی بود (ابن‌قیم، ۱۳۷۴: ۱۹/۳). پس از پیامبر نیز علی (ع) پای‌بندی‌اش به این ممنوعیت را اعلام کرد (صدوق، ۱۳۸۶: ۵۴۵/۲).

۲. با تغییر رویکرد غرب در تحمیل فشارهای روانی و اجتماعی به جای فشارهای فیزیکی، آیا ضرورت یا عسر و حرج در حد فشارهای روحی، به‌ویژه در مسائل اجتماعی، داخل در ادله نفی حرج است؟ آیا این ادله در این مورد نیز حاکم بر ادله احکام اولیه و رافع حکم آنها است؟

پاسخ: چنانکه در لغت آمده، حرج به معنای در تنگنا قرار داشتن است: «الْحَرْجُ: الضُّيقُ» (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴: ۴۰۰/۲) و همه انواع تنگنا و فشار محسوس و غیر محسوس و جسمی و روحی را در بر می‌گیرد. راغب در مفردات می‌گوید: «کفر را نیز از این نظر که انسان را در تنگنای روحی قرار می‌دهد و باعث اطمینان خاطر نیست، حرج گفته‌اند» (راغب، ۱۴۱۲: ۲۲۷). برخی از کتب لغت در بیان تفاوت عسر و حرج گفته‌اند که حرج مربوط به فشارها و تکالیف معنوی و روحی است و عسر مربوط به فشارهای محسوس و جسمی (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۸۹/۲). «ضرر» از عناوین نزدیک به

حرج است. نسبت حرج با ضرر عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی «هر حرجی ضرر است، اما هر ضرری حرج نیست» (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۱: ۱۴۶۰).

استعمال حرج در مشکلات مادی فراوان است؛ ضمن اینکه کاربردش در مشکلات و تنگناهای معنوی و نگرانی و فشارهای روحی در قرآن کریم نیز کم نیست، مانند اینکه در آیه ۶۵ سوره نساء می‌گوید زمانی که مسلمانان با شنیدن حکم رسول خدا قلبشان در حرج نیفتد، مسلمان در برابر حکم خدا هستند. بی‌شک نبودن حرج در اینجا به معنای نداشتن نگرانی و تشویش خاطر و اعتراض درونی است که یکی از مراحل ایمان به شمار می‌رود (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۰۵/۴). همچنین در جریان ازدواج پیامبر با همسر فرزندخوانده خویش، سخن از حرج است (احزاب: ۳۷) که مراد از آن نگرانی پیامبر از فشارهای روحی و سرزنش‌هایی است که به دلیل این ازدواج نامتعارف در آن زمان روی داد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲۲/۱۶). با اندکی دقت در واقعه‌ای که مبنای ایجاد قاعده لاضرر شد نیز درمی‌یابیم که در آنجا نیز آلام روحی که با ورود مزاحم به خانه مرد انصاری به او وارد می‌شد، سبب فرموده رسول خدا (ص) شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۵). علاوه بر آن، عقلا در مواقع بروز سختی‌های روانی و روحی، مانند دیگر سختی‌ها، احکام ارفاقی را بدون تفاوت و تمایز، درباره فرد جاری می‌کنند. این بنا نه تنها در نظر شارع ردع نشده، بلکه مورد تأیید واقع شده است؛ آیات و روایات پیش‌گفته شاهد این سخن‌اند. همچنین به تصریح برخی فقیهان، مانند محقق در معتبر، پذیرش بذل کسی که مخارج حج را به انسان می‌بخشد، واجب نیست؛ زیرا موجب منت خواهد شد (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۳۷۱/۱). صاحب‌جوهر پذیرش این منت را حرجی غیرقابل تحمل دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۵)؛ بسیار روشن است که این حرج از سختی‌های روحی و معنوی است. مورد دیگر جایی است که فرد برای تحصیل طهارت برای نماز آب ندارد، محقق کرکی تصریح می‌کند که اگر فردی آب را به دیگری که آب ندارد بدهد، واجب است بپذیرد و با آن وضو بسازد، اما اگر فردی به جای آب پول خریدن آب را به فرد ببخشد، قبول این بذل واجب نیست؛ زیرا هبه مالی معمولاً با نوعی منت همراه است و پذیرش این منت برای انسان‌های آزاده از سخت‌ترین ضررها است (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۴۷۶/۱). فقیهان معاصر از این مطلب استقبال کرده‌اند (صدر، ۱۴۰۳: ۲۹۰؛ لنگرانی، ۱۴۱۹: ۲۶۴).

قاعده نفی سبیل و جالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه / ۱۲۷

موارد فراوانی در فقه وجود دارد که فشار روحی و روانی بر فرد را حرج و رافع تکلیف شمرده است؛ برای نمونه:

۱. از منظر شیخ انصاری یکی از مستنداتی که حرمت غیبت ظالم را برمی‌دارد این است که جلوگیری از آن مانع آرامش روانی و تشفی خاطر مظلوم می‌شود و موجب حرج عظیم است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۴۸/۱).

۲. خروج از مسجد در اعتکاف با شرایطی، جزء محرمات است و فقیهان گفته‌اند اگر فرد برای قضای حاجت از مسجد خارج شود، باید به نزدیک‌ترین مکان برود؛ اما به اعتقاد علامه، اگر رفتن به نزدیک‌ترین مکان موجب مشقت فرد آبرومند شود، می‌تواند به منزل خود برود، هرچند دورتر باشد (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۵۰۱/۹).

۳. در جایی که انجام کاری با شخصیت اجتماعی فرد منافات داشته باشد و موجب عار او شود، فقیهان او را، در عین توانایی جسمی، فاقد شغل و درآمد و مستحق دریافت زکات دانسته‌اند و این کار را سخت‌تر از فروش خانه فرد به سبب دین شمرده‌اند (همدانی، ۱۴۱۶: ۴۹۵/۳).

۴. از موارد بسیار پیشرفته موردی است که امام خمینی در جواز تیمم مطرح کرده است. به اعتقاد او، تکلیف فرد به وضو در حالی که حیوانی تشنه در کنار او است، هرچند متعلق به او نباشد، جایز نیست؛ زیرا نفوس شریفی که هنوز به آن درکات از قساوت و سنگدلی سقوط نکرده‌اند، دیدن صحنه تشنگی موجود دیگر را حرج می‌دانند (امام خمینی، ۱۴۲۱: ۷۷/۲). توجه به تأثیر حرج روحی باعث شده که ایشان، دایره حقوق افراد را محدود به جایی کند که اعمال آن سبب تحمیل مشقت و حرج بر دیگری نشود؛ مثلاً در موردی مانند حق حضانت اگر رعایت آن و گرفتن فرزند از مادر بعد از دو سال و دادن او به پدر باعث مشقت غیر قابل تحمل برای مادر باشد، حق پدر را سلب می‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۲: ۲۱۴/۳).

در مجموع، با توجه به مفهوم حرج و موارد استعمال آن در کتاب و سنت و نیز برداشت فقیهان، دلایل نفی حرج، شامل حرج و مشقت روحی و روانی نیز می‌شود و دلیلی بر اختصاص آن به حرج جسمانی یافت نشد. علاوه بر آن، بنای عقلا بر معذور دانستن فردی است که در شرایط فشار روحی و روانی قرار گرفته است؛ شرع نیز این بنا را ردع نکرده و مهر تأیید بر آن زده است.

نتیجه

بر اساس خوانش مشهور از قاعده نفی سبیل، که تمام انواع سلطه را ذیل عنوان سبیل قرار می‌دهد، سلطه حقوقی و قانونی هم از مصادیق سبیل منفی خواهد بود؛ اما آن بخش از قوانین انتظامی که با ملاک نظم و رعایت حق تنظیم و در دایره مباحات جعل شده و بخش عمده‌ای از مقررات کشورهای اسلامی را تشکیل می‌دهد، از دایره قاعده نفی سبیل خروج حکمی دارد. در مقابل، بر اساس خوانشی که قاعده نفی سبیل را قاعده‌ای برای ظلم‌ستیزی و نفی سلطه ناعادلانه می‌داند، خروج این قوانین از دایره قاعده نفی سبیل، که دارای محتوایی عقلی و تخصیص‌ناپذیر است، موضوعی خواهد بود. در آن بخش از قوانین نیز که الزام مخالف احکام واجب و حرام شرع است، تمکین از مقررات با بهره‌گیری از قواعد حاکمه، مانند نفی حرج با توجه به دایره شمول آن بر انواع حرج روحی و جسمی، ممکن است. همچنین در صورت لزوم، باب بهره‌مندی از قواعد باب تزاحم به روی مکلفان مفتوح است.

پی‌نوشت

۱. قانون منع حجاب در ۱۵ مارس ۲۰۰۴م تصویب شد.

منابع

- نهج‌البلاغه (۱۴۱۴ق)، ج اول، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- ابن سینا (۱۳۷۷ش)، الهیات شفاء، ترجمه یحیی یثربی، تهران: فکر روز.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر (۳۷۴ق)، اعلام الموقعین، مصر: مطبعة السعادة.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، ج اول، قم: طبع آل البیت.
- اردبیلی، احمد بن محمد (بی‌تا)، زبده البیان فی أحكام القرآن، چ اول، تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة.
- _____ (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چ اول، لبنان - سوریه: دار العلم - دار الشامیة.
- بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقھیة، چ اول، قم: نشر الهادی.

قاعده نفی سبیل و چالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه / ۱۲۹

حلی، ابن زهره، حمزة بن علی حسینی (۱۴۱۷ق)، *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

علامه حلی، حسن بن یوسف بن مظهر اسدی (۱۴۲۰ق)، *تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*، چ اول، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

_____ (۱۴۱۲ق)، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، چ اول، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، چ اول، قم: مؤسسه سید الشهداء (ع).

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۶۱ش)، ارث، تهران، نشر گنج دانش، اول. خمینی، سید روح‌الله موسوی (۱۴۲۲ق)، *استفتاءات چ پنجم*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۶۸ش)، *صحیفه*، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۴۱۵ق)، *المکاسب المحرمه*، چ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۴۲۴ق)، *توضیح المسائل (محشی)*، چ هشتم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۴۲۴ق)، *کتاب البیع*، چ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۴۲۱ق)، *کتاب الطهارة*، چ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خوبی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۶ق)، *صراط النجاة (المحشی)*، چ اول، قم: مکتب نشر المنتخب. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، *کتاب المکاسب*، چ اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

شبیروی زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق)، *کتاب نکاح*، چ اول، قم: مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.

شاهرودی، سید محمود بن علی حسینی (۱۳۷۸ش)، *بایسته‌های حقوق جزا*، چ اول، تهران: نشر میزان.

شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، چ اول، قم: دار القرآن الکریم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۸ق)، *أنوار الفقاهة - کتاب الحدود و التعزیرات*، چ اول، قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن‌أبی‌طالب (ع).

صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، چ اول، بیروت: عالم‌الکتاب.

صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق)، *اقتصادنا*، چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی - شعبه خراسان.

_____ (۱۴۰۳ق)، *الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام*، چ هشتم، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

علامه طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *اعلام الوری*، قم: مؤسسه آل‌البتیت.

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

_____ (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

عاملی، سید جواد بن محمد حسینی (بی‌تا)، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العالمة*، چ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محقق کرکی، علی بن حسین عاملی (۱۴۱۴ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، چ دوم، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

عاملی، محمد بن علی موسوی (۱۴۱۱ق)، *مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام*، چ اول، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).

علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۴ش)، *فقه و مصلحت*، چ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۸۶ق)، *علل الشرائع*، چ اول، قم: کتابفروشی داوری.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۲۳ق)، *جامع الشتات فی أجوبة السؤالات*، چ اول، تهران: مؤسسه کیهان.

گیلانی نجفی، میرزا حبیب‌الله رشتی (۱۳۱۶ق)، *التعلیقه علی مکاسب الشیخ الأنصاری*، چ اول، قم: مجمع الذخائر الإسلامية.

فاضل لنکرانی، جواد (۱۴۲۵ق)، *ثلاث رسائل*، چ اول، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).

مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ اول، تهران: مرکز کتاب لترجمة و النشر.

مطهری، مرتضی (بی‌تا)، *فقه و حقوق (مجموعه آثار)*، قم.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ق)، *الفقه علی المذاهب الخمسة*، چ دهم، بیروت: دار التیار الجدید - دار الجواد.

نایینی، میرزا محمدحسین غروی، عراقی، آقا ضیاء‌الدین علی کزازی (۱۴۲۱ق)، *الرسائل الفقهية (تقریرات نجم‌آبادی)*، چ اول، قم: انتشارات مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).

نایینی، میرزا محمدحسین غروی (۱۴۱۳ق)، *المکاسب و البیع*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

منتظری، حسین علی (۱۴۰۹ق)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه صلواتی، محمود و شکوری، چ اول، قم: مؤسسه کیهان.

_____ (۱۴۳۱ق)، *رساله استفتائات*، چ اول، قم: ایران.

قاعده نفی سبیل و چالش قانون‌پذیری اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی از نگاه فقه شیعه / ۱۳۱

نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر مالکی نجفی (۱۴۲۰ق)، *شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامة ابن المطهر*، مؤسسه کاشف‌الغطاء - الذخائر.

همدانی، آقا رضا بن محمدهادی (۱۴۱۶ق)، *مصباح الفقیه*، چ اول، قم: مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی.

وبر، ماکس و دیگران (۱۳۷۹ش)، *عقلانیت و آزادی*، بدالله موقن و احمد تدین، چ اول، تهران: هرمس.

محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶ق)، *قواعد فقه*، چ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

Tibi, bassam (2000), *Europe ohne Identitaet*, c. Bertelsmann verlag, Muenchen.

سایت‌ها:

علی‌آبادی، محمدحسن، «تأملاتی پیرامون فتوای تجویز ترک حجاب در موارد خاص»، آدرس اینترنتی: rajanews.com یکشنبه ۱۰ مرداد ۱۳۹۵.

قابل، احمد، «حجاب و اسلام سیاسی از منظر شریعت عقلانی»، وبسایت جرس، ۱۸ خرداد ۱۳۹۱.

مکارم شیرازی، ناصر، پایگاه اطلاع‌رسانی: Makarem.ir.

واگرایی و همگرایی وهابیت و دیوبندیه در مباحث اعتقادی

علی زنگویی زوزنی *

احمد حاتمی کن کبود **

سیدجعفر صادقی فدکی ***

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۱۶ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

وهابیت و دیوبندیه از آن جهت که هر دو مدعی عمل به روش پیشینیان و بزرگان خودند، با هم شباهت دارند و در نگاه ابتدایی دارای نوعی همگرایی‌هایی در مباحث توحید، جهاد، خلافت اسلامی و افراط‌گرایی مذهبی‌اند؛ اما در واقع بین آن دو از نگاه مبنایی تضادهای اساسی وجود دارد که به هیچ وجه نمی‌توان آن دو را یکی دانست؛ چنان که در رد باورهای همدیگر کتاب‌ها نوشته‌اند؛ زیرا فلسفه وجودی وهابیت در تضاد با مذاهب فقهی، کلامی و سلوک عرفانی است و حال آنکه مکتب دیوبند از این علوم دفاع می‌کند. تحقیق پیش رو با در نظر گرفتن اشتراکاتی مانند رجوع به سلف، خلافت، مباحث توحید، جهاد و افتراقاتی چون شفاعت، توسل، زیارت قبور و حیات برزخی، از این دو مکتب، با رویکرد توصیفی-تحلیلی به واگرایی و همگرایی این دو نحله فکری پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: واگرایی، همگرایی، سلفیه، وهابیت، دیوبندیه.

* دانشجوی دکتری رشته مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) a.zozani@urd.ac.ir

** دانشجوی دکتری رشته مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب a.hatami@urd.ac.ir

*** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی J.sadegi@isca.ac.ir

مقدمه

بعد از تأسیس مدرسه دارالعلوم، گروهی از علمای آن تحت تأثیر افکار شاه ولی‌الله دهلوی، برخی از عقاید ابن‌تیمیه را ترویج می‌کردند که همین امر باعث شد اتهام وهابی‌گری در مورد آنان تقویت شود؛ اما ملاخلیل احمد سهارنپوری به نمایندگی از دیوبندیان جزوه‌ای منتشر کرد و در آن به صراحت اعلام کرد نه از محمد بن عبدالوهاب و نه از هیچ‌کدام از وهابیان پیروی نمی‌کنند (سهارنپوری، ۱۳۶۲: ۵۸)؛ اما در مقابل او، افرادی مانند گنگوهی، افکار و عقاید محمد بن عبدالوهاب را صحیح و تابع مذهب حنبلی خواندند و پیروان وی را انسان‌های صالح معرفی کردند (گنگوهی، بی‌تاب: ۲۹۲).

با توجه به این مطالب می‌توان گفت وهابیت و دیوبندیه در عین اشتراک در عمل کردن به سنت، تفاوت‌های بسیاری دارند؛ اما با توجه به اینکه راجع به مباحث تطبیقی آنها تحقیق زیادی صورت نگرفته است، به تفاوت‌های فکری ایشان نیز کمتر پرداخته شده است؛ برای مثال دیوبندیه، در زمینه تکفیر بسیار محتاطانه رفتار می‌کنند و در مباحث جزئی‌تر همچون بحث توسل، زیارت قبور، شفاعت و حیات برزخی که ابزار تبلیغاتی وهابیت برای مشرک برشمردن مسلمانان است، به طور صریح و روشن پابندی اعتقادی خویش را به این امور بیان می‌کنند و به همین سبب، بیشتر تفکرات و باورهای ایشان با تعالیم دیگر مسلمانان و قرآن همخوانی و هماهنگی دارد و به جز عده اندکی از پیروان این مذهب مانند سپاه صحابه، لشکر جنگجویی که افراطی-تکفیری‌اند، پیروان این مذهب، مسلمانان معتدل و میانه‌رو هستند.

در فضای کنونی جامعه اسلامی، بحث از «واگرایی و همگرایی وهابیت و دیوبندیه» که به معنای وجوه اشتراک و افتراق شاخه وهابیت و دیوبندیه است، از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ چراکه مدعیان پیروان سلف، به‌ویژه وهابیت و برخی از گروه‌های شبیه آن نظیر القاعده، داعش، طالبان و بوکوحرام، امروزه نه تنها جوامع اسلامی را، بلکه جهان را به بحران و ناامنی کشانده‌اند و هر روز شاهد انتحار، ترور، قتل و کشتار انسان‌های بی‌گناه و کودکان معصوم هستیم؛ بنابراین شناخت مشترکات و افتراقات این دو نحله فکری از سلفیه، برای جوامع اسلامی به منظور مقابله با تهدیدات، خطرات و بحران‌آفرینی‌شان لازم و ضروری می‌نماید؛ زیرا اصولاً رویه، رفتار، منش و روش برخوردارهای فردی و اجتماعی انسان زایده جهان‌بینی و مبانی فکری اوست.

پیدایش وهابیت و دیوبندیه

دیوبندیه در هندوستان به تلاش محمد قاسم نانوتوی و رشید احمد گنگوهی به منظور گسترش آموزه‌های مذهب حنفی به وجود آمد و این در حالی است که وهابیت را محمد بن عبدالوهاب در عربستان به منظور احیای ایده‌های ابن تیمیه تأسیس کرد. مبانی فکری وهابیت، مبارزه با عقل‌گرایی و مخالفت با هر نوع اجتهاد در احکام دین بوده است (ر.ک: ابوزهره، ۱۹۵۸: ۸۷) و به همین سبب پیروی از هر مذهبی غیر از تفکر و ایده خویش را باطل (ر.ک: محمد بن عبدالوهاب، بی‌تا: ۵۸-۸۷) و فقط خود را پیروان واقعی دین اسلام می‌دانند و دیگران را خارج از آن و کافر برمی‌شمردند. در این میان می‌توان در برخی منابع، نکات مشترکی بین دیوبندیه و وهابیت یافت که از جمله آنها مخالفت شدید با شیعه است؛^۱ اما پیروان مکتب دیوبندیه خود را پیرو مذهب حنفی می‌دانند و سخت پایبند به آن‌اند و بدین جهت دیوبندی‌ها خود را وهابی نمی‌دانند؛ البته تردیدی نیست که وهابی‌ها از آغاز شکل‌گیری برای رسیدن به اهداف خود از گروه‌های مختلف مسلمانان بهره‌جسته‌اند و با طرح برخی اندیشه‌ها آنان را با خود همسو کرده‌اند؛ بنابراین چه بسا مکتب دیوبندیه نیز از مجموعه‌هایی باشد که وهابیت برای ترویج افکار انحرافی خود از آنها بهره‌جسته است.

با وجود چنین شک و ابهام‌هایی، جای این پرسش‌ها باقی است که آیا واقعاً تفکر دیوبندیه همسان با ایده وهابیت، شاخه‌ای از وهابیت است؟ این دو مذهب دارای جهان‌بینی و ایدئولوژی یکسان‌اند یا دارای همگرایی و واگرایی‌اند؟ این نوشتار عزم آن دارد برای رسیدن به پاسخی موجه برای پرسش‌های گفته‌شده، این بحث را واکاوی و بررسی کند. پیش از هر چیز لازم است به صورت اجمالی به معرفی این دو گروه پرداخته شود.

وهابیت

وهابیت در پی تفاهمی که میان محمد بن عبدالوهاب و محمد بن سعود در سال ۱۱۵۷ق منعقد شد، به وجود آمد (ر.ک: ابن غنام، ۱۴۱۵: ۸۷) که این تفاهم‌نامه موجب شد پایه‌های اصلی حکومت وهابی آل سعود بنا شود و در واقع وجود و بقای هر یک از حکومت آل سعود و آیین وهابیت وابسته به همدیگر شود (ر.ک: العثیمین، ۱۹۹۳: ۱۵۸؛ ابراهیم، ۲۰۰۹: ۴۱). برخی، از دیگر آثار این تفاهم را مخالفت صریح با آموزه‌های اسلام

می‌دانند؛ زیرا اسلام اعتراف به وحدانیت الهی و رسالت پیامبر اکرم را موجب رستگاری معرفی کرده و حال آنکه تکفیر و مبارزه با شرک بهانه‌ای برای وهابیت شد تا با کمک آل سعود، دیگر مسلمانان را منحرف و مشرک بخواند و به قتل و کشتار آنان پردازد و اموال آنان را به غارت ببرد (ر.ک: عبدالملکی، ۱۳۹۵: ۲۱؛ عبدالله محمد، بی‌تا: ۱۰). آلوسی از ابن بشر نجدی نقل کرده است که «من در آغاز کار شاهد فقر و تنگدستی مردم درعیه بودم؛ اما بعدها در زمان حکومت آل سعود مردم با زر و سیم خود را زینت می‌کردند و بر اسبان نجیب سوار می‌شدند و لباس فاخر می‌پوشیدند» (آوسی، بی‌تا: ۱۱۱-۱۱۲).

سیر تطور وهابیت

به طور کلی می‌توان فراز و فرودهای وهابیت را در سه دوره بررسی کرد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

الف) دوره تأسیس: در سال ۱۳۵۷ق تفاهمی میان محمد بن عبدالوهاب و محمد بن سعود شکل گرفت و دولت سعودی-وهابی عربستان به وجود آمد. در کمتر از دو سال فتوای تکفیری محمد بن عبدالوهاب که دستور به جهاد علیه ملحدان و منکران توحید را صادر کرد، موجب شروع جنگ‌ها و خونریزی‌های فراوانی میان مسلمانان شد که شروع آن با حمله آل سعود به ریاض بود (ر.ک: ابن‌بشر، ۱۴۰۲: ۴۸). پس از آنکه ابن سعود از دنیا رفت فرزند او عبدالعزیز اول جای وی را گرفت و با دختر محمد بن عبدالوهاب ازدواج کرد (ابراهیم، ۲۰۰۹: ۱۶). در سال ۱۲۰۶ق نیز محمد بن عبدالوهاب درگذشت و پسرش عبدالله، رهبری وهابیان را بر عهده گرفت (ابن‌بشر، ۱۴۰۲: ۴۳۱). فرزندان و نوادگان محمد بن سعود و محمد بن عبدالوهاب در دوران قدرت خود بر مناطق مختلف اسلامی از جمله ریاض، طائف، مکه، مدینه، کربلا و نجف مسلط شدند؛ اما قدرت آنان به تدریج رو به افول رفت و این حکومت از اوج قدرت خود فاصله گرفت (ر.ک: عبدالملکی، ۱۳۹۵: ۲۸-۳۵).

ب) دوره افول: پایه‌گذار وهابیت، محمد بن عبدالوهاب بن سلیمان تمیمی مبارزه با شفاعت، توسل، زیارت قبور پیامبران، امامان و صالحان را سرلوحه کاری خویش قرار داد و راه خود را از دیگر مسلمانان جدا کرد. پیروان این فرقه به تدریج با افزودن مسائل دیگر در حوزه‌های عقیدتی، فقهی، سیاسی و اجتماعی در تقابل تمام مذاهب اسلامی

قرار گرفته‌اند (ر.ک: رضوانی، ۱۳۸۹). محمد بن عبدالوهاب در یکی از رساله‌هایش به نام «کشف الشبهات» بیش از ۲۴ بار مسلمانان غیروهابی را مشرک، و بیش از ۲۵ مرتبه آنان را کافر، بت پرست، مرتد، منافق و شیطان خوانده است (ر.ک: محمد بن عبد الوهاب، ۱۴۱۸). از این رو بنیانگذار وهابیت، برخی زیارتگاه‌ها (مثل قبر زید بن عمر بن الخطاب) را ویران و با حمایت محمد بن سعود علیه مسلمانان اعلان جهاد کرد و عده زیادی را به قتل رساند. او شهرها و روستاها را خراب کرد (السلفی الافغانی، ۱۴۱۹: ۲۳۹).

به وجود آمدن چنین انحرافات و تندروی‌هایی در میان وهابیت موجب شد که اقشار مختلفی از این مذهب جدا شوند و گرایش‌های مختلفی به وجود آید و خود وهابیت رو به افول برود.

دیوبندیه

زمینه‌های پیدایش دیوبندیه را می‌توان در تفکرات شاه ولی‌الله دهلوی و احمد فاروقی سرهندی از فقیهان ماتریدی نقشبندی جستجو کرد که بعدها موجب شد در سال ۱۲۸۲ق در شهرک کوچک دیوبند در استان اوتارپرادش هندوستان مدرسه‌ای به دست محمد قاسم نانوتوی و رشید احمد گنگوهی تأسیس شود که در آن تعدادی از طلاب برای فراگیری علوم دینی به‌ویژه فقه حنفی مشغول تحصیل شوند که از همین جا مکتب دیوبند شکل گرفت (ر.ک: الرحمن، ۱۴۱۹: ۲۱؛ سهارنپوری، ۱۳۷۰: ۱۳/۱). در حقیقت هدف اصلی بینانگذاران این مکتب حمایت و گسترش آموزه‌های حنفی بود؛ گرچه برخی هدف از تأسیس جنبش دیوبندیه را جلوگیری از گرایش‌های غیردینی و سلطه انگلیس و غرب دانسته‌اند (الرحمن، ۱۴۱۹: ۲۳). محمد انورشاه کشمیری از رهبران این گروه، در اظهارات خود گفته است: «در حالی که جهان اسلام از هر سو مورد هجوم قرار دارد، تمام هم و غم ما دفاع از ابوحنفیه است» (الندوی، بی‌تا: ۵/۱).

دیوبندیه از زمان شکل‌گیری تا کنون شمار بسیاری مدرسه مذهبی در کشورهای چون هندوستان، پاکستان و افغانستان، تأسیس کرده است (سایت باشگاه اندیشه، ۱۳۸۶/۱۱/۱۷). پیروان این فرقه، خود را مسلمانان اهل سنت و جماعت می‌دانند که در فقه، حنفی مذهب و در سلوک و مسائل اخلاقی صوفی‌اند و از نظر عقیدتی پیرو ابومنصور ماتریدی هستند (الرحمن، ۱۴۱۹: ۹/۱).

این گروه، در حالی که به شدت با بریلویه^۲ مخالف‌اند، سلسله‌های صوفیه را قبول دارند و در میان آنها به نقشبندیه، چشتیه، قادریه و سهروردیه اهمیت بیشتری می‌دهند و طرفدار یکی از آنها شدن را توصیه می‌کنند.

مخالفت با پیروان فرقه بریلویه که بیشتر اهل سلوک صوفیانه‌اند، باعث شده است که دیوبندیه به وهابیت متهم شود. دیوبندیان از این اتهام بسیار ناراحت و خشمگین‌اند و به شدت آن را رد می‌کنند (احمد عزیز، ۱۳۶۶: ۶۱-۶۷).

تفکرات دیوبندیه

دیوبندیان به چند دسته تقسیم می‌شوند. این تقسیم‌بندی بر اساس باورهایی است که دارند. در ادامه به برخی از فرقه‌های دیوبندیه اشاره می‌شود:

۱. **دیوبندیه حیاتی:** بیشتر علمای دیوبندیه معتقدند نوعی حیات در قبر برای انبیا و پیامبر اکرم وجود دارد؛ اما تکلیف خاصی ندارند. دیوبندیان برای اثبات این ادعا به نمازخواندن حضرت موسی در قبر استناد می‌کنند و می‌گویند نمازخواندن لازمه حیات جسمانی است (ر.ک: سهارنپوری، ۱۳۷۰: ۴۴). در همین زمینه افرادی مانند رشید احمد گنگوهی در دو کتاب *هدایه الشیعه و رساله الحج صراحتاً* به چنین حیاتی برای پیامبر اکرم قائل شده است (ر.ک: مدنی، بی‌تا: ۴۵)؛ از این رو به آن دسته از علمای دیوبندیه که چنین اعتقادی دارند، «دیوبندیه حیاتی» گفته می‌شود.

۲. **دیوبندیه مماتی:** در مقابل دیوبندیه حیاتی که بیشتر دیوبندیه سنتی را شامل می‌شود، در میان نسل دوم دانش‌آموختگان مدرسه دارالعلوم دیوبند و در ایالت پنجاب پاکستان، حسین علی میانوالی که از شاگردان گنگوهی بود، با اعتقاد به مرگ واقعی پیامبر و قطع ارتباط او با دنیا، به شدت مردم را از توسل و استغاثه به غیرخدا منع کرد (ر.ک: حسنی طالبی، ۱۴۲۰: ۱۲۱۷/۸). حسین علی به مدت چهل سال اندیشه‌های خود را ترویج داد و شاگردان فراوانی تربیت کرد که بعدها برخی از گوره‌های مختلف نیز به تلاش شاگردان وی به وجود آمدند که از جمله آنان محمد طاهر بن آصف پنج‌پیری بود که مدتی را به حجاز رفت و پس از بازگشت از آنجا در سال ۱۳۵۷ق «جماعة اشاعة التوحید و السنة» را تاسیس کرد (ر.ک: اسماعیل یوسف، ۱۴۱۸: ۷۲۳-۷۲۴).

محمد طیب نیز که خود از روسای دارالعلوم بود در کتاب *علماء دیوبند عقیده و منهجاً* اشاره می‌کند که دیوبندیان این مدرسه معتقدند که پیامبر در برزخ زنده است؛ اما زندگی او مانند زندگی دنیایی نیست (طیب: ۱۴۳۰: ۱۶۷).

همگرایی وهابیت و دیوبندیه

وهابیت و دیوبندیه به عنوان دو مکتب فکری اهل سنت که خود را پیروان سلف صالح پیامبر می‌دانند و فرقه ناجیه معرفی می‌کنند، دارای برخی اندیشه‌ها و تفکرات مشترک‌اند که در ادامه به چند مورد از آنها اشاره می‌شود:

۱. اصل خلافت

می‌توان مهم‌ترین اصل در اندیشه سیاسی دیوبندیه، وهابیت و دیگر گروه‌های سلفی را به احیای اصل خلافت در نظام سیاسی اسلام دانست. آنان صحابه را بعد از انبیا، بی‌نظیر در محاسن و نیکی‌ها می‌دانند و به‌خصوص در میان دیوبندیان، صحابه از جایگاه خاص و مساوی برخوردارند و همگی بدون استثنا موجب هدایت‌اند و نیز اولین قدم معرفت به حق از راه محبت و احترام به آنان به دست می‌آید. دیوبندیان معتقدند کسی که به اجماع صحابه کافر باشد، مانند کسی است که نبوت پیامبر اکرم را انکار کرده است (ر.ک: همان، ۱۶۸-۱۷۰).

گفتمنی است تئوری امارت اسلامی را اولین بار در تاریخ معاصر شبه‌قاره، «ابوالکلام آزاد» و «جمعیت العلماء هند» پیشنهاد و گروه‌های وهابی‌گرای پیرو دیوبند آن را در افغانستان اجرا کردند. در این تئوری، آن گونه که برخی سلفیان و وهابیان قائل‌اند، مردم و احزاب جایگاهی ندارند، بلکه تعدادی از سران قبایل و نجبگان دینی تحت عنوان «اهل حل و عقد» گرد هم می‌آیند و فردی را برای امیری نامزد می‌کنند و آن‌گاه تمام اختیارات کشور به شخص خلیفه یا امیرالمؤمنین منتقل خواهد شد. نمونه آن را طالبان در افغانستان اجرا کردند و گفتند انتخابات برگزار نخواهد شد؛ چون تقلیدی غیراسلامی است (عارفی، ۱۳۹۱: ۳۶).

از سوی دیگر، شاه ولی‌الله دهلوی نیز که مکتب دیوبندیه متأثر از افکار اوست، احیای خلافت اسلامی را رکن اساسی در اسلام‌شدن جامعه دانسته و مانند بیشتر

دانشمندان اهل سنت ایجاد خلافت اسلامی را در چهار مورد خلاصه کرده است: بیعت اهل حل و عقد، شورا، نصب، غلبه و اشتیاق عمومی (دهلوی، ۱۳۱۰: ۲/۱۳۷-۱۳۸). از آنچه گذشت می‌توان چنین برداشت کرد که هم وهابیت و هم دیوبندی به دنبال احیای خلافت اسلامی با معیار برابری حکومت صحابه با حکومت رسول‌الله هستند و هر گونه مخالفت با صحابه را مخالفت با پیامبر اکرم و موجب خروج از مسلمانی می‌دانند.

۲. تمایل به اهل حدیث

در موارد فراوانی دیده می‌شود که تعبیر اهل حدیث و سلفیت به یک معنا به کار می‌روند و مراد از آن دو کسانی‌اند که برای فهم و تفسیر آموزه‌های دینی فقط به سنت پیامبر اکرم، صحابه، تابعان و تابعان تابعان، عمل می‌کنند. در این میان، تمایل شاه ولی‌الله دهلوی به حدیث‌گرایی و سلفیت از یک سو، و تأثیر افکار او بر شبه‌قاره هند از سوی دیگر، موجب شد که نه تنها اهل حدیث، بلکه دیوبندیان و حتی بریلویان نیز خود را منتسب به او بدانند و افرادی مانند ابوالحسن ندوی، به این انتساب افتخار کنند و گسترش نگرش به حدیث به تلاش وی را از عنایت‌های خاص الهی بدانند (ندوی: ۱۴۲۳: ۹۶). در همین زمینه محمد طیب می‌نویسد: «فکون علماء دیوبند محدثین لا یعنی ابدأ انهم لا یلمون بالفقه...»؛ به این معنا که توجه علمای دیوبند به حدیث به معنای دوری از تفقه نیست... (طیب: ۱۴۳۰: ۱۵۹)؛ بنابراین وهابیت و دیوبندی که خود را پایبند به عمل به سنت می‌دانند، در این زمینه با هم مشترک‌اند.

۳. اصل جهاد

از جمله اصول مشترک دیوبندی و وهابیت که ریشه در تفکر سلفی‌گری آنان دارد، اصل جهاد است که به دنیای عرب محدود نمی‌شود و در دیگر کشورهای اسلامی نیز اثر آن را می‌توان مشاهده کرد؛ برای مثال «جماعت اسلامی» پاکستان که در شکل اولیه‌اش به تلاش «ابوالاعلی مودودی» در شبه‌قاره هند باعث تحریک مسلمانان شد، تا حد زیادی تحت تأثیر اخوان المسلمین قرار داشت و مکتب دیوبندی در شرایط زمانی مشابهی تحت فشار استعمار خارجی به وجود آمد. در واقع این دو نحله فکری در عالم

تسنن در پاسخ به شکست مسلمانان از قدرت نظامی برتر غرب شکل گرفتند و نگاه هر دو به بازسازی قدرت مسلمانان بود (شیرالحسن، بی تا: ۳۶۳؛ دهلوی، شاه ولی‌الله، ۱۳۱۰: ۱۳۷-۱۳۸).

گرچه اصل اعتقاد به جهاد و لزوم دفاع از ارزش‌های اسلامی، امری مشترک میان تمام مسلمانان است، سرایت آن به جهاد در مقابل مسلمانان را که به طور اجمالی ریشه در تفکر تکفیری دیوبندیه و وهابیت دارد، می‌توان از نقاط مشترک این دو مکتب دانست؛ گرچه میان آنان در نوع اعمال جهاد ممکن است تفاوت‌هایی هم وجود داشته باشد.

۴. تشکیل حکومت اسلامی

مکتب دیوبندیه و وهابیت، هر دو با اندیشه «نجات مسلمانان و احیای آموزه‌های اسلامی» و در کمترین فاصله زمانی از همدیگر به وجود آمدند؛ زیرا علمای اهل سنت شبه‌قاره هند با احیای مجدد اقتدار اسلامی، به مبارزات فرهنگی و سیاسی پرداختند و دارالعلوم دیوبند را تشکیل دادند که از درون آن مکتب دیوبندیه خارج شد. از طرف دیگر نیز در شبه‌جزیره عربستان، فعالیت‌های محمد بن عبدالوهاب موجب تشکیل حکومت وهابی-سعودی شد. می‌توان گفت در این راه، دیوبندیان به نتیجه دلخواه خود رسیدند؛ زیرا تا حدودی توانستند مسلمانان را از گرفتار شدن در دام فرهنگ غرب که حکومت انگلیس در هند ترویج می‌داد، جلوگیری کنند (ر.ک: عطار: ۱۳۸۱: ۳۸۴).

اما در طول تاریخ و سیر تحولات مختلف در مکتب دیوبندیه، گرایش‌های مختلف از درون آن به وجود آمده است که مهم‌ترین آنها دیوبندیه سلفی و دیوبندیه غیرسلفی هستند که می‌توان بیشترین همگرایی را در دیوبندیه و وهابیت، در همین بخش دیوبندیه سلفی جستجو کرد. برای روشن شدن بحث، مبانی فکری وهابیت و دیوبندیه سلفی را می‌توان در چند محور ارزیابی کرد.

واگرایی دیوبندیه و وهابیت

در کنار مشترکات و همگرایی‌های دیوبندیه و وهابیت که به آنها اشاره شد، در برخی موارد نیز میان این دو مکتب افتراقات و واگرایی‌هایی وجود دارد که در ادامه به

آنها پرداخته می‌شود؛ اما قبل از اینکه به مصادیقی از واگرایی دیوبندیه و وهابیت پرداخته شود، به برخی از اظهارات بزرگان طرفین درباره دیگری اشاره می‌شود. در واگرایی این دو، همین بس که علما و برجستگان وهابیت و دیوبندیه حملات تندی به یکدیگر کرده‌اند. در ادامه به اظهارات این دو فرقه درباره یکدیگر خواهیم پرداخت.

هجمه‌های وهابیت بر دیوبندیه

شمس‌الدین سلفی در نقد عقاید مکتب دیوبندیه می‌گوید: «در میان عقاید دیوبندیه تبرکات بسیاری وجود دارد، همچون تبرک به حجره شریف و غلاف و خرماهای مدینه و هسته‌های آن و خاک حجره، بلکه تبرک به قماش مدینه منوره و لباس‌های آن، حتی تبرک به روغن سوخته و خوردن آن برای تبرک، و تبرک به قبر پیامبر و نشستگاه حضرت و نیز آنچه دست حضرت آن را مس کرده و یا قدم او از آنجا گذشته است و نیز منبر حضرت، که بدعت به حساب می‌آید» (السلفی الافغانی، ۱۴۱۹: ۱/۳۳۳). او همچنین می‌گوید: «علمای دیوبند قصه‌های عجیبی درباره این خرافه ساخته و بافته‌اند... و همانا بدعت‌های علمای دیوبند و افکار قبوری و صوفی آنها، از شمار بیرون است» (همان: ۱/۳۳۵ و ۳۳۶).

وی علمای دیوبند را متهم به تحریف و تقلید می‌کند و می‌گوید: «... علمای دیوبند در علوم نقلی و عقلی پیشوا و پیشتازند، همان‌گونه که در زهد و خداشناسی زبانزدند. ... ولی چنان‌که در کتاب‌هایشان مشخص است، احادیث را طبق مذهب حنفی و کلامی ماتریدی خود تحریف کرده‌اند... افکار آنان در نهایت تعصب به مذهب حنفی و تقلیدی کورکورانه است؛ به حدی که بسیاری از احادیث را با تأویلات باطل، مطابق مذهب حنفی خود معنا کرده‌اند؛ همان‌گونه که آنان با اهل سنت - که مغرضان، آنان را وهابی نامیده‌اند - دشمنی می‌کنند و با زشت‌ترین تعبیرها آنان را دشنام می‌دهند و بدترین لقب‌ها را به آنان می‌چسبانند، و بسیاری از آنان دارای بدعت‌های قبوری‌اند. کتاب شیخ خلیل احمد، شاهد این مطالب است؛ کتابی که از مهم‌ترین کتاب‌های دیوبندیه به حساب می‌آید و دارای تعلیقاتی از بزرگان علمای دیوبند است» (همان: ۱/۲۸۶ و ۲۸۷).

شمس وهابی سلفی درباره محمد انور شاه که در مدرسه دیوبند به امام عصر ملقب است و نزد بزرگان آن مکتب احترام زیادی دارد، می‌گوید: «... او با جلالت قدر و

رهبری اش در علوم، دشمن سرسخت محمد بن عبدالوهاب تیمیمی است. از جمله مطالبی که در این باره، از روی دشمنی گفته این است که محمد نجدی مردی کندذهن و کم‌دانش بود که بی‌درنگ حکم به کفر افراد می‌داده است» (همان: ۱/ ۳۳۹). او در ادامه می‌گوید: «... بسیاری از بزرگان دیوبندیه را مشاهده کردم که دشمنی شدیدی با محمد بن عبدالوهاب به طور خاص و پیروان عقیده سلفیه که این مغرضان، آنان را وهابی می‌دانند، به طور عام دارند؛ بنابراین به محمد بن عبدالوهاب نسبت داده‌اند که او رئیس مشبهه و از خوارج، و کُندذهن، دارای علم اندک، صاحب خیالات باطل و عقاید فاسد بوده و اهل اسائۀ ادب به سلف و ستمگر، ظالم، فاسق و خونریز بوده است، و عموم متمسکان به عقیده سلفیه را به خارجی‌بودن نسبت داده‌اند و خون و آبرو و اموال مسلمانان را مباح کرده‌اند و همان افراد خبیث و بدذات‌اند...» (همان: ۳/ ۳۶۹).

نظر علمای دیوبند درباره وهابیت

در مقابل هجمه‌هایی که وهابیت علیه دیوبندیه از خود نشان دادند، برخی از علمای دیوبندی نیز به اظهار نظر پرداختند و وهابیت را نقد کردند که در ادامه به برخی این نظرها اشاره خواهد شد.

حسین احمد مدنی، از علمای دیوبند، در کتاب *الشهاب الثاقب* می‌گوید: «محمد بن عبدالوهاب نجدی در قرن ۱۳ از نجد ظهور کرد. او دارای عقاید باطل و فاسد بود و بسیاری از اهل سنت و جماعت مخالف عقاید خود را می‌کشت و اموال آنان را حلال و مصادره می‌کرد و کشتن مردم را ثواب می‌شمرد. مردم حجاز، به‌ویژه مردم حرمین را آزار و اذیت می‌کرد و آنان را با کلمات زشت خطاب و عتاب می‌کرد. تعداد زیادی از مردم، از این منطقه گریختند و حدود صد نفر از مسلمانان به دست او و طرفدارانش کشته شدند. حاصل اینکه او مردی ظالم، گناهکار و فاسق و سفاک بود» (مدنی، بی‌تا: ۴۲؛ الرحمن، ۱۴۱۹: ۲۵۳). وی در ادامه می‌گوید: «محمد بن عبدالوهاب عقیده داشت که اکثریت اهل عالم و جمیع مسلمانان بلاد عرب، کافر و مشرک‌اند و کشتن آنان و مصادره اموالشان جایز است» (مدنی، بی‌تا: ۴۳).

بعدها وقتی از مدنی پرسیدند «آیا شما هنوز هم دیدگاه قبلی خود را درباره وهابیت دارید و محمد بن عبدالوهاب را خارجی می‌دانید یا از علمای اهل سنت؟»، او پاسخ داد:

«الآن هم همان دیدگاه را دارم که در کتاب *الشهاب الثاقب* بیان شده و این موضوع، سخن بزرگان قبلی است؛ من اولین نفر نیستم که این مطالب را نوشته‌ام، بلکه علامه شامی در صفحه ۳۳۹ از جلد سوم *ردّ المختار*، در حاشیه، این مطلب را بیان کرده است» (الرحمن، ۱۴۱۹: ۲۵۵).

سید انور شاه دیوبندی درباره محمد بن عبدالوهاب می‌گوید: «اما محمد بن عبد الوهاب نجدی، او مردی ابله و دارای علم اندک بوده است. او کسی بود که در حکم دادن به کفر، سرعت به خرج می‌داد و سزاوار نیست که کسی در این وادی کفر وارد شود، مگر آنکه بیدار، متقن و عارف به وجوه کفر و اسباب آن باشد» (تویجری، ۱۴۱۴: ۱۰۶).

ابن عابدین شامی شارح *ردّ المختار* می‌گوید: «چنان‌که در زمان ما، از پیروان محمد بن عبدالوهاب چنین عملی سر زده که آنان از نجد بیرون آمده و بر حرمین شریفین متغلب شدند، خود را دارای مذهب حنبل قلمداد نموده و فقط خود را مسلمان می‌دانستند و مخالفان عقاید خود را مشرک می‌پنداشتند و با همین تصور، کشتن اهل سنت و قتل علمایشان را مباح دانستند تا اینکه خدا شوکت آنها را در هم شکست و با این همه، من به صراحت می‌گویم که محمد بن عبدالوهاب و پیروان و هواداران، در هیچ‌یک از سلسله‌های علمی یا فقهی و حدیث و تفسیر و تصوف، جزو مشایخ ما نیستند» (ر.ک: الرحمن، ۱۴۱۹: ۲۴۷).

شیخ محمد التانوی، از علمای دیوبندیه، در *ردّ وهابیت*، به حدیثی از رسول خدا که در *سنن النسائی* از قول ابوسعید خدری نقل شده، استناد کرده و وهابیان را به خوارج تشبیه کرده است: «کسانی که پیرو محمد بن عبدالوهاب در اصول و فروع هستند که در مناطق ما به نام وهابیت شناخته می‌شوند، گمان می‌برند که تقلید از یکی از امامان چهارگانه اهل سنت شرک می‌باشد و هر کس را که با آنان مخالفت کند، مشرک می‌دانند و کشتن اهل سنت را جایز می‌دانند و نیز زنان آنان را مباح می‌شمردند و عقاید زشت دیگری هم دارند» (همان).

ابن عابدین در کتاب *ردّ المختار* از قول صاحب کتاب *دّر المختار* نقل کرده است که همان‌گونه که خوارج در زمان حضرت علی در مقابل او ایستادند، طرفداران محمد عبدالوهاب در زمان ما از نجد خارج شدند و بر حرمین (مکه و مدینه) غالب شدند.

آنان بر این باور بودند که تنها خودشان مسلمان‌اند و دیگران مشرک‌اند. هر کس با آنان مخالفت می‌کرد، او را مشرک می‌خواندند؛ به همین سبب، خون‌شمار بسیاری از اهل سنت را مباح می‌دانستند و تعدادی از علمای آنان را کشتند؛ حتی شوکت آنان را شکستند و شهرهای آنان را ویران کردند (علامه شامی، بی‌تا: ۴ / ۲۶۲).

در اینجا، بعد از ذکر هجده‌ها و نقد طرفین بر یکدیگر، برخی از مصادیق واگرایی این دو نحله فکری بررسی می‌شود.

واگرایی در پیروی از بزرگان

از تفاوت‌های کلامی این دو نحله سلفی این است که دیوبندیان در عقیده و مباحث کلامی، پیرو ابومنصور ماتریدی و ابوالحسن اشعری‌اند؛ مطلبی که بزرگان علمای دیوبندیه به آن اشاره کرده‌اند (ر.ک: طیب: ۱۴۳۰). این در حالی است که وهابیان به شدت با عقاید ابومنصور ماتریدی و ابوالحسن اشعری مخالف‌اند و کتاب‌هایی نیز در رد عقاید این دو نوشته‌اند.

شمس سلفی از طرفداران سرسخت وهابی، به دیوبندیه نسبت بطلان و خرافه و مخالفت صریح با قرآن و عقیده صحابه پیامبر می‌دهد و می‌گوید: «عقیده اشاعره و دیوبندیه و کوثریه از ماتریدیه درباره اینکه رسول خدا در قبرش زنده است و حیات دنیوی دارد، عقیده‌ای باطل، خرافی، مخالف با صریح قرآن و عقیده صحابه رسول خداست» (السلفی الافغانی، ۱۴۱۹: ۴۳۳/۱)؛ گرچه در اینجا سخن وی، خود مخالف نص قرآن است که می‌فرماید: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹)؛ زیرا وقتی شهید زنده باشد، پیامبر (ص) که مقامش بالاتر از او است، به طریق اولی زنده خواهد بود.

شمس سلفی مدعی می‌شود ابن تیمیه ماتریدیه و اشاعره را روسپاه کرده است. وی در این باره می‌گوید: «ابن تیمیه روی ماتریدیه و اشاعره را سپاه کرده است، آنجا که ادعا کرده‌اند که اثبات علو و استوا و نزول و دیگر صفات برای خداوند مستلزم تشبیه است...» (السلفی الافغانی، ۱۴۱۹: ۵۳۴/۱). او ادعا می‌کند تأویلات ماتریدیه و اشاعره، از یهود گرفته شده است که البته این حرف به تبع آن اشکال‌هایی است که وهابیت به برخی مسلمانان می‌کنند که چرا آیات را تأویل می‌برید و به ظواهر، عمل نمی‌کنید

(همان: ۱/ ۵۳۵). این در حالی است که این اشکال بر مسلمانان و ماتریدیه وارد نیست؛ چرا که عمل به ظاهر قرآن، افتادن در دام تشبیه و تجسیم است که خود شمس آن را در عبارت گفته‌شده بر ماتریدیه خرده گرفت.

واگرایی در امور اعتقادی

وهابیت با ضدیت با برخی آموزهای اسلامی راه خود را از مسلمانان جدا کرده و به تدریج با افزودن مسائل دیگر، در صدد مخالفت با مسلمانان برآمده و در برابر همه مذاهب اسلامی و مسلمانان، از جمله با عقاید دیوبندیه به مخالفت پرداخته است که در اینجا به برخی از آن موضوعات مانند توسل، زیارت قبور، مسافرت به قصد زیارت، شفاعت، حیات برزخی و موضع‌گیری آنان در برابر شیعه اشاره می‌شود.

۱. توسل

یکی از تضادها میان مکتب دیوبندیه و وهابیت، مسئله توسل به انبیا، صلحا و اولیای خدا است. در کتاب *المهتد* که عقاید دیوبندیه در آن به صورت سؤال و جواب بیان شده است، این تضاد یا واگرایی به خوبی دیده می‌شود. نویسنده در پاسخ به این پرسش‌ها که آیا جایز است در هنگام دعا، بعد از رحلت رسول خدا (ص) به آن حضرت یا به سلف صالح، اعم از انبیا و صدیقین و شهدا و اولیای خداوند توسل بجوییم یا خیر. این عالم دیوبندی در پاسخ می‌گوید: «در نگاه ما و مشایخ ما، توسل به انبیا، صلحا، اولیا، شهدا و صدیقین در دعاها، چه در زمان حیات آنان، چه بعد از وفات آنان، به این گونه جایز است که مثلاً بگویند: پروردگارا من به سوی تو، به فلان بزرگوار توسل می‌کنم که دعای مرا مستجاب و حاجتم را بر آری یا مشابه اینها؛ چنان‌که سیدمحمداسحاق دهلوی بدان تصریح فرموده و سپس رشید احمد گنگوهی، آن را در مجموعه فتواهایش بیان کرده است» (سهارنپوری، ۱۳۷۰: ۸۶/۱ و ۸۷؛ همو، ۱۳۶۲: ۸۶؛ دهلوی، ۱۳۱۰: ۱۱۲).

۲. زیارت قبور

از دیگر اختلافات مهم میان وهابیت و دیوبندیه، مسئله زیارت قبور است. وهابیان

در منابع خود، از این عمل به عنوان عمل شرک آمیز، حرام و بدعت یاد می‌کنند. آنان در این مسئله از ابن تیمیه تبعیت می‌کنند که در کتاب *الرّد علی الاخنائی* معتقد است: «هرکس قبر پیامبر و غیر او از اولیا و صالحان را زیارت کند، به غیر خدا رو آورده و به خداوند شرک ورزیده است. پس این عمل، حرام و شرک به خداوند است» (ابن تیمیه، ۱۴۳۳: ۵۲) یا در کتاب *الجواب الباهر فی زوّار المقابر* می‌گوید: «زیارت قبور انبیا و اولیا و صالحین، بدعت و نامشروع است» (ابن تیمیه، ۱۴۳۳: ۱۴).

این فتوا در حالی است که آیات قرآن کریم و احادیث متواتر نبوی، بر زیارت قبور به ویژه قبور پیامبران و اولیا و صالحان تأکید کرده‌اند و برای آن، فضیلت‌ها و پاداش‌هایی بر شمرده‌اند (علیزاده، بی‌تا: ۴۸) و به سبب همین آیات و روایات است که علمای دیوبند این نگرش وهابیت را نمی‌پذیرند و به زیارت قبور انبیا و اولیا می‌روند: «وکان الشیخ محمد یوسف یجلس مراقباً عند قبر النبی (ص) عده ساعات خلال اقامته فی المدینه: شیخ محمد یوسف در مدت حضورش در مدینه، در کنار قبر رسول خدا می‌نشست» (الرحمن: ۱۴۱۹: بخش زیارت قبور). همچنین نقل شده است: «وقد اخبرنی الثّقاة ان علیاً ابالحسن الندوی کان یجلس فی مسجد النبی (ص) مستقبلاً الحجره الشریفه فی غایة الخشوع لایتکلم ساعتین و اکثر: ابالحسن ندوی در مسجدالنبی مقابل حجره شریف، در نهایت خشوع می‌نشست و بیشتر اوقات تا چند ساعت صحبت نمی‌کرد» (همان: ۱۲۹).

از شیخ عاشق الهی میرتی دیوبندی نقل شده است: «روزی با اشرف علی تانوی و شیخ خلیل احمد سهانپوری بر سر قبر شیخ طایفه صوفیه خواجه اجمیری حاضر شدیم. عده‌ای بر قبر طواف می‌کردند و حتی سجده می‌کردند. شیخ سهانپوری کنار قبر رسید و حالت خاصی به او دست داد که متوجه نشد اطرافیان چه می‌کنند» (همان: ۱۳۱).

در کتاب *المهتد* آمده است: «بدان که بعضی از مشایخ ما، مانند ابولیت و پیروانش امثال کرمانی و سروجی گفته‌اند که باید زائر رو به قبله بایستد و حسن (بن‌زیاد) این قول را از ابوحنیفه روایت نموده است که از سنت است که در کنار قبر رسول خدا(ص) حاضر شوی، پس به قبر شریف روی آوری؛ سپس بگو ای پیامبر! سلام و رحمت خدا و برکاتش بر تو باد» (سهانپوری، ۱۳۶۲: بخش زیارت و توسل). وی در پایان می‌گوید: «مختار و پسندیده آن است که زائر، به هنگام زیارت رو به چهره انور رسول خدا(ص)

بایستند و همین روش نزد ما معتبر است. عمل ما و عمل مشایخ ما بر همین طریق می‌باشد و درباره دعا نیز دستور بر همین است؛ چنان‌که مولانا گنگوهی نیز در کتابش *زبدة المناسک* به آن تصریح فرموده است» (همو، ۱۳۷۰: ۹۰).

۳. مسافرت به قصد زیارت

از دیگر موارد واگرایی میان وهابیان و دیوبندیان، بحث مسافرت به قصد زیارت است. وهابیان از مسافرت به نیت زیارت قبر مطهر پیغمبر اکرم (ص) منع می‌کنند تا چه رسد به زیارت دیگر قبور. گفتنی است ابن تیمیه قرن‌ها قبل از عبدالوهاب، از اولین کسانی است که بحث حرمت سفر برای زیارت قبر پیامبر (ص) و دعاکردن و درخواست حاجت در کنار قبر آن حضرت را مطرح کرده است. وی می‌نویسد: «هر کس سفرش را به قصد زیارت قبر رسول اکرم (ص) انجام دهد، مثل کسانی که به قصد زیارت قبور پیشوایانشان در مدینه و مساجدی که اطراف آن است سفر می‌کنند، با اجماع مسلمانان مخالف کرده و از شریعت پیامبر (ص) خارج شده است» (سمعانی، ۱۴۰۸: ۵۶).

وهابیان برای قول خود به حدیث «شد الرحال» استناد کرده‌اند. در این حدیث آمده است: «اما سفر به مدینه برای زیارت قبر پیامبر جایز نیست، به دلیل نهی کردن پیامبر از آن که فرمود: جز به قصد سه مسجد زاد و توشه برندارید: این مسجد من و مسجد الحرام و مسجد الاقصی» (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۸۶).

عبدالعزیز بن باز می‌گوید: «اما مردان، برای آنان زیارت قبور و زیارت قبر پیامبر (ص) و دو صاحبش مستحب است، البته بدون شدّ رحال (بار سفر زیارت بستن) و قصد حرکت برای زیارت؛ زیرا پیامبر (ص) فرمود: قبور را زیارت کنید به جهت آنکه شما را به یاد آخرت می‌اندازد؛ ولی شدّ رحال برای زیارت قبور جایز نیست» (بن باز، بی تا: ۷۵۴/۲ و ۷۵۵).

علمای دیوبندیه در برابر این نگرش می‌ایستند و برداشت وهابیت از مسافرت برای زیارت قبور را نمی‌پذیرند و می‌گویند: «به عقیده ما و مشایخ ما، زیارت مرقد مطهر سید المرسلین (ص) از عظیم‌ترین راه‌های قربت و از مهم‌ترین ثواب‌ها و بزرگ‌ترین وسیله برای دستیابی به درجات بلند است؛ حتی امری است نزدیک به درجه واجبات؛

اگرچه رسیدن به آن جز با شدالرحال (تحمل مشقت‌های سفر) و بذل جان و مال ممکن نباشد. باید در موقع مسافرت، زیارت آن حضرت را نیت کند و در ضمن آن، نیت زیارت مسجد آن حضرت و همچنین زیارت سایر اماکن متبرک و مشاهد شریف را نیز نیت کند، بلکه اولویت در نظر علامه ابن‌الهمام (شارح هدایه) است. وی می‌گوید: زائر باید در موقع مسافرت، نیت را فقط برای زیارت مرقد مطهر آن حضرت خالص کند و در آنجا حاضر شود. چون در آنجا حضور می‌یابد، به خودی خود زیارت مسجد نبوی شریف نیز حاصل می‌گردد؛ زیرا در این صورت، مزید تعظیم و اجلال آن حضرت وجود دارد و با این فرمایش حضرت که هر کس که به زیارت من بیاید در حالی که جز زیارت من هیچ کار دیگری او را بدین امر وا نداشته باشد، بر من ثابت می‌گردد که در روز قیامت برای او شفاعت کنم، مطابقت دارد» (ابن‌همام، بی تا، بخش زیارت).

در کتاب *المهتد علی‌المفئد* جواب ۲۶، سؤال درباره مسائل مطرح بین وهابیت، دیوبندیه و بریلویه است که به تأیید حدود پنجاه نفر از علمای دیوبند رسیده و از اعتبار خاصی برخوردار است. اولین سؤال این است که آیا سفر برای زیارت پیامبر جایز است یا نه و آیا نیت آن باید سفر برای زیارت پیامبر باشد یا برای رفتن به مسجد النبی. در پاسخ به این پرسش، مولانا خلیل احمد سهارنپوری می‌گوید: «بنابر نظر علمای حنفی و مسلک اشعری و ماتریدی و طرق صوفیه، زیارت قبر پیامبر از بزرگ‌ترین اعمالی است که انسان را به خدا نزدیک می‌کند و ابن‌همام نیز گفته است که نیت زیارت قبر پیامبر جایز است» (الرحمن، ۱۴۱۹: ۵۵-۴۹).

نکته قابل توجه اینکه علمای دیوبندیه استدلال وهابیت به حدیث «شد الرحال» را باطل می‌دانند. وهابیان بنا بر این حدیث می‌گویند مسافر مدینه منوره نباید جز مسجد شریف نبوی، زیارت دیگری را نیت کند. دلیل دیوبندیه برای رد این استدلال این است که در این حدیث، نه تنها به هیچ روی، دلالت بر منع وجود ندارد، بلکه برعکس اگر انسان در معنای حدیث دقت کند، به درستی درخواهد یافت که این حدیث دلیل بر جواز آن است؛ چراکه علتی که این سه مسجد را از دیگر مساجد و اماکن مستثنا کرده، همان فضیلت و برتری مخصوص خود آنها است. بنا به گفته دیوبندیه این برتری و فضیلت، با مزیت افزون‌تری در بقعه شریفه (مرقد مطهر نبوی) وجود دارد؛ زیرا بقعه شریفه و سرزمین مقدسی که با اعضای مبارک جسم پاک رسول خدا(ص) تماس

حاصل کرده، به طور کل از هر چیز دیگری افضل است، حتی بر کعبه مشرفه و بر عرش و کرسی برتری دارد؛ چنان‌که فقها و علمای مذهب دیوبندیه به آن تصریح کرده‌اند و هرگاه مساجد سه‌گانه به سبب فضیلت خاصی که بر دیگر مساجد دارند، از عموم نهی مستثنا قرار گرفتند، پس به طریق اولی بقعه مبارکه (یعنی مرقد مطهر آن حضرت) به سبب آن فضیلت عامه‌ای که دارد از نهی مستثنا می‌شود (ر.ک: گنگوهی، ۱۳۸۱: فصل زیارت مدینه منوره؛ سهارنپوری، ۱۳۶۲: سوال اول و دوم؛ همو؛ ۱۳۷۰: ۸۲-۸۵).

۴. شفاعت

از جمله موارد واگرایی بین وهابیان و دیوبندیان، بحث شفاعت است. وهابیان معتقدند درخواست شفاعت از پیامبر اکرم در دنیا شرک و کفر است. به طور کلی می‌توان گفت از همه گفته‌های این فرقه درباره شفاعت دو مطلب برمی‌آید: یکی اینکه شفاعت خواهی از پیغمبر اکرم (ص)، در حکم عبادت و پرستش آن حضرت است و دیگر اینکه هر عبادت و پرستشی که برای غیر خداوند باشد، شرک است (محمد بن عبد الوهاب، ۱۴۰۴: ۵۲).

این در حالی است که یکی از عقاید دیوبندیه — بنابر آنچه در کتاب‌های خود آورده‌اند — شفاعت است. آنان معتقدند می‌توان از پیامبر خدا شفاعت خواست؛ برای مثال در کتاب‌های آنان آمده است: «کنار قبر مطهر رسول اکرم (ص) حاضر شدن و شفاعت خواستن و این طور گفتنی نیز جایز است: ای رسول خدا، برای مغفرت من شفاعت فرما» (الدهیانی: بی‌تا: ۱۱۲؛ ابن‌الهمام، ۱۴۲۴: ۱/ ۳۳۸؛ سهارنپوری: ۱۳۷۰: ۲۰۷). گنگوهی می‌نویسد: «... سپس به توسل حضرت (ص) دعا کند و شفاعت بخواهد و بگوید: یا رسول الله، اسئلك الشفاعه و اتوسل بك الى الله و...» (گنگوهی، ۱۳۸۱: ۲۰۷).

۵. حیات برزخی

از دیگر موارد تضادهای اعتقادی بین دیوبندیان و وهابیان، حیات برزخی است. عموم مسلمانان به حیات برزخی و زندگی اموات، به‌ویژه اولیای الهی، در عالمی میان دنیا و آخرت به نام برزخ اعتقاد دارند؛ ولی وهابیان این زندگی را به طور مطلق حتی برای اولیای الهی نفی می‌کنند؛ از همین رو استعانت، استغاثه و توسل به آنان را جایز

نمی‌شمارند و از مظاهر آشکار شرک می‌دانند. بن‌باز می‌گوید: «به ضرورت دین و ادله شرعی، روشن شده است که رسول خدا(ص) در هر مکانی موجود نیست و فقط جسم او در قبرش در مدینه منوره است؛ ولی روحش در جایگاه اعلی در بهشت است...» (بن‌باز، بی‌تا: ۱/ ۴۰۸).

او معتقد است: «بسیاری از اهل سنت، به حیات برزخی در قبر برای اموات قائل‌اند؛ ولی این بدان معنا نیست که [اموات] علم غیب می‌دانند یا از امور اهل دنیا اطلاع دارند، بلکه این امور با مرگ از آنان منقطع شده است» (همان: ۱/ ۴۱۷). وبندیه این نگرش وهابیت را نمی‌پذیرند و دیدگاه آنان در موضوع حیات

برزخی مانند دیگر مسلمانان مثبت‌اس‌این در حالی است که دیوبندیان معتقدند پیامبر(ص) پس از رحلت، حیات برزخی دارد و می‌تواند در عالم ماده و ملکوت هر گونه تصرفی انجام دهد (ویلتوری، ۱۴۲۰: ۵۱). از نظر آنان حتی زندگی دیگر پیامبران و اولیای الهی نیز پس از مرگشان، تفاوتی با زندگی دنیوی آنان ندارد، بلکه آنان پس از رحلت همچنان از زندگی دنیوی برخوردارند و با جسم مادی در بین مردم ظاهر می‌شوند و افراد خاصی نیز می‌توانند با آنان گفتگوی حضوری انجام دهند و مردن آنان درحقیقت فقط نوعی فاصله‌گرفتن از دیگران است؛ همانند معتکفی که به مدت چهل روز، یا بیشتر و کمتر، از مردم دور می‌شود (الرحمن: ۱۴۱۹: ۲۰۲-۲۰۴).

سهارنپوری در پاسخ این پرسش که «آیا اعتقاد شما به حیات پس از مرگ منحصر به پیامبر است یا درباره دیگر مؤمنان نیز چنین عقیده دارید»، گفته است: «از نظر ما و مشایخ دیوبندیه، حضرت رسول(ص) و تمامی پیامبران و شهدا، در قبر خود از حیات دنیوی بدون تکلیف برخوردارند، نه اینکه همانند سایر مؤمنین و مردم تنها حیات برزخی داشته باشند... شاهد روشن آن نمازخواندن حضرت موسی(ع) در قبرش است [که در سفر معراج مشاهده شد]» (سهارنپوری، ۱۳۶۲: ۱۴۸).

به هر حال آنچه مسلم است اینکه میان وهابیان و دیوبندیان اختلافات عمیقی وجود دارد، به گونه‌ای که از وهابیان کتاب‌های بسیاری در رد دیوبندیان نوشته‌اند و می‌نویسند. در ادامه به برخی از این آثار اشاره می‌شود: السراج المنیر فی تنبیه جماعه التبلیغ علی أخطائهم از دکتر محمد تقی‌الدین هلالی که به نقد اعمال و اذکار جماعت تبلیغ از مدارس مکتب دیوبندیه پرداخته است؛ القبول البلیغ فی التحذیر من جماعه

التبلیغ از نویسنده پرکار وهابی، شیخ حمود بن عبدالله تویجری که شدیداً در کتاب خود به بزرگان دیوبندیه همچون شیخ رشید احمد گنگوهی و شیخ امداد الله مکی اعتراض کرده است. کتاب دیگری که در این موضوع نوشته شده و از نظر اطلاعات کتاب خوبی است، *دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب فی القارة الهندیة بین مؤیدیهها و معاندیهها* نوشته ابوالمکرم بن عبدالجلیل سلفی است که در آن از شیخ محمد انور شاه کشمیری و شیخ حسین احمد مدنی به عنوان دو مدرس بزرگ دیوبندیه و مخالف سرسخت محمد بن عبد الوهاب یاد می‌کند.

واگرایی در امور اجتماعی

یکی از موارد واگرایی این دو نحله فکری، موضع‌گیری آنان درباره مخالفان خود به خصوص شیعیان است. موضع وهابیت درباره مخالفان کاملاً روشن است و موضعی افراطی و تکفیری است. در منابع دیوبندیه نیز اگرچه برخی تندروی‌ها مشاهده می‌شود،^۳ نمی‌توان آنان را در رفتار با مخالفان، شبیه وهابیان دانست، بلکه قطعاً نظر اکثریت دیوبندیه، تکفیر و ضدیت با مخالفان نیست؛ زیرا برخلاف وهابیان که به راحتی دست به تکفیر مخالفان خود می‌زنند، بسیاری از بزرگان دیوبندی در مسئله تکفیر بسیار محتاط‌اند که برای نمونه به چند مورد ذیل اشاره می‌شود:

الف) محمد انور شاه کشمیری: وی ذکر «لا اله الا الله» را اصل در مسئله عدم تکفیر می‌داند و روایاتی در این باب ذکر می‌کند؛ از جمله اینکه هنگامی که علی (ع) برای جهاد و گشودن قلعه‌های خیبر رفتند از پیامبر پرسیدند تا کجا باید من با این قوم (مشرکان) درگیر شوم، پیامبر (ص) به وی فرمودند: من مأمور شده‌ام با آنان بجنگم تا بگویند «خدایی جز خدای یکتا نیست و محمد پیامبر خداست»؛ و هرگاه به این دو اصل اقرار کردند و به سوی قبله روی کردند، خون و اموال آنان برای ما محترم است (کشمیری: ۱۴۲۴، ۳/۳۹۹).

ب) شیخ محمد یوسف کاندهلوی: او در کتاب *حیاه الصحابه* می‌نویسد: «اقرار به شهادتین برای مسلمان بودن افراد کافی است و در این زمینه ادله و احادیث بسیاری وجود دارد که پیامبر (ص) برخی از اصحابش مثل مقداد و خالد و... را توبیخ می‌کند که چرا با اینکه مشرکان شهادتین گفتند، آنان را کشتند و فرمودند: بار خدایا، من بی‌زاری‌ام

را به تو از عملکرد خالد ابراز می‌دارم. حضرت دو بار این جمله را تکرار فرمودند» (کاندهلوی، بی‌تا: ۴/ ۹۳-۱۰۷).

ج) مفتی محمد شفیع عثمانی: وی معتقد است: «احتیاط لازم و ضروری است که اگر از شخصی کلام مبهمی خارج شود که احتمال وجوه مختلفه دارد که از همه وجوه عقیده به کافر بودن قائل، ظاهر باشد، ولی فقط یک وجه چنین باشد که از آن معنای اصطلاحی، مطلب صحیح بتوان اخذ کرد، اگرچه آن وجه ضعیف باشد، بر مفتی و قاضی فرض است که همین وجه ضعیف را اختیار کند» (مجموعه مقالات کمیسیون کلامی (اسلام و کفر) مقاله مولوی دوست محمد نعمانی نقل از جواهر الفقه، مفتی محمد شفیع عثمانی).

د) شبیر احمد عثمانی: وی در کتاب *فتح الملهم می‌نویسد*: «توحید اساس و لب اعتقادات است و توحید صحیح و خالص که همان توحید ربوبیت و الوهیت و صفات است، فقط در مذاهب اسلامی است و در مذاهب غیراسلامی یافت نمی‌شود» (شبیر، بی‌تا: ۱/ ۱۷۹).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که گذشت می‌توان با دید واقع‌بینانه میان دو مکتب وهابیت و دیوبندیه به صورت ذیل داوری کرد:

ممکن است برخی، وهابیت و مکتب دیوبندیه را دو روی یک سکه بدانند و این دو گروه را در عقاید و باورها همسو و در راستای یک هدف ارزیابی کنند؛ اما واقعیت این است که این دو مکتب در بسیاری از باورهای اعتقادی و رفتاری در تقابل با همدیگرند و کتاب‌های بسیاری در نقد باورهای همدیگر نوشته‌اند که از مطالعه آنها می‌توان به این نتیجه رسید که باورهای وهابیت، بیشتر جنبه سیاسی و قومیت‌گرایی دارند و در مقابل، می‌توان ریشه بسیاری از اندیشه‌های دیوبندیه را در روایات و سنت صحابه جستجو کرد.

در مکتب دیوبندیه کمتر اثر تکفیر دیده می‌شود؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد ملاک مسلمان بودن در بیان بزرگان دیوبندیه اقرار زبانی به وحدانیت خداوند است و دیوبندیان بسیاری از اعمال عبادی مانند شفاعت، توسل و زیارت قبور را قبول دارند و مخالف وحدانیت نمی‌دانند؛ حال آنکه در طول تاریخ وهابیت دیده شده که هرگاه کسی

با عقاید آنان مخالفت کند، با مهر تکفیر از سوی آنان مواجه می‌شود و اهل بدعت شمرده می‌شود.

هرچند ممکن است در برخی موارد مانند بحث جهاد و خلافت اسلامی یا افراط‌گرایی مذهبی، بین دو این دو فرقه، همگرایی‌های دیده شود که ناشی از استفاده ابزاری وهابیت در برهه‌ای از زمان از امکانات و توانایی‌های مکتب دیوبند در شبهه‌قاره بوده است، اما این به معنای همسویی در باورها و نگرش‌های این دو نیست و فقط اقلیتی از فرقه دیوبندیه مانند سپاه صحابه، لشکر جنگویی تفکر افراطی-تکفیری دارند و دیگر پیروان این مذهب، معتدل‌اند و در چارچوب تعالیم و آموزه‌های اسلام حرکت می‌کنند و به همین سبب است که بینش فقهی-کلامی دیوبندیه درباره توسل، زیارت قبور اولیا و انبیای الهی، شفاعت، رفتن به سفر به قصد زیارت بزرگان دین، مانند نگرش دیگر مذاهب و مطابق با روح اسلام و قرآن است.

با توجه به تبیین اصول و ضوابطی که بزرگان دیوبندیه درباره اسلام و کفر بیان کرده‌اند و احتیاطی که علمای این فرقه در تکفیر اهل قبله کرده‌اند، نتیجه می‌گیریم دیوبندیه (به جز عده اندکی از آنان) جریانی اعتدالی و به دور از افراطی‌گری است و نمی‌توان این مکتب را تکفیری دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: *تحفه اثنی عشریه* از شاه ولی‌الله دهلوی، *کشف التلبیس* از ولایت حسین شاگرد خلیل احمد سهارنپوری، *إرشاد الشیعه* از سرفرازخان صفدر، *ارتداد شیعه* از عبدالشکور لکنوی، *إبطال أصول الشیعة بالدلائل العقلية والنقلية* از شیخ رحیم‌الله بجنوری، *بطلان عقائد الشیعة* و *صورتان متضادان لتناجی جهود الرسول الأعظم* از ابوالحسن ندوی و ...
۲. بر بلویه فرقه‌ای از سلسله قادریه و در شبه‌قاره، فراگیرترین فرقه است.
۳. ر.ک: جملات شاه ولی‌الله دهلوی درباره شیعه یا کتاب *تحفه اثنی عشریه* که شاه عبدالعزیز دهلوی فرزند شاه ولی‌الله در رد شیعه نوشته است، نشان از شیعه‌ستیزی او و خاندان او دارد. شاه عبدالعزیز در این کتاب، راجع به پیدایش مذهب شیعه چنین می‌گوید: «شیعه به وسیله عبدالله بن سبا یهودی در دوران خلیفه سوم و چهارم به وجود آمد و شیعه بر اثر وسوسه این شیطان لعین، چهار فرقه شد» (دهلوی، *تحفه اثنا عشریه*، ۱۴۱۵: ۴) یا در جای دیگری چنین اظهار نظر می‌کند: «و از ذریت حضرت مرتضی سه فرقه ضاله برآمدند که هیچ تقصیر نکردند در بر هم زدن دین محمدی، اگر حفظ او تعالی شامل حال این ملت نبود. از آن جمله شیعه امامیه که نزد ایشان قرآن به نقل ثقات ثابت نیست...» (دهلوی، ۱۳۱۰: ۱۶۹).

منابع

- آلوسی، محمود شکری (بی تا)، تاریخ نجد، تحقیق محمد بهجت اثری، قاهره، مکتبه مدبوسى.
- ابراهیم، فواد (۲۰۰۹م)، السلفیه الجهادیه فی السعودیه، بیروت: دارالساقی، چاپ اول.
- ابن الهمام الحنفی (۴۲۴ق)، فتح القدر شرح الهدایه، بیروت: طبعه الاولی.
- ابن بشر، عثمان بن عبدالله (۱۴۰۲ق)، عنوان المجد فی تاریخ نجد، ریاض: دارالملک عبدالعزیز، چاپ چهارم.
- ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم (۴۳۳ق)، الجواب الباهر فی زوار المقابر، دمشق: دارالمنهاج، چاپ اول.
- ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم (بی تا)، الرد علی الاخنائی و استحباب زیاره خیرالبریه، مصر، مکتبه العصریه.
- ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم (۴۱۶ق)، مجموعه فتاوی، المدینه النبویه: مجمع الملك فهد لطباعه المصحف الشریف، چاپ اول.
- ابن عساکر، علی بن الحسین (۴۱۵ق)، تاریخ مدینه الدمشق، بیروت: دارالفکر.
- ابن غنام، حسین (۴۱۵ق)، تاریخ نجد، بیروت: دارالشرق، چاپ چهارم.
- ابن همام، محمد بن عبدالواحد (بی تا)، شرح الهدایة علی الکفایة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوزهره، محمد (۱۹۵۸م)، ابن تیمیه حیاتہ و عصره، مصر: [بی نا].
- احمد عزیز (۱۳۶۶ش)، تاریخ تفکر اسلامی در هند، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
- اسماعیل یوسف، محمدخیر بن رمضان بن سلیمان (۱۴۱۸ق)، تکمله معجم المؤلفین، بیروت: دار ابن حزم، چاپ اول.
- امین، سیدمحسن (۱۴۱۱ق)، تاریخ و نقد وهابیت (ترجمه کشف الارتاب فی اتباع محمد بن عبد الوهاب)، ترجمه علی اکبر فائزی پور، قم: مطبوعات دینی.
- بن باز، عبدالعزیز (بی تا)، مجموع فتاوی، تحقیق و چاپ: محمد بن سعد الشویعر، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمیة والإفتاء.
- بن عبدالجلیل سلفی، ابومکرم (۴۲۳ق)، دعوہ الامام محمد بن عبدالوهاب فی قاره الهندیه بین مؤیدیها و معاندیها، ریاض: دارالصمیمی، چاپ اول.
- تویجری، حمود بن عبدالله بن حمود (۱۴۱۴ق)، القول البلیغ فی التحذیر من جماعه التبلیغ، ریاض: دارالصمیمی للنشر و التوزیع، چاپ اول.
- چابهاری، عبدالرحمن (بی تا)، مقدمه عقاید اهل سنت و جماعه در رد وهابیت و بدعت، [بی جا]: [بی نا].
- حسنی طالبی، عبدالحی (۱۴۲۰ق)، الاعلام بمن فی تاریخ الهند من الاعلام المسمی، بیروت: دار ابن حزم، چاپ اول.
- دهلوی، شاه ولی الله (بی تا)، قره العین فی تفضیل الشیخین، لاهور: مکتبه السلفیه.
- دهلوی، شاه ولی الله (۱۳۱۰)، قره العینین فی تفضیل الشیخین، پیشاور پاکستان.

دهلوی، عبدالعزیز (۱۴۱۵ق)، *تحفه اثنا عشریه*، استانبول: مکتبه الحقیقه، (نسخه افست)، چاپ اول.
الرحمن، سیدطالب (۱۴۱۹ق)، *الادیونیدیہ تعریفها و عقائدها*، ریاض: دارالصمیعی للنشر و التوزیع، چاپ اول.

رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۹ش)، *وها بیان را بهتر بشناسیم*، قم: دلیل ما، چاپ دوم.
السلفی الافغانی (۱۴۱۹ق)، *شمس، الماتریدیہ و موقفهم من توحید الاسماء و الصفات*، طائف: مکتبه الصدیق.

سمعانی، عبدالکرم (۱۴۰۸ق)، *الانساب*، تقدیم و تعلیق: عبداللہ عمرالبارودی، بیروت، دارالجنان للطباعة و النشر.

سهارنپوری، خلیل احمد (۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م)، *المهند علی الممند*، لاهور: اداره اسلامیات، چاپ اول.
سهارنپوری، خلیل احمد (۱۳۷۰)، *عقائد اهل سنت و الجماعت در ردّ وها بیت و بدعت*، ترجمه عبدالرحمن سربازی، چابهار: مدرسه عربیہ، ج ۱.

شبیر، احمد العثماني (بی تا)، *فتح الملهم*، کویت: دارالضیاء.
شیرالحسن (بی تا)، *جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در هند*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.

طیب، محمد (۱۴۳۰ق)، *علماء الادیونید عقیده و منهاجاً*، [بی جا]: دانشگاه اسلامی دارالعلوم، چاپ دوم.
عبداللہ محمد (بی تا)، *سیمای وها بیت*، ترجمه خدیجه مصطفوی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
عبدالمالکی، محسن (۱۳۹۵ش)، *وها بیت تاریخ و افکار*، قم: دارالاعلام لمدرسه اهل البیت (ع)، چاپ اول.

العثیمین، عبدالصالح (۱۹۹۳م)، *محاضرات و تعلیقات فی تاریخ المملکة العربیة السعودیة*، ریاض: مطبعة السفير، چاپ دوم.

عارفی، اکرم (۱۳۹۱ش)، «مبانی مذهب و قومی طالبان»، ماهنامه صراط، س ۱، ش ۳ و ۴.
عطار، علیرضا (۱۳۸۱ش)، *دین و سیاست - مورد هند*، تهران: انتشارات امور خارجه، چاپ اول.
علامه شامی، ابن عابدین (بی تا)، *ردالمختار علی الدر المختار*، ریاض: دارعالم الکتب للطباعة و النشر.
علیزاده، اکبر اسد (بی تا)، *چالش‌های فکری و سیاسی وها بیت*، [بی جا]: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

کاندهلوی، محمدیوسف (بی تا)، *حیة الصحابه*، ترجمه نصیراحمدزاده و صلاح‌الدین شهنوازی، [بی جا]: [بی نا].

کریمی حاجی خادمی، مازیار (۱۳۹۲ش)، *خاستگاه، مبانی نظری و فکری طالبان*، تهران: کانون اندیشه جوان.

کشمیری، انورشاه (۱۴۲۴ق)، *افکار الملحدین فی ضروریات الدین*، کراچی: مجلس علمی، چاپ اول.
گنگوهی، رشید احمد (بی تا)، *الادیونیدیہ تعریفها و عقائدها*، کراچی: دارالعلوم.
گنگوهی، رشید احمد (بی تا الف)، *فتاوی رشیدیہ مبوب بطرز جدید*، کراچی: دارالاشاعت.

- گنگوہی، رشید احمد (بی تا ب)، فتاویٰ رشیدیہ، کراچی: دارالعلوم.
- گنگوہی، رشید احمد (۱۳۸۱ش)، *زبدہ المناسک*، ترجمہ عبدالرحمن سربازی، تربت جام: [بی تا].
- محمد انور شاہ کشمیری (۱۴۲۴ق)، *إكفار الملحدين في ضروریات الدین*، کراچی: المجلس العلمی.
- محمد انور شاہ کشمیری (۲۰۰۴م)، *العرف الشذی*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمد بن عبدالوہاب (۱۴۰۴ق)، *التوحید*، مدینة منورہ: جامعہ الاسلامیہ.
- محمد بن عبدالوہاب (۱۴۱۸)، *كشف الشبهات*، المملكة العربية السعودية وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- مدنی، حسین احمد (بی تا الف)، *الشهاب الثاقب علی المستشرق الكاذب*، دیوبند: کتابخانہ امدادیہ.
- مدنی، حسین احمد (بی تا ب)، *شهاب الثاقب علی المستشرق الكاذب*، دیوبند: برنتنک پریس.
- ندوی، ابن الحسن علی اسحٰنی (۱۴۲۳ق)، *من اعلام المسلمین و المشاہیر*، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ اول.
- ندوی، محمدرئیس (بی تا)، *اللمحات*، ہند: جامعہ سلفیہ.
- نشریہ سراج منیر، ش ۵، تابستان ۱۳۹۱.
- ویلتوری ملیباری، ابو محمد (۱۴۲۰ق)، *ابتغاء الوصول لِحَبِّ اللّٰهِ بِمَدْحِ الرِّسُولِ*، استانبول: مکتبۃ الحقیقۃ، چاپ اول.

سیر تطور مفهوم «مهدویت» در سروده‌ها و نوشته‌های فارسی ادیبان مذاهب اسلامی

محمود مهرآوران*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

موضوع دینی و تاریخی «مهدویت» از موضوعات ارزشمندی است که از سده‌های آغازین ادبیات فارسی دری تا به امروز به طور گسترده و البته با نگاه‌های مختلف و متفاوت مذهبی، تاریخی و فرهنگی در ادبیات فارسی منعکس شده است. این مقاله سیر این موضوع را در ادب فارسی دوره‌های گوناگون و از دید شاعران و برخی نویسندگان مذاهب اسلامی تا آغاز پیروزی انقلاب اسلامی به اختصار بررسی می‌کند و در این سیر تاریخی و با توجه به امنیت یا ناامنی اجتماعی، رضایت یا نارضایتی مردم از اوضاع زمانه، مذهب رسمی و توجه حاکمان و عالمان و دانایان جامعه به این موضوع، میزان نگرش جامعه به مهدویت را نشان می‌دهد. البته مردم همواره چشم به راه عدالت موعود بوده‌اند. همراه با پرداختن به انتظار ظهور موعود و به گونه مشخص «مهدی» عناصر و مفاهیم مرتبط با این موضوع، یعنی غیبت، انتظار، آخرالزمان، فتنه‌ها و ستم‌ها، دجال و نشانه‌های هر یک در ادبیات بازتاب یافته است. با مطالعه در اشعار و نوشته‌های ادبی در آثار فارسی می‌توان سه گونه رویکرد را به موضوع مهدویت تا به امروز دید: تاریخی و تلمیحی، عرفانی و نوعی، انتظار و کوشش.

کلیدواژه‌ها: مهدویت، موعود، ادیبان مذاهب اسلامی، انتظار، دجال.

مقدمه

ادبیات فارسی در طول تاریخ خود حامل اندیشه‌ها، باورها، آداب و رسوم و در مجموع آینه‌ای از فرهنگ زمان خود بوده است. البته این سخن به این معنا نیست که آنچه متون ادبی ما گفته و انتقال داده‌اند بی‌کم و کاست درست و پذیرفتنی است اما بیشتر متون، بازتاب آن چیزی است که اغلب مردم به آن باور داشته‌اند. باورهای دینی و اعتقادات، از بن‌مایه‌هایی است که بیشتر آثار ادبی ما هر یک به گونه‌ای آن را بیان کرده یا نشان داده‌اند. مذهب غالب در زمان خلق اثر ادبی و میزان اعتقاد گوینده یا نویسنده نیز در چگونگی بازتاب اندیشه‌ها و باورهای دینی بسیار مؤثر بوده است. یکی از این باورهای بنیادین، مهدویت و انتظار موعود است.

منظور از «مهدویت» در این نوشتار مباحث، برداشتها و توصیف‌ها درباره امام زمان (عج) و اخبار مربوط به زندگی، غیبت و ظهور و قیام آن حضرت است. طبعاً همراه با این مبحث، موضوعاتی گسترده چون موعودگرایی، آخرالزمان و چگونگی فهم این مباحث و بازتاب آن در سخن شاعران با مذاهب مختلف تا آغاز پیروزی انقلاب اسلامی بررسی می‌شود.

اعتقاد به منجی یا موعود و در اصطلاح فرهنگ اسلامی، باور به مهدی از موضوعات مهم و چشمگیر در آثار ادبی، به‌ویژه در اشعار فارسی، از قرن چهارم تا کنون است. این موضوع متناسب با اعتقادات مذهبی در هر زمان و به همراه منظومه‌ای از واژگان، اصطلاحات، مفاهیم و تصاویر در ادبیات ما منعکس شده است. در این باره در ادبیات فارسی تحقیقاتی انجام شده که یکی از بهترین آثار، کتاب *سیمای مهدی موعود در آئینه شعر فارسی* از محمدعلی مجاهدی، شاعر معاصر، است. در برخی پایان‌نامه‌ها و مقالات نیز مرتبط با موضوع و به صورت محدود پژوهش‌هایی صورت گرفته است. اما پژوهش حاضر به دنبال بررسی نوع فهم و دریافت و تلقی ادیبان از مهدویت با توجه به گرایش مذهبی است.

هدف پژوهش

این نوشتار به دنبال آن است که با مروری بر دوره‌های گوناگون تاریخی و ادبی، موضوع مهدویت و نحوه تلقی و انعکاس آن را در آثار شاعران و نویسندگان مذاهب

اسلامی (عمدتاً شیعه امامیه، اسماعیلی و اهل سنت) در هر دوره نشان دهد؛ زیرا ادبیات یکی از مهم‌ترین منابعی است که فرهنگ و آداب و باورهای مردم را نشان می‌دهد. این مرور، نوع و کیفیت نگاه به موضوع را به اختصار بیان خواهد کرد.

احادیث مرتبط

درباره ظهور حضرت مهدی (عج) احادیث فراوانی از زبان پیامبر (ص) در منابع فریقین، البته با تفاوت‌هایی، نقل شده است که در اینجا برای ورود به فضای بحث به دو حدیث بسنده می‌کنیم: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَجُلًا مِّنَّا يَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا» (ابن حنبل، بی تا: ۹۹/۱). این موضوع طبعاً در منابع حدیثی شیعه نیز فراوان به چشم می‌خورد، چنان‌که در روایتی آمده است: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فَيَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۳۷۷/۲).

بررسی موضوع از دید ادیبان

دوره‌های تاریخی را با معیارهای گوناگون می‌توان تقسیم‌بندی کرد و با توجه به دوره‌های حکومتی، حوادث مهم یا قرن‌ها، این دوره‌ها را نامید. گرچه حاکمان و دوره‌های حکومت آنان بر تحولات گوناگون تاریخ اثرگذار بوده‌اند، علمی‌تر آن است که مجموع ویژگی‌ها و تحولات متون ادبی را با توجه به اشتراکاتشان در گذر قرن‌ها نام‌گذاری و بررسی کنیم. در سبک‌شناسی علمی متون ادبی نیز همین شیوه مد نظر قرار می‌گیرد. پس برای بررسی موضوع مقاله، تاریخ و فرهنگ ادبی را با توجه به اشتراکات و تشابهات به این شرح تقسیم کرده‌ایم:

۱. قرن چهارم و پنجم و ششم

در قرن چهارم و پنجم، شرق و شمال شرق ایران کانون خلق آثار ادبی و حضور سُرّایندگان و نویسندگان زبان فارسی بوده است. حکومت‌های کوچک محلی صفاری و طاهری و سپس حکومت‌های سامانی و غزنوی و سلجوقی در این دوره نسبتاً طولانی بر مردم فرمان می‌راندند. غالب مردم، اهل سنت و جماعت بودند. در قرن‌های پنجم و

ششم، مذهب اهل سنت در ایران در اوج قدرت بود و این سیطره با قدرت نظامی و مالی امیران همراه بود. دستگاه غزنوی و سلجوقی با اتهام «رافضی» شیعه را تعقیب و سرکوب می‌کردند و مجالی برای اندک شاعران شیعه‌مذهب نمی‌ماند که بتوانند آزادانه عقاید خویش را ابراز کنند. با این حال، در لابه‌لای اشعار برخی از شاعران، تفکر و ایمان شیعی به چشم می‌آید و شاعری چون ناصر خسرو بی‌پروا عقیده‌اش را ابراز می‌دارد، و حتی مخالفان مذهبی خویش را تحقیر می‌کند. در این دوره، شاعران فراوانی شعر سروده و نویسندگان چندی دست به قلم برده‌اند. قرن ششم در ادامه دوره ادبی پیشین همراه با ظهور شاعرانی سرآمد و گسترش زبان و ادب فارسی است. شاعران سرشناس این سه قرن عبارت‌اند از: رودکی، کسایی مروزی، فرخی سیستانی، منوچهری دامغانی، فردوسی، عنصری بلخی، ناصر خسرو، قطران تبریزی، ابوالفرج رونی، مسعود سعد سلمان، انوری ابیوردی، نظامی گنجوی، خاقانی شروانی و سنایی غزنوی. نویسندگانی چون صاحب قابوس‌نامه، ناصر خسرو علوی، نظام‌الملک، ابوالفضل بیهقی و عروضی سمرقندی نیز نامی برآورده بودند.

از رودکی به رغم آنکه منابع تاریخی و ادبی او را استاد شاعران و به تعبیری پدر شعر فارسی دری شمرده‌اند، اشعار چندانی باقی نمانده است. در همین مقدر اشعار باقی‌مانده نه نامی از «مهدی» هست و نه اشاره‌ای به موضوع مهدویت یا موعودگرایی دیده می‌شود. به احتمال فراوان او اسماعیلی‌مذهب بوده است که خود می‌تواند توجیه‌کننده این مطلب باشد. معروفی بلخی، یکی از شاعران معاصر وی، درباره مذهب یا اعتقاد رودکی گفته است:

از رودکی شنیدم سلطان شاعران کاندز جهان به کس مگرو جز به فاطمی
(مدبری، ۱۳۷۰: ۱۴۵)

شاید بتوان از این بیت اعتقاد به حکومت جهانی مهدی فاطمی و تسلط حضرتش بر دنیا را استنباط کرد. فرخی سیستانی و منوچهری دامغانی نیز هیچ اشاره‌ای به این موضوع ندارند. این دو شاعر، مدیحه‌سرای دربارها بوده‌اند و بیشتر باب میل ممدوحان خویش می‌سروده‌اند و دوری آنها از این موضوع چیز غریبی نیست. از فردوسی، شاعر بزرگ، شجاع و حماسه‌سرای این دوره، به اقتضای موضوع شاه‌نامه‌اش شاید انتظار پرداختن به موضوع مهدویت نباشد و او نیز گرچه به این موضوع اشاره‌ای نکرده اما در

مقدمه شاه‌نامه افتخار شیعه‌بودن و پیروی از اهل بیت نبی و «خاک پای حیدر» بودن را با صدای بلند فریاد کشیده است:

بر این زادم و هم بر این بگذرم چنان دان که خاک پی حیدرم

(کزازی، ۱۳۹۰: ۲۳/۱)

ناصر خسرو قبادیانی از شاعران اسماعیلی مذهب اما قاطع در دفاع از خاندان پیامبر، به‌ویژه حضرت علی (ع)، است. او نیز بنا به اعتقاد مذهبی‌اش از مهدی و موضوع مهدویت نامی نمی‌برد اما از دجال که از اشخاص مطرح و البته منفی در منظومه مهدویت است نام می‌برد و بر صفت کوری یا یک‌چشم‌بودن او تأکید می‌کند. او در شکوه از اوضاع نابسامان زمان خود و تشبیه افراد نادان و ظالم چنین می‌سراید:

آن مرد که او کتب فتاوی و حیل ساخت بر صورت ابدال بُد و سیرت دجال

(همان: ۲۵۵)

دجال را نبینی بر امت محمد گسترده در خراسان سلطان و پادشایی؟

(همان: ۳۳۲)

البته اسماعیلیه به‌کلی با مفهوم «مهدویت» بیگانه نبودند، بلکه آنان ظهور مهدی را در چهره کسانی چون عبیدالله مهدی (متوفای ۳۲۲ ه.ق.) دیده‌اند، ولی در دوره‌های بعد موضوع مهدی و مهدویت در نوشته‌ها و سروده‌های پیروان اسماعیلیه کمتر دیده می‌شود. «بی‌توجهی به روایات مهدی در تفکر اسماعیلی در ادوار بعد ممکن است نشان از آن باشد که اسماعیلیه تفکری به نام مهدویت به معنای معمول روایت پیامبر و ظهور شخصی به این نام را در آخرالزمان نداشته باشند» (جعفریان، ۱۳۹۱: ۱۹۲).

مسعود سعد سلمان، که بخش چشمگیری از عمرش را در زندان فرمانروایان زمانه خویش سپری کرده، فقط یک بار و آن هم در وصف ممدوح خویش از مهدی و در کنار آن از دجال نام برده است:

مشهور شد از رایت او آیت مهدی منسوخ شد از هیبت او فتنه دجال

(مسعود سعد سلمان، ۱۳۶۴: ۴۲۴/۱)

انوری نیز، که شاعری توانا اما مدیحه‌سرای شاهان و حاکمان زمان خود و بعضاً برای چند سکه، زبون این دربارها بوده، برای جلب رضایت ممدوحان خویش با زبانی جسارت‌آمیز آنان را به مهدی، و حاسدان و مخالفانشان را به دجال تشبیه و سروده است:

تو آدمی و همه دشمنان تو ابلیس تو مهدی‌ای و همه حاسدان تو دجال
(انوری، ۱۳۷۶: ۱/۲۸۵)
نظامی گنجوی نیز در خمسه خود اشاراتی به این موضوع دارد. وی در ستایش
ممدوح خویش می‌گوید:

از آن عهده که در سر دارد این عهد بدین مهدی توان رستن در این مهد
(نظامی گنجوی، ۱۳۷۶: ۱۸)
مردم زمانه از حوادث این عهد با این مهدی می‌توانند رهایی یابند که متأسفانه شاعر
به‌راحتی ممدوحی نالایق را به بزرگی بی‌نظیر چون مهدی تشبیه کرده است. در اشعار
خاقانی شروانی نیز هر جا نام «مهدی» می‌آید، در کنارش از دجال نام می‌برد. در وصف
ممدوح به‌ناروا او را این‌گونه می‌ستاید: «خنجر او چو حربه مهدی است که به دجال
اعور اندازد» (خاقانی شروانی، ۱۳۷۳: ۱۲۵).

درباره خروج دجال نیز گفته‌ها مختلف است. تمایل سازندگان برخی از روایات و
خوش آمد یا بدآمد آنها از ناحیه یا شهری در نقل قول حدیث خروج دجال تأثیر داشته
است. برخی شام و برخی اصفهان و برخی جاهای دیگر را محل خروج دجال
دانسته‌اند. «در میان مسلمانان اخبار مربوط به خروج دجال متواتر است، اما در کیفیت و
علائم آن اختلاف بسیار دارند. شایع‌ترین آرا این است که وی در آخرالزمان قبل از
ظهور مهدی (ع) خروج خواهد کرد و خوش‌بخت کسی است که او را تکذیب کند و
بدبخت آن که او را تصدیق کند. او از ناحیه‌ای به نام یهودیه از اصفهان خروج خواهد
کرد و علائم بسیاری همراه با خروج او در جهان آشکار خواهد شد» (شفیعی کدکنی،
۱۳۸۰: ۲۹۵). با همین باور این شاعر باز در ستایش‌های خود از شاهان زمانش
گفته است:

ذات او مهدی است از مهد فلک زیر آمده ظلم دجالی ز چاه اصفهان انگیخته
(خاقانی شروانی، ۱۳۷۳: ۳۹۶)

سنایی غزنوی، شاعر بزرگ و نامدار این دوره، نخستین شاعری بود که به طور
گسترده قالب‌های شعری را در خدمت مضامین مذهبی و شرعی قرار داد و به احتمال
بسیار، بر اساس قرائن موجود در اشعارش، شاعری شیعه‌مذهب بوده است. او در دیوان
خود چندین بار از «مهدی» نام برده و در تصویر اوضاع زمانه آن را به گونه‌ای می‌بیند

که به آخرالزمان شبیه است و می‌طلبد که مهدی ظهور کند. وی در قصیده‌ای تعلیمی و اندرزی با مطلع:

ای خداوندان مال، الاعتبار الاعتبار ای خداخوانان قال، الاعتذار
با زبانی صریح از حاکمان زمانه خویش و تعظیم مردم در برابر آنان انتقاد می‌کند و
وضعیت عمومی را چنان سیاه می‌بیند که می‌گوید:
گر مخالف خواهی ای مهدی درآ از آسمان

ور موافق خواهی ای دجال یکره سر برآر

(سنایی غزنوی، بی تا: ۱۸۴)

وی در قالب غزلی قصیده‌مانند الفاظ و تعبیرات و توصیفات به کار می‌برد که به
نظر می‌رسد در وصف معشوقی چون حضرت صاحب‌الزمان سروده باشد. در قطعه‌ای
که در دیوان شاعر بلافاصله پس از این غزل آمده می‌گوید:
مردمان یک چند از تقوی و دین رانند کار

زین پس اندر عهد ما نه پود مانده است و نه تار

این دو چون بگذشت باز آرم و دین آمد شعار

گر منازع خواهی ای مهدی فرود آی از حصار

باز یک چندی به رغبت بود و رهبت بود کار

ور متابع خواهی ای دجال یکره سر برآر

(همان: ۸۸۷)

نیز در قصیده‌ای دیگر درباره «انقلاب حال مردمان و تغییر دور زمان» بسیاری از
تبهکاری‌ها و دگرگونی‌های منجر به ستم را برمی‌شمرد (نک: همان: ۱۵۰). در حدیقه نیز
سنایی چند بار از «مهدی» نام می‌برد و با شکوه از اوضاع زمانه، ظهور او را می‌طلبد؛
از جمله:

ای به دم جفت عیسی مریم دام دجال برکن از عالم

اندرین روزگار بدعهدی چیست جز عدل هدیه مهدی

خشک شد بیخ دین و شاخ صواب دست بگشای اینت فتح‌الباب

(سنایی غزنوی، ۱۳۷۴: ۵۸۱)

در مجموع، دیدگاه سنایی بسیار نزدیک است به آنچه ما درباره موضوع مهدی (عج)

ایمان داریم؛ اما درباره برداشت و بازتاب موضوع در آثار دیگر شاعرانی که نمونه‌هایی از آثارشان را ذکر کردیم می‌توان گفت:

در سده‌های آغازین هجری از نام مقدس «مهدی» بیشتر به عنوان یک نماد تاریخی استفاده می‌شده؛ نمادی که یادآور صلح و آرامش، قسط و عدل، پیروزی، جهان‌شمولی اسلام و نابودی کفر جهانی است؛ همان‌گونه که از دجال نیز به صورت نمادی که مظهر قساوت، فتنه، جنگ و خون‌ریزی و کفر و شرک است، یاد می‌کرده‌اند. از همین پیشینه ادبی می‌توان به اعتقاد راسخ مسلمانان به ظهور حضرت مهدی از سده‌های آغازین هجری تاکنون پی برد (مجاهدی، ۱۳۸۰: ۶۳).

۲. قرن هفتم تا پایان نهم

آغازین سال‌های قرن هفتم با هجوم وحشت‌آفرین مغول به سرزمین ایران مصادف شد. ویرانی و قتل و غارت، آثار ظاهری این هجوم بود که خیلی زود به چشم آمد، اما ویرانه‌های فرهنگی و فکری آن در سال‌های بعد به تدریج رخ نمود و این زمان را چنان به فقر اندیشه و فرهنگ دچار کرد که دیگر کمتر شخصیت‌های شاخص و نامداران تأثیرگذار را که حاصل پرورش این دوره باشند سراغ داریم. مردم عموماً و شاعران و نویسندگان خصوصاً سرخورده از این اوضاع به دنبال تکیه‌گاه و سرپناه می‌گشته‌اند.

سبک ادبی این دوره را سبک عراقی می‌نامند. در این سبک، مضامین اجتماعی، علمی، مذهبی و سیاسی به‌خوبی ابراز می‌شود و شاعران و سخنوران از فرهنگ عمومی و دینی و مهم‌تر از همه از آیات و احادیث بهره می‌گیرند و این‌گونه به سخن خود بار معنایی و فرهنگی می‌بخشند. در بسیاری از نوشته‌ها و سروده‌های نویسندگان و شاعران این دوره نسبتاً طولانی می‌توان بینش و اعتقاد مذهبی خالق آن را دریافت.

در این دوره نیز، بسیاری از شاعران، چه شیعه و چه سنی، از موضوع مهدویت در اشعار خود یاد کرده‌اند؛ از جمله عطار، مولوی، ابن‌یمین فریومدی، شاه نعمت‌الله ولی، حافظ شیرازی، شیخ محمود شبستری، حسن کاشی، ابن‌حسام خوسفی، و بابا فغانی شیرازی. در گفتار و نوشتار صوفیان، شاعران و نویسندگان این دوره، مفاهیمی مانند «تصوف»، «ولایت» و «مهدویت» با هم ارتباط دارند.

عطار از شاعران عارف و از دلسوختگان دردمندی است که مردم را به پرهیز از تفرقه و تعصب فرا می‌خواند. در آثاری که انتساب آنها به عطار قطعی است، درباره مهدویت، گفتاری دیده نمی‌شود، اما در *الاهی‌نامه* در وصف دنیا و پرهیز از افتادن به دام ناهلان و بیشتر با حالت موعظه و پرهیز، گویی، مهدی را نماد پاکی و تهذیب و دجال را نماد نفس و فریب گرفته و گفته است:

چه می‌خواهی از این دجال‌رایان	چه می‌جویی از این مهدی‌نمایان
تو را چون دشمنی از دوستان است	خسک در راه تو از بوستان است
بسی دجال مهدی‌روی هستند	که چون دجال از پندار مست‌اند
پی دجال جادو چند گیری	نه وقت آمد که آخر پند گیری؟
چو دجال یکی دیو است مکار	یکی دنیا یکی نفس ستمکار
بسا مهدی‌دل پاکیزه‌رفتار	کزین دجال دنیا شد گرفتار

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۱: ۷۳)

در تاریخ جهان‌گشای جوینی هم فقط از دجال نام برده شده و در نکوهش اشخاصی که از آنها نام می‌برد آنان را به دجال و مرکبشان را به خر دجال تشبیه می‌کند (جوینی، ۱۳۸۲: ۲۶۸/۲). سعدی شیرازی هم، به رغم ارادت به اهل بیت پیامبر و اذعان به اینکه:

سعدی اگر عاشقی کنی و جوانی عشق محمد بس است و آل محمد
به موضوع «مهدویت» نپرداخته اما به یکی از اشخاص و مفاهیم این مجموعه،
یعنی خر دجال اشاره کرده و در کنایه‌ای مبنی بر تمایزداشتن خوبی و بدی نزد
گروهی می‌گوید:

چون سگ درنده، گوشت یافت کاین شتر صالح است یا خر دجال
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۶۶)

در قرن هشتم، به تدریج عقاید شیعی و بزرگان شیعه با رفتار نرم و انعطاف‌پذیر دانشمندان و بزرگان اهل سنت مواجه می‌شوند و زمینه برای بیان آشکار موضوع فراهم است. حافظ، سخنور بزرگ ادب فارسی، در غزلی آشکارا و با لطافت به گستره و ثمره حکومت مهدی اشاره کرده و حوادث زمانه‌اش را به شکست دجال و ظهور حضرت صاحب، تشبیه کرده و چنین سروده است:

کجا است صوفی دجال فعل ملحدشکل بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۳۵)

برخی از محققان و دوست‌داران حافظ، غزل زیر را نیز درباره دوره هجران و انتظار و اشتیاق به رسیدن و وصال آن حضرت می‌دانند:

شب وصل است و طی شد نامه هجر سلام^۱ فیهِ حتّی مطلع الفجر
دلا در عاشقی ثابت‌قدم باش که در این ره نباشد کار بی‌اجر
دل‌م رفت و ندیدم روی دلدار فغان از این تظاول آه از این زجر
برای ای صبح روشن‌دل خدا را که بس تاریک می‌بینم شب هجر
(همان: ۲۴۴)

آن شب که شاعر حافظ قرآن با الهام‌گرفتن از قرآن، آن را شب وصل می‌داند و نامه هجران را در آن شب طی شده و پایان یافته می‌خواند کدام شب نورانی و دل‌افروز است؟ شبی که باید در عاشقی ثابت‌قدم بود: در طلب کوشید، بیدار ماند و دیدار جست و احیا گرفت و به نیایش پرداخت ... اشاره‌های حافظ در این غزل به‌ویژه با تضمین کلمات قرآنی سوره قدر، همه و همه به همین معانی است: شب قدر، رابطه آن با امام و غیبت، ثابت‌قدم‌بودن در عاشقی اگرچه مشکلات در کار باشد و هجرانی طولانی تو را از معشوق دور بدارد؛ همچنین آرزوی ظهور و دمیدن صبح روشن‌دل وصال به امید رهایی از شب تاریک هجران و غیبت و سرانجام شکوه از تظاول مهجوری و درازی دوران دوری (حکیمی، ۱۳۶۰: ۱۵۶-۱۵۷).

در عرفان اسلامی نیز، به شیوه‌ها و بیان‌های گوناگون موضوع مهدی مطرح، و از آن تفسیرهایی شده است. علاءالدوله سمنانی، در یکی از مصنفات خود به نام بیان^۲ الاحسان لاهل العرفان و در فصل دوم آن پس از بیان خاتمیت پیامبر در نبوت، فرمایش رسول گرامی اسلام (ص) درباره مهدی (ع) را نقل می‌کند که:

ای فرزند عزیز! بدان که مصطفی صلی الله علیه و سلم فرموده است که از فرزندان فاطمه یکی که نام او نام من باشد و کنیت او کنیت من، عالم پُر عدل کند چنان‌که پُر ظلم بوده و هشت سال در جهان حکم به راستی کند و به روایتی دیگر^۳ سال (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۲۹).

آنگاه به خصوصیات انتساب مهدی به پیامبر (ص) می‌پردازد و می‌نویسد:

و این مهدی به نزدیک من کسی باشد که [از] هر سه نطفه مصطفی علیه السلام برخوردار تمام داشته باشد، لا غالباً و لا مغلوباً، یعنی از پدر و مادر باشد و آن به سبب نطفه صلیبی است و به اخلاق حمیده ملکی و انسانی متخلق باشد لا غالباً و لا مغلوباً، یعنی اشداء علی الکفار [مرعی دارد] و در شهوت و غضب از افراط و تفریط دور باشد و لا یخاف لومه لائم فی قول الحق صفت او باشد و آن به سبب نطفه قلبی است و به معرفت صفاتی و ذاتی حق مخصوص [باشد] لا غالباً و لا مغلوباً (همان).

نویسنده سپس درباره این نطفه‌ها و اصطلاحات و ویژگی‌های آن حضرت توضیح می‌دهد و درباره غیبت و حضور اکنون یا وجود آینده حضرت می‌گوید:

غرض از این بیان آن است که [هر] ده از ائمه اهل بیت را، یعنی حسن و حسین و زین‌العابدین و باقر و صادق و کاظم و رضا و تقی و نقی و عسکری زکی، علیهم السلام، از این هر سه نطفه نصیبی وافر بود و امیرالمؤمنین علی را علیه السلام از نطفه قلبی و حقی بهره تمام بود و مهدی را علیه سلام الله و سلام جده خاتم النبیین از هر سه نطفه نصیبی اکمل و حظی اوفر من حیث الاعتدال لا غالباً و لا مغلوباً خواهد بود؛ اگر در حیات است و غایب، سبب غیبت او تکمیل این صفات است تا چنان شود که در حد اوسط افتد و از افراط و تفریط ایمن گردد و بر حق ثابت و اگر هنوز در وجود نیامده است بی‌شک در وجود خواهد آمد و به کمالی که بیان مصطفی است علیه الصلوات والسلام خواهد رسید و دعوت او شامل اهل عالم خواهد گشت و او قطب روزگار خود در مقام سلطنت خواهد بود (همان: ۱۳۲-۲۳۰).

این گفته نشان می‌دهد که عقیده شیعه درباره انتساب حضرت مهدی (عج) و غیبت او به تدریج در حال تثبیت و گسترش بوده است.

مولوی از نامداران بی‌همتا در بیان احوال عرفانی است، اما در مثنوی و غزلیات وی نه با مهدویت اصطلاحی و مشهور بلکه با عقیده «مهدویت نوعی» مواجه می‌شویم. وی

درباره دشواری غلبه سالک بر نفس و شناخت مکر و حيله‌های آن و در توصیف فریب نفس، آن را به دجال و دروغ‌گو تشبیه کرده و گفته است:

او به سرّ دجال یک چشم لعین ای خدا فریادرس نعم‌المعین

(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، بیت ۳۷۳)

ولی، واسطه بین خدا و خلق است و صوفیان او را قطب اعظم می‌نامند. مردم با ولیّ سنجیده و آزموده می‌شوند همچنان که انبیای الهی نیز وسیله آزمایش بودند. قرآن کریم در این باره فرموده است: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۶۵). در برخی از آیات قرآن، از جمله آیه ۳۷ سوره انفال، مقصود از فرستادن پیامبران آزمایش مردم دانسته شده است. بنا به عقیده شیعه، این آزمایش پس از پیامبر خاتم (ص) نیز استمرار دارد و مردم با «امام» و «حجت‌الاهی» آزموده می‌شوند و نشناختن امام و مردن در جهل شناخت او، مردن در جاهلیت شمرده شده است. در اعتقاد شیعه، در غیبت امام و حجت‌آخرین، عالمان و فقیهان جامع‌الشرایط احکام شرع را به مردم می‌رسانند. اما صوفیان به راهی دیگر به نام «طریقت» قائل‌اند. کسی که دارای شرایط باشد ولیّ یا قطب یا وسیله آزمایش است و این آزمایش را دائم می‌دانند؛ چنان‌که مولوی می‌گوید:

پس به هر دوری ولی‌ای قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
هر که را خوی نکو باشد برست	هر کسی که شیشه دل باشد شکست
پس امام حیّ قائم آن ولیّ است	خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه‌جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چو نور است و خرد جبریل او است	و آن ولیّ کم از او قنديل او است

(مولوی، ۱۳۷۳: دفتر دوم، ابیات ۸۱۲-۸۱۶)

می‌بینیم که مولوی از دید تاریخی و روایی مهدویت را بیان می‌کند اما در مصداق چیز دیگری می‌گوید، زیرا:

در نزد صوفیه ولیّ یا قطب کسی است که وظیفه‌اش دست‌گیری سالکان است. چنین کسی منصوب از جانب ولیّ پیشین است و نسب در آن شرط و اهمیت ندارد. صوفیان ولیّ کامل را قطب اعظم می‌دانند و او بر اولیای دیگر سمت ریاست دارد و دیگران نسبت به او دارای مراتب پایین‌ترند (شهیدی، ۱۳۷۵: ۱۶۸).

شیخ محمود شبستری، عارف عالم قرن هشتم، در منظومه گلشن راز درباره نبوت و ولایت گفته است:

نبوت را ظهور از آدم آمد کمالش در وجود خاتم آمد
ولایت بود باقی تا سفر کرد چو نقطه در جهان دور دگر کرد
ظهور کل او باشد به خاتم بدو یابد تمامی هر دو عالم

(لایهی، ۱۳۷۱: ۷۴۱)

شیخ محمد لاهیجی، از عرفای قرن نهم و شارح گلشن راز، در شرح و تحلیل ابیات فوق و با اشاره به ولایت پس از پیامبر می‌نویسد:

ولایت حقیقت عامه است که شامل نبی و ولی است ... بعد از ختم نبوت، ظهور ولایت است. زیرا که از ظاهر به باطن می‌توان رسید. فلهمذا فرمود که: ولایت بود باقی تا سفر کرد؛ یعنی چون نبوت مختتم گشت ولایت بی انضمام نبوت، یعنی ولایت محض، باقی ماند و از لباس نبوت عاری شده به طریق سیر و سفر در مظاهر اولیا ظاهر گشت ... ظهور تمامی ولایت و کمالش به خاتم اولیا خواهد بود. چون کمال حقیقت دایره در نقطه اخیر به ظهور می‌رسد و خاتم‌الاولیا عبارت از امام محمد مهدی است که موعود حضرت رسالت است، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، حیث قال: «لو لم یبق من الدنیا الا یوماً طَوَّلَ اللَّهُ ذلک الیوم حتی یبعث فیہ رجلاً منی او من اهل بیتی ... یملاً الارض قسطاً و عدلاً کما ملئت ظلماً و جوراً. و قال ایضاً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ المهدی من عترتی من اولاد فاطمه». بدو یابد تمامی دور عالم، یعنی به خاتم‌الاولیا که عبارت از مهدی است دور عالم تمامی و کمال تام یابد و حقایق اسرار الاهی در زمان آن حضرت، تمام ظاهر می‌شود.

وجود اولیا او را چو عضونند که او کل است و ایشان همچو جزئند
یعنی در دایره ولایت مطلقه، که خاتم‌الاولیا مظهر آن است، نقاط وجودات اولیا همه مثال اعضای خاتم‌الاولیاء‌اند. چون حقیقت ولایت در هر فردی از افراد اولیا به صفتی از صفات کمال ظاهر شده است و به جمیع صفات کمال در نقطه اخیر که محمد مهدی است ظهور یافته و کمال بالقوه دایره ولایت در این نقطه آخری به ظهور رسیده و به فعل آمده است. چون خاتم اولیا باطن نبوت

خاتم انبیا است، فرمود:

چو او از خواجه یابد نسبت تام از او با ظاهر آمد رحمت عام شود او مقتدای هر دو عالم خلیفه گردد از اولاد آدم ... چون خاتم اولیا البته از آل محمد است نسبت صلیبی ثابت است و چون دل مبارکش به سبب حسن متابعت خاتم اولیا مرآت تجلیات نامتناهی الاهی شده است نسبت قلبی واقع است و چون وارث مقام لی مع الله گشته است نسبت حقیقی که فوق جمیع تشبیهات است تحقق یافته، پس هر آینه میان خاتم‌الولایة و خاتم‌النبوة نسبت تام که نسبت ثلاثه است واقع باشد و به حقیقت خاتم‌الاولیا همان حقیقت و باطن نبوت خاتم‌الانبیا است (همان: ۳۱۵-۳۱۷).

در اشعار شاعران دیگر، که گروهی از آنان شیعه بوده‌اند، موضوع موعود با مصداق حقیقی آن، یعنی حضرت محمد بن الحسن المهدی (عج)، بیان شده و درباره شخصیت و برکات وجودی آن حضرت، به‌ویژه پس از ظهور، سروده‌هایی موجود است. از جمله از ابن‌یمین:

چون کند نور حضور او جهان را باصفا

هر کژی کاندر جهان باشد شود یکباره راست

(مجاهدی، ۱۳۸۰: ۸۲)

۳. قرن دهم تا چهاردهم

این دوره طولانی از آغاز حکومت صفویان شروع می‌شود و تا پایان فرمانروایی قاجاریان را در بر می‌گیرد. در مقایسه دوره‌های قبل با این دوره، به‌ویژه دوره صفوی که حکومت به دست امیران و پادشاهان شیعه‌مذهب است، اشعار موجود، انتظارات را برآورده نمی‌کند. با وجود آنکه در گذشته مجال فراخی برای شاعران شیعه‌مذهب فراهم نبوده، آنان اشعار استوارتر و پرمایه‌تری درباره ابراز عقاید خود و بروز روح اندیشه شیعه در سخن خویش سروده‌اند. مخالفت اهل علم با شاعران در دوره صفوی باعث شد شعر فارسی نتواند آن‌گونه که از این دوره انتظار می‌رود با علوم و معارف اسلامی آمیخته شود و روح و تفکر بنیادین شیعه در سخن ادبی ریشه بدواند. مجموعه عوامل

اجتماعی و سیاسی و فرهنگی این دوره باعث شده است شاعرانی اغلب کم‌سواد و کم‌دان راجع به معارف عمیق شیعه، از جمله مهدویت، شعر بسرایند و آنچه در مدح و مرثیه بزرگان دین و اهل بیت پیامبر (ع) سروده‌اند بیشتر سطحی و تکراری و در حد نام‌بردن و توصیفی صوری از آن استوانه‌های دین است.

البته در این دوره موضوع نیابت از مهدی نیز مطرح می‌شود. در کنار اعتقاد به نیابت فقیه جامع‌الشرایط، گروهی نیز نوعی نیابت را برای شاهان صفوی قائل بودند و این موضوع به شعر و ادب عامیانه راه پیدا کرده بود. تا پیش از دوره صفوی، حکومت‌ها به دست غیرشیعیان بود و طبیعی است که فکر و اندیشه شیعی جز در مدایح و مرثیه چندان مجالی برای بروز نداشت. به همین دلیل، اگر در متون و اشعار دوره‌های قبل خوب بنگریم موضوع مهدویت بیشتر در حد تذکر یا یادآوری است و اشاره‌ای تاریخی و روایی نه پیام شورانگیز و امیدآفرین آن. با تحولات چشمگیر سیاسی و اجتماعی در قرن دهم و استقرار حکومتی که با رسمیت بخشیدن شیعه به عنوان مذهب رسمی، حمایت از آن را اساس کار خود قرار داده بود انتظار می‌رود که شاعران شیعه‌مذهب در این فرصت برای گسترش و تعمیق مبانی دینی و اندیشه‌های بلند شیعی سخن گفته باشند، اما مطالعه دقیق آثار بازمانده از سخنوران این دوره خلاف تصور و انتظار را نشان می‌دهد و جز ظاهر و تکرار اسامی و بیانی وصفی از بزرگی و کرامت بزرگان دین، کمتر، اندیشه‌ای بلند را در این اشعار می‌بینیم. گویی سنت دیرینه چنان جا خوش کرده بود که با استقرار حکومت شیعی نیز نتوانست به خود تکانی بدهد.

یکی از دلایل این امر اسلوب و سبک سرایش شعر در این دوره، یعنی سبک هندی، است که بیان افکار و اندیشه‌های متعهدانه را در شکل خیالی و غیرواقعی خود برنمی‌تابد و این سبک که بیشتر مجالی است برای باریک‌اندیشی و تخیل و پیچاندن مضامین در کلام و تصویر، نمی‌تواند ابزاری برای ابراز اندیشه‌ای چون مهدویت باشد. جز در بخشی اندک از اشعار این زمان، در بیشتر اشعار این سبک، غفلت و بی‌توجهی به مفاهیم و مبانی فکری شیعه، به‌ویژه مفاهیمی چون «انتظار»، «ظهور»، «عدالت»، «خودسازی»، «انسان‌سازی» و «حماسه» از ویژگی‌های بارز آن است.

قالب غالب برای سرودن شعر در این دوره غزل است که با ویژگی‌های گفته‌شده جایی برای ابراز عقاید، به‌ویژه در موضوع مهمی چون مهدویت نیست. اما مهم‌ترین

قالب دیگر قصیده است که این قالب از دیرباز ابزاری برای کسب معاش و گرفتن صله بوده است. پادشاهان صفوی، به هر انگیزه، روی خوشی به قصاید مدحی راجع به خود نشان ندادند و برخی از آنها از شاعران خواستند که این قالب شعری را در مدح اولیای دین به کار بگیرند. بنابراین، گروهی از شاعران برای به دست آوردن دل این پادشاهان در سروده‌های خود و گروهی نیز بر اساس بینش مذهبی و کسب پاداش اخروی در قصاید خود مدح و منقبت امامان و پیشوایان دین را مطرح کردند که البته این منقبت‌گویی دنباله سنت پیشینیان بود. متأسفانه در این مدایح و مناقب و حتی مراثنی از تفکر و عمق اعتقادات شیعی کمتر خبری است و بیشتر به ذکر نام ائمه (ع)، به‌ویژه حضرت علی (ع)، منحصر شده است. درباره مهدویت نیز آن چیزی که انتظار می‌رود کمتر دیده می‌شود. در دوره پس از صفویان، یعنی دوره زندیه و افشاریه و قاجاریه، نیز تقریباً این موضوع به همین شکل ادامه می‌یابد تا به دوره معاصر می‌رسیم.

شاعران بسیاری در این چند قرن در موضوع مهدویت شعر سروده‌اند؛ از جمله: اهلی شیرازی، وحشی بافقی (قرن دهم)، نظیری نیشابوری، فیاض لاهیجی، ملا محسن فیض کاشانی، صائب تبریزی (قرن یازدهم)، محمدعلی حزین لاهیجی، واعظ قزوینی، هاتف اصفهانی، لطف‌علی بیگ آذر بیگدلی قمی (قرن دوازدهم)، وصال شیرازی، داوری شیرازی، سروش اصفهانی، قآنی شیرازی، محمودخان صبای کاشانی (قرن سیزدهم)، عمان سامانی، محمدکاظم صبوری، حاج میرزا حبیب خراسانی، ادیب‌الممالک فراهانی، فرصت شیرازی، ادیب پیشاوری، ادیب نیشابوری و شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (قرن چهاردهم).

از مؤلفه‌هایی که عقیده و اندیشه شیعه را در شعر می‌توان دید چگونگی پرداختن به موضوع غیبت، انتظار و ظهور حضرت صاحب‌الزمان (عج) است. توجه به شخصیت و غیبت آن حضرت در بسیاری از اشعار این دوره به چشم می‌خورد. بیشتر شاعران در مناقب و وصف آن حضرت و البته به شکلی یکنواخت در این باره شعر سروده‌اند. در نمونه‌ای که از وحشی بافقی می‌خوانیم در وصف حضرت حجت (عج) الفاظ و مدایحی می‌بینیم که می‌توان آن را با تغییر نام در وصف امامان دیگر یا حتی هر بزرگی در حوزه دین به کار برد:

شه‌سریر ولایت، محمد بن حسن
که حکم بر سر ابنای انس و جان دارد
کَفَش که طعنه به لطف و سخای بحر زند
دلش که خنده به جود و عطای کان دارد
نهال جاه تو را آب جان دهد کیوان
ز چرخ و گاه‌کشان دلو و ریسمان دارد
کلید حبّ تو بهر گشاد کارش بس
هر آن که آرزوی روضه جنان دارد
شها ز گردش دوران شکایتی است مرا
که گر ز جا بَرَدَم اشک، جای آن دارد
و فقط این بیت را می‌توان اختصاصاً درباره ظهور آن حضرت دانست:

برون خرام که بهر سواری تو مسیح سمند گرم‌رو مهر را عنان دارد
(وحشی بافقی، ۱۳۶۳: ۱۷۸)

نمونه‌های دیگر از شاعران دیگر:

مهدی که از نهال وجود آخرین بر است او نیز میوه‌ای ز نهال محمد است
(اهلی شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۲۵)

گنجی که نقد هر دو جهان است خواهد به دست مهدی آخرزمان گشاد
(همان: ۴۵۲)

مژده باد ای اهل دل کاینک ظهور مهدی است
ظلمت عالم ز حد شد وقت نور مهدی است
در چنین ظلمی که عالم سر به سر ظلمت گرفت
آن که آتش درزند تیغ غیور مهدی است
داد مظلومان ز جور ظالمان گر شه نداد
ماجرای ما و ایشان در ظهور مهدی است
نامه فرمان که حکم آدم و خاتم در او است

حکم آن منشور در حکم امور مهدی است
(همان: ۵۲۳)

پناه‌بردن به حضرت از دست مردم یا ظلم زمان از این موضوعات است:
از شرم این سیاه‌دلان می‌برم پناه بر درگه امام زمان نقد عسکری
مولای دین محمد مهدی که شرع او داده رواج قاعده دین جعفری
(طالب آملی، بی‌تا: ۱۰۹)

حزین لاهیجی، شاعر دانشمند و شیعی قرن دوازدهم، در اشعار خود با برشمردن برخی از ستم‌زمانه، ظهور آن حضرت را می‌طلبد تا با آمدنش جهان پر از خوبی‌ها شود:

در صبح عارض از خط مشکین نقاب کش ای مهر جان‌فروز برآ از نقاب ابر
این سرمه را به چشم تر آفتاب کش عالم گرفت تیرگی، از رخ نقاب کش
طرح عمارتی به جهان خراب ریز دست زمانه از ستم بی‌حساب کش
ای چرخ! دست فتنه بلند است خویش را زیر لوای خسرو عالی‌جناب کش
مهدی بگو و از شرف نام نامی‌اش طغرای فخر بر ورق آفتاب کش
بت‌خانه در مدینه اسلام کی روا است لات و هبل برآر و به دار عقاب کش
گرد خجالت از رخ عصیان ما بشوی خط بر صحیفه عمل ناصواب کش
(حزین لاهیجی، ۱۳۷۴: ۶۲۹)

توقع می‌رود که شاعر شیعه، به‌ویژه در این دوره، با آگاهی بیشتر فلسفه انتظار و چشم به راه امام عدل‌گستر بودن را با تفکر شورآفرین و امیدبخش شیعه در سخن خویش پیرورد، اما این موضوع به صورتی مبهم و کلی بیان می‌شود و تأکید اصلی بر عشق و ارادت به آن حضرت است. امامت، رسالتی که به عهده دارد، ظلم‌ستیزی و آنچه از مهدویت تصور می‌شود در این اشعار یا اصلاً دیده نمی‌شود یا بسیار نادر است.

حضور الفاظ و عناصر مذهبی شیعه در سخن این گویندگان برای بیان اندیشه قوی و هدفدار نیست، بلکه تأثیری سطحی و در حد تلمیح است. این الفاظ و عناصر برای خلق مضامین جدید است نه ابراز اندیشه‌ای اصولی و استوار. در مجموع، قدرت و تأثیر اشعار شاعران متقدم بسیار بیش از این شاعران بوده است.

در دوره قاجار نیز به گونه‌ای همان موضوعات قبل دنبال شده است. شاعران در موضوعاتی مانند ناله از زشت‌کاری‌های زمانه، آرزوی ظهور موعودی نجات‌بخش، پریشانی اوضاع و احوال، تحقق خلع سلاح و صلح جهانی و مانند آنها و بیشتر در

مدیحه‌ها و قصاید خود و در ابیاتی فخیم و استوار، از مهدی و مهدویت سخن گفته‌اند. برخی از شاعران این دوره و آغاز دوره پهلوی عبارت‌اند از: ادیب پیشاوری، ادیب‌الممالک فراهانی، محمدعلی فروغی، ابوالحسن جلوه، سروش اصفهانی و صفی‌علی‌شاه.

۴. در شعر معاصر

منظور از دوره معاصر، آغاز قرن شمس‌جاری تا کنون است. این دوره نزدیک به یک قرن را نمی‌توان یکسان دید و تحولات دوره معاصر در نوع نگاه به موضوع مهدویت بسیار اثرگذار بوده است. در این مقاله، به دلیل محدودیت، فقط دوره پیش از انقلاب اسلامی را بررسی می‌کنیم.

پیش از پیروزی انقلاب؛ در این دوره شعر فارسی روال سنتی خود را در موضوع مهدویت طی می‌کند. البته مضامین و زبان، تازه‌تر از گذشته است و برخی از شاعران مانند ملک‌الشعراى بهار، مهدی قمشه‌ای، جلال‌الدین همایی، صابر همدانی، سید صادق سرمد، امیری فیروزکوهی، قاسم رسا، ناظرزاده کرمانی و قدسی مشهدی به این موضوع پرداخته و عمدتاً در وصف و شکوه و عدالت‌گستری حضرت، داد سخن داده‌اند. شعر مهدوی این دوره تا حدودی همان ویژگی‌های گذشته را دارد. نمونه‌های زیر از شاعران این دوره است. ملک‌الشعراى بهار چنین می‌سراید:

گر نهران است یکی روز عیان خواهد	آشکار از رخس آن راز نهران خواهد شد
در همه گیتی فرمانش روان خواهد شد	آنچه خواهیم بحمدالله آن خواهد شد
تا رسد دست من آن روز بدان دامن پاک	نهم امروز بدین در سر طاعت بر خاک

(مجاهدی، ۱۳۸۰: ۱۲۸)

حال ما مسلمانان درهم است و بی‌سامان	درد ما شود درمان از لبت به‌آسانی
از عطای مسکینان مُلک حسن و احسانت	کم نگردد ای منعم چون عطای رحمانی

(الاهی قمشه‌ای، بی‌تا: ۴۰۰)

نتیجه

با بررسی موضوع مهدویت در دوره‌های گوناگون درمی‌یابیم که شاعران قرن‌های

نخستین، بیشتر در حد نگاه تاریخی و با تلمیح به موضوع، آن را در شعر خود منعکس کرده‌اند. مفهوم «مهدویت» در نزد اینان نقل یک خبر از پیامبر است که در آینده اتفاق می‌افتد. در میان اشعار این دوره، تعبیر «مهدی» در ستایش شماری از امیران و شاهان استفاده شده است. اما نویسندگان نامدار این دوره هیچ اشاره‌ای به موضوع مهدویت نکرده‌اند. در قرن‌های بعد، به‌ویژه در بیان شاعرانی چون مولوی، «مهدویت»، نوعی و معنوی است و هر کسی که انسان را رهایی بخشد، ولی و مهدی است. از دوره صفوی به بعد «مهدویت» با مفهوم شیعی بیشتر در شعر وارد می‌شود ولی چندان پویا نیست و بهترین و نزدیک‌ترین مفهوم «مهدویت» در شعر دوره معاصر است. در شعر سنتی تا پیش از دوره معاصر، عموماً ستایش، بیان عظمت، دین‌پناهی و عدالت‌گستری، داشتن قدرت الهی و صاحب‌الزمانی آن حضرت مطرح می‌شود.

نیز مهدی مصلح جهانی است، ولایت تکوینی دارد، امت در انتظار او است، همه جا چشم‌ها به دنبال او می‌گردد، دجال‌ها را از میان برمی‌دارد، با چشم جهان‌بین می‌توان طلعت او را دید، عیسی (ع) همراه او است، حکمران قلمرو توحید است، هستی در کنف حمایت و عنایت او است، جلوه تام و تمام انبیای الهی است، فرمانش در همه کره خاکی مطاع خواهد بود، صفاتی خدایی و قدرتی لایزال دارد، با آمدنش کفر پایان می‌یابد و انوار وجودش در حال پرتوافشانی است. در منظومه یا حوزه مهدویت، از گذشته تا امروز، این مفاهیم، نام‌ها و اصطلاحات، متناسب یا همراه یا مربوط به هم بیان می‌شود: «غیبت، انتظار، ظهور، مهدی، صاحب‌الزمان، امام غایب، مهدویت، ولایت، ولی، محبت، شب قدر، فرج، عدالت، حکومت عدل قسط و دادگری» از یک سو، و «ظلم و ستم، ظالمان، جباران، آخرالزمان، اشراط ساعت، فتنه‌ها و ملاحم، دجال، یک چشم، فریب و جادو، سفیانی، خروج، بیداء» از سوی دیگر گفته، نوشته یا تصویر می‌شود. نوع بیان، کاربرد واژه‌ها، پردازش موضوع، دایره واژگان همراه و تنوع یا یکنواختی مطلب نشان‌دهنده مذهب، آگاهی شاعر و سخنور از موضوع مهدویت و روایات در این باره است یا اینکه اطلاعات او عمومی و از حوزه گفته‌های دیگران و بر اساس شنیده‌ها است. میزان گرم‌بودن و رواج موضوع در هر دوره، نشان‌دهنده توجه عمومی مردم به این موضوع و بودن عقیده‌ای فعال و امیدبخش یا صرفاً گونه‌ای خبر و اطلاع است. رویدادهای تاریخی در گرایش به موضوع مهدویت بسیار مؤثر بوده است.

کمی تعداد مفاهیم و اصطلاحات نیز نشان‌دهنده کم‌توجهی شاعر یا نویسنده یا زمانه او به موضوع است. گرچه در تاریخ اسلام، کسانی در جاهای گوناگون مدعی مهدویت شده‌اند، خوش‌بختانه شعر و ادب فارسی آنچه را ستوده، متوجه این مدعیان نیست بلکه همان مهدی مد نظر در روایات درست را ستوده است، هرچند در این باره نیز اختلاف نظر و عقیده وجود دارد.

با نوع نگاه به موضوع مهدویت می‌توان تفاوت شاعر شیعی و غیرشیعی را تشخیص داد. در این پژوهش آثار شاعران و نویسندگان سه مذهب اهل سنت، شیعه امامیه و شیعه اسماعیلی بررسی شد. آنان که مذهب اهل سنت دارند بیشتر به چشم رویدادی تاریخی و اتفاقی که در آینده به وقوع خواهد پیوست نگاه کرده و این موضوع را بیشتر در وصف ممدوحان خویش به کار برده‌اند؛ آنان مهدی را شخصی معین و در حال حیات نمی‌شمردند. در نزد شاعر اسماعیلی مذهب اصلاً به این موضوع توجه نشده؛ چون اعتقادی به این موضوع ندارد. شاعران و نویسندگان امامی مذهب متناسب با وضعیت اجتماعی زمان خویش به این موضوع پرداخته و آن را گرم نگه داشته‌اند. اما نوع توجه و نگرش به این موضوع در زمان صفویان، دوره قاجار و پیش از پیروزی انقلاب اسلامی تفاوت‌هایی دارد.

نقش متقابل زبان و موضوع نیز در خور توجه است: هم ادبیات در توجه به موضوع مهدویت و گسترش مفاهیم آن تأثیرگذار است و هم موضوع در خلق ترکیبات و گسترش واژگان و زبان مؤثر است.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷). *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.
- ابن حنبل، احمد (بی‌تا). *المسند*، بیروت: دار الفکر.
- الاهی قمشه‌ای، مهدی (بی‌تا). *کلیات دیوان*، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- انوری ابیوردی، محمد بن محمد (۱۳۷۶). *دیوان اشعار*، به اهتمام: محمدتقی مدرس رضوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اهلی شیرازی، محمد بن یوسف (۱۳۶۹). *دیوان اشعار*، به اهتمام و تصحیح: حامد ربانی، تهران: انتشارات کتاب‌خانه سنایی، چاپ دوم.

- جعفریان، رسول (۱۳۹۱). *مه‌دیان دروغین*، تهران: نشر علم.
- جوینی، عظام‌لک (۱۳۸۲). *تاریخ جهان‌گشای جوینی*، تصحیح: محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- حافظ، محمد (۱۳۷۴). *دیوان*، به سعی: سایه، تهران: کارنامه، چاپ چهارم.
- حزین لاهیجی، محمد علی بن ابوطالب (۱۳۷۴). *دیوان*، تصحیح: ذبیح‌الله صاحب‌کار، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب و نشر سایه.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۶۰). *خورشید مغرب*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی (۱۳۷۳). *دیوان اشعار*، به کوشش: ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار، چاپ چهارم.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۹). *گلستان*، تصحیح: غلام‌حسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۷۴). *حدیقه الحقیقه*، تصحیح و تحشیه: مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (بی‌تا). *دیوان*، به سعی و اهتمام: مدرس رضوی، تهران: کتاب‌خانه سنایی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰). *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آگه.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۵). *شرح مثنوی*، جزء اول از دفتر دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- طالب آملی، محمد (بی‌تا). *کلیات اشعار*، به اهتمام: طاهری شهاب، تهران: کتاب‌خانه سنایی.
- عطار نیشابوری، محمد (۱۳۸۱). *الاهی‌نامه*، تصحیح: فؤاد روحانی، تهران: زوار، چاپ ششم.
- علاء‌الدوله سمنانی، احمد بن محمد (۱۳۶۹). *مصنعات فارسی*، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کزازی، جلال‌الدین (۱۳۹۰). *نامه باستان: ویرایش و گزارش شاه‌نامه فردوسی*، تهران: سمت، ج ۱.
- لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۷۱-۱۳۷۲). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: انتشارات سعدی.
- مجاهدی، محمدعلی (۱۳۸۰). *سیمای مهدی موعود در آئینه شعر فارسی*، قم: انتشارات مسجد جمکران.
- مدبری، محمود (۱۳۷۰). *شاعران بی‌دیوان*، تهران: نشر پانوس.
- مسعود سعد سلمان (۱۳۶۴). *دیوان*، به تصحیح و اهتمام: مهدی نوریان، اصفهان: انتشارات کمال مولوی، محمد (۱۳۷۲-۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*، دفتر اول و دوم، شرح: کریم زمانی، تهران: اطلاعات.
- ناصر خسرو (۱۳۶۸). *دیوان*، به تصحیح: مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۳۷۶). *خسرو و شیرین*، تصحیح و شرح: برات زنجانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- وحشی بافقی، محمد (۱۳۶۳). *کلیات*، توضیحات و حواشی: م. درویش، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

بررسی تطبیقی حکم فرزندآوری در فقه عامه و امامیه با رویکردی بر مقاصد شریعت

لیلا ثمنی*

سید محسن فتاحی**

طوبی شاکری***

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۰۹ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

فرزندآوری در نظام فقه اسلامی، اعم از امامیه و اهل سنت، مطلوب و ضروری است، اما با توجه به اوضاع و احوال کنونی جامعه و تغییرات حکم حکومتی در فرزندآوری و مهار جمعیت، لازم است حکم فرزندآوری و اختلاف میان امامیه و مذاهب اهل تسنن در این باره تبیین شود. در بررسی تطبیقی فرزندآوری می‌بینیم که اهل سنت، هم عالمان قبل از شاطبی همچون ابواسحاق شیرازی، امام الحرمین، غزالی، و هم فقیهان بعد از شاطبی، خاصه عالمان معاصر، در استنباطات فقهی و تأملات اجتهادی در نصوص، قائل به احتساب حفظ نسل به عنوان مقاصد شریعت هستند. برخی عالمان امامیه نیز با نظر به هدفمندبودن شریعت و قبول امکان استخراج مقاصد شریعت از اوضاع حالی و مقالی نصوص و با استعانت از بنای عقلا و دیگر طرق به نحو غیرمصرح، فرزندآوری را از مقاصد شریعت می‌دانند. فرزندآوری به عنوان یکی از ساحت‌های تحقق و تعین حفظ نسل نزد فقیهان فریقین دارای مصلحت است که اعم از ملزمه و غیرملزمه است. در این پژوهش، علاوه بر تطبیق میان مذاهب رابطه فرزندآوری با مصلحت حفظ نسل به عنوان یکی از مقاصد ضروری شریعت اسلام، به تبیین حکم فرزندآوری ناشی از این ارتباط در ضمن اقوال سه‌گانه اباحه، استحباب و وجوب کفایی، و تأمل در آن می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: فرزندآوری، حفظ نسل، فقه امامیه، فقه مقاصدی.

* استادیار گروه پژوهشی خانواده درمانی، دانشگاه الزهرا (نویسنده مسئول) l.samani@alzahra.ac.ir

** استادیار گروه مطالعات زنان دانشگاه ادیان و مذاهب m.fattahi@urd.ac.ir

*** استادیار گروه مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس t.shakeri@modares.ac.ir

مقدمه

نظر به اینکه خداوند حکیم است و غنی، عقل سلیم حکم می‌کند که هم شریعت اسلام هدفمند باشد و هم احکام آن دارای مقاصد و عللی باشد؛ و چون همه شرایع برای تضمین مصالح آنی و آتی بندگان وضع شده‌اند، تعلیل‌پذیری احکام شریعت، اختصاص به اسلام ندارد و شامل همه ادیان می‌شود. نصوص قرآن (بقره: ۱۲۹، ۱۸۳، ۱۵۱ و ۲۱۳؛ آل عمران: ۱۶۴؛ مائده: ۹۷؛ اعراف: ۱۵۷؛ انفال: ۲۴؛ توبه: ۱۰۳؛ حدید: ۹ و ۲۵؛ جمعه: ۲؛ عنکبوت: ۴۵) و روایات و متون معتبر شرعی (محمدی ری‌شهری، ۱۴۰۴: ۱۴۲۹/۴ و ۱۴۳۰؛ نهج‌البلاغه، خطبه اول) بر هدفمندبودن شریعت اسلام دلالت دارند؛ در تبیین مقاصد و اهداف شریعت اسلام، از همان ابتدا علمایی در میان مذاهب اسلامی ابراز نظر کردند که ثمره آن، تدوین کتبی مانند *علل الشرائع* صدوق و *مقاصد الشریعة* از امام‌الحرمین جوینی، ابوحامد غزالی، فخرالدین رازی، سیف‌الدین آمدی، ابن سبکی، ابن تیمیه، شاطبی و دیگران از علمای مذاهب فقهی شد.

از طرفی، تکالیف بندگان در جهت جلب مصالح و دفع مفسدات آنان است. این مصالح نیز سه دسته‌اند: مصالح ضروری، مصالحی که به آن نیاز است، و مصالح کمالیات. در این میان، حفظ نسل به عنوان یکی از مقاصد ضروری شریعت در میان اهل سنت پذیرفته شده، که یکی از ساحت‌های تحقق و تعیین حفاظت از نسل، فرزندآوری است.

در دیدگاه امامیه، اگرچه مقاصد شریعت به صراحت اهل سنت کمتر مطرح شده است، اما با توجه به تصریح‌نشدن به حکم فرزندآوری، وجود مبانی کشف مقاصد شریعت و با عنایت به منابع امامیه، اعم از دلیل نقلی (آیات و روایات درباره فرزندآوری) و دلایل عقلی، لازم است مسئله فرزندآوری بررسی شود. در فقه امامیه، عقل می‌تواند مصالح و مفسدات مد نظر شارع را درک و داوری کند و حسن و قبح اعمال را بفهمد. لذا با ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، حکم شرعی را ثابت می‌داند (مظفر، ۱۴۱۵: ۲۰۵/۲). از این رو با نظر به قاعده «ما حکم به العقل حکم به الشرع» و تبعیت احکام از مصالح و مفسدات که بعضی از اهل سنت (شاطبی، ۱۴۲۵: ۷/۲)^۱ نیز آن را مسلم و قطعی می‌دانند، می‌توان نقاط مشترکی در این موضوع میان مذاهب فقهی یافت. بنابراین، در این پژوهش ضمن بررسی تطبیقی و تبیین امکان تقریب آرای مذاهب فقهی

درباره رابطه فرزندآوری با مقاصد شریعت، حکم فرزندآوری را در نتیجه این ارتباط بررسی می‌کنیم.

فرزندآوری در آیات

در قرآن کریم، آیات فراوانی درباره فرزند وجود دارد. در تقسیم‌بندی آیات می‌توان آنها را به دو گروه اصلی تقسیم کرد:

گروه اول در مقام بیان مطلوبیت فرزند و تشویق به فرزندآوری است. مانند آیاتی که فرزند را به عنوان زینت زندگی (کهف: ۴۶)، یاری‌رساننده به پدر و مادر (اسراء: ۶)، مایه روشنی دیدگان (فرقان: ۷۴)، نعمت الهی و متاع دنیا (نحل: ۷۲؛ نوح: ۱۲؛ آل‌عمران: ۱۴؛ مؤمنون: ۵۵؛ شعراء: ۱۳۳؛ انفال: ۲۸) معرفی می‌کند. علاوه بر آن، آیاتی فرزندآوری را از جمله سیره و سنت انبیا (ع) دانسته است؛ آیاتی که به زندگی پیامبرانی همچون زکریا و ابراهیم (ع) اشاره می‌کند از آن جمله است (آل‌عمران: ۳۸؛ انبیاء: ۸۹؛ صافات: ۱۰۰؛ شعراء: ۸۳؛ انبیاء: ۸۵ و ۸۶). در آیاتی فرزندآوری به عنوان آرزوی پیامبران الهی و سبب بشارت خداوند بیان شده است. ضمن اینکه فرزند نزد پیامبران الهی مایه نور و روشنی چشم شمرده شده است (هود: ۷۱؛ حجر: ۵۱-۵۳؛ شوری: ۱۱؛ اعراف: ۱۵؛ انبیاء: ۹۰ و ۱۸۹ و ۱۹۰). به نظر می‌رسد درخواست‌ها و دعا‌های مکرر مبنی بر فرزندخواهی، از جانب پیامبری اولوالعزم همچون حضرت ابراهیم (ع) نشان‌دهنده جایگاه مهم فرزندآوری در زندگی انسان، فطری بودن فرزندخواهی و نیاز انسان‌ها به فرزندآوری است.

در این گروه، آیاتی که ازدواج را زمینه‌ساز فرزندآوری معرفی کرده است نیز اشاره به مطلوبیت فرزندآوری دارد. مثلاً خداوند می‌فرماید: «نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنى شئتم» (بقره: ۲۲۳)؛ «زنان شما کشتزار شما هستند، پس از هر جا که خواهید به کشتزار خود درآید». لذا رازی، در تفاسیر، ذیل آیات ۲۸ و ۲۹ سوره عنکبوت، که درباره قوم لوط است، آورده است که این کار باعث قطع سبیل عادی بر زنان شده و مصلحت بقای نوع بشر را از بین می‌برد.

گروه دوم آیات، در ظاهر به معایب فرزند اشاره دارد. مثلاً گاه فرزند ناصالح به عنوان دشمن پدر و مادر، اسباب هلاکت، عذاب پدر و مادر، تفاخر پدر و مادر غیرمؤمن و مایه تهدید معرفی شده است (تغابن: ۱۴؛ منافقون: ۹؛ توبه: ۵۵؛ حدید: ۲۰؛ احقاف: ۱۷).

این دو دسته آیات، اگرچه در نظر بدوی، متناقض به نظر می‌رسند، اما با کمی تأمل معلوم می‌شود که آنچه به نظر، عیوب فرزندآوری است در واقع هشدار و تذکری برای افراد در مواجهه و تعامل با فرزند است و ارتباطی به اصل فرزندآوری ندارد. لذا این نمونه‌ها توان نفی مطلوبیت فرزندآوری را ندارد؛ و نهایتاً در مقام مذمت افرادی است که از این مطلوب شارع سوءاستفاده کرده و از این طریق به گمراهی کشانده می‌شوند. پس در واقع، فرزندآوری فی‌نفسه مطلوب شارع است که شرایطی نیز دارد.

فرزندآوری در روایات

روایات پیامبر (ص) به نقل از کتب امامیه و اهل سنت و نیز روایات ائمه (ع) بر جایگاه والا و اهمیت فرزندآوری در اسلام دلالت دارد.

بعضی روایات فرزندآوری را مایهٔ مباحثات پیامبر (ص) دانسته و به آن تشویق می‌کند (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۹۶/۱۵؛ کلینی، بی‌تا: ۲/۶ و ۲۵۷/۵؛ خراسانی (نسائی)، ۱۴۰۶: ۵۹۹/۵؛ عمرانی شافعی، ۱۴۲۱: ۱۱۸/۹). روایاتی فرزند را یادگار و جانشین پدر و مادر در دنیا (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۹۶/۱۵) و اعمال نیک فرزندان را سبب آمرزش و نیک‌بختی والدین در حیات اخروی معرفی می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۰۹/۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۹/۲۱). روایات دیگری نیز به ازدواج دعوت می‌کند تا زمینهٔ فرزندآوری مهیا شود و بدین‌وسیله خداوند با فرزندان لا اله الا الله گو تسبیح شود (مجلسی، ۱۴۱۰: ۲۱۸/۱۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۳/۳). در برخی روایات ازدواج با زنی که فرزندآور است ترجیح داده شده است (صدوق، ۱۳۸۵: ۳۸۷/۳؛ عمرانی شافعی، ۱۴۲۱: ۱۱۸؛ ابی‌داوود، بی‌تا: ۲۲۰/۲؛ سیوطی، بی‌تا: ۵۸۱/۲۰). مثلاً از حضرت علی (ع) نقل شد که می‌فرمایند ازدواج کنید، زیرا پیامبر خدا (ص) بارها فرمودند: «مَنْ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَتَّبِعَ سُنَّتِي فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّ مِنْ سُنَّتِي التَّزْوِيجَ وَاطْلُبُوا الْوَلَدَ فَإِنِّي أَكْثَرُ بِكُمْ الْأُمَمِ غَدًا»؛ «هر کس دوست دارد که پیرو سنت من باشد باید ازدواج کند. زیرا ازدواج و فرزندآوری سنت من است و من به زیادی امتم در مقابل دیگر امت‌ها مباحثات می‌کنم» (کلینی، بی‌تا: ۳/۶؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۲۱۲/۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۶/۲۱؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۳۰۹/۳).

درباره اهمیت نکاح و ارتباط آن با فرزندآوری نیز احادیث متعددی در میان مذاهب اسلامی وجود دارد. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «تَنَاحُوا، تَكْثُرُوا فَاِنَّ ابَاهِي بِكُمْ الْاُمَّمِ»

(مجلسی، ۱۴۱۰: ۲۵۹/۱۷)؛ «ازدواج کنید تا زیاد شوید. من به واسطه شما بر امت‌های دیگر مباحثات می‌کنم»؛ امام باقر (ع) نیز از قول پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «ما یمنع المؤمن من ان یتخذ أهلاً لعلَّ الله یرزقهُ نسمة تنقلُ الارضَ بلا اله الا الله» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۳/۱۴)؛ «چه چیزی مانع انسان مؤمن می‌شود از آنکه همسری داشته باشد. شاید خداوند نسلی به او عطا کند که زمین را به ذکر لا اله الا الله سنگین کند».

فرزندآوری در مذهب امامیه

در فقه امامیه، اصل در مسئله فرزندآوری، علی‌القاعده اباحه است. زیرا با تکیه بر مبانی اصولی در صورتی که شک در اصل تکلیف در شبهه حکمیه باشد، با نظر به ادله براهت عقلی و براهت شرعی، حکم به براهت داده می‌شود. اما فارغ از این اصل و با رجوع به آیات و روایاتی که به بعضی از آنها اشاره شده، ملاحظه می‌شود که شریعت اسلامی مؤمنان را به فرزندآوری فرا خوانده است و فراوانی، صراحت دلالتی و صحت سندی بسیاری از این نصوص به حدی است که اگر حجت معارضی یافت نشود، ممکن است بنا به گفته بعضی (خمینی، ۱۳۸۲: ۲۶) قائل به وجوب فرزندآوری در خانواده‌های مسلمانان شد.

در بررسی آرای فقهای امامیه درباره حکم فرزندآوری، علی‌رغم تصریح به استحباب دعا برای فرزندآوری هنگام جماع، استحباب شیردهی و دیگر امور مرتبط با فرزند (خمینی، بی‌تا: ۲۱۴/۲ و ۲۷۹) تصریح به استحباب فرزندآوری کمتر دیده می‌شود. بعضی معاصران به منظور اثبات استحباب نکاح، به روایات دال بر مطلوبیت فرزندآوری استدلال می‌کنند و معتقدند نظر به مطلوب بودن افزایش افرادی که خدا را عبادت می‌کنند و قائل به لا اله الا الله هستند، نکاح مستحب است تا زمینه برای فرزندآوری مهیا شود (شبییری زنجانی، ۱۳۷۸-۷۹: ۳۵). البته در وسائل الشیعة ذیل «أبواب أحكام الأولاد» اولین باب آن «باب استحباب الاستیلاء و تکثیر الأولاد» نام گرفته است (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۹۴/۱۵) و در بحار الأنوار نیز بحثی با عنوان «باب فضل توسعه العیال و مدح قلة العیال» آمده است (مجلسی، ۱۳۹۸: ۶۹/۱۰۱).

در ظاهر نصوص فقه امامیه، فرزندآوری حکم وجوبی ندارد؛ بر همین اساس محققان جواز تحدید نسل از طریق حکم حکومتی یا دخالت دولت را بررسی کرده‌اند.

برخی هر گونه کنترل و تحدید نسل را مخالف فلسفه اسلام و روح ایمان دانسته و با آن مخالفت کرده‌اند و قاعدتاً دخالت دولت‌ها در این عرصه را نیز دخالتی نابجا و مخالف موازین شرع دانسته‌اند (تهرانی، ۱۴۱۵: ۵۴). برخی دیگر از فقها به دلیل نرخ بالای رشد جمعیت و تنگناهای اقتصادی و رفاهی، با تنظیم خانواده موافق‌اند و معتقدند حکومت‌ها باید در این زمینه برنامه‌ریزی داشته باشند و در صورت لزوم، جامعه را وادار به مهار جمعیت و تنظیم خانواده کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۸۴۰). برخی صاحب‌نظران، تنظیم خانواده را با شرایط و قیودی پذیرفته‌اند، اما حکومت‌ها را مجاز به دخالت و اجبار مردم به تحدید نسل نمی‌دانند (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۱: ۸۳۳؛ مدنی تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۰۹). با این حال هستند کسانی که فرزندآوری را از اصول اسلام و الزامی می‌دانند (ایازی، ۱۳۷۶: ۳۵).

از طرفی، علی‌رغم اینکه همه اذعان دارند که ازدواج در شریعت اسلام اهداف متعددی را دنبال می‌کند، اما درباره هدف اصلی از نکاح، اقوال متعددی مطرح شده است. بعضی سکونت و آرامش را به علت تصریح قرآن هدف مهم تشریح نکاح شمرده و معتقدند اگر تشریح نکاح مبتنی بر تولیدمثل باشد، تفاوتی میان انسان و حیوان نخواهد بود؛ چراکه حیوانات نیز تولیدمثل می‌کنند تا نسلشان باقی بماند، بدون اینکه به نظام خانواده و مقررات خاص آن پای‌بند باشند (مهریزی، ۱۳۸۲: ۲۱۷-۲۲۰). بعضی دیگر معتقدند فرزندآوری یکی از کارکردهای نکاح ولی مهم‌ترین آنها است (حکمت‌نیا، ۱۳۹۰: ۷۹).

عده‌ای نیز تنها هدف نکاح را بقای نوع بشر و فرزندآوری می‌دانند. ایشان معتقدند فرونشاندن شهوت، اشتراک در زندگی مادی و تدبیر منزل، خارج از حقیقت ازدواج بوده، بلکه از امور مقدماتی برای فرزندآوری یا از فواید ازدواج محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۷۹/۴). لذا معتقدند مجهزشدن زن و مرد به خصالت‌های زنانگی و مردانگی هدفی جز تولیدمثل و بقای نوع ندارد و به همین دلیل ازدواج بر این حقیقت پایه‌گذاری شده و تمامی احکام ازدواج نیز بر همین حقیقت دور می‌زند (همان: ۲۷۷/۲). در واقع، فرزندآوری علاوه بر اینکه هدف غایی برای تشریح بسیاری از مجعولات شرعی و احکام مربوط به روابط زن و مرد از قبیل احکام رعایت عفت، زناشویی، اختصاص داشتن زوجه به زوج، احکام طلاق، عده، اولاد، ارث و غیره است (همان)

منشأ مجعول شرعی واقع شدن امور مهم دیگری همچون نسب، مصاهره، رضاع، ارث، وصیت و ... نیز هست، که همه اینها حاکی از اهمیت فرزندآوری و به نحوی اشاره به مطلوبیت در حد لزوم فرزندآوری نزد شارع است.

فرزندآوری بر مبنای فقه مقاصدی اهل سنت

فرزندآوری در اهل سنت بر مبنای فقه مقاصدی جایگاه متمایزی دارد. بسیاری از علمای اهل سنت فرزندآوری را به عنوان مصداق بارز حفظ نسل، از مقاصد شریعت می‌دانند؛ و نیز معتقدند شهوت هم برای تحقق این مقصد خلق شده است (غزالی طوسی، بی‌تا: ۲۴/۲). در واقع، ایشان مصالح را به سه قسم ضروریات،^۲ حاجیات^۳ و تحسینیات^۴ تقسیم می‌کنند. سپس مصالح در مرتبه ضروریات را به پنج دسته تقسیم می‌کنند. طبق این پنج مصلحت، هدف و به عبارت دیگر مقصود از شریعت، حفاظت از دین، جان، عقل، نسل و مال مردم است (همو، ۱۴۱۳: ۴۱۶/۱ و ۴۱۷). از سوی دیگر، برای ازدواج پنج فایده در نظر می‌گیرند که عبارت است از: فرزندآوری، مهار شهوت، مدیریت خانواده، افزایش روی آوردن به نهاد خانواده و جهاد با نفس به واسطه ادای حقوق همسران؛ و در عین حال، فرزندآوری را به عنوان فایده اصلی معرفی کرده و معتقدند چون اصل بر لزوم فرزندآوری است، لذا نکاح برای دستیابی به آن وضع شده و هدف نهایی از ازدواج بقای نسل انسانی است و شهوت نیز به عنوان محرکی برای فرزندآوری ایجاد شده است تا انگیزه‌ای برای بقای نسل وجود داشته باشد (همو، بی‌تا: ۲۴/۲).

به عبارت دیگر، نکاح، مقصدی اصلی دارد که حفظ نسل است و یک سری مقاصد تبعی دارد که تکمیل‌کننده مقصد اصلی است (حامد العالم، ۱۴۱۵: ۳۰۴). بنابراین، عیوب قرن و رتق و عنن و خصاء را موجب حق فسخ می‌دانند. چون مانع تحقق مقصود اصلی نکاح، که فرزندآوری است، می‌شود. بر این مطلب مؤیداتی نیز اقامه شده است، مثل اینکه هر عیبی که منجر به از بین رفتن مقصود نکاح شود، موجب فسخ است؛ دیه حشفه که دیه کامل است نیز به جهت مراعات مقصد حفظ نسل است. زیرا در صورت قطع حشفه امکان فرزندآوری منتفی می‌شود، ولی امکان نزدیکی وجود دارد؛ حرمت لواط نیز به دلیل از بین بردن مقصد شرع در فرزندآوری است. لذا مجازات آن از شدیدترین نوع مجازات‌ها است (القیاتی، ۱۴۳۰: ۴۴۹). البته شاید در این استدلال‌ها

مناقشاتی وجود داشته باشد، اما در دیدگاه مقاصدی اهل سنت که علت تشریح نکاح را تأمین مقصد حفظ نسل شارع قلمداد می‌کنند تا حدودی پذیرفتنی است. زیرا هر حکمی درباره مباحث جنسی و نکاح را به مسئله فرزندآوری مرتبط می‌دانند.

غزالی می‌گوید در صورت عمومیت یافتن لواط، نسل انسان منقرض می‌شود (غزالی طوسی، بی تا: ۲۰/۴؛ رازی، ۱۴۰۱: ۵۹/۱۳ و ۱۱۱/۲۵). لذا می‌گوید مقصود از روابط جنسی، به خصوص، و از نکاح، به طور عام، اشباع غریزه نیست، بلکه این قصد در مقابل حفظ نوع انسان از انقراض و حفظ استخلاف، مقصدی تبعی محسوب می‌شود و شهوت برای برانگیختن به تداوم بشر، خلق شده است. بنابراین، شارع، ازدواج را برای تکثیر نسل و تأمین نیاز جامعه بشری به اجتماع حاصل از فرزندآوری، جعل کرده است (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۳۴۴).^۵ در این خصوص، بعضی هم در مقام بیان حکم نزدیکی از دبر استدلال کرده‌اند که در صورت نزدیکی از دبر، مقصد زوج از نکاح حاصل می‌شود، اما مقصد شارع از تشریح نکاح معطل می‌ماند و چون مقصد شارع لازم‌الرعاية بوده و در تعارض مقاصد عبد و مولا، مقصد مولا اولویت دارد، نزدیکی از دبر مجاز نیست (عبدالله، بی تا: ۴۵-۵۲). لذا هدف از ازدواج در اسلام عبادت خدا و آبادکردن زمین از بندگان و عابدان است (مرسی، ۱۹۹۱: ۴۲). هدف ازدواج اطفاء غریزه جنسی نیست؛ چراکه این عمل میان انسان، حیوان و سایر موجودات مشترک است و بلکه مقصود لغیره است؛ یعنی پاسخ به نیاز جنسی به منظور فرزندآوری، استخلاف و عمارت زمین قرار داده شده است.

سرخسی حنفی عقد نکاح را تأمین‌کننده بسیاری از مصالح دینی و دنیوی می‌داند که از جمله آنها علاوه بر محافظت و حمایت از زنان، حفظ نفس از زنا، تکثیر بندگان خدا و امت رسول خدا و محقق کردن زمینه مباحثات او است. در ادامه می‌گوید اگرچه مقصود از ازدواج قضای شهوت نیست، بلکه مصالحی است که بیان شد، ولی قضای شهوت را نیز معلق بر ازدواج کرده است تا همه، اعم از عاصی در قضای شهوت و مطیع در اوامر دینی، به آن اقدام کنند (سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۹۲/۴-۱۹۳).

به علاوه، از اینکه بعضی قوانین در نکاح وجود دارد که در هیچ عقد دیگری وجود ندارد که معلوم می‌شود این شرایط به سبب حفظ مقاصد ازدواج است، لزوم شاهد برای انعقاد عقد نکاح، استحباب اعلان و ولیمه عقد نکاح و دیگر امتیازات این عقد،

دلالت بر اهمیت عقد نکاح دارد و با توجه به اینکه علت تشریح نکاح، فرزندآوری است، پس دلالت بر طلب شارع بر مقصد این عقد دارد که همان فرزندآوری و ایجاد نسل سالم است (الزبیر، ۱۴۱۱: ۱۱۸-۱۳۳).

بنا بر آنچه اجمالاً گذشت، در اکثر کتب مرجع اهل سنت، اعم از فقهی و تفسیری، مقصود و غرض از تشریح نکاح را فرزندآوری دانسته و معتقدند ایجاد نسل برای بقای نوع بشر از طریق پاسخ‌گویی صحیح به میل جنسی است که این پاسخ با ایجاد ارتباط درست مرد با زن از طریق ازدواج است و تشکیل خانواده وسیله‌ای است برای فرزندآوری و ادامه نسل بشری (زیدان، ۱۴۱۳: ۱۱-۱۳). بعضی نیز به طور کلی هدف از خلقت زنان را فرزندآوری می‌دانند، به این بیان که هدف از خلقت زنان آرامش‌یافتن به وسیله آنان است و خداوند محبت را میان آنان قرار می‌دهد نه برای قضای شهوت بلکه به منظور فرزندآوری و افزایش پُر شمارشیدن انسان‌ها (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۱/۲۱).

پرسشی که ممکن است مطرح شود اینکه: چطور مسبب، که شهوت است، بر سبب، که فرزندآوری است، مقدم می‌شود؟ یعنی فرزندآوری که سبب خلقت شهوت است، در مقام ایجاد، مؤخر از مسبب خود است؟ اهل سنت پاسخ می‌دهند که زیرا حکمت الاهی چنین اقتضایی دارد که گاه مسببات بر اسباب مترتب شوند تا به این جهت مظهر قدرت الاهی، و حاکی از عجایب خلقت و نشان‌دهنده مشیت و عظمت خداوند باشند.^۶

ابن عاشور نیز چون فرزندآوری را علاوه بر بقای نسل، لازمه بقای خلقت خداوند می‌داند، حفظ نسل را از ضروریاتی می‌داند که هیچ اختلافی میان علما در ضروری دانستن آن نیست. از آنجا که نسل همان خلقت افراد نوع بشر است، پس اگر تعطیل شود منجر به از بین رفتن و کم‌شدن نوع بشر می‌شود، همان‌طور که بنا بر بعضی تفاسیر، لوط به قومش گفت: «و تقطعون السبیل» (عنکبوت: ۲۹). پس با توجه به این معنا شکی نیست که حفظ نسل از طریق فرزندآوری، از کلیات شمرده می‌شود، به دلیل اینکه معادل حفظ نفس می‌شود، در نتیجه بعضی امور واجب می‌شود، مثل اینکه مردان از خصی شدن محافظت شوند، زنان از برداشتن رحم و سقط جنین منع شوند. جالب اینکه ابن عاشور از اینکه فرزندآوری از مقاصد ضروری نکاح و خانواده است، فراتر رفته و آن را از ضروریات جامعه بشری می‌داند و می‌گوید: «زن و شوهر ممکن است بدون فرزندآوری بتوانند به زندگی ادامه دهند، اما قطعاً جامعه بدون فرزندآوری حیاتش

را از دست می‌دهد» (ابن‌عاشور تونسلی، ۱۴۲۵: ۳۰۴-۳۰۵) (یعنی از نتایج ضرورت حفظ نسل، وجوب اجتناب از عقیم‌کردن افراد جامعه، اعم از زن و مرد، است که از طریق جراحی‌هایی دستگاه مولد بدن را غیرفعال می‌کنند).

برخی از این حیث که فرزندآوری از مقاصد شریعت است آن را از عبادات شمرده و از چهار حیث آن را موجب تقرب معرفی می‌کنند (القیاتی، ۱۴۳۰: ۴۴۷):

۱. فرزندآوری موجب بقای جنس انسان می‌شود که این امر محبوب شارع است.
۲. فرزندآوری موجب مباهات پیامبر (ص) است. لذا موجب جلب محبت ایشان می‌شود.
۳. با دعای فرزندان و طلب بخشایش برای پدر، حتی بعد از مرگ نیز تقرب به خدا حاصل می‌شود.
۴. اگر فرزند در کودکی و قبل از پدر فوت کند، برای پدرش شفاعت می‌کند.

فرزندآوری در دیدگاه مقاصدی امامیه

در جمع دیدگاه علمای مذهب امامیه درباره فرزندآوری، نظر به اینکه بسیار کم به موضوع فرزندآوری پرداخته شده، به گونه‌ای که در کمتر کتاب فقهی می‌توان حکم فرزندآوری را به دست آورد، لازم است ابتدا دلیل این مسئله بررسی شود. زیرا ممکن است توجیهاتی وجود داشته باشد. مثلاً ممکن است با توجه به اختصاص عنوان یک باب از *وسائل الشیعه* به استحباب فرزندآوری، فقهای دیگر حکم آن را واضح دانسته و به آن نپرداخته باشند؛ و در واقع، استحباب فرزندآوری را پذیرفته شده تلقی کرده باشند. اما به دلایلی این توجیه منطقی به نظر نمی‌رسد: اولاً معلوم نیست عنوان‌گذاری دقیقاً با هدف و قصد بیان حکم فرزندآوری و به قلم نویسنده، مطرح شده باشد. چون هیچ استدلال دیگری در این زمینه وجود ندارد. ثانیاً، پیروی نکردن فقهای دیگر در بیان استحباب فرزندآوری، حداقل به صورت عنوان‌دهی، با وجود اینکه در مباحث دیگر ورود داشته‌اند، توجیه مقبولی ندارد. البته اگر از کسی پرسند حکم فرزندآوری چیست خواهد گفت «مستحب است» اما درباره آن، استدلال فقهی به دست نمی‌آید، مگر ظاهر روایات باب استیلاء؛ اما نظر به اینکه راجع به برخی از این روایات، با استدلالی که خواهد آمد، امکان استفاده لزوم نیز وجود دارد، لازم است همان‌طور که بعضی علمای

معاصر در مقام استدلال راجع به مسائل مستحدثه، مثل تلقیح مصنوعی، به استحباب فرزندآوری استناد می‌کنند، (اشرفی، درس خارج فقه: ۹۲/۲/۱۸) به مبانی و ادله و نحوه استدلال بر استحباب فرزندآوری نیز پردازند.

توجیه دیگر اینکه، چون در این خصوص میان امامیه و مذاهب اهل سنت اختلافی نبود و با قبول اینکه فقه امامیه در جهت پاسخ‌گویی به فقه اهل سنت تدوین شده، لذا خود مسئله فرزندآوری علی‌رغم تبیین مقدمات و امور پیرامونی‌اش، نیازی به تبیین نداشته است؛ اما این توجیه نیز پذیرفتنی نیست. زیرا در صورت قبول مقدمات استدلال همچنان که گذشت، اهل سنت راجع به حکم فرزندآوری از استحباب گذر کرده و تا حد الزام پیش رفته‌اند.

گذشته از توجیه برای ذکر نشدن حکم فرزندآوری در فقه امامیه، با نظر به اینکه برخی علمای امامیه، مانند محمدحسین طباطبایی، تنها مقصد شارع از تشریح نکاح را فرزندآوری دانسته‌اند، این صراحت در کنار پذیرش ضمنی فرزندآوری به عنوان یکی از اهداف و کارکردهای نکاح در میان دیگر علمای امامیه، این نتیجه را به دست می‌دهد که می‌توان بر مبنای دیدگاه امامیه نیز به بررسی فرزندآوری به عنوان مقاصد شارع از تشریح نکاح پرداخت.

ممکن است بتوان با توجه به روایات فرزندآوری در جهت لزوم فرزندآوری به بعضی روایاتی که گذشت استناد کرد. مثلاً در بحث روایات گذشت که حضرت رسول (ص) فرموده‌اند: «تناکحوا تناسلوا». با نظر در این روایت و با توجه به حجیت ظواهر و اصالة‌الظهور، و اینکه ظاهر عبارت به گونه‌ای است که حاکی از وجود ارتباط خاصی میان نکاح و فرزندآوری است، در جهت کشف نوع این ارتباط با مراجعه به مبانی فقهی و اصولی، قاعده‌ای کلی یافت می‌شود، با این مضمون که هر گاه دلیل یا حکمتی در نص وجود داشته باشد و دارای دو مقدمه ذیل باشد، آن دلیل اولاً و بالذات علت محسوب خواهد شد:

۱. ساختار زبانی، بر تعلیل دلالت داشته باشد؛

۲. دلیلی بر خروج آن از تعلیل وجود نداشته باشد.

از باب نمونه، لام تأکید هر گاه در کلامی بیاید، چون ساختار زبانی لام بر تأکید دلالت دارد، در صورتی که دلیلی بر خارج کردن لام از سیاق تأکید وجود نداشته باشد،

همچنان بر تأکید دلالت دارد (ایازی، ۱۳۸۶). بنابراین، وقتی رسول اکرم (ص) به اجماع مذاهب پنج‌گانه اسلام، صریحاً می‌فرماید: «تناکحوا تناسلوا»، با توجه به ظهور کلام که معادل این معنا است که «ازدواج کنید تا فرزندان شوید»، و از طرفی ساختار زبانی به گونه‌ای است که بر تعلیل نکاح بر فرزندآوری دلالت دارد و علاوه بر آن دلیلی برای خروج آن از تعلیل وجود ندارد، می‌توان رابطه تشریحی یا تکوینی نکاح و فرزندآوری را از نوع علی و معلولی دانست. در نتیجه فرزندآوری علت نکاح دانسته می‌شود و لذا کسانی که فرزندآوری را یکی از حکمت‌های نکاح دانسته‌اند، بیشتر در مقام بیان آنند که تنها مقصد نکاح، فرزندآوری نیست.

با پذیرش این‌گونه استدلال‌ها که مبانی آن در فقه امامیه موجود است و در نتیجه پذیرش اینکه فرزندآوری در تشریح نکاح به نحو علیت مؤثر است، امامیه به دیدگاه مقاصدی اهل سنت نزدیک شده‌اند و شاید بتوان قائل به همپوشانی مقصد تشریح نکاح میان مذاهب اسلامی شد. آنگاه می‌توان پذیرفت که تکوین غریزه شهوت به جهت حفظ نسل است و در پاسخ به کسانی که معتقدند نکاح بر اساس روایات برای حفظ غریزه شهوت تشریح شده است نه فرزندآوری، می‌توان گفت در بعضی روایات، راه دیگر مهار غریزه شهوت در کنار ازدواج، روزه دانسته شده است (صدوق، بی‌تا: ۷۳/۲).^۷ اما اینکه بتوان از این سخن که «یکی از علل یا کارکردهای روزه، مهار شهوت است» نتیجه گرفت که روزه نیز برای حفظ غریزه جنسی تشریح شده، جای تأمل دارد؛ و گویا مانند این است که گفته شود خوردن برای حفظ انسان از گرسنگی قرار داده شده است و حال آنکه خوردن برای رشد بدن، تقویت، دریافت انرژی و ... است. ممکن است گفته شود اگر غرض از ازدواج را مهار غریزه شهوت در برابر گناه بدانیم مانند آن است که گفته شود غرض از خوردن مال حلال، مهار غریزه خوردن است، و حال آنکه مقصود از غریزه خوردن و آشامیدن، ادامه حیات و حفظ سلامتی جسم است؛ همان‌طور که مقصود از غریزه شهوت و تشریح نکاح، بقای نسل بشر به واسطه فرزندآوری است.

البته ممکن است این ایراد مطرح شود که مقصد نکاح در میان انسان‌ها فرزندآوری نیست و لذا افراد بسیاری که قصد ازدواج دارند، قصد فرزندآوری ندارند و در نتیجه ازدواج عقیم و عقیمه نیز صحیح است. در پاسخ می‌توان گفت، هیچ منافاتی ندارد که

میان مقاصد شریعت و مقاصد انسان‌ها در نکاح تفاوت وجود داشته باشد؛ به این معنا که ممکن است مقاصد شریعت و مقاصد مکلفان در نکاح متفاوت باشد. به این نحو که انسان‌ها به منظور پاسخ شرعی به نیاز جنسی، ازدواج کنند اما هدف خداوند از تشریح نکاح، فرزندآوری باشد. ثانیاً، قبول اینکه مقصد اصلی شارع از تشریح نکاح، فرزندآوری است، منافاتی با صحت نکاح در جاهایی که نکاح به صورت استثنایی منجر به فرزندآوری نمی‌شود، ندارد. به این معنا که هرچند فرزندآوری مقصد اصلی تشریح نکاح است اما نکاح در فرض فقد فرزند، چه با دلیل موجهی مثل عقامت یا با دلیلی غیرموجه مثل تمایل نداشتن زوجین به فرزندآوری، صحیح است و مانعی از انعقاد صحیح آن نیست.

پس نتیجه اینکه امکان تطبیق و تقریب میان دیدگاه علمای امامیه و اهل سنت در فرزندآوری وجود دارد، به خصوص با توجه به صراحت نداشتن اکثر فقهای امامیه در خصوص حکم، مبانی و استدلال راجع به فرزندآوری، قبول روایات دال بر لزوم فرزندآوری، وجود مبانی استدلال بر لزوم فرزندآوری در مبانی مسلم و پذیرفته شده امامیه که در نتیجه همچون اهل سنت، فرزندآوری را علت تشریح نکاح می‌دانند. بنابراین، به دو نکته به عنوان نتایج مهم تطبیق دیدگاه مذاهب درباره فرزندآوری می‌توان اشاره کرد: ۱. تشریح نکاح با تمام احکام و ملحقاتش از نسب و رضاع تا طلاق و میراث، مبتنی بر درک مصلحت فرزندآوری است؛ ۲. رابطه علیت میان فرزندآوری و نکاح، دلالت بر این دارد که نزد امامیه نیز می‌توان با دلایلی فرزندآوری را از مقاصد شریعت دانست.

حکم تکلیفی فرزندآوری

با توجه به مباحثی که گذشت، ممکن است این مسئله مطرح شود که اگر فرزندآوری از مقاصد شریعت و علت تشریح نکاح باشد، لازم است حکم شرعی آن نیز وجوب باشد و در نتیجه باید نکاح نیز واجب باشد و حتی اگر نکاح هم واجب نباشد، در صورت تحقق نکاح، فرزندآوری باید واجب باشد و چون نه نکاح و نه فرزندآوری هیچ کدام واجب نیستند پس معلوم می‌شود مقصد تشریح نکاح، فرزندآوری نیست.

در این خصوص کسانی که به مسئله جواز جلوگیری از فرزندآوری یا تحدید نسل پرداخته‌اند، ناگزیر به این نکته اشاره کرده‌اند که چون نکاح و فرزندآوری واجب نیست، با توجه به روایات عزل و روایات فرزندآوری، جلوگیری از فرزندآوری به نحو کلی جایز است و در واقع از طریق نفی وجوب فرزندآوری به اثبات مدعای خود پرداخته‌اند (صادقی، ۱۳۸۳). اما در خور ذکر است که این سه مسئله، یعنی جواز عزل و جلوگیری از فرزندآوری، مقصدیت فرزندآوری برای نکاح و حکم به وجوب نکاح و فرزندآوری، سه مقوله متفاوت است. در واقع، به حکم صریح عقل، هدف شارع در بقای نسل بشر تا روز موعود، جز با فرزندآوری محقق نخواهد شد، اما این مسئله منافاتی با جواز جلوگیری در برخی مواقع ندارد. اما اینکه فرزندآوری از مقاصد تشریح نکاح است و لذا باید الزام شرعی برای تأمین آن وجود داشته باشد، مناقشه‌پذیر است؛ به این بیان که لزومی ندارد شارع برای تأمین هدف، حتماً تکلیف شرعی، جعل کند؛ چراکه ممکن است صرف نظر از جعل تشریحی و فقط با تنظیم تکوین غرض شارع حاصل شود. مثلاً شارع به منظور رسیدن به هدف فرزندآوری، بدون جعل شرعی حکم برای فرزندآوری و فقط با تنظیم نظام تکوین مقصد خود را تأمین کند. به این نحو که در خلقت بشر به طور طبیعی و فطری میل به فرزندآوری را نهادینه کند، به طوری که انسان‌ها فرزندآوری را از لوازم لاینفک زندگی خود بدانند. چنان‌که گفته می‌شود با نظر در وضعیت آفرینش دو جنس زن و مرد، هدفی جز تولید مثل و باقی گذاشتن نوع انسان منظور نبوده است (عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۱۰۲/۵).

ممکن است گفته شود هرچند پاسخ طبیعی به نیاز جنسی زوجین، فرزندآوری را به دنبال دارد، پس نیازی به جعل حکم شرعی درباره آن وجود ندارد. در پاسخ گفته می‌شود به دنبال آمدن فرزندآوری به طور طبیعی از نکاح، ملازمه‌ای با جعل نکردن حکم شرعی برای فرزندآوری ندارد و روش شارع در تحصیل مقاصد خود، وضع احکام تکلیفی و وضعی است. لذا در صورت فقدان حکم الزامی شرعی، کسی خود را ملزم به تأمین مقاصد شارع نمی‌داند، مگر اینکه رفع اضطرار مبتنی بر عمل بر وفق تأمین مقاصد شارع باشد؛ مانند خوردن و آشامیدن که امری طبیعی و در جهت حفظ نفس است ولی گاه و نسبت به میزانی از آن، خوردن و آشامیدن واجب می‌شود.

اما به طور کلی می‌توان درباره حکم فرزندآوری چنین گفت که در نگاه اول به

ظاهر آیات و روایات این طور به نظر می‌رسد که تکثیر نسل، عملی بسیار پسندیده و مطلوب شارع است. بنابراین، هر چه انسان بر تعداد فرزندان بیفزاید، رضایت خدا و پیامبر (ص) را تأمین کرده است. به طور طبیعی، این امر مستلزم آن است که انسان هیچ‌گونه تحدیدی را بدون عذر موجه در تولید مثل، اعمال نکند؛ چراکه با اعمال تحدید، عمل مطلوبی را ترک کرده و مرتکب عمل مذمومی شده است. بنابراین، نمی‌توان گفت فرزندآوری از موضوعات منطقه‌الفرغ محمدباقر صدر است و شارع راجع به آن ساکت است؛ چراکه آیات و روایات بسیاری بر مطلوبیت فرزندآوری دلالت دارد و لذا به نحو مقتضی به مصالح موجود در فرزندآوری اشاره دارد. اما اینکه این مصلحت ملزمه است تا حکم آن وجوب باشد یا غیرملزمه است تا فقط بر استحباب دلالت کند مسئله‌ای است که جای تأمل دارد.

در صورت قول به ارتباط نکاح و فرزندآوری از نوعی که محمدحسین طباطبایی در امامیه و غزالی در اهل سنت به آن قائل‌اند، در صورت وقوع نکاح، مقتضی فرزندآوری موجود شده و در صورت نبود مانع، اعم از طبیعی (عقیم‌بودن) و مشروع (بداخلاق بودن زوجه)، مطلوبیت ذاتی فرزندآوری نزد شارع، اقتضای الزام و وجوب فرزندآوری را دارد، مگر اینکه دلیلی بر غیرالزامی بودن آن اقامه شود. اما بر فرض قول به وجوب، قطعاً وجوب عینی به عنوان حکم اولی پذیرفتنی نیست و در صورت قول به وجوب، وجوب کفایی خواهد بود.

ممکن است چنین استدلال شود که در فرزندآوری، وجوب کفایی، عقلی است. زیرا اگر همه بخواهند از ازدواج و فرزندآوری به دلیل غیرالزامی بودن و استحبابی بودن آن سرباز زنند، هدف شارع معطل می‌ماند که در این صورت حتی نظام کشور به خطر می‌افتد، چه رسد به نظام آفرینش. از همین رو است که خداوند قوم لوط را که کردارشان منجر به تعطیلی ادامه نسل بشر می‌شد مذمت، و از صحنه روزگار محوشان کرد تا هم این فعل که مخالف مقصد شریعت است از میان جوامع بشری ریشه‌کن شود و شیوع نیابد، و هم عبرتی باشد برای دیگران که غریزه شهوت را از راه مشروع پاسخ دهند.

به عبارت دیگر، به دلیل آیات و روایاتی مانند «تناکحوا تناسلوا» که ظهور در امر دارند و به حکم عقل، امر به فرزندآوری، امری کلی است که یک غرض دارد و غرض

آن حفظ نسل بشر است. این امر به گونه‌ای است که اگر همه انجام ندهند، همه عقاب می‌شوند؛ چراکه مطلوب شارع را که بر مبنای تواتر معنوی آیات و روایات ثابت شده بود (یعنی فرزندآوری به منظور بقای نسل بشر) ترک کرده‌اند؛ و اگر همه انجام دهند همه ثواب می‌برند و اگر عده‌ای انجام دهند به نحوی که غرض شارع از آن الزام و امر که در اینجا حفظ نسل است، حاصل شود، امر از بقیه ساقط شده و همین امثال بعضی کفایت می‌کند.

نتیجه

در میان علمای اهل سنت، همه کسانی که در باب مقاصد اظهار نظر کرده‌اند، از امام‌الحرمین و غزالی تا کنون، با هر طریق استنباطی و دلیل اجتهادی، در مقصدشمردن حفظ نسل، صراحت دارند. از طرفی، در امامیه نیز با توجه به جایگاه والای فرزندآوری برگرفته از نصوص قرآن و روایات معتبر، و با قبول اینکه علت تشریح نکاح و هدف غایی برای تشریح بسیاری از مجعولات شرعی، حمایت از فرزندآوری به نحو مشروع و صحیح است، مصلحت حفظ نسل، پذیرفته شده و از مقاصد شریعت محسوب می‌شود. لذا در این مسئله میان امامیه و مذاهب اهل سنت تقارب آرا وجود دارد.

اما درباره حکم فرزندآوری از دیدگاه مذاهب فقهی می‌توان دو دیدگاه کلی مطرح کرد:

دیدگاه اول اینکه، فرزندآوری در درجه‌ای از اهمیت است و چنان جایگاه ویژه‌ای دارد که شارع به منظور تأمین این هدف، نکاح و تمام احکام پیرامون آن را جعل کرده است، ولی از طرف دیگر، اقدام به نکاح و فرزندآوری را بر افراد بشر واجب نکرده و راجع به موقعیت حکمی (اعم از استحباب و وجوب) فرزندآوری، قائل به منطقه‌الفرغ بوده است؛ چراکه به جای الزام شرعی، گونه‌ای الزام تکوینی و فطری را پشتوانه تحقق غایت، مقرر فرموده است. به بیان دیگر، هرچند لازمه مهمل داشتن و موضوعیت پیدا کردن شریعت، وجود مخلوقات است و وجود مخلوقات مستلزم فرزندآوری است، و فرزندآوری فقط از طریق وقوع صحیح نکاح میان زن و مرد امکان دارد، اما شایسته نیست که ازدواج و حتی فرزندآوری بر افراد واجب شود، بلکه با تدابیر حکیمانانه‌اش مقدمات الزام تکوینی را مهیا کرده است. تکوین غریزه جنسی، تمایل به جنس مخالف

و ایجاد رابطه، و ترتب اثر غالبی ایجاد رابطه به امر تولیدمثل، تمایل روحی و روانی زن و مرد به فرزندآوری و مقررکردن حس مادری، تکوین بدن زن به عنوان دستگاه مولد فرزند و بسیاری از این امور تکوینی، همگی ضمانت اجرایی بر تحقق هدف غایی هستند، به گونه‌ای که حتی وجوب شرعی فرزندآوری نیز نمی‌تواند در تحقق بقای نسل با آن مقابله کند.

دیدگاه دوم اینکه، فرزندآوری به عنوان یکی از بارزترین و بلکه مصداق اکمل تأمین مقصد حفظ نسل که مقصدی پذیرفته شده و قطعی در میان تمام مذاهب اسلامی است، از ضروریات شریعت است و مسلوبه بودن مصلحت آن با توجه به فراوانی نصوص دال بر مطلوبیت آن، پذیرفتنی نیست. بنابراین، اگرچه طرق کشف مقاصد شریعت میان مذاهب محل اختلاف واقع شود و برخی از علما قائل به حصر مقاصد باشند و برخی دیگر منکر هر گونه انحصاری در این خصوص باشند، درباره فرزندآوری، اهمیت، ضرورت و مقتضی بودن رعایت مصلحت بشر به نحو عام و به نحو خاص، اجماع دارند. لذا لزوم فرزندآوری از نقاط مشترک میان مذاهب خمسۀ اسلامی است. این لزوم از ظهور امر در روایاتی از قبیل «تناکحوا تناسلوا» قابل تحصیل است که ظهور در وجوب دارد، ولی قطعاً این وجوب نمی‌تواند عینی باشد، ولی در کفایی بودن آن با توجه به لزوم تأمین مقاصد شارع، محذوری متصور نیست و لازمه آن این است که زوجین مانع فرزندآوری نشوند، مگر اینکه دلیل موجه و مشروعی داشته باشند، که به نظر می‌رسد اهل سنت قائل به این دیدگاه‌اند. لذا در عزل و جلوگیری با وجود شرایطی قائل به جواز آن هستند. از طرفی ممکن است قائل به مصلحت غیرالزامی برای فرزندآوری باشند که عناوین استحباب استیلا به آن اشاره دارد، اما شایان ذکر است که جعل حکم استحباب برای فرزندآوری نمی‌تواند ضمانت اجرایی برای تأمین مقصد حفظ نسل به عنوان یکی از مقاصد مهم شریعت محسوب شود. مگر اینکه طبق دیدگاه اول، ضمانت اجرا را تکوینی بدانیم و فقط حکم استحباب را ناظر به عاملی برای تشویق و ترغیب به فرزندآوری لحاظ کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. «أَنَّ وَضَعَ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعًا».

۲. «مالابد منها فی قیام مصالح الدین والدنیا». منظور از ضروریات مصالح لازم و حتمی است.
۳. «منظور از حاجیات اموری است که برای توسعه و رفع ضیق و حرج به آنها احتیاج است، لکن به درجه ضروریات نمی‌رسد».
۴. «الاخذ بما یلیق من محاسن العادات و تجنب احوال المدنسات التي تانفها العقول الراجحات»؛ منظور از تحسینات چیزهایی است که از محاسن عادات و مکمل حاجیات و ضروریات است که عقل آن را می‌پذیرد و شرط کمال بنده می‌شمارد.
۵. «یعلل الحکمة من الزواج بالتمعیر و ذلك أن تشید المدن إنما یحصل باجتماع الفعلة و کثرتهم و تعاونهم».
۶. «و لکن الحکمة اقتضت ترتیب المسببات علی الأسباب مع الاستغناء عنها إظهاراً للقدرة و إتماماً لعجائب الصنعة و تحقیقاً لما سبقت به المشیئة و حقت به الكلمة و جرى به القلم».
۷. ۱۷۶۷ - و کتب أبو الحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام إلى محمد بن سنان فیما کتب من جواب مسائله: «علة الصوم لعرفان مس الجوع والعطش لیکون ذلیلاً مستکیناً مأجوراً محتسباً صابراً، و یشکر ذلک دلیلاً له علی شذائذ الآخرة، مع ما فیہ من الانکسار له عن الشهوات، واعظاً له فی العاجل، ذلیلاً علی الآجل لیعلم شدة مبلغ ذلک من أهل الفقر والمسکنة فی الدنیا والآخرة».

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
الوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، المحقق: علی عبد الباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولی.
ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۵). من لایحضره الفقیه، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۳.
ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۰۸). تاریخ ابن خلدون، المحقق: خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثانية.
ابن عاشور تونسلی، محمد طاهر بن محمد (۱۴۲۵). مقاصد الشریعة الاسلامیة، محقق: محمد حبیب ابن خوجه، قطر: وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیة.
أبی داود سجستانی، سلیمان بن الأشعث (بی تا). سنن أبی داود، بیروت: المكتبة العصریة.
ایازی، محمدعلی (۱۳۷۶). اسلام و تنظیم خانواده، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
ایازی، محمدعلی (۱۳۸۶). ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل البیت (ع)، چاپ دوم، ج ۲.
تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۵). کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر بیکر مسلمین، تهران: حکمت.

- حامد العالم، یوسف (۱۴۱۵). *المقاصد العامة للشریعة الاسلامیة*، ریاض: دار العالمیة للکتاب الاسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳). *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، محقق: مؤسسه آل البیت (ع)، قم: احیاء التراث، ج ۳.
- حکمت‌نیا، محمود (۱۳۹۰). *حقوق زن و خانواده*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خراسانی (نسائی)، أحمد بن شعیب (۱۴۰۶). *السنن الصغری للنسائی*، حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیة، الطبعة الثانية، ج ۱، ۵ و ۶.
- خمینی، روح‌الله (بی‌تا). *تحریر الوسیلة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ج ۲.
- خمینی، سید حسن (۱۳۸۲). *مبانی فقهی تنظیم خانواده*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۱). *تفسیر الرازی*، قم: دار الفکر، ج ۱۳، ۲۵.
- زبیر، الزین یعقوب (۱۴۱۱). *موقف الشریعة الاسلامیة من تنظیم النسل*، بیروت: دار الجیل.
- زیدان، عبد الکریم (۱۴۱۳). *احکام المرأة والبیة المسلم فی الشریعة الاسلامیة*، بیروت: مؤسسه الرسالة، الطبعة الاولى، ج ۷.
- سرخسی، محمد بن احمد (۱۴۱۴). *المبسوط*، بیروت: دار المعرفة، ج ۴.
- سیوطی، جلال‌الدین (بی‌تا). *جامع الاحادیث*، مصر: بی‌نا.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۲۵). *الموافقات فی اصول الشریعة*، محقق: عبدالله دراز، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- شیرازی، زنجانی، سید موسی (۱۳۷۸-۱۳۷۹). *کتاب النکاح: تقریرات درس خارج فقه*، قم: مؤسسه پژوهشی رأی‌پرداز، ج ۴.
- صادقی، مریم (۱۳۸۳). «تنظیم خانواده»، در: *فقه و حقوق خانواده*، ش ۳۶، ص ۱۵۳-۱۸۱.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱). *المیزان فی التفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ج ۲، ۴، ۸.
- عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۰). *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم: داوری، چاپ اول، ج ۵.
- عبدالله، فهد (بی‌تا). *المختصر فی فقه الحقوق الزوجیة*، بی‌جا: بی‌نا (از نرم‌افزار مکتبه الشاملة).
- عمرانی شافعی، یحیی بن ابی‌الخیر بن سالم (۱۴۲۱). *البیان فی مذهب الامام الشافعی*، جده: دار المنهاج، الطبعة الاولى، ج ۹.
- غزالی طوسی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۱۳). *المستصفی*، تحقیق: محمد عبدالسلام عبد الشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى، جزء اول.
- غزالی طوسی، ابو حامد محمد بن محمد (بی‌تا). *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار المعرفة، ج ۲ و ۴.
- القیاتی، محمد احمد (۱۴۳۰). *مقاصد الشریعة عند الامام مالک بین النظریة والتطبیق*، مصر: دار السلام، الطبعة الاولى.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا). *الفروع من الکافی*، بی‌جا: بی‌نا، ج ۶.

۲۰۰ / پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال پنجم، شماره نهم

- مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۸). بحار الانوار، قم: مکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۱۰). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، الطبعة الاولى.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۴۰۴). میزان الحکمة، قم: دار الحدیث، ج ۴.
- مدنی تبریزی، یوسف (۱۳۷۷). توضیح المسائل، بی‌جا: بی‌نا.
- مرسی، کمال ابراهیم (۱۹۹۱). العلاقة الزوجية والصحة النفسية، کویت: دار القلم، الطبعة الاولى.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۱۵). أصول الفقه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الثانية.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۳۹۱). رساله توضیح المسائل، اصفهان: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع).
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۲). شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

چکیده‌های

عربی و انگلیسی

تحليل مقارن لـ«استواء على العرش» فى الفكر الماتريدى والسلفى مع التأكيد على وجهة نظر ابن تيمية

حمزه على بهرامى *

[تاريخ الاستلام ۲۰ / ۰۲ / ۱۳۹۷؛ تاريخ القبول ۱۵ / ۰۵ / ۱۳۹۷]

انقسم امت رسول الله (ص) بعد موته الى الفرق المتعددة الكلامية و الفقهية؛ فى هذا البين، اتبع السلفيون التكفيريون طريقاً غير طريق سائر المسلمين مع أنهم يدعون اتباع السلف الصالح و القراءة الصحيحة و فهم الدين.

من بين طرق التقييم و التحليل لصحة معتقدات السلفيون و افكارهم، مقارنة أفكارهم مع الطوائف الإسلامية الأخرى. و لتحليل، تقييم و مقارنة آراء و افكار السلفية و ماتريديّة، تم اختيار مصطلح " الاستواء على العرش " الذي هو واحد من صفات الرب.

لذلك، تتناول هذه المقالة، المقارنة صفت " الاستواء على العرش " بين السلفيين، مع التركيز على ابن تيمية و ماتريديّة. و فى النهاية تنتاج الى أنّ السلفية لم يصدقوا فى ادعاءهم لاتباع السلف الصالح و أن ماتريديون ينظرون الى اوصاف الخبرية و منها «الاستواء على العرش» نظرة تنزيهية مع التاويل و لكن السلفية ما كان لهم نظر واحد فى المسألة و بعضهم ينظرون اليها نظرة تفويضية و بعضهم ينظرون اليها نظرة تجسيمية و امثال هذه النظرات و الآراء.

الكلمات المفتاحية: الصفات الخبرية؛ الاستواء على العرش؛ ماتريديّة؛ السلفية؛ ابن التيمية.

التفحص في حكم الاستظلال في الليل في وجهة النظر فقه المذاهب الإسلامية

* نسرین فتاحی

** مهدی درگاهی

[تاریخ الاستلام ۲۲ / ۰۲ / ۱۳۹۷؛ تاریخ القبول ۱۵ / ۰۵ / ۱۳۹۷]

كان استظلال الرجال في الليل من مسائل الاحرام في الحج و العمرة و لكن مشروعيته في وجهة النظر فقه المذاهب الإسلامية غير واضحة و ما كان تحقيق و تاليف منسجم في هذه المسألة الى الآن. و لذلك، السؤال عن احكام استظلال الرجال في الليل صارت مسألة تحتاج الى التفحص و التحقيق يكون في الشأن.

اختلاف الفقهاء في تصور الاستظلال في الليل و تبين مفهومه موجبا لاختلافهم في حكم الاستظلال في الاحكام حتى ظن بعضهم، ان عدم ضياء الشمس في الليل دليل على عدم تحقق الاستظلال في الليل؛ مع ان الاستظلال بالنظر الصحيح و المستند الى الادلة القطعية، كان بمعنى ستر الرأس عن البرودة و المطر و ضياء الشمس. نتيجة ان الاستظلال عن ضياء و حرارة الشمس للرجال في النهار كان من مصاديق الاستظلال للرجال فقط، كما ان الاستظلال عن المطر و البرودة في الليل كان مصاديق الاستظلال في الليل.

الهدف الاساسي في هذا التحقيق هو معرفة آراء و اقوال فقهاء المذاهب الإسلامية في حدود الادلة و تبين وظائف الرجال في الاستظلال في الليل و الوصول الى هذا الهدف ميسرا في ظل تجميع معلومات المكتبية في فقه المذاهب الإسلامية و تحليلها.

الكلمات المفتاحية: محرمات الاحرام؛ الاستظلال في الليل؛ الفقه الإسلامي

مفهوم «اهل البيت (ع)» و شموله المصداقی فی وجهة نظر علماء اهل السنة

علی رضا میرزایی*

[تاریخ الاستلام ۲۶ / ۰۲ / ۱۳۹۷؛ تاریخ القبول ۱۵ / ۰۵ / ۱۳۹۷]

یطلق «اهل البيت» علی بعض الاقرباء النسبية للرسول(ص) الذين هم حاصل تزویج الامام علی (ع) و فاطمة الزهرا (س) و هذا هو الذى يفهم من مفهوم اهل البيت(ع) فی الشیعه. و قد قبل علماء اهل السنة هذا المعنا ل«اهل البيت» لكن جهدوا للتوسعة و التّسرى فی مفهومه الی افراد اخرى من المنسویین و نساء الرسول(ص) ایضاً.

صدق «اهل البيت» علی تعریف الشیعی من هذا المفهوم، فی کلام علماء اهل السنة قطعی و لكنهم یدخلون الآخرین بالتردید و التثنت و التکلف فی دائرة هذا المفهوم و و كان اكثر توجههم فی مرادهم من «اهل البيت» هو معنى اللغوی ل«اهل» و «بيت» و ان كان الاضطراب فی تعیین عضویت فی اهل البيت كان واضحاً فی کلامهم لأنهم یعتقدون بحرمة الصدقة علی اهل البيت و بهذا القید ضُبق دائرة المصداقی ل«اهل البيت» و خُرج نساء النبی عنه؛ مضافاً الی انّ مع هذا المعیار یمکن دخول بعض الافراد کآل جعفر، آل عقیل و آل عباس فی شمول المصداقی لمفهوم اهل البيت.

و اما کلاً یمتعمل کلمة «اهل البيت» او «ائمة اهل البيت(ع)» مطلقاً فی آثار المکتوب التاريخی لاهل السنة او فی آیات القرآن، کآية التطهير و المباهلة او موضوعات اختلافیة، كان المراد منها هو معناه الشیعی. و لهذا اجتهد هذه المقالة فی ضمن بیان مفهوم اهل البيت و شموله المصداقی، ان تتبیّن المراد من استعمال هذه الكلمة فی کلام علماء اهل السنة.

الكلمات المفتاحیة: اهل البيت (ع)؛ اهل السنة؛ ائمة اهل البيت (ع)؛ نساء النبی (ص)؛ منسوی الرسول (ص)

النسبة بين علم الاخلاق و علم العرفان

* زهرا ابن على

** زهرا كلهر

*** محمد (جلال الدين) ملكى

[تاريخ الاستلام ١٩ / ٠٢ / ١٣٩٧؛ تاريخ القبول ١٥ / ٠٥ / ١٣٩٧]

علم الاخلاق يطلق على مجموعة من الاصول المعيارى التى يناسب للبشر ان يعمل على مقتضاه و المراد من علم العرفان العملى هو مجموعة من الاصول و الاتجاهات السلوكية التى وصل السالك الى شهود الوحدة و الفناء. هذا التحقيق كان بصدد تحليل النسبة بين علم الاخلاق و علم العرفان؛ و لهذا يشغل بمعرفة ماهيت علم الاخلاق و العرفان الاسلامى اولاً؛ و بالتفحص و التحقيق فى آراء بعض العلماء فى موارد تفاوتهما و تشابههما و النقد و التحليل آرائهم ينتج الى أنّ علم الاخلاق الاسلامى مبتنى على الكتاب و السنة كما هو الشأن فى علم العرفان الاسلامى ثانياً. مضافاً الى هذا الاصل المشترك، كان « النفس » هو قدر المشترك بين الاخلاق و العرفان العملى و القرابة بينهما بواسطة « النفس » اكثر من قرابة سائر العلوم؛ لأنّ الموضوع فى العرفان العملى هو سلوك الانسان و حركة نفسه الى غاية يسمى ب«وصول الى الحق»؛ و الموضوع فى الاخلاق العملى هو سلوك الانسان و حركة نفسه الى الفضائل و الملكات الالهية و التشابه فى بعض المسائل يضاعف فى شدة هذه القرابة. و من جهة اخرى، انّ الغاية فى علم الاخلاق هى «السعادة الحقيقية» و الغاية فى علم العرفان هى «الوصول الى الحق» التى هى مصداق للسعادة. فالاشتراك فى المنابع و الاسناد، و التشابه فى الموضوع و الاركان و الابعاد و الغايات فى هذين العلمين موجبا لاستنباط انّ علم الاخلاق صورة مقيّد لعلم العرفان و علم العرفان صورة مطلق لعلم الاخلاق الاسلامى.

الكلمات المفتاحية: علم الاخلاق، العرفان الاسلامى، النسبة بين الاخلاق و العرفان الاسلامى، الاخلاق الاسلامى الفلسفى، الاخلاق الاسلامى العرفانى، الاخلاق الاسلامى الصدرائى

* الطالب دكتوراه لفرع المذاهب الكلامية فى جامعة الاديان و المذاهب قم (الكاتب المسئول)

Zahra.ebneali2018@gmail.com

** الطالب دكتوراه لفرع الفلسفة و الكلام الاسلامى فى جامعة شيراز zkalhor93@gmail.com

*** الاستاذ المساعد فى جامعة الاديان و المذاهب maleki.ghalam@gmail.com

التسامح التربوی فی الكشافة الدينية استنادا إلى «توازنات الإيمان» الغزالی

کیوان بلندهمتان*

[تاریخ الاستلام ۰۵ / ۰۲ / ۱۳۹۷؛ تاریخ القبول ۱۵ / ۰۵ / ۱۳۹۷]

«الإيمان» هو اهم و اكمل مفاهيم الدينية و لكنه غير متفاهم و غير متوافق فی القرآن. من جملة موارد سوء فهمه فی القرآن، يرجع الى دور العمل فی الايمان و لقد تشكّلت قصة معرفة «يزدان» (ای معرفة اللاهوت) فی الحضارة الإسلامية من خلال محاولات للإجابة على هذا الخلل. يحاول البحث الحالي باستخدام نهج «التفحص الانتقادی للسنة»، من بین نصوص معرفة اللاهوتية السابقة (حتى القرن الثامن)، لإنشاء نظريات الإيمان و يضعه اساساً لفهم الإيمان الذي يُقرأ مستويات الإيمان و غزالي قد أغلقها. فی هذا المفهوم الجديد، الاعتماد على الهياكل العاطفية للإيمان و الاعمال فی الدوائر الجدلية لهذه الهياكل. هذه النظرية تضع العقدة فی حالة من الفوضى. أيضاً، مع التركيز على الهياكل العاطفية و البديهية و الأخلاقية فی الإيمان، سيتم فتح الطريق إلى الصبر التربوي فی التدقيق الديني.

الكلمات المفتاحية: الحلم؛ التربية الدينية؛ الايمان؛ معرفة اللاهوت؛ مناهج النظرية.

حقيقة الانسان فى وجهة نظر الشيخ مفيد

حميدرضا فتح نجات *

محمد جاودان **

[تاريخ الاستلام ١٠ / ٠٢ / ١٣٩٧؛ تاريخ القبول ١٥ / ٠٥ / ١٣٩٧]

بما أن جسم الإنسان مشهود وملموس، و الروح ليست كذلك، لطالما كانت ماهية و وجود الروح أو النفس هي من الأسئلة الأساسية للمتكلمين والفلاسفة. فى هذه المقالة، أولاً، ندرس طبيعة النفس، ثم نسأل عن تجرد النفس او جسمانيتها و نجيب عن السؤال من ان النفس هل هو منفصل عن الجسد (الثنائية) او ان الروح و النفس ماكان لهم وجود مستقل عن الجسد بل انهما محصوران في الدماغ و الجهاز العصبي للجسم (وحدانية)؟ كل واحد من النظريين له أسباب و دلائل خاصة التي ذكرت مستقلة فى هذه المقالة و لهذا كان تأكيدنا على نظرات المتكلمين خصوصاً رأى الخاص للشيخ مفيد؛ لأنه على الرغم نظراته الكلامية، يقدم تعريفاً قريباً من تعريفات الفلاسفة و الحكماء من النفس و الروح. الشيخ مفيد مال الى اصالت الروح و النفس؛ على العكس، إن جسد في نظره، هو الزائل و الآلة و غير اصيل. فى النهاية، تنتج هذه المقالة إلى أن الشيخ مفيد، خلافاً لبعض اللاهوتيين الآخرين، هو عقلائي و يثبت ما سبق بالنهج العقلايى، و ان كان يتوجه بالروايات فى الجملة.

الكلمات المفتاحية: حقيقة الانسان، الروح، النفس، الشيخ مفيد

* الطالب دكتوراه لفرع معرفة الشيعة، فى جامعة الاديان و المذاهب، قم (الكاتب المسئول)

hfathnejad@yahoo.com

** الاستاذ المساعد لفرع معرفة الشيعة، فى جامعة الاديان و المذاهب، قم m_javdan_1383@yahoo.com

قاعدة نفی السبیل و التحدی القانونی للأقلیاء المسلمة فی الدول غیر الإسلامیة من وجهة نظر الفقه الشیعی

* محمد تقی قبولی

** محسن احمدوند

*** محمد تقی فخلعی

[تاریخ الاستلام ۰۴ / ۱۰ / ۱۳۹۵؛ تاریخ القبول ۲۱ / ۱۱ / ۱۳۹۵]

تواجه الأقلية المسلمة المقيمة في بلدان غير إسلامية، التقيد بالقوانين في هذه الدول و الامتثال لها من خلال قواعد قانونية معينة مثل الاصل القرآني «قاعدة نفی السبیل»؛ التي استفيد منها نفی السلطة الحقوقية و القانونية للكافرين على المسلمين.

هذه المقالة، بالنهج التحليلي المبني على الفقه الشیعی، تشرح أبعاد هذه القضية و توضح وضع الأحكام الإسلامية في سياق الاستقرار و التغيير عن طريق تقسيم قواعد الإسلام إلى المباحات و الواجبات. ثم، بالنظر إلى ماهية قوانين الدول غير الإسلامية، قامت بدراسة الحالات المختلفة التي تحدث في حالة تعدي هذه القواعد ضمن حدود القانونين الدينية و تنتج الى أن معظم قوانين و أنظمة هذه الدول التي تنظم في دائرة العقول و لها معايير مقبولة مثل الحفاظ على النظام و مراعاة اليمين، مستثناة من دائرة قاعدة نفی السبیل. كما أن قبول جزء محدود من قوانين هذه الدول التي هي في دائرة الالزامات المخالفة للواجبات و المحرمات الإسلامية، لا يمكن اعتبارها إلا في إطار القواعد التي تحكم أحكام الإسلام، مثل احكام التزاحم و نفی الحرج.

الكلمات المفتاحية: الاقلیاء المسلمة، قبول القانون، الحجاب الإسلامي في الغرب، قاعدة نفی السبیل، الإسلام الأوروبي

* الاستاذ المشارك لفرع الفقه و مبانی الحقوق الاسلاميه من جامعة الفردوسی مشهد ghabooli@ferdowsi.um.ac.ir
** الخريج الدكتوراه لفرع الفقه و مبانی الحقوق الاسلاميه من جامعة الفردوسی مشهد (الكاتب المسئول)
hadis172@gmail.com

*** الاستاذ لفرع الفقه و مبانی الحقوق الاسلاميه fakhlaei@um.ac.ir

نقاط الاختلاف و التقارب بين الديوبندية والوهابية فى مباحث الاعتقادية

* على زنگويى زوزنى

** احمد حاتمى كن كبود

*** سيد جعفر صادقى فدكى

[تاريخ الاستلام ١٦ / ٠٢ / ١٣٩٧؛ تاريخ القبول ١٥ / ٠٥ / ١٣٩٧]

تتشابه الوهابية و الديوبندية من جهت أنهما يدعيان أنهما ذريعة أسلافهما وشيوخهما، و فى وجهة نظر بدائية، لديهما نوع من التقارب، مثل: التوحيد والجهاد والخلافة الإسلامية والتطرف الدينى؛ و لكن فى الواقع و بانظر الاساسى كانت بينهما اختلافات اساسية التى لا يمكن معها ان يسمى الاثنىن واحدة بحيث يكتبون كل واحد منهما كتب مختلفة و عديدة فى رد عقائد الاخرى لأن اهم الدلائل لظهور الوهابيت هى التضاد و الاختلاف الفقهى، الكلامى و السلوك العرفانى مع سائر المذاهب الاسلاميه و الحال ان الديوبندية يدافع عن هذه العلوم. و قد تناول التحقيق الحالى، نقاط الاختلاف و التقارب بين الديوبندية والوهابية فى مباحث الاعتقادية بالنهج التحليلى و بالنظر الى المشتركات بين الوهابيت و الديوبندية كالرجوع الى السلف، الخلافة، المباحث التوحيدية، الجهاد، و أيضاً نقاط الاختلاف بينهما كالشفاعة، التوسل، زيارة القبور و الحياة البرزخى.

الكلمات المفتاحية: الاختلاف، التقارب، السلفية، الوهابية، الديوبندية

* الطالب دكتوراه لفرع المذاهب الكلامية فى جامعة الاديان والمذاهب (الكاتب المسئول) zuzani48@gmail.com

** الطالب دكتوراه لفرع المذاهب الكلامية فى جامعة الاديان و المذاهب ahmadhatami1213@gmail.com

*** الاستاذ المساعد فى معهد الثقافة و الفكر الاسلامى seyedjafar@gmail.com

تطور مفهوم "المهدوية" في قصائد و كتابات الأدباء الفارسيين للأديان الإسلامية

محمود مهرآوران*

[تاريخ الاستلام ۱۷ / ۰۲ / ۱۳۹۷؛ تاريخ القبول ۱۵ / ۰۵ / ۱۳۹۷]

إن القضية الدينية والتاريخية لـ "المهدوية" هي واحدة من الموضوعات القيمة التي انعكست في الأدب الفارسي منذ القرون الأولى لأدب الفارسي الدرّي حتى الوقت الحاضر، و على نطاق واسع و مع وجهات نظر دينية و تاريخية و ثقافية مختلفة. تدرس هذه المقالة هذه المسألة باختصار في الأدب الفارسي في فترات مختلفة و من منظور الشعراء و بعض كُتّاب المذاهب الإسلامية حتى بداية نجاح الثورة الإسلامية، و في هذا المسار التاريخي و فيما يتعلق بالأمن أو انعدام الأمن الاجتماعي، أو رضى الناس أو عدم رضاهم عن حالة العصر، يشير الدين الرسمي و اهتمام الحكام و العلماء و حكماء المجتمع إلى موقف المجتمع تجاه المهدوية. بالطبع، كان الناس يتطلعون دائماً إلى العدالة الموعودة. مع البحث عن انتظار ظهور الموعود، و على وجه الخصوص، «المهدي»، تنعكس العناصر و المفاهيم المرتبطة بهذا الموضوع، وهي: الغياب، و الانتظار، و النهاية، و الفتنه و الظلم، و الدجال و علامات كل منها، في الأدبيات. من خلال دراسة الشعر و المؤلفات الأدبية في الآثار الفارسية، يمكننا أن نرى ثلاثة أنواع من المناهج لموضوع المهدوية حتى الآن: التاريخية و الروحية؛ الباطنية و العينية؛ الانتظار و السعي.

الكلمات المفتاحية: المهدويت، الموعود، ادباء المذاهب الاسلامية، الانتظار، الدجال

دراسة مقارنة للإنجاب على أساس فقه العامة و فقه الإمامية بالمنهج المقاصد للشريعة

ليلا ثمنى*

سيد محسن فتاحى**

طوبى شاكرى***

[تاريخ الاستلام ٠٩ / ٠٢ / ١٣٩٧؛ تاريخ القبول ١٥ / ٠٥ / ١٣٩٧]

إن الإنجاب في النظام الفقهي الإسلامي، سواء كان في الإمامية او في اهل السنة، أمر مرغوب و ضروري، و لكن نظراً لحالة المجتمع الحالية و التغييرات في مرسوم الحكومة الخاص بتربية الأطفال و تقييد السكان، من الضروري أن يبين قضية ميلاد الطفل و الاختلاف بين الأئمة و السنة في هذه المسألة و هذا ينبغي أن يفسر. في الدراسة المقارنة للإنجاب، نرى أن علماء اهل السنة قبل الشاطبي، مثل أبي اسحاق شيرازي، امام الحرمين، الغزالي، وأحدث الفقهاء بعد الشاطبي، وخاصة العلماء المعاصرين، في تأملات الاجتهاد الفقهي و الإجتهادي في النصوص، ينظرون في إدراج الحفاظ على الجيل كأغراض و مقاصد الشريعة. كما أن بعض علماء الإمامية نظراً الى اغراض الشريعة و قبول امكان استخراج مقاصد الشريعة من اوضاع الحالي و المقالى للنصوص و باستعانة بناء العقلاء و سائر الطرق غير المصرح، يعدون الإنجاب من مقاصد الشريعة. إن الإنجاب كان من مجالات التحقق و التعيين على الحفاظ على الجيل عند فقهاء الفريقين كان أمر ذا مصلحة، سواء كان فيه الزام ام لا.

في هذا البحث، بالإضافة إلى مقارنة آراء المذاهب الاسلامية للعلاقة بين الإنجاب مع مصلحة الحفاظ على التوليد كأحد الأغراض الأساسية للشريعة الإسلامية، سنناقش انعكاس الطفولة نتيجة لهذا الارتباط، إلى جانب الاقوال الثلاثة الفقهية، و الاباحة و الاستحباب و الوجوب الكفائي.

الكلمات المفتاحية: الانجاب؛ حفظ الجيل، فقه الامامية، الفقه المقاصدى

* الاستاذ المساعد لمجموعة أبحاث العلاج الأسري في جامعة الزهراء (الكاتب المسئول) l.samani@alzahra.ac.ir

** الاستاذ المساعد لفرع الدراسات النساء في جامعة الاديان و المذاهب m.fattahi@urd.ac.ir

*** الاستاذ المساعد لفرع الدراسات النساء في جامعة «تربيت مدرس» t.shakeri@modares.ac.ir

A Comparative Analysis of the Quranic Verse, "Istava ala al-Arsh ,"between the Maturidiyans and the Salafis with an Emphasis on Ibn Taymiyyah's View

Hamzeh Ali Bahrami*

(Received: 2018.05.10 \ Accepted: 2018.08.06)

After the demise of the Prophet Mohammad (peace be upon him), his followers are divided into numerous theological and jurisprudential sects. Among them, Takfiri Salafists are more different than other Islamic Ummah; a movement that claims it is following the past righteous tradition and the most correct readings of religion. One way to evaluate the correctness and incorrectness of the Salafist beliefs is comparing their thoughts with other Islamic sects. So "Standing on Arsh", Istava Ala al-Arsh, that is one of the attributes of God, was studied to examine and compare Salafists and Maturidiyans of Hanafi sects. Then the present article, using analytical-documentary method, tries to have a comparative study of Salafists with an emphasis on Ibn Taymiyyah's and Maturidi views regarding 'Istava ala al-Arsh. The paper comes to this conclusion that Salafist claims in following the Saleh predecessor tradition is not true. Maturidiyans have a Tanzih(purifying) and interpretative view in "Istava ala al -Arsh "; however, the Salafists, without having a unified view on the subject, believe in indeterminism and anthropomorphism.

Keywords: predicative attributes," Istava ala al -Arsh"; " Maturidiyans, Salafists, Ibn Taymiyyah.

An Analysis of Istizlal at Night Based on Islamic Jurisprudential Perspectives

Nasrin Fattahi*

Mahdi Dargahi**

(Received: 2018.05.12 \ Accepted: 2018.08.06)

Men's Istizlal at night at the time of Ihram (state of pilgrim sanctity) in Hajj (pilgrimage) and Omreh is an issue that its legitimacy or illegitimacy is not clearly obvious from the perspective of Islamic jurisprudence (Fiqh). This subject has not been surveyed comprehensively. So it demands a comprehensive study. Disagreements of the Islamic jurists on the concept of men's Istizlal and on interpreting its meaning, has led to different judicial decisions. The different views go so far that some jurists believe the lack of sunlight at night can be as an evidence of meaninglessness of men's Istizlal at night. However, based on a robust theory and legitimate evidence, Istizlal can be defined as the covering the head from coldness, rain, and sunlight. Thus, Istizlal from light and heat for Mohrem men (consecrated pilgrims) during the day is just one of evidence of Istizlal for men. Accordingly, if Istizlal from rain and coldness would take place at night, it could be considered Istizlal at night. Seeking to identify the opinions and perspectives held by Islamic jurists and determining the scope of related evidence and explicating the duties of men in Istizlal at night, the present article, using a library-based method, analyzes and describes the statements declared in the jurisprudence of Islamic sects.

Keywords: inviolable things of Ihram, Istizlal, Istizlal at night, Islamic Jurisprudence.

* PhD Candidate in Comparative Studies of Islamic Sects, University of Religions and Denominations. (Corresponding Author). tahoor87@yahoo.com

** Professor, Islamic Seminary, Qom. Researcher of Al-Mostafa Research Center. aghigh_573@yahoo.com

The Concept of Ahl-al- Bayt (Household of the Prophet) and Its Referent Inclusiveness Based on Sunni Scholars

Alireza Mirzaee *

(Received: 2018.05.16 \ Accepted: 2018.08.06)

The expression Ahl-al- Bayt (a) refers to the household of the Prophet including Ali and Fatimah (a) and those offsprings of their marriage. This view is held by Shiites. Sunni scholars, agreeing with Shiite view, have tried to expand its meaning and to include some other Prophets, relatives and wives. This article tries to present the literal meaning of “Ahl”, family, and “Bayt”, house. Needless to say, vagueness of the meaning of Ahl-al- Bayt complicates the subject, for it is believed that charity, Sadaqat, is forbidden for Ahl- al- Bayt. On this basis, one may not consider the Prophet`s wives as belonging to Ahl-al- Bayt. Regarding this norm, Al-e Ali, Al-e Ja`far, Al-e Aqil and Al-e Abbas may also be included in Ahl-al- Bayt. However, in Sunni recorded history, where the absolute form of Ahl-al- Bayt and A`immah-e Ahl-al- Bayt are used, or in Quranic verses such as the verse Tathir and Mubahili or in diversity of opinions, the Shiite belief has been meant. In this paper, it has been intended to study the expression Ahl-al- Bayt and its referent inclusiveness as is found in Sunni`s works.

Keywords: Ahl-al- Bayt (a), Ahl-ul- Sunnah, Shiite, A`immah-e Ahl-al- Bayt, Prophet`s wives, Prophet`s relatives.

* Assistant Professor, Department of Theology, Shahid Mahallati Political and Ideological University.
mohajerhazin2@Gmail.com

The Relationship between Ethics and Mysticism

Zahra Ibn Ali*

Zahra Kalhor**

Mohammad (Jalal-ul- Din) Maleki***

(Received: 2018.05.09 \ Accepted: 2018.08.06)

Before discussing the relationship between Islamic ethics and mysticism it must be exactly clarified that what we mean by ethics. Is that the one discussed in mystical works or that of the philosopher? A fact that is usually neglected in contemporary research. The ethics mentioned through mystical works is mostly based on Kitab (Quran) and Sunnah (tradition) and religious anthropology which both seek the same goal, closeness of man to God. On the other hand, ethics regardless of being a branch of science, deals with the moral values. Based on practical mysticism, man is required to be enriched with love, as a constituent of its general element. According to this description, the relation between ethics and mysticism as two branches of science is absolute commonness and differentiation. But the relationship between philosophical ethics and Islamic mysticism is a cased commonness and differentiation. Before Mulla Sadra, Islamic Philosophical ethics had its roots in Aristotelian anthropology that considered the essence of man unchangeable, claiming that every value is a state between two disvalues. So the essence of ethics was also a permanent fact not a dynamic one, being compatible with the mystical course of perfection. But Sadra's philosophical ethics is the just restricted form mysticism, being rooted in narration sources such as Quran and traditions.

Keywords: Ethics, Islamic mysticism, relationship between Ethics and Mysticism, Islamic philosophical ethics, mystical Islamic ethics, Sadra's Islamic ethics.

* PhD candidate, Department of Theological Schools, University of Religions and Denominations. (Corresponding Author). Zahra.ebneali2018@gmail.com

** PhD candidate, Department of Islamic Theology and Philosophy, Shiraz University. zkalhor93@gmail.com

*** Assistant Professor, University of Religions and Denominations. maleki.galam@gmail.com

Religious Training Tolerance Based on Al-Ghazali's Theory of "Levels of Faith"

Keyvan Boland Hemmatan *

(Received: 2018.04.25 \ Accepted: 2018.08.06)

Although faith is a central concept in religious thought, this concept is a paradoxical one in Quran. For example, the history of Islamic theology shaped by attempting to solve the relationship between religious practices and faith, or the role of deeds in faith. This research is trying to use "critical tradition analysis" as a method for investigating critically the most prominent theories of faith in Islamic theological texts (up to 8 centuries) to highlight the Al-Ghazali's theory of Phases of Faith as a new conception of Islamic faith. In this new conception, the ethical-emotional-intuitional component is set as the core and essence of faith. And it will be the basis for the educational tolerance in religious scrutiny.

Keywords: tolerance, religious training, faith, theology, theoretical approaches, Ash'arite school, Maturidiyyah.

* Assistant Professor, Department of Education and Training, University of Kurdistan.
k.bolandhematan@uok.ac.ir

Sheikh Mofid's Viewpoint on the Nature of Human

Hamidreza Fath nejat*

Mohammad Javdan**

(Received: 2018.04.30 \ Accepted: 2018.08.06)

Since the human body is tangible and sensible, and the soul is not so, the essence and existence of the soul have always been the basic questions of theologians and philosophers. Therefore, in the present article, we first examine the nature of the soul, and then we consider the issue of its immateriality or materiality, and we answer this question that whether the soul is a part of the body separately (Dualism) or that the soul and ego have no single reality and are walled in the brain and the nervous system (Monism). Both views have their own reasons that have been mentioned in the separate article. In this paper, we emphasize more on the views of the theologians, but the focus of the article is, in particular, on the view that Sheikh Mufid makes of this issue. Despite of his theological view, he brings a definition of soul and ego close to the definitions of philosophers and thinkers. The tendency of the Sheikh is giving originality to the soul and ego. However, it is a body that, in his view, is mortal, instrumental, and non-original. In the end, we conclude that Sheikh Mufid, unlike some of the other theologians, is a rationalist scholar and he proves the abovementioned subject in the rationalist way, although he considers Hadiths too.

Keywords: human nature, soul, ego, Sheikh Mufid, Sheikh Saduq.

* PhD candidate, Department of Shia Studies, University of Religions and Denominations. (Corresponding Author). hfathnejad@yahoo.com

** Assistant Professor, Department of Shia Studies, University of Religions and Denominations. m_javdan_1383@yahoo.com

The Rule of Nafy Sabil (Denying the domination of Unbelievers over believers) and the Problems of Law Abiding of Muslim Minorities in Non-Islamic Countries from Shiite Jurisprudence View

Mohammad Taqi Qabouli*

Mohsen Ahmadvand**

Mohammad Taqi Fakh'lai***

(Received: 2016.02.09 \ Accepted: 2016.12.24)

Muslim minorities living in non- Islamic countries confront with some Islamic rules such as the” Rule of Nafy Sabil” that is a Quranic Principle in following and observing the rules of the non-Islamic countries. According to this rule, the legal authority of the infidels is regarded as domination and then it is forbidden. The present article, based on an analytical approach, is to determine the dimensions of this issue and to divide Islamic laws into permits(mobaite) and obligations. Then the stability and changeability of the Islamic decrees are specified. Concerning the nature of non- Islamic countries’ rules, different situations that are arisen from the confliction of these laws with the legal regulations are studied; and most of the principles that are categorized as permits and have acceptable criteria are exempted from the rule of mustache refusal. Moreover, it permits following some laws that are among the obligations and are against the obligatory and forbidden Islamic rules just through considering rule constriction (negation of haraj) and conflict rule.

Keywords: Muslim minorities, law abiding, Islamic veil in the West, rule of Nafy Sabil, European Islam.

* Associate Professor, Department of Jurisprudence and Basics of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad. ghabooli@ferdowsi.um.ac.ir

** PhD candidate, Department of Jurisprudence and Basics of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad. (Corresponding Author). hadis172@gmail.com

*** Professor, Department of Jurisprudence and Basics of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad. fakhlaei@um.ac.ir

Divergence and Convergence of Wahhabism and Deobandi in Basic

Ali Zangouee Zuzani*

Ahmad Hatami Kankaboud**

Seyyed Jafar Sadeqi Fadaki***

(Received: 2018.05.06 \ Accepted: 2018.08.06)

Wahhabism and Deobandi are similar to each other, since both claimants are acting according to their predecessors and elders, and in their primitive look, they have similarities, such as the topics of tawhid, jihad, Islamic caliphate, and religious extremism, but in fact There is a fundamental contradiction between them in the terms of a basic view and cannot be equated with the two in the same way that they reject the belief in each other's books because the existential philosophy of Wahhabism is in contradiction with the jurisprudential, theological and mystical passages, while The school of the Deobandi defends these sciences. The future research is based on commonalities such as referring to the predecessor, caliphate, monotheism, jihad, and differences such as Shefa'at, Tavassol, pilgrimage of graves, and the life after death, from these two schools, from a descriptive-analytical approach to divergence and convergence These two forms of thought have been considered.

Key Words: Divergence, Convergence, Salafism, Wahhabism, Deobandi

* PhD Student of Islamic sects, University of Religions and Denominations, Correspondent Author, (Corresponding Author). zuzani48@gmail.com

** PhD Student of Islamic sects, University of Religions and Denominations, ahmadhatami1213@gmail.com

*** Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, seyedjafar@gmail.com

The Evolutional Development of the Concept of Messianic in Persian Prose and Poetry of Belletrists of Islamic Denominations

Mahmoud Mehravaran *

(Received: 2018.05.07 \ Accepted: 2018.08.06)

The historical and religious idea of "Mahdism" is a valuable subject which has been widely reflected in Persian literature through different religious, historical and cultural approaches and viewpoints since the early centuries of Dari Persian literature. The present paper briefly reviews the evolution path of the issue in Persian literature and from the viewpoint of poets and some writers of Islamic denominations during different periods, up to the victory of Islamic Revolution of Iran. The findings indicate that society's attitude towards Mahdism has fluctuated due to social security or insecurity, people's satisfaction or dissatisfaction from the existing conditions, official denomination of the society, and rulers and scholars' attention to the subject in this historical path. People, however, have always waited for the justice of the Promised. The paper studies the idea of waiting for the appearance of the Promised, distinctively "Mahdi", and reflects the relevant elements and concepts such as occultation, awaiting, end of time, seditions and tyrannies, Dajjal (anti-Christ) and their signs in literature. The review of Persian poems and literary texts shows that there may have been three approaches to Mahdism as follow: historical and allusive, mystical and generic, awaiting and endeavor. The victory of Islamic Revolution in Iran and modern world's developments have greatly approximated the view about Mahdism and how to take it into consideration to what is expected.

Keywords: Mahdism, the Promised, belletrists of Islamic denominations, waiting, Dajjal.

* Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Qom University.
m.mehravaran@qom.ac.ir

Comparative Study of Childbearing Command in Common and Imamiyah Jurisprudence Based on Objectives of Shari'a

Leila Samani*

Seyyed Mohsen Fattahi**

Touba Shakeri***

(Received: 2018.04.29 \ Accepted: 2018.08.06)

Childbearing in the Islamic jurisprudential system, both in Imamiyah and in Sunni schools, is desirable and necessary. However, considering the present situation of the society and the changes in the government's decree regarding childbearing and birth control, it is necessary to study the childbearing verdict in jurisprudence and compare the different views of Imamiyah and Sunni schools. The comparative study of childbearing shows that Sunni jurists, both pre-Shatebi scholars such as Abu Ishaq Shirazi, Imam al-Harameyn, Ghazali, and post- Shatebi jurists, especially contemporary scholars, in their juridical deductions and Ijtihād reflection of texts, consider generation preservation as one of the essential purposes of the Islamic Shari'a. Some Imamiyah scholars who consider the Shari'a as purposeful and maintain that the Shari'a purposes can be extracted from the texts in accordance with the on-going situations, and recursing to the intellect and other implicit ways, regard childbearing as the purposes of Shari'a. Childbearing as one of the ways of realization and determination of maintaining a generation is expedient in both schools of jurisprudence, obligatory and non-obligatory. The present article, in addition to interreligious comparison of the relationship between childbearing and the expediency of preserving the generation as one of the essential purposes of the Islamic Shari'a, explains the childbearing verdict through threefold situations of permissibility, desirability, and collective duty.

Keywords: childbearing, generation preservation, Imamiyah Jurisprudence, purposeful Jurisprudence.

* Assistant Professor, Department of Family Therapy, AL- Zahra University, Tehran. (Corresponding Author). l.samani@alzahra.ac.ir

** Assistant Professor, Department of Women Studies, University of Religions and Denominations. m.fattahi@urd.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of Women Studies, University of Teacher Training. t.shakeri@modares.ac.ir

-
- 5 A Comparative Analysis of the Quranic Verse, "Istava ala al-Arsh," between the Maturidiyans and the Salafis with an Emphasis on Ibn Taymiyyah's View**
Hamzeh Ali Bahrami
- 25 An Analysis of Istizlal at Night Based on Islamic Jurisprudential Perspectives**
Nasrin Fattahi, Mahdi Dargahi
- 41 The Concept of Ahl-al- Bayt (Household of the Prophet) and Its Referent Inclusiveness Based on Sunni Scholars**
Alireza Mirzaee
- 57 The Relationship between Ethics and Mysticism**
Zahra Ibn Ali, Zahra Kalhor, Mohammad (Jalal-ul- Din) Maleki
- 69 Religious Training Tolerance Based on Al-Ghazali's Theory of "Levels of Faith"**
Keyvan Boland Hemmatan
- 95 Sheikh Mofid's Viewpoint on the Nature of Human**
Hamidreza Fath nejat, Mohammad Javdan
- 111 The Rule of Nafy Sabil (Denying the domination of Unbelievers over believers) and the Problems of Law Abiding of Muslim Minorities in Non-Islamic Countries from Shiite Jurisprudence View**
Mohammad Taqi Qabouli, Mohsen Ahmadvand, Mohammad Taqi Fakh'ali
- 133 Divergence and Convergence of Wahhabism and DeobendI in Basic**
Ali Zangouee Zuzani, Ahmad Hatami Kankaboud, Seyyed Jafar Sadeqi Fadaki
- 159 The Evolutional Development of the Concept of Messianic in Persian Prose and Poetry of Belletrists of Islamic Denominations**
Mahmoud Mehravaran
- 181 Comparative Study of Childbearing Command in Common and Imamiyah Jurisprudence Based on Objectives of Shari'a**
Leila Samani, Seyyed Mohsen Fattahi, Toubia Shakeri

In the Name of Allah

Journal of Islamic Denominations

(Pajouheshname-ye-Mazaheb-e-Eslami)

A Biannual Journal of Islamic Denominations

Vol. 5, No. 9, Spring and Summer 2018



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abul Hasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Editor: Habib Hatami Kankabud

Executive Manager: Seyed Hosein Chavooshi



Editorial Board

Gholamhossein A'rabi	Associate Professor, University of Qom
Ali Allah-bedashti	Associate Professor, University of Qom
Einollah Khademi	Associate Professor, University of Shahid Rajaei
Mohammad-taghi Diyari Bidgoli	Professor, University of Qom and University of Religions and Denominations
Ja'far Shanazari	Associate Professor, University of Isfahan
Hassan Taremi-rad	Associate Professor, Encyclopedia Islamica Foundation
Mehdi Farmanian	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Hassan Qanbari	Associate Professor, University of Ilam and University of Religions and Denominations
Pierre Lory	Professor, University of Sorbonne
Reza Mokhtari	Lecturer, Islamic Seminary of Qom



Copy Editor: Zeinab Salehi

Editor of English Abstracts: Mohsen Mohassel

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeisari



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

Print Run: 1000