



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال ششم، شماره بیست و دوم، تابستان ۱۴۰۰



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه

مدیر مسئول: محمدباقر پورامینی

سرمدیر: حمید کریمی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری

صفحه‌آرا: سجاد ناصری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا).

ابوالحسن بکناش: مدیر گروه سیاست و جامعه مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

امیرعلی حسنلو: مدیر گروه تاریخ و سیره مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

احمدرضا دردشتی: مدیر گروه شبهه‌شناسی مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

سیدمصطفی دریاباری: معاونت پژوهش مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

عزالدین رضانژاد: استاد جامعه‌المصطفی علیه السلام العالمیه

حسن رضا رضایی: استادیار جامعه‌المصطفی علیه السلام العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعه‌المصطفی علیه السلام العالمیه

حمید کریمی: دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



نشانی: قم: ۴۵ متری صدوق، مجتمع آیت‌الله شهید صدوقی علیه السلام فاز سه،

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه

تلفن: ۳۲۹۲۳۲۵۱ - ۰۲۵ ♦ دورنگار: ۳۲۹۴۰۱۷۷ - ۰۲۵ ♦ صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com



شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ دیجیتال فام



❦ نقل مطالب فصلنامه با ذکر مآخذ بلا مانع است ❦

فراخوان

اساتید و محققان محترم می‌توانند با ارسال مقاله در زمینه پاسخ به شبهات در چارچوب ضوابط مربوط به فصلنامه همکاری بفرمایند.



راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمی

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
۳. چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
۴. واژگان کلیدی: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
۵. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
۶. بدنه اصلی مقاله: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به‌طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
۷. نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
۸. ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به‌صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به‌صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیرنویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.

۹. فهرست منابع: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله. پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال / نمودار / جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند.
(ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی است:

۱- مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه سه سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

(ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.
- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.
- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران است و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید به پست الکترونیکی ntpasokh@gmail.com و یا از طریق پایگاه اینترنتی www.andisheqom.com ارسال شود.

- نامه پذیرش مقاله صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر ارزیابان توسط نویسنده، صادر خواهد شد.
- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تأیید ارزیابان، برای چاپ آماده می گردد.

فهرست مطالب

بایسته‌های مهارت پاسخگویی به شبهات دینی	
گفتگو با حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر محمدحسن زمانی.....	۷
بررسی تاریخی آیین‌های سوگواری در فرهنگ اسلامی	
محمد رضا پیری.....	۱۹
بررسی تاریخی اظهار شهادت بر ولایت در اذان شیعیان	
امیرعلی حسنلو.....	۴۱
نقد نظریه مشروط بودن جواز اجرای احکام فقهی اسلام به اجرای کل احکام	
مجید خاموشی.....	۶۳
بررسی مسئله دلالت معجزه بر صدق نبی و اعجاز ادبی قرآن با تکیه بر شبهه بهائیان	
حمیدالله رفیعی زابلی – محمود امیریان.....	۸۵
روش‌شناسی پاسخگویی به نظریه تنافی ادله عصمت انبیا با ظاهر آیات قرآن	
غلامعلی سنجری.....	۱۰۵
تبیین عقلانی تناسب جرم و مجازات اخروی و نسبت آن با عدالت و رحمت خداوند	
محمد طاهری.....	۱۲۹

بایسته‌های مهارت پاسخگویی به شبهات دینی

گفتگو با حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر محمدحسن زمانی

دکتر محمدحسن زمانی (متولد ۱۳۳۷) زاده تربت‌حیدریه خراسان رضوی، از سال ۱۳۴۹ تحصیلات حوزوی را در شهرستان تربت‌حیدریه آغاز کرد. در سال ۱۳۵۳ وارد حوزه علمیه قم شد و در مدرسه مرحوم آیت‌العظمی سیدمحمدرضا گلپایگانی رحمته‌الله ادامه تحصیل داد. دروس سطح را در خدمت اساتیدی همچون حجج‌الاسلام: صلواتی، حسن تهرانی، ستوده، سیدعلی محقق‌داماد، کریمی‌جهرمی، شریعتی‌کاشانی، صانعی و موسوی‌تهرانی فراگرفت. از سال ۱۳۶۱ درس خارج فقه و اصول را نزد حضرات آیات: فاضل‌لنکرانی، مکارم‌شیرازی، وحیدخراسانی و صافی‌گلپایگانی نزدیک به پانزده سال گذراند. ایشان در کنکور ورودی کارشناسی‌ارشد (مرکز تربیت‌مدرس دانشگاه قم) شرکت کرده و پس از قبولی و گذراندن دوره تحصیلی فارغ‌التحصیل شد و رساله پایان‌نامه وی حائز بالاترین رتبه دانشگاه شد. همچنین وی در سال ۱۳۸۰ موفق به کسب دکترای علوم قرآن و حدیث مرکز تربیت‌مدرس دانشگاه قم با رتبه عالی گردید.

ایشان کتاب‌های متعددی از جمله «تلخیص دروس فی الفقه المقارن»، «قرآن و مستشرقان» را نگاشته‌اند و مقالات علمی متعددی را در مجلات گوناگون به چاپ رسانده‌اند. ایشان در حال حاضر به‌عنوان عضو هیئت علمی «جامعه المصطفی‌العالمیه» و مدرسه عالی قرآن و حدیث مجتمع آموزشی امام خمینی رحمته‌الله با سمت مدیر گروه تفسیر و علوم قرآن مشغول به فعالیت بوده و نیز رئیس دفتر اجتماعی سیاسی حوزه‌های علمیه می‌باشند.

مقدمه

باسلام و به همه انبیای الهی به‌ویژه پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام و شهیدان و امام شهیدان و دعا برای طول عمر بابرکت مقام‌معلم‌رهبری و مراجع عظام تقلید و اساتید گرانقدر حوزه.
پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرمایند:

«يَحْمِلُ هَذَا الدِّينَ فِي كُلِّ قَرْنٍ عُدُولٌ يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَحْرِيفَ الْغَالِبِينَ وَ انْتِحَالَ الْجَاهِلِينَ كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ خُبْرَ الْحَدِيدِ»؛ [۱] «این دین در هر قرنی و نسلی افراد عادل با خود دارد که تأویلات باطل گرایان و تحریف غلوکنندگان و دستبرد نادانان را از آن می‌زدایند، چنان که کوره زنگار و ناخالصی آهن را می‌زداید».

در ابتدا از تلاش مدیر محترم مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه و همه پژوهشگران ارجمند که به پاسخ سؤالات و شبهات دینی جامعه می‌پردازند سپاسگزاری می‌کنم. بنده مطالبم را در دو بخش تقدیم می‌نمایم.

در بخش اول به مبانی و اصول پاسخگویی و در بخش دوم به بایسته‌های پاسخگویی اشاره خواهم داشت.

مبانی نظری پاسخگویی

پژوهشگران پاسخگویی باید پیشاپیش سه اصل از مبانی نظری را پاسخگویی دینی توجه داشته باشند:

۱. طبیعی بودن پیدایش سؤالات و شبهات دینی در طول تاریخ بشریت

ما نباید پیدایش سؤال و شبهه را یک امر استثنایی و پدیده عارضی غیرمنتظره بدانیم. پیدایش سؤالات و شبهات امری طبیعی است؛ چون وقتی در آغاز، معارف دین به شکل بسیط اولیه خودش و به صورت اثباتی و ایجابی به جامعه عرضه می‌شود طبعاً دارای یک محدوده است. این معارف با میدان و قلمروی نامحدود اجتماعی روبه‌رو می‌شود که دارای صدها و هزاران و گاه صدها هزار مسائل خردوکلان می‌باشد که در همه آن مسائل خردوکلان رهنمود دین به شکل صریح مطرح نگشته است؛ چون معارف موجود در متون دینی به ظاهر محدود است و عرصه‌های حیات اجتماعی و اندیشه جامعه تقریباً نامحدود است، طبعاً پاسخ‌های مصرح در متون دینی ما برای همه آنها وجود ندارد. در این شرایط خودبه‌خود جامعه دارای سؤال می‌شود. نسبت به اینکه پاسخ دین نسبت به این عرصه‌ها و قلمروهای جدید چیست؟ گاه به شکل پرسش و گاه مقداری پیچیده‌تر و به شکل شبهه مطرح می‌گردد، ولی هر دو طبیعی است. در هر صورت نباید از وجود سؤال و شبهه نگران باشیم؛ بلکه منتظر باشیم که قطعاً سؤالات و شبهاتی در ذهن جامعه پیدا خواهد شد و مطرح خواهد گشت. هر چقدر هم از لحاظ زمانی جلوتر برویم، گستره تعداد پرسش‌ها و شبهات بیشتر خواهد شد.

۲. استقبال از سؤالات و شبهات جدید

استقبال و به قول عرب‌ها ترحیب و خوش‌آمدگویی به سؤالات و شبهات جدید لازم است. ما باید آغوش‌مان را باز کنیم. هم برای سؤالات جدید هم برای شبهات جدید. معمولاً پاسخگویان دینی، سؤالات را مخرب نمی‌دانند؛ ولی شبهات را غالباً با نگاه منفی می‌بینند. از این تلقی می‌شود که شبهه یک چیز ویرانگر و مخربی است. به اعتقاد من این طور نیست؛ البته نیت و انگیزه طرح‌کننده شبهه ممکن است مثبت و با انگیزه تحقیق باشد و ممکن است مثبت و با انگیزه هجمه و تخریب، اما ما باید در هر دو صورت تهدید را به فرصت تبدیل کنیم؛ زیرا عرضه شبهات خدمتی به شکوفایی معرفت دینی است؛ چون شبهه کاوشی، کنکاش و کشفی از ابعاد ناپیدای معارف دین است. ابعاد ناپیدا و خالها را برجسته می‌کند و به عالمان دینی نشان می‌دهد. البته اگر آن ابعاد ناپیدای دین را به مخالفان و دشمنان دین ارائه دهند آن وقت ویرانگر می‌شود؛ اما اگر به عالمان دینی ارائه شد یک خدمت محسوب می‌گردد؛ چون دریچه‌ای را برای پژوهش و تولید دانش دینی تشیع به روی محققان و عالمان می‌گشاید. از عرضه‌کنندگان شبهات دینی به عالمان دینی هیچ ناراحت نشوید؛ بلکه به استقبال آن بروید. خداوند استاد ما شهید مطهری رحمته‌الله را رحمت کند ایشان به این نکته تأکید داشتند که گسترش تعدادی از علوم دینی در اسلام مرهون شبهاتی بود که مخالفان مطرح کردند و گسترش دانش دینی هم مرهون شبهاتی بود که مخالفان تشیع مطرح کردند. اگر آنها مطرح نمی‌کردند تولید علم صورت نمی‌گرفت. [۲] فلسفه اسلامی اصولاً از کجا به وجود آمد؟ ما در صدر اسلام کتابی به نام فلسفه اسلامی نداشتیم. شبهات فلسفی مطرح شد، عالمان دینی به فکر استخراج و به تعبیر علی علیه السلام استنتاج از قرآن افتادند و آموزه‌های فلسفی قرآن و احادیث را درآوردند و کم‌کم فلسفه اسلامی به وجود آمد. ما در سده اول کتابی به نام کلام اسلامی نداشتیم. از ناحیه گروه‌های متعدد شبهات کلامی مطرح شده و عالمان دینی را وادار کرد تا از قرآن و احادیث آموزه‌های کلامی را استخراج و استنباط کرده و به صورت کتب کلامی به تاریخ اسلام عرضه کنند؛ بنابراین تولید دانش کلامی و شیعی مرهون شبهات است و همین‌طور بقیه علوم تا الان. لذا عرض بنده این است که روحیه شما استقبال و خوش‌آمدگویی به سؤالات و شبهات باشد.



من در کشور مصر صحنه‌ای را دیدم که در ایران خیلی مرسوم نیست. در ایران اگر کسی کتابی بنویسد و بعد دو تا مقاله نقد علیه آن نوشته شود نویسنده کتاب از چاپ آن نقدها ناراحت می‌گردد. اگر یک نشست هم برای نقد آن کتاب بگذارند نویسنده کتاب بیشتر دلخور می‌شود که چرا علیه من سخن می‌گویید و مرا تخریب می‌کنید! در ایران این‌طور است. من در کشور مصر عکس این را دیدم مثلاً کسی که کتابی می‌نویسد و مطلب جدیدی ارائه می‌دهد خودش، دو ناقد علمی پیدا می‌کند، از آنها خواهش می‌کند بیا یک جلسه نقد علمی بگذارید تا من گزارش کنم و شما نقد کنید و بعد در برابر زحمتی که می‌کشند یک مبلغی هم به آنها هدیه می‌دهد که لطف کردید کتاب مرا نقد کردید! این ترجمه عملی حدیث امام صادق (ع) است که حضرت می‌فرماید: «أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَيَّ مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ عِيُوبِي»؛ [۳] «محبوب‌ترین برادرانم در نزد من کسی است که عیوبم را به من هدیه کند». یعنی خیرخواهانه، آنها را یاد آوری کند.

این رسم در مصر هست. نتیجه‌اش این می‌شود که نویسنده کتاب دو تا بهره می‌برد یکی اینکه کتابش مشهور می‌شود، دوم اینکه وقتی به ضعف‌ها و خلأها و کاستی‌های کتابش را متوجه شد برای ویرایش بعدی به غنی‌سازی کتابش می‌پردازد. کتابش در چاپ بعدی عالمانه‌تر در می‌آید؛ پس در حقیقت آن ناقدان با نقد کتاب به نویسنده خدمت کرده‌اند.

۳. تصحیح و غنی‌سازی کتب و منشورات مرکز پاسخگویی از طریق آنها

برای اینکه پاسخ‌هایی که شما پژوهشگران محترم در کتاب‌ها نوشته‌اید کاملاً محکم، علمی و قانع‌کننده باشد باید آنها را در بوتۀ نقد و تکمیل قرار دهید. برای دستیابی به این ایده‌آل سه پیشنهاد ارائه می‌کنم:

الف) پیشنهاد می‌کنم که شما جلساتی هم برای نقد کتاب‌های خودتان بگذارید. چه کسانی می‌توانند نقد کنند؟

ب) فضایی نقاد حوزه‌ها علمیه خلأها و کاستی‌ها را بگویند پیشنهادات تکمیلی‌شان را هم بگویند.

ج) از مخالفان خواهش کنید کتاب‌های شما را نقد کنند. کتاب‌ها را برای کسانی که شبهه مطرح کرده‌اند یا شبهه تولید کرده‌اند ارسال کنید از آنها خواهش کنید تا

برای آن نقد بنویسند و برای تان بفرستند بعد شما برایشان یک هدیه بفرستید. برای شبهه‌آفرینان یا برای مروجان شبهه بفرستید تا نقد کنند؛ چون آنها خلأهای کار را بهتر از من و شما می‌بینند که کجایش می‌لنگد و ضعف علمی دارد آن ضعف را به شما نشان دهند. این خیلی مفید است، چون در تجدید چاپ می‌توانید آن خلأها و ضعف‌ها را جبران کنید.

۴. دلیل برتری معارف شیعی بر معارف دیگر مذاهب

چون من بیشتر از شما خارج از کشور بوده‌ام، می‌توانم این مطلب را بگویم که آیا معارف اسلامی ما نسبت به معارف دیگر ادیان و مکاتب عالم چقدر غنا دارد؟ آیا معارف شیعی ما نسبت به معارف دیگر مذاهب اسلامی چقدر دارای پاسخگویی و قانع‌کنندگی است؟ دو پاسخ به این سؤال می‌توان داد. یکی پاسخ تعبدی است که بگوییم معلوم است که اسلام برتر است چون به فرموده رسول خدا ﷺ: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يُغْلَى عَلَيْهِ»؛ [۴] «اسلام برتر است و برتر از آن نیست». معلوم است مکتب اهل بیت علیهم‌السلام چون مکتب عصمت است از معارف سایر ادیان و مکاتب برتر است. ما معارف‌مان را از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) دریافت کردیم، ولی دیگران از کسانی گرفتند که معصوم نبودند. قطعاً معارف اسلامی برتر از معارف بقیه ادیان است و معارف شیعی برتر از معارف همه مذاهب است. این یک پاسخ تعبدی است. درست هم هست ولی در هر صورت پاسخ تعبدی است؛ چون دیگران که پیروان غیر مذهب یا غیر دین ما هستند این مطلب را قبول ندارند.

ما پاسخ دومی هم داریم که آن پاسخ عقلی، علمی و منطقی است. آن استدلال عقلی چیست؟ من از سال ۱۳۶۱ راه افتادم و فعالیت‌های تبلیغی خودم را یک مقدار فرامذهبی کردم. از ۱۳۶۱ به جوامع اهل سنت رفتم. مساجد آنها، حوزه‌هایشان در کردستان و بلوچستان و استان‌های دیگر می‌رفتم. بعد فعالیت‌های تبلیغی خودم را فراکشوری کردم. سال ۱۳۶۲ یا ۱۳۶۳ فعالیت تبلیغی خارج از کشورم را شروع کردم. نزدیک به چهل سال است که به کشورهای متعدد رفتم. بیش از سی کشور دنیا حضور فرهنگی داشتم. بعداً فعالیت‌های تبلیغی خویش را فرادینی کردم و دیدن مسیحیان، یهودیان، بوداییان، سیک‌ها، هندوها، جین‌ها و بقیه ادیان عالم رفتم تا ببینم آنها چه می‌گویند. یک چیزی می‌خواستم به دست بیاورم و آن این است که معارفی که من



تعبداً معتقدم اینها برتر است و کشتی گرفتن علمی هم می‌شود و به عالمان دیگر مذاهب و ادیان عرضه می‌کنند آیا واقعاً آنها هم در برابر غنای علمی اسلام و تشیع زانو می‌زنند یا نمی‌پذیرند؟ خیلی دوست داشتم کشتی فرهنگی و علمی بگیرم و امتحان کنم که پاسخ‌هایی که ما در برابر اشکالات دیگران تهیه کردیم، درست است خود اسلام و تشیع غنی است اما اصل اسلام و تشیع دست من نیست دانسته‌هایی از اسلام و تشیع نزد من است. اینها چقدر کار می‌کند؟ فرق است بین اصل اسلام و تشیع و آنچه من می‌دانم. آنچه من می‌دانم بخشی از اسلام و تشیع است، حالا می‌خواستم ببینم که اینها چقدر کارایی دارد؟ ما خیال می‌کنیم آنچه می‌گوییم کاملاً قانع‌کننده است، اما وقتی آدم وارد میدان می‌شود و امتحان می‌کند متوجه می‌شود این پاسخی که تهیه کردیم قانع‌کننده نیست و نقدی جدی به آن وارد است و فلان پاسخ دیگر نقدی بر آن وارد نیست و مخاطب آن را منطقی می‌داند و نقدی بر آن ندارد.

تجربه فراوانی من در این چهار دهه در دنیا دارم؛ تقریباً پیش اکثر مفتیان و مراجع دینی و پیشوایان مذاهب اربعه رفتم، قله علمای اهل سنت، علمای الأزهراند، رفتم با علمای بزرگ الأزهر و با شیخ الأزهر جلسات متعدد گرفتم. از آنجا مشکل‌تر فرقه وهابیت است که به شدت با ما درگیر است و هیچ چیزی از ما را نمی‌تواند به ظاهر بپذیرد، لذا با علمای وهابی و مفتی‌های عربستان حدود بیست سال نشست و برخاست داشتم و بیش از ششصد نشست علمی فقط با علمای وهابی داشتم. با آنها در دفتر کارشان، مسجدشان و منزلشان گاهی تا سحر و اذان صبح نشستیم و صحبت کردم. حتی با مفتی اعظم عربستان آقای شیخ «عبدالعزیز بن باز» مفتی سابق و آقای شیخ «عبدالعزیز آل‌الشیخ» مفتی فعلی چند جلسه نشستیم و صحبت کردم. باید امتحان می‌کردم که آنچه ما تهیه کردیم چه اندازه قانع‌کننده برای دیگران هست، برای کسانی که به گفته قرآن «أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً» (مائده: ۸۵)؛ «سرسخت‌ترین و دشمن‌ترین مردم هستند» در امت اسلامی برای ما هستند تمام این عرصه‌های دنیا را که رفتم به این اصل دست یافتم و لمس کردم که معارف اسلام ما و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام ما آنقدر غنی و مستحکم و مطابق با فطرت و عقل جامعه بشری است که هر جا من توانستم این معارف را دقیق و درست ارائه بدهم در همه جای عالم با اقبال روبه‌رو شدم.



روزی خدمت مقام معظم رهبری رسیده بودیم - آن موقع عضو شورای معاونین بعثه مقام معظم رهبری در حج بودم - حج که تمام می‌شد، اول شورای معاونین برمی‌گشتند و یک جلسه خصوصی خدمت مقام معظم رهبری می‌رسند و از کارهای انجام شده در آن سال گزارش می‌دهند و سپس دو سه روز بعد سخنرانی عمومی معظم‌له راجع به حج انجام می‌گیرد. در یکی از این جلسات خصوصی که خدمت مقام معظم رهبری رسیده بودیم و زمان آیت‌الله محمدی‌ری‌شهری نماینده ولی‌فقیه در امور حج و زیارت بود. مقام معظم رهبری تک تک پرسیدند که شما چه کردید و... تا رسید به من، فرمودند شما گزارش بدهید که امسال چه کارهایی کردید؟ عرض کردم: من گزارشی می‌خواهم بدهم، اما می‌دانم که شما باور نمی‌کنید. گفتند از کجا می‌دانی من قبول نمی‌کنم؟ گفتم بیش از نود درصد علمای وهابی عربستان دارای صداقت دینی همراه با جهالت هستند، عناد ندارند. ایشان با تعجب پرسیدند: نود درصد عناد ندارند؟! گفتم: عرض کردم باور نمی‌کنید. من هنوز راستش را نگفتم. گفتند راستش چیست؟ گفتم ۹۹ درصد عناد ندارند! بلکه دارای صداقت دینی هستند و عناد ندارند و مشکل آنها جهالت است و تشیع را غلط شناخته‌اند. شاید یک درصد آنها دارای عناد باشند. حضرت آقا فرمودند: منطق شما برای این آمار چیست؟ عرض کردم منطق من تجربه میدانی است. من در یک سفر سی روزه با صد نفر عالم وهابی ارتباط و نشست و برخاست داشتم. مثلاً اول که وارد می‌شوم از نگاه او نفرتش را می‌فهمم، می‌خواهم دست بدهم می‌داند چطور دست بدهد، سر انگشتش را طوری می‌آورد که خیلی آلوده نشود! من نفرت او را می‌بینم، اما بعد که می‌نشینم یک ربع یا دو ساعت، کمتر یا بیشتر با او گفتگو می‌کنم، وقتی جلسه تمام می‌شود و می‌خواهم بروم رفتارش با رفتار اول فرق دارد. تفاوت در رفتار و نگاهش به وجود آمده است. این تفاوت در رفتار و نگاه نشانی از تفاوت در دیدگاه اوست. میزان تغییر فرق می‌کند، اما تغییر کرده یعنی عناد نداشت. نمی‌دانست و جهالت داشت، حالا که مقداری دانسته به همان مقدار رفتارش عوض شده است. برخی بدرقه می‌کنند برخی دعا می‌کنند برخی پیشنهاد می‌دهند و... شاید یک درصد از علمای وهابی هستند که موقع خداحافظی با همان نفرات اولیه بدرقه‌ام می‌کنند؛ البته شاید هم آن مورد ناشی از ضعف علمی من باشد.

این خاطره‌ای که می‌گویم شاید باورش سخت باشد، روزی در یک مؤسسه تبلیغ

وهابیت در عربستان، نتیجه نشست‌ها و گفتگوهای که من داشتم این شد که رئیس مؤسسه در پایان جلسه که وقت نماز شد به من گفت: «من به این جمع‌بندی و نتیجه رسیدم که امامت نماز جماعت حق شما است و ما باید به شما اقتدا کنیم». خودم باورم نیامد. من تشکر کردم و گفتم ما معتقدیم اقتدا به شما باید بکنیم و اقتدا هم می‌کنیم و مشکلی ندارد. شما جلو بایستید هم مسن‌تر از من هستید هم عالم‌تر هستید هم رئیس مؤسسه هستید. گفت نه، تشخیص من این است. من را جلو فرستاد و من طلبه شیعه در عربستان، امام جماعت مؤسسه تبلیغ وهابیت شدم درحالی‌که از وهابی‌های عربستان بدتر در عالم نداریم.

حالا چرا معتقدیم که معارف تشیع از معارف مذاهب دیگر بالاتر است؟ به‌خاطر اینکه معارف تشیع و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام برگرفته از سرچشمه وحی و عصمت بوده و نیز غنی، فطری، عقلانی و مستحکم است؛ البته ما طلاب و روحانیون باید اینها را به‌طور صحیح و کامل استخراج کنیم و بدانیم و درست عرضه کنیم؛ البته شیوه عرضه مهم است، گاه علامه‌ای را برای گفتگو با مخالفان جلو فرستادیم اما ناکام برگشته است نه به‌خاطر نقص علم، علم او کامل بوده، بلکه به‌خاطر شیوه جذب و هنر عرضه ناکام بوده است.

۵. پیشنهاد می‌کنم برخی از محققان و دانش‌پژوهان نسبت به شیوه‌ها و ویژگی‌های پاسخگویی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام مانند امام رضا علیه‌السلام، امام صادق علیه‌السلام به سؤالات و شبهات تحقیقی انجام دهند. به کتاب‌های مشتمل بر مناظران ائمه معصومین علیهم‌السلام مراجعه‌ای بکنند و آن ویژگی‌ها را استخراج کنند و به عنوان آیین‌نامه‌ای که معصومان علیهم‌السلام عملاً پیشنهاد داده‌اند، ارائه نمایند.

بایسته‌های پاسخگویی

در این بخش به ده نکته در باب بایسته‌های پاسخگویی به‌صورت فهرست‌وار اشاره می‌شود:

۱. گزینش فراوان‌ترین سؤالات و شبهات جامعه. وقت گرانبهائی پژوهشگران به سؤالات و شبهاتی که رواج کمتری در جامعه دارد، خیلی گرفته نشود.
۲. استقبال از شبهات فردا. مقام‌معظم‌رهبری در این زمینه مطالبی داشتند، آنها را



جمع‌آوری کنید. الان صدها و هزاران شبهه در پشت مرزهای ایران است و در کشورهای دنیا مطرح شده است. قبل از اینکه در جامعه مطرح شود باید آنها را بیاورید و پاسخ‌ها را استخراج کنید و پاسخ‌ها را پیشاپیش به صورت گزاره‌های ایجابی به جامعه ارائه کنید تا وقتی با شبهه روبرو شدند، پاسخ آن را از قبل بدانند.

۳. در عرصه بین‌المللی، اطلاعات ما از سؤالات و شبهاتی که در کشورهای دیگر وجود دارد کم است باید آنها را به دست بیاوریم.

۴. تهیه پاسخ‌های محکم، قوی، قانع‌کننده و روان. از پاسخ‌های ضعیف و طولانی یا اصطلاحات مغلق و پیچیده پرهیز کنید.

۵. بررسی و تتبع کامل از ادله شبهات شبهه‌سازان صورت گیرد. گاه شبهه را می‌دانیم جواب را می‌گوییم، اما به دلیل اینکه دین کامل شبهه و شبهه‌ساز را نتوانستیم ادا کنیم پاسخ ما ناقص است و به ذهن مخاطبی که دچار آن دلایل است، نمی‌چسبد. گاهی شبهه‌سازان دلایل دیگری برای اثبات نظرشان دارند که آن به ما نرسیده است لذا باعث می‌شود که پاسخ ما دقیق نباشد. از این نمونه‌ها من زیاد دیدم. برای نمونه: اولین سفر حجی که من رفتم خودمان را در ایران آماده کردیم برای پاسخ به شبهات وهابیون عربستان که یکی از آنها شفاعت بود. کتاب آیت‌الله سبحانی را خواندم و حفظ کردم، آیات و روایات و... درآوردم و خوشحال بودم که مسلط شده‌ام و همه را قانع می‌کنم. رفتم مدینه و یک طلبه وهابی پیدا کردیم و احوال‌پرسی و... کردم و گفتم شما که عالم و مسلمان هستی چرا شفاعت را قبول نداری؟ گفت مگر می‌شود یک مسلمان شفاعت را قبول نداشته باشد؟ من دو آیه حفظ بودم و او ده تا آیه شفاعت را حفظ بود و برای من خواند. بعد گفتم شما در مسئله شفاعت کنندگان مشکل دارید. از من پرسید شفاعت کنندگان چه کسانی هستند؟ گفتم انبیاء، شهدا و صلحا هستند. گفت علاوه بر اینها همسایه، والدین، شهید و قرآن هست و احادیثش را هم خواند. دیدم همه را از من بهتر حفظ هست. گفتم احتمالاً در شفاعت‌شوندگان دچار مشکل هستید؛ گفت: به نظر شما شفاعت‌شوندگان دارای چه شرایطی باید باشند؟ گفتم: باید مؤمن باشند و... گفت علاوه بر گناهان صغیره اگر گناه کبیره هم مرتکب شده باشد قابل شفاعت هست چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمود: «ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي». [۵] «شفاعت خود را برای گناهکاران از امتم که مرتکب گناهان بزرگ شده

باشند، ذخیره کرده‌ام» و... «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء: ۴۸)؛ «خداوند (هرگز) شرک را نمی‌بخشد! و پایین‌تر از آن را برای هر کس (بخواهد و شایسته بداند) می‌بخشد». هر چه جلو رفتیم دیدم آیات و روایات اثبات‌کننده شفاعت را از من بیشتر حفظ هست. بعد احساس کردم ما دانش لازم از زوایای استدلال وهابیان در مورد شفاعت و شرک دانستن آن را نداریم لذا برگشتم و گفتم این روش ما درست نیست و باید دلایل آنها را کشف کنم. فردا طلبه وهابی دیگری پیدا کردم و گفتم من شیعه هستم، گفت رافضی، گفتم بله، گفتم من نمی‌دانم انحرافاتم چیست؟ ممکن است بگویید. گفت انحراف مگر کم داری؟! گفتم من نمی‌دانم، مثلاً در شفاعت انحرافات ما چه چیزهایی هست؟ گفت یکی از انحرافات شما این است که از شفیع درخواست می‌کنی و حال اینکه «لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً»؛ (زمر: ۴۴) «هرچه شفاعت است از آن خداست». نباید از شفیع درخواست شفاعت کنی، نباید بگویی «يَا وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ، اشفع لنا عندَ اللَّهِ»، از شفیع نباید بخواهی، شفاعت مال خداست. از آن کس که مالک شفاعت است باید بخواهی که شفاعت شفیعان مانند پیامبر را در حق شما قبول کند؛ علاوه بر اینکه پیامبر مرده است و مرده صدای شما را نمی‌شنود: «إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى»؛ (نمل: ۸۰) «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»؛ (زمر: ۳۰) بعد تازه متوجه شدم گیرها کجا هست. بعد یاد گرفتم اول می‌رفتم حرف‌های آنها را در می‌آوردم و بعد جواب آماده می‌کردم.

۶. سطح‌بندی پاسخ‌ها، کوتاه و مختصر، نیمه علمی و نیمه استدلالی.

۷. همکاری کامل با مراکز پاسخگویی در جهان شیعه و جهان اسلام. البته الان مقداری همکاری دارید، اما هنوز به هماهنگی کامل نرسیدیم باید به هماهنگی کامل برسیم تا کارهای تکراری و موازی کم بشود و از نظر دانشی تقویت بشود.

۸. نشست‌های حضوری با کسانی که دارای شبهه هستند. حتماً باید نشست‌هایی را طراحی کنید و برگزار کنید یا در قم یا در بقیه استانها و کشورها در آن نشست‌های حضوری با کسانی که دارای شبهه هستند آدم می‌تواند واقعیت‌ها را امتحان کند و عمق شبهات را کشف کند و میزان قانع‌کنندگی پاسخ‌ها را ببازماید.

۹. ضرورت اطلاع‌رسانی و پیدا کردن راهکارهایی برای رساندن این محصول عالی و ارزشمند به تمامی گروه‌های اجتماعی مردم ایران و جهان. اطلاع‌رسانی پاسخ‌هایی



که دارید به پیکره حوزه و طلاب کشور، مثلاً از این پنجاه هزار طلبه‌ای که در قم داریم چند نفر می‌دانند مرکز مطالعات پاسخگویی وجود دارد و از مطالب آن استفاده کرده‌اند؟ آیا می‌توانیم بگوییم ده درصد؟ ...حدود بیست سال هست کار می‌کنید و محصولات خوبی دارید. ممکن است بگوییم چهل هزار نفر از طلاب و فضایی حوزه علمیه قم اصلاً از کتاب‌ها و سایت شما استفاده نکرده‌اند؟! اگر این‌طور باشد فاجعه هست. این برای قم است بقیه استان‌ها چطور؟ بعد مبلغان و ائمه جماعات و... در مرحله بعد اطلاع‌رسانی به جامعه هشتاد میلیونی ما، چند میلیون دانشجو داریم، از این تعداد با چند نفر ارتباط ایجاد شده است؟

۱۰. نهضت ترجمه. پاسخ‌های ارزشمندی را که تهیه کردید به زبان‌های متعدد ترجمه کنید و در اختیار جهان بشریت قرار دهید. مقام معظم رهبری در سفری که داشتند، فرمودند: شش هفت زبان بزرگ دنیا را حوزه علمیه باید در دستور کار خود قرار بدهید؛ البته الآن حوزه هفت زبان را به طور رسمی در دستور کار قرار داده است. ما حدود دو هزار زبان در دنیا داریم. رقیب ما مسیحیت با ۱۲۰۰ زبان در حال کار است. شما حداقل دویست زبان را کار کنید.

همت بلنددار که مردان روزگار *** از همت بلند به جایی رسیده‌اند

پی نوشت

- [۱]. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۹۳.
- [۲]. ر.ک: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری رحمته الله، تهران: صدرا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۷۳ و ج ۸، ص ۴۲۵.
- [۳]. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۹.
- [۴]. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۳۴.
- [۵]. بحار الأنوار، ج ۸، ص ۳۰.



بررسی تاریخی آیین‌های سوگواری در فرهنگ اسلامی

محمدرضا پیری*

چکیده

گریه، حزن و اندوه از جمله غرایز ذاتی انسان بوده که خداوند در سرشت او به عنوان عواطف انسانی ودیعه گذاشته است؛ با توجه به آیات قرآن و کتاب‌های مقدس سایر ادیان، پیامبران الهی نیز بر پایه این ودیعه فطری، در فراغ عزیزانشان محزون بوده‌اند. براساس گزارش‌های معتبر تاریخی، پیامبر اسلام ﷺ به جهت عواطف بالا و کامل در فراغ عزیزان همچون مادرش آمنه، فرزندش ابراهیم، عمویش حمزه و نیز جعفر بن ابی طالب، عثمان بن مظعون، زید بن حارثه و سایر شهدا گریه و سوگواری نمودند؛ عزاداری پیامبر ﷺ، مختص به نزدیکان و یاران درگذشته آن حضرت نبوده، بلکه پیامبر با شنیدن خبر شهادت امام حسین (ع) در آینده، اندوهناک و گریان شدند. سایر مسلمانان نیز به تبع این سنت، در فراغ عزیزان و صحابه عزاداری نموده و لباس مشکی می‌پوشیدند و به تأسی از سنت آن حضرت، در اعصار مختلف مسلمانان بغداد، مصر و سایر بلاد اسلامی در ایام شهادت امام حسین (ع) عزاداری نموده و شیعه و اهل سنت در روز عاشورا، دسته عزاداری برپا می‌کردند.

واژگان کلیدی: سوگواری، سنت پیامبر ﷺ، سوگواری امام حسین (ع)، سیره صحابه.

*. دانش‌آموخته حوزه علمی قم، دکتری مدرسی معارف اسلامی؛ piry313@yahoo.com

مقدمه

یکی از موضوعات مهم و اختلافات فکری میان عموم مسلمانان با وهابیت، موضوع سوگواری برای درگذشتگان است؛ وهابیت با برداشتی سطحی از مبانی دینی و استناد به ظاهر پاره‌ای از آیات قرآن و روایات، عقیده دارند که گریه و سوگواری بر درگذشتگان، اعم از بزرگان دین و غیر آنها، بدعت و شرک به‌شمار می‌رود (ابن تیمیة، ۱۴۰۶ ق، ص ۵۵۴)؛ در برابر آنها، عموم مسلمانان، با استناد به حکم عقل و فطرت، آیات، روایات و سیره پیامبر و یاران آن حضرت، معتقدند که نه تنها سوگواری برای عزیزان از دست رفته کار مباحی است، بلکه اگر در سوگ اولیای الهی باشد، مستلزم ثواب و پاداش اخروی و تطهیر دل از زنگارهای قساوت و سخت‌دلی است؛ این مسئله همچنان مسئله‌ای داغ و زنده است و وهابیت با مستمسک قرار دادن آن، بخش زیادی از مسلمانان را متهم به شرک و کفر می‌کند و بر همین اساس به آیین سوگواری حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) هجوم برده و آن را نوعی شرک و خرافه معرفی می‌کنند؛ از این روی وهابیت معتقدند که گریه و عزاداری بر امام حسین (علیه السلام) و سایر افراد هیچ‌گونه مستند قرآنی و روایی وجود ندارد و برپایی عزاداری بدعتی است که از سوی علمای شیعه در دین وارد شده است (ابن تیمیة، ۱۴۲۶ ق، ج ۴، ص ۳۱۱)؛ درحالی‌که با مراجعه به قرآن و سنت نبوی، بطلان این ادعا اثبات می‌گردد. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی تلاش نموده تا ابعاد سوگواری از منظر منابع روایی، تفسیری و تاریخی اهل سنت را مورد کاوش قرار دهد.

گریه و سیاه‌پوشی از مصادیق مهم عزاداری در طول تاریخ اسلامی شمرده شده، به‌گونه‌ای که صحابه رسول اسلام (علیهم السلام) و سایر مسلمانان به این سنت پایبند بودند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

سنت اشک ریختن در سوگواری

عزاداری و گریه در قرآن و روایات دارای جایگاه بلندی است، به‌گونه‌ای که پیامبران الهی در غم از دست‌دادن نزدیکانشان اندوهناک و گریان بودند، داستان حضرت یعقوب

و یوسف در قرآن (یوسف: ۸۴) و عزاداری پیامبر اسلام در فراغ یارانش (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۱۸ و ۲۱۹ و ج ۱، ص ۵۱۴؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۳) از مصادیق مهم مشروعیت عزاداری و گریه از دیدگاه اسلام است.

فرهنگ عزاداری و سوگواری مختص دین اسلام نبوده و در سایر ادیان نیز این فرهنگ وجود داشته است؛ چنان‌که در کتاب عهد عتیق (تورات) کتابی با عنوان «مراثی ارمیای نبی» یافت می‌شود که مؤید موضوع مرثیه است که به برخی از قسمت‌های آن اشاره می‌شود:

«چگونه شهری که پر از مخلوق بود منفرد نشسته است! چگونه آنکه در میان امت‌ها بزرگ بود مثل بیوه زن شده است! چگونه آنکه در میان کشورها ملکه بود خراج‌گزار گردیده است شبانگاه زار زار گریه می‌کند و اشک‌هایش بر رخسارهایش می‌باشد. از جمیع محبانش برای وی تسلی‌دهنده‌ای نیست. همه دوستانش بدو خیانت ورزیده، دشمن او شده‌اند. یهودا به سبب مصیبت و سختی بندگی، جلای وطن شده است در میان امت‌ها نشسته، راحت نمی‌یابد و جمیع تعاقب‌کنندگان در میان جای‌های تنگ به او در رسیده‌اند. راه‌های صهیون ماتم می‌گیرند، چونکه کسی به عیدهای او نمی‌آید. همه دروازه‌هایش خراب شده کاهنانش آه می‌کشند دوشیزگانش در مرارت می‌باشند و خودش در تلخی...» (مراثی ارمیا، باب ۱، آیات ۱-۴).

«خداوند جمیع شجاعان مرا در میانم تلف ساخته است. جماعتی بر من خوانده است تا جوانان مرا منکسر سازند و خداوند آن دوشیزه یعنی دختر یهودا را در چرخشت پایمال کرده است. به سبب این چیزها گریه می‌کنم. از چشم من، آب می‌ریزد؛ زیرا تسلی‌دهنده و تازه‌کننده جانم از من دور است. پسرانم هلاک شده‌اند زیرا که دشمن، غالب آمده است» (مراثی ارمیا، باب ۱، آیات ۱۵-۱۶).

«چشمان من از اشک کاهیده شد و احشایم به جوش آمده و جگر من به سبب خرابی دختر قوم من بر زمین ریخته شده است. چونکه اطفال و شیرخوارگان در کوچه‌های شهر ضعف می‌کنند» (مراثی ارمیا، باب ۲، آیه ۱۱).

در سفر پیدایش تورات درباره‌ی داستان حضرت یوسف علیه السلام چنین آمده است: «پس ردای یوسف را گرفتند و بز نری را کشته، ردا در خون فرو بردند و آن ردای بلند را

فرستادند و به پدر خود رسانیده، گفتند: «این را یافته‌ایم، تشخیص کن ردای پسر است یا نه.» پس آن را شناخته، گفت: «ردای پسر من است علامت تعجب جانوری درنده او را خورده است و یقیناً یوسف دریده شده است.» و یعقوب رخت خود را پاره کرده، پلاس در بر کرد و روزهای بسیار برای پسر خود ماتم گرفت و همه پسران و همه دخترانش به تسلی او برخاستند؛ اما تسلی نپذیرفت و گفت: «سوگوار نزد پسر خود به گور فرود می‌روم.» پس پدرش برای وی همی‌گریست... (سفر پیدایش، باب ۳۷، آیات ۳۱-۳۵).

عکس‌العمل حضرت ایوب علیه السلام به هنگامه شنیدن خبر مرگ فرزندان خود چنین بوده است: «آنگاه ایوب علیه السلام برخاسته جامه خود را درید و سر خود را تراشید و به زمین افتاده...» (ایوب، باب ۱، آیه ۲۰).

حزقیال نبی پیشگویی می‌کند که ماتم شهر صور با در آوردن لباس‌های قلاب‌دوزی شده و پوشیدن لباس‌های خاص عزا خواهد بود «مصیبت بر مصیبت می‌آید و آوازه بر آوازه مسموع می‌شود. رؤیا از نبی می‌طلبند، اما شریعت از کاهنان و مشورت از مشایخ نابود شده است. پادشاه ماتم می‌گیرد و رئیس به حیرت ملبس می‌شود و دست‌های اهل زمین می‌لرزد» (حزقیال، [بی‌تا]، باب ۷، آیات ۲۷-۲۶).

در دین مبین اسلام همچون سایر ادیان، مسئله عزاداری، یکی از سنت‌ها شمرده شده و در قرآن نیز گزارش‌هایی درباره عزاداری برخی انبیای الهی ذکر شده است که مهم‌ترین آن، داستان حضرت یعقوب علیه السلام و یوسف علیه السلام است؛ قرآن غیر از موارد معدودی به مسئله عزاداری نپرداخته و بیشتر در روایات به این مسئله پرداخته شده است، در مجموع می‌توان چنین افزود که براساس قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، عزاداری یک امر پذیرفته شده است و براساس این سنت، مسلمانان در رحلت اولیای الهی خصوصاً شهادت اباعبدالله الحسین علیه السلام، عزاداری نموده‌اند؛ براین اساس در ادامه نوشتار، نگارنده به موضوع عزاداری از دیدگاه قرآن خواهد پرداخت و در ادامه با تکیه به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه، مشروعیت و ابعاد عزاداری را بررسی می‌نماید.

یکی از مهم‌ترین موضوعات ذیل مسئله عزاداری، مصادیق عزاداری است که می‌توان مصداق بارز آن را اشک ریختن در فراغ از دست دادن محبوب انسان دانست؛



چنانچه در واقعه تاریخی فقدان حضرت یوسف علیه السلام، پدرش حضرت یعقوب علیه السلام سالیانی اندوهناک بوده و در فراغ عزیزش اشک ریخته است (یوسف: ۸۴) که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۱. گریه یعقوب در فراق یوسف علیه السلام

در آیه ۸۴ سوره یوسف علیه السلام داستان سوگواری و گریه‌های حضرت یعقوب علیه السلام در فراق یوسف علیه السلام به تصویر کشیده شده است؛ تفاسیر اهل سنت تصریح می‌کنند که حضرت یعقوب علیه السلام سالیان دراز در فراغ فرزندش گریه کرد تا اندازه‌ای که چشمانش از فرط غم و اندوه سفید شد و از رمق افتاد؛ طبری در تاریخ و تفسیرش چنین آورده است: «حضرت یعقوب علیه السلام هشتاد سال از فرزندش یوسف علیه السلام دور بود؛ در این مدت، حزن، تمام وجودش را گرفته بود و مدام اشکانش بر گونه‌ها جاری بود؛ حال آنکه در آن زمان محبوب‌ترین شخص نزد خدا، یعقوب بود» (طبری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۶۳)؛ همچنین زمخشری دربارهٔ اندوهگین بودن حضرت یعقوب علیه السلام چنین می‌نویسد: «چشمان حضرت یعقوب از فراق یوسف علیه السلام تا زمان ملاقات یوسف از اشک خشک نگردید و این مدت هشتاد سال به طول انجامید و در روی زمین چیزی از این کار برای خداوند ارزشمندتر نبود» (زمخشری، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۳۹). همچنین متقابلاً حضرت یوسف نیز در فراق پدرش یعقوب علیه السلام سالیانی اشک ریخت، ابن عباس در این باره چنین می‌گوید: «یوسف علیه السلام وقتی که به زندان افتاد با گریه او در و دیوار و حتی سقف زندان هم با او گریه می‌کرد» (قرطبی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۸۸).

با توجه به عصمت همهٔ انبیا و از جمله حضرت یعقوب و یوسف علیه السلام (فخر رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۵۰-۵۰) نمی‌توان پذیرفت که پیامبر خدا با نوحه‌سرایی و گریه‌های مدام و طولانی مدت خود باعث ایجاد بدعت شده است؛ آیا اگر سوگواری درازمدت یعقوب و یوسف علیه السلام گناه و یا دست کم مکروه باشد، آن دو را از عصمت و صلاحیت برای پیامبری ساقط نمی‌کند؟! درحالی که خداوند نه تنها آن دو را از پیامبری فرونگذاشت، بلکه حتی تلویحاً هم آنان را مورد عتاب و سرزنش قرار نداده است! از این حدیث و امثال آن می‌توان بهره‌جسته و به جواز و بلکه استحباب گریه و عزاداری فقدان عزیزان قائل شویم.

همان طوری که گذشت، قرآن در موارد معدودی، به مسئله عزاداری پرداخته است، البته مسئله مشروعیت عزاداری در قرآن متوقف بر داستان‌های عزاداری پیامبران نیست، بلکه از ادله قرآنی دیگر می‌توان به مشروعیت آن دست یافت؛ براین اساس با تکیه به آیاتی از قرآن می‌توان مشروعیت عزاداری برای اولیای الهی را اثبات نمود؛ همچون:

۱. آیاتی که به فریاد کردن علیه ظلم، امر می‌کند یا مجوز می‌دهد (نساء: ۱۴۸).
براساس این آیات، در قضیه کربلا، امام حسین (علیه السلام) و یارانش علیه ظلم برخاستند و مظلومانه به شهادت رسیدند؛ بنابراین عزاداری کردن مصداق فریاد کردن علیه ظالمان و قاتلان آن حضرت و یارانش محسوب می‌شود.

۲. آیاتی که تحکیم ولایت را هدف خود قرار داده‌اند (مائده: ۵۵).
عزاداری بر امام حسین (علیه السلام)، مصداق تحکیم ولایت شمرده می‌شود، شیعیان با برپایی مجالس عزاداری، مسئله ولایت‌پذیری را برجسته می‌کنند و با احیای خاطره شهادت آن حضرت (علیه السلام) و یارانش، ولایت‌پذیری خود را تحکیم می‌کنند.

۳. آیاتی که مودت اهل بیت را تأکید کرده‌اند (شوری: ۲۳).
قرآن کریم در سوره شوری آیه ۲۳، به مسلمانان دستور مودت به اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) داده است؛ از این روی مسلمانان با برپایی عزاداری شهادت امامان معصوم (علیهم السلام)، به این دستور قرآنی عمل کرده و مودت به اهل بیت (علیهم السلام) را اظهار می‌کنند.

۴. آیاتی که بزرگداشت شعائر الهی را تأکید می‌کنند (حج: ۳۲).
یکی از بزرگ‌ترین شعائر الهی، بزرگداشت ایثار و فداکاری اهل بیت (علیهم السلام) است؛ آنان با خودگذشتگی و شهادتشان، دین الهی را احیا نمودند و مصداق شعائر الهی گشته‌اند؛ براین اساس مسلمانان با برپایی مراسم عزاداری اهل بیت (علیهم السلام)، عظمت این شعائر را پاس می‌دارند (ر.ک: مکارم شیرازی، [بی تا]، ص ۷۰ و ۷۱).

همان طوری که گذشت در روایات، به صورت گسترده به مسئله عزاداری پیامبر (علیه السلام) و اصحابش پرداخته شده است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۲. عزاداری پیامبر اسلام ﷺ

گریه و نوحه در فراغ عزیزان، فقط به پیامبرانی همچون یعقوب و یوسف علیهما السلام منحصر نمی‌شود، بلکه با تأمل در سیره مبارک پیامبر خاتم ﷺ به موارد فراوانی برمی‌خوریم که آن حضرت در فراغ عزیزانش گریه و عزاداری کرده و یا دیگران را به عزاداری توصیه کرده است:

الف) سوگواری پیامبر ﷺ بر مادرش آمنه علیها السلام

پیامبر اسلام ﷺ در کودکی مادرش آمنه را از دست داده بود، آن حضرت روزی به همراه اصحاب خود از کنار قبر مادرش می‌گذشتند، وقتی به قبر رسیدند، پیامبر اکرم ﷺ شروع به گریستن نمود و همراهان پیامبر نیز به تبع آن حضرت گریستند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۵۷). این گزارش تاریخی خود نمایانگر آن است که با اینکه سالیان مدیدی از وفات مادر پیامبر گذشته بود ولی آن حضرت ﷺ در کنار قبر مادرش گریان شد.

ب) سوگواری پیامبر ﷺ در شهادت عموی حمزه

حاکم نیشابوری با سند صحیح روایت می‌کند: «پیامبر ﷺ چون پیکر خونین حمزه را دید، گریست و چون از مثله شدن او آگاه شد با صدای بلند گریه کرد!» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۱۸ و ۲۱۹)؛ ابن هشام از ابن اسحاق چنین نقل می‌کند: «پیامبر خدا ﷺ از کنار خانه‌های قبیله «بنی عبد الأشهل» و «بنی ظفر» عبور می‌کرد، صدای بانوان این دو قبیله را، که بر شهدای خود می‌گریستند، شنید و حالت رقت به آن حضرت دست داد و گریست و فرمود: «ولی حمزه گریه کننده‌ای ندارد». چون این سخن پیامبر ﷺ را برای سعد بن معاذ و اُسَید ابن حُضَیر نقل کردند، به بانوان این دو قبیله دستور دادند در کنار منزل پیامبر خدا ﷺ بر عموی آن بزرگوار گریه و عزاداری نمایند. ابن اسحاق اضافه می‌کند که چون صدای گریه این بانوان به گوش پیامبر خدا رسید، از منزل خود حرکت کرد و به میان آنها رفت و چنین فرمود: خدا بر شما رحمت کند که با وجود خویش مرا یاری و مواسات نمودید به خانه‌های خود برگردید» (ابن هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۲، ص ۹۹)؛ همچنین ابن مسعود این واقعه را چنین گزارش می‌کند: «ندیدیم پیامبر ﷺ بر کسی گریه کند، آن گونه که با شدت در شهادت

عمویش حمزه اشک می‌ریخت، بدن حمزه را به طرف قبله قرار داد، سپس کنار آن قرار گرفته و با صدای بلند گریه کرد تا حال غش به آن حضرت دست داد» (طبری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۱).

ج) فرمان پیامبر ﷺ بر گریه کردن در شهادت جعفر بن ابی طالب

در اسد الغابه با سند صحیح چنین آمده است: «جعفر بن ابی طالب از فرماندهان جنگ موته بود؛ رسول خدا ﷺ با شنیدن خبر شهادت جعفر به دیدن فرزندانش رفت؛ وقتی وارد خانه شد فرزندان جعفر را صدا زد و بر زانوان خود نشانید و آنان را می‌بوئید و همچنان محزون بود؛ ناگهان فریاد اسماء، همسر جعفر، بلند شد؛ زنان به دور او حلقه زدند؛ فاطمه زهرا علیها السلام وارد منزل شد و گریه می‌کردند و می‌فرمودند: وای عمویم! سپس پیامبر ﷺ فرمودند: گریه کنندگان باید بر مثل جعفر گریه کنند» (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۳).

د) سوگواری پیامبر ﷺ در مرگ عثمان بن مظعون

حاکم نیشابوری پس از نقل روایتی از گریه پیامبر آن را حدیثی متداول میان ائمه اهل سنت دانسته و آن روایت این است که: «رسول خدا ﷺ بعد از مرگ عثمان بن مظعون او را بوسید و برای او گریست!» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۱۴).

هـ) گریه پیامبر ﷺ در شهادت زید بن حارثه

زمانی که خبر شهادت زید بن حارثه به پیامبر رسید، آن حضرت به منزل وی رفتند. دختر زید با دیدن پیامبر اکرم ﷺ بغض، گلویش را گرفت و بلند بلند گریه کرد، پیامبر هم گریه کرد، سؤال کردند، چرا گریه می‌کنید؟ فرمود: علاقه و محبت دوست به دوست است (مانوی، ۱۳۵۶ق، ج ۳، ص ۶۹۵).

و) گریه پیامبر ﷺ بر فرزندش ابراهیم

پیامبر ﷺ دارای فرزند پسری به نام ابراهیم بود که در یکسالگی درگذشت. در موقع وفات این کودک، پیامبر ﷺ اندوهناک گردید و گریان شد، در این موقع عبدالرحمن بن عوف با تعجب از علت گریه پیامبر جويا شد، آن حضرت در پاسخ به این صحابی خود چنین گفت: «ای پسر عوف، اشک ریختن در مرگ فرزند لطف و رحمت

خداوند است» سپس فرمود: «چشم گریه می‌کند و دل غمگین و محزون می‌شود، ولی سخنی نمی‌گوییم مگر آن چه که خدا را راضی کند، ای ابراهیم! ما در فراق تو محزون و غمگین هستیم» [۱] (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۸۵؛ نیشابوری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۸۰۸؛ ابن ماجه قزوینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۰۶).

ز) گریه پیامبر ﷺ بر سعدبن ربیع

مقریزی به نقل از جابر بن عبدالله انصاری می‌نویسد: «هنگامی که سعدبن ربیع در جنگ اُحد به شهادت رسید، رسول خدا ﷺ به مدینه مراجعت نمود؛ آن حضرت به خانه او وارد شد ما هم به همراه او وارد خانه شدیم. جابر می‌گوید: به خدا سوگند در آن جا نه زیراندازی و اثاثیه‌ای وجود داشت. ما در کنار حضرت نشستیم و آن حضرت درباره شخصیت سعدبن ربیع سخن می‌گفت و برای او طلب رحمت می‌کرد، ... هنگامی که زنان این جملات را از حضرت شنیدند، شروع کردند به گریه نمودن و در این حال چشمان حضرت نیز پر از اشک شد و حضرت از گریه نمودن زنان نیز ممانعت نمودند» (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۲۶۹).

به روشنی از این روایات می‌توان بهره جست که رسول خدا ﷺ علاوه بر اینکه خود در مرگ یاران و عزیزانش می‌گریست، دیگران را نیز به گریستن توصیه می‌کرد؛ از سوی دیگر براساس آیات شریفه سوره نجم «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»؛ «پیامبر از روی هوس سخن نمی‌گوید، بلکه براساس وحی الهی تکلم می‌کند» (نجم: ۳ و ۴) و نیز ادله دیگر روایی و اجماع همه فرقه‌های اسلامی مبنی بر عصمت پیامبر در تلقی و تشریع دین (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۵۸۳) این نتیجه به دست می‌آید که امر پیامبر ﷺ به گریستن، دلالت بر جواز آن دارد و گریه در غم از دست دادن عزیزان، به خصوص عزیزان خدا، سنتی نبوی است.

ح) گریه‌های پیامبر ﷺ بر سوک امام حسین (علیه السلام) قبل از شهادت آن حضرت

با توجه به عصمت پیامبر خاتم ﷺ و الگو بودن او برای مؤمنان (احزاب: ۲۱)، گریه‌ها و مویه‌های او بر امام حسین (علیه السلام) دلیل جواز و بلکه استحباب آن است؛ پس از شهادت امام حسین (علیه السلام)، مسلمانان به تبعیت از رفتار پیامبر ﷺ، برای مظلومیت امام حسین (علیه السلام) گریستند و همچنان می‌گیرند؛ در کتاب‌های اهل سنت درباره عزاداری امام صادق در

مصیبت جدش امام حسین علیه السلام چنین آمده است: «حادثه روز عاشورا دل‌های ما را آتش می‌زند، اشک‌های ما را جاری می‌سازد و ما وارث غم و اندوه سرزمین کربلا هستیم! پس گریه‌کنندگان، باید بر مثل حسین گریه کنند؛ زیرا ای مؤمنان! گریه بر او گناهان را از بین می‌برد!» (اسفراینی، [بی‌تا]، ص ۸۴).

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، علاوه بر اینکه در زمان حیات خود، در هنگام از دست دادن نزدیکان و یارانش عزاداری می‌نمود، برای امام حسین علیه السلام نیز گریه و عزاداری می‌کردند؛ با اینکه در آن زمان امام حسین علیه السلام در دوران کودکی به سر می‌بردند، ولی پیامبر صلی الله علیه و آله با شنیدن شهادت آن حضرت در آینده، اندوهناک و گریان می‌شدند. براین اساس یکی از مواردی که می‌توان جزء سنت نبوی دانست، گریه و عزاداری برای امام حسین علیه السلام است؛ در روایات اهل سنت به صورت فراوان، روایاتی ذکر شده است که از عزاداری و گریه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله برای فرزندش امام حسین علیه السلام حکایت دارد:

الف) حاکم نیشابوری با روایت صحیح السند چنین می‌گوید: «ام‌الفضل، دختر حارث، خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله رسید و عرض کرد: یا رسول الله! دیشب خواب بدی دیدم! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: چه خوابی دیده‌ای؟ ام‌الفضل گفت: خواب دیدم که قطعه‌ای از بدن‌تان را بریده و در آغوش من نهادید! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: خیر است! فاطمه - إن شاء الله - فرزندى به دنیا می‌آورد و او را در آغوش تو قرار می‌دهد! پس از مدتی حضرت فاطمه، حسین علیه السلام را به دنیا آورد و همان گونه که پیامبر وعده داده بود، حسین علیه السلام را در آغوش من قرار داد؛ روزی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدم و حسین علیه السلام را در آغوش آن حضرت صلی الله علیه و آله گذاردم؛ پیامبر به من التفاتی کرد و چشمانش پر از اشک شد؛ عرض کردم: یا نبی الله! پدر و مادرم به فدایت! چه شده است؟ حضرت فرمود: جبرئیل علیه السلام نزد من آمد و مرا باخبر ساخت که امت من به زودی فرزندان حسین را می‌کشند! گفتم: همین حسین را؟ فرمود: آری! و این هم مقداری از تربت زمین [کربلا] است!؛ حاکم نیشابوری پس از نقل روایت چنین می‌گوید: «این حدیث بر پایه شرایط صحت حدیث در نظر شیخین [بخاری و مسلم] صحیح است ولی آنها روایت را در صحاح خود نیاورده‌اند» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۵).

ب) ام سلمه داستان گریه رسول خدا صلی الله علیه و آله برای امام حسین علیه السلام را این گونه روایت



می‌کند: «روزی رسول خدا ﷺ در اتاق من فرمود: هیچ کس حق ورود به حجره مرا ندارد! بیرون اتاق منتظر بوم تا اجازه ورود صادر شود؛ در همین حال حسین به محضر پیامبر رسید؛ صدای گریه از درون اتاق به گوشم می‌رسید؛ حس جستجو و ادارم کرد تا نگاهی به درون اتاق بباندام؛ حسین را دیدم که بر زانوی پیامبر نشست و پیامبر ﷺ دست بر پیشانی او می‌کشد و اشک می‌ریزد! عرض گفتم: به خدا سوگند من از ورود حسین ﷺ به خانه مطلع نشدم تا از وارد شدن او به حجره جلوگیری کنم! پیامبر فرمود: اکنون جبرئیل با ما بود و از من سؤال کرد: یا رسول الله! آیا حسین را دوست داری؟ گفتم: آری! جبرئیل گفت: به زودی امت تو او را در سرزمینی که به آن کربلا گفته می‌شود، می‌کشند و قدری از تربت کربلا را به من نشان داد؛ هیثمی بعد از نقل روایت می‌گوید: «این روایت را طبرانی نقل کرده است و رجال یکی از سندها تماماً ثقه هستند» (هیثمی، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۳۰۲ و ۳۰۳).

صحابه، تابعین و سایر علمای اهل سنت، به تبع سنت عزاداری پیامبر ﷺ، در شهادت امام حسین ﷺ عزاداری نمودند که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود. هنگامی که ابن زیاد با چوب به لبان مبارک سیدالشهداء ﷺ می‌زدند، زید بن ارقم که از صحابه جلیل القدر است، نسبت به این هتک حرمت اعتراض کردند و گفتند: «چوب دستی‌ات را بردار، به خدا شاهد بوم که رسول خدا مابین دو لب حسین را می‌بوسید و سپس گریست. ابن زیاد او را تهدید به مرگ کرد. پس زید فریاد زد: ای مردم! شما از این پس جزء بردگانید؛ پسر فاطمه را کشته‌اید و پسر مرجانه را امارت داده‌اید» (طبری، [بی تا]، ج ۴، ص ۳۴۹). همچنین حسن بصری نیز پس از شنیدن خبر شهادت امام حسین ﷺ گریست و گفت «امت ذلیل، امتی است که پس دختر پیامبرش را می‌کشد» (سبط بن جوزی، ۱۴۷۱ق، ص ۲۴۰).

همچنین علمای اهل سنت به شدت شهادت امام حسین ﷺ را محکوم کرده و قاتلان آن حضرت را لعن می‌کردند؛ تفتازانی در این باره چنین می‌گوید: «اهل سنت اتفاق نظر دارند که جائز است لعن کنیم قاتل حسین ﷺ را و کسی که دستور داده و اجازه داده و راضی شده بر این کار. حق این است که رضایت یزید به کشتن حسین و خوشحال شدن یزید از شهادت حسین و اهانت یزید نسبت به اهل بیت رسول خدا، این

مسئله است که از نظر معنا متواتر است و ما به هیچ وجه درباره یزید هیچ تأملی نداریم، بلکه هیچ شکی در کفر یزید هم نداریم؛ لعنت خدا بر یزید و بر أنصار یزید و بر أعوان یزید» (تفتازانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۳). [۲]

۳. سنت سوگواری در میان یاران و خاندان پیامبر ﷺ

سنت پیامبر ﷺ در امر سوگواری در میان یاران پیامبر هم جاری بوده است؛ چنانچه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام در هر روز جمعه قبر عمویش حمزه را زیارت می کرد، نماز می خواند و اشک می ریخت (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ص ۳۷۷)؛ همچنین عایشه، همسر پیامبر (ص)، پس از رحلت رسول خدا ﷺ برای آن حضرت سوگواری کرده است؛ احمد بن حنبل چنین روایت کرده است: «عایشه می گوید: پس از فوت رسول خدا ﷺ بر خواستم و به همراه سایر زنان بر صورت و سینه می زدیم و (در سوگ پیامبر مویه می کردیم)» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۳، ص ۳۶۹)؛

علاوه بر همسران و خاندان پیامبر، همه صحابه در سوگ آن حضرت گریان بودند، سعید بن مسیب در این باره چنین می گوید: «بعد از وفات رسول خدا ﷺ تمام شهر مکه یک پارچه گریه و ناله شد» (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۸۰).

سنت سوگواری در فراق عزیزان، چنان نهادینه شده بود که انصار تا سال ها، هرگاه می خواستند در فراق یاران و نزدیکان از دست رفته شان گریه کنند، ابتدا برای حمزه، عمومی پیامبر، می گریستند و سپس بر عزیزان خودشان! ابن اثیر در ضمن روایت صحیحی چنین آورده است:

«ابن عمر روایت کرده است که رسول الله ﷺ چون از أحد بازگشت، زنان انصار را دید که بر کشته های خود گریه می کنند؛ پیامبر ﷺ غمگین شد و فرمود: اما حمزه گریه کننده ندارد! رسول خدا ﷺ بعد از مقداری استراحت، متوجه شدند که زن ها برای حمزه گریه می کنند»؛ «قال فهن اليوم إذا یبکین یندین بحمزه» از آن روز تاکنون زنان انصار (هرگاه بر عزیز خود سوگواری می کنند) ابتدا بر حمزه و سپس برای کشته های خود عزاداری می کنند؛ ابن کثیر پس از نقل این خبر، این گونه نظر می دهد: «این روایت براساس شرط قاعده) مسلم صحیح است» (ابن اثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۸).

سنت عزاداری مخصوص دوران پیامبر ﷺ نبوده است بلکه بعد از رحلت ایشان، صحابه در فراق اصحاب پیامبر ﷺ عزاداری می‌کردند؛ چنانچه ابن‌سعد در کتاب الطبقات، روایتی را نقل می‌کند که عایشه برای ابوبکر مراسم نوحه‌خوانی بر پا کرد: «وقتی که ابوبکر از دنیا رفت عایشه برای او نوحه خوانی بر پا کرد! خبر به عمر رسید و آمد و ایشان را از نوحه خوانی بر ابوبکر نهی کرد! ولی دست بر نداشتند! عمر به هشام‌بن‌ولید گفت: به نزد عایشه برو و او را با شلاق بزن! و زن‌های نوحه خوان وقتی این سخنان را شنیدند پراکنده شدند!» [۳] (ابن‌سعد، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۰۸). محدثان اهل سنت این روایت را با اسناد صحیحی ذکر کرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۷۴؛ سیوطی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۸، ص ۹۴؛ متقی‌هندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۷۳۲). با توجه به حجیت عمل صحابه از دیدگاه اهل سنت، عزاداری عایشه، خود دلیلی بر مشروعیت عزاداری از دیدگاه اهل سنت خواهد بود.

همچنین روایاتی در منابع و کتاب‌های اهل سنت وجود دارد که عمر بن خطاب، مجوز عزاداری برای خالد بن ولید را داده است «به عمر خبر رسید که زنان بنی‌مغیره در خانه خالد بن ولید جمع شده‌اند! عمر گفت اشکالی ندارد که آنها از چشمان خویش برای ابوسلیمان (خالد بن ولید) اشک بریزند!» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۶). [۴] نکته‌ای که این‌جا مطرح می‌گردد که چرا عمر بن خطاب، در قضیه عزاداری عایشه، با او مخالفت کرده است ولی در جریان مرگ خالد بن ولید، مخالفتی نکرده و تلویحاً اجازه داده است! در پاسخ می‌توان چنین گفت که چه بسا مخالفت عمر بن خطاب در راستای جهت خاصی بوده است، مثلاً او می‌خواست نامحرمات صدای زنان را نشنوند، نه اینکه با اصل عزاداری مخالفت کرده باشد؛ چنانچه عبدالله بن عکرمه، درباره‌ی نهی عمر، اظهار تعجب می‌کند و در این باره می‌گوید: «تعجب می‌کنم که چگونه مردم می‌گویند عمر از نوحه‌سرایی نهی کرده است! خود عمر در مدینه بر خالد گریست و همراه او زنان بنی‌مغیره هفت روز عزاداری کردند و گریان چاک کردند و غذا دادند تا اینکه این هفت روز گذشت و عمر آنان را نهی نکرد!» [۵] (ابن‌هبة الله، ۱۹۹۵م، ج ۱۶، ص ۲۷۷).

با توجه به عملکرد صحابه خصوصاً عایشه و عمر بن خطاب می‌توان به مشروعیت عزاداری از دیدگاه اهل سنت دست یافت؛ براین اساس ادعای وهابیت بر عدم مشروعیت عزاداری، برخلاف نصوص معتبر اهل سنت است.

اساساً وهابیت بر پایه برخی روایات، با برپایی عزاداری مخالف ورزیده‌اند (ابن تیمیة حرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۳۱۱ و ج ۲۵، ص ۱۶۵؛ بن باز، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۴۱۳-۴۱۵)؛ درحالی که این روایات علاوه بر اینکه برخلاف سیره پیامبر ﷺ و صحابه در برپایی عزاداری بوده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۵۷ و ج ۳، ص ۲۱۸ و ۲۱۹؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۳؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۳، ص ۳۶۹)، دلالت آنان نیز مورد نقد قرار می‌گیرد؛ مهم‌ترین متمسک روایی وهابیان روایتی است که از عمر بن خطاب نقل شده است؛ عمر بن خطاب چنین می‌گوید: «همانا خداوند میت را به خاطر گریه اهل و اولادش، عذاب می‌کند» [۶] (بن باز، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۴۱۳-۴۱۵)؛ این روایت دچار اشکالات متعددی است؛ نخست اینکه علمای اهل سنت این روایت را مضطرب دانسته‌اند و آن را تأویل برده‌اند؛ مثلاً نووی شافعی بر این باور است که علما در تأویل روایات دال بر عذاب شدن میت به واسطه گریه اقوام و نزدیکانش، اختلاف دارند و هریک تأویل خاصی را ذکر کرده‌اند (نووی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۳۰۸). همچنین عایشه معتقد بوده که عمر بن خطاب و فرزندش عبدالله بن عمر در نقل این روایت اشتباه کرده‌اند؛ از این روی بر این باور بوده که اصل روایت چنین است که پیامبر اکرم ﷺ فرموده بودند: «هنگامی که شخص کافر از دنیا می‌رود و اهلش بر جنازه او گریه می‌کنند، خداوند بر عذاب شخص کافر اضافه می‌کند. نه به خاطر گریه مسلمانان بر جنازه مسلمان» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۳۷؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۹).

این روایت با روایت دیگری که از خلیفه دوم نقل شده است، تعارض دارد. بنا به نقل بخاری، عمر بن خطاب درباره زنانی که در مرگ خالد بن ولید گریه می‌کردند، گفت: «بگذارید زنان بر ابوسلیمان گریه بکنند ولی فریاد نزنند و به خود ضربه نزنند» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۲۴) [۷] و در روایت دیگر ابوعثمان چنین می‌گوید که وقتی خبر مرگ نعمان بن مقرن را به عمر دادم او با شنیدن این خبر دست بر سر گذارد و شروع به گریستن نمود (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۵) [۸].

عبدالله بن عکرمه از نسبت دادن این روایات به عمر بن خطاب تعجب کرده و معتقد بوده که این نسبت درست نیست؛ زیرا هنگامی که خالد بن ولید در زمان عمر بن خطاب از دنیا رفت، زنان قبیله بنی مغیره هفت روز در مرگ خالد گریه کردند و لباس‌های

خود را پاره کردند و به سر و صورت خودشان می‌زدند. در این هفت روز با پختن غذا و پخش آن میان عزاداران، از آنان پذیرایی کردند و عمر بن خطاب آنان را از چنین اعمالی نهی نکرد (ابن عساکر، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۲۰۰). [۹]

بنابراین بدعت دانستن عزاداری، برخلاف سنت قطعی پیامبر ﷺ و اصحاب آن حضرت است و اهل سنت براساس این سنت، در ایام شهادت امام حسین ﷺ به عزاداری بر خواستند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۲۶۲-۲۶۱؛ مقریزی، [بی‌تا]، ص ۱۸؛ سبط ابن جوزی، ۱۴۷۱ق، ص ۲۴۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۳).

سنت سیاه‌پوشی در سوگواری

پوشیدن لباس سیاه در مرگ عزیزان سابقه‌ای کهن دارد و غالب انسان‌ها، در فرهنگ‌های گوناگون، در فراغ عزیزان شان لباس سیاه می‌پوشند؛ زمخشری، ادیب و مفسر مشهور قرن پنجم و ششم هجری می‌نویسد: «بکت بنت أم سلمة علی حمزه (رضی الله عنهما) ثلاثة أيام و تسلبت»؛ دختر ام سلمه سه روز برای حمزه (رضی الله عنهما) گریه کرد و لباس سیاه پوشید» (زمخشری، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹۲)؛ وی در ذیل ماده سَلَبَ، آن را این گونه معنا می‌کند: «خرقة سوداء كانت تغطي رأسها بها»؛ «لباس سیاهی است که بر سر می‌انداختند» (همان)؛ زبیدی که از بزرگان لغت‌نویس اهل سنت است در ماده (سلب) می‌گوید: «سلا بلباس سیاهی است که مصیبت زده می‌پوشد» [۱۰] (فیروزآبادی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۸۳). در کتاب مسند ابن الجعد نیز چنین آمده است: «لما أصيب جعفر قال رسول الله ﷺ لأسماء: تسلبی ثلاثا»؛ «وقتی جعفر بن ابی طالب شهید شد، پیامبر ﷺ به أسماء بنت عمیس (همسر جعفر طیار) گفت: سه شبانه روز لباس سیاه بپوشد»! (ابن الجعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۹۸) با توجه به روایات فوق و روایات دیگری که در این باب وارد شده است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که سیاه‌پوشی و عزاداری برای میت از سنت‌های پیامبر اسلام و خاندان او بوده است و پیامبر دیگران را هم به آن توصیه کرده است.

حسان بن ثابت انصاری شاعر مشهور عصر نبی مکرم ﷺ است که وقتی آن حضرت از دنیا رفتند، شعر ذیل را در کنار قبر نبی مکرم ﷺ سرود:

۱. یا أفضّل الناس إني كنت في نهر أصبحت منه كمثل المفرد الصادي
«ای رسول گرامی! ای بهترین خلق خدا! من در یک دنیای وسیع در یک رودخانه
و دریای وسیعی بودم الان در فقدان تو همانند یک انسان تنها و تشنه نشسته‌ام».
۲. و أمسى نساءك عطلن البيوت فأما يضربن خلف قفا ستر بأوتاد
«ای پیغمبر خدا زنان تو خانه‌ها را به حال خود رها کرده‌اند و میخی به دیوار
نمی‌زنند».
۳. مثل الرواهب يلبسن المسوح و قد أيقن بالبوس بعد النعمه البادي
(حسان بن ثابت، ۱۳۹۴ ق، ص ۶۷).
«همانند راهبه‌ها لباس مسوح می‌پوشند؛ اینها همانند زنان راهبه و کشیش‌ها
جامه‌های تیره و کبود می‌پوشند».
- لباس مسوح در لغت به معنای لباس تیره است (همان)، براین اساس صحابه گرام
رسول خدا در رحلت آن حضرت لباس تیره می‌پوشیدند.
همچنین در زمانی که حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام به شهادت رسیدند
امام حسن علیه السلام، خطبه خواند، درحالی که لباس مشکی بر تن داشتند «خطبنا الحسن بن
علی و علیه ثياب سود و عمامه سوداء» (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۲۶۷)؛ و هنگامی که
امام حسن مجتبی علیه السلام توسط سم به شهادت رسیدند، زنان بنی هاشم یک ماه عزاداری
و نوحه‌سرایی کردند و به مدت یک سال لباس سیاه به تن نمودند؛ «لما مات أقام نساء
بنی هاشم علیه النوح شهرا... قالت حد نساء بنی هاشم علی الحسن بن علی سنة»
(حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ ق، ج ۳، ص ۱۷۳). در این عبارت «حد النساء» ذکر شده است؛
«حداد» در لغت به معنای لباس سیاه استعمال شده است، چنانچه تاج العروس درباره
معنای لغوی حداد چنین می‌گوید: «إذا حزنت علیه و لبست ثياب الحزن» (فیروزآبادی،
۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۴۱۳).

اهتمام مسلمانان در برپایی عزاداری در سالگرد شهادت و رحلت بزرگان دین

عزاداری برای بزرگان دین مختص به زمان رحلت و شهادت آنان نبوده است، بلکه در
سالیان دیگر مسلمانان در فراغ بزرگانشان عزاداری می‌کردند، چنانچه در زمان خلافت

عباسیان و دولت آل بویه، در ایام محرم و در روز عاشورا، به دستور دولت مستقر، شهر تعطیل می‌گشت و مردم لباس سیاه به تن می‌کردند و اهل سنت به همراه شیعیان در قالب دسته عزاداری به خیابان‌ها می‌آمدند و به نوحه خوانی، سینه‌زنی و عزاداری می‌پرداختند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۲۶۱-۲۶۲).

همچنین در شهرهای دیگر، از جمله مصر، مسلمانان شیعی و اهل سنت در کنار قبر ام‌کلثوم و نفیسه اجتماع می‌نموده و در ایام شهادت امام حسین علیه السلام و یارانش به عزاداری می‌پرداختند و مبالغ هنگفتی برای اطعام و عزاداری هزینه می‌کردند. بنا به گفته مقریزی، این مراسم چنان در میان مردم عمدتاً سنی مذهب مصر ریشه دواند که پس از سقوط فاطمیان نیز تداوم یافت، به گونه‌ای که بعد از سقوط دولت فاطمیان و با روی کار آمدن ایوبیان، شیعیان و اهل سنت هنوز به سنت عزاداری برای امام حسین علیه السلام در ایام محرم پایبند بودند (مقریزی، [بی‌تا]، ص ۱۸).

سنت برپایی سالگرد مختص امام حسین علیه السلام نبوده است، بلکه اهل سنت در سالگرد درگذشت عایشه و مصعب بن زبیر، عزاداری می‌کردند، چنانچه با سوار کردن زنی بر روی شتر، یاد عایشه را در دل‌ها زنده می‌کردند (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱، ص ۳۲۶؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱۵، ص ۴۴).

در مقابل این سنت، دشمنان اهل بیت علیهم السلام در طول تاریخ تلاش نمودند با برپایی عزاداری مخالفت کنند و این سیره را به فراموشی بسپارند، چنانچه یوسف بن حجاج ثقفی روز عاشورا را جشن گرفته (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۱) و متوکل عباسی دستور به تخریب حرم اباعبدالله الحسین علیه السلام داده است (سیوطی، ۱۳۸۳ق، ص ۳۴۷)؛ همچنین در دوران معاصر وهابیت نیز قبور بقیع را تخریب نموده‌اند (غالب، ۱۳۹۵ق، ص ۱۰۴)، در حالی که عموم مسلمانان در طول تاریخ احترام خاصی به قبور اولیای الهی، خصوصاً قبور ائمه اطهار علیهم السلام قائل بوده و همان‌طور که گذشت در عصر آل بویه، در ایام عاشورا به اقامه عزا پرداخته‌اند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۲۶۱-۲۶۲).

جمع بندی

براساس مدارک و منابع اهل سنت، سوگواری در فقدان از دست رفته گان، به ویژه شهیدان راه خدا و اولیای الهی، نه تنها عملی نکوهیده نیست، بلکه رفتاری مشروع و تأیید شده از جانب سنت و سیرت پیامبر ﷺ و یاران و خاندان اوست؛ علاوه بر این اظهار ناراحتی و به سوگ نشستن در مرگ عزیزان، عملی ریشه دار در عمق فطرت و عاطفه انسانی است و دین اسلام که آموزه های خود را برپایه فطرت انسانی و هماهنگی با ربوبیت تکوینی خداوند در هستی و انسان بنا نهاده است، هرگز نمی تواند با این میل و کشش فطری انسانی به مخالفت برخیزد و نگرش وهابیان در این موضوع، انحراف از مسیر اسلام ناب محمدی است.



پی‌نوشت

[۱]. «إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا تَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبَّنَا وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْزُونُونَ».

[۲]. إتفقوا على جواز اللعن على من قتل الحسين أو أمر به أو أجاز به أو رضى به، والحق إن رضى يزيد فى قتل الحسين و إستبشاره بذلك إهانتة اهل بيت رسول الله مما تواتر معناه، فنحن لا نتوقف فى شأنه، بل و فى كفره و إيمانه، لعنة الله عليه و على أنصاره و أعوانه.

[۳]. قال اخبرنا عثمان بن عمر قال اخبرنا يونس بن يزيد عن الزهرى عن سعيد بن المسيب قال لما توفى ابوبكر اقامت عليه عائشة النوح فبلغ عمر فجاء فنهاهن عن النوح على ابى بكر فايين ان ينتهين فقال لهشام بن الوليد اخرج الى ابنة ابى قحافة فعلاها بالدرة ضربات فتفرق النوائح حين سمعن ذلك.

[۴]. ثنا عمر بن حفص ثنا ابى ثنا الاعشى عن شقيق قال قيل لعمر ان نسوة بنى المغيرة اجتمعن فى دار خالد فقال عمر ما عليهن ان يرقن من اعينهن على ابى سليمان.

[۵]. عبدالله بن عكرمة قال عجا لقول الناس ان عمر بن الخطاب نهى عن النوح لقد بكى على خالد بن الوليد بالمدينة ومعه نساء بنى المغيرة سبعا يشققن الجيوب ويضربن الوجوه واطعموا الطعام تلك الايام حتى مضت ما ينهاهن عمر.

[۶]. «إِنَّ الْمَيِّتَ يَعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ».

[۷]. دعهن يبكين على أبى سليمان ما لم يكن نفع أو لقلقه.

[۸]. عن ابى عثمان: اتيت عمر بنى النعمان بن مقرن، فجعل يده على راسه و جعل يبكى.

[۹]. عن عبدالله بن عكرمة قال: عجا لقول الناس إن عمر بن خطاب نهى عن النوح! لقد بكى على خالد بن الوليد بمكة و المدينة نساء بنى المغيرة سبعا يشققن الجيوب و يضربن الوجوه و اطعموا الطعام تلك الايام حتى مضت ما ينهاهن عمر.

[۱۰]. السلاب خرقة سوداء تلبسه الثكلى.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن الجعد، عبید الجوهری البغدادی، *مسند ابن الجعد*، بیروت: مؤسسة نادر، ۱۴۱۰ق.
۲. ابن کثیر، *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۳. ابن أبی شیبہ کوفی، ابوبکر عبدالله بن محمد، *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*، تحقیق: کمال یوسف الحوت، ریاض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
۴. ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی بن محمد الجزری، *أسد الغابة في معرفة الصحابة*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۵. _____، *الكامل في التاريخ*، بیروت: دارالصادر، ۱۳۸۵ق.
۶. ابن تیمیة حرانی حنبلی، *مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية مخرجة و محققة*، تحقیق: عامر الجزار - أنور الباز، مصر: دارالوفاء، ۱۴۲۶ق.
۷. _____، *منهاج السنة النبوية*، تحقیق: محمدرشاد سالم، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۰۶ق.
۸. ابن حجر عسقلانی، *الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقه*، تحقیق: عبد الرحمن بن عبدالله التركي و کامل محمد الخراط، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۱۷ق.
۹. _____، *فتح الباری بشرح صحيح البخاری*، تحقیق: محب الدین الخطیب، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۴ق.
۱۰. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقیق: شعيب الأرئوط - عادل مرشد، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۱۱. ابن سعد، ابوعبدالله محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى*، بیروت: دارالنشر، [بی تا].
۱۲. ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ دمشق الكبير*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
۱۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۴. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
۱۵. ابن هبة الله بن عبدالله الشافعی، ابی القاسم علی بن حسن، *تاریخ مدينة دمشق*،

- تحقیق: محب‌الدین ابی‌سعید عمر بن غرامة العمری، بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۵م.
۱۶. ابن‌هشام، عبدالملک، *السيرة النبوية*، تحقیق: مصطفى سقا و ابراهیم آبیاری و عبدالحفیظ شلبی، چاپ دوم، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، ۱۳۷۵ق.
۱۷. اسفرائینی، أبوإسحاق، *نور العين فی مشهد الحسین*، تونس: مكتبة المنار مطبعة المنار، [بی تا].
۱۸. آلوسی، شهاب‌الدین محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، محقق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الأوسط*، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، قاهره: مكتبة دار التراث، ۱۳۹۷ق.
۲۰. _____، *صحیح بخاری*، مصر: وزارة الاوقاف، ۱۴۱۰ق.
۲۱. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، *مجموع فتاوی و مقالات متنوعة*، ریاض: دارالقاسم للنشر، ۱۴۲۰ق.
۲۲. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله، *شرح العقائد النسفیة*، تحقیق: احمد حجازی السقا، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۴۰۸ق.
۲۳. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: مصطفى عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۱ق.
۲۴. حسان بن ثابت، *دیوان حسان بن ثابت*، محقق: ولید عرفات، بیروت: دارصادر، ۱۳۹۴ق.
۲۵. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، محقق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۹ق.
۲۶. _____، *سیر أعلام النبلاء*، تحقیق: شعیب الأرنبوط - محمد نعیم العرقسوسی، چاپ‌نهم، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۲۷. زمخشری جارالله ابی قاسم محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل*، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۳۰ق.
۲۸. _____، *الفائق فی غریب الحدیث و الاثر*، محقق: علی محمد البجاوی - محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۴ق.

۲۹. سبط ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *تذکرة الخواص*، قم: شریف رضی، ۱۴۷۱ق.
۳۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *تاریخ الخلفاء*، چاپ سوم، بغداد: مکتبه المثنی، ۱۳۸۳ق.
۳۱. _____، *جامع الأحادیث*، بیروت: دارالنشر، ۱۴۲۴ق.
۳۲. طبری، محب الدین أحمد بن عبدالله، *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، قم: مؤسسه دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۳۳. طبری، أبوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، بیروت: دارالتراث، [بی تا].
۳۴. غالب، محمد ادیب، *من اخبار الحجاز و النجد فی تاریخ الجبرتی*، ریاض: دارالایمامه، ۱۳۹۵ق.
۳۵. فاکهی، محمد بن اسحاق، *أخبار مکه، مکه مکرمه: مکتبه الأسدی*، ۱۴۲۴ق.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر، *عصمة الانبیاء*، مصر: مکتبه الخانجی، ۱۴۰۶ق.
۳۷. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، *تاج العروس*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد، *تفسیر قرطبی*، قاهره: دارالفد العربی، ۱۴۱۰ق.
۳۹. مانوی، زین الدین محمد، *فیض القدیر*، مصر: المکتبه التجاریة الکبری، ۱۳۵۶ق.
۴۰. متقی هندی، علی بن حسام، *کنز العمال*، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
۴۱. مقریزی، تقی الدین، *المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار*، مصر: مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی، [بی تا].
۴۲. مقریزی، احمد بن علی، *إمتاع الأسماع*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، *عاشورا ریشه ها، انگیزه ها، رویدادها، پیامدها*، قم: مدرسه الإمام علی بن ابیطالب (ع)، [بی تا].
۴۴. نسائی، احمد بن شعیب، *السنن الکبری*، تحقیق: حسن عبدالمنعم، بیروت: الرساله، ۱۴۲۱ق.
۴۵. نووی، محیی الدین یحیی بن شرف، *المجموع: شرح المذهب*، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۲۱ق.
۴۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، مصر: دارالحديث، ۱۴۱۲ق.
۴۷. هيثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ق.

بررسی تاریخی اظهار شهادت بر ولایت در اذان شیعیان

امیرعلی حسنلو*

چکیده

اصل ولایت امیرمؤمنان (علیه السلام) برای مؤمنین که در قرآن آمده است و توسط پیامبر (صلی الله علیه و آله) بارها ازجمله در غدیرخم ابلاغ گردیده در منابع اصلی اهل سنت نیز گزارش شده و مقبول آنها نیز می باشد؛ شهادت بر ولایت در اذان در منابع فقهی به شهادت ثالثه معروف است. برخی به جهت بررسی ناقص، رسمی شدن آن را به دوران آل بویه یا بعد از آن مربوط دانسته اند؛ در این نوشتار با روش نقلی معلوم گردیده براساس برخی از گزارشها ریشه شهادت سوم در دوران خود پیامبر (صلی الله علیه و آله) و مرتبط با مسئله انتصاب امام علی (علیه السلام) به ولایت مسلمانان در روز غدیرخم می باشد؛ آشکار نمودن این شعار در مأذنه های مساجد برخلاف ادعای برخی که در عصر صفوی آغاز شده است، به دوران قبل از آل بویه و قرنهای پیش از صفویان مربوط است؛ مهمترین شعار شیعه گاهی علنی در مأذنه ها اظهار می گردید و گاهی براساس تعصبات فرقه ای حاکمان ممنوع شده است؛ اما در جوامع شیعی به عنوان ابراز محبت و مودت در اذان و نه به عنوان جزئی از آن، اظهار گردیده و یکی از شعارها و نمادهای مهم شیعیان بوده است.

واژگان کلیدی: ولایت علی (علیه السلام)، شیعیان، شهادت بر ولایت، اذان، شهادت ثالثه، آل بویه، صفویه، اهل سنت.

*. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی؛ hasanloo1349@yahoo.com

مقدمه

شهادت بر ولایت امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در اذان و اقامه از دیر زمان یکی از شعارهای مهم شیعه بوده است؛ برخی از افراطیون اهل سنت می گویند شیعیان شهادت بر ولایت را جزء اذان و واجب می دانند، اما این سخن بی پایه و فاقد مستندات تاریخی و فقهی است. همه فقهای شیعی معتقد به عدم جزئیت شهادت ثالثه در اذان و اقامه اند. [۱] برخی از مخالفان، این موضوع را از بدعت های شیعیان معرفی کرده و با طرح بدعت بودن آن به دنبال مقاصد خود و تضعیف باورهای شیعه هستند؛ درحالی هیچ یک از فقهای شیعه آن را جزئی از اذان و اقامه ندانسته اند تا بدعتی در کار باشد؛ بدعت در جایی است که فردی در میان احکام، آموزه ها و ارزش های دین اسلام - که خداوند به وسیله پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای مسلمانان معین کرده است - تغییر یا تغییراتی پدید آورد یا به اصول مسلم دین چیزی بیفزاید و یا از اصول و ارکان دین بکاهد؛ به گونه ای که مستلزم لطمه به دین باشد؛ مثل برخی از کارهایی که پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) انجام شد نمونه ای روشن از بدعت در دین بود که به چند نمونه اشاره می گردد، به جماعت خواندن نماز مستحبی که به تراویح معروف است، (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۷۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷۷)، بدعت هایی دیگر نیز در نماز و وضو رخ داد، و تحریم متعه نساء و متعه حج (جاحظ بصری، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ قرطبی، ج ۲، ص ۳۰۷) [۲] از سوی عمر بن الخطاب است؛ (صحیح مسلم، ج ۱؛ ابن ربیع، تیسیر الوصول، ج ۴، ص ۲۶۲ و ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۹، ص ۱۴۱) حال آنکه این دو حکم در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) جزء مسلم احکام الهی و سنت نبوی به شمار می آمد. (صحیح مسلم، ج ۱، ص ۴۷۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۶۵) همچنین برداشتن «حی علی خیر العمل» و جایگزین کردن جمله «الصلاة خیر من النوم» از دیگر بدعت هایی است که خلفا در دین وارد کرده اند (مالک بن انس، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۹۹؛ ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۶؛ صنعانی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۴۷۴).

گزارش‌های تاریخی درباره شهادت‌ثالثه

شهادت بر ولایت امیرمؤمنان (علیه السلام) اگرچه در اذان واجب نبوده است؛ اما در روایات فراوانی این گواهی به‌عنوان یکی از ارکان دین مطرح بوده است؛ چنان‌که رکن اول دین توحید و نفی شرک و رکن دیگر رسالت است؛ براین اساس از رسول‌الله (صلی الله علیه و آله) در آداب وضوء شهادت بر رسالت سپس بر ولایت امیرمؤمنان (علیه السلام) نقل شده است؛ (امام‌عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۲۱) در اذان نیز گفتن شهادت‌ثالثه به قصد و نیت گواهی بر ولایت نه با نیت افزودن به اذان به‌عنوان جزئی از آن بی‌تناسب نیست.

ولایت ضمن اینکه منصبی الهی است، از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله) به امیرمؤمنان (علیه السلام) داده شد؛ این روایت که علی (علیه السلام) ولی هر مؤمنی است در منابع اهل سنت به تواتر گزارش شده است (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۵۶؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۶۳۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۹۱؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶۰۴؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۶۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۳۸) «لَا تَقَعُ فِي عَلِيٍّ فَإِنَّهُ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُ، وَ هُوَ وَلِيُّكُمْ بَعْدِي، وَ أَنَّهُ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُ، وَ هُوَ وَلِيُّكُمْ بَعْدِي» (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۵۶؛ حسینی‌مرعشی تستری، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۲۶۲) آنچه در برخی از منابع معتبر اهل سنت درباره ولایت امیرمؤمنان (علیه السلام) آمده است بیش از این است (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۵۰) برخی از پژوهشگران این روایات را جمع نموده‌اند که بیش از یک مجلد است (قرشی‌بنابی، ۱۳۸۶، ص ۸۰).

اما آنچه در اذان به‌عنوان شعار شیعه نه جزئی از اذان ذکر می‌شود نیز پیشینه کهن و بسیار دیرین‌تر از دوره صفویان دارد؛ چنان‌که گزارش شده است، سلمان فارسی از صحابه کبار در عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله) در اذان و اقامه بعد از گواهی به یکتایی خدا و رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) به ولایت امیرمؤمنان (علیه السلام) نیز شهادت می‌داد. یکی از اصحاب به محضر رسول‌خدا (صلی الله علیه و آله) رسید و عرض کرد: ای رسول‌خدا، امروز موضوعی را شنیدم که قبلاً نشنیده بودم، پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: آن موضوع چیست؟ او عرض کرد: سلمان اذان می‌گفت. شنیدم او بعد از گواهی به یکتایی خدا و رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) به ولایت علی (علیه السلام) داد (این ماجرا بعد از حجة الوداع ماجرای غدیر رخ داد). پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: سمعتم خیرا؛ چیز خوبی شنیده‌اید. نیز در مورد ابوذر غفاری روایت شده، یکی از

اصحاب نزد پیامبر ﷺ آمد و عرض کرد: ای رسول خدا ابوذر در اذان بعد از شهادت به رسالت پیامبر ﷺ به ولایت علی شهادت می‌دهد و می‌گوید: «اشهد ان علیا ولی الله» پیامبر ﷺ فرمود: «کذلک اونسیتم قولی فی غدیرخم من کنت مولاه فعلی مولاه فمن ینکث فانما ینکث علی نفسه»؛ همین گونه است. مگر سخن مرا در غدیرخم فراموش کرده‌اید که گفتم هرکس من رهبر او هستم پس علی ﷺ رهبر او است. هرکس پیمان را بشکند، قطعاً به خودش آسیب رسانده است (حسینی میلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۵) در هر حال علی ﷺ به حکم آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» (مائده: ۵۵)، ولایت حضرت از طرف خداست چون آیه در شأن او و هنگام صدقه دادن در رکوع نازل شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۲؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۹، ص ۱۶۲؛ آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۳۴۱).

عبدالمحسن سراوی، بر این باور است که پیشینه «أَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ» در اذان به دوره امویان می‌رسد؛ او آن را واکنشی از سوی شیعیان در برابر کسانی می‌پندارد که بر منابر و مأذنه‌ها حضرت علی ﷺ را لعن می‌کردند. (سراوی، القطوف الدانیه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۵) چنان که در الفتوح ابن اعثم کوفی و مقتل ابی مخنف گزارش شده که مسلم پس از دستگیری توسط مأموران عبیدالله در دارالاماره در شهادتین شهادت‌ثالثه را نیز به زبان جاری کرد (ابن اعثم؛ [بی‌تا]، ص) شیعیان میانه رو در قبال رفتار امویان شهادت بر ولایت را در نمازها و در هر اذان شهادت بر ولایت علی ﷺ را می‌گفتند (صالح، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۷۶). [۳]

شهادت بر ولایت در اذان به تصریح کلام ائمه ﷺ در دوره عباسیان نیز بوده است؛ براساس این گزارش که امام‌های ﷺ در مقابل یکی از خلفای عباسی اظهار نمود، این ذکر از قرون اولیه در مأذنه‌ها و مساجد شیعه گفته می‌شده است؛ در گفتگویی که بین امام‌های ﷺ و متوکل صورت گرفته است تصریح شده که این ذکر از صوامع و عبادگاه‌ها شنیده می‌شود؛ «بعد از آن روی به امام علی بن محمد الهادی کرد و گفت: ای پسر عمو! شاعرترین فرد در این عصر کیست؟ حضرت فرمود: علی بن محمد الکوفی. متوکل گفت: «صدای مأذنه‌ها و عبادتگاه‌ها چیست؟» امام فرمود که: اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله و اشهد ان علیا ولی الله» (مرعشی، ۱۳۶۱، ص ۶۸).

این گزارش بیانگر این حقیقت است که معاصر دوره حضور ائمه علیهم‌السلام (دوره امویان و عباسیان) این ذکر وجود داشته و پیش از زمان آل بویه سابقه آن را می‌توان دید. از برخی گزارش‌های تاریخی برمی‌آید که این شعار مهم شیعه و نماد شیعی بوده است و شعارشان در مأذنه‌ها بوده است، معاصر شیخ صدوق نیز با توجه به مخالفت او با گروهی به نام مفوضه حاکی از این حقیقت است که در اذان شهادت‌ثالثه را می‌گفتند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۰) و این خود سابقه داشته و آغازش به قبل از زمان شیخ صدوق رحمته‌الله می‌رسیده است شیخ صدوق علی‌رغم اجرای شهادت، مخالف جزء اذان بودن آن است که همه فقها بر این نظرند.

اما براساس اظهار نظر نادرست برخی از منابع که آغاز آن به عهد آل بویه برمی‌گردد «شهادت به ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام در اذان و اقامه به صورت علنی و آشکار از زمان آل بویه بوده است» [۴] اگرچه در زمان حکومت آل بویه شیعه اقتداری نسبی یافت و از این رو برخی از شعارهای شیعه از جمله شهادت به ولایت، به عنوان شعاری آشکار، مطرح شد. این خود گواه روشن است که وجود داشت و گفته می‌شد که آل بویه نیز به آن حساس بودند و تعصب داشتند؛ لذا علنی و رسمی کردند؛ اصرار آل بویه به اینجا منجر شد که شهادت‌ثالثه در اذان و اقامه رسمیت یافت؛ اما قبل از آل بویه به طور غیر رسمی در میان شیعه بوده است؛ شیخ صدوق درباره وجود نص خاص، مخالفت داشت (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۰) این گزاره تاریخی نیز حاکی از این مسئله است که نص و دلالت روایی عام تا زمان صدوق معروف بوده است و صدوق به دنبال به نص خاص بود تا جزء اذان بشمارد و گرنه در اذان گفته می‌شده است؛ چنان که گفته شده است: در قرن چهارم هجری در محله قطیفه بغداد (کاظمیه یا کاظمین) دو جمله: «حی علی خیر العمل و اشهد ان علیاً ولی الله در اذان گفته می‌شده است. از زمان «طغرل سلجوقی» تا این زمان (زمان شاه اسماعیل) یعنی در مدت پانصد و بیست و هشت سال، این ذکر از بلاد اسلام سانسور شده بود (روملو، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۶۱-۶۰). در سال ۴۴۵ ارسلان بساسیری خلیفه بغداد را گرفت و بر بغداد چیرگی یافت و فرمان داد تا اشهد ان علیاً ولی الله و حی علی الفلاح را بر اذان افزودند. (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۹، ص ۶۴۹؛ رستگارفسائی، ۱۳۵۳، ص ۲۸۱؛ روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۷۶).

او سرانجام به وسیله طغرل دستگیر و کشته شد. (ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۹، ص ۶۴۹؛ رستگارفسائی، ۱۳۵۳، ص ۲۸۱، روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۷۶).

از جمله چیزهایی که درباره شهر قم، می توان احتمال داد و شاید بتوان گفت از امور مسلم است، این است که جمله مزبور، (اشهد ان امیرالمومنین علیا ولی الله) در این شهر همواره در اذان گفته می شده است (فقیهی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۲). از این گزارش معلوم می شود در عهد سلجوقیان و قبل از آن این شعار شیعه در مأذنه ها گفته می شد که طغرل در مناطقی که سلطه داشت منع کرد؛ اما در شهرهای شیعه نشین همواره گفته می شده است و بعد از آن کسی نتوانست از انتشار آن جلوگیری کند (همان).

شهرهایی که شیعیان سکونت داشتند و آثار تاریخی اعم از سنگ نوشته ها و کتیبه ها و فرهنگ محلی که در گزارشات تاریخی آمده و بر جای مانده نشان می دهد که سابقه شهادت بر ولایت در ممالک اسلامی کهن تر از عهد صفویان بوده است که به چند نمونه از این اسناد و کتیبه ها اشاره می شود:

۱. عقیده و باور شیعیان نیز بر ولایت علی از نمادهای مهمی بود که آن را به گونه های مختلف نشان می دادند چنان که آل باوند بعد قبولهم الاسلام اعتنقوا المذهب الشیعی و ضربوا علی نقودهم کلمة (أشهد أن علیا ولی الله) و من عیون امرائهم: جلال الدین حسن آل باوند (م ۶۱۸ق) (موسوی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۰).

۲. «بر قبرها و مقبره های آنان آیه های قرآنی، ادعیه و شعارهایی مذهبی چون «اللهم صل علی محمد و آل محمد»، «یا ابا عبد الله الحسین ادرکنی»، «لا اله الا الله و محمد رسول الله و علی ولی الله» نوشته شده است. این مقبره ها محل زیارت و عرض حاجات بسیاری از علاقه مندان به خاندان آل رسول است و در حال حاضر، در روزهای اعیاد و عزاداری، به ویژه ایام محرم محل عزاداری اهالی آن منطقه است.» (قربانی، ۱۳۵۷، ص ۲۱۵؛ شریعتی فوکلائی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳).

۳. یا این گزارش تاریخی: «و مؤذنان آگاه بعد از ادای شهادتین به ذکر جمیل اشهد ان علیا ولی الله تمامی شیعیان را کامران و شادمان ساخته و الله یؤید بنصره من یشاء و الله ذو الفضل العظیم.» (نویسی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۴).

۴. سلطان اولجایتو یا همان خدابنده ایلخان مغول نیز در سکه ای که پس از تمایل

به تشیع ضرب داشت، شهادت بر ولایت را در این سکه‌ها به‌عنوان نشانه و شعار مهم تشیع ضرب نمود: «چون عقیده پادشاه دیندار بر محبت اهل‌بیت منطوی بود و از مشرب «تسکین قلبی الواله، حب النبی و آله» پرتوی بر صفحه رخسار دنایر کلمه طیبه توحید و اثبات رسالت محمد عربی علیه صلوات الله الملك الولی و علی ولی الله سلام الله علیه در سه سطر متوازی ابعاض متکافی اجزاء نقش کردند و اسامی سامیات حضرت پیغمبر و ائمه اثنی عشر؛ (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹۱؛ آیتی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۳ و ۲۸۵، ص ۲۷۶؛ زرکوب‌شیرازی، ۱۳۵۰، ص ۹۹؛ فسایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۸) زمانی که اولجایتو که ایلخان و مغول است به این اقدام دست می‌زند، رویکرد او بدون در نظر گرفتن بسترهای تاریخی و اجتماعی و سبقه فرهنگی نیست؛ ۵. در برخی مناطق سنی‌نشین نیز اصل شهادت بر ولایت جریان دارد: «گلدسته‌ها اشهد ان علیا ولی الله و حی علی خیر العمل گفتند و هنوز هم این عمل خیر در آنجا (استانبول) متداول است. سفارت اسلامبول ظاهر شرع را حفظ می‌کرد و محض همراهی و جذب قلوب عثمانیان در ایام رمضان با آنها نماز تراویح می‌خواند... عجز و بیچارگی را داشتند ولی در عهد سفارت او طوری قوی شدند که در هر امری عثمانی مغلوب ایرانی می‌شد...» (اعتماد السلطنه، [بی‌تا]، ص ۳۰۹)، اهل سنت براساس باورهای اصیل علی علیه السلام را ولی مؤمنان می‌دانند (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۴۵ و ۱۳۲، ج ۷، ص ۱۲۰ و ۴۱۷؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۵)، اگرچه در مأذنه‌ها شعار اهل سنت نیست «در شهر سنه خمسه و ثمانین و ثمان مائه (۸۸۵ق / ۱۴۸۰م) که معین السلطنة و الخلافة میرزا بایقرا در قبة الاسلام بلخ لوای ایالت و رعیت پروری مرتفع گردانیده، از وادی استار غیب صورتی در غایت غرابت روی نمود. شرح این حال بر سبیل اجمال آنکه عزیزی شمس‌الدین محمد نام که نسبش به زبده عرفای کرام سلطان بایزید بسطام اتصال می‌یابد، در سنه مذکور از طرف کابل و غزنین در قبة الاسلام بلخ شتافت و شرف ملازمت میرزا بایقرا دریافت و تاریخی ظاهر ساخت که آن را در زمان سلطان سنجر سلجوقی تصنیف کرده بودند. و در آن کتابت مکتوب بود که مرقد شاه اولیا و عمده اصفیا مهبط انوار مواهب اسد الله الغالب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب رضی الله عنه در قریه خواجه خیران در فلان موضع است.

(میرخواند، ۱۲۷۰ق، ص ۱۷۵) در این گزارش به کشف سنگ نوشته‌ای اشاره شده است که در آن شهادت بر ولایت در عهد سلجوقی ذکر شده است؛ در گزارش روشن نگردیده که قدمت سنگ نبشته یا کتیبه به چه زمانی مربوط است؛ اما آنچه از این گزارش بر می‌آید در دوره سلجوقیان نیز رواج داشته است و منازعه بر سر موضوع علنی بودن و آزاد بودن آن در مآذنه‌ها و مساجد بوده است که برخی از سلاطین سلاجقه ممنوع می‌نمودند.

ابن بطوطه در قرن ۸ قمری از گفتن «اشهد ان علیاً ولی الله» در اذان شیعیان قطفی سخن به میان آورده است (ابن بطوطه، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۳۰۸ و ۱۴۲۸) همچنین موضع‌گیری علمای اهل سنت نیز در این باره، دلیل روشنی بر شعار بودن آن در میان شیعه است.

آغاز زمامداری اسماعیل صفوی با فتح تبریز و تاجگذاری است که رسمیت اذان و شهادت‌ثالثه در آن شروع گردیده است؛ پس از استیلای شاه اسماعیل صفوی در ایران و برپایی حکومت مقتدر صفوی، این شعار همواره با عشق به امیرمؤمنان (ع) آشکارتر گفته می‌شد (روملو، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۶۱).

اسماعیل پس از پیروزی بر الوند بیگ با اقتدار وارد تبریز شد. زمان دقیق ورود اسماعیل به تبریز در منابع مختلف، بین سال‌های ۹۰۶ تا ۹۰۸ ق متفاوت آمده است. اما به اعتبار اکثر منابع، سال ۹۰۷ ق، یعنی همان سالی که بر الوند بیگ پیروزی یافت، صحیح‌تر به نظر می‌رسد. اسماعیل در همین سال بر تخت سلطنت نشست و خود را شاه ایران خواند. فلسفی تاریخ دقیق سلطنت اسماعیل را دوم رمضان ۹۰۷ نوشته است. شاه اسماعیل در نخستین اقدام شاهانه خود، مذهب شیعه را مذهب رسمی اعلام کرد و به مؤذنان مساجد و معابد امر کرد که لفظ «أشهد أن علیاً ولی الله» و «حیّ علی خیر العمل» را در اذان و اقامه داخل کنند (قاسمی‌گنابادی، ۱۳۸۷، ص ۶۶).

«... برای خاندان محمد رسول الله و علیا ولی الله که جد و آبای همایون ماست آفریده یقین حاصل است که هر جاهل و غافل و بی‌سعادت و بی‌حاصل که روی از این آستان بگرداند و سر اطاعت از ملازمان این خاندان بتابد. خسر الدنيا و الاخرة است...» (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۰).

«...مؤذنان شعار شریعت خیر الانام کلمه شریفه اشهد ان علیا ولی الله و فقره طیبه حی علی خیر العمل را که از عهد طغرل بیک سلجوقی و فرار بساسیری تا اوان جلوس همایون که سنه سب و تسع مائه و قریب به ۵۲۸ سال است به ضرورت استیلا و اقتدار سلاطین روی زمین از فصول اذان و بلاد اسلام برطرف شده بود به فقرات اذان انضمام دهند (واله اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۲).

در دوره صفویه در تمام نقاط ایران عهد صفوی که جمهوری های کنونی آذربایجان و گرجستان و... جزئی از خاک ایران بودند این شعار در مأذنه ها گفته می شد «عادت قرین بر فراز آن معبد طبقه ضلالت آئین برآمده گلبانگ محمدی ﷺ بلندآواز گردانیدند و همچنین به هر دیر و کلیسایی که رسیدند اذان فرموده ندای فرح فرای کلمه طیبه لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله بمسامع ملکوتیان رسانیدند (ترکمان، ۱۳۱۴ق، ص ۶۱۷).

«... آغشته به بوی عنبربوی «علیا ولی الله» در ساحت ایقان، از جنان حنان و گریبان جان اهل عرفان، سر برزند یقین که از هبوب نسایم انفاس رحمانی، گل صد برگ «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» در سرابستان آمال و امانیش شکفتن آغازد و تربیت باغبان رحمت سبحانی، نهال اقبالش را در دوحه اجلال، مثمر ثمر سعادت مدرک «وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» سازد براساس این گزارش شاه اسماعیل صفوی پس از فتح تبریز طی بخشنامه اعلام نمود که در مأذنه ها شهادت ثالثه گفته شود و این پس از ممنوعیت طغرل سلجوقی بود این گزارش نیز مؤید این معناست که قبل از طغرل ممنوع نبوده است این شهریار دیندار زیب و زیور یابد و خطبای اسلام و مؤذنان شعار شریعت خیر الانام کلمه شریفه اشهد ان علیا ولی الله و فقره طیبه حی علی خیر العمل را که از عهد طغرل بیک سلجوقی و فرار بساسیری تا اوان جلوس همایون که سنه سب و تسع مائه و قریب به ۵۲۸ سال است به ضرورت استیلا و اقتدار سلاطین روی زمین از فصول اذان و بلاد اسلام برطرف شده بود به فقرات اذان انضمام دهند و پیش نمازان در اقامت صلوات مکتوبه و سایر عبادات معلومه به بانگ بلند از اعدای اهل بیت عصمت و طهارت به تخصیص ملاعین ثلاثه معینه تبرا نمایند و بلندآوازان در مساجد و معابر و اسواق و گذرگاه ها کام زبان خود را به شهد طعن و لعن ابابکر و عمر و

عثمان شیرین سازند و هرکس برخلاف آن سر کند سرش از تن بیندازند» (نصیری، ۱۳۷۳، ص ۱۴۱-۱۴۲).

دوره صفویه شعار بودن شهادت‌ثالثه در مأذنه‌ها ادامه دارد و در سراسر قلمرو ایران عهد صفوی که از ماوراءالنهر تا شام و بحرین و... را شامل می‌شود رسمیت دارد تا زمان استیلای نظامی نادر قلی افشار و دوره افشاریه «... نادر سه ماه در قزوین اقامت کرد و در آن ایام به انفاذ اوامر در باب مذاهب شیعه پرداخت و دستور صادر نمود که اولاً کلمه علی ولی الله را در اذان نگویند که هم برخلاف سنت است و هم مقام حضرت امام علی علیه السلام احتیاج به آن ندارد... نادر هنوز در قزوین بود که خبر رسید لطیف خان (که بار دوم از طرف نادر دریا سالار خلیج شده بود) بحرین را استرداد کرد (آوریل ۱۷۳۶، ذیقعد ۱۱۴۹). مشارالیه کلید قلعه بحرین را توسط محمدتقی‌خان نزد نادر فرستاد نادر محمدتقی‌خان را مورد ملاطفت قرار داد و بحرین را ضمیمه ایالت فارس کرد.» (مینورسکی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۵).

براساس گزارشات تاریخی معتبر در قلمرو عثمانی نیز شیعیان به جرم اظهار شهادت‌ثالثه کشته می‌شدند و مذهب شیعه و پیروان متهم به رفض و ارتداد بودند، ینگی چریان (به گروهی از نظامیان عثمانی گفته می‌شد) به سلطان عثمانی در این باره که با شیعیان نباید بر سر مذهب و عقایدشان جنگ نمود اعتراض نوشتند (اسپناچی پاشا زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸) براساس اظهار همین گروه از قشون عثمانی در همین زمان شیعیان ساکن در ممالک تحت فرمان عثمانی بیش از مردم ایران بوده است به همین روی اینها به جنگ با صفویان بر سر عقاید مذهبی معترض بودند (همان).

معاصر عهد قاجار در زمان استیلای حکومت عثمانی بر عراق در زمان شیخ‌انصاری رحمته الله علیه (۱۲۸۱م) نیز دولت عثمانی گفتن اذان شیعه را به خاطر شهادت بر ولایت منع نمود، پیرو این دستور والی بغداد در برهه‌ای، مؤذن‌های شیعه را از گفتن «اشهد ان علیاً ولی الله» در اذان منع کرد. وقتی این خبر به شیخ رسید، به طلبه‌ها فرمود: «وسایل سفر را آماده کنید تا به جایی برویم که بتوانیم اعمال مذهبی خود را آزادانه انجام دهیم.» همین که خبر مهاجرت شیخ‌انصاری از نجف به گوش مردم شهر رسید، همگی دست از کار کشیدند و گفتند: «ما هم با شیخ از عراق بیرون خواهیم

رفت». این جریان، هنگامه‌ای در نجف برپا کرد. سلطان عثمانی از کار حاکم بغداد ناراحت گردید و او را احضار و از کار برکنار کرد. بدین ترتیب، اوضاع شهر نجف آرام شد. وقتی به شیخ گفتند: شهادت بر ولایت امیرالمؤمنین جزو اذان نیست؛ چرا جنابعالی در این موضوع این‌گونه پافشاری کردید؟ فرمود: «اگر در این مسئله ساکت می‌ماندم، ممکن بود فرمانروایان دولت عثمانی، سخت‌گیری‌های دیگری نیز بر ما روا دارند که سرانجام بدی داشته باشد» (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

نتیجه اینکه از نظر تاریخی و روایی، گزارش‌ها به این مسئله تأکید دارد که شهادت بر ولایت در شیعه و منابع اهل سنت مستند بر روایات معتبر است؛ گفتن شهادت‌ثالثه در اذان در بین شیعه از قرون اولیه و براساس برخی گزاره‌ها از زمان حیات پیامبر ﷺ در میان خواص شیعه رواج داشته است که بعدها این فرهنگ در مقابل امویان شعار ثابت بوده و دوره عباسیان نیز در مناطق شیعه نشین رائج و تا قبل از صفویان فرهنگ مستمر مراکز زندگی شیعیان بوده است؛ صفویان هم در تمام مناطق ایران که شیعیان حضور داشتند آن را رسمی نمودند و درمأذنه‌ها آشکار گفته شده و تا به امروز این شعار یکی از نمادهای فرهنگی شیعه به‌شمار می‌آید.

روشی و دیدگاه فقه‌های شیعه قبل از صفویه تا عصر حاضر

از آن‌رو که براساس دلایل گوناگون روایی از همان دوران حیات پیامبر ﷺ یعنی پس از واقعه غدیرخم، شهادت بر ولایت امام علی (ع) در میان شیعیان و دوستان واقعی آن حضرت امری رایج بود و براساس روایاتی امام صادق (ع) آن را مورد تأیید و تأکید قرار داده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ کلینی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۸۶؛ ج ۳، ص ۱۲۲؛ میرزای قمی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۲۲). افزون بر آن در متون روایی پس از شهادت بر رسالت ذکر شهادت بر ولایت در امور مهم اعتقادی نیز مؤید این معناست (ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۱۰) به همین جهت فقها در نظریات فقهی خود به این موضوع پرداخته و در جواز آن به شرط جزء نبودن در اذان و اقامه سخن گفته‌اند؛ از قدما افرادی چون شیخ طوسی در مبسوط گفته هرکس بگوید گناه نکرده است (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ص ۹۹) و محقق حلی و دیگران به این موضوع پرداخته و اذن داده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۹) شهیداول نیز اذن داده و جایز شمرده است

(جبل عاملی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۷۰) بنابراین فقهای بزرگی این شعار را جایز شمرده‌اند (فقیهی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۵؛ نجفی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۶-۲۲۷).

براین اساس فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که شهادت بر ولایت جزء مفروض از اذان و اقامه نبوده و گفتن آن واجب نیست؛ بلکه براساس عمومیت یا اطلاق پاره‌ای از ادله، ذکر آن را مستحب دانسته‌اند. (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۳) شهادت بر ولایت امام علی علیه السلام با اینکه از فصول اذان و اقامه به‌شمار نمی‌رود، اما از آنجا که امامت، در امتداد نبوت است، شهادت بر ولایت، کامل‌کننده شهادت بر توحید و نبوت است و همانند صلوات در اذان است که استحباب آن پس از ذکر نام شریف پیامبر صلی الله علیه و آله براساس ادله عام یا مطلق ثابت است؛ بنابراین اثبات آن برخاسته از دلیل خاص نیست؛ بلکه مبتنی بر دلایل عام، گفتن آن در اذان ایرادی ندارد! استحباب آن موافق با نظر شیخ و علامه است (نراقی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۵۵).

برخی از محققان با استناد به منابع تفسیری اهل سنت نوشته‌اند: «تردید در این نیست که دو فرقه اسلام (اهل سنت و شیعه) بر این باورند که علی علیه السلام اول مؤمنان به خدا و برترین متقین بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله است و یکی از مظاهر اصلی اولیای الهی، بزرگ و سید آنان است» (موسوی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۳-۱۲۴).

مراجع بزرگی چون، محقق کرکی، مقدس اردبیلی، بهایی، مجلسی، و... در عصر صفوی، نراقی، شیخ انصاری، کاشف الغطاء، سید کاظم یزدی و... در عهد قاجار شهادت‌ثالثه را در اذان به شرط عدم جزئیت جایز شمرده‌اند؛ از این رو شهادت به ولایت یکی از عناصر مهم فرهنگی رایج میان شیعیان است و جایگاه مهمی در عقیده و عمل آنها دارد. بسیاری از فقهای شیعه، گواهی بر ولایت را یکی از شعارهای مهم شیعه دانسته و در فتوی و عمل، به جواز آن در اذان و اقامه، به نحوی که جزء واجب آن دو محسوب نگردد، تصریح کرده‌اند؛ (شفتی بیدآبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۳۲).

مرحوم صاحب‌جواهر رحمته الله علیه می‌گوید: شهادت بر ولایت در اذان مانعی ندارد؛ اما نه با این نیت که جزء اذان است؛ بلکه برای عمل به حدیث امام صادق علیه السلام که فرمود: «هرگاه یکی از شما گواهی بر توحید و نبوت داد، باید بگوید علی امیرالمومنین ولی الله!» این اضافه ضرری به موالات و ترتیب میان فصول اذان نمی‌زند؛ بلکه مانند صلوات در اذان است... و اگر اتفاق و قبول اصحاب بر عدم جزئیت آن در اذان نبود،

ممکن بود ادعای جزئیت آن را بکنیم و این سخن به سبب این است که دلیل عام، صلاحیتی همانند حکم خاص را دارد. (نجفی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۸۷).

محدث قمی می نویسد: علامه حلی در کتاب منتهی آورده است که بنابر حدیث امام صادق (ع) که می فرماید: هرگاه یکی از شما گفت «لا اله الا الله محمد رسول الله» سپس بگوید «علی امیرالمومنین ولی الله»، استحباب گفتن آن به طور عموم معلوم می شود و اذان یکی از موارد مذکور است. (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ کلینی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۸۶ و ج ۳، ص ۱۲۲؛ میرزای قمی، ۱۴۱۷ق، ج ۲ ص ۴۲۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۵۹؛ جبل عاملی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۷۰).

و از فقیهان معاصر، مرحوم امام خمینی (ره)، اراکی، گلپایگانی، خویی، سیستانی (بنی هاشمی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۳) و شبیری زنجانی نظرش بر این است که شهادت بر ولایت امیرمؤمنان (ع) و اولادش پس از فقره شهادت بر رسالت به نحوی گفته شود که جزء اذان محسوب نشود شایسته است (شبیری زنجانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۱۲؛ [۵] همه مراجع کنونی در این مسئله اتفاق نظر دارند. (بنی هاشمی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۳).

در حاشیه کتاب تبصره علامه برخی از فقها فرموده اند: «گفتن شهادت بر ولایت از باب تبرک و امید به ثواب بدون اینکه قصد جزئی از اذان یا اقامه شود، ایرادی ندارد و این بدعت نیست؛ چون بیشتر علمای امامیه به جایز بودن آن فتوا و اذن داده اند؛ از این روی هر کس آن را بدعت بشمارد با قواعد، اصول و ضوابط فقه اسلامی مخالفت نموده است.» (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲).

براساس شواهد و اسنادی فقهی و تفسیری که گفته شد به روشنی معلوم است که صفویان شهادت ثالثه را در اذان وارد نکرده اند؛ بلکه قرن ها پیش از آنها چنین امری اتفاق افتاده بود! یعنی پیش از دوران آل بویه که هنوز عباسیان بر مسند قدرت بودند و شیعیان علمای بزرگی چون شیخ مفید و سیدمرتضی و... را در میان خود داشتند، این شعار همواره در اذان شیعیان وجود داشت (فقیهی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳).

جمع بندی

شهادت بر ولایت امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در اذان به عنوان شعار شیعه نه جزئی از اذان و غیراذان، قرن ها پیش از صفویان در میان شیعیان شایع بوده و اهل سنت نیز ولایت حضرت را به عنوان یکی از وصایای پیامبر (صلی الله علیه و آله) در غدیر پذیرفته اند، شیعیان قبل از صفویه آن را هرچند مخفیانه، در اذان و مأذنه ها می گفته اند و هرگز آن را ترک نکرده اند. در زمان حکومت آل بویه و در دوره حضور امرای شیعه همچون بساسیری به صورت رسمی و علنی در بغداد در اذان گفته شد؛ اما سلجوقیان برای مدتی آن را ممنوع کردند. پس از سلجوقیان دگر بار در عهد ایلخانان نه تنها در سکه ها ضرب شده است، بلکه شیعیان به عنوان شعار در مأذنه سر داده اند؛ در دوران تأسیس سلطنت شاه اسماعیل صفوی در مأذنه های تمام ایران بزرگ احیا گردید؛ صاحب جواهر و دیگر فقهای شیعه دلایل فقهی عام بر جواز ذکر شهادت ثالثه در اذان را برای حکم به استحباب کافی می دانند! و هیچ یک از فقها آن را به عنوان جزئی از اذان ندانسته اند؛ شهادت بر ولایت امیرمؤمنان (علیه السلام) اکنون نیز یکی از شعارهای مهم شیعه است که در مأذنه ها شنیده می شود و جاودانه خواهد بود.



پی‌نوشت

[۱]. رک: بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۵۱۹؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷۳ و ج ۲، ص ۴۱۲؛ رازی نجفی اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷؛ وحیدخراسانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۵؛ حسینی خامنه‌ای، ص ۹۲؛ تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۰ و ص ۷۱.

[۲]. «متعتان کانتا علی عهد رسول الله ﷺ و أنا أنهی عنهما و أعاقب علیهما متعة الحج و متعه النساء؛ یعنی دو متعه‌ای که در زمان رسول خدا ﷺ اجرا می‌شد، من از آنها نهی می‌کنم و عامل بر آن دو یعنی تمتع در حج و عقد انقطاعی را مجازات می‌کنم.

[۳]. صالح، حسن محمد، الشیع المصری الفاطمی، بیروت: دارالمحجة البيضاء، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۷۶.

[۴]. احتمال دارد دوره آل بویه و به دستور حکومت و خلافت که در عصر خلافت عباسیان آل بویه بر خلافت نفوذ فراوان یافته و مسلط شدند، شهادت بر ولایت به صورت رسمی از مأذنه‌ها پخش شود، یا اینکه براساس یافته جدید غلط مشهور است و قبل از آن نیز در مساجد شیعیان و عبادتگاه‌های شیعه پخش می‌شده است.

[۵]. أَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ «جزء اذان و اقامه نیست؛ البته ولایت امیرالمؤمنین و ائمه معصومین علیهم‌السلام از ارکان ایمان است و اسلام بدون آن ظاهری بیش نیست و قالبی از معنی تهی است و خوب است که پس از «أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ»، به قصد تیمن و تبرک، شهادت به ولایت و امامت بلافصل حضرت امیرالمؤمنین و سایر معصومین علیهم‌السلام به گونه‌ای که عرفاً از اجزاء اذان و اقامه به حساب نیاید؛ ذکر گردد. (شیرازی زنجانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۰۱).



فهرست منابع

۱. آل غازی، عبدالقادر ملاحویش، *بیان المعانی*، دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
۲. آیتی، عبدالمحمد، *تحریر تاریخ و صاف*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: اسعد محمد الطیب، چاپ سوم، ریاض: مکتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.
۴. ابن أبی شیبہ، عبدالله بن محمد، *المصنف فی الأحادیث والآثار*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۵. ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی بن محمد الجزری، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۶. _____، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالصادر، ۱۳۸۵ق.
۷. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، *سفرنامه (الرحله ابن بطوطه)*، ترجمه محمد علی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۹. _____، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، تحقیق: محب الدین الخطیب، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.
۱۰. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقیق: شعیب الأرئووط - عادل مرشد، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۱۱. ابن ربیع، عبدالرحمن بن علی، *تیسیر الوصول إلى جامع الأصول من حدیث الرسول*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۱۲. ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبدالله، *الإستیعاب فی معرفة الأصحاب*، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م.
۱۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، نجف: مطبعة المرتضویه، ۱۳۹۸ق.
۱۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.

۱۵. _____، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۱۶. اسپناچی پاشا زاده، محمدعارف بن محمدشریف، *انقلاب الإسلام بین الخواص و العوام*، قم: دلیل، ۱۳۷۹.
۱۷. اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی، *صدر التواریخ*، تهران: روزبهان، ۱۳۵۷.
۱۸. امام عسکری، حسن بن علی، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (علیه السلام)*، قم: مدرسه امام مهدی (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، مصر: وزارة الاوقاف، ۱۴۱۰ق.
۲۰. بنی‌هاشمی خمینی، سید محمدحسن و احسان اصولی، *توضیح المسائل مراجع: مطابق با فتاوی دوازده نفر از مراجع معظم تقلید*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
۲۲. تبریزی، میرزا جواد، *استفتائات جدید*، قم: سرور، ۱۳۸۵.
۲۳. ترکمان، اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران: دارالطباعه آقا سیدمرتضی، ۱۳۱۴ق.
۲۴. ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*، مصر: دارالحديث، ۱۴۱۹ق.
۲۵. جاحظ بصری، عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*، بیروت: عام النشر، ۱۴۲۳ق.
۲۶. جبل عاملی، ابو عبدالله شمس‌الدین محمد بن مکی (شهید اول)، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم السلام)، ۱۴۱۹ق.
۲۷. حسینی خامنه‌ای، سید علی، *رساله اجوبه الاستفتائات*، ترجمه احمد رضا حسینی، تهران: بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۹.
۲۸. حسینی مرعشی تستری (قاضی نورالله شوشتری) نورالله، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.

۲۹. حسینی میلانی، سیدعلی، *الشهادة بالولاية في الأذان*، قم: مرکز الابحاث العقائدية، ۱۴۲۱ق.
۳۰. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، *تاریخ حبیب‌السیر فی أخبار افراد بشر*، تحقیق: محمد دبیرسیاقی، تهران: خیام، ۱۳۸۰.
۳۱. دروزه، محمدعزیز، *التفسیر الحديث*، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۸۳ق.
۳۲. رازی نجفی اصفهانی، محمدتقی، *رساله صلاتیه*، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۳.
۳۳. رستگارفسائی، منصور، «*رسالان بساسیری*»، مجله یغما، شماره پنجم، مردادماه ۱۳۵۳، ص ۲۸۱-۲۸۵.
۳۴. روملو، حسن‌بیک، *أحسن التواريخ*، تحقیق: عبدالحسین نوایی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۴.
۳۵. زرکوب شیرازی، ابوالعباس احمد بن شهاب‌الدین ابی‌الخیر، *تسیرازنامه*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
۳۶. شاملو، ولی‌قلی بن داودقلی، *قص الخاقانی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۵.
۳۷. شبیری زنجانی، سیدموسی، *المسائل الشرعیة*، قم: الفقاهه، ۱۴۲۸ق.
۳۸. _____، *رساله توضیح المسائل*، قم: سلسبیل، ۱۴۳۰ق.
۳۹. شریعتی فوکلائی، حسن، *حکومت شیعی آل‌کیا در گیلان*، قم: شیعه‌شناسی، ۱۳۸۸.
۴۰. شفتی بیدآبادی، محمدباقر بن محمدتقی، *تحفة الأبرار الملتقط من آثار الأئمة الأطهار*، اصفهان: کتابخانه مسجد سید، ۱۴۰۹ق.
۴۱. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۴۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
۴۳. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، *احکام نوجوانان (صافی)*، چاپ پانزدهم، قم: راسخون، ۱۴۲۴ق.
۴۴. صالح، حسن محمد، *التشیع المصری الفاطمی*، بیروت: دارالمحجة البيضاء، ۱۴۲۸ق.
۴۵. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنّف*، هند: المجلس العلمی، ۱۴۰۳ق.

۴۶. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، *العروة الوثقی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۴۷. طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، محقق و مصحح: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۴۸. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین*، تصحیح: آیت الله محمد هادی یوسفی غروی؛ تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۹. فسایی، حسن بن حسن، *فارسنامه ناصری*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۵۰. فقیهی، علی اصغر، *تاریخ آل بویه*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۷۸.
۵۱. _____، *تاریخ مذهبی قم: بخش اول از تاریخ جامع قم*، قم: زائر، ۱۳۷۸.
۵۲. قاسمی گنابادی، محمد قاسم، *شاه اسماعیل نامه*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۷.
۵۳. قربانی، محمد علی، *پیشینه تاریخی و فرهنگی لاهیجان و بزرگان آن*، تهران: مهر، ۱۳۵۷.
۵۴. قرشی بنابی، علی اکبر، *ما للشیعة فی مسند أحمد*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۸۶.
۵۵. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۵۶. قمی، شیخ عباس، *سفینه البحار*، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۵۷. کاظمی قزوینی، سید محمد موسوی، *الشیعة فی عقائدهم و احکامهم*، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۱۳ق.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
۵۹. مالک بن انس، أبو عبدالله، *موطأ الإمام مالک*، ابوظبی: مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخيرية و الإنسانية، ۱۴۲۵ق.
۶۰. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۶۱. مرعشی، میرسید ظهیر الدین بن نصیر الدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به

- کوشش محمدجواد تسییحی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی شرق، ۱۳۶۱.
۶۲. مشیرالدوله، حاجی میرزا حسینخان صدر اعظم، *دولت علیه طهران*، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۶۳. موسوی، سیدعبدالرضا، *دریای فقاها: زندگی‌نامه شیخ مرتضی انصاری*، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۲.
۶۴. موسوی، عبدالرسول، *الشیعه فی التاریخ*، مصر: مکتبه مدبولی، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۲م.
۶۵. موسوی‌عاملی، سیدعبدالحسین شرف‌الدین، *الاجتهاد والنص*، ترجمه علی دوانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۶۶. میبدی، رشیدالدین احمدبن ابی‌سعد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق: علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۶۷. میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *تاریخ روضة الصفا فی سیره الانبیاء والملوک و الخلفاء*، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۲۷۰ق.
۶۸. میرزای قمی، ابوالقاسم‌بن محمدحسن، *غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۶۹. مینورسکی، ولادیمیر فتودوروویچ، *ایران در زمان نادرشاه*، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۷.
۷۰. نجفی، محمدحسن، *مجمع الرسائل (محتسبی صاحب جواهر)*، مشهد: مؤسسه صاحب الزمان علیه السلام، ۱۴۱۵ق.
۷۱. نجفی، محمدحسین (صاحب جواهر)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۷۲. نراقی، احمدبن محمد مهدی، *رسائل و مسائل*، قم: کنگره نراقیین ملامهدی و ملااحمد، ۱۴۲۲ق.
۷۳. نسائی، احمدبن علی، *السنن الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۷۴. نصیری، محمدابراهیم بن زین‌العابدین، *دستور شهریاران*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳.
۷۵. نوایی، عبدالحسین، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵ق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۳.

۷۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، مصر: دارالحديث، ۱۴۱۲ق.
۷۷. واله اصفهانی، محمدیوسف، *خلد برین (ایران در روزگار صفویان)*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲.
۷۸. وحیدخراسانی، شیخ حسین، *توضیح المسائل*، قم: مدرسه باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۹۱.
۷۹. وصاف الحضرة، عبدالله بن فضل الله، *وصاف الحضرة*، هند: [بی نا]، ۱۲۶۹ق.

نقد نظریه مشروط بودن جواز اجرای احکام فقهی اسلام به اجرای کل احکام

مجید خاموشی*

چکیده

احکام و قوانین اسلام در ارتباط با یکدیگر پیوستگی و پیوند خاصی دارند. چنین پیوندی در قوانین نشان از شارع عالم و حکیمی دارد که با دید جامع و به روشی حکیمانه قوانین را آن گونه وضع کرده که همه آنها به مثابه قانونی واحد و یکپارچه است که دارای اجزاء مختلف است. همه آنها در یک قاب، نمایانگر یک تصویر شفاف، کامل و زیبا است. اما برخی از این مزیت این گونه برداشت کرده‌اند: حال که احاطه علمی کامل به همه قوانین واقعی اسلام (به علت عدم حضور امام معصوم عالم به تمام جوانب اسلام) و همچنین امکان تطبیق همه قوانین را نداریم باید از اجرای احکام دست بکشیم. پاسخ به این برداشتها در قالب جواب‌های نقضی و حلی در این مقاله با روش تحلیلی - نقلی آمده است که بارزترین آنها، پذیرش وجود مصلحت در اقامه و انجام تک تک قوانین است که چیزی غیر از مصلحت به هم پیوستگی قوانین است.

واژگان کلیدی: قوانین اسلام، اقامه جزء و کل اسلام، بازگشت به اسلام، لزوم اقامه کل اسلام، مصالح واقعی.

*. سطح چهار مطالعات اسلامی: adyanjahani@gmail.com

مقدمه

اقامه جزئی از اسلام به تنهایی، درحالی که سایر اجزاء آن معطل مانده است، مورد شبهه و اشکال است؛ چراکه هر جزء اسلام، به اعتبار اقامه کل آن و متناسب با اجزاء دیگرش تشریع شده و طبعاً هنگامی سودمند و قابل اقامه است که اجزاء مرتبط با آن اجرا شده باشد؛ با توجه به اینکه اجزاء اسلام، لازم و ملزوم یکدیگرند و بر هم اثر می گذارند و از هم اثر می پذیرند، هرگاه برخی اقامه نشود، اقامه برخی دیگر بی فایده، بلکه احياناً زیانبار خواهد بود. چنان که به عنوان مثال، احکام جزایی اسلام، به اعتبار تحقق کامل اسلام و متناسب با زمان و مکانی جعل شده اند که سایر احکام اسلام، به عنوان عواملی بازدارنده، جریان یافته اند و با جریان آنها، موجبی برای ارتکاب جرائم نیست و طبعاً ارتکاب آنها در این وضعیت، غیرطبیعی و مستلزم جزای مقرر است. چنان که مثلاً حکم قطع دست سارق، به اعتبار تحقق کامل اسلام و متناسب با زمان و مکانی جعل شده که احکام اقتصادی اسلام و اقدامات پیشگیرانه آن از قبیل توزیع عادلانه ثروت و مالیاتی چون زکات و خمس، اقامه شده است؛ نه زمان و مکانی که احکام اقتصادی اسلام اقامه نشده و توزیع ثروت، ظالمانه است و مالیاتی مانند زکات و خمس، چنان که باید پرداخته نمی شود و طبعاً مقتضی برای سرقت وجود دارد و مانع آن مفقود است. این به آن معناست که اگر کسی در زمان حاکمیت غیراسلام واقعی و کامل و مکانی که احکام عینی و عمومی آن به تمامه اجرا نمی شود، مرتکب سرقت شود، مستحق جزای مقرر برای سرقت نیست و اعمال آن در حق او، غیرعادلانه و مخالف با مقصود شارع است.

پس اجرای احکام اسلامی باید توسط کسانی تحقق یابد که علم کامل به همه احکام اسلامی دارند و با توانایی کامل برای تطبیق آن بر مصادیقش، زمام امور را در دست گرفته و بر پایه آن، حکومت می کند و عدالت را متجلی می سازد و چنین حکومتی جز حکومت معصوم ﷺ نمی تواند باشد. (هاشمی خراسانی، [بی تا]، ص ۱۰۰-۱۱۰).

بنابراین شبهه ذکر شده را می توان در چند محور تبیین و خلاصه کرد:



۱- لزوم اجرای تمام احکام اسلام؛ به گونه‌ای که اجرای برخی از احکام نه تنها مصلحت ندارد بلکه موجب ضرر به اسلام نیز می‌شود؛ بنابراین این نظام و مجموعه قوانین اسلام است که به صورت کلی (مثل عام مجموعی) مصلحت دارد نه تک تک قوانین اسلام. [۲]

۲- اجرای کامل اسلام که تنها صورت مفروض اجرای احکام در جامعه -در این شبهه- است، تنها توسط شخص کامل و دانای به اسلام قابل تحقق است که همان معصوم علیه السلام است؛ بنابراین اجرای اسلام توسط دیگران، ناقص و بی‌فایده بلکه مضر است.

۳- اجرای کامل اسلام از عهده هر معصومی هم بر نمی‌آید و آن معصومی که تمکن از تطبیق احکام و قوانین اسلامی را داشته باشد توانایی و وظیفه اجرای کامل اسلام را دارد؛ بنابراین اجرای احکام و قوانین اسلام در زمان معصوم و حتی به دست معصومی که قدرت تطبیق را - به علت شرائط زمانی از جمله نداشتن حکومت ظاهری - ندارد شایسته نیست بلکه این فرض هم، در ذیل همان قاعده «همه یا هیچ» که در این شبهه از آن تبعیت شده است قرار می‌گیرد.

پیشینه بحث

شاید شبهه‌ای مطابق با این، پیشینه تاریخی نداشته باشد البته آن روی سکه این شبهه یعنی عدم اجرای برخی از احکام اسلامی از جمله حدود و قصاص و تمسک به احکام غیر اسلامی به علت عدم توانایی در تطبیق احکام اسلامی با جامعه مدرن در بین روشنفکران متداول بوده است. در برخی از کتاب‌های فقهی (عاملی کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲) نیز به برخی از علما چنین نسبت داده‌اند که در زمان غیبت نباید حدود و قصاص اجرا شود. که چه بسا به علت ارتباط آن با جان و نفس انسان و اهمیت آن چنین فتوایی داشته‌اند که ربطی به این شبهه ندارد.

با توجه به مطالب پیش گفته و دسته‌بندی مطالب این شبهه، جواب‌های مرتبط با هر قسمت را بیان کرده و در آخر نتیجه‌گیری خواهیم کرد:

قسمت اول شبهه

لزوم اجرای تمام احکام اسلام به گونه‌ای که اجرای برخی از احکام نه تنها مصلحت ندارد بلکه موجب ضرر به اسلام نیز می‌شود چراکه احکام و قوانین اسلامی به هم پیوسته‌اند؛ بنابراین این نظام و مجموعه قوانین اسلام است که به صورت کلی (مثل عام مجموعی) مصلحت دارد نه تک تک قوانین اسلام.

پاسخ شبهه

به این قسمت از شبهه که گویا مهمترین قسمت آن هم هست باید در چند محور پاسخ داد:

محور اول: لزوم وجود قانون در جامعه

لزوم برخورداری جوامع انسانی از قانون امری واضح و مبرهن است. طبیعی است که انسان‌ها در اثر روابطی که با هم دارند به اختلاف کشیده می‌شوند و برای حل اختلاف‌شان وجود قانون ضروری است. این اصل مورد قبول همه عقلا است. علامه طباطبایی در تفسیرشان (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰) در این باره می‌گویند:

«و این آیه شریفه: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» (یونس: ۹۱) به همین معنا (که روابط مردم با یکدیگر در نهایت و به سبب عواملی منجر به اختلاف بین‌شان می‌شود) اشاره دارد. این اختلاف امری است ضروری و وقوعش در بین افراد جامعه بشری حتمی است. این اختلافات منجر به اختلال نظام می‌شود و لذا بشر ناگزیر از تشریع قوانین است؛ قوانین کلیه‌ای که عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود و هر صاحب حقی به حقش برسد و قانون‌گذاران را ناگزیر کند که قوانین خود را بر مردم تحمیل کند.

چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده و هستیش وابسته و متعلق به خداست، از ناحیه خدا آغاز شده و به زودی به سوی او برمی‌گردد و هستیش با مردن ختم نمی‌شود. او یک زندگی ابدی دارد، که سرنوشت زندگی ابدیش باید در این دنیا معین شود، در اینجا هر راهی که پیش گرفته باشد و در اثر تمرین آن روش



ملکاتی کسب کرده باشد، تا ابد با آن ملکات خواهد بود و به همین جهت خدای سبحان (که انسان‌ها را بهتر از خود انسان‌ها می‌شناسد، چون خالق آنان است) شرایع و قوانینی برای آنان تأسیس کرد و اساس آن شرایع را توحید قرار داد که در نتیجه هم عقاید بشر را اصلاح می‌کند و هم اخلاق آنان و هم رفتارشان را و به عبارتی دیگر اساس قوانین خود را این قرار داد که نخست به بشر بفهماند حقیقت امر او چیست؟ از کجا آمده؟ و به کجا می‌رود؟ و اگر می‌رود باید در این منزلگاه موقت چه روشی اتخاذ کند که برای فردایش سودمند باشد؟ پس تشریع دینی و تقنین الهی تشریعی است که اساسش تنها علم است و بس؛ هم چنان که فرمود: *إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ*» (یوسف: ۴۰). علامه طباطبایی در این بیان هم لزوم قانون در جامعه را بیان کرده و هم لزوم الهی بودن آن را.

با توجه به مطالب ذکر شده چنین نتیجه گرفته می‌شود که:

۱- انسان‌ها با زیستن در کنار هم احتیاج به قانون دارند.

۲- وجود قانون در جوامع بشری از ضروریات زندگی اجتماعی است تا اختلال نظام و هرج و مرج پیش نیاید.

۳- براساس جهان‌بینی اسلامی، آنکه انسان را آفریده و به همه رموز خلقت و عواطف و احساسات و فطریات و نیازها و روابط انسان آگاه است می‌تواند برای انسان قانون گذاری کند و عملاً هم چنین اتفاقی افتاده است.

حال در صورتی که قائل به نظریه مشروط بودن اقامه احکام اسلام به اقامه کل آن شویم و پس چنین نظریه‌ای را قبول کنیم که جز امام معصوم کسی نباید احکام را اجرا کند و آن هم امام معصومی که توانایی تطبیق احکام بر مصادیقش را داشته باشد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در تمام دوران غیبت که امام معصوم غائب است و حکومت ظاهری هم ندارد نباید هیچ یک از احکام اسلام اجرا شود چراکه ضرر آن بسی بیشتر از منفعتش است!

اما سؤالی که اینجا مطرح است آن است که مردم در این مدت به چه قانونی تمسک کنند؟ بالاخره اختلافاتی پیش می‌آید که احتیاج به حل آن پیدا می‌شود، مردم جهت حل اختلافات‌شان به چه قانونی رجوع کنند؟ آیا باید از قوانین الهی بدین سبب

دست کشید؟ در این صورت چه قانونی را باید انتخاب کرد؟

فرض کنید پدری فوت کرده و ارثی بجا گذاشته، حال تقسیم ارث براساس قوانین اسلام باشد و یا چونکه همه قوانین اجرا نشده نباید به قانون ارث در اسلام عمل شود؟ آیا در این فرض مثلاً می‌توان گفت: باید به قوانین حقوقی فرانسه رجوع کرد؟ یا فرض کنید یک انسان ظالم و جانی، جان چند نفر را گرفته است ولی بنابراین مبنا نمی‌توان حکم قصاص داد و باید براساس برخی قوانین بین‌المللی بشری حکم به زندان یا چیزی شبیه به آن داد؟! یا اگر هم بخواهد قصاص جاری شود نباید به اسم اسلام باشد!

بله! نتیجه این مبنا تعطیل احکام الهی و تمسک به حکم و قانون غیر خداوند است، خداوند می‌فرماید: «و هنگامی که به آنان گفته شود: «از آنچه خدا نازل کرده پیروی کنید!»، می‌گویند: «نه، بلکه ما از چیزی پیروی می‌کنیم که پدران خود را بر آن یافتیم!» آیا حتی اگر شیطان آنان را دعوت به عذاب آتش فروزان کند (باز هم تبعیت می‌کنند)» (لقمان: ۲۱).

و چه زیبا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «و بر آنها [بنی اسرائیل] در آن [تورات]، مقرر داشتیم که جان در مقابل جان و چشم در مقابل چشم و بینی در برابر بینی و گوش در مقابل گوش و دندان در برابر دندان می‌باشد و هر زخمی، قصاص دارد و اگر کسی آن را ببخشد (و از قصاص، صرف نظر کند)، کفاره (گناهان) او محسوب می‌شود و هرکس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند، ستمگر است.» (مائده: ۴۵).

محور دوم: وجود پیوستگی در بین احکام اسلامی و وجود مصلحت در احکام

قسمت دیگر اشکال مطرح شده این است: حال که بین احکام و قوانین الهی پیوند و پیوستگی وجود دارد با عدم اجرای برخی از آن احکام، اقامه برخی دیگر بی‌فایده بلکه احیاناً مضر است! (هاشمی خراسانی، [بی‌تا]، ص ۱۰۵).

برای پاسخ به این قسمت از شبهه باید موارد ذیل را در نظر داشت:

الف: احکام و دستورات الهی در دین اسلام که آخرین دین مرسل است از وحدت و یکپارچگی برخوردار است. این احکام و دستورات به یکدیگر مربوط و در کنار هم

هستند که به بهترین وجه معنا می‌شوند به‌طوری که اگر خللی در یکی از آنان ایجاد شود می‌تواند در دیگر احکام خلل ایجاد کند همانند عضو بیمار از اعضای بدن که می‌تواند فعالیت دیگر اعضای بدن را با مشکل مواجه کند. از باب تشبیه می‌توان احکام و دستورات الهی را همانند پازلی فرض کرد که نبود هر قطعه از آن، موجب عدم تکمیل صورت واقعی اسلام می‌شود. این مطلب مورد قبول متفکران و عالمان دینی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۰۵).

پیوستگی بین قوانین نشان از قانون‌گذار عالم به همه جوانب و حکیمی دارد که با تشریع قوانین همسو و هدفمند در صدد رسیدن به هدف و غایتی بوده است به‌طوری که همه قوانین در یک چار چوب معنا می‌شوند. این پیوستگی در نقطه مقابل ازهم‌گسیختگی قوانین در روش و غایت است به‌طوری که برای هر موضوعی قانونی وضع شده است لکن بدون در نظر گرفتن سائر قوانین در زمینه‌های مختلف.

در ساختار بشری بسیار اتفاق می‌افتد که قوانین به‌صورت جزیره‌ای وضع می‌شوند و با یکدیگر ارتباطی ندارند. کسی که در امور مالیاتی قانون وضع می‌کند نگاهی به دیگر زمینه‌ها مانند بهداشت، محیط زیست، تعلیم و تربیت و... ندارد؛ البته اگر در تجربه‌های بشری تعارضاتی بین دو زمینه حقوقی پیش آید سعی می‌شود این رابطه‌ها ملاحظه شود و با تصحیح قانون یا نوشتن متمم حداقل به‌طور مقطعی و زودگذر اشکال رفع شود؛ مثلاً اگر بعد از مدت‌ها بشر متوجه شود که قوانین اجرایی در بحث صنعت منجر به آسیب محیط زیست می‌شود در اصلاح و وضع قوانین جدید این موضوع را در نظر می‌گیرد، لذا کمتر می‌توان قانون جامع و جهان‌شمولی پیدا کرد که همه اجزاء آن (یعنی همه قوانین در زمینه‌های مختلف) یکدیگر را تأیید و تقویت کنند چراکه احاطه علمی برای تشریع چنین قانونی که همه زمینه‌های زندگی را در برگیرد در بشر وجود ندارد؛ مضافاً بر آنکه وجود امیال و داشتن منفعت‌ها و ضررها دست‌وپاگیر بشر است و نمی‌تواند از عهده چنین مهمی برآید.

ب) پس قوانین الهی که از صفت پیوستگی در روش و غایت بهره‌مند است و قوانین بشری - اگر چه احیاناً در برخی از مجالات قانونی به‌طور محدود و مقطعی این پیوستگی را دارند و در بسیاری دیگر از زمینه‌ها ندارند - [۳] همه آنها به جهت عمل

به مؤدای آن وضع شده‌اند؛ یعنی شارع آن، قصدش از تشریع، عمل به این قوانین است، نهایت امر در قوانین الهی به جهت همین پیوستگی، این حُسن وجود دارد که هرچه قوانین بیشتر و بهتر رعایت شود دسترسی به غایت و هدف تشریع قوانین [۴] نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود و هرچه کمتر عمل شود این خصوصیتِ تعاضد بین قوانین کمتر ظهور پیدا می‌کند.

با این توضیح واضح شد که به‌طور جداگانه در عمل به هر قانون مصلحتی وجود دارد [۵] که با عمل به آن باید آن منفعت و مصلحت تحصیل شود (چه در قوانین بشری و چه قوانین الهی) ولی به‌طور مشخص در قوانین الهی اسلام مصلحتی فراتر از این مصلحت‌های جداگانه برای هر قانون یافت می‌شود که هر چه بیشتر در منظومه قوانین اسلامی عمل به قانون شود آن مصلحت فراتر که می‌توان از آن به مصلحت تعاضد و تقویت [۶] نام برد بیشتر نمایان می‌شود و چون قوانین به هم مرتبط اند با انجام هر چند مورد از آنها نقشه و تصویر کامل‌تری از اسلام پیاده می‌شود و اگر به هر دلیلی مجالی برای عمل به یک یا چند قانون نباشد، قوانین دیگر همچنان دارای مصلحت شخصیه‌اند؛ یعنی انجام آنها فی حد ذاته دارای مصلحت است؛ در غیر این صورت شارع، آن را تشریع نمی‌کرد، مضافاً بر اینکه با عمل به این قانون یا قوانین قابل اجرا مصلحت تعاضدیه تولید می‌شود که مسیر را برای اتیان دیگر احکام تسهیل می‌کند.

پیوستگی بین قوانین اسلام از محاسن آن است به‌طوری که هر قانون و جزئی از اجزاء اسلام همان‌طور که عمل به آن موضوعیت دارد، در صورت عمل به آن سبب تعاضد و تقویت دیگر احکام اسلام می‌شود. به‌طور مثال موضوع حجاب و وجوب رعایت هر چه بیشتر آن برای مردان و زنان باعث بازتولید نگرش حفظ عفاف در سطح جامعه می‌شود. همچنین اجرای هر چه بیشتر ازدواج موجب ارتقای سطح عفاف می‌شود و در مقابل باعث کاهش آمار گناه زنا می‌گردد. پس اموری مثل حجاب و ازدواج تولید عفاف کرده و باعث پس زدن زنا می‌شود اما اگر در جامعه‌ای حجاب به‌طور کامل محقق نشد، نباید حکم زنا اجرا شود؟ به بیان دیگر با عدم تحقق حجاب؛ دیگر در تشریع حرمت زنا و در اجرای حکم آن مصلحتی برای شخص و جامعه وجود ندارد؟! آیا رابطه بین قوانین به اصطلاح صفر و صدی است یعنی اگر صد در صد اجرا

شوند می‌توانند مکمل هم باشند؟ یا آنکه به هر مقدار که اجرا شوند به همان مقدار مصلحت محقق شده؟ پاسخ به پرسش‌ها تاحدی واضح است. حتی نمی‌توان ادعا کرد که در زمان معصومین (ع) هم همه قوانین اسلام اجرا شده باشد؛ اما به اندازه میسور از آن اجرا شده و بر آن تأکید داشته‌اند. می‌دانیم زمانی امیرالمؤمنین (ع) از طرد سنت ازدواج موقت توسط خلفا ناراضی بودند و آن را سبب مبتلا شدن به زنا می‌دانستند (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۵) اما در هیچ منبعی نیامده که بدان خاطر، حکم مجازات زانی را اجرا نکرده باشند.

بنابراین مزیت ثانویه (تقویت و تعاضد حاصل از عمل به قوانین در جهت تسهیل اجرای سائر احکام) که متوقع بود نباید با کمرنگ شدن تحقق یک یا چند حکم از احکام الهی تبدیل به عیب و نقصان شود و دو قانونی که قرار بود یکدیگر را تأیید کنند (مثل سنت ازدواج و تحریم زنا) موجب تعطیل یکدیگر شوند!

به عبارت دیگر و به قول علامه طباطبائی در بیان پیوستگی بین احکام اسلام که می‌گوید: «مانند بدن یک انسان که اگر یکی از اجزایش مریض شود در ما بقی هم اثر می‌گذارد و نیز همان‌طوری که در بدن انسان اگر عضوی فاسد و یا مریض شود نباید از سایر اعضا چشم پوشید و بدن را یکسره به دست مرض سپرد، بلکه باید آن را سالم نگهداشت و درصدد علاج مریضی آن بر آمد. همچنین اگر اخلاق مردم رو به مادیت نهاد، خداوند از سایر احکامش چشم نمی‌پوشد، آری اسلام گر چه آیینی حنیف و دینی آسان و پر گذشت است و دارای مراتب مختلف وسیعی است و تکالیف خود را به قدر طاقت انجام و اجرا، متوجه اشخاص می‌کند و اگر چه در عین اینکه دارای حالتی است که در آن حالت باید حفظ جمیع شرایع و قوانینش یک جا و بدون استثنا رعایت شود، لیکن در عین حال دارای حالت دیگری است و آن حالت انفرادی است.» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۰۵).

پس این پیوستگی مورد قبول در بین قوانین اسلام هرگز به معنای ترک برخی از احکام اسلام در صورت عمل نشدن به برخی دیگر نیست.

ج) در مقابل کسانی که می‌گویند اقامه احکام اسلام منوط به اقامه کل آن است چراکه احکام و قوانین با یکدیگر مرتبط‌اند و چنین مثال آورده‌اند که مثلاً حد سرقت

نباید اجرا شود چون توزیع عادلانه ثروت تحقق نیافته و مالیات‌هایی مانند خمس و زکات چنان که باید، پرداخت نشده است (هاشمی خراسانی، [بی تا]، ص ۱۰۵)؛ باید گفت: درست است که این پیوستگی بین قوانین در اسلام موجود است ولی سؤال این است در موضوعی مثل سرقت چه قوانینی باید اجرا شود تا بتوانیم در سایه آن حد سرقت را جاری کنیم؟! آیا تنها توزیع عادلانه ثروت و پرداخت خمس و زکات کافی است؟! آیا تربیت دینی جزء مقدمات اجرای حد سرقت نیست؟! مثلاً انسانی که در نبود پدر و مادر یا در نبود تربیت صحیح رشد کرده است و در جوانی مرتکب سرقت شده باید حد سرقت بر او جاری شود؟! اصولاً آیا سارقین تنها از قشر مستضعف جامعه هستند که موضوعاتی مانند توزیع ثروت و پرداخت خمس و زکات به مستضعفین مالی را بتوان جزء مقدمات اجرای حد سرقت دانست؟!

اصلاً چه بسا سرقت‌های کلانی که توسط عده‌ای صورت می‌گیرد، مانع تحقق توزیع عادلانه ثروت باشد (یعنی جای مقدمه و ذی‌المقدمه عوض شود) مگر امیرالمؤمنین در ابتدا جلوی این گونه سرقت‌های ظالمانه را نگرفت تا توانست بیت‌المال را به‌طور مساوی تقسیم کند؟ [۷]

پس سخن گفتن در این وادی و مشخص کردن مقدمات اجرای یک قانون بسی مشکل است و ما اگر چه از حکمت تشریع برخی از احکام آگاهیم اما مصلحت و مفسده واقعی (یا حداقل همه مصالح) تشریع احکام و قوانین را نمی‌دانیم و تنها به‌طور اجمال از وجود مصلحت در تک تک گزاره‌های قانونی دین اسلام آگاهیم؛ بنابراین نمی‌توان با احساس مقدمه بودن برخی از احکام برای برخی دیگر، از عمل به احکام مظنون به ذی‌المقدمه بودن امتناع کرد.

د) آنچه که در مسئله پیوستگی بین احکام و قوانین اسلام مطالب پیش گفته [۸] را تأیید می‌کند آن است که: در خطابات قانونی و اصولاً در هر کلام و گفتار جدی با توجه به مقدمات حکمت می‌توان به اطلاق آن تمسک کرد.

وقتی شارع امر به اجرای حد زنا کرده است و آن را مقید به هیچ قیدی از جمله عدم تعسر ازدواج نکرده، در نتیجه چنین قیدی وجود ندارد و حد زنا باید برای همگان اجرا شود.



بله! گاهی در قوانین موضوعه مربوط به زنا قیودی توسط خود شارع آمده است که مثلاً حدّ شخصی که توانایی ازدواج را نداشته و مرتکب زنا شده است از کسی که با وجود دارا بودن همسر مرتکب این گناه شده است کمتر باشد، (شیخ صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۴۲۷) چنین قیدی چون در خود قانون تصریح شده است قابل اتباع است اما دیگر قیود موهوم و مشکوک با اطلاق ادله رفع می شود.

هـ) با قبول پیوستگی بین احکام و قوانین اسلام این نکته قابل تأمل است که بالاخره برای شروع به عمل به احکام و قوانین باید نقطه‌ای فرض شود که قبل از آن احکام اسلام مورد عمل نبوده مثلاً فرض کنید می‌خواهیم حد زنا را اجرا کنیم باید ابتدا مقدمات آن یعنی تسهیل ازدواج، کنترل اموری که باعث طغیان بی حد و مرز شهوت می شود و تربیت صحیح دینی را اجرایی کرد. حال برای تسهیل ازدواج ابتدا باید مقدمات آن مثل سنت مهریه کم، گسترش روح قناعت و مسئولیت پذیری و کسب حلال و مکفی را برای جوانان مهیا نمود؛ سپس برای ایجاد اشتغال باید مقدمات آن را تحصیل کرد؟! و همین طور این مقدمات در جوانب هر موضوع (طولاً و عرضاً) باید محقق شود که در نتیجه به هیچ حکمی از احکام اسلام نباید عمل شود!! زیرا هر حکمی مقدماتی دارد و این مقدمات، مقدماتی دارد و احیاناً یک حکم مقدمه حکم دیگری است و در زمینه دیگر حکم دومی مقدمه حکم اولی است و همین طور دور و تسلسلهایی است که پیش می آید. این اشکال منحصر به زمان غیبت امام علیه السلام نیست، بلکه در زمان حضور و ظهور امام علیه السلام نیز وجود دارد.

محور سوم: نظر علما درباره اجرای احکام اسلام و عدم اشتراط آن به اقامه کل احکام

از آنجایی که این شبهه و سؤال به نوعی یک نظریه و برداشت از دین و قوانین موضوعه آن است، شایسته است که نظر بزرگان و علمای دین را که احاطه نسبتاً کاملی به مباحث اسلامی داشته و فهم عمیق تری نسبت به مذاق شارع دارند مختصراً طرح کنیم تا سنجش و داوری نسبت به این سؤال و نظریه کامل تر شود.

شیخ مفید می گوید: «اجرای حدود و احکام انتظامی اسلام وظیفه سلطان اسلام است که از جانب خداوند منصوب شده است و منظور از سلطان، ائمه هدی علیهم السلام است

یا کسانی که از طرف آنان منصوب می‌گشتند و امامان نیز این مسئولیت را به فقهایی شیعه تفویض کرده‌اند تا در صورت امکان مسئولیت اجرای آن را بر عهده گیرند.» (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۸۱۰-۸۱۱).

علامه حلی: «بر فقیه واجب است که بر کرسی قضاوت نشسته و قضاوت کند و در احکام اسلامی فتوا دهد.» (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۴۳).

شیخ انصاری: ایشان با توجه به روایت ابو خدیجه که امام علیه السلام فرمود: «فإني قد جعلته عليكم حاكما و قاضيا» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۱۸) چنین استفاده می‌کند که: این روایت، همان‌طور که اصحاب و دیگر علما متوجه شده و بدان استدلال کرده‌اند، نشان از سپردن منصب حکومت و قضاوت به فقها است (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۷۰).

صاحب‌جواهر: «امیرالمؤمنین فرمود: خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: هر که حدی از حدود مرا تعطیل کند با من عناد ورزیده و دشمنی کرده است. با توجه به این روایت که برای همه ازمنه صادر شده است... پس باید نیابت فقها از امام ثابت باشد به نحوی که فرقی بین مناصب امام و فقها نباشد و گویا این امر در بین علما و اصحاب ما مفروغ عنه است چرا که کتاب‌هایشان پر است از احکام رجوع به حاکم و مرادشان از حاکم، نواب (ائمه) در زمان غیبت است. محقق کرکی می‌گوید: اصحاب ما اتفاق دارند که فقیه عادل و امین و دارای شرائط فتوی و مجتهد در احکام شرعی نائب ائمه هدی علیهم السلام در همه موارد نیابت در عصر غیبت هستند.» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۶).

همچنین فقها در بیان یکی از قواعد فقهی به نام قاعدة «المیسور» (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۵) به صراحت به این نکته اشاره کرده‌اند که آن مقدار از امر به معروف و نهی از منکر که مقدور است باید بدان عمل شود و همچنین آن مقدار از حدود و احکام را که می‌توان اجرا کرد، نباید به علت عدم امکان اجرای دیگر احکام و حدودی که مقدور نیست ترک کرد. [۹] مستند این قاعده روایات متعددی است که همگی به صراحت به این مطلب اشاره دارد. [۱۰]

همین مقدار از بیان اقوال اندیشمندان گذشته برای رد این نظریه که: «اقامه احکام اسلام (از جمله حدود) در صورتی صحیح است که دیگر احکام نیز اجرا شود» کافی

است چراکه این بزرگان که شناخت جامع و نسبتاً کاملی از روایات معصومین و سیره و سنت آنان دارند چنین برداشت کرده‌اند که بر فقیه (حتی در فرض نداشتن حکومت) واجب است که حدود و قوانین الهی را تا حد ممکن [۱۱] اجرا کند و در منصب فتوا و قضا نشسته و احکام الهی را بیان کند اگر چه قطعاً ادعا نشده که علما احاطه تام به اسلام دارند یا همیشه قدرت تطبیق احکام را داشته‌اند.

قسمت دوم شبهه

اجرای کامل اسلام؛ که تنها صورت مفروض اجرای احکام در جامعه است، تنها توسط شخص دانای کامل به اسلام یعنی معصوم علیه السلام قابل تحقق است؛ بنابراین اجرای اسلام توسط دیگران، ناقص و بی‌فایده بلکه مضر است.

پاسخ شبهه

عدم انحصار مخاطبان تشریع و اجرای احکام و قوانین الهی به پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام.

گویا ادعا شده است که قوانین الهی اسلام (خصوصاً احکام جزایی آن) برای کسانی (معصوم) تشریع شده که اولاً علم کامل به اسلام داشته و ثانیاً توانایی کامل در تطبیق قوانین الهی داشته باشند و دیگر معصومان علیهم السلام و به طریق اولی دیگر مردم نه تنها وظیفه‌ای در این باره ندارند بلکه ورود آنان به این وادی مخالف دستورات الهی است؟! [۱۲] اما خطابات قرآن کریم که متعرض مسئله اقامه عبادات و قیام به جهاد و اجرای حدود و قصاص و غیره است متوجه عموم مؤمنین است نه رسول خدا صلی الله علیه و آله به تنهایی، مانند آیات: "وَ أَقِمُوا الصَّلَاةَ" [۱۳]، "وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ" [۱۴]، "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" [۱۵]، "وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" [۱۶]، "وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ" [۱۷] "وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ" [۱۸]، "الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا" [۱۹]، "وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" [۲۰]، "وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ" [۲۱]، "وَ أَقِمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ" [۲۲] "وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا" [۲۳] "أَنْ أَقِمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ" [۲۴].

بنابراین اگر تنها مخاطب این کلام را، پیامبر ﷺ و ائمه هدی ﷺ، آن هم ائمه‌ای که توانایی تطبیق کامل این قوانین را در زمان خودشان داشته‌اند بدانیم، بدان معناست که ترک همه این دستورات و قوانین الهی (قوانین فردی و اجتماعی) مورد پسند و مقبول خداوند و شارع مقدس است بلکه انجام آن نوعی بدعت و تخلف از دستورات الهی است!! [۲۵]

چنین ادعاهایی جز آنکه دلیل موجهی برایش اقامه نشده است؛ موجب تعطیل شدن احکام الهی نیز می‌شود و همان‌طور که بیان شد؛ علمای اسلام خصوصاً علمای بزرگ مذهب شیعه آن را منتفی دانسته‌اند.

موضوع دیگری که می‌توان در نفی این شبهه بدان اشاره کرد وجود دهها و صدها روایتی است که از ائمه اهل بیت ﷺ در باب احکام و قوانین مربوط به احکام جزائی و اجتماعی اسلام به ما رسیده است. [۲۶] اگر قرار بود اجرای احکام تنها به دست امام معصومی بود که تمکن از اجرا داشته باشد چرا ائمه ﷺ این همه روایات را به اصحاب فرموده‌اند؟! مگر اصحاب ایشان یا کسانی که اخبار را از اصحاب می‌گرفتند این دو شرط (احاطه کامل به اسلام و توانایی اجرا و تطبیق) را داشته‌اند؟

اصولاً اگر قرار باشد تنها امام معصوم (مثلاً حضرت حجت ﷺ) که بر طبق روایات تمکن اجرای احکام الهی را پیدا می‌کنند) احکام اسلامی را اجرا کند انشای این همه احکام و قوانین توسط سائر امامان چه معنا دارد؟ امام معصوم در هر زمانی که حجت الهی است، بر طبق علم کامل خود عمل می‌کند و معنا ندارد دیگر امامان ﷺ و با توجه به جوّ اختناق و فشاری که بر آنان حاکم بود و بعضاً موجب صدور روایات متعارض و احياناً منجر به شهادت خود امام یا اصحاب و یاران‌شان می‌شد، برای امامی که علم کامل به اسلام دارد و در فضای باز و بدون فشارهای حاکمان جور در صد اجرای احکام الهی خواهد شد، دستورات و قوانین الهی را انشا کنند؟!

بنابراین همان‌طور که مخاطب تشریع قوانین، پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ نیستند، دستور به اجرای احکام و قوانین نیز منحصر در پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ نیست.

قسمت سوم شبهه

اجرای کامل اسلام از عهده هر معصومی هم بر نمی آید و آن معصومی که تمکن تطبیق احکام و قوانین اسلامی را داشته باشد، وظیفه اجرای کامل اسلام را دارد؛ بنابراین اجرای احکام و قوانین اسلام در زمان معصوم و حتی به دست معصومی که قدرت تطبیق را - به علت شرائط زمانی از جمله نداشتن حکومت ظاهری - ندارد شایسته نیست بلکه این فرض هم، در ذیل همان قاعده «همه یا هیچ» که در این شبهه از آن تبعیت شده است قرار می گیرد.

پاسخ شبهه

محور اول: تبیینی از اجرای احکام و قوانین اسلام در زمان پیامبر ﷺ

آنچه از پیوستگی بین احکام و لازم و ملزوم بودن آنان استفاده شده یعنی: «مشروط بودن اقامه برخی از اجزاء اسلام به اقامه کل آن» (هاشمی خراسانی، [بی تا]، ص ۱۰۴) به شیوه و کیفیت اجراء احکام و قوانین اسلام در زمان خود پیامبر ﷺ نقض می شود اگرچه ایشان تمکن تطبیق احکام را داشتند.

قوانین اسلام در طی مدت ۲۳ سال توسط پیامبر ﷺ برای مسلمانان بیان شد و چنین نبود که همه احکام و قوانین با هم اجرا شود. پس پیامبر اسلام ﷺ که نبی و بانی اسلام است برخی از احکام و قوانین را اجرا کرده درحالی که دیگر قوانین یا تا آن زمان تشریع نشده یا بنا به عللی پیامبر ﷺ آن را با تأخیر به جامعه ابلاغ کرده است. به عنوان مثال در آیه ۶۷ سوره مائده خداوند به پیامبرش دستور ابلاغ پیامی را می دهد که نازل شده اما پیامبر ﷺ آن را ابلاغ نکرده چراکه از نپذیرفتن آن توسط مردم بیمناک بود. [۲۷]

صاحب این نظریه ادعا کرده: اسلام بعد از رسول خدا تاکنون اقامه نشده (هاشمی خراسانی، [بی تا]، ص ۱۰۵) پس یعنی در زمان رسول خدا ﷺ اقامه شده است و باید مراد از اقامه اسلام اقامه عین و کل آن باشد؟!

اما می دانیم که اولاً مدت تشریع احکام حدود ۲۳ سال طول کشید و ثانیاً فروع و قوانین قابل توجهی تنها در زمان ائمه علیهم السلام بیان شده است.

محور دوم: تبیینی از اجرای احکام و قوانین اسلام در زمان امام علی (ع)

اگر چه امام علی (ع) علم کامل به اسلام داشته و به ظاهر تمکن از اجرای احکام را نیز داشت و تمام تلاش و سعی خود را برای اجرای احکام و قوانین الهی و سنت پیامبر (ص) به کار بستند لیکن به طور قطع احکام و قوانینی را می توان یافت که در زمان ایشان به علل مختلف اجرا نشد و یا حتی بدعت هایی که جای سنن و قوانین الهی را گرفته بود اما ایشان نیز از اجرای دیگر قوانین و احکام الهی به بهانه عدم اجرای تمام احکام یا عدم اجرای احکام مرتبط با هم، خودداری نکردند.

امام علی (ع) در همین باره می فرماید: «...خلفای قبل از من، عامدانه با رسول خدا مخالفت کردند و اعمالی انجام دادند که سنت او را تغییر داد و اگر من بخواهم مردم را از [همه] آنچه آنان بدعت گذاشته اند، دور کرده و به همان روش و سنت و قانون زمان پیامبر (ص) وادار کنم، هیچ سپاهی برایم باقی نمی ماند، مگر خودم و تعداد اندکی از شیعیانم...»

سپس امام علی (ع) بسیاری از بدعت ها را نام برده و در پایان می فرماید: «مگر ندیدید که وقتی آنان را از نماز تراویح (نماز مستحبی که اهل سنت به جماعت می خوانند) باز داشتیم؛ از کسانی که در لشکر، هم رزم من بودند؛ فریاد زدند: ای مسلمانان! سنت عمر از بین رفت! پس می رفت که لشکر از هم پاشیده شده و به امامت ائمه ضلالت و گمراهی درآید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۸).

بنابراین در زمان این امام معصوم (ع) نیز همه اسلام اقامه نشد اما مقدار ممکن را اجرا کردند. ایشان زمانی که به حکومت ظاهری دست پیدا کردند بلافاصله دست سارقان از بین المال را قطع کردند (سیدرضی، خطبه ۱۶، ص ۵۹) که بنابر نظریه مشروط بودن اقامه برخی از اجزاء اسلام به اقامه کل آن، می بایست ابتدا خمس و زکات و مالیات و توزیع عادلانه ثروت را محقق کرده و سپس سارقان را مجازات کنند!

جمع‌بندی

همان‌طور که بیان شد، جامعه برای ادامه حیات خود و جلوگیری از هرج و مرج و رشد و تعالی، احتیاج به قانون دارد، اگر به هر دلیل یا شبهه و نظریه‌ای قانون و حکم خداوند از عرصه زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها دور شود به ناچار باید متمسک به قوانین بشری شویم با آنکه با توجه به آیات پیش گفته می‌دانیم که شارع راضی به تعطیل شدن دین و شریعت‌اش که مجموعه‌ای از قوانین است، نمی‌باشد.

قوانین اسلام چون به هم پیوسته‌اند و در یکدیگر تأثیر دارند در صورتی که به هر کدام از آنها عمل شود موجب تقویت و تسهیل در انجام دیگر قوانین می‌شود لذا در حد توان باید به اجرای احکام پایبند بود و همچون پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام و عالمانی که به حق پیروان این دو هستند؛ بدون مشروط کردن اجرای احکام به اقامه کل اسلام، در صدد اجرای قوانین الهی برآمد و تا حد امکان در اجرای آن کوشید.



پی‌نوشت

[۱]. این تحلیل برگرفته از کتاب «بازگشت به اسلام» نوشته منصور هاشمی خراسانی است.

[۲]. بنابراین نظریه یا تک تک قوانین اسلام مصلحت ندارند یا اگر هم دارند اجرای آن (نه به صورت جمعی و در کنار دیگر قوانین) باعث وجود مضرات بیشتری می‌شود که برآیند این قول نبودن مصلحت در اجرای منفرد قوانین است.

[۳]. بارها مشاهد شده که قوانین بین‌المللی که حاصل تفکر جمعی بشر بوده، به علت اثرات منفی آن قوانین در دیگر زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، زیستی و سیاسی بشریت تغییر یافته اما قوانین اسلام همان‌طور که پیامبر ﷺ فرموده تا برپایی دنیا، بدون تبدیل در حرام و حلالش پابرجاست چراکه از منبعی عالم و حکیم سرچشمه گرفته است.

[۴]. اهدافی مانند عدالت، نظم اجتماعی، قرار گرفتن جامعه و انسان‌ها در مسیر توحید، کور کردن زمینه‌های فساد و سوق دادن اجتماع به سوی سعادت و نیک بختی.

[۵]. این مصلحت می‌تواند همان مصلحت موجود در گزاره «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» باشد؛ البته بنابر نظر مشهور که احکام واقعی تابع مصالح و مفاسد موجود در متعلق و عمل به آنها است. پس هر قانونی «مصلحت عمل» دارد؛ یعنی مراد از وضع آن، عمل بدان بوده است؛ اما براساس نظریه دیگر که می‌گوید: احکام تابع مصالح موجود در جعل آنها است نه متعلقات آنها، یعنی هر قانون و حکمی که جعل شده، دارای مصلحتی در تشریع‌اش بوده است؛ بنابراین هر حکم و قانونی مصلحت عمل دارد که در نهایت مصلحت تعاضد (بین قوانین) و تسهیل را هم می‌توان بدان افزود.

[۶]. مصلحتی (جز مصلحت شخصی هر حکم) که از عمل به یک حکم تولید می‌شود و باعث تقویت پیوستگی بین احکام و دسترسی سهل‌تر به غایت از تشریع در یک منظمه قانونی می‌شود.

[۷]. حضرت فرمودند: «به خدا سوگند بیت‌المال تاراج شده را هر کجا که بیابم به



صاحبان اصلی آن بازمی گردانم، اگرچه با آن ازدواج کرده (و مهریه همسر خویش قرار داده باشند) و کنیزانی را خریده باشند، زیرا در عدالت برای عموم مردم گشوده شده است و آن کس که عدالت بر او گران آید تحمل ستم بر او سخت تر است.» (ر.ک: نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، مؤسسه انتشارات مشهور، خطبه ۱۶، ص ۵۹).

[۸]. از جمله آنکه: در تشریع و تحقق هر گزاره قانونی مصلحت است.
[۹]. چنین آمده است: «من جملة القواعد المتلقاة من الشرع الكثيرة الدوران المتشعبة الفروع قاعدة الميسور و لزوم الإتيان بالمستطاع و يتمسك بها في...و المقدور من الأمر بمعروف أو النهي عن منكر و إجراء الحدود و الأحكام و...» (ر.ک: مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۶۵).

[۱۰]. از جمله: «الميسور لا تسقط بالمعسور» و «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» و «ما لا يدرك كله لا يترك كله» (همان، ج ۱، ص ۴۶۴ و ۴۶۵).
[۱۱]. مراد فقها از امکان، عدم مزاحمت سلاطین و حکومت ها یا صاحبان زر و زور یا مساعد بودن زمینه های اجتماعی بوده است.

[۱۲]. چنین آمده است: «چراکه خداوند این احکام را برای اجرا در حکومت خویش و متناسب با زمان و مکانی تشریع کرده است که کسی از جانب او، با علم کامل به همه آن و توانایی کامل برای تطبیق آن بر مصادیقش، زمام امور را در دست دارد و بر پایه آن، حکومت او را اعمال می کند و عدالت او را متجلی می سازد.» (ر.ک: هاشمی خراسانی، [بی تا]، ص ۱۰۵).

[۱۳]. نماز را به پا دارید (نساء: ۷۶).
[۱۴]. و در راه خدا اتفاق کنید (بقره: ۱۹۵).
[۱۵]. روزه بر شما واجب شد (بقره: ۱۸۳).
[۱۶]. باید از شما طایفه ای به وظیفه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر قیام کنند (آل عمران: ۱۰۴).
[۱۷]. در راه او جهاد کنید (مائده: ۳۵).
[۱۸]. در راه خدا جهادی که شایسته جهاد در راه او باشد بکنید (حج: ۷۸).

- [۱۹]. به هر یک از زن و مرد زناکار صد تازیانه بزنید (نور: ۲).
- [۲۰]. مرد و زن دزد را دست ببرید (مائدة: ۳۸).
- [۲۱]. برای شما در قصاص حیاتی وصف ناپذیر است (بقره: ۱۷۹).
- [۲۲]. شهادت را به خاطر خدا به پای بدارید (طلاق: ۲).
- [۲۳]. به ريسمان خدا چنگ بزنيد و متفرق مشويد (آل عمران: ۱۰۳).
- [۲۴]. اينکه دين را به پا بداريد و در آن تفرقه نيندازيد (شوری: ۱۳).
- [۲۵]. برای آگاهی بیشتر ر.ک: ترجمه تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۹۲.
- [۲۶]. برای نمونه (ر.ک: حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، کتاب القصاص، ج ۲۸، کتاب الحدود و التعزیرات، ج ۲۷، کتاب القضاء و...).
- [۲۷]. ای پیامبر! آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، کاملاً (به مردم) برسان! و اگر نکنی، رسالت او را انجام نداده‌ای! خداوند تو را از (خطرات احتمالی) مردم، نگاه می‌دارد و خداوند، جمعیت کافران (لجوج) را هدایت نمی‌کند (مائدة: ۶۷).

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. انصاری، مرتضی، *کتاب القضاء و الشهادة*، قم: کنگره جهانی شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۳. دشتی، محمد، *ترجمة نهج البلاغه*، قم: مؤسسه انتشارات مشهور، ۱۳۹۷.
۴. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، *المقنع*، قم: مؤسسه امام هادی (ع)، ۱۴۱۵ق.
۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۶. شیخ مفید، محمد بن نعمان، *المقنعه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۷. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۸. عاملی کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی)، *وسائل محقق کرکی*، قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۹. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تحریر الأحکام الشرعیه*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۰ق.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، محقق: علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۱۱. مراغی، سیدمیر عبدالفتاح، *العناوین الفقهیّه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۲. موسوی خمینی (ره)، سیدروح الله، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله)، ۱۳۸۰.
۱۳. نجفی، محمدحسین (صاحب جواهر)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. هاشمی خراسانی، منصور، *بازگشت به اسلام*، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].



بررسی مسئله دلالت معجزه بر صدق نبی و اعجاز ادبی قرآن با تکیه بر شبهه بهائیان

حمیدالله رفیعی زابلی *

محمود امیریان **

چکیده

بهائیان به دلیل اینکه سران بهائیت بدون معجزه ادعای نبوت نموده‌اند، دلالت معجزه را با توجه به شباهت آن به سحر، در اثبات نبوت مورد خدشه قرار داده‌اند. از سوی دیگر با وجود اینکه کتاب‌های حسینعلی نوری را به‌عنوان معجزه او مطرح می‌کنند، اعجاز قرآن را از حیث بلاغی نیز زیر سؤال برده تا به این وسیله کتاب‌های سران خویش را که مملو از اشتباهات ادبی و محتوای غیرمعقول هستند، توجیه نمایند. در این نوشتار با روش عقلی تحلیلی بیان گردیده که اولاً معجزه دلیل برهانی بر صداقت پیامبر است. ثانیاً اعجاز قرآن از حیث فصاحت و بلاغت با ادله متعدد به اثبات رسیده که هرگونه خدشه‌ای را در این حوزه از قرآن دفع می‌کند. ثالثاً بهائیان با هیچ روشی نمی‌توانند کتاب‌های خودشان را با قرآن مقایسه نمایند و شرایط معجزه را ندارند.

واژگان کلیدی: معجزه، بهائیت، باب، بهاء الله، ادعای پیامبری.

*. طلبه سطح چهار تخصصی کلام اسلامی، مؤسسه امام صادق (ع)؛ zabuli55@yahoo.com

** طلبه سطح چهار تخصصی کلام اسلامی، مؤسسه امام صادق (ع)؛ mafkalam@gmail.com

مقدمه

بعد از اثبات ضرورت بعثت انبیا، راه یا راه‌های تشخیص آنها از مباحث مهمی است که همواره ذهن متکلمان را به خود معطوف کرده است؛ چراکه در صورت عدم تشخیص انبیا، گروه زیادی از مردم در شناسایی پیامبران ناکام مانده و از هدایت الهی محروم می‌شوند و در نتیجه با محذور نقض غرض روبه‌رو خواهیم شد.

در بین راه‌هایی که برای تشخیص نبی گفته شده است، معجزه بهترین و عمومی‌ترین راه اثبات صدق ادعای پیامبری است که پیامبران مزین به این راه تشخیصی بوده‌اند. از سوی دیگر هم در اعصار گذشته و هم در قرن حاضر، عده‌ای بوده‌اند که به علل مختلف ادعای این منصب الهی را داشته‌اند و از آنجاکه فاقد این راه تشخیصی بوده‌اند، لذا در صدد مخدوش نمودن آن برآمده و شبهاتی را در این زمینه مطرح نموده‌اند.

بهائیان از جمله افرادی هستند که با زیر سؤال بردن اصل معجزه، دلالت منطقی آن بر اثبات رسالت را منکر شده‌اند. آنان مدعی هستند که نفس ظهور پیامبر و آوردن کتاب کافی برای اثبات رسالت است هرچند این کتاب معجزه نباشد. همچنین بهائیان با اینکه قرآن را معجزه حضرت محمد ﷺ دانسته و آن را حکمت بالغه و شریعت متقن دانسته‌اند (عبدالبهاء، ۱۹۲۱م، ج ۱، ص ۸۵) اما در عین حال اعجاز قرآن را از حیث فصاحت و بلاغت منکر شده تا از کتاب‌های باب و بهاء به خاطر اشکالاتی که بر آنها وارد است دفاع نمایند.

در این زمینه تکنگره‌هایی نگاشته شده است مانند مقاله «نقد شبهات بهائیت درباره اعجاز» از سید محمدحسن جواهری که به بررسی دلایل اعجاز قرآن کریم و پاسخ به برخی از شبهات گلیپایگانی در کتاب فرائد است و نیز کتاب «مسئله مشروعیت» از مهدی هادیان که به موضوع معجزه و جایگاه آن در الهیات اسلامی و مقایسه جایگاه آن با دیدگاه آیین بهائی پرداخته است. همچنین می‌توان به کتاب «راهنمای دین» از استاد احمد شاهرودی و «درس‌نامه شناخت بهائیت» از حسین رهنمایی اشاره کرد که هر کدام بخشی از کتاب را به این موضوع اختصاص داده‌اند.

این مقاله به صورت توصیفی تحلیلی و با رویکردی جدید در صدد پاسخ به این دو شبهه بهائیان علیه ادیان ابراهیمی است.

معجزه و دلالت بر صدق نبی

بعد از اثبات و پذیرش وجود خداوند و قدرت او بر هدایت بشر به سوی کمال، خداوند به مقتضای لطفی که دارد؛ باید، مبلغ و پیامبری از جنس بشر برای بیان تکالیف و وظایف بشر بفرستد تا بندگان را به همه وظایف اعم از پنهان و آشکار آگاه سازد و حجت خدا بر آنها تمام شود؛ چنان که خدا فرموده است: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ». (انفال: ۴۲) (خویی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷؛ ۱۳۸۵، ص ۳۲).

حکمت الهی همان گونه که مقتضی ارسال پیامبران است، اقتضا دارد که راه یا راه‌هایی عمومی برای شناخت آنان وجود داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت گروه زیادی از مردم در شناسایی پیامبران ناکام می‌مانند و از هدایت الهی محروم می‌شوند و در نتیجه با محذور نقض غرض روبه‌رو خواهند شد.

متکلمان اسلامی در مجموع سه راه برای شناسایی پیامبران الهی ذکر نموده‌اند که عبارتند از: اعجاز، گواهی پیامبر دیگر (که نبوتش مسلم باشد) و گواهی مجموعه‌ای از قرائن و شواهد. متکلمان اسلامی بر این باورند که درباره پیامبر اسلام ﷺ هر سه راه تحقق پیدا کرده است (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۸۸).

البته از میان این سه راه تنها معجزه دلیل منطقی قطعی بر اثبات نبوت است که در ادامه وجه منطقی آن بیان خواهد شد و گواهی پیامبر دیگر نیز به معجزه منتهی می‌شود. اما قرائن و شواهد از اسم آنها پیدا است که دلیل قطعی بر اثبات نبوت نیست؛ زیرا نمی‌توان بین قرائن و شواهد و ادعای نبوت رابطه منطقی برقرار نمود. و به همین علت است که همه پیامبران دارای معجزه بوده‌اند و در اثبات نبوت پیامبران به قرائن و شواهد و گواهی پیامبر دیگر اکتفا نشده است.

با توجه به اینکه معجزه دلیل منطقی بر اثبات نبوت است برخی از متکلمان بر این مطلب تأکید دارند که تنها یک‌راه برای شناسایی پیامبر وجود دارد و آن اعجاز است؛ برای مثال محقق لاهیجی می‌گوید: «بدان که طریق معرفت صدق دعوت نبوت،

منحصر است در ظهور معجزه» (محقق لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۹۳). سپس بر انحصار اثبات مدعای نبوت در اعجاز استدلال می‌کند (همان، ص ۹۶).

علت اینکه تنها معجزه دلیل منطقی اثبات نبوت است این است که نمایندگی از جانب خدا، از جمله مقامات ارزنده‌ای است که طبعاً مدعیان زیادی پیدا می‌کند و کسانی به هوس می‌افتند که خود را دارنده آن منصب معرفی نمایند؛ هرچند شایستگی آن را نداشته باشند و در نتیجه راست‌گو و دروغ‌گو، راهنما و گمراه‌کننده، با یکدیگر اشتباه می‌شوند و مردم در تشخیص «نبی» واقعی از «متنبی» دروغ‌گو دچار حیرت می‌گردند. از این نظر پیامبران واقعی باید با دلیل و گواه روشنی مجهز شوند تا راست‌گویی و امین بودن آنان در تبلیغ از جانب خدا مبرهن و ثابت گردد. یک چنین دلیل، نمی‌تواند از نوع کارهای عادی و معمولی باشد که دیگران نیز بتوانند مانند آن را بیاورند، در این صورت ناچار راه اثبات ادعا، منحصر به انجام کاری می‌شود که از حدود قوانین طبیعی بیرون بوده و دیگران نتوانند با آن معارضه و مقابله کنند (خویی، ۱۳۸۵، ص ۳۲).

به‌همین دلیل بر طبق سنت الهی همه انبیائی که از طرف خدا برای هدایت بشر ارسال شده با نشانه‌ای که اختصاص به خدا دارد همراه بوده تا در ضمن اثبات رسالت آنان، مدعیان دروغین را نیز بی‌دلیل و رسوا نماید (حدید: ۲۵). امام صادق (ع) می‌فرماید: معجزه علامت خداوند است و آن را به غیر از انبیا و رسولان و حججش اعطا نمی‌کند، برای اینکه راست‌گویی راست‌گو از دروغ‌گویی دروغ‌گو به‌وسیله آن تشخیص داده شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۷۱).

بنابراین ادعای نبوت، به حکم عقل بدون دلیل و اقامه برهان قابل قبول نیست؛ به‌همین دلیل امت هر پیامبری نیز از مدعی نبوت درخواست معجزه می‌نمودند و البته پیامبران نیز این خواسته منطقی و به حق آنها را اجابت نموده و معجزات و بیناتی را به قوم خود ارائه می‌نمودند (حدید: ۲۵). مرحوم آیت‌الله خویی (رحمته الله) در این زمینه می‌فرماید: «اگر کسی ادعای وحی و نبوت و رسالت از طرف خداوند متعال نماید، برای صدق گفتار خود باید نشانه و دلیل و شاهی ارائه نماید؛ زیرا وحی برای دیگران، امر محسوسی نیست و فرشته وحی را نیز جز پیامبر، کس دیگری نمی‌بیند و نشانه‌ای از او برای کسی ظاهر نمی‌گردد. اثبات این امر خارق‌العاده که دیدنی نیست، نیازمند یک امر



خارق العاده دیگر است که دیدنی باشد (معجزه)، تا کسی که معجزه را مشاهده می کنند، باور کنند که شخص مدعی نبوت، اتصال به یک منبع فوق العاده از جهت نیروهای مادی دارد و با تکیه بر آن قدرت غیرعادی و غیرمادی، وحی بر او نازل می شود و او با خدا رابطه دارد و صاحب معجزه کارهایی می تواند انجام بدهد که انسان های دیگر از انجام آن عاجزند و در نتیجه کلامش در الهی بودن تعالیمش را بپذیرند» (خویی ۱۴۱۳ق، ص ۳۷).

پس تنها معجزه دلیل منطقی و برهانی بر صدق مدعی نبوت است. توضیح اینکه خداوند این علامت را به غیر انبیای خود اعطا نمی کند و از این رهگذر رابطه قطعی بین معجزه و حقانیت مدعی نبوت، با یک قیاس شرطی این گونه قابل بیان می گردد: «هرکسی که ادعای نبوت می کند باید با خداوند رابطه داشته باشد و هرکسی که با خداوند رابطه دارد باید علامتی از او داشته باشد. فلان شخص علامتی (معجزه) از خدا دارد؛ پس او نبی است».

بیان دیگری علامه طباطبایی دارند که می فرمایند: «وحی و گفتگوی با خدا و دنباله های آن، که همان تشریع قوانین و تربیت های دینی است، همه از اموری است که برای بشر قابل لمس نبوده و بشر آن را در خود احساس نمی کند و قانون جاری در اسباب و مسببات نیز منکر آن است؛ پس این ادعا، ادعای بر امری خارق العاده است که قانون عمومی علیت آن را جایز نمی داند؛ بنابراین اگر پیغمبری چنین ادعایی بکند و در دعوایش راستگو هم باشد، لازمه دعوایش این است که با ماورای طبیعت اتصال و رابطه داشته باشد و مؤید به نیروی الهی باشد که آن نیرو می تواند عادت را خرق کند و وقتی یک پیغمبر دارای نیرویی است که عادت را خرق می کند، باید معجزه مورد نظر ما را هم بتواند بیاورد؛ چون فرقی میان آن خارق العاده و این خارق العاده نیست و حکم امثال یکی است. اگر منظور خدا هدایت مردم از طرق خارق العاده یعنی از راه نبوت و وحی است، باید این نبوت و وحی را با خارق العاده دیگری تأیید کند، تا مردم آن را بپذیرند و به منظور خود برسند. پس از آنچه تاکنون گفته شد روشن گردید که میان دعوی نبوت و قدرت بر آوردن معجزه ملازمه هست و معجزه دلیل بر صدق دعوی پیغمبر است و در این دلالت فرقی میان عوام و خواص مردم نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۶).

بایان و بهائیان مدعی هستند زمان دین اسلام با آمدن علی محمد باب منقضی شده و خداوند در قالب کتاب «بیان» و کتاب «اقدس» دین جدید را برای هدایت مردم فرستاده است. علی محمد باب می گوید همان گونه که قرآن بر محمد ﷺ در ظرف ۲۳ سال نازل شد، کتاب بیان بر من در مدت دو روز و دو شب نازل گردید. او مدعی است که ظهورش عجیب تر از ظهور محمد رسول الله ﷺ است. (رکن: باب، [بی تا]، ۱۳۴ بدیع، ص ۹۹) همچنان حسینعلی نوری مدعی است که کتاب اقدس از اول تا آخرش از قلم شارع مقدس بر او نازل گردیده که مخزن حدود و احکام است و باید برای نسلهای آینده باقی بماند تا نظم جهان بر آن استوار گردد. (نوری، [بی تا]، ص ۲۴) بهائیان حتی بر این باور هستند که با آمدن علی محمد باب قیامت اسلام محقق گردیده همان گونه که با آمدن حضرت مسیح ﷺ قیامت حضرت موسی ﷺ و با آمدن پیامبر اسلام ﷺ قیامت مسیحیت تحقق یافته است (ر.ک: باب، [بی تا]، باب اول از واحد ثانی).

از سوی دیگر بهائیان به دلیل اینکه مدعیان نبوت آنان معجزه نداشته و به آن اعتراف نموده اند معجزه را در امر رسالت و اثبات نبوت مورد خدشه قرار داده و آن را به سحر و جادو تشبیه نموده اند و به بهانه های مختلفی از آوردن معجزه شانه خالی کرده اند. عبدالبهاء فرزند ارشد حسینعلی بهاء می گوید: «علما در علم و فضل حضرت (حسینعلی) مقرر و معترف اند و مسلم عموم است که در جمیع علوم نظیر و مثیلی ندارد و این هم مسلم است که تدرّس و تحصیل نکرده اند و لکن علما می گویند که ما به این قناعت ننماییم و به سبب علم و فضل اقرار و اعتراف به حقیقتشان نکنیم؛ لهذا خواهش داریم که یک معجزه ای به جهت قناعت و اطمینان قلب ظاهر فرمایند. جمال مبارک فرمودند هر چند حق ندارند؛ زیرا حق باید خلق را امتحان نماید نه خلق حق را ولی حال این قول مرغوب و مقبول اما امرالله دستگاه تئاتر نیست که هر ساعت یک بازی در بیاورند و هر روزی یکی چیزی بطلبند در این صورت امرالله بازیچه صبیان شود» (عبدالبهاء، ۱۳۳۹ق / ۱۹۲۰م، ص ۲۲).

در جای دیگر می گوید: «معجزه برهان مقنع نیست ...، بلکه سحر بود از بعضی سحّارها نیز وقوعات عجیبه روایت شده است. باری مقصود این است که بسیار امور



عجیبیه از جمال مبارک ظاهر شد اما ما روایت نمی‌کنیم؛ زیرا به جهت کلّ من علی الارض حجّت و برهان نمی‌شود، بلکه از برای آنان که مشاهده نموده‌اند نیز برهان قاطع نشود گمان نمایند که سحر است» (همان).

بهائیان بر این باورند که چون هر آیینی حتی بت‌پرستان برای اثبات حقانیت خود معجزات ظاهری را نقل می‌کنند؛ بنابراین هیچ رابطه منطقی بین معجزه ظاهری و اثبات نبوت وجود ندارد؛ از این رو در قرآن و تاریخ اسلام شواهد قاطع وجود دارد که منکران پیامبران حتی با مشاهده معجزه نیز مؤمن نمی‌شدند و پیامبران را جادوگر می‌گفتند؛ به همین دلیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن گونه که در آیه ۹۰ - ۹۳ سوره اسراء بیان شده معجزه نداشته‌اند و آیات قرآن که معجزات را برای انبیا ذکر کرده از آیات متشابه قرآن است و معنای باطنی خاصی دارند (کانال پاسخ به سؤالات در مورد دیانت بهایی).

این سخن بهائیان که هر آیین و حتی بت‌پرستان برای اثبات حقانیت خود معجزه ارائه داده‌اند، چیزی نیست که تاریخ آن را تأیید کند چه اینکه معجزه همان گونه که بیان شد علامت اختصاصی خدا است و در دست مدعیان دروغین قرار نمی‌گیرد.

قید و صفت «ظاهری» برای معجزه هیچ مشکلی را حل نمی‌کند؛ بلکه معجزه، معجزه است و ظاهر و باطن ندارد چه اینکه معجزه باطنی دردی را دوا نمی‌کند؛ از این رو این سخن که معجزات پیامبران که در قرآن نقل شده معنای باطنی دارد به این دلیل باطل است که لازمه این سخن نفی اصل معجزه برای پیامبران است.

درحالی که در قرآن با صراحت به گونه‌ای از معجزات انبیا خبر داده شده که هیچ نوع تأویل را بر نمی‌تابند تا گفته شود معنای باطنی از آنها اراده شده است. به عبارت دیگر معجزات پیامبران که در قرآن نقل شده عمل و رفتار خارجی بوده که در منظر مردم انجام شده و همگان آنها را مشاهده نموده‌اند.

معجزه از سنخ آموزه و مطلب ذهنی نیست که دارای معنای باطنی باشند. مثلاً تولّد خارق‌العاده حضرت عیسی مسیح علیه السلام و لب به سخن گشودن در بدو تولّد (مریم: آیات ۲۷ - ۳۳) و حوادثی که قبل از تولّد و هنگام تولّد حضرت مسیح علیه السلام اتفاق افتاده همه‌اش معجزاتی بوده که طفل نوزاد با این معجزه‌ها، هم از مادرش دفاع کرد و هم نبوت و رسالتش را به مردم اعلام نمود (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۲).

همچنین قرآن کریم دربارهٔ معجزات حضرت عیسی (ع) که می‌فرماید:

«من از جانب پروردگارتان برای شما معجزه آورده‌ام من از گل برای شما چیزی به شکل پرنده می‌سازم آنگاه در آن می‌دمم. پس به اذن خداوند پرنده‌ای می‌شود و به اذن خدا نایب‌نای مادرزاد و پیس را بهبود می‌بخشم و مردگان را زنده می‌گردانم و شما را از آنچه می‌خورید و در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید خبر می‌دهم» (آل عمران: ۴۹)، اینها حوادث خارجی بوده و حضرت مسیح این امور را در خارج انجام می‌داده‌اند. معجزات پیامبران دیگر نیز همگی وقایع خارجی بوده که در مرآی و منظر مردم محقق شده‌اند و هیچ امر باطنی از آنها اراده نشده؛ بلکه این معجزات برای اتمام حجت به ارادهٔ خداوند از سوی پیامبران الهی به عنوان علامت خداوند به مردم نشان داده‌شده تا راستگویی خودشان را ثابت کنند.

علت اینکه برخی تسلیم معجزات انبیا نشده این است که انسان در انتخاب راه مختار است. معجزه کسی را مجبور به پذیرفتن نبوت پیامبر نمی‌کند؛ بلکه فقط حجت را بر انسان تمام می‌کند. حتی اگر حقانیت دینی از نظر عقل برای کسی ثابت شود باز هم ممکن است به آن دین ایمان نیاورد؛ زیرا شأن عقل نظری از شأن عقل عملی کاملاً جداست، ممکن است چیزی را کسی با عقل نظری بپذیرد؛ اما با عقل عملی آن را قبول نکند و به آن ایمان نیاورد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

تعبیر قرآن کریم در بیان این امر بسیار روشن و برهانی است که فرموده: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ ءَايَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ* وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَضَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عَلَوْا» یعنی هنگامی که آیات روشنی‌بخش ما به سراغ آنها آمد گفتند: «این سحری است آشکار!» و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، درحالی که در دل به آن یقین داشتند! از این آیه شریفه به خوبی استفاده می‌شود که ایمان واقعیتی غیر از علم و یقین دارد و ممکن است کفر از روی جحود و انکار در عین علم و آگاهی سرزند. به تعبیر دیگر حقیقت ایمان «تسلیم در ظاهر و باطن» در برابر حق است؛ بنابراین اگر انسان به چیزی یقین دارد؛ اما در باطن یا ظاهر در مقابل آن تسلیم نیست، دارای کفر جحودی است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴).

در دیدگاه بهائیان، حسینعلی بهاء با اینکه دارای معجزه بوده است چون در باورمندی



مردم اولویتی نداشته، خود او اجازه پخش معجزات خود را نداده است. حتی حسینعلی بهاء به مردم و بزرگان پیشنهاد کرده که برایشان معجزه بیاورد، ولی مردم ترسیده و مانع آوردن معجزه از سوی حسینعلی شده‌اند (عبدالبهاء، ۱۳۳۹ق / ۱۹۲۰م، ص ۲۹).

بنابراین از دیدگاه بهائیت برهان اصلی انبیای الهی و از جمله حسینعلی بهاء، نفس ظهور او و نزول آیات وحیانی بوده و هست و نه معجزات؛ چه اینکه آیات و کتب الهی، برعکس معجزات، باقی هستند و همه نسل‌های بشری می‌توانند آن را ملاحظه کنند؛ از این رو کتاب‌های بهاء‌الله که حدود ۱۰۰ جلد هست معجزات اوست (شوقی‌ربانی، ۱۹۹۲م، ص ۱۴۹).

بهائیان از سویی اذعان نموده که معجزه در تسلیم و ایمان مردم اثری ندارد و از سوی دیگر ادعا می‌کنند که حسینعلی نوری دارای معجزه ظاهری بوده است؛ اما اجازه پخش آن را نداده است؛ این سخن مبتلابه اشکالاتی است:

اولاً، اینکه معجزه در ایمان مردم اثرگذار نیست با ادعای وجود معجزه برای حسینعلی نوری قابل جمع نیست؛ یعنی وقتی که معجزه در ایمان مردم بی‌اثر است پس چرا حسینعلی معجزه داشته است و چرا معجزه ظاهری او مانند معجزاتی که در قرآن نقل شده مراد باطنی ندارد؟

ثانیاً، شرط مهم معجزه داشتن واقعیت خارجی است و چیزی که واقعیت خارجی ندارد معجزه بر آن اطلاق نمی‌شود؛ پس چیزی که به‌عنوان معجزه در خارج واقع می‌شود باید در مرآی و منظر مردم باشد و چنین واقعیتی قابلیت پنهان شدن را ندارد تا نهی حسینعلی نوری در پخش نشدن آن تأثیرگذار باشد؛ بنابراین این سخن که حسینعلی مانع از پخش معجزاتش شده است هیچ توجیهی ندارد جز اینکه گفته شود این سخن دروغ محض است و اگر او دست کم سحر و جادو هم بلد بود آن را به‌یقین پخش می‌کرد.

نفی معجزات پیامبر ﷺ برای توجیه عدم ارائه معجزه رهبران بهائی

بهائیان برای اینکه ادعای حسینعلی را موجه جلوه دهند گفته‌اند که پیامبر اسلام ﷺ نیز معجزه نداشته و این سخن را به آیات ۹۰-۹۳ سوره اسراء نسبت می‌دهند (کانال پاسخ

به سؤالات در مورد دیانت بهایی). در این آیات مشرکان قریش با وجود اینکه قرآن معجزه ابدی پیامبر اسلام ﷺ بوده آن را قبول نکرده و از پیامبر اسلام ﷺ معجزاتی دیگری خواسته که با جمله «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» (اسراء: ۹۳)، رسول خدا ﷺ را فرمان می‌دهد تا از معجزات پیشنهادی ایشان پاسخ گفته ایشان را بر جهل و لجajتشان آگاهی دهد، لجاجتی که بر هیچ عاقلی پوشیده نیست؛ زیرا ایشان کارهای بس بزرگی را پیشنهاد و از رسول خدا ﷺ توقع می‌کنند که بیشتر آنها از تحت قدرت او خارج است و جز قدرت غیبی الهی کسی یارای آنها را ندارد، حتی برخی از آنها که اصلاً محال بالذات است مانند آوردن خدا و ملائکه در برابر چشم ایشان و به این هم قناعت نکردند، ای کاش می‌گفتند: ما ایمان نمی‌آوریم تا آنکه از خدایت درخواست کنی که چنین و چنان کند و این امور غیرمعقول و غیرممکن را از خدا می‌خواستند، ولی این چنین نگفتند، بلکه گفتند ما به تو ایمان نمی‌آوریم مگر وقتی که تو خودت نهر و چشمه جاری‌سازی و چه کنی و چه کنی! (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۰۳).

نه در این آیات و نه در هیچ آیه دیگری از قرآن کریم گفته نشده است که پیامبر اسلام ﷺ بدون معجزه نبوتش را اعلام کرده است؛ بلکه قرآن کریم بزرگ‌ترین و پاینده‌ترین معجزه است که تا پایان تاریخ به‌عنوان معجزه رسول خدا ﷺ جلوه‌گری می‌کند.

کفایت کتاب‌های حسینعلی نوری برای اثبات نبوت

اینکه بهائیان کتاب‌های حسینعلی نوری را که در حدود صد جلد می‌شود به‌عنوان معجزه مطرح نموده و آنها را کافی در اثبات نبوت او دانسته‌اند (شوقی‌ربانی، ۱۹۹۲م، ص ۱۴۹)، سخن بی‌مبنا و غیرمعقولی است؛ زیرا:

اولاً، کثرت تألیف هیچ ارتباطی با نبوت ندارد و دانشمندان زیادی در دنیا وجود دارند که صدها جلد کتاب با محتوای ارزشمند نگاشته‌اند که نه خود ادعای نبوت کرده و نه کس دیگری نبوت آنان را تبلیغ کرده است.

ثانیاً، محتوا و مطالبی که در کتاب‌های حسینعلی نوری وجود دارد کافی بر بطلان



ادعای اوست؛ زیرا در این کتاب‌ها چیزی وجود ندارد که به‌عنوان معجزه قابل پذیرش باشد؛ این مطلب برای هرکسی که کتاب‌های او را مورد مطالعه قرار دهد، قابل اثبات است.

از آنچه بیان شد، این نتیجه به دست می‌آید که ادعای علی‌محمد باب و نیز حسینعلی نوری مبنی بر اینکه آنان پیامبران الهی بوده‌اند، با هیچ عقل و منطقی قابل پذیرش نیست؛ زیرا آنان هیچ نوع معجزه‌ای ارائه نداده بلکه خود پیروان بهائیت بر این مطلب اذعان دارند که نفس ظهور حسینعلی بهاء و نزول آیات وحیانی دلیل بر نبوت اوست و نبوت با معجزه قابل اثبات نیست. یعنی از دیدگاه بهائیان نبوت با ادعای محض، قابل اثبات است؛ چراکه نبوت حسینعلی نوری و علی‌محمد باب بدون معجزه برای آنان ثابت شده است درحالی که این منطق بهائیان مصادره به مطلوب است و با هیچ عقلی آن گونه که بیان شد قابل پذیرش نیست.

نفی فصاحت و بلاغت قرآن برای توجیه اشتباهات دستوری در آثار بهائی

بهائیان برای اینکه اشتباهات دستوری در آثار بهائی را توجیه کنند، معجزه بودن فصاحت و بلاغت قرآن کریم را انکار می‌کنند.

مثلاً در کتاب الوهیت و مظهریت علی مراد داوودی می‌نویسد:

بارها شنیده‌ایم که گفته‌اند کلام خدا، کتاب خدا، معجزه است. البتّه وقتی که گفته شود معجزه است، یعنی عاجز می‌کند همه مردم را از اینکه بتوانند نظیر او را اتیان کنند. فکر کرده‌اید که کلام خدا از چه لحاظ اعجاز است؟ بعضی گفته‌اند که از لحاظ فصاحت است، که البتّه درست است. کلام الهی فصیح است، ولی این معنی کافی نیست، برای اینکه حجّیت عامّه ندارد. و از طرف دیگر قابل تأویل است. معنی مشخص و مصرّحی نیست که از نظر همه کس بتوان فصاحت را به یک معنی دقیق آورد و گفت که این کلام است که کلام فصیح به آن گفته می‌شود (داوودی، [بی‌تا]، ص ۲۶۸).

آنان ادعا می‌کنند که فصاحت و بلاغت قابل اندازه‌گیری و مقایسه نیست و نمی‌توان گفت فلان اثر فصیح‌تر و بلیغ‌تر از دیگری است.

هر اثری هر قدر هم که از سوی گروهی فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین و شیواترین سخن تلقی شود باز ممکن است در قرنی دیگر و در نظر گروهی دیگر آن درجه از والایی و شیوایی سخن را نداشته باشد. پس لازم نیست که کتاب‌های باب و بهاء دارای فصاحت و بلاغت اعجاز آمیز باشند تا دلالت بر نبوت باب و بهاء داشته باشد (کانال پاسخ به سؤالات در مورد دیانت بهایی).

پاسخ شبهه

اعجاز قرآن کریم از مسلمات دین اسلام است. قرآن کریم دارای وجوه متعدد اعجازی است و یکی از این وجوه جنبه فصاحت و بلاغت قرآن است که در این شبهه از سوی بهائیان مورد خدشه واقع شده است، برای اثبات اعجاز قرآن کریم از حیث فصاحت و بلاغت ادله متعددی اقامه شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. آیات قرآن

الف) خداوند متعال می‌فرماید: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (اسراء: ۸۸)؛ بگو: «اگر انسان‌ها و پریان (انس و جن) اتفاق کنند که همانند این قرآن را بیاورند، همانند آن را نخواهند آورد هر چند یکدیگر را (در این کار) کمک کنند.

ب) درجایی دیگر می‌فرماید: «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۲۳)؛ و اگر درباره آنچه بر بنده خود [پیامبر] نازل کرده‌ایم شک و تردید دارید، (دست کم) یک سوره همانند آن بیاورید و گواهان خود را - غیر خدا- برای این کار، فراخوانید اگر راست می‌گویید.

ج) و نیز می‌فرماید: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸)؛ آیا آنها می‌گویند: او قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده است؟! بگو: اگر راست می‌گویید، یک سوره همانند آن بیاورید و غیر از خدا، هر کس را می‌توانید (به یاری) طلبید!

این آیات شریفه گواهی روشن بر اعجاز قرآن از حیث فصاحت و بلاغت هستند. آیه ۸۸ سوره اسراء نه تنها اعجاز در جنبه فصاحت و بلاغت را اثبات می‌کند؛ بلکه



دلالت بر عمومیت اعجاز نیز دارد؛ زیرا اگر منظور فقط معجزه بودن از حیث فصاحت و بلاغت بود دیگر معنا نداشت که همه جن و انس را دخالت دهد، بلکه باید می‌فرمود: اگر همه عرب جمع شوند نمی‌توانند مثل آن را بیاورند. علاوه بر این ظاهر آیه می‌رساند که تحدی مزبور مدت معینی ندارد، به شهادت اینکه می‌بینیم در این عصر هم که اثری از فصحا و بلغای آن روز عرب نمانده قرآن بر اعجاز باقی مانده و به بانگ بلند تحدی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۷). امر در «فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» که در آیه ۲۳ سوره بقره آمده، (فَاتُوا؛ پس بیاورید)، امر تعجیزی است، تا به همه بفهماند که قرآن معجزه است و هیچ بشری نمی‌تواند نظیرش را بیاورد و تا زمین و زمان باقی است، آن نیز به اعجاز خود باقی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۷).

در آیه ۳۸ سوره یونس نیز تحدی صورت گرفته و ادعای مشرکان را مبنی بر اینکه این قرآن سخنان بشر است که به دروغ به خدا نسبت داده شده، مردود شمرده و معنای آیه این است: به کسانی که می‌گویند «افتراه» بگو: اگر شما در این ادعایتان صادقید یک سوره مثل این قرآن که به قول شما افترا شده بیاورید، حتی اگر نتوانستید خود به تنهایی این کار را انجام دهید، می‌توانید از تمامی خلائق تا آنجا که دسترسی دارید کمک بگیرید، چون اگر این قرآن کلامی باشد مفتری، قهراً کلامی از کلام‌های بشری خواهد بود و باید بشر بتواند مثل آن را بیاورد. این آیه شریفه تحدی روشنی است، آن هم تحدی به آوردن یک سوره هر قدر هم که کوچک باشد، چون کلمه «سوره» هم به سوره طویل اطلاق می‌شود و هم به سوره قصیر و کوتاه (همان، ج ۱، ص ۵۹).

۲. اعتراف برخی از بلیغان عرب

دلیل دیگر اعتراف برخی از بلیغان عرب است؛ آنها که خود اهل فن و متخصص در کلام عرب بودند به اعجاز و غیرعادی بودن قرآن کریم اذعان داشتند. از جمله این افراد: الف) ولید بن مغیره است که از شیوخ بزرگ و حکام و داوران عرب بود که برای داوری و قضاوت در امور نزد او می‌رفتند و نزد او اشعار خود را می‌خواندند. تاریخ روایت می‌کند که وقتی پیامبر ﷺ آیاتی از قرآن را تلاوت می‌کرد ولید آن را شنید و با شنیدن

آن آیات برخاست و نزد قبیله خود یعنی بنی مخزوم رفت و گفت: «به خدا سوگند سخنانی از محمد ﷺ شنیدم که نه سخن انسان بود و نه سخن جن، همانا دارای حلاوت و پوشیده از ملاحظت است، همچون درختی است که بخش اعلاى آن پر ثمر است و بخش پایین آن دارای آب فراوان و گوارا است. کلامی است برتر از سایر کلام‌ها و هیچ چیزی بر او برتری نمی‌یابد.» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۹۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۸).

ب) عتبه بن ربیعہ نیز از جمله کسانی بود که وقتی آیاتی چند از قرآن کریم را از رسول خدا ﷺ شنید، به سمت یاران خود برگشت و گفت: «همانا سخنی شنیدم که به خدا تاکنون هرگز نشنیده بودم. سوگند به خدا که آن کلام شعر نیست، سحر و کهنات هم نیست... پس به خدا این سخنی که از او شنیدم خبر بزرگی به همراه دارد.» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۴۹).

بنابراین این سخن بهائیان که مسلمانان به دلیل اینکه پیامبر اسلام ﷺ معجزات سایر انبیا را نداشته است مجبور شده‌اند قرآن را به عنوان معجزه بپذیرند و آن را تبلیغ کنند، سخنی بسیار سست و غیر عالمانه است. علاوه بر آنکه پیامبر اکرم ﷺ به غیر از قرآن کریم که معجزه جاوید است، دارای معجزات متعددی دیگر بودند که تاریخ گواه بر آن است. پس این ادعای بهائیان و یا هر کس دیگری که می‌گوید فصاحت و بلاغت قابل اندازه‌گیری نیست و قرآن هر چند هم فصیح و بلیغ باشد، باز هم ممکن است در قرن‌های دیگر از نظر دیگران آن شیوایی و فصاحت را نداشته باشد، کاملاً بی‌اساس است؛ زیرا تا امروز که کسی نتوانسته به تحدی قرآن جواب مثبت بدهد. ثانیاً اگر خداوند کلامی را با فصاحت و بلاغت ایجاد کرده باشد، قطعاً درجه نهائی فصاحت و بلاغت است و درجه بالاتر از آن قابل تصور نیست؛ بنابراین با قطع و یقین می‌توان گفت همان گونه که بشر ناتوان‌تر از آن است که مانند خدا خالق باشد، همین بشر نمی‌تواند در هیچ زمان و مکانی با فصاحت و بلاغت کلام خداوند معارضه کند. پس فصاحت و بلاغت قرآن یکی از وجوه اعجاز قرآن است؛ زیرا قرآن بین بلغا و فصحای عرب نازل شده و همه آنان را حتی با آوردن یک سوره به معارضه طلبیده و خود قرآن فرموده اگر همه آنان همدیگر را پشتیبانی کنند قدرت این کار را ندارند.



نکته دیگر این است که اگر کمترین سخن غیر بلیغ و غیر فصیح در قرآن وجود می‌داشت، بلغا و فصحای مشرک عرب که تسلط بر لغت عرب داشته‌اند به‌یقین از آن علیه قرآن استفاده می‌کردند و نیز امروزه دشمنان اسلام و استعمارگران جهانی این راه را که به مراتب راحت‌تر و کم هزینه‌تر از مقابله‌های نظامی و فیزیکی است را انتخاب می‌کردند و با آوردن یک سوره درصدد رد دین مبین اسلام آمده و این پیروزی را در بوق و کرنا می‌کردند و طبیعتاً اگر چنین چیزی در گذشته هم واقع شده بود در متن تاریخ محفوظ می‌ماند و به ما می‌رسید (سبحانی‌تبریزی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۰).

افزون بر آن اصلاً قرآن خودش از مصادر قواعد زبان عرب است و حتی قواعدی که در بین عرب‌ها ایجاد می‌گردد با معیارهای قرآن سنجیده می‌شوند و آنچه مخالف قرآن باشد مردود می‌گردد (خویی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۲).

نفی اعجاز فصاحت و بلاغت قرآن به دلیل نیاز داشتن به تخصص

بهائیان می‌گویند بر فرضی که قرآن دارای فصاحت و بلاغت باشد، چون که همه مردم علم به فصاحت و بلاغت ندارند، از این جهت اعجاز آن زیر سؤال می‌رود. ابوالفضل گلیپایگانی این مسئله را چنین بیان نموده است: «اگر سبب اعجاز قرآن فصاحت و بلاغت آن باشد هرگز حجت بر خلق عالم بالغ نشود و توصیف این کتاب مجید به آیه کریمه «قل لله الحجة البالغة» نیاید؛ زیرا که در این صورت فهم حجت کتاب راجع به فصاحت امت شود و در قوه علمای این فن باشد و تبعیت نفوس قلیله علمای این فن راجع آید درحالی که تبعیت و تقلید در مسائل اصولیه و خصوصاً در مسئله معرفت مظاهر الهیه جایز نباشد (گلیپایگانی، [بی‌تا]، ص ۲۸۲).

پاسخ شبهه

این شبهه که فصاحت و بلاغت قرآن بر فرضی که معجزه باشد، تنها برای کسانی معجزه است که اهل علم و ادب باشند و دیگران نمی‌توانند به‌عنوان معجزه آن را بپذیرند، سخن بسیار بی‌پایه و غیر علمی است.

توضیح مطلب اینکه معجزات انبیا اقسام مختلفی دارد:

برخی از آنها این گونه است که انسان به صرف مشاهده پی به معجزه بودن آن می برد؛ مانند تبدیل عصا به اژدها توسط حضرت موسی (ع) و این گونه نیست که نیاز به زبان خاصی برای فهم آن باشد - البته در اینجا نیز شاید بتوان گفت تشخیص معجزه بودن تبدیل عصا به اژدها توسط اساتید فن بود و شاید عموم مردم تفاوتی بین معجزه حضرت موسی (ع) و عمل ساحران را نمی دیدند و لذا ساحران با دیدن این معجزه به حضرت موسی (ع) ایمان آوردند (اعراف: ۱۱۵-۱۲۱).

اما در برخی از معجزات نیاز به زبان خاصی است تا به اعجاز آن پی برد؛ مانند قرآن کریم. به هر حال این قرآن در سرزمین عربستان نازل شده است و زبان پیامبر اکرم (ص) و مردم آنجا عربی بوده است و طبیعی است که باید قرآن به زبانی بیاید تا مردم اولاً فهمی از آن داشته باشند و معنا ندارد که قرآن در محیط عرب زبان به زبانی غیر آن نازل شود همان طور که خود قرآن به آن اشاره دارد (ابراهیم: ۴؛ فصلت: ۴۴) و ثانیاً پی به خارق العاده بودن و معجزه بودن آن ببرند.

بنابراین برای فهم اعجاز قرآن نیازی نیست که هر کسی با علم و درک خودش اعجاز آن را درک کند بلکه رجوع به متخصصان در این فن لازم است. علامه جوادی آملی در این باره می گوید: «همان طور که متخصصان در سایر امور، مرجع افراد غیر متخصص اند، در تشخیص معجزه بودن چیزی نیز، افراد عادی به کارشناسان فرزانه آن رشته رجوع می کنند. و معیار تشخیص آن بر عهده متخصصان رشته ای است که آن رشته شبیه معجزه است و مدار تشخیص آنان نیز حدس قوی است که صلاحیت تشکیل قیاس برهانی را دارد لیکن در حد حدسیات نه اولیات...» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵).

در این عبارات کاملاً به این موضوع اشاره شده است که مردم عادی برای تشخیص معجزه باید به سراغ متخصصان و کارشناسان بروند و آنها از راه حدس به صحت معجزه بودن یا نبودن آن کار خارق العاده پی ببرند.

رجوع به متخصص برای این است که معجزه از سحر و علوم غریبه تشخیص داده شود. اما باید دانست که درجه یقینی که با معجزه برای انسان حاصل می شود، ایمان شخص را از خطر حفظ نخواهد کرد. کسی که خودش مثلاً تخص در تعمیر ماشین



ندارد، باید سراغ مکانیک برود و البته در این صورت باید به نظر متخصص اعتماد کند و از او تبعیت کند. صاحب تفسیر تسنیم می‌فرماید:

«یقین از راه‌های گوناگون حاصل می‌شود و یقین‌های حاصل از عوامل و اسباب مختلف یکسان نیست؛ مثلاً یقینی که برای فرعون و اطرافیان وی با مشاهده معجزه عصای موسی حاصل شد، یقینی نبود که آنان را از ظلمت‌ها به نور هدایت کند.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۳۲).

ایشان در کتاب قرآن در قرآن نیز می‌فرمایند:

«اگر شناخت معجزه به برهان عقلی مستند نباشد و به صرف خرق عادت بسنده شود، هیچ‌گونه اعتمادی به آن نیست لذا گروه غیر متخصص که به موسای کلیم علیه السلام ایمان آوردند، چون در محور حس، حرکت می‌کردند نه در مدار عقل، همان‌طور که با مشاهده مارشدن عصا مؤمن شدند، به مجرد شنیدن بانگ گوساله مصنوعی، از دین موسی علیه السلام مرتد شدند و به سامری گرویدند.» (همان، ص ۱۲۵).

با توجه به مطالبی که بیان شد روشن است که اولاً از شرایط معجزه این نیست که درک اعجاز و خارق‌العاده بودن آن همگانی باشد و اگر یک چنین شرطی را لازم بدانیم هیچ معجزه‌ای واجد این شرایط نخواهد بود؛ بلکه همواره اعجاز را گروه خاصی مشاهده می‌کنند و برای دیگران از طریق تواتر نقل می‌شود (خویی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶). ثانیاً معجزه پیامبران برای این نیست که مردم تا پایان تاریخ منتظر بمانند به احتمال اینکه ممکن است در آینده کسی بیاید و مانند آن را بیاورد؛ زیرا وجود چنین شرطی در معجزه به لغویت آن می‌انجامد.

از سوی دیگر هیچ دلیلی نداریم که معجزه بودن قرآن و هر معجزه دیگری از اصول دین باشد بلکه معجزه یک امر خارجی است که نمی‌تواند از اصول دین باشد؛ از این رو یقین به معجزه بودن چیزی با تبعیت از متخصصان، تقلید در اصول دین محسوب نمی‌گردد.

یک پرسش:

چرا خداوند برای پیامبر خاتم چیزی را معجزه قرار نداد که محتاج زبان عربی نباشیم و مانند معجزات دیگر پیامبران الهی مانند حضرت موسی علیه السلام یا حضرت عیسی علیه السلام باشد؟

جواب روشن است؛ زیرا خداوند متعال معجزه‌ای را به پیامبر اکرم داده است که تا روز قیامت باقی است و در هر مکان و زمانی برای همگان قابل مشاهده و استفاده است. تنها راه آوردن معجزه برای عموم بشر و برای ابد این است که آن معجزه از سنخ علم و معرفت باشد، چون غیر از علم و معرفت هر چیز دیگری که تصور شود، مقطعی بوده و در ظرف زمان خاصی قرار می‌گیرد. دین اسلام به اقتضای خاتمیتش معجزه‌ای می‌خواهد که تا آخر با آن همراه باشد. و این نوع معجزه ممکن نیست مگر اینکه در قالب کتاب و حیاتی قرار داده شود که برای همگان، در همه جا و در همه زمان‌ها معجزه ماندگار باشد. اما عصای موسی، دم مسیحایی و هر معجزه دیگری که غیر از علم و معرفت باشد، قهراً موجودی طبیعی و حادثی حسی خواهد بود، که خواه ناخواه محکوم قوانین ماده و محدود به یک زمان و یک مکان معینی است و ماندگاری ندارند.

نتیجه‌گیری

از مطالبی که بیان شد این نتیجه به دست می‌آید که اولاً ادعای نبوت بدون معجزه از نظر عقل قابل پذیرش نیست. ثانیاً حسینعلی نوری و همچنین علی‌محمد شیرازی به اعتراف خود بهائیان هیچ معجزه‌ای نداشته‌اند و به همین علت برای توجیه نبوت سران بهائیت، معجزه را در همه انبیا مورد خدشه قرار داده‌اند درحالی که همین نداشتن معجزه کافی بر بطلان ادعای آنان است و رفتار و عملکرد و همچنین محتویات کتاب‌های آنان که حتی در حد نوشته یک انسان معمولی نیست، هیچ تردیدی در دروغ بودن ادعای آنان باقی نمی‌گذارد. همچنین ادعای بهائیان در نفی اعجاز قرآن از حیث فصاحت و بلاغت مبنا و اساسی ندارد. علاوه بر اینکه ادله متعددی بر اثبات اعجاز بلاغی قرآن کریم وجود دارد. بهائیان به دلیل اینکه سران بهائیت نه تنها هیچ معجزه‌ای نداشته‌اند، کتاب‌های آنان نیز مملو از اغلاط و خالی از محتوای قابل پذیرش است، لذا سعی بر این دارند تا قرآن کریم را هم در کنار کتاب‌های خویش قرار دهند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۲. باب، علی محمد، *بیان فارسی باب اول از واحد الثانی*، نسخه مخطوط انحصاری، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳. باب، علی محمد، *منتخبات آیات از آثار نقطه اولی*، ایران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴۰ بدیع / [بی‌تا].
۴. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۵. _____، *قرآن در قرآن*، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۶. _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ ششم، قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۷. حلبی، ابوالصلاح تقی‌الدین، *الکافی فی الفقه*، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۳ق.
۸. خویی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۳ق.
۹. _____، *مرزهای اعجاز*، ترجمه جعفر سبحانی تبریزی، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
۱۰. داوودی، علی مراد، *الوہیت و مظہریت*، [بی‌جا]: مؤسسه معارف بهائی، [بی‌تا].
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، *المحاضرات فی الالہیات*، تلخیص: علی ربانی گلپایگانی، چاپ یازدهم، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۸ق.
۱۲. سعیدی مهر، محمد، *آموزش کلام اسلامی*، قم: کتاب طه، ۱۳۸۵.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. شوقی ربانی (افندی)، عباس، *قرن بدیع*، ترجمه نصرت‌الله مودت، چاپ دوم، [بی‌جا]: مؤسسه معارف بهائی، ۱۴۹۰ بدیع / ۱۹۹۲م.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات



- اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۷. عبدالبهاء، *النور الأبهی فی مفاوضات عبدالبهاء (گفتگو بر سر نهار)*، به اهتمام کلیفورد بارنی، چاپ دوم، مصر: [بی نا]، ۱۳۳۹ق / ۱۹۲۰م.
۱۸. _____، *خطابات عبدالبهاء در سفر اروپا*، مصر: [بی نا]، ۱۹۲۱م.
۱۹. گلپایگانی، ابوالفضل، *فرائد*، ایران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، [بی تا].
۲۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۱. محقق لاهیجی، عبدالرزاق فیاض، *سرمایه ایمان*، چاپ سوم، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۲۳. نوری، میرزا حسینعلی (بهاء الله)، *اقدس*، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].

روش‌شناسی پاسخگویی به نظریه تنافی ادله عصمت انبیا با ظاهر آیات قرآن

غلامعلی سنجری*

چکیده

عصمت انبیا از جمله باورهای بنیادین مسلمین است. از نظر شیعه انبیا از هر گناهی کبیره، صغیره، گناه در خلوت و علنی، اشتباه و هر لغزشی که موجب ترک اعتماد انسان به نبی شود، معصوم هستند. عالمان شیعه برای این مهم به دلیل اعتماد تمسک جسته‌اند. ایشان بر این باورند که دلیل اعتماد با تقریرات مختلفش توان اثبات ادعای عصمت به تمام مصادیقش را دارد. اما شیعه برای اثبات عصمت، باید تناقض بین ادله و آیات قرآن که به نوعی دال بر عدم عصمت انبیا می‌باشد را حل کند. این مقاله با روش تحلیلی تفسیری علاوه بر ارائه شیوه صحیح پاسخگویی به تناقض مذکور (= استفاده از روایات و تفسیر قرآن به قرآن و عقل) جواب مقاله‌ای که روش ترک‌اولی در جواب‌گویی به این تناقض را کافی ندانسته را نیز بررسی کرده است و به این نتیجه رسیده است که نویسنده مقاله مذکور برداشت صحیحی از ترک‌اولی نداشته است، چراکه وی ترک‌اولی را ترک فعل خوب می‌داند و ترک فعل خوب از انبیا شایسته نیست؛ درحالی که فعل آدم عليه السلام را می‌توان به گناه تکوینی تفسیر کرد و نه ترک‌اولی، از این رو استدلال‌های وی نیز صائب به نظر نمی‌رسد.

واژگان کلیدی: عصمت، ترک‌اولی، خطاهای انبیا، تناقض.

*. استادیار جامعه المصطفی العالمیه؛ ghsanjari1351@gmail.com

مقدمه

عصمت انبیا یکی از مباحث کلامی است که مستند به دلیل عقل و نقل می‌باشد. ادله‌ای که نه تنها پیامبران را از گناه مصون می‌داند بلکه توان اثبات عدم لغزش و خطا و نسیان از ساحت قدسی انبیا را نیز دارند. شیعه تنها گروهی است که قائل به عصمت انبیا به گستردگی معنی مزبور می‌باشد. تمام فرق اسلامی در عصمت انبیا نظری غیر از نظر شیعه دارند؛ از این رو در برخورد با برخی آیات قرآن به تنافی نخواهند رسید تا در صدد توجیه و یا تفسیری همگن باشند؛ اما امامیه که به جد پای استدلال خود بر عصمت انبیا مانده است، نیاز به تفسیر و تأویل‌های زیادی دارند که تنافی ولو ظاهری با برخی از آیات قرآن را بررسی کند. این مهم تنها با عقل به سرانجام نمی‌رسد؛ بلکه با کمک اخبار اهل بیت علیهم‌السلام که مفسران واقعی قرآنند و همچنین توجه به دیگر آیات قرآن، قرین توفیق خواهد بود. در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که با ادله عصمت بنا بر ظاهر قابل جمع نیست؛ در تبیین، تأویل، و تفسیر قرآن کریم اگر کوچکترین خطایی صورت پذیرد و یا مقصود اهل بیت علیهم‌السلام درک نشود، ممکن است ضربه سختی به عقاید صحیح وارد شود؛ از این رو هر کس نمی‌تواند وارد این مقوله شود. هستند کسانی که با عدم درک برخی روشها و یا عدم درک برخی اصطلاحات از جمله ترک‌اولی در حل معمای عدم جمع بین ظاهر آیات و ادله عصمت ناکارآمد بوده، حتی شیعه را به نداشتن استراتژی در حل این مهم مورد اتهام قرار داده‌اند. مقاله «نقد و بررسی راهکار «ترک‌اولی» در توجیه خطاهای انبیا نوشته دکتر حسین اترک» از این دست مقالات است. ایشان برای ترک‌اولی معنایی مشابه کراهت در نظر می‌گیرد و بر این باور است که انبیایی چون حضرت آدم علیه‌السلام، حضرت یوسف علیه‌السلام یا دیگر انبیایی که در نظر شیعه ترک‌اولی کرده‌اند کاری کراهت‌آمیز انجام داده‌اند؛ و پُر واضح است که کراهت و ارتکاب آن، اعتماد مردم را از نبی سلب می‌کند؛ از طرفی دلیل اعتماد که تنها دلیل قوی شیعه بر عصمت انبیا بود به خاطر ارتکاب کراهت به چالش کشیده می‌شود و شیعه دستش از دلیل عقلی خالی می‌شود. گرچه برای جواب مقاله مذکور مقاله‌ای مستقل باید نگاشت، اما به نظرمی رسد با ارائه



روش‌شناسی در پاسخگویی به رفع تهافت می‌توان در ضمن جواب نویسنده مقاله مذکور را نیز داد و نشان داد که اولاً ترک‌اولی در داستان حضرت آدم علیه السلام به معنایی که ایشان اشاره می‌کنند (نوعی لغزش) نیست؛ ثانیاً در تفسیر آیات به‌طور کلی و مخصوصاً این دست آیات باید توجه ویژه‌ای به روایات داشت تا مبدا به ورطه گمراهی افتاد. مقاله پیش‌رو ضمن جواب‌گویی به عدم تهافت بین ظاهر برخی از آیات قرآن و ادله عقلی، سعی در روش‌شناسی در جواب‌گویی به این مهم نیز دارد.

پیشینه و نوآوری

در خصوص عصمت نبی و ادله آن مقالات زیادی نوشته شده است؛ اما اولاً: هریک به ادله وحل تهافت بین ظاهر آیات و عصمت یکی از انبیا پرداخته است. ثانیاً: هیچیک از مقالات و کتب در صدد تعلیم روش‌شناسی حل شبهات نبوده‌اند؛ ثالثاً و مهم‌تر اینکه هیچیک در صدد جواب به مقاله «نقد و بررسی راهکار «ترک‌اولی» در توجیه خطاهای انبیا نوشته حسین اترک» نبوده‌اند. مقاله «حضرت آدم علیه السلام و گناه در مرتبه عشق» نوشته زهرا توکلی و مجید صادقی حسین‌آبادی، قسبات، زمستان ۱۳۹۵، شماره ۸۲؛ مقاله «هم» یوسف علیه السلام در پرتو روایات اهل بیت علیهم السلام» نوشته شادی نفیسی و فاطمه‌سادات میرهاشمی، علوم قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، سال دوم، شماره ۲؛ مقاله «عصمت رسول خدا در قرآن کریم» نوشته محمدجواد پیرمرادی، مصباح، بهمن و اسفند، ۱۳۸۵، شماره ۶۷؛ مقاله «نقد دیدگاه مفسران در مورد استغفار پیامبر از گناه در آیه ۵۵ غافر» نوشته سید محمود طیب‌حسینی، مطالعات تفسیری، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۱۹؛ البته نکته قابل تأمل در مقاله «نقد و بررسی راهکار «ترک‌اولی» در توجیه خطاهای انبیا نوشته حسین اترک» این است که تمام شقوق مطروحه برای ترک‌اولی همان شقوقی است که در مقاله «نقد و بررسی آرای مفسران در ترک‌اولی نوشته عبدالرضا زاهدی» بیان شده است.

در خصوص رفع تناقض بین ظاهر آیات و ادله عصمت، کتبی از قبیل عصمة الأنبياء نوشته سیدمرتضی؛ عصمت انبیا نوشته آیت‌الله محمدهادی معرفت؛ عصمة الأنبياء فی القرآن الکریم نوشته آیت‌الله جعفر سبحانی؛ تفسیر موضوعی جلد ۹ نوشته

آیت‌الله جوادی‌آملی و... نوشته شده است ولی هریک با تفصیل به این امر پرداخته‌اند؛ مزیت این مقاله اختصار با تأمین اهداف یاد شده است که در کتب مذکور موجود نمی‌باشد.

نوآوری این مقاله؛ اولاً: ادله‌ی عقلی عصمت انبیا به شکل منطقی بیان شده است و جواب رفع تناقض بین ظاهر آیات و ادله عصمت با فراوانی بیشتری در این مقاله مطرح شده است. ثانیاً: این مقاله با استفاده از جواب‌های گوناگونی که اندیشمندان بزرگ کلامی با برداشت از روایات داشته‌اند سعی در پاسخ‌گویی صحیح و بیان آن داشته است که اگر کسی به دنبال روش‌شناسی و جواب صحیح باشد با مراجعه به این مقاله می‌تواند به طریقه ثواب برسد. ثالثاً: در ضمن بیان روش صحیح در پاسخ‌گویی می‌توان به معنی صحیح «ترک‌اولی» نیز دست یازید؛ در نتیجه به لغزشی که در مقاله «نقد و بررسی راهکار «ترک‌اولی» در توجیه خطاهای انبیا» نوشته حسین اترک، وجود دارد پی برد.

گزارش مختصر از مقاله «ترک‌اولی»

مقاله نقد و بررسی راهکار «ترک‌اولی» در توجیه خطاهای انبیا نوشته دکتر حسین اترک می‌باشد. نویسنده ضمن بیان اینکه ترک‌اولی خود یک لغزش به حساب می‌آید در صدد است تا جمع بین دلیل نقض غرض و یا اعتماد که شیعه آن را مهمترین دلیل خود بر عصمت انبیا می‌داند را با ترک‌اولی تناقض آمیز بشمارد. نویسنده برای ترک‌اولی شقوقی را بیان می‌کند و در آخر به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان ترک‌اولی را به غیر از معنی لغزش تفسیر کرد. ناگفته نماند که تمام شقوق بیان شده در این مقاله در خصوص ترک‌اولی چیزی اضافه بر شقوق مطرح شده در مقاله «نقد و بررسی آرای مفسران در ترک‌اولی نوشته عبدالرضا زاهدی» که سالها قبل از مقاله مذکور به رشته تحریر در آمده است نمی‌باشد. به هر حال جناب اترک به خاطر ایجاد تناقض در جمع بین ادله عصمت و قائل شدن به ترک‌اولی در انبیا، شیعه را دچار چالشی بزرگ در رفع تنافی بین ظاهر آیات دال به لغزش انبیا و بین ادله عقلی بر عصمت انبیا، می‌داند. اصطلاح ترک‌اولی از طرف شیعه جعل اصطلاحی است برای توجیه عصیانی



که قرآن به انبیا نسبت می‌دهد، حال اگر ترک‌اولی به لغزش ترجمه شود، قطعاً دست شیعه از توجیه این آیات خالی می‌شود و دلیل اعتماد نیز علیل می‌شود.

در خلال بحث نشان خواهیم داد که با مراجعه به کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام و تفسیر صحیح از ایشان نیازی به توسل به ترک‌اولی نیست؛ علاوه‌براینکه از فراوانی آیاتی که آورده می‌شود می‌توان به شیوه‌ای صحیح در جوابگویی در رفع تنافی بین ظاهر برخی آیات و دلیل عقلی عصمت دست یافت. به‌عنوان مثال در جریان حضرت آدم علیه‌السلام اگر گناه وی را گناه تکوینی بدانیم، آدم علیه‌السلام نه تنها ترک‌اولی نکرده است، بلکه کاری را که انجام داده است که واجب بوده است. در این مقاله به مواردی که در مقاله حسین اترک به‌عنوان ترک‌اولی اشاره و سپس نقص گرفته شده است، پرداخته می‌شود که مواردی که نویسنده آن مورد را به ترک‌اولی تفسیر کرده است، می‌توان با مراجعه به روایات به غیر ترک‌اولی تفسیر کرد و یا ترک‌اولی معنایی دارد که ایشان به آن معنی متفطن نشده‌اند.

واژه‌شناسی

۱. عصمت در لغت

واژه عصمت از ماده «عصم» در کلام عرب به معانی: منع و بازداشتن، (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۱۳؛ جوهری، ۱۹۸۶م؛ ابن‌منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۳، ص ۴۰۳) حفظ و نگهداری، (ابن‌منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۳، ص ۴۰۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۱۶) به دست آوردن و کسب کردن، (ابن‌منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۳، ص ۴۰۷) آمده است؛ که بازگشت همه معانی به یک اصل واحد است و آن، «حفظ و منع» است؛ (ابن‌فارس، ۱۳۹۱ق، ج ۴، ص ۳۳۱)؛ زیرا چنگ زدن و پناه بردن به چیزی، باعث دفع عوامل شرّ و بدی و در نهایت حفظ می‌گردد.

۲. عصمت در اصطلاح

عصمت در اصطلاح متکلمان قدرت خدا دادی بر انجام ندادن فعل قبیح را عصمت گویند. (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ص ۶۶؛ علامه‌حلی، ۱۳۶۵، ص ۳۷) گرچه برخی از علمای اهل سنت تصریح کرده‌اند که اگر عصمت و این لطف خفی نبود، معصوم دچار خطا

می‌شد. (همدانی معتزلی، [بی تا]، ج ۲، ص ۷۳۵) آنچه از تعاریف بین عالمان اهل سنت می‌توان به دست آورد این است که معتزله و اشاعره، عصمت را عدم توانایی بر معصیت و قدرت بر طاعت ذکر کرده‌اند، درحالی که شیعه، معتقد است که عصمت، عدم قدرت بر معصیت نیست و با وجود آن فرد مکلف، قدرت بر ترک طاعت و فعل معصیت دارد؛ ولی شخص معصوم با قدرت و اختیار خودش مرتکب گناه و خطا نمی‌شود. مراد از عصمت در علم کلام و این مقاله، نیرویی است که انسان را از ارتکاب گناه و خطا و اشتباه باز می‌دارد؛ بنابراین فرد معصوم کسی است که در سخت‌ترین شرایط نیز گناه یا خطا نمی‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۹، ص ۳۶۹؛ ایجی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۸۶).

دلیل عقلی بر عصمت انبیا

یکی از دلایل عقلی که برای اثبات عصمت پیامبران بیان می‌شود، «دلیل اعتماد یا نقض غرض» است (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۶؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۶۴۹-۶۵۰). در اینجا به مقدمات این دلیل اشاره می‌شود:

مقدمه اول: خداوند حکیم است و حکیم کار بیهوده نمی‌کند؛

مقدمه دوم: هدف از خلقت انسان رسیدن به کمال است؛

مقدمه سوم: کمال نهایی بدون پیروی از انبیا حاصل نمی‌شود؛

مقدمه چهارم: اگر انبیا معصوم نباشند، مردم به آنها اعتماد نمی‌کنند در نتیجه پیروی نمی‌کنند؛

مقدمه پنجم: اگر مردم از انبیا پیروی نکنند، نقض غرض می‌شود؛

مقدمه ششم: نقض غرض بر حکیم محال است؛

نتیجه: انبیا باید معصوم باشند.

پیروان اهل بیت علیهم السلام بر این باورند که این دلیل می‌تواند عصمت در تمام شقوق گناه، خطا و نسیان و... را اثبات کند؛ چراکه در مورد سخت‌ترین حالت یعنی گناه خفی نیز این دلیل کارساز است. خداوند باید کسی را برای نبوت انتخاب کند که پیروان حتی احتمال گناه مخفی را نیز بر وی محال بدانند. وانگهی اگر خداوند مخیر باشد در



انتخاب نبی که احتمال گناه و یا خطای مخفی برایش داده می‌شود و شخصی که حتی احتمال گناه یا خطای مخفی نیز داده نمی‌شود، قطعاً خدای حکیم شق دوم را انتخاب می‌کند. این جواب برای کسانی که خطا یا نسیان را برای نبی جایز می‌دانند نیز کارآیی دارد؛ چراکه اعتماد به انسانی که در امور کوچک خطا یا نسیان می‌کند به مراتب سخت‌تر است از اعتماد به نبی در امر عظیمی به‌نام رساندن وحی؛ پس خطا و نسیان نیز مثل گناه بر نبی جایز نیست.

بیان دیگر دلیل اعتماد:

الف) عدم کمال پیامبر غیر معصوم

مقدمه اول: پیامبر غیر معصوم قطعاً به کمال نرسیده است؛

مقدمه دوم: کسی که به کمال نرسیده نمی‌تواند انسان‌ها را به کمال برساند؛

مقدمه سوم: اگر لازم است انسان‌ها به کمال برسند باید نبی معصوم باشد؛

نتیجه: پیامبر باید معصوم باشد (ر.ک: مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۱۸۱).

ب) تناقض در گفتار و رفتار پیامبر غیر معصوم

علامه حلی در این مورد می‌نویسد:

«متابعت انبیا در تمام اقوال ایشان به دلیل ثابت شده است. چنانچه معصیتی هم از ایشان صادر شود، باید مردم در آن امر او را متابعت و پیروی کنند و امر به متابعت در معصیت، محال است؛ زیرا معصیت، قبیح است و امر به قبیح، قبیح می‌باشد و صدور آن از حکیم، محال است.» (علامه حلی، ۱۳۶۵، ص ۳۷).

دلایل نقلی بر عصمت انبیا

علاوه بر دلیل اعتماد، برخی آیات قرآن و روایات نیز بر عصمت انبیا دلالت دارد. که به برخی اشاره می‌شود:

الف) قرآن و لفظ «مخلص»

در قرآن از افرادی که خدا آنان را خالص کرده نام برده است. در آیات دیگر از عدم تسلط شیطان بر آنها یاد کرده است؛ به‌همین دلیل آنها را معصوم می‌دانیم. «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ»؛ شیطان گفت: قسم به عزت خداوند

همه انسان‌ها را گمراه می‌کنم؛ مگر انسان‌های مخلص را. (ص: ۸۲ و ۸۳) از سوی دیگر، شماری از انبیا دارای این صفت خوانده شده‌اند: «وَأَذْكُرُ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ * إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ»؛ به یادآور بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب را؛ آنان دارای دست‌ها (قدرت) و صاحب دیده‌ها (بینش) بودند. ما آنان را با خلوص ویژه‌ای خالص کردیم و آن، یادآوری جهان آخرت است. (ص: ۴۵ و ۴۶) در آیه‌ای دیگر نیز گفته شده که علت مصونیت حضرت یوسف در آن شرایط سخت، مخلص بودن او بوده است: «ذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ»؛ این گونه بدی و گناه را از او دور کردیم؛ به‌درستی که او از بندگان مخلص ماست (یوسف: ۲۴).

ب) دستور اطاعت مطلق از انبیا

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا و پیامبرانش و اولی الامر اطاعت کنید (نساء: ۵۲).

در این آیه خداوند متعال فرمان داده تا انسان از همه دستورات انبیا اطاعت کند. اگر فرض کنیم پیامبران در رفتار یا گفتار یا حتی عقاید خود اشتباهی (حتی اشتباه ناخواسته) داشته باشند، در حقیقت خداوند به او دستور داده که از گناه و اشتباه تبعیت کنند؛ درحالی‌که خداوند حکیم چنین کاری انجام نمی‌دهد و مردم را به گمراهی دستور نمی‌دهد.

از آیات یاد شده می‌توان عصمت برخی انبیا را اثبات کرد؛ مثلاً از آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۲) عصمت پیامبر اسلام ﷺ اثبات می‌شود و از آیه‌ای که درباره مخلصین است، عصمت برخی انبیا که نامشان آمده است، اثبات می‌شود. اما از آیات دیگر می‌توان عصمت همه انبیا الهی را اثبات کرد: «وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ»؛ و سلام و درود خداوند بر پیامبران و فرستادگان الهی. (صافات: ۱۸۱) در این آیه خداوند بر مرسلین سلام می‌دهد و مقام سلام، مقام امنیت و سلامت از هر عیب و نقصی است و خداوند را از آن جهت سلام می‌نامیم که از هر عیب و نقص،



دور است و او تنها به انبیا و اهل بیت پیامبر ﷺ سلام داده و تنها ایشان را به این مقام رسانده است. شاید کسی بگوید در این آیه خداوند فقط به مرسلین سلام کرده و ایشان را به مقام سلامت رسانده است. در پاسخ می‌گوییم در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ»؛ (ای رسول) بگو: ستایش مخصوص خداست و سلام خاص بر بندگان برگزیده خدا (نمل: ۵۹).

در این آیه خداوند تمام کسانی را که برگزیده، به مقام سلام و امنیت رسانده است. شاید این آیه بهترین آیه‌ای باشد که با آن می‌توان عصمت تمام انبیا را با نقل اثبات کرد. [۱]

حال که با ادله عقلی و نقلی به این نتیجه رهنمون شدیم که انبیا از هر نوع گناه، خطا و نسیان معصوم هستند، باید به رفع تنافی بین ظاهر آیات قرآن و نتیجه این ادله بپردازیم؛

رفع تنافی بین ظاهر آیات و ادله عصمت

بررسی شبهه عصمت حضرت آدم ﷺ

در داستان حضرت آدم ﷺ است که شیطان آن حضرت ﷺ را وسوسه کرد و فریب داد: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ»؛ (طه: ۱۲۰) پس ایشان از درختی که استفاده از آن ممنوع بود، «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»؛ (بقره: ۳۵) تناول کرد، «فَأَكَلَا مِنْهَا»؛ (طه: ۱۲۱) و بدین سبب از بهشت، بیرون شد، «فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ» [۲] (بقره: ۳۶). یکی از اشکالات این است که آیا این مسئله با عصمت انبیا منافات ندارد؟

در پاسخ باید گفت که نهی الهی در داستان حضرت آدم ﷺ، نهی ارشادی بوده است، نه مولوی. نهی مولوی به این معناست که خدا به انجام کاری امر می‌کند یا انسان را از آن نهی می‌نماید. در این موارد، اگر کسی به دستورات خداوند عمل نکند، مرتکب گناه شده و دیگر معصوم نیست. نهی ارشادی دستوری است که نشان‌دهنده رابطه یک عمل با نتیجه‌اش می‌باشد؛ مثل اینکه کسی بگوید: نظافت را رعایت کن تا سالم بمانی. این جمله به این معناست که بین سلامت و رعایت بهداشت رابطه وجود دارد.

در داستان حضرت آدم علیه السلام، مسئله نهی از خوردن درخت و خروج از بهشت، بیان کننده یک امر و واقعه تکوینی است که به این صورت بیان شده است. با توجه به واژه «تکوینی» در جوابگویی به شبهه حضرت آدم علیه السلام و توضیح بیشتر می توان به لغزش مقاله حسین اترک پی برد که بعد از بیان نکاتی به آن اشاره خواهد شد.

برای توضیح مطلب باید به نکات زیر توجه کرد:

نکته اول: حضرت آدم علیه السلام در دنیا خلق شد. آیات قرآن بیان می کند که ایشان از خاک آفریده شد؛ سپس خداوند متعال در او روح دمید. «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ [یاد کن] هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: همانا من بشری از گل خواهم آفرید پس زمانی که اندامش را درست و نیکو نمودم و از روح خود در او دمیدم، برای او سجده کنید (ص: ۷۱ و ۷۲).

با توجه به اینکه خلقت آن حضرت علیه السلام، آفرینش اول است و همچنین روح ایشان، از هر نوع آلودگی پاک بوده؛ به همین سبب توجه آن حضرت به عالم ملکوت بسیار محکم بود؛ بلکه غرق در آن نعمت های ملکوتی و معنوی و توجه به خداوند بود. خداوند از این حالت معنوی، به بهشت تعبیر می کند؛ «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا»؛ و گفتیم: ای آدم! تو با جفت خود در بهشت جای گزین و در آنجا از هر نعمت که بخواهید فراوان برخوردار شوی (بقره: ۳۵).

نکته دوم: حضور در این حالت معنوی، به خودی خود، کمالی است عالی و سعادت است برای حضرت آدم علیه السلام که نباید از آن خارج شود؛ لذا به ایشان امر شد: «يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ» و گفتیم: ای آدم! تو با جفت خود در بهشت جای گزین (بقره: ۳۵).

نکته سوم: اثر طبیعی و تکوینی توجه به خواسته های مادی و جسمانی، کاهش این حالت معنوی است.

نکته چهارم: حکمت الهی اقتضا می کرد که پس از آدم علیه السلام نیز انسان های دیگری متولد شوند و تولد انسان ها حاصل نمی شد، مگر اینکه آن حضرت از حالت کامل معنوی بیرون آمده و توجه به تدبیر بدن و امور دنیایی داشته باشد.



از این رو خداوند این واقعه تکوینی را بیان می‌کند که ای آدم! گرچه باید به دنیا توجه کنی و این نحوه خلقت توست و باید انسان‌های بعدی به دنیا بیایند، ولی اثر و نتیجه تکوینی این توجه به دنیا و امور بدن، موجب کاسته شدن و خروج از آن حالت معنوی است. در قرآن کریم از این واقعه تکوینی با آیه «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»؛ و نزدیک به این درخت نشوید که در نتیجه از ستمکاران خواهید شد (بقره: ۳۵) تعبیر شده است.

کسی که در اوج پاکی و قداست و معنویت باشد، سپس مقداری از آن را از دست دهد، هرچند به قدر توجه به دنیای حلال، این را برای خود گناه می‌داند. لذا در قرآن کریم، خروج از این حالت لطیف را با تعبیراتی گوناگون بیان می‌کند. یک جا از زبان حضرت آدم و حوا^۱ فرموده است: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» خدایا، ما بر خویش ستم کردیم و اگر تو ما را نبخشی و به ما رحمت و رأفت نفرمایی سخت از زیانکاران خواهیم بود (اعراف: ۲۳). و در جای دیگر می‌فرماید: «فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ»؛ که از ستمکاران خواهید بود. و در جای دیگر آمده است: «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى»؛ و آدم نافرمانی خدای کرد و گمراه شد (طه: ۱۲۱).

که همه این تعبیرات ظلم، آمرزش گناه، خسران، معصیت و گمراهی، بیان‌کننده گناه و ذنب تکوینی است. [۳]

آنچه در مقاله نقد و بررسی راهکار ترک‌اولی در توجیه خطای انبیا از معنی ترک‌اولی آمده است نادرست است؛ چرا که ترک‌اولی را منحصر در ترک امری راجح دانسته و هر کس امر راجح را ترک کند مرتکب خطا شده است؛ در حالی که آدم علیه السلام تکویناً باید به امور مادی از قبیل خوردن و آشامیدن و... توجه می‌کرد و اگر توجه نمی‌کرد یا باید ملک می‌بود و یا از این دنیا به خاطر گرسنگی می‌مرد. و اگر خدا فرمود لا تقربا هذه الشجرة نه به این معنی است که نباید بخورد و یا نباید بیاشامد، بلکه خداوند به آدم علیه السلام گوشزد می‌کند که رابطه تکوینی خوردن و آشامیدن خروج از این حالت معنوی است که اکنون دارا می‌باشی؛ البته باید و واجب است که توجه کنی و اگر توجه به امور نفسانی نکنی گناهی نابخشودنی است و نتیجه‌اش چیزی جز مرگ نیست؛ پس

در مورد آدم علیه السلام ترک‌اولی نه به معنی ترک امری راجح است، بلکه ترک‌اولی به معنی ترک امری است که باید ترک کند و تکویناً نمی‌تواند ترک نکند.

گریه‌ها و هبوط حضرت آدم علیه السلام برای یک امر ضروری نیست؛ بلکه برای خروج از آن حالت معنوی است که به هر حال از دست داده است گرچه این فقدان برای انجام امری واجب باشد. گریه آدم علیه السلام برای بازگشت به همان حالت است؛ حضرت آدم علیه السلام می‌داند که از این حالتی که بیرون آمده است قابل بازگشت است و به خاطر امری طبیعی از این حالت خارج شده است. زین پس آدم علیه السلام باید با وجود عوامل طبیعی به آن حالت باز می‌گشت که البته کاری است بس مشکل؛ از این رو خداوند به وی راه بازگشت به حالت اولیه را با کمک و روش پیامبر خاتم و اهل بیتش نشان داد «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»؛ سپس آدم از پروردگارش کلماتی دریافت داشت [و با آنها توبه کرد.] و خداوند توبه او را پذیرفت چراکه خداوند توبه‌پذیر و مهربان است. که بحث در این خصوص مفصل است و باید به کتب تخصصی مراجعه کرد. [۴]

شبهه و جواب گناه حضرت موسی علیه السلام

در سرگذشت حضرت موسی علیه السلام آمده است: روزی ایشان فردی قبطی [۵] را دید که انسان ضعیفی را آزار می‌داد. حضرت موسی علیه السلام برای کمک به آن فرد ناتوان، با قبطی درگیر شد و مشتی به او زد. بر اثر این مشت، آن قبطی کشته شد و حضرت موسی علیه السلام از مصر گریخت:

«فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ»؛ در آنجا دو مرد را دید که با یکدیگر نزاع می‌کردند؛ یکی از آنان از بنی اسرائیل و از پیروان موسی بود و دیگری قبطی و از دشمنان او. مردی که پیرو موسی بود، موسی را به یاری فراخواند و موسی با مشتی گره کرده بر آن قبطی کوبید و او را هلاک کرد. سپس گفت: نزاع شما کاری شیطانی بود؛ بی‌تردید شیطان دشمنی گمراه‌کننده با عداوتی آشکار است (قصص: ۱۵).



پس از آنکه خداوند به حضرت موسی علیه السلام دستور داد برای هدایت بنی اسرائیل به کاخ فرعون برود، حضرت موسی علیه السلام با اشاره به این ماجرا گفت: «وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ»؛ آنان بر من ادعای جرم دارند و می‌ترسم مرا بکشند (شعراء: ۱۴). همچنین زمانی که به کاخ فرعون رسید و فرعون ماجرای قتل قبطی را یادآور شد، حضرت موسی علیه السلام در پاسخ فرمود: «فَعَلَّيْهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ»؛ آن هنگام که چنین کردم، از گمراهان بودم (شعراء: ۲۰).

ظاهر همه این آیات نشان می‌دهد حضرت موسی علیه السلام گناهکار است.

پاسخ اشکال: براساس احادیث امامان شیعه، کشتن آن فرد قبطی به دستور خداوند بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۸۰) فرد قبطی قصد کشتن آن فرد ضعیف را داشت و آن حضرت می‌بایست از او دفاع می‌کرد. سپس از مصر گریخت تا حکومت فرعون آن حضرت را به قتل نرساند. حضرت موسی علیه السلام خود به این مسئله اشاره می‌کند و می‌فرماید: آنان گمان می‌کنند من گناهکارم؛ درحالی که در حقیقت این‌گونه نیست. همچنین هنگامی که فرعون این ماجرا را یادآور می‌شود، حضرت موسی علیه السلام از باب مماشات می‌فرماید: به فرض که من در کشتن آن فرد قبطی گناهکار باشم، الآن با دلایل محکم از سوی خدا برای هدایت شما آمده‌ام؛ بنابراین این ماجرا دلیلی برای گناهکار بودن حضرت موسی علیه السلام نیست.

در مقاله «ترک‌اولی» (ص: ۴۴) عمل حضرت موسی علیه السلام را با استناد به سخن یکی از متکلمین (فاضل مقداد، ۱۳۴۲ق، ص ۲۷۴-۲۷۵) این عمل را ترک‌اولی دانسته و علت ترک‌اولی را در این می‌داند که موسی علیه السلام چون قبل از فرمان الهی عمل کرد و منتظر امر خداوند به قتل وی نشد، پس ترک‌اولی کرد!

در جواب به چند نکته می‌توان اشاره کرد: اولاً؛ در ترجمه‌ای که صاحب مقاله مذکور از آیه ارائه کرده‌اند اشتباهی صورت گرفته است که البته خیلی مهم نیست. ثانیاً؛ آنچه از روایات برمی‌آید و تصریح شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۸۰) حضرت موسی علیه السلام به امر پروردگار این کار را کرده است و اصلاً ترک‌اولی به وجود نمی‌آید.

آیا تمسک به سخن یکی از متکلمان بهتر است و نتیجه‌ای بگیریم که ترک‌اولی شده و ترک‌اولی را به گونه‌ای تعریف کنیم که اشکال به عصمت وارد شود یا به روایتی تمسک کنیم که اصلاً مجال استفاده از ترک‌اولی پیش نیاید؟!

شبهه و جواب گناه حضرت یوسف علیه السلام

در مورد حضرت یوسف نیز ظاهر برخی آیات قرآن دلالت بر گناه حضرتش می‌کند. «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ» (یوسف: ۴۲) آنگاه یوسف از رفیقی که اهل نجاتش یافت درخواست کرد که مرا نزد پادشاه یاد کن در آن حال شیطان یاد خدا را از نظرش بیرد و بدین سبب در زندان چندین سال محبوس بماند.

از ظاهر آیه چنین به دست می‌آید که یوسف علیه السلام به خاطر اینکه از یاد پروردگارش غافل و متوسل به کسی شد که از زندان آزاد شد درحالی که باید به خدای خودش متوسل می‌شد. در مقاله مذکور نیز چنین از آیه برداشت کرده است که یوسف علیه السلام چون غیر خدا را وکیل قرار داده است خدایش را خوش نیامد و او را به خاطر این ترک‌اولی مدتی در زندان نگه داشت.

درحالی که معنی آیه هم از نظر اعتقادی و هم از نظر ادبیات عرب چیزی غیر از ظاهری است که برداشت شده است. معنی آیه: وگفت یوسف به کسی که نجات پیدا می‌کرد مرا پیش پادشاه یاد کن (و بگو که جوان بی‌گناه در زندان است) شیطان باعث شد او (شخص آزاد شده) فراموش کند که یوسف به او چه گفته است. این امر باعث شد یوسف در زندان حدود هفت سال بماند. اگر کسی اعتقادش عصمت انبیا باشد، قطعاً آیه را این چنین ترجمه می‌کند و این ترجمه با ادبیات عرب نیز سازگار و صحیح می‌باشد؛ چراکه الضمیر یرجع الی الاقرب یعنی باید ضمیر «ه» در کلمه فأنساه الشیطان به «کاف» که نزدیک‌تر است برگردد و نه به «ی» در اذکرني که منظور یوسف است برگردد؛ یعنی شیطان باعث شد آن آقای که یوسف به او گفته بود مرا یاد کن، یادش برود و وقتی یادش بیاید که پادشاه پس از هفت سال خوابی دید، آنگاه یادش آمد که یوسف به او چه گفته بود. بله سؤالی که به ذهن می‌آید این است که چرا شیطان نمی‌خواست یوسف آزاد شود؟ شاید به خاطر این بود که می‌دانست یوسف اگر آزاد باشد دین مصریان را عوض خواهد کرد و این چنین هم شد و این امر ناخوشایند شیطان بود. اما از آنجا که خداوند خیر الما کرین است یوسف را طی فرایندی هفت ساله در زندان نگه داشت تا یوسف یارانی موحد تربیت کند که در مأموریت



عظیم (عوض کردن دین مصریان) وی را کمک کنند. در مقاله مذکور (ص: ۴۴) این امر را ترک‌اولی دانسته و از آنجا که ترک‌اولی را ترک امری مستحسن می‌داند، این امر را بر انبیا جایز نمی‌داند و ترک‌اولی را با ادله عقلی هماهنگ نمی‌داند.

همان‌طور که ملاحظه شد در این امر هیچ ترک اولایی دیده نمی‌شود؛ چراکه اگر کمک خواستن از دیگران با فراموشی خداوند باشد و فراموشی خداوند گناه و شرک باشد، اطلاق ترک‌اولی بر این امر صحیح نیست و اگر کمک از دیگران بدون فراموشی خداوند یک امری است که سنت الهی بر آن استوار است، و خلاف آن برخلاف سنت الهی است و هرگز انبیا برخلاف سنت الهی عمل نمی‌کنند؛ این امر نه تنها ترک‌اولی نیست، بلکه یکی از سنت‌های خدا به حساب می‌آید؛ به عبارت دیگر سنت الهی این است که در حل مشکلات به سراغ وسیله رفته و با وسیله مشکل را حل کنند بدون اینکه این امر را شرک بدانیم؛ پس کمک از غیر خدا در عین توجه به خدا امری توحیدی است و هیچ منافاتی با توحید نداشته و آیه نیز اشاره‌ای به ترک‌اولی ندارد بلکه یوسف علیه السلام نیز به سنت الهی عمل کرده است. همان‌طور که بیان شد، این یوسف نبود که یاد ربّ خویش را فراموش کرد؛ بلکه آن فرد زندانی بود که فراموش کرد نزد ربّ خویش از یوسف یاد کند.

شبهه و جواب گناه حضرت ابراهیم علیه السلام

یکی از اشکالاتی که درباره معصوم بودن پیامبران مطرح می‌شود، داستان حضرت ابراهیم علیه السلام است؛ زیرا زمانی که مردم بابل قصد داشتند برای شرکت در مراسم جشن از شهر بیرون روند، حضرت ابراهیم علیه السلام بهانه آورد که بیمار است و در شهر ماند؛ «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» (صافات: ۸۹) درحالی که در آن هنگام بیمار نبود. همچنین پس از شکستن بت‌ها، تبر را بر دوش بت بزرگ گذاشت و وقتی مردم به او اعتراض کردند که چرا بت‌ها را شکسته‌ای؟ پاسخ داد: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ»؛ این کار را بت بزرگ انجام داده است! از بت‌ها پرسید، اگر توانایی پاسخ دادن دارند (انبیا: ۶۳).

با توجه به نکاتی که بیان خواهد شد، پاسخ این اشکال‌ها روشن می‌شود. معنای

سخن حضرت ابراهیم علیه السلام این است که انسان برای رسیدن به مصلحتی، به گونه‌ای سخن بگوید که مفهوم مشخصی دارد، اما مقصود دیگری از آن مورد نظر او باشد. مثلاً اگر کسی بگوید: «اِنِّی سَقِیْمٌ»، ظاهر این سخن آن است که او اکنون بیمار است؛ درحالی که منظورش می‌تواند این باشد که در آینده بیمار خواهم شد؛ (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۰۸) همان گونه که قرآن کریم خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «اِنَّكَ مِیْتُ وَاِنَّهُمْ مِیْتُوْنَ»؛ حتماً تو خواهی مرد و آنها هم خواهند مرد. (زمر: ۳۰) درحالی که هنگام نزول این آیه، پیامبر صلی الله علیه و آله زنده بود. از طرفی بنا بر برخی روایات حضرت ابراهیم علیه السلام باتوجه به علم نجوم، از جریان کربلا اطلاع یافت، آن گاه یک بغض و گرفتگی روحی برای وی حاصل شد، لذا به قوم خود فرمود «انی سَقِیْمٌ» (کلینی، ۱۳۸۷، ص ۴۶۵).

درباره ماجرای شکستن بت‌ها نیز باید گفت: حضرت ابراهیم علیه السلام شکسته شدن بت‌ها توسط بت بزرگ را به امری محال مشروط کرده‌اند. ایشان شکستن بت‌ها توسط بت بزرگ را مشروط به سخن گفتن بت‌ها کرد و فرمود: اگر بت سخن بگوید، بت بزرگ می‌تواند دیگر بت‌ها را بشکند.

شبهه و جواب گناه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله

الف) شبهه ذنب پیامبر صلی الله علیه و آله

در ابتدای سوره فتح، خداوند فرموده است: یکی از نتایج فتح مکه این است که خداوند گناهان گذشته و آینده پیامبر صلی الله علیه و آله را می‌بخشد: «اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِیْنًا * لِیَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ»؛ ما پیروزی آشکاری را برای تو مهیا ساختیم تا آنچه در گذشته و آینده تو بود ببوشاند (فتح: ۱).

در این آیه، نسبت گناه در گذشته و آینده به پیامبر صلی الله علیه و آله داده شده است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: در لغت عرب، واژه «ذنب» به معنای نتیجه و دنباله کار است؛ از آن‌رو به گناه، ذنب گفته می‌شود که نتیجه کار انسان است؛ پس معنای آیه چنین می‌شود: ای پیامبر! ما فتح مکه را به تو دادیم تا امت (دنباله تو) به سبب شرکت در مراسم حج بخشیده شوند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۷۶-۸۹ و ج ۶۸، ص ۲۴) و به سبب طلب غفران برای امت پیشین تو، آنها نیز بخشیده شوند.



پاسخ دیگر: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیش از فتح مکه، کارهایی انجام داد که برخی از آنها - مثل بی‌احترامی به بت‌ها - مشرکان را ناراحت کرده بود همان‌طور که در صلح حدیبیه اتفاقاتی افتاد که بعضی از مسلمانان از پیامبر صلی الله علیه و آله ناراحت شدند. [۶] در نتیجه برخی در ذهنشان پیامبر صلی الله علیه و آله را گناه کار می‌دانستند. خداوند در این آیات می‌فرماید: با فتح مکه، همه نتایج کارهای پیامبر صلی الله علیه و آله که باعث ناراحتی افراد مختلف شده بود، از بین می‌رود و اسلام در اوج قرار می‌گیرد؛ بنابراین این آیات ارتباطی با گناهکار بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ندارد؛ به عبارت دیگر، با فتح مکه، بساط شرک و بت‌پرستی برچیده شد و کسانی که برای احترام نگذاشتن پیامبر صلی الله علیه و آله به بت‌ها، او را گناهکار می‌شمارند و همچنین افرادی که گمان می‌کردند در صلح حدیبیه خداوند پیامبرش را یاری نکرد و در رسالت او شک کردند، حال که فتح مکه محقق شد، تمام گناهیانی که در ذهنشان نسبت به پیامبر بود، پاک شد.

ب) شبهه ازدواج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با زینب

زید بن حارثه پسر خوانده پیامبر صلی الله علیه و آله بود و پیش از اسلام در میان اعراب پسر خوانده، حکم پسر واقعی را داشت؛ مثلاً همان‌طور که پسر واقعی از پدر ارث می‌برد یا ازدواج پدر با همسر مطلقه پسر واقعی حرام بود، درباره پسر خوانده نیز همین احکام جاری می‌شد؛ در حالی که تفاوت این دو بسیار است و نمی‌توان پسر واقعی را که از ریشه پدر است، با پسر خوانده مقایسه نمود.

زینب بنت جحش (دختر عمه پیامبر) که از طایفه بنی‌هاشم بود، با زید (پسر خوانده پیامبر) ازدواج کرد؛ ولی پس از مدت کوتاهی کار آنها به طلاق کشید. سپس از سوی خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور رسید که برای از بین بردن قانون پسر خواندگی، خود با زینب ازدواج کند. هرچند سرانجام پیامبر صلی الله علیه و آله به دستور خدا عمل کرد و با زینب ازدواج کرد، ولی پیش از انجام این کار، از اعتراض منافقان بیم داشت؛ به همین دلیل آیه ۳۷ سوره احزاب نازل شد:

«وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا...» به یادآور زمانی را که به کسی که خدا به او نعمت داده بود و تو نیز به او

نعمت داده بودی، گفتی: همسرت را نگهدار و از خدا بپرهیز و در دل چیزی را پنهان می‌کردی که خدا آن را آشکار کرد و از مردم می‌ترسیدی، درحالی که خداوند سزاوارتر است که از او بترسی. هنگامی که زید نیازش را از آن زن به سر آورد (و از او جدا شد) ما او را به همسری تو درآوردیم تا برای مؤمنان مشکلی در ازدواج با همسران پسرخوانده‌هایشان، پس از طلاق نباشد (احزاب: ۳۷).

بنابر ظاهر این آیه، پیامبر ﷺ از مردم می‌ترسید و این نشان می‌دهد که ایشان به دستور الهی عمل نمی‌کرده و گناهکار بوده است.

در پاسخ به این اشکال نیز باید گفت: این آیه در صدد مدح پیامبر ﷺ است، نه توبیخ ایشان؛ زیرا پیامبر اسلام ﷺ تلاش بسیاری برای هدایت مردم داشت و در این راه، جان فشانی بسیار کرد. از سوی دیگر، پافشاری اعراب بر سنت‌های غلط جاهلی - که برابر دانستن پسر و پسرخوانده یکی از آنها بود - باعث می‌شد بعضی از تازه مسلمانان، اسلام را رها کنند و مرتد شوند. پیامبر اکرم ﷺ از این موضوع نگران بود و خداوند در پاسخ این نگرانی می‌فرماید: بیان کردن حکم الهی، ارزش و مصلحت بیشتری نسبت به مرتد شدن عده‌ای از مسلمانان دارد؛ بنابراین این آیه هرگز به معنای ترسیدن پیامبر ﷺ از اعراب و زیر پا گذاشتن فرمان الهی نیست.

با توجه به بیان‌هایی که در جوابگویی به شبهات ملاحظه شد دریافت می‌شود که در پاسخگویی به شبهات اولاً؛ با توجه به برداشت عقل و براهین عصمت هرگز از ظاهر آیات نمی‌توان چنین برداشت کرد که انبیا معصوم نیستند؛ چراکه لازمه ادله عقلی بر عصمت، تأویل و یا تفسیر آیات منافی عصمت است. ثانیاً؛ از آنجا که القرآن یفسر بعضه بعضاً، توجه به آیات دیگر برای رفع تنافی بسیار مهم است. ثالثاً؛ اینکه بهترین مفسر قرآن من خوطب به است؛ پس توجه به مصادری چون اهل بیت علیهم السلام در رفع چنین تهافت‌هایی ضروری است. از آنجا که در این مقاله قصد ارائه روشی برای پاسخگویی به رفع تهافت بین ظاهر آیات و ادله عقلی عصمت است، به همین مقدار بسنده کرده و موارد مشابه را به کتب مربوطه از جمله کتاب ارزشمند عصمة الانبیاء و القرآن الکریم نوشته آیت‌الله جعفر سبحانی تبریزی ارجاع می‌دهیم.

جمع‌بندی

پس از اثبات عصمت انبیا با ادله عقلی و نقلی و اینکه دلیل اعتماد قابلیت اثبات تمام مصادیق ادعایی شیعه را داراست؛ نیازی به استناد به ترک‌اولی نیست گرچه ترک‌اولی به معنی صحیح آن می‌تواند برای توضیح و تفسیر برخی آیات استفاده شود. در این مقاله روشن شد علاوه بر ارائه روش صحیح در جواب‌دهی به تعارض بین ادله عقلی و ظاهر آیات؛ به بررسی مقاله «نقد و بررسی راهکار «ترک‌اولی» در توجیه خطاهای انبیا نوشته حسین اترک» پرداخته و اشکال ایشان برکارایی فرضیه ترک‌اولی را ناکافی دانسته و درضمن رفع تنافی ترک‌اولی به معنی ذکر شده در آن مقاله را صحیح نمی‌داند. در برخی از موارد در رفع تناقض اگر به روایات اهل بیت علیهم‌السلام مراجعه شود نیازی به استفاده از ترک‌اولی نیست و اگر هم در برخی آیات از راهکار ترک‌اولی استفاده می‌شود نویسنده محترم معنی ترک‌اولی را به معنی ترک ارجح و یا ارتکاب قبیح دانسته‌اند که صحیح به نظر نمی‌رسد؛ اما اگر به معنی صحیح ترک‌اولی توجه شود که در مورد حضرت آدم علیه‌السلام به معنی گناه تکوینی است و در مورد حضرت یوسف علیه‌السلام اصلاً ترک‌اولی نیست و در مورد حضرت موسی علیه‌السلام طبق روایات کار وی به خدا استناد داده می‌شود و اساساً ترک‌اولی پدید نمی‌آید، در نتیجه همه اشکالات برطرف می‌شود.



پی‌نوشت

- [۱]. آیات زیادی دلالت بر عصمت انبیا دارد از جمله (انعام: ۸۷؛ زمر: ۳۷؛ یس: ۶۲).
- [۲]. و آنان را از آن مقام که داشتند، بیرون آورد.
- [۳]. امام خمینی رحمته الله در این باره می‌فرماید: «... ولی وقوع در عالم طبیعت خود حظاً طبیعی است و التذاذ قهری که در ملک حاصل می‌شد، برای آنها ولو به مقدار خیلی کم هم باشد، اسباب حجاب بوده؛ چنانچه از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله منقول است که می‌فرمود: «لیغان علی قلبی و انی لأستغفر الله فی کلّ یوم سبعین مرّة...» و شاید خطیئه حضرت آدم ابو البشر، همین توجه قهری به تدبیر ملک و احتیاج قهری به گندم و سایر امور طبیعی بوده و این از برای اولیای خدا و مجذوبین خطیئه است و اگر به آن جذبه الهیه حضرت آدم می‌ماند و وارد در ملک نمی‌شد، این همه بساط رحمت در دنیا و آخرت بسط پیدا نمی‌کرد. (ر.ک: اربعین حدیث، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ در شرح حدیث ششم؛ شرح دعای صباح، حاج ملاهادی سبزواری، ج ۲، ص ۱۲۲).
- [۴]. برای مطالعه بیشتر و توضیح تمام آیات در خصوص حضرت آدم علیه السلام (ر.ک: غلامعلی سنجرى، درسنامه عقاید، قم: سفیر هدایت، ۱۳۹۵).
- [۵]. به طرفداران فرعون که دشمن حضرت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل بودند، قبطی گفته می‌شد (موسوی همدانی، [بی‌تا]، ص ۲۲).
- [۶]. در سؤال سال ششم هجری، رسول خدا صلی الله علیه و آله تصمیم گرفت برای انجام اعمال عمره، به مکه سفر کند. ایشان برای آنکه به اعراب ثابت نماید تنها قصد انجام عمره دارد و برای جنگ به مکه نمی‌رود، به مسلمانان دستور داد بدون سلاح عازم سفر شوند. اما مشرکان قریش به مسلمانان اجازه ندادند وارد مکه شوند و در منطقه حدیبیه جلوی حرکت آنان را گرفتند. سرانجام پس از مذاکرات بسیار قرارداد صلحی تنظیم شد که براساس آن، مسلمانان تا ده سال با کفار قریش نمی‌جنگیدند و در عوض از سال آینده می‌توانستند آزادانه به مکه بروند و اعمال دینی خود را انجام دهند. پذیرفتن صلح برای مسلمانان که تا آن روز جز به

جنگیدن با مشرکان نمی‌اندیشیدند، بسیار سخت بود؛ علاوه بر اینکه آنان مجبور بودند آن سال بدون انجام دادن عمره به مدینه بازگردند؛ به همین دلیل بعضی از آنها با پیامبر ﷺ مخالفت کردند، ولی آن حضرت به سخنان آنان توجهی نکرد و پیمان صلح را منعقد نمود. حتی برخی از مسلمانان در حقانیت پیامبر ﷺ شک کردند؛ چراکه خیال می‌کردند اگر پیامبر ﷺ از جانب خداست، پس چرا خداوند به ایشان کمک نمی‌کند و پیامبرش را یاری نمی‌کند؟ از این رو عمر گفت: «ما شککت کشکی فی يوم الحديبية»؛ در طول عمرم مثل صلح حدیبیه به پیامبر ﷺ شک نکرده بودم. در کتب اهل سنت سخن عمر به این شکل بیان شده است: «والله ما شککت منذ اسلمت إلا يومئذ...» (تمیمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱ ص ۲۲۴؛ طبرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۰، ص ۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۷۸) همچنین در کتب شیعه این عبارت آورده شده است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۴۳).



فهرست منابع

۱. ابن فارس، ابوالحسن احمد بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۳۹۱ق.
۲. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: دارالفكر، ۱۳۷۵ق.
۳. ايجی، عضدالدين ميرسيدشريف، *شرح المواقف*، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
۴. بيهقي، احمد بن حسين، *السنن الكبرى*، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۴ق.
۵. تمیمی، محمد بن حبان، *صحیح ابن حبان*، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، مصر: دارالكتاب العربي، ۱۹۸۶م.
۷. حاكم نيشابوري، ابو عبدالله، *المستدرک على الصحيحين*، تحقيق: يوسف عبدالرحمن المرعشلي، بيروت: [بی نا]، [بی تا].
۸. حسینی تهرانی، سیدهاشم، *توضیح المراد*، تهران: مفید، ۱۳۶۵.
۹. حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلين*، قم: اسماعیلان، ۱۴۱۵ق.
۱۰. سبحانی تبریزی، جعفر، *عصمة الانبياء في القرآن الكريم*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۰ق.
۱۱. _____، *منشور جاوید*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.
۱۲. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین شریف موسوی، (علم الهدی، شریف مرتضی) *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دارالقرآن، ۱۴۰۵ق.
۱۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. شبر، عبدالله، *حق اليقين في معرفه اصول الدين*، قم: انوار الهدی، ۱۴۲۴ق؛
۱۵. شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن حسن، *تلخیص المحصل*، رساله الإمامة، بيروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۶. _____، *تلخیص المحصل*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل، ۱۳۵۹.

۱۷. شیخ مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۲۰. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تهران: المكتبة المرتضوية، ۱۳۷۵.
۲۱. علامه حلی، ابومنصور حسن بن یوسف، *الباب الحادی عشر*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
۲۲. فخررازی، محمد بن عمر، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین*، مصر: مكتبة الکلیات الأزهریه، [بی تا].
۲۳. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد، *کتاب العین*، بیروت: منشورات الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم: مؤسسه علمی فرهنگی، دارالحديث، ۱۳۸۷.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۸۶.
۲۷. _____، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۲۸. همدانی معتزلی، قاضی عبدالجبار بن احمد، *متشابه القرآن*، قاهره: مكتبة دارالتراث، [بی تا].

تبیین عقلانی تناسب جرم و مجازات اخروی و نسبت آن با عدالت و رحمت خداوند

محمد طاهری*

چکیده

یکی از شیوه‌های تربیتی و بازدارنده قرآن کریم برای نهی و بازداري از گناهان و اعمال قبیح، بیم‌دادن از کیفرهای دردناک دوزخ است؛ سهمگین بودن این مجازات‌ها مانند خلود در دوزخ باعث شده که برخی کیفیت این کیفرها را با عدالت و رحمت خداوند در تضاد بیندارند؛ از همین رو تفسیر صحیح چگونگی کیفرهای اخروی با تکیه بر آیات و روایات و تبیین سازگاری و تناسب آنها با عدالت و رحمت خداوند بسیار حائز اهمیت می‌باشد. پژوهش حاضر درصدد بوده تا با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی به حل تناسب مجازات‌های اخروی با مسئله عدالت و رحمت خداوند بپردازد و به این نتیجه دست یافته است که با باور و ایمان به آموزه تجسم اعمال، ثواب و عقاب اعمال خوب یا بد انسان‌ها همان حقیقت اعمال آنان است؛ از این رو میان گناهان دنیوی و کیفرهای اخروی آنها رابطه تکوینی و حقیقی برقرار بوده و در نتیجه با عدالت و رحمت خداوند در تنافی نیست.

واژگان کلیدی: تناسب جرم و مجازات، عدالت خداوند، تجسم اعمال، خلود در آتش.

*. دکترای علوم قرآن و حدیث؛ yahdin14@yahoo.com

مقدمه

مسئله مجازات گناهان دنیایی از مهم‌ترین بحث‌های حوزه معادشناسی است؛ زیرا با اعتقاد به هدفمندی آفرینش و مسئله جزای اعمال، رابطه مستقیم دارد؛ قرآن کریم از گناهانی یاد می‌کند که با ارتکاب آن، تمام اعمال نیک انسان از بین رفته و باعث تباهی آنها می‌شود؛ [۱] از این رو مرتکبان این گناهان پیوسته در دوزخ بوده و کیفری بی‌پایان و نامحدود در انتظار آنها خواهد بود؛ در طول تاریخ همواره افرادی با خاستگاه‌های مختلف، در مسئله کیفرهای اخروی دچار تردید و تشکیک شده و یا به انکار آن روی آورده‌اند؛ گاهی آن را با عدالت خداوند منافی دانسته‌اند، (Kvanvig, 1993, ch. 1-2؛ Adams, 1975, 434-435) گاهی آن را با رحمت او در تضاد پنداشته (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۶۰) و گاهی صرفاً به استبعاد عقلی عقوبت و انتقام الهی (هیگه، ۱۳۸۲، ص ۴۱۴-۴۱۷؛ Kvanvig, 1993, ch. 119) بسنده کرده‌اند.

در باور این افراد تصویری که از کیفرهای اخروی در قرآن ترسیم شده، تصویری هول‌انگیز و دهشتناک است و چگونه ممکن است خداوند، عده‌ای از بندگان خود را برای گناهان و نافرمانی‌هایی در مدت کوتاه و محدود دنیایی، جاودانه در دوزخ کیفر دهد؟ ایشان برآنند که جاودانگی و دیگر مختصات عذاب‌ها و مجازات‌های طاقت‌فرسای ذکر شده در قرآن، به عدالت خداوند آسیب می‌زند و با آیاتی چون «جَزَاءُ وَفَاقًا» (نبا: ۲۶) (این مجازاتی است مناسب [اعمالشان]) و «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا» (یونس: ۲۷) (و کسانی که مرتکب بدیها شده‌اند، [بدانند که] جزای [هر] بدی همانند آن است) و «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا» (غافر: ۴۰) (هرکس بدی کند، جز به مانند آن کیفر داده نمی‌شود) و جز آنکه تعدی، تجاوز و افراط‌گری و ظلم را از خداوند نفی می‌کند و اصل حاکم بر کیفرهای اخروی را کاملاً با اعمال انسان در دنیا موافق و منطبق می‌داند و از تناسب مجازات‌های اخروی با جرایم دنیوی سخن می‌گوید و نیز با برخی از صفات الهی نظیر تقدم رحمت بر غضب (یا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ) ناسازگار است؛ از همین رو اندیشمندان اسلامی برای پاسخ به این سؤال که چگونه ممکن است خداوند برای اعمال دنیوی محدود، چنین مجازات‌های سهمگینی از جمله خلود در دوزخ را قرار داده باشد و اساساً چرا خداوند با قدرت



بی‌پایانش در نظام آفرینش برای گناهان، چنین کیفرهایی را در نظر گرفته است، پاسخ‌های متعددی ارائه کرده‌اند تا به گونه‌ای میان مجازات‌های اخروی با گناهان دنیوی تناسب ایجاد کنند.

تاکنون پژوهش‌های بسیاری در خصوص تناسب کیفرهای اخروی با عدالت خداوند نگاشته شده است و جستار حاضر در صدد بوده تا با آمیخته‌ای از روش توصیفی - تحلیلی و نقد و به فراخور ظرفیت پژوهش به تجمیع تمامی نظرات و واکاوی رویکردهای اندیشمندان اسلامی در حل این مسئله بپردازد و نظریه صحیح در این خصوص را با تکیه بر آیات و روایات و ادله عقلی بیان کند.

پرسش‌های پژوهش

براساس آنچه ذکر شد پژوهش حاضر در صدد پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. چه تناسبی میان اعمال دنیوی محدود و کیفرهای اخروی بی‌پایان آنها وجود دارد؟
۲. سهمگین بودن مجازات‌های اخروی مانند خلود در آتش چگونه با عدالت و رحمت خداوند سازگار است؟
۳. چه دیدگاه‌هایی میان اندیشمندان اسلامی برای وجود تناسب میان اعمال دنیایی و پیامدهای اخروی آنها وجود دارد و ملاک صحت و انتقان آنها کدام است؟

واکاوی دیدگاه‌های مختلف

دیدگاه نخست: سازگاری اهل آتش با عذاب‌های اخروی

معتقدان به این دیدگاه از عرفا و متصوفه بر آن هستند که مجازات‌های سهمگین اخروی مقطعی بوده و همیشگی نیستند. برخی با این دیدگاه که دوزخیان پس از آنکه به قدر اعمالشان عذاب چشیدند، در جهنم مشمول فضل و رحمت حق می‌گردند به گونه‌ای که دیگر آتش را احساس نمی‌کنند؛ درصدد تناسب‌سازی میان اعمال دنیایی محدود و عواقب نامحدود آنها برآمده‌اند. (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۱۴ و ج ۱، ص ۳۰۳) ایشان با قیاس انسان و صفات او با خداوند و صفات کامل و مطلق او، درباره قطع عذاب معتقدند که ذات برخی انسان‌ها با رحمت و شفقت سرشته شده است و اگر خداوند اجازه نظارت و

حاکمیت در امور بندگان را به آنان می‌داد، رنج و عذاب را از عالم زایل می‌ساختند. حال خدایی که چنین کمالی را به برخی از بندگان داده، مسلماً خودش به آن سزاوارتر است و می‌تواند عذاب را تماماً از بین ببرد. (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳: ۲۵) مطابق این عقیده، خداوند چون موصوف به رحمانیت و رحیمیت است، هیچ فردی را به عذاب ابدی دچار نمی‌کند و این مقدار عذاب هم که در شریعت از آن خبر داده‌اند برای رساندن آنان به کمالات مقدرشان است (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۴ و ج ۲، ص ۱۳۰) معتقدان این دیدگاه بر آنند که عاقبت اهل آتش، نعیم است؛ زیرا صورت آتش، بعد از پایان یافتن مدت عقاب، برای کسی که در آتش بوده، سرد و سلامت خواهد گشت و عذاب جهنم برای آنها شیرین و گوارا خواهد شد، چراکه عذاب از «عَذَب» (گوارا و دلپذیر) مشتق شده و این نعیم دوزخیان است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۱۷، ص ۱۶۹؛ کاشی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳).

دیدگاه دوم: عدم جاودانگی عذاب‌های اخروی

ملاصدرا که سهمگین بودن عذاب‌های اخروی را با رحمانیت خداوند در تنافی و تهاافت دیده با اعتقاد به عدم خلود در آتش به صراحت بیان می‌کند که بعید است عذاب همیشگی باشد، زیرا اولاً خداوند به بندگان مهریان است؛ ثانیاً بنا به دلیل عقلی، نه عبادات بندگان نفعی برای او دارد و نه معاصی آنها زیانی به او می‌رساند و نیز سیر و جریان هر امری به قضا و قدر اوست. وی به حدیثی با این مضمون استناد می‌کند که آخرین کسی که از گناهکاران شفاعت می‌کند، خداوند ارحم الراحمین است. (ملاصدراشیرازی، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۳۴۹-۳۵۳؛ ملاصدراشیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۶-۳۹۰). او با اشاره به عقیده معتزله که مرتکبان کبیره را در آتش مخلد می‌دانند، می‌گوید قائلان به چنین اعتقادی ندانسته‌اند که رحمت عام و گسترده خداوند به همه چیز می‌رسد (ملاصدراشیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۶۰).

نقد و بررسی

این دو نظریه با نص صریح بسیاری از آیات قرآن در تعارض است.
۱- دسته اول: آیاتی که از نو به نو شدن عذاب و از حالتی بین مرگ و زندگی برای دوزخیان خبر داده است:



الف) «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (نساء: ۵۶) (براستی کسانی که به آیات ما کفر ورزیدند، آنان را در آینده به آتشی وارد می‌کنیم (و می‌سوزانیم) که هر گاه پوست‌هایشان (در آن) بریان گردد (و بسوزد)، پوست‌هایی غیر از آنها بر جایش نهیم، تا عذاب (الهی) را بچشند؛ بدرستی که خدا، شکست‌ناپذیری فرزانه است).

ب) «إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى» (طه: ۷۴) (هرکس در محضر پروردگارش خطاکار حاضر شود، آتش دوزخ برای اوست؛ در آن جا، نه می‌میرد و نه زندگی می‌کند).

۲- دسته دوم: آیاتی که به صراحت دلالت بر جاودانگی در عذاب می‌کند:
الف) «يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوكَ مِنَ النَّارِ وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (مائده: ۳۷) (پیوسته می‌خواهند از آتش خارج شوند، ولی نمی‌توانند از آن خارج گردند و برای آنها مجازاتی پایدار است).

ب) «وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ» (انفطار: ۱۶) (و آنان از آن (دوزخ) غایب نمی‌شوند).
ج) «أُولَئِكَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا» (نساء: ۱۲۱) (آنها جایگاهشان جهنم است و هیچ راه فراری ندارند).

د) «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹)؛ (بقره: ۸۱)؛ (بقره: ۲۱۷)؛ (بقره: ۲۵۷)؛ (آل عمران: ۱۶)؛ (اعراف: ۳۶)؛ (یونس: ۲۷)؛ (رعد: ۵)؛ (مجادله: ۷) (آنان اهل آتشند و در آنجا ماندگارند).

همچنین از کلام خدا در تهدید کافران و اشقیا به آتش، کیفر و شکنجه و عذاب دردناک فهمیده می‌شود و اگر مقصود از آن، عذاب و دلپذیری بود، تهدید و وعید معنایی نداشت. (ثقفی‌تهرانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۶) نیز باید دانست که رحمت خدا به معنای رقت قلب، دلسوزی و تأثر باطنی نیست؛ زیرا حالات مذکور از لوازم وجود انسانی در عالم مادی است و به انسان‌ها تعلق دارد، بلکه رحمت به معنای اعطا و افاضه آن چیزی است که مناسب استعداد قابل است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۱۴) به علاوه همان‌طور که در دیدگاه چهارم خواهد آمد در عالم آخرت این صورت ملکوتی اعمال است که مجسم می‌شود و در واقع آن جزایی که مردم در عالم

آخرت با آن مواجه می‌شوند همان عمل ایشان است که به شکل پاداش یا مجازات، تمثیل پیدا کرده است.

دیدگاه سوم: خبر دادن خداوند از اعاده و تکرار عمل مجرمان در صورت بازگشت به دنیا

در جای جای قرآن کریم از پشیمانی بدکاران در لحظه مرگ و عالم برزخ و از تقاضای ایشان برای بازگشت به دنیا و تدارک اعمال صالح سخن گفته شده [۲] اما خداوند در دو آیه به صراحت از دروغگو بودن مجرمان و اعاده و تکرار اعمال گذشته‌شان در صورت بازگشت به دنیا خبر می‌دهد.

آیه نخست:

«بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يَخْشَوْنَ مِنْ قَبْلُ وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (انعام: ۲۸) (آنها در واقع پشیمان نیستند، بلکه اعمال و نیاتی را که قبلاً پنهان می‌کردند، در برابرشان آشکار شده (و به وحشت افتاده‌اند). و اگر (برفرض به دنیا) بازگردند، به همان اعمالی که از آن نهی شده بودند باز می‌گردند و قطعاً که آنها دروغگویانند.

قرآن پژوهان در تفسیر این آیات چنین معتقدند که چون مشرکان، ملکات رذیله‌ای که در زندگی دنیا کسب کرده‌اند در دل‌هایشان رسوخ کرده و متنبه نشده‌اند، با دیدن حق و جمیع لوازم دوزخ و عذاب اخرویش آرزوی برگشتن به دنیا را می‌کنند تا از مؤمنان شوند و از نعمت‌های آنها بهره‌مند گردند، ولی اگر بر فرض محال به دنیا باز گردند، باز هم دچار همان غفلت نخستین شده و حجابی بین آنان و بین عالم غیب انداخته خواهد شد چراکه دنیا برایشان دار اختیار خواهد بود و همان هوای نفس و وسوسه‌های شیطانی در آن دخالت خواهند داشت و عیناً مرتکب همان کفر و طغیان سابقشان می‌شوند، چون استکبار و رذایل نفسانی آنها همچنان در ایشان پابرجاست، لذا اینها در آرزوی خود دروغگو هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۵۴-۵۵).

آیه دوم:

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ» (تا زمانی که کلمه‌ها را بگویند و از آنها بازگشتی به برزخ نیست) (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰)



که مرگ یکی از آنان فرارسد، می‌گوید: «پروردگار من! مرا بازگردانید! شاید در آنچه ترک کردم (و کوتاهی نمودم) عمل صالحی انجام دهم!» (ولی به او می‌گویند:) چنین نیست! این سخنی است که او به زبان می‌گوید (و اگر بازگردد، کارش همچون گذشته است!) و پشت سر آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند).

مطابق یک تفسیر مرجع ضمیر «ها» در «هُوَ قَائِلُهَا» فرد کافر است که هنگام مشاهده عذاب درخواست بازگشت به دنیا را دارد اما در پاسخ، خداوند با حرف ردع «كَلَّا» می‌فهماند که درخواست این افراد برای بازگشت به دنیا حقیقت ندارد و در صورت بازگشت به دنیا عمل صالحی را انجام نخواهند داد. (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۴۹۴ و ج ۸، ص ۵۹۸؛ شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۳۹۴؛ ابن عطیه، ج ۴، ص ۱۵۶؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۳۰؛ ابن جزری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۷؛ جرجانی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۲۶۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۶۲؛ بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۲۲۲؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۶، ص ۲۳۷) در واقع می‌توان یکی از علت‌های سهمگین بودن مجازات‌های اخروی همچون خلود در آتش را این دانست که چون بدکاران آن چنان دارای استکبار و رذائل نفسانی هستند که حتی در صورت بازگشت به دنیا نیز دوباره همان اعمال را مرتکب شده و گناهان پیشین خود را تکرار می‌کنند. بدیهی است که چنین کسانی اگر در دنیا جاودانه هم زندگی کنند، هرگز نگرش‌ها، باورها و خصلت‌های اخلاقی و رفتاری خود را تغییر نخواهند داد و همین استمرار منش و رفتار، علت استمرار ابدی عذاب‌هایشان خواهد بود از همین رو مستحق چنین عواقب هولناک و دهشتناکی هستند.

دیدگاه چهارم: تجسم اعمال

یکی از مباحثی که مورد قبول اکثر اندیشمندان اسلامی است مسئله تجسم اعمال است که از آن به تجسد، تمثل و حضور اعمال و احوال نیز تعبیر شده است. از منظر معادشناسی قرآن کریم، میان عمل و جزای آن در آخرت عینیت و اتحاد مطرح است؛ یعنی آنچه در آخرت به‌عنوان کیفر یا پاداش به انسان‌ها داده می‌شود، تجسم عمل خود انسان‌هاست و پاداش اعمال خوب و کیفر اعمال بد، چیزی غیر از صورت آخرتی اعمال

نیست. (قراملکی، ۱۳۷۵ ج ۱، ص ۱۱) مقوله تجسم اعمال به معنی مجسم شدن و پیکر پذیرفتن کردارهای نیک و بد آدمیان پس از مرگ در عالم برزخ و در رستاخیز است. بدین سان که اعمال نیک به هیئتی زیبا و دل‌پذیر و اعمال زشت به شکلی زشت و پیکری بیم‌آمیز و نفرت‌انگیز تغییر شکل داده و صاحب عمل را شادمان و یا اندوهگین می‌سازند و در نهایت به صورت نعمت‌های بهشتی و یا نعمت‌های دوزخی پدیدار می‌شوند و مزد یا کیفر صاحب عمل می‌باشند. بنا بر آموزه تجسم اعمال، ثواب و عقاب اعمال خوب یا بد انسان‌ها چیزی جز آن اعمال نیست و میان اعمال انسان‌ها و عواقب آنها رابطه تکوینی، حقیقی و این همانی برقرار است نه رابطه‌ای قراردادی. پس اگر در برابر گناهی آتش دوزخ وعده داده شده، آن آتش چیزی جدا از آن گناه نیست، بلکه حقیقت آن است که تمثیل پیدا می‌کند و به شکل آتش نمایان می‌گردد. آیات زیادی از قرآن گواه تجسم یافتن اعمال و تمثیل یافتن ملکات و اندیشه‌ها می‌باشد که در دو دسته کلی حضور عمل در قیامت و عینیت عمل و پاداش قرار می‌گیرند.

۱. حضور عمل در قیامت

آیات بیان‌کننده حضور عمل در قیامت

این گروه از آیات دلالت دارند بر اینکه عمل زنده و مشهود است و خود عمل در قیامت حاضر می‌شود و انسان بر آن آگاه می‌گردد. به عنوان نمونه:

الف) «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران: ۳۰) (روزی که هرکسی آنچه کار نیک به جای آورده و آنچه بدی مرتکب شده، حاضر شده می‌یابد و آرزو می‌کند: کاش میان او و آن (کارهای بد) فاصله‌ای دور بود) خداوند در این آیه به صراحت، آخرت را روز مشاهده خود عمل و تجسم آن معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۶).

ب) «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴۹) (و آنچه را انجام داده‌اند را حاضر می‌یابند و پروردگار تو به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد)، در این آیه تصریح شده این خود اعمال است که هریک به صورتی مناسب خود مجسم می‌شود، نه کتاب اعمال و نوشته شده آنها و ظلم نکردن خداوند به آنها بنابر تجسم اعمال،



روشن‌تر است؛ زیرا وقتی پاداش انسان خود کرده‌ی او است و احدی در آن دخالت نداشته باشد، دیگر ظلم معنا ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۲۵).

ج) «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يَخْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كَنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (توبه: ۳۴-۳۵) (کسانی را که طلا و نقره را می‌اندوزند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند به عذاب دردناکی بشارت بده، روزی که آن طلاها و نقره‌ها در آتش دوزخ سرخ گردیده و بر پیشانی و پهلو و پشت آنان نهاده می‌شود و به آنان گفته می‌شود: این همان چیزی است که از قبل برای خودتان اندوخته‌اید، پس آنچه را اندوخته‌اید، بچشید.) نکته قابل دقت در این آیه آن است که می‌فرماید: «ما كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ»؛ یعنی، این آتش و عذاب همان است که شما برای خود اندوخته‌اید؛ به عبارت دیگر طلاها و نقره‌ها در دنیا و آخرت به دو صورت مجسم می‌گردد؛ در دنیا به صورت فلز خیره‌کننده چشم‌ها و در جهان آخرت به صورت عذاب دردناک خداوندی تجسم می‌یابد.

د) «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (نساء: ۱۰) (در حقیقت، کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی می‌خورند؛ خود فرو می‌برند و به زودی در آتشی فروزان درآیند.) این آیه چنین توصیف می‌کند که مال به ناحق خورده شده یتیم، نه تنها در آخرت به صورت خوردن آتش مجسم می‌شود، بلکه در همان وقتی که خورنده، در حال خوردن مال یتیم است، در حقیقت آتشی را فرو می‌برد؛ هرچند به این حقیقت آگاهی ندارد و در آخرت که روز برملاشدن حقیقت‌هاست، خواهد فهمید.

روایات بیان‌کننده حضور عمل در قیامت

روایات زیادی نیز بر این موضوع دلالت دارد که در قیامت و قبر وبرزخ خود اعمال خوب یا بد حاضر می‌شود. برای نمونه:

الف) محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام در معنای آیه «سَيَطُوفُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۰۸) سؤال می‌کند. آن حضرت در پاسخ می‌فرماید: «هیچ بنده‌ای

نیست که از پرداختن زکات خودداری کند مگر این که خداوند آن را روز قیامت مبدل به ازدهایی آتشین می‌کند که طوق گردن او می‌شود.» [۳] (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۱۶؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۲۰).

ب) ابوبصیر از امام باقر (ع) یا امام صادق (ع) روایت می‌کند: هنگامی که بنده مؤمن می‌میرد همراه او در قبر شش صورت وارد می‌شود که یک صورت از همه زیباتر است. صورتی در طرف راست، صورتی در طرف چپ، صورتی در پیش رو و دیگری در پشت سر و دیگری در پایین پا و آن صورتی که از همه زیباتر است بالای سر او قرار می‌گیرد. و هر گاه عذابی از سمت راست آید صورت سمت راست مانع می‌شود و همچنین از پنج جهت دیگر؛ صورتی که از همه زیباتر است خطاب به بقیه کرده و می‌گوید: شما کیستید؟ خدا جزای خیرتان دهد، صورت طرف راست می‌گوید: من نمازم و آنکه دست چپ است می‌گوید: من زکاتم و آنکه پیش او است می‌گوید: روزهام و آنکه پشت سر است می‌گوید: حج و عمرهام و آنکه پایین پا است می‌گوید: من نیکی‌هایی هستم که نسبت به برادرانت کردی. سپس آنها به آن صورت زیبا می‌گویند: تو کیستی که از همه زیباتری؟ می‌گوید: من ولایت آل محمدم (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۸؛ ابن حیون، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۵۸). [۴]

۲. عینیت عمل و پاداش

این گروه از آیات دلالت دارد بر اینکه پاداش، عین عمل و عمل همان پاداش است. بیشتر این آیات، به زبان حصر است و می‌فرماید: جز این نیست که به غیر کردار خویش پاداش داده نخواهید شد. برای نمونه:

الف) «وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نمل: ۹۰) (و آنها که اعمال بدی انجام دهند، به صورت در آتش افکنده می‌شوند؛ آیا جزایی جز آنچه عمل می‌کردید خواهید داشت؟) یعنی جزا داده نمی‌شوید مگر خود آن عملی که کرده‌اید، خود آن عمل برایتان مجسم می‌شود و گریبانتان را می‌گیرد، پس هیچ ظلمی در جزا و هیچ جوری در حکم نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۴۰۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۵۷۴).

ب) «فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس: ۵۴) [و به آنها گفته می‌شود:] امروز به هیچ کس ذره‌ای ستم نمی‌شود و جز آنچه را عمل می‌کردید جزا داده نمی‌شوید!] عطف تفسیری «لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» بر عبارت «فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً» در حقیقت بیانی برهانی برای نبودن ظلم در آن روز است، چون دلالت می‌کند بر اینکه جزای اعمال هر صاحب عملی در آن روز خود اعمال اوست، دیگر با چنین جزایی ظلم تصور ندارد، برای اینکه ظلم عبارت است از بی‌جا مصرف کردن چیزی، ولی عمل کسی را جزای عملش قرار دادن، بی‌جا مصرف کردن جزا نیست و بهتر از آن تصور ندارد، چه جزایی عادلانه‌تر از اینکه عین عمل کسی را مزد عملش قرار دهند؟ (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۰۰).



جمع بندی

در این جستار با بررسی آرا و نظرات اندیشمندان اسلامی و ادله ایشان برای حل تناسب میان اعمال دنیوی و مجازات‌های اخروی آن می‌توان نتایج ذیل را بر شمرد:

۱. رابطه میان گناهان انسان در دنیا با مجازات‌های اخروی، رابطه‌ای قراردادی از نوع قوانین موضوعه بشری، برای مجازات مجرمان نیست؛ بلکه میان گناهان و مجازات آنها در آخرت، اتحاد و عینیت مطرح است؛ از این رو هیچ تضاد و ظلمی بین معاصی و کیفر آنها نیست.

۲. عینیت عمل و مجازات آن و یا تجسم اعمال و ملکات در قیامت در حقیقت بیانی برهانی برای عدالت خداوند است چراکه جزایی عادلانه‌تر از این نیست که عین عمل کسی را مزد عملش قرار دهند؛ از همین رو هرگز نمی‌توان تصور کرد که امکان مجازات اخروی آسان‌تر و کوتاه‌تر از آنچه که خداوند وعده داده است، وجود داشته باشد؛ چراکه نمی‌توان تصور کرد چیزی در عین این که وجود دارد، وجود نداشته باشد.

۳. برخی از عرفا و متصوفه برای حل تناسب اعمال دنیایی و مجازات‌های سهمگین آخرت به عدم جاودانگی عذاب‌های اخروی و سازگاری و دلپذیر شدن عذاب‌های آخرت برای جهنمیان اعتقاد پیدا کردند که این دیدگاه نه تنها با نص صریح آیات قرآن مخالفت داشته بلکه با ادله عقلی نیز در تعارض و تضاد است. و در مقابل آموزه تجسم اعمال و عینیت عمل و پاداش و نیز استناد به آیاتی و روایاتی که از اعاده و تکرار عمل مجرمان در صورت بازگشت به دنیا خبر می‌دهد به خوبی علت سهمگین بودن عذاب‌های اهل دوزخ و تناسب مجازات‌های اخروی با جرایم دنیوی را تبیین می‌نماید.



پی‌نوشت

- [۱]. برای نمونه: کفار (بقره: ۱۶۱)، ظالمان و ستمگران (نساء: ۱۶۸)، منافقان (توبه: ۶۸)، متکبران (نمل: ۲۹)، تکذیب‌کنندگان آیات خدا (تغابن: ۱۰)، کسانی که عمداً مرتکب قتل می‌شوند (نساء: ۹۳)، متجاوزان از حدود الهی (نساء: ۱۴)، دشمنان خدا و رسول پیامبر خدا (توبه: ۶۳)، کسانی که کردار زشتشان آنها را احاطه کرده است (بقره: ۸۱)، ربا خواران (بقره: ۲۷۵)، همدستان و همکاران دشمنان اسلام (مائده: ۸۰)، مشرکان (توبه: ۱۷)، گناه پیشگان (یونس: ۱۷).
- [۲]. برای نمونه: (ملک: ۱۰)، (انعام: ۲۷)، (زخرف: ۳۸)، (فرقان: ۲۹-۲۷)، (نبا: ۴۰)، (کهف: ۴۹)، (الحاقه: ۲۶-۲۵).

- [۳]. سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله «سَيَطُوفُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» قال: ما من عبد منع زكاة ماله — إلا جعل الله ذلك يوم القيامة ثعباناً من نار مطوقاً في عنقه، ينهش من لحمه حتى يفرغ من الحساب و هو قول الله «سَيَطُوفُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» قال: ما بخلوا من الزكاة.
- [۴]. عن أبي بصير عن أحدهما عليه السلام قال: إِذَا مَاتَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ دَخَلَ مَعَهُ فِي قَبْرِهِ سِتَّةٌ صُورٌ فِيهِنَّ صُورَةٌ هِيَ أَحْسَنُهُنَّ وَجْهًا وَ أَبْهَاهُنَّ هَيْئَةً وَ أَطْيَبُهُنَّ رِيحًا وَ أَنْظَفُهُنَّ صُورَةً قَالَ فَيَقِفُ صُورَةٌ عَنْ يَمِينِهِ وَ أُخْرَى عَنْ يَسَارِهِ وَ أُخْرَى بَيْنَ يَدَيْهِ وَ أُخْرَى خَلْفَهُ وَ أُخْرَى عِنْدَ رِجْلَيْهِ وَ يَقِفُ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُهُنَّ فَوْقَ رَأْسِهِ فَإِنْ أَتَى عَنْ يَمِينِهِ مَنَعَتْهُ الَّتِي عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ كَذَلِكَ إِلَى أَنْ يُوْتَى مِنَ الْجِهَاتِ السَّتِّ قَالَ فَتَقُولُ أَحْسَنُهُنَّ صُورَةً مَنْ أَنْتُمْ جَزَاكُمْ اللَّهُ عَنِّي خَيْرًا فَتَقُولُ الَّتِي عَنْ يَمِينِ الْعَبْدِ أَنَا الصَّلَاةُ وَ تَقُولُ الَّتِي عَنْ يَسَارِهِ أَنَا الزَّكَاةُ وَ تَقُولُ الَّتِي بَيْنَ يَدَيْهِ أَنَا الصَّيَامُ وَ تَقُولُ الَّتِي خَلْفَهُ أَنَا الْحَجُّ وَ الْعُمْرَةُ وَ تَقُولُ الَّتِي عِنْدَ رِجْلَيْهِ أَنَا بِرٌ مَنْ وَصَلْتَ مِنْ إِخْوَانِكَ ثُمَّ يَقْلَنَ مَنْ أَنْتَ فَأَنْتَ أَحْسَنُنَا وَجْهًا وَ أَطْيَبُنَا رِيحًا وَ أَبْهَانَا هَيْئَةً فَتَقُولُ أَنَا الْوَلَايَةُ لِأَلِ مُحَمَّدٍ.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن جزى، محمد بن احمد، *التسهيل لعلوم التنزيل*، محقق: عبدالله خالدى، بيروت: شركة دار الأرقم بن ابى الأرقم، ۱۴۱۶ ق.
۲. ابن حيون، نعمان بن محمد مغربى، *شرح الأخبار فى فضائل الأئمة الأطهار*، محقق: محمد حسين حسيني جلالى، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۰۹ ق.
۳. ابن عربى، محيى الدين محمد بن على، *الفتوحات المكية*، بيروت: دار صادر، [بى تا].
۴. _____، *فصوص الحکم (تعليقات ابوالعلاء عفيفى)*، تهران: الزهراء، ۱۳۶۶.
۵. ابن عطيه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز*، محقق: محمد، عبدالسلام عبدالشافى، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن كثير دمشقى، اسماعيل بن عمرو، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۹ ق.
۷. بحراني، سيدهاشم بن سليمان، *البرهان فى تفسير القرآن*، قم: مؤسسة البعثة، ۱۳۷۴.
۸. برقى، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، محقق: جلال الدين محدث، چاپ دوم، قم: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ق.
۹. بقاعى، ابراهيم بن عمر، *نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور*، محقق: مهدى عبدالرزاق غالب، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۷ ق.
۱۰. ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد، *تفسير الثعلبى الجواهر الحسان فى تفسير القرآن*، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۱۸ ق.
۱۱. ثقفى تهرانى، محمد، *روان جاويد در تفسير قرآن مجيد*، تهران: برهان، ۱۳۷۶.
۱۲. جرجانى، حسين بن حسن، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان تفسير گازر*، تصحيح: جلال الدين محدث، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ق.
۱۳. خوارزمى، تاج الدين حسين بن حسن، *شرح فصول الحکم محيى الدين عربى*، تهران: نجيب مايل هروى، ۱۳۶۴.
۱۴. شيخ طوسى، محمد بن حسن، *التبيان فى تفسير القرآن*، مصحح: احمد حبيب عاملى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].



۱۵. عیاشی، محمدبن مسعود، *تفسیر العیاشی*، محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۱۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، *کاوشی در تجسم اعمال*، تهران: کیهان اندیشه، ۱۳۷۵.
۱۷. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۰۰.
۱۸. کاشی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، تهران: چاپ مجید هادی زاده، ۱۳۸۳.
۱۹. ماتریدی، محمدبن محمد، *تأویلات أهل السنة تفسیر الماتریدی*، محقق: باسلوم، مجدی، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۲۶ق.
۲۰. محدث‌نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
۲۱. مکارم‌شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ‌دهم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
۲۲. ملاصدراشیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۳. _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی ملاهادی سبزواری، تهران: چاپ جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۸۶.
۲۴. _____، *المبدأ و المعاد*، تهران: چاپ جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۵۴.
۲۵. میبیدی، احمدبن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار* (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۶. هیک، جان، *بعد پنجم کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالگی، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۲.

27. Adams, McCord Marilyn 1975 , *Hell and the God of Justic in Religious Studies*, Vol. 11, No 4, pp.443-447, Cambridge.
28. Kvanvig, Jonathan L. 1993 , *The problem of Hell*, Oxford Univresity Press.



Rational explanation of the appropriateness of the crime and the punishments of the Hereafter and its relation to God's justice and mercy

Mohammad Taheri

Abstract

One of the educational methods and deterrents of the Holy Quran to forbid and prevent sins and ugly deeds is to avoid the painful punishments of Hell. The severity of the punishments, such as drowning in hell, has led some to consider the quality of these punishments to be in conflict with God's justice and mercy. Therefore, the correct interpretation of how the punishments of the Hereafter and their compatibility with God's justice and mercy (relying on verses of the Holy Quran and hadiths) is a crucial issue.

The present study seeks to solve the proportionality of the afterlife punishments with the issue of justice and God's mercy by using descriptive-analytical method. The result is that, by believing in the concept of the embodiment of deeds, the reward and punishment of moral and immoral deeds of human beings is in fact the truth of their own deeds. Hence, there is a formative and real relationship between worldly sins and their afterlife punishments, and it is not in conflict with God's justice and mercy.

Keywords: Proportion of crime and punishment, God's justice, embodiment of deeds, torment.

Investigation the Methodology of responding to the theory of the contradiction between the evidences of the infallibility of the prophets and the appearance meanings of the verses of the Holy Quran

Gholam Ali Sanjari

Abstract

The infallibility of the prophets is one of the fundamental beliefs in Islam and among Muslims. According to Shiite beliefs, the prophets are innocent of any sin (major, minor, in private, public, wrong and in general any slip) that causes a person to lose trust in the Holy Prophet (PBUH). Shiite scholars have relied on the "trust" concept to explain this important opinion. They believe that the reason for "trust" (with various interpretations) has the proper ability to explain the claim of infallibility in all its instances. But also, in order to elucidate the "infallibility of the Infallibles", the Shiites must also resolve the contradiction between the rational arguments and the appearances of the verses of the Qur'an, which in a way indicate the infallibility of the some prophets.

This article examines the issue using the narrations of the Ahl al-Bayt and the analytical method of interpreting the verses of the Holy Quran by other verses, as well as the rational scheme in responding to the mentioned contradiction. This study also analyzes the argument of another article that bases its explanation on the concept of "failure to do the better". As a result, it seems that the author of the mentioned article did not have a correct understanding of the "failure to do the better", because he considered the "failure to do the better" to be equivalent to omitting a highly regarded deed, while "failure to do the better" from the prophets is not appropriate. Nevertheless, the action of Prophet Adam (pbuh) can also be interpreted as a formative sin and not the "failure to do the better".

Keywords: Infallibility, First Abandonment, Prophets' Errors, Contradiction.



Investigating the Implication of a Miracle on the Truth of the Prophet (PBUH) and the Literary Miracle of the Holy Quran with regard to the "Misgiving" of the Baha'is

Hamid Allah Rafiee_ Mahmoud Amirian

Abstract

Because the Baha'i leaders claimed to be prophets without a miracle, the Baha'is also distorted the meaning of the miracle in proving the prophecy because of its resemblance to magic. On the other hand, despite the fact that Hossein Ali Nouri's books are presented as his miracle. They have also rhetorically misrepresented the miracle of the holy Qur'an in order to justify the books of their leaders (which are full of literary errors and irrational content). In this article, it is stated by analytical rational method that first of all, miracle is the proof of the Prophet's sincerity. Secondly, the miracle of the Qur'an in terms of eloquence and rhetoric has been proven by various evidences that repel any defect in this field from the Qur'an. Thirdly, the Baha'is can in no way compare their books with the Qur'an and do not qualify for miracles.

Keywords: Miracle, Baha'iism, Bab, Bah'u'llah, Prophethood.

Critique of the theory of the conditionality of the implementation of jurisprudential rules to the possibility of implementing all the rules of Islam

Majid Khamoushi

Abstract

The rules and laws of Islam have a special connection with each other. Such a construction indicates the existence of a wise and prudent legislator who, with a comprehensive and wise view, has enacted the laws in such a way that they are all as one and the same (although they may have different components). All of them in one frame, represent a clear, complete and beautiful image. However, some have interpreted this advantage as follows: Now that a complete scientific coverage of all the true laws of Islam, due to the absence of the Infallible Imam (as) who is knowledgeable in all aspects of Islam and also the impossibility of applying all regulations, the execution of the rulings must be stopped.

The answers to these perceptions are conveyed in the form of analytical-solution answers in this article by analytical-traditionary method. The most obvious of these arguments is the consideration of the principle of "expediency" in the formulation and implementation of singular laws, which focuses on an element separate from the expediency of "integration" of laws.

Keywords: Islamic laws, partial and general implementation of Islamic laws, return to Islam, the need to establish all Islamic laws, real interests.





Historical study of the testimony of the Guardianship in the Shiite call to prayer

Amir Ali Hassanlou

Abstract

The principle of "superintendency" of Ali (pbuh) on the believers is also mentioned in the Holy Quran and has been announced many times by the holy Prophet (pbuh), including in Ghadir, and has been also reported in the main Sunni sources and is accepted by them. Testimony to the "superintendency" in the call to prayer in jurisprudential sources is known as the third testimony. However, some have attributed its formalization to the Al-Buwayh period or later.

In this article, it has been revealed by narration that according to some reports, the root of the third testimony in the call to prayer dates back to the time of the holy Prophet (PBUH) and is related to the issue of appointing Imam Ali to the Muslim superintendency on the day of Ghadir.

Contrary to the claims of some who have stated: The revelation of this slogan in the call to prayer and minarets of mosques began in the Safavid era, this tradition is related to the period before the alphabet and the centuries before the Safavids. The most important Shiite slogan was sometimes uttered publicly in the minarets and was sometimes banned based on the sectarian prejudices of the rulers. However, in Shiite communities, as an expression of love in the call to prayer and not as a part of it, it has been always stated as one of the important slogans and symbols of Shiites.

Keywords: Superintendency of Imam Ali (as), Shiites, testimony to the superintendency, call to prayer, the third testimony, Al-Buwayh, Safavid, Sunnis.

Historical study of mourning rituals in Islamic culture

Muhammad Reza Piry

Abstract

Crying, grief, sorrow and grief are among the innate instincts of man that God has pledged in his nature as human emotions. According to the verses of the Holy Quran and the holy books of other religions, the divine prophets have also been sad and mournful in the absence of their loved ones based on this natural deposit.

According to authentic historical and hadith reports, the holy Prophet of Islam (PBUH) due to human emotions in the absence of loved ones such as his mother Amina, his son Ibrahim, his uncle Hamza and also Ja'far ibn Abi Talib, Uthman ibn Mazoon, Zayd ibn Haritha, Sa'd ibn Rabi 'and others The martyrs cried and mourned.

The mourning of the Prophet (PBUH) was not limited to the relatives and friends of the deceased, but he was saddened and cried when he heard the news of the martyrdom of Imam Hussein (PBUH) in the future. Other Muslims, following this tradition, mourned in the absence of their loved ones and companions and wore black clothes. Also, based on the tradition of that Imam, in different eras, Muslims in Baghdad, Egypt and other Islamic countries mourned the days of the martyrdom of Imam Hussein (AS) and Shiites and Sunnis held mourning groups on the day of Ashura.

Keywords: Mourning, Sunnah of the Prophet (PBUH), Mourning of Imam Hussein (PBUH), manner of companions.





Table of Content

Skills requirements related to answering religious doubts / An interview

Mohammad Hassan Zamani.....7

Historical study of mourning rituals in Islamic culture

Muhammad Reza Piry.....19

Historical study of the testimony of the Guardianship in the Shiite call to prayer

Amir Ali Hassanlou.....41

Critique of the theory of the conditionality of the implementation of jurisprudential rules to the possibility of implementing all the rules of Islam

Majid Khamoushi.....63

Investigating the Implication of a Miracle on the Truth of the Prophet (PBUH) and the Literary Miracle of the Holy Quran with regard to the "Misgiving" of the Baha'is

Hamid Allah Rafiee, Mahmoud Amirian.....85

Investigation the Methodology of responding to the theory of the contradiction between the evidences of the infallibility of the prophets and the appearance meanings of the verses of the Holy Quran

Gholam Ali Sanjari.....105

Rational explanation of the appropriateness of the crime and the punishments of the Hereafter and its relation to God's justice and mercy

Mohammad Taheri.....129

Pasokh Specialized Academic Quarterly

Volume 6, Issue 22, Summer 2021

License Owner: The Center for Studying and Answering Doubts

Managing Editor: Mohammad Baqer Pour Amini

Editor in Chief: Hamid Karimi

Executive Director: Mohammad Kazem Hosseini Kouhsari

Page Setup: Sajjad Naseri

Editorial Board (in alphabetical order).

Abul Hasan Baktash

Department Head of Politics and Society at the Center for Studying and Answering Misconceptions (CSAM).

Muhammad Baqir Pur Amini

Assistant Professor at Research Institute for Islamic Culture and Thought

Amir Ali Hasanlu

Department Head of History at CSAM

Ahmad Reza Dardashti

Director of the Department of Misconception Analysis at CSAM

Seyed Mostafa Daryabari

Research Deputy at the Centre for Studying and Answering Misconceptions (CSAM).

Ezzoddin Rezanejad

Associate Professor at Al-Mustafa International University

Hasan Reza Rezaei

Assistant Professor at Al-Mustafa International University

Hassan Rezaeimehr

Assistant Professor at Al-Mustafa International University

Hamid Karimi

Associate Professor at Iran University of Science & Technology

Hassan Mo'alemi

Associate Professor at Baqir al-'Ulum University

Address

Qom, Sadouq Avenue, Ayatollah Shahid Sadouqi Complex, Phase 3, the Center for Studying and Answering Doubts (Islamic Seminaries).

Tel: 025-32923251 Fax: 025-32940177 Mail Box: 4466-37185

E-mail: ntpasokh@gmail.com

Registration No. at the Ministry of Culture and Islamic Guidance: 76437
Fam Digital Publications

There is no objection to citing the contents of this quarterly on the condition of acknowledging the sources.

