

بسم الله الرحمن الرحيم



# فصلنامه علمی - پژوهشی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

[www.ISC.gov.ir](http://www.ISC.gov.ir)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

بانک اطلاعات نشریات کشور

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال هفتم / شماره ۲۷ / پائیز ۱۳۹۶

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال هفتم / شماره بیست و هفتم / پاییز ۱۳۹۶ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۵۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)  
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده  
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

### هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران  
عبدالحسین خسرو پناه : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد حسن قدردان قراملکی : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)  
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران  
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشرودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۵-۴۲۳۳۳۰۶ و ۰۲۵-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۲۵-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: <http://kalam.saminattech.ir>

## راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

### نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره‌المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی [kalam1391@yahoo.com](mailto:kalam1391@yahoo.com) امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیتراها بصورت **bold** تایپ شود.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

## فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۳۲	حیات برزخی و سماع موتی؛ مقایسه دیدگاه ابن تیمیه و ابن قیم جوزی با دیدگاه وهابیت محمد علی اخویان / امید امیدیان
۳۳-۶۰	سیر آفاقی در اندیشه عرفانی مولانا..... رضا حیدری نوری
۶۱-۹۶	بررسی مبانی فکری و آراء ابوریه در زمینه حدیث..... اختر سلطانی / مهدی مهریزی طرقي / مهرداد عباسی
۹۷-۱۱۲	نوآوری‌های ملامهدی نراقی در باب علم الهی..... محمد رضا ضمیری / مرتضی ضمیری
۱۱۳-۱۳۴	سیر تطور اصول دین در مکاتب اهل سنت..... ناصر فروهی / سید احمد حسینی / زهره فصل بهار
۱۳۵-۱۵۸	نقش قرآن بر علم کلام در روشگان..... محمد حسن قدردان قراملکی / علی قدردان قراملکی
۱۵۹-۱۶۹	مقدمه و تحقیق رساله تعریف علم کلام محقق دوانی..... حسین محمد خانی
۱-۷	چکیده مقالات به عربی (الخلاصات).....
1-7	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....



## حیات برزخی و سماع موتی؛ مقایسه دیدگاه ابن تیمیه و ابن قیم جوزی با دیدگاه وهابیت

محمد علی اخویان<sup>۱</sup>

امید امیدیان<sup>۲</sup>

### چکیده

مسئله حیات برزخی و مسائل متفرع از آن، با برخی سنت‌های اسلامی همچون توسل و استغاثه از ارواح صالحین و زیارت قبور، پیوند تنگاتنگی دارد. قاطبه مسلمین ضمن تأکید بر حیات برزخی اموات، سماع موتی را نیز پذیرفته‌اند که زیربنایی برای توسل و استغاثه از ارواح صالحین می‌باشد. اشتراک نظر ابن تیمیه و وهابیت در مخالفت با توسل و استغاثه، تداعی‌گر اتفاق نظر وهابیت با اسلاف خویش در مبانی مسئله حیات برزخی می‌باشد؛ اما با واکاوی آراء ابن تیمیه و ابن قیم از سویی و دیدگاه‌های وهابیت از سویی دیگر، شاهد اختلاف نظر آشکاری در باب حیات برزخی و مسائل متفرع از آن همچون سماع موتی هستیم. ابن تیمیه به‌طور اجمالی و ابن قیم به‌صورت تفصیلی معتقد به حیات برزخی و سماع موتی می‌باشند؛ حال اینکه وهابیت قائل به محدودیت حیات برزخی است و اصل اولی را عدم سماع موتی می‌داند. از این رو جای این سؤال باقی است که چگونه وهابیت مدعی پیروی از ابن تیمیه و ابن قیم، در حیات برزخی و سماع موتی از اسلاف خود فراتر رفته و علاوه بر مخالفت با قاطبه مسلمین در این باب، با مشایخ خود نیز به مخالفت برخاسته‌اند.

### واژگان کلیدی

حیات برزخی، سماع موتی، ابن تیمیه، ابن قیم، وهابیت.

EMAIL: ma\_akhaviyan@yahoo.com

۱. دانشیار دانشگاه قم

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه قم، رشته مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام

EMAIL: Omidian.ac@GMAIL.COM

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۴

## طرح مسأله

مسئله حیات برزخی و مسائل متفرع از آن علاوه بر اینکه جزو مبانی اعتقادی مسلمین است، با برخی سنت‌های اسلامی همچون توسل و استغاثه و استعانت از ارواح صالحین و زیارت قبور پیوند تنگاتنگی دارد. باورهای وهابیت در مسئله حیات برزخی در کنار قرائت خاص آنان از توحید، از اصلی‌ترین مباحثی است که اتهام شرک به سایر مسلمین را به دنبال داشته است. به مدد این مبانی خاص، وهابیت با بهانه زدودن بدعت و شرک به جدال با برخی از سنت‌های اسلامی از جمله توسل و استغاثه پرداخته‌اند و زمینه‌ای برای تکفیر و ارباب و ارباب و ایجاد تفرقه و اختلاف و نزاع‌های خونین مذهبی بین مسلمانان فراهم کرده‌اند.

در مواجهه با اندیشه‌های ابن تیمیه و ابن قیم از سویی و مبانی فکری وهابیت از سویی دیگر، رویکرد غالب، قول به اتکا وهابیت بر افکار اسلافی چون ابن تیمیه می‌باشد که از سوی وهابیت با نیت مشروعیت بخشی به عقاید خویش مورد ترویج گسترده قرار گرفته است. این اتکا مبانی عمدتاً از سوی منتقدین وهابیت مفروض قرار گرفته و به نقد ابن تیمیه و وهابیت به صورت هم‌زمان همت گمارده شده است. فارغ از نقدهایی که بر آراء ابن تیمیه حرانی و وهابیت وارد می‌باشد، می‌توان از منظر متفاوت به مسئله حیات برزخی نگریست و آن تبیین تفاوت آراء وهابیت با اسلاف خویش\_ ابن تیمیه و ابن قیم\_ می‌باشد. از این منظر می‌توان با تاباندن پرتویی بر اختلاف افکار، به نقدهایی بسیار کارآمدتر در مبانی فکری وهابیت دست یافت. این نوشتار با این رویکرد و با تمرکز مسئله حیات برزخی و مسائل متفرع از آن نگاشته شده است که نتایج جالب توجهی به دست داده است.

علی‌رغم دیدگاه مرسوم که وهابیت را تابع و پیرو و مفسر تام افکار ابن تیمیه حرانی و شاگردش ابن قیم جوزی می‌داند و همچنین با وجود ادعاهای مکرر وهابیت بر استناد افکار و مبانی فکری خود به ابن تیمیه حرانی که با نیت مشروعیت و اتقان بخشی به اندیشه‌های خود صورت می‌گیرد، در مبحث حیات برزخی و مسائل فرعی آن همچون سماع موتی، اختلافات متعددی در آراء و نظرات وهابیان با امامان خود- ابن تیمیه و ابن- قیم- مشاهده می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که وهابیت در زمینه حیات برزخی، از اسلاف



خود فراتر رفته و به مسائلی معتقد شده‌اند که بسیار شاذ و جنجالی‌تر از مباحثی است که پیشوایانشان مطرح کرده‌اند؛ حال اینکه نظرات و مبانی ابن تیمیه و ابن قیم به نوبه خود معرکه آراء و محل مناقشه و نقدهای فراوانی از سوی علماء مذاهب اسلامی از قرن هفتم تا کنون بوده است.

### واژه‌شناسی

#### حیات برزخی:

#### حیات:

راغب اصفهانی برای واژه حیات چند معنی ذکر کرده است: نیروی رشد دهنده نباتات و حیوانات، نیروی حس کننده و حساس، نیروی عمل کننده عاقله، شادمانی و رفع اندوه، حیات جاویدان اخروی و حیاتی که خداوند با آن توصیف می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ۲۶۸) ابن منظور قائل است: واژه حیات از حی گرفته شده است که نقیض میت است و جمع آن، احیاء می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۲۶ ق: ۱۴/۲۱۱) ابن فارس نیز حی را ضد موت می‌داند و اضافه می‌کند که باران را از این جهت حی می‌خوانند که زنده شدن زمین به باران است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲/۱۲۳) همچنین رابطه میان حیات و موت، رابطه ملکه و عدم ملکه است چراکه حیات قوه مخصوصی است که آثار مخصوص به خود را دارد و موت چنین آثاری را ندارد. (همان: ۵/۲۸۴)

از این رو حیات در لغت ضد موت است و به معنای قوه مخصوصی که دارای آثاری است.

#### برزخ:

راغب اصفهانی در این باره می‌نویسد: حدومرز و مانع میان دو چیز را، برزخ می‌گویند که در اصل «برزه» بوده است که معرب شده است و همچنین به فاصله مرگ تا قیامت نیز برزخ گفته می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ۱۱۸) ابن فارس ریشه واژه برزخ را، از ماده «برز» می‌داند که حرف «خ» در آن زائد است و به معنی زمین گسترده است که حائل بین دو چیز است. این معنا سپس توسعه یافته و به هر حائلی برزخ گفته شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۱/۳۳۴)

لذا برزخ در لغت به معنای فاصله و مانع و حائل بین دو چیز معنا شده است.

در معنای اصطلاحی، برزخ عبارت از جهانی است که میان دنیا و آخرت قرار گرفته است و هنگامی که روح از بدن جدا می‌شود پیش از آنکه بار دیگر در قیامت به بدن اصلی بازگردد در عالمی که میان این دو عالم است و برزخ نامیده می‌شود، قرار خواهد داشت. (جرجانی، ۱۴۱۱ ق: ۱/ ۴۵ و طباطبایی، ۱۴۰۶ ق: ۳۲۱ و مروارید، ۱۴۱۸ ق: ۲۴۳ و کعبی، ۱۳۸۱ ش: ۱۰۰)

حیات برزخی فاصله بین حیات دنیوی و اخروی است، مرحله خاصی از حیات روح انسان است که دارای ویژگی‌ها و خصوصیات مخصوص به خود می‌باشد. از آیات و روایات متعدد وجود نعمت و عذاب در طی این حیات اثبات می‌شود. (طوسی، ۱۳۷۱ ش: ۲/ ۳۵ و مروارید، ۱۴۱۸ ق: ۲۵۰ و کعبی، ۱۳۸۱ ش: ۱۰۰)

#### سماع موتی:

واژه سماع از ریشه سمع به معنای حس شنوایی است که در معانی دیگری همچون گوش، شنیدن، فهم و ادراک و طاعت و فرمان‌بری نیز به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ۴۲۵) ابن فارس نیز سماع را به معنی گوش دادن مطرح می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۳/ ۱۰۲)

لذا سماع موتی به معنای شنیدن یا فهمیدن یا اطاعت اموات می‌باشد. در این بحث نیز مراد از سماع موتی این است که آیا اموات توانی برای شنیدن سخن بازماندگان‌شان دارند یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا اهل دنیا می‌توانند چیزی را به اموات بشنوند و تفهیم کنند یا خیر؟ به طور اجمالی در مذاهب اسلامی با توجه به انبوه آیات و روایات معتبر، در اصل وجود عالم برزخ اتفاق نظر وجود دارد؛ اما در مسائل فرعی همچون سماع موتی و حدود حیات برزخی است که وهابیت دیدگاه خاصی برخلاف سایر مذاهب اسلامی دارند و از این معبر راهی برای تخطئه استغاثه و استعانت و توسل به ارواح صالحین، برای خود گشوده‌اند و به زعم خود تلاش کرده‌اند علاوه بر اینکه این سنت‌های اسلامی را مغایر با توحید الهی معرفی کنند، برای اتقان مبانی خود در بطلان چنین اموری، مبحث حیات برخی و عدم امکان سماع موتی را نیز پیش بکشند.

در ادامه نخست به تبیین دیدگاه ابن تیمیه حرانی و شاگردش ابن قیم جوزی در باب

حیات برزخی می‌پردازیم و سپس از به بررسی دیدگاه وهابیت در این باب وارد می‌شویم. در پایان ضمن تشریح نقاط تمایز این دیدگاه‌ها به نتیجه‌گیری خواهیم پرداخت.

### دیدگاه ابن تیمیه در باب حیات برزخی

نظرات و فتاوی‌ای احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق) در قرن هفتم هجری، موجب مخالفت‌های شدید علماء سایر مذاهب اسلامی گردید. بدعت‌انگاری اموری مانند زیارت و توسل و استغاثه و استعانت از ارواح صالحین از جنجالی‌ترین این آراء بود که از زمان تاکنون همواره محل بحث و مناقشه و انتقاد بوده است. اگرچه در بدو امر چنین به نظر می‌آید که بدعت و شرک دانستن اموری مانند توسل و استغاثه و استعانت، لاجرم ریشه در بحث توحید دارد و این امور از باب شریک قائل شدن برای خداوند از نظر ابن تیمیه بدعت شناخته شده‌اند، اما با اندک تأملی روشن می‌گردد که این آراء بیش از آنکه ریشه در بحث توحید استعانی داشته باشد، از مبحث حیات برزخی و تلقی خاص شیخ حرّانی از عالم برزخ و وضعیت ارواح مردگان در این عالم سرچشمه می‌گیرد. از این رو مبحث حیات برزخی از دیدگاه ابن تیمیه اهمیتی دوچندان می‌یابد.

ابن تیمیه قلم بسیار پرکاری داشته است؛ از این رو تألیفات و تصنیفات فراوانی از او برجای مانده است. در این میان در برخی آراء و افکار ابن تیمیه نوعی دوگانه‌گویی و تشتت مشاهده می‌شود. از جمله می‌توان به اندیشه‌های متناقض او در باب تکفیر مسلمین مشرک و اهل بدعت اشاره کرد که در آثارش از سویی همچون قاطبه علماء اسلامی بر حرمت تکفیر اهل قبله و شهادتین و لزوم تفحص و تتبع و حاصل شدن شرایط و رفع موانع تکفیر تأکید دارد و از سویی خود در تعیین مصادیق و صدور تکفیر هیچ التزامی به این قواعد و اصول از پیش مطرح کرده نشان نمی‌دهد و با نقض این اصول با تساهل و تسامح فراوانی گروه‌های مختلف از مسلمین را خارج از دین و کافر می‌خواند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ق: ۳/ ۲۸۳ و همان: ۳/ ۲۳۰ و همان: ۲۳/ ۳۴۷)

در مسئله حیات برزخی نیز شاهد اضطراب نظرهایی از این دست می‌باشد. شیخ حرّانی را از سویی همچون قاطبه مسلمین معتقد به حیات برزخی و سماع موتی می‌یابیم و از سویی دیگر او منکر توسل و استغاثه و استعانت به اموات به دلیل اعتقاد به عدم سماع موتی

می‌باشد. شاید تصور شود که ابن تیمیه به خاطر مبنایی دیگر همچون خدشه در اصل توحید، حکم به حرمت و شرک اموری مانند توسل و استغاثه و استعانت می‌کند؛ اما جالب این است از او نظر چنین اموری در حال حیات صالحان منعی ندارد و تنها بعد از مرگ است که حکم به حرمت و بدعت و شرک امور این چنینی می‌کند. از این رو به نظر می‌آید در آراء ابن تیمیه در حیات برزخی شاهد نوعی تشتت و تناقض آراء هستیم که از سویی شاهد قول حیات برزخی و سماع موتی هستیم و از سویی شاهد انکار و خدشه در اموری همچون توسل و استغاثه و استعانت از ارواح صالحین به دلیل انکار سماع موتی هستیم. البته پیروان وهابی ابن تیمیه همین قرائت منکرانه را از او ارائه می‌دهند و به توجیه و تفسیر و تأویل افکاری از ابن تیمیه که مشیر حیات برزخی و سماع موتی است، می‌پردازند. لذا در ادامه با دو دیدگاه متفاوت از ابن تیمیه در رابطه با حیات برزخی و سماع موتی، روبه‌رو خواهیم بود که پس از تبیین این دو دیدگاه ظاهراً متفاوت، وجه جمعی نیز مطرح خواهیم کرد.

### ابن تیمیه و انکار حیات برزخی و سماع موتی:

نقطه تمایز دیدگاه ابن تیمیه و اتباعش در مورد حیات برزخی با سایر مسلمانان، به تلقی خاص و حس گرایانه او از عالم برزخ بازمی‌گردد. ابن تیمیه از که پیشوایان سلفی‌گری می‌باشد در روش شناسی کاملاً نقل‌گرا و عقل‌ستیز و در حوزه معرفت‌شناسی حدیث‌گرایی افراطی محسوب می‌گردد. نقل‌گرایی و حدیث‌گرایی سلفیان، در حوزه معناشناختی منجر به ظاهر‌گرایی می‌گردد که با نفی هرگونه معنای تأویلی و مجازی، بر اصل معنی‌ظاهری و حقیقی متون دینی تأکید دارد. در مبانی فکری سلفیان من جمله ابن تیمیه «نقل‌گرایی و حدیث‌گرایی و ظاهر‌گرایی» در حوزه هستی‌شناسی، به حس‌گرایی منجر شده است و ملاک وجود چیزی، توان حس نمودن آن معرفی شده است. در اندیشه سلفیان این نگاه حس‌گرایانه بیشترین نمود خود را در حوزه معادشناسی و فرجام‌شناسی نشان می‌دهد. مبحث حیات برزخی در نزد ابن تیمیه و شاگردان متصل و منفصلش به شدت

متأثر از مبانی چهارگانه<sup>۱</sup> فوق می‌باشد. تردید در حیات برزخی اموات و تردید در قدرت سماع اموات از این نتایج متأثر می‌باشد. (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱ ش: ۱/ ۱۳-۲۳)

با ذکر چند فتوا از ابن تیمیه به توضیح وجه اول از دو دیدگاهش در رابطه با حیات برزخی می‌پردازیم.

ابن تیمیه توسل به نبی اکرم (ص) بعد از رحلت ایشان را حرام می‌داند؛ حال چه به نیت طلب دعا باشد و چه به قصد توسل به مقام و جایگاه قدسی حضرت باشد. او تنها وجه توسل را صحیح را توسل به دعای به نبی اکرم (ص) در حال حیاتشان می‌داند و این جواز را از آیه ۶۴ سوره نساء: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَكَوَّأْنَهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» استنباط می‌کند. از این رو از دیدگاه ابن تیمیه می‌توان به صالحین تنها در حال حیاتشان، توسل به دعا جست؛ بدین صورت که از آن‌ها طلب دعا برای برآورده شدن حاجات را داشت؛ اما پس از مرگشان چنین طلبی به دلیل عدم سماع موتی و انقطاع اموات از احیاء، بدعت و حرام است. (سبحانی، ۱۴۳۲ ق: ۱۵۴)

با اندک تأملی واضح می‌گردد که ملاک جواز و عدم جواز توسل به دعا از اموات در نزد ابن تیمیه، نه مغایرت با توحید و تلقی شرک او از این فعل است، بلکه آنچه نقطه ثقل ادعای اوست حیات یا ممات فردی است که به او توسل به دعا می‌گردد با این پیش فرض که ارواح توان برقراری ارتباط با دنیا را ندارند. از این رو در مبحث استغاثه و استعانت و توسل به صالحین، مبانی اعتقادی در مبحث حیات برزخی نقشی کلیدی در جواز یا حرمت چنین اموری دارد.

به دلیل اعتقاد به انقطاع صله بین احیا و اموات و همچنین قول به عدم توانایی اموات در شنیدن صدای زندگان است که برخی پیروان ابن تیمیه سلام بر پیامبر اکرم با صیغه مخاطب را جایز نمی‌دانند. (همان: ۱۷۳)

---

۱. نقل‌گرای در روش شناسی و حدیث‌گرایی در معرفت‌شناسی و ظاهر‌گرایی در معنی‌شناسی و حس‌گرایی در هستی‌شناسی

ابن تیمیه با ذکر احادیثی مبنی بر حیات برزخی تاکید می‌کند که با این وجود دلیلی برای استجاب دعا و مشروعیت دعا در مدفن النبی در کتب معتبر روایی وجود ندارد و ادعا می‌کند که نه در کتاب و سنت، اصلی موافق آن وجود دارد و نه در سیره اصحاب و تابعین و نه در آراء علماء مشهور و مشایخ آن‌ها، مطلبی دال بر جواز دعا در نزد قبر نبی اکرم (ص) وجود ندارد و حتی تصریحاتی بر عدم جواز آن یافت می‌شود. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ق: ۱۱۷/۲۷)

در رابطه با زیارت نیز شیخ حرّانی زیارت به دو جه شرعی و بدعتی تقسیم می‌کند:

۱. زیارت شرعی را همان نماز تدفین و دعا و سلام برای آمرزش میت می‌داند.
۲. زیارت بدعتی را طلب دعا از میت و استغاثه و طلب حوائج و نماز گزاردن در کنار قبور می‌داند و این نوع زیارت را زیارت نصاری و اهل شرک می‌داند. (همان: ۲۴/۳۲۶-۳۲۷)<sup>۱</sup>

از مجموع فتاوی فوق روشن است که انکار حیات برزخی و سماع موتی، نقش کلیدی در صدور چنین احکامی دارد؛ حال چه به صراحت بدان اشاره شده باشد؛ همچون لغو بیهوده خواندن این امور به دلیل عدم سماع موتی و چه صراحتاً اشاره نشده باشد. می‌توان ادعا کرد اگر انکار سماع موتی ریشه اصلی چنین فتاوی نباشد لاقلاً یکی از مبانی کلیدی در صدور چنین احکامی می‌باشد.

### ابن تیمیه و اثبات حیات برزخی و سماع موتی

ابن تیمیه در فتاوی دیگر به صراحت به اثبات حیات برزخی و سماع موتی می‌پردازد.

---

۱. «أما زيارة القبور فهي على وجهين: شرعية، وبدعية. فالشرعية: مثل الصلاة على الجنازة، والمقصود بها الدعاء للميت كما يقصد بذلك الصلاة على جنازته. كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يزور أهل البقيع، يزور شهداء أحد، ويعلم أصحابه إذا زاروا القبور... وأما الزيارة البدعية وهي زيارة أهل الشرك، من جنس زيارة النصارى الذين يقصدون دعاء الميت، والاستعانة به وطلب الحوائج عنده، فيصلون عند قبره، ويدعون به فهذا ونحوه لم يفعله أحد من الصحابة، ولا أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا استحبه أحد من سلف الأمة، وأئمتها، بل قد سد النبي صلى الله عليه وسلم [باب الشرك]. فى الصحيح أنه قال فى مرض موته: "لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد". يحذر ما فعلوا...»

البته صراحت اقوال او در اثبات حیات برزخی و سماع موتی بیشتر مواردی است که از آن‌ها انکار سماع موتی استنباط می‌شود.

از نظر ابن تیمیه اموات از حال احیاء خود باخبرند و به استناد احادیثی قائل قول صحیح این است که اموات حتی از گریه و بی‌تابی بستگان در فراقشان ناراحت می‌شوند. (همان: ۳۷۰)<sup>۱</sup> او همچنین علاوه بر سماع اموات به توان تکلم آنان نیز تاکید می‌کند و برای اثبات سماع اموات به حدیث «قرع نعال»<sup>۲</sup> مکرر استناد می‌کند. (همان: ۳۷۹)

ابن تیمیه در پاسخ به سؤالی در رابطه با اینکه آیا اموات متوجه زیارت زوآر خویش می‌شوند و آیا اموات از حال بستگان‌شان مطلع می‌شوند؛ گفته است که بله اموات متوجه زوآر خویش می‌شوند و حتی اعمال احیاء به اموات عرضه می‌شود و از آن مطلع می‌گردند. او برای اثبات این دو نکته احادیثی در این باره نقل می‌کند. او سپس در پاسخ به ادعای برخی که حیات برزخی را مختص شهدا می‌دانند، حیات و رزق برزخی را منحصر به شهدا نمی‌داند. (همان: ۳۳۱ - ۳۳۲)<sup>۳</sup>

در جلد ۲۴ کتاب مجموع الفتاوی سؤالی در رابطه با حیات برزخی طرح شده است و پاسخ ابن تیمیه در بردارنده نکات مهمی می‌باشد. از او پرسیده شده که: «آیا مرده صدای

---

۱. «وَأما قول السائل: هل يؤذيه البكاء عليه؟ فهذه مسألة فيها نزاع بين السلف والخلف والعلماء. والصواب أنه يتأذى بالبكاء عليه، كما نطقت به الأحاديث الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه..."»

۲. «عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: العبد إذا وضع في قبره وتولى وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم...» (بخاری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، کتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعال، حدیث ۱۲۷۳)

۳. «وسئل عن الأحياء إذا زاروا الأموات: هل يعلمون بزيارتهم؟ وهل يعلمون بالميت إذا مات من قرابتهم، أو غيره؟ فأجاب: الحمد لله، نعم قد جاءت الآثار بتلاقيهم، وتساؤلهم وعرض أعمال الأحياء على الأموات. وأما علم الميت بالحي إذا زاره، وسلم عليه، ففي حدیث ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من أحد يمر بقبر أخيه المؤمن كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه، إلا عرفه، ورد عليه السلام... وأما ما أخبر الله به من حياة الشهيد، ورزقه، وما جاء في الحديث الصحيح من دخول أرواحهم الجنة، فذهب طوائف إلى أن ذلك مختص بهم دون الصديقين، وغيرهم. والصحيح الذي عليه الأئمة، وجماهير أهل السنة: أن الحياة، والرزق، ودخول الأرواح الجنة، ليس مختصاً بالشهيد...»

پای زائرانش را می‌شنود و آن‌ها را می‌بیند؟ و در آن هنگام آیا روح وی به جسدش برمی‌گردد؟ آیا مرده از قرائت فاتحه و دادن صدقه باخبر می‌شود؟ و آیا در عالم برزخ، روح مرده، با ارواح بستگانش که پیش از او مرده‌اند - خواه قبر آن‌ها از وی دور باشد یا نزدیک - ارتباط دارد؟ و آیا هنگامی که بستگان، برای مرده گریه می‌کنند، روح او ناراحت می‌شود؟ ابن تیمیه در پاسخ می‌گوید: آری؛ مرده فی الجمله صدای زائرانش را می‌شنود؛ همان‌گونه که در منابع معتبر از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است که فرمود: مرده صدای کفش تشییع‌کنندگان خود را می‌شنود. وی سپس داستان جنگ بدر و سخن گفتن پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را با سران کشته‌شده، نقل می‌کند و آن را به منزله‌ی تأیید سماع موتی ذکر می‌کند و می‌گوید: هم‌چنین به اسناد مختلف از صحیحین ثابت شده است که پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به سلام دادن به اهل قبور امر می‌کرد و می‌فرمود: بگوئید: سلام بر شما ای اهل سرزمین مسلمانان و مؤمنان! و ما به خواست خدا به شما خواهیم پیوست. خداوند کسانی را که پیش از ما و شما رفته‌اند و کسانی که پس از ما خواهند رفت، پیامرزد. برای خودمان و شما عافیت را خواستاریم. پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با این جملات، مردگان را مخاطب قرار داده است و خطاب در صورتی درست است که مخاطب بشنود. هم‌چنین از پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حدیثی نقل شده که فرمود: مردی نیست که بر قبر برادر مؤمنش که در دنیا او را می‌شناخته بگذرد و بر او سلام دهد، مگر این که خداوند سلام او را به روح آن میت برساند و میت پاسخ سلام او را بدهد. (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱ ش: ۲/ ۲۸۰)

از مطالب فوق مشخص است که ابن تیمیه نتوانسته در قبال انبوه آیات و روایات مثبت حیات برزخی و سماع موتی منکر این مسائل گردد و آن‌ها را در مقام کلیات نفی کند؛ اما جای تعجب است که چرا به هنگام استفاده از این کلیات و صدور احکام جزئی در اموری مانند توسل و استغاثه و استعانت از ارواح صالحین، باوجود اذعان به صحت چنین اموری نسبت به زندگان، باز همچون کسانی که منکر حیات برزخی و سماع موتی هستند حکم به بدعت و حرمت توسل و استغاثه و استعانت از ارواح صالحین داده است؛ حال اینکه خود به حیات برزخی و سماع موتی تأکید دارد! (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ق: ۲۴/ ۲۰۳-۲۰۵)



### بیان تشتت آراء وجه جمع دو دیدگاه ابن تیمیه در باب حیات برزخی:

بیان شد که ابن تیمیه منکر توسل و استعانت از ارواح صالحین می‌باشد و نیز روشن شد که او با استناد آیه ۶۴ سوره نساء توسل و استعانت از نبی مکرم اسلام را در حال حیات، جایز می‌داند. از این رو آنچه باعث جواز یا حرمت توسل است، حیات و ممات و توان نفع و ضرر رساندن متوسل به می‌باشد، نه مغایرت با توحید و شرک تلقی شدن این امور! از طرفی در قسمت دوم تبیین دیدگاه‌های ابن تیمیه روشن شد که او به صراحت قائل به حیات برزخی و سماع موتی می‌باشد.

با مقایسه این دو دیدگاه به ظاهر با نوعی اضطراب نظر مواجه هستیم. بدین معنی که از نظر ابن تیمیه ملاک توسل و استغاثه به ارواح صالحین عدم حیات و سماع اموات است و از طرفی نیز ابن تیمیه را مثبت حیات برزخی و سماع موتی می‌ایم. در این صورت یا باید قول به تناقض نظر ابن تیمیه در این باب بدهیم یا وجه جمعی بین این دو دیدگاهش مطرح کنیم. شاید بتوان وجه جمع افکار ابن تیمیه در حیات برزخی را این گونه بیان کرد که او معتقد به سماع موتی است و قائل است می‌توان به اموات چیزی را شنوند، اما در عین حال اموات توان انجام فعلی که نفعی به حال زندگان برساند را، ندارند. اصطلاحاً امکان ارتباط یک طرفه با اموات وجود دارد، اما اموات توان اجابت را ندارند. از این رو خواندن اموات امری لغو بیهوده است. به بیان دیگر اموات از حال احیاء مطلع هستند اما دیگر قدرتی ندارند که در این عالم تاثیر و تاثری ایجاد کنند. این وجه جمع با جواز توسل به نبی مکرم اسلام در حال حیاتشان، تقویت می‌شود که ملاک جواز، توان تاثیر و تاثر در عالم دنیا است و چون اموات دیگر توان اجابت ندارند، توسل و استغاثه از ارواح صالحین صحیح نیست؛ اگرچه آنان به حال ما آگاه‌اند و صدای ما را می‌شنوند! در میان فتاوی‌ای ابن تیمیه نیز مطالبی یافت می‌شود که مؤید این وجه جمع می‌باشد که در آنها ابن تیمیه اموات را صاحب قدرت سماع می‌داند اما در عین حال آنها را فاقد توان قبول و امتثال و اجابت درخواست احیاء معرفی می‌کند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ق: ۲۴ / ۳۶۴)<sup>۱</sup>

۱. «فالمیت وإن سمع الکلام وفقه المعنی، فإنه لا یمکنه إجابة الداعی، ولا امتثال ما أمر به ونهی عنه، فلا ینتفع بالأمر والنهی...»

پس به‌طور خلاصه ابن تیمیه حیات برزخی و سماع موتی را می‌پذیرد اگرچه اموات را فاقد توان لازم برای اجابت درخواست‌های احیاء می‌داند.

### دیدگاه ابن قیم در رابطه با حیات برزخی:

محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد بن حریش زرعی دمشقی معروف به ابن قیم الجوزیه (۶۹۱-۷۵۱ هجری قمری) برجسته‌ترین شاگرد ابن تیمیه و از پیشوایان سلفیان و از مشایخ وهابیت می‌باشد. تلاش‌های او پس از مرگ ابن تیمیه جهت نشر و گسترش افکار استادش، اگرچه در جامعه اسلامی آن زمان با توفیق چندانی روبرو نشد، اما تألیفات و تصنیفات او بعدها بسیار مورد توجه سلفیان خصوصاً وهابیان قرار گرفت.

یکی از مشهورترین تألیفات ابن قیم، کتابی در رابطه با وضعیت روح پس از مرگ بانام کامل «الروح، فی الکلام علی ارواح الاموات و الاحیاء بالدلائل من الکتاب و السنه و الاثار و اقوال العلماء»، می‌باشد. او در این کتاب به مسائلی مانند زیارت اموات، سماع موتی، اطلاع اموات از احوال زندگان، ملاقات ارواح مؤمنان با یکدیگر، آزادی عمل ارواح مؤمنان نسبت مؤمنان زنده و... پرداخته است.

تتبع در آراء ابن قیم در حوزه برزخ، نشانگر این نکته است که او معتقد به حیات برزخی و سماع موتی می‌باشد و آراء او در این باب تعارض چندانی با اقوال سایر علماء اسلام ندارد.

ابن قیم مسئله اول کتاب *الروح* را به این سؤال اختصاص می‌دهد که «آیا اموات توانایی درک زیارت احیاء را دارند و قادر به شنیدن سلام و درود آنان هستند یا خیر؟». او با ذکر روایات متعددی ادعا می‌کند که در میان سلف صالح چنین اعتقادی بوده است و حتی ادعای اجماع بر قدرت درک و سماع اموات می‌نماید. ابن قیم تأکید می‌کند که اموات حتی از اعمال بستگاه خود نیز مطلع می‌شوند. او تلقین به میت را مؤیدی بر درک و سماع اموات از احوال احیاء می‌شمارد. (ابن قیم، ۱۴۰۲ ق: ۱۰-۲۰)<sup>۱</sup>

۱. «هل تعرف الاموات زیاره الاحیاء و سلامهم ام لا؟...فهذا نص فی انه يعرفه بعینه و یرد علیه السلام...و یدل علی هذا ایضا ما جرى علیه عمل الناس قدیما و الی الان من تلقین المیت فی قبره و لولا انه یسمع ذلک و ینتفع به لم یکن فی فائده و کان عبثاً و قد سئل عن الامام احمد رحمه الله فاستحسنه و احتج علیه بالعمل.»

ابن قیم قائل است ارواح مؤمنین قادرند با یکدیگر ملاقات کنند و از احوال یکدیگر جويا شوند و حتی خاطرات خود را با یکدیگر یادآوری کنند. از نظر او ارواح مؤمنین دارای آزادی عمل فراوانی در عالم برزخ می‌باشند و محدودیت‌هایی که در دنیا بر اثر جسم مادی داشته‌اند را دیگر ندارند؛ اما ارواح معذبین، توان ملاقات با سایر ارواح را ندارند و در بند عذاب برزخی محبوس می‌باشند. او در مسئله دوم کتاب الروح به استناد آیات و روایات متعدد به اثبات این مطالب می‌پردازد. (همان: ۲۶-۳۰)<sup>۱</sup>

ابن قیم معتقد است در شرایط خاصی ارواح اموات توان برقراری ارتباط و ملاقات با ارواح زندگان را دارند. او علاوه بر ذکر آیات و روایاتی مؤید این مطلب، او به مسئله خواب دیدن ارواح اموات توسط زندگان استناد می‌کند که ارواح اموات اخباری غیبی مطابق واقع را به زندگان بیان می‌کنند. (همان: ۳۰-۳۳)<sup>۲</sup>

ابن قیم ماهیت مرگ را تنها جدایی روح از جسم مادی می‌داند و آنچه فنا می‌شود را جسم مادی می‌داند و ارواح پس از مرگ تنها از بند جسم مادی خود خارج می‌شوند. از این رو کماکان دارای حیات هستند منتها به حیات برزخی نه دنیوی. (همان: ۴۹)<sup>۳</sup>

بررسی نظرات ابن قیم در باب حیات برزخی، نشانگر موافقت آراء او با اعتقادات قاطبه مسلمین در این باب می‌باشد. او به صراحت به حیات برزخی و سماع موتی اعتراف دارد و حتی ادعای اجماع سلف صالح را در این موارد مطرح می‌کند. حتی نظرات ابن قیم از دیدگاه‌های این تیمیه نیز معتدل تر است چراکه او به ارتباط دوسویه بین اموات و اهل دنیا

---

۱. «هل ان ارواح الموتی هل تتلاقى و تتزاور تتذاکر ام لا؟... ان الارواح قسمان: ارواح معذبه و ارواح منعمه... والارواح المنعمه المرسله غیر المحبوسه تتلاقى و تتزاور و تتذاکر ما کان منها فی الدنيا و ما یکون من اهل الدنيا...»

۲. «هل تتلاقى ارواح الاحیاء و ارواح الاموات ام لا؟ شواهد هذه المساله و ادلتها اکثر من ان یحصیها الا الله تعالی... وقد دل علی التقاء ارواح الاحیاء و الاموات ان الحی یری المیت فی منامه فیستخبره...»

۳. «و هی ان الروح هل تموت ام الموت للبد وحده؟ اختلف الناس فی هذا: فقالت طائفة، تموت الروح... وقال الآخرون: لا تموت الارواح، فانها خلقت للبقاء؛ وانما تموت الابدان... والصواب ان یقال: موت النفس هو مفارقتها لاجسادها و خروجها منها... بل هی باقیه بعد خلقها فی نعیم او فی عذاب...»

معتقد است؛ حال اینکه به نظر می‌رسد این تیمیه با وجود اذعان به سماع موتی، قائل به ارتباطی یک‌سویه با اموات می‌باشد و آنان را فاقد قدرت اطاعت و پذیرش و انجام فعلی می‌داند. ابن قیم علاوه بر اینکه اموات را دارای حیات و قدرت سماع می‌داند، همچنین اموات مؤمنین و صالحین را دارای قدرت و آزادی عمل بیشتری از حیات دنیوی‌شان می‌داند چراکه از قید جسم مادی رها شده‌اند.

اما باین حال همچون استادش - ابن تیمیه - مخالف توسل و استغاثه و استعانت از ارواح صالحین می‌باشد. از ذکر مطالب فوق دو سؤال کلیدی در اینجا قابل طرح است:

سؤال اول: چطور ابن قیم با وجود اذعان به حیات برزخی و قبول سماع موتی و نیز جواز توسل و استغاثه به صالحان در حال حیات، باز همچون استادش حکم به بدعت و حرمت توسل و استغاثه و استعانت از ارواح صالحین می‌کند؟ چراکه اگر ملاک حرمت چنین اموری مغایرت با توحید است، دیگر وجهی بین تمایز جواز توسل به احياء و حرمت توسل به اموات وجود نخواهد داشت و اگر ملاک جواز، حیات و قدرت و استماع متوسل علیه می‌باشد، در کتاب الروح، ابن قیم به صورت مبسوط به اثبات قدرت اموات حتی فراتر از قدرت احياء می‌پردازد (ابن قیم، ۱۴۰۲ ق: ۱۰۲)<sup>۱</sup>

سؤال دوم: چگونه وهابیت با وجود ادعای پیروی از ابن تیمیه و ابن قیم و تعظیم و تکریم افراطی این دو اندیشمند به عنوان اسلاف و مشایخ خود، در زمینه حیات برزخی

---

۱. «حال الأرواح من القوة والضعف والكبر والصغر فللروح العظيمة الكبيرة من ذلك ما ليس لمن هو دونها وأنت ترى أحكام الأرواح في الدنيا كيف تتفاوت أعظم تفاوت بحسب تفرق الأرواح في كیفیاتها وقواها وإبطائها وإسراعها والمعاناة لها فللروح المطلقة من أسر البدن وعلائقه وعوائقه من التصرف والقوة والنفاذ والهمة وسرعة الصعود إلى الله والتعلق بالله ما ليس للروح المهينة المحبوسة في علائق البدن وعوائقه فذا كان هذا وهي محبوسة في بدنها فكيف إذا تجردت وفارقت واجتمعت فيها قواها وكانت في أصل شأنها روحا عليه زكية كبيرة ذات همه عالية فهذه لها بعد مفارقة البدن شأن آخر وفعل آخر، وقد تواترت الرؤيا في أصناف بنى آدم على فعل الأرواح بعد موتها ما لا تقدر على مثله حال اتصالها بالبدن من هزيمة الجيوش الكثيرة بالواحد والاثنين والعدد القليل ونحو ذلك وكم قد رآى النبي ومعه أبو بكر وعمر في النوم قد هزمت أرواحهم عساكر الكفر والظلم فإذا بجيوشهم مغلوبة مكسورة مع كثرة عددهم وعددهم وضعف المؤمنین وقتلهم»

نظراتی متفاوت با این دو اندیشمند را ارائه کرده‌اند و اصطلاحاً نظرات اسلاف خود خصوصاً ابن قیم را چگونه مصادره به مطلوب نموده‌اند؟ به طور خلاصه ابن قیم حیات برزخی و سماع موتی را می‌پذیرد و برخلاف استادش، اموات صالحین را به خاطر رهایی از حصار بدن جسمانی، دارای قدرت و توانی به مراتب بیشتر از احیاء می‌داند. (همان)

### دیدگاه وهابیت در رابطه با حیات برزخی:

پیش‌تر به نگاه حس‌گراانه‌ای که در هستی‌شناسی سلفیه حاکم است اشاره شد. طبعاً وهابیت که می‌توان آن‌ها را از سلفیان افراطی دانست، پیرو افراطی حس‌گرایی در حوزه هستی‌شناسی هستند. نگاه حس‌گرایانه آن‌ها در حوزه معادشناسی خصوصاً عالم برزخ تأثیر زیادی بر اعتقادات آنان در این حوزه و تفسیرها و برداشت‌هایی که از متون دینی در باب برزخ دارند، داشته است. وهابیت در باب برزخ قائل به حیات خاص و محدود برای اموات هستند که غالباً توان سماع موتی نداشته و قدرتی برای یاری زندگان ندارند. آن‌ها با تمسک به آیات و روایاتی که می‌توانند از آن‌ها چنین اموری را اثبات کنند، به ارائه دلایلی چند پرداخته‌اند؛ و در مقابل انبوه آیات و روایاتی که بر حیات و سماع و قدرت اموات تأکید دارند، عمدتاً راه انکار و خدشه را پیش گرفته‌اند و در مواردی که توان انکار نداشته‌اند قول به استثناء و معجزه بودن چنین اموری داده‌اند و آن‌ها را محدود به همان مورد خاص که نمی‌توان از آن حکمی کلی و فراگیر استنباط کرد، کرده‌اند. اصل اولی در نظر وهابیت عدم سماع موتی است.

می‌توان خلاصه دیدگاه وهابیت درباره حیات برزخی و سماع موتی را در پاسخ هیئت کبار علماء عربستان مشاهده کرد. در جلد اول کتاب مجموع الفتاوی در ذیل پاسخ به سؤال شماره ۲۴۸۳ این‌گونه آمده است:

«اصل این است که اموات توان شنیدن صدا و دعای زندگان را ندارند؛ همان‌گونه که در قرآن کریم نیز بدان اشاره شده است: وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ (سوره فاطر، ۲۲). در کتاب و سنت صحیح دلیلی مبنی بر اینکه پیامبر اکرم (ص) توان شنیدن صدا و دعای مردم را به صورت عمومی دارند، وجود

ندارد... استغاثه و توسل به نبی اسلام (ص) پس از مرگش شرک اکبر و موجب خروج از اسلام است». (اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء، ۱۴۲۴ ق: ۱/ ۲۱۴ - ۲۱۵)<sup>۱</sup>

عبدالعزیز بن باز مفتی سابق عربستان در رابطه با حیات برزخی می‌گوید: «حیات میت در قبر، مانند حیات دنیوی او نیست؛ بلکه یک حیات خاص برزخی است که مانند زندگی دنیا به غذا و نوشیدنی نیاز ندارد. در حیات برزخی، نوعی حیات خاص همراه با پرسش و پاسخ است که روحش پس از آن پرسش و پاسخ، در صورت داشتن ایمان، به علین می‌رود و اگر از اهل جهنم باشد، روحش به جهنم می‌رود» (علی زاده موسوی، ۱۳۹۱ ش: ۲/ ۲۷۰).

همچنین بن باز قائل است که در شرع مقدس مطلبی دال بر آگاهی اموات از اعمال نزدیکانش نیافته است (بن باز، ۱۴۲۰ ق: ۱۳/ ۳۳۶)<sup>۲</sup>

از فتاوی فوق روشن است که وهابیان حیات برزخی را به صورت محدودی قبول دارند و اصل اولی را عدم سماع موتی می‌دانند.

### دلایل وهابیت بر انکار حیات عام برزخی و سماع موتی:

#### ۱. آیه عدم سماع قبور

«وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ»<sup>۳</sup>

و زندگان و مردگان یکسان نیستند. خداست که هر که را بخواهد شنوا می‌گرداند و تو کسانی را که در گورهایند نمی‌توانی شنوا سازی» (فاطر، ۲۲)

استدلال به این آیه که در فتوای هیئت کبار علماء نیز بدان استناد شده بود، از اصلی‌ترین دلایل وهابیت در انکار سماع موتی می‌باشد. وهابیت که در حوزه معناشناسی، ظاهرگرا می‌باشند با تمسک به ظاهر آیه به اصل عدم سماع موتی معتقد شده‌اند. (اللجنة

---

۱. «الأصل: أن الأموات عموماً لا يسمعون نداء الأحياء من بنى آدم ولا دعاءهم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ ولم يثبت في الكتاب ولا في السنة الصحيحة ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم يسمع كل دعاء أو نداء من البشر حتى يكون ذلك خصوصية له... دعاء النبي صلى الله عليه وسلم وندائه والاستعانة به بعد موته في قضاء الحاجات وكشف الكربات شرک أكبر يخرج من ملّة الإسلام، سواء كان ذلك عند قبره أم بعيداً»

۲. «هل الموتى يعلمون باعمال اقاربهم من الاحياء؟ لا اعلم في الشرع ما ادل على ذلك»

الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء، ۱۴۲۴ ق: ۱/ ۲۱۴)

## ۲. آیات عدم سماع موتی

إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وُلُّوا مُدْبِرِينَ { مُسَلِّمًا تُوْنَمِي تُوَانِي  
سخنت را به گوش مردگان برسانی و نمی توانی کران را هنگامی که روی برمی گردانند و  
پشت می کنند فراخوانی } (سوره نمل، ۸۰)

در آیه ۵۲ سوره روم نیز با عباراتی قریب به همین آیه، به این مطلب اشاره شده است.  
فَإِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وُلُّوا مُدْبِرِينَ (روم، ۵۲) { تو نمی  
توانی صدای خود را به گوش مردگان برسانی و نه سخنت را به گوش کران هنگامی که  
روی بر گردانند و دور شوند }

بر طبق ظاهر این آیات زندگان توان شنوندن چیزی به اموات را ندارند. وهابیت با  
استدلال به ظاهر آیات، حکم به عدم سماع موتی کرده‌اند.

هیئت کبار علماء عربستان در پاسخ به استفتایی در مورد صحت نظر سیوطی در کتاب  
فتاوی که قائل به «سماع موتی و قدرت اموات در شنیدن مدح و ثنای بازماندگان و  
شناختن کسی که به زیارتشان آمده و ملاقات اموات با یکدیگر» شده است، بدون اشاره به  
مدعای سیوطی و خدشه در استدلال او، ضمن تأکید بر اصل عدم سماع موتی با استدلال  
به آیات «۵۲ سور روم و ۲۲ سوره فاطر» به رد دیدگاه او در اثبات عام سماع موتی  
پرداخته‌اند و امکان سماع موتی را مشروط به وجود دلیلی خاص کرده‌اند-همچون قدرت  
سماع کشته شدگان جنگ بدر- و بدون وجود نص خاص، اصل اولی را عدم سماع موتی  
دانسته‌اند. (اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء، ۱۴۲۴ ق: ۹/ ۸۱-۸۲)

## ۳. حدیث انقطاع عمل:

ابوهریره از رسول اکرم (ص) حدیثی را با چنین عباراتی نقل می‌کند: «إِذَا مَاتَ ابْنُ  
آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ لَدِ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ، أَوْ عِلْمٍ يُتَّقَعُ بِهِ» (ابن  
حنبل، ۲۰۰۸ م: ۲/ ۲۷۲) { هنگامی که انسانی می‌میرد عملش جز در سه چیز قطع می‌شود:  
صدقه جاریه، فرزند صالحی که برایش دعا کند و علمی که مردم از آن بهره برند }.

به استناد این حدیث وهابیت تنها این امور سه‌گانه را تنها مسیر ارتباط و نفع و اطلاع

میت از دنیا معرفی می‌کنند!

#### ۴. قول به استثناء موارد خاص

وهابیت که اصل را عدم سماع موتی دانسته‌اند؛ در مقابل انبوه دلایلی که به حیات برزخی و سماع موتی به صورت عام اشاره دارد، متوسل به تخصیص و توجیه شده‌اند. آنان در مواردی مانند جریان کشته‌شدگان بدر که پیامبر اکرم (ص) آن‌ها را شنواتر از زندگان معرفی می‌کند یا احادیثی که در آن‌ها به قدرت شنیدن صدای پای تشیع‌کنندگان توسط اموات تأکید دارد یا احادیثی که دلالت بر پاسخ دادن نبی اکرم (ص) بر سلام دهندگانش را دارد، قائل به تخصیص و استثناء این موارد از اصل کلی عدم سماع موتی شده‌اند. (اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء، ۱۴۲۴ ق: ۱/ ۳۱۸ - ۳۱۹)<sup>۱</sup>

پس از دیدگاه وهابیت اموات توان سماع موتی را ندارند و اصل اولی در این باره عدم سماع موتی است. آنان در مقابل دلایل متقنی که مثبت سماع موتی است، حکم به استثناء و معجزه بودن آن موارد خاص می‌دهند بدون اینکه این دلایل متقن توان خدشه به اصل عدم سماع موتی را داشته باشد. حال که روشن شد وهابیت اصل اولی را عدم سماع موتی می‌دانند، پرواضح است که دیگر مجالی برای بحث پیرامون ارتباط اموات با احیاء و امکان تعامل و اجابت درخواست‌های اهل دنیا از سوی ارواح صالحین باقی نمی‌ماند.

شایان ذکر است دلایل و استدلال‌های وهابیت در مورد قرائت خاص آن‌ها از حیات برزخی و سماع موتی، از سویی علماء مذاهب اسلامی موردنقد قرار گرفته است؛ اما از آنجایی هدف این نوشتار نقد دیدگاه وهابیت نمی‌باشد؛ جهت تمرکز بر اهداف نوشتار و رعایت اختصار از ذکر آن‌ها خودداری می‌گردد. (ر.ک: علی‌زاده موسوی: ۲: ۲۶۷-۲۸۵ و رضوانی: ۱۳۹۰ ش)

---

۱. «سماع الأصوات من خواص الأحياء، فإذا مات الإنسان ذهب سمعه فلا يدرک أصوات من فى الدنيا ولا يسمع حديثهم... وأما سماع قتلى الكفار الذين قبروا فى القليب يوم بدر ... فذلك من خصوصياته التى خصه الله بها فاستثنت من الأصل العام بالدليل، وهكذا سماع الميت قرع نعال مشيعى جنازته مستثنى من هذا الأصل، وهكذا قوله صلى الله عليه وسلم: ما من أحد يسلم على إلا رد الله على روحى حتى أورد عليه السلام مستثنى من هذا الأصل.»



### تبیین تفاوت دیدگاه ابن تیمیه و ابن قیم و با وهابیت در مسئله حیات برزخی:

جهت اثبات تغایر دیدگاه ابن تیمیه و ابن قیم با وهابیت در رابطه با حیات برزخی و سماع موتی به اشکال و پاسخی در این باره اشاره می‌شود:

ابن تیمیه استدلال به آیاتی که از ظاهر آن‌ها عدم سماع اموات استنباط می‌شود (آیات ۲۲ فاطر و ۵۲ روم و ۸۰ نمل) را، جهت اثبات عدم سماع موتی، صحیح نمی‌داند. از نظر او مراد از عدم توان در شنواندن چیزی به اموات، نه مجرد امر شنواندن است؛ بلکه منظور در این آیات عدم توان در شنواندن چیزی است که به آن‌ها نفع و فایده‌ای برساند. همچنین منظور از اموات در این آیات اهل قبور نیستند بلکه مراد از اموات کافرانی‌اند که قلب‌هایشان مرده است و کسی توان شنواندن و تفهیم مطلبی هدایتگر که به حالشان نفع و سودی برساند را ندارد. چرا که قلب‌های کافران توان شنیدن سخن حق را به واسطه اعمال ناپسندشان از دست داده است. لذا روشن است که این آیات، نافی عدم سماع متعارف نیست؛ چرا که کافران توان سماع متعارف را داشته‌اند؛ بلکه مراد نفی سماع مطالب هدایتگر و پذیرش و امثال چنین مطالبی می‌باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ق: ۳۶۴/۲۴)<sup>۱</sup>

محمد ناصرالدین آلبنی (۱۳۳۳ - ۱۴۲۰ ق) از سلفیان معاصر و نزدیک به وهابیت، به دیدگاه ابن تیمیه مبنی عدم صحت استدلال به آیات فوق در جهت نفی سماع موتی پاسخ داده است. آلبنی در تعلیقه خود بر کتاب «الآیات البینات فی عدم سماع الأموات عند الحنفیه السادات» نوشته نعمان بن محمود آلوسی، می‌گوید که از تتبع در آراء مفسرین چنین استنباط می‌شود که مراد از اموات در این آیات، کفار غیرقابل هدایت می‌باشند؛ اما با این حال باز می‌توان به این آیات در نفی سماع موتی استدلال کرد. چرا که در نزد مخاطب عدم توان سماع موتی مشهور بوده است و خداوند از این جهت کفار را به اموات تشبیه کرده است؛ که از این تشبیه روشن می‌گردد که اگر کفار توان استماع ندارند، به طریق اولی

---

۱. «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ» [النمل: ۸۰]، فإن المراد بذلك سمع القبول والامثال. فإن الله جعل الكافر كالميت الذي لا يستجيب لمن دعاه، وكالبهائم التي تسمع الصوت، ولا تفقه المعنى. فالميت وإن سمع الكلام وفقه المعنى، فإنه لا يمكنه إجابة الداعي، ولا امثال ما أمر به ونهى عنه، فلا ينتفع بالأمر والنهي. وكذلك الكافر لا ينتفع بالأمر والنهي، وإن سمع الخطاب»

اموات چنین توانی را نخواهند داشت. (آلوسی، ۱۴۲۵ ق: ۳۸)<sup>۱</sup> از نظر آلبنانی وجه شبه در این تشبیه استماع ظاهری است که ریشه در ظاهرگرایی سلفیت در حوزه معنی شناختی دارد. اما ابن قیم در تبیین دیدگاه خود در رابطه با سماع موتی به مطالبی اشاره دارد که به نوعی پاسخ دیدگاه آلبنانی را نیز در خود داراست. با دقت نظر در عباراتی از کتاب الروح ابن قیم روشن می‌شود که او سال‌ها قبل پاسخ این اشکال آلبنانی را داده است. ابن قیم در تبیین مراد از «اموات و من فی القبور» در این آیات شریفه می‌گوید که به قرینه سیاقه مراد از من القبور و اموات، کافری است که قلبش مرده است و امکان تفهیم مطلبی هدایتگر که نفی به حالش داشته باشد، منتفی است. همان‌گونه که چنین توانی در تفهیم مطلبی سودبخش به اموات که نفعی به حالشان برساند، وجود ندارد؛ چراکه اموات دیگر فرصتی برای پذیرش و اطاعت و انجام عمل صالح افزون بر آنچه در دنیا انجام داده‌اند را ندارند. (ابن قیم، ۱۴۰۲ ق: ۶۵)<sup>۲</sup>

ابن قیم با وجود اذعان به تشبیه کفار به اموات، آن را دلیلی بر عدم سماع اموات نمی‌داند. چراکه وجه شبه در این تشبیه را، عدم توان پذیرش و اطاعت می‌داند نه صرف سماع و شنواندن! بدین معنا که آنچه باعث شباهت میان کفار قلب مرده و اموات است، عدم توان هر دو گروه در اطاعت و پذیرش سخن حق می‌باشد نه عدم توان شنیدن و شنواندن ظاهری! از این رو از دیدگاه ابن قیم تشبیه بکار رفته در این آیات نمی‌تواند به معنای عدم سماع اموات باشد؛ بلکه صرفاً اشاره‌ای است به شباهت اموات و کافران از جهت عدم توان اطاعت و پذیرش ندای حق و در نتیجه عدم سود بخشی چنین ندایی به حال اموات و کفار است.

گفتنی است هدف این نوشتار قضاوت راجع به صحت و سقم ادعاهای طرفین نیست،

۱. «لكن ذلك لا يمنع استدلال بهما على ما سبق، لان الموتى لما كانوا لا يسمعون حقيقه، وكان ذلك معروفا عند المخاطبين شبه الله تعالى بهم الكفار الاحياء في عدم السماع، فدل هذا التشبيه على ان المشبه بهم - وهم الموتى في القبور - لا يسمعون...»

۲. «و المراد منها الكافر الميت القلب لا تقدر على اسماعه اسماعا ينتفع به. كما ان من في القبور لا تقدر على اسماعهم اسماعا ينتفعون به ولم يرد سبحانه ان اسحاب القبور لا يسمعون شيئا البته...»

اما از مشاهده صرف این مطالب، به وضوح تقابل دیدگاه ابن تیمیه و ابن قیم با دیدگاه وهابیت در رابطه مشخص می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

از مقایسه دیدگاه‌های ابن تیمیه حرانی و شاگردش ابن قیم جوزی با وهابیت، شاهد نوعی شدت و غلظت نظرات در سیر تطور تاریخی مسئله حیات برزخی هستیم. نظرات ابن تیمیه و ابن قیم اگرچه به نوبه خود محل مناقشه علماء مذاهب اسلامی بوده است، اما فی‌نفسه معتدل‌تر و قابل قبول‌تر از قرائتی است که شاگردان وهابی این دو اندیشمند در حال ارائه آن هستند. چراکه ابن تیمیه و ابن قیم منکر حیات برزخی و سماع موتی نبوده‌اند اما شاگردان خلف آنان در مبحث حیات برزخی، منشی ناخلفانه در پیش گرفته و به انکار و محدود کردن حیات برزخی و سماع موتی پرداخته‌اند.

ابن تیمیه علی‌رغم وجود برخی تشبیهات و اضطراب عبارات، فی‌الجمله حیات برزخی و سماع موتی را می‌پذیرد و در مسیر اثبات آن به آیات و احادیث متعددی اشاره دارد؛ اما آنچه راه او را از قاطبه مسلمین جدا می‌سازد، انکار امکان تعامل و ارتباط و اجابت و امثال درخواست‌های اهل دنیا از سوی اموات است. بدین معنی که با وجود اذعان به قدرت اموات در سماع و معرفت از حال زوار، منکر توان پذیرش و امثال اموات می‌باشد و اصطلاحاً به ارتباطی یک‌سویه بین احیاء و اموات معتقد است.

اما دیدگاه ابن قیم جوزی به‌عنوان شارح افکار ابن تیمیه، بسیار معتدل‌تر از استادش می‌باشد و نظراتش تفاوت چندانی با اعتقادات قاطبه مسلمین در باب حیات برزخی ندارد. او ضمن تأکید بر حیات برزخی و سماع اموات، به قدرت و آزادی عمل ارواح متنعم اشاره می‌کند و آن‌ها را به دلیل رهایی از حصار جسم مادی دارای قدرت و آزادی عمل بیشتری می‌داند. ملاقات ارواح با یکدیگر و مرور خاطرات دنیوی و اطلاع از احوال و اعمال بستگان و حتی امکان ملاقات ارواح اموات با ارواح زندگان در عالم رؤیا، از جمله مسائلی است که ابن قیم در کتاب الروح به استناد آیات و احادیث به اثبات آن‌ها پرداخته است. تألیف کتابی مستقل در زمینه روح و مسائل متفرع از آن، گویای اهمیت این مسئله در اندیشه ابن قیم جوزی داشته است.

و هابیان داعیه پیروی از سلف صالح قرون مفضله<sup>۱</sup> را دارند و در پاسخ به شبهه چرایی خلاء هزارساله میان خود و سلف صالح، پیروی از افکار ابن تیمیه و ابن قیم در قرن هفتم و هشتم را مطرح می‌کنند و برای مشروعیت بخشی به اندیشه‌های شاذشان، از کانال ابن تیمیه و ابن قیم به سوی سلف صالح حرکت می‌کنند و مرتباً این دو اندیشمند را بزرگ عالمان دین و از مشایخ خود می‌شمارند، در باب حیات برزخی گوی سبقت را از شیوخ خود ربوده‌اند و به فراتر از اعتقادات اسلاف خود، معتقد شده‌اند.

از نظر وهابیت اصل و قاعده اولی در باب حیات برزخی، محدودیت این حیات و در باب سماع موتی، عدم سماع است. از نظر ایشان ارواح اموات پس از سؤال قبر، راهی بهشت یا جهنم برزخی می‌شوند و امکان سماع و شنیدن چیزی را ندارند. وهابیت در مقابل انبوه دلایل مثبت حیات برزخی و سماع موتی، راهکاری عجیب را در پیش گرفته‌اند و در مقابل دلایلی که توان ردّ و انکار آن‌ها را ندارند، قائل به اعجاز و استثناء بودن آن موارد خاص شده‌اند. من جمله احادیث مربوط به تکلم نبی مکرم اسلام (ص) با کفار کشته‌شده جنگ بدر را حمل بر اعجاز و استثناء کرده‌اند و قائل‌اند در این موارد معجزه رخ داده است و خداوند برای آن اموات خاص، توانی ویژه برای سماع قرار داده است که منحصر به همین مورد خاص می‌باشد و قابل تعمیم به سایر موارد نیست. لذا این موارد خاص توان خدشه دار کردن اصل اولی عدم سماع موتی را ندارند. شایان ذکر است از اصلی‌ترین دلایلی که وهابیت با تمسک به آن‌ها حکم به عدم سماع موتی می‌نمایند، آیات موسوم به آیات عدم سماع است (فاطر ۲۲، نمل ۸۰، روم ۵۲) که ابن تیمیه و ابن قیم صراحتاً استناد به آیات برای اثبات عدم سماع موتی را رد کرده‌اند. حال چگونه است که وهابیت مدعی سلف‌گرایی، در باب حیات برزخی از اسلاف خود پیشی می‌گیرند؟

از بررسی نظرات وهابیت در اثبات کلیت و عمومیت ادله موافق خود و استخراج اصل اولی کلی از آن و تخصیص ادله مخالف خود به موارد خاص، چنین به نظر می‌رسد

۱. گفتنی است مراد از سلف صالح در نزد سلفیان شامل صحابه و تابعین و تابعین تابعین است و قرون مفضله ۳ قرن اول هجری را شامل می‌گردد.

که این امور تلاشی در جهت مدون سازی و اتقان بخشی مخالفتشان با برخی سنت‌های اسلامی و مشروعیت بخشی به برخوردهای تکفیرگرایانه خود با سایر مسلمین است. این ادعا با بررسی سیر تطور نظرات در حوزه حیات برزخی از دوران ابن تیمیه تا عصر حاضر تقویت می‌گردد. چراکه ابن تیمیه و ابن قیم با وجود اینکه مخالف سنت‌هایی همچون توسل و زیارت و استغاثه و استعانت از ارواح صالحین بوده‌اند اما در عین حال منکر حیات برزخی و سماع موتی و آگاهی اهل قبور از حال زائرین خود نبوده‌اند. اما وهابیت با قرائت خاص خود از حیات برزخی به دنبال کسب مؤیدات بیشتر در مخالفت با توسل و استغاثه و استعانت از صالحین می‌باشد؛ چراکه از نظر وهابیت این امور علاوه بر عدم سماع اموات بدعت است؛ بلکه به خاطر تعارض با توحید، شرک و کفر تلقی می‌شود. لذا چهارچوب خاصی که وهابیت از حیات برزخی ارائه می‌دهد، این امکان را فراهم می‌کند که قرائتی خود از اسلام را راحت‌تر عرضه کنند و با مخالفت‌هایی کمتری از سایر مذاهب اسلامی مواجه شوند و در مقام استدلال بتوانند از چند مبنای مختلف به مخالفت با توسل و استغاثه و استعانت و زیارت پردازند.

از مشاهده تمرکز بیش از اندازه وهابیت بر امور برآمده از مبانی اعتقادی در رابطه با عالم برزخ همچون منع زیارت قبور و لزوم تسطیح قبور و نفی توسل و استغاثه و استعانت از ارواح صالحین، می‌توان ادعا کرد که شاکله اصلی وهابیت در عصر حاضر، جدال با این امور است و ماهیت این مذهب، شکلی سلبی یافته است و گفتمان اصلی آنان سلب و نفی این سنت‌ها از اعتقادات مسلمین می‌باشد. جمله معروف محمد قطب اندیشمند سلفی مصری در رابطه با وهابیت گویای این نکته می‌باشد که: «در عربستان همه به دنبال توحید قبور (شرک ناشی از زیارت و مقبره) هستند اما به توحید قصور (شرک تن دادن به حکومت جور) هیچ توجهی ندارند.» (سعید زاهدی، ۱۳۹۱ ش: ۴۴)

و من الله التوفیق و علیه التکلان - وصلى الله على محمد و عترته الطيبين الطاهرين

## فهرست منابع

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۸ ق)، *الفتاوی الکبری*، عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۳) ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۶ ق)، *مجموع الفتاوی*، تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدینة النبویة.
- ۴) ابن حنبل شیبانی، احمد بن محمد (۲۰۰۸ م)، *مسند الامام أحمد بن حنبل*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۵) ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، عبدالسلام محمد هارون، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم.
- ۶) ابن قیم، محمد بن ابی بکر (۱۴۰۲ ق)، *الروح*، تحقیق: محمد اسکندر یلدا، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۷) ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۲۶ ق)، *لسان العرب*، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۸) آلوسی، نعمان بن محمود (۱۴۲۵ ق)، *الآیات البینات فی عدم سماع الأموات عند الحنفیة السادات*، تعلیق: محمد ناصر الدین الالبانی، مکتبه المعارف، ریاض.
- ۹) بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۳ ق)، *صحیح البخاری*، دار ابن کثیر، دمشق.
- ۱۰) بن باز، عبدالعزیز (۱۴۲۰ ق)، *مجموع فتاوی و مقالات متنوعه*، جمع: محمد بن سعید الشویعر، اداره بحوث علمیه و الافتاء، ریاض.
- ۱۱) جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۱ ق)، *التعریفات*، محمد بن عبدالحکیم القاضی، دارالکتاب المصری، قاهره.
- ۱۲) راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، ذوی القربی، قم.
- ۱۳) رضوانی، علی اصغر (۱۳۹۰ ش)، *وهابیت و عالم برزخ*، مشعر، تهران.
- ۱۴) زاهدی، سعید (۱۳۹۱ ش)، *ماضی استمراری؛ سلفی گری در جهان اسلام از وهابیت تا القاعده*، عابد، تهران.
- ۱۵) سبجانی، جعفر (۱۴۳۲ ق)، *ابن تیمیه فکرا و منهجا*، موسسه الامام الصادق (ع)، قم.

- ۱۶) طباطبائی، محمد حسین (۱۴۰۶ ق)، *نهایه الحکمه*، موسسه نشر اسلامی، قم.
- ۱۷) طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۱ ش)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، موسسه نشر اسلامی، قم.
- ۱۸) علی زاده موسوی، مهدی (۱۳۹۱ ش)، *سلفی گری و وهابیت*، آوای منجی، قم.
- ۱۹) کعبی، علی موسی (۱۳۸۱ ش) *المعاد یوم القيامة*، آل البيت (ع) لاحیاء التراث، قم.
- ۲۰) اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء (۱۴۲۴ ق)، *فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء*، تحقیق: أحمد بن عبدالرزاق الدویش، دار المؤید للنشر والتوزیع، الرياض.
- ۲۱) مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸ ق)، *تسبیحات حول المبدأ والمعاد، العتبه الرضویة المقدسة*، مشهد





## سیر آفاقی در اندیشه عرفانی مولانا

رضا حیدری نوری<sup>۱</sup>

### چکیده

مکتب عرفان و تصوّف، متشکل از آداب و اصولی است که شیوه سلوک رهپویان طریقت را تا نیل به سر منزل حقیقت، تبیین و آشکار می‌سازد. سیر و سلوک صوفیانه که شامل سیر آفاقی و سیر آنفسی است، مُلهم از آیه شریفه "سُئِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ" (فُصِّلَتْ/۵۳)، و سایر آیات و احادیثی است که جزو منابع مهمّ در مشرب عرفان اسلامی به شمار می‌آیند. مولانا که در ادبیات عرفانی فارسی از جایگاه و منزلتی بی‌بدیل برخوردار است، در آثار منظوم و منثور خود به سیر آفاقی (عالم کبیر)، و سیر آنفسی (عالم صغیر)، توجّه داشته، و سیر آفاقی را که مطالعه صورت تفصیلی عالم است، بر سیر آنفسی مقدم می‌دارد. در این پژوهش به صورت تحلیلی و توصیفی بیان شده‌است که مولوی از جمله عارفانی است که جهت شناخت حقیقت، به مجاز نیز عنایت داشته، و مخلوقات عالم را تجلّی گاه جلوه و جمال حق می‌شمارد. از نظر وی - که به حرکت جوهری المام دارد - تمامی اجزای کاینات به طور مستمرّ، در حرکت و تغییر اند، و سیر آفاقی وی، از مرحله جماد، تا مراتب روح و جان، و تا ورود به قلمرو ملکوت ادامه دارد. مولانا در سیر آفاقی، با نگاه عمیق و نافذ - که خود، آن را «سبب سوراخ کن» نامیده - از حجابهای ظاهری موجودات، عبور نموده، و از مشاهده مصنوع به صانع، و از فعل به صفت، و از صفت، به دیدار ذات نایل گردیده است. او در سلوک صوفیانه و سیر آفاقی خود، در ورای چهره ظاهری عناصر هستی، و در آیینة ممکنات و اجزای عالم، به مشاهده چهره محبوب ازلی و ابدی پرداخته است.

### واژگان کلیدی

عرفان و تصوّف، سیر آفاق، سیر آنفس، حقّ، مولانا

۱. زبان و ادبیات فارسی، استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه

## طرح مسأله

دست‌یابی به حقیقت هستی، از طریق آموزه‌هایی صورت گرفته است که در ادیان و مکاتب مختلف، از سوی پیامبران و اندیشمندان و پژوهشگران اقوام و ملل گوناگون، مطرح شده، و هر یک به نسبت ارزش و محتوای معنوی خود، باعث جذب و گرایش انسانها گردیده است.

مکتب عرفان و تصوف، یکی از مکاتب جذّاب و روحانی است که در سیر تاریخی خود، اندیشه طالبان حقیقت را به خود مشغول نموده، و این مکتب «در اصطلاح، راه و روشی است که طالبان حق، برای نیل به مطلوب و شناسایی حق بر می‌گزینند».

(سجّادی، ۱۳۶۸: ۵۷۷)

در مشرب صوفیانه، انسان مشتاق وصال حق، باید با تکیه بر ذوق و کشف، و دل محوری، حرکت کند، و از طریق محور خویشتن و فنای در حق، به مقصد برسد، زیرا، «عارف کسی است که از وجود مجازی خود، محو و فانی گشته است».

(معصومعلیشاه، ۱۳۸۲: ۵۰۶)

جهت شناخت حقیقت، که لب و مایه اصلی عرفان است، آگاهی از آداب و اصول تصوف، ضروری است، و اما حقیقت این مکتب بر پایه عمل استوار است، و بر همین اساس گفته شده که «عارف، آن باشد که علم او، عمل او را خلاف نکند، تا علم او حال او گردد، آنگاه حال او علم گردد».

(بخاری، ۱۳۶۳، ربع چهارم: ۱۶۸۴)

سیر آفاقی و سیر انفسی که از اصول عملی عرفان به شمار می‌آید، مُلهم از آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فُصِّلَتْ ۵۳)، است.

سیر آفاقی، یکی از روشهای تأمل برانگیز و تفکرآمیز صوفیه است که با الهام از آیات گوناگون قرآن کریم که با افعال «سیروا»، «فانظروا»، «أفلم یسیروا» شکل گرفته، و آدمی را به سیر و سفر در آفاق، و توسعه اندیشه و تعمق در نظام خلقت، توجّه می‌دهد، که خود، نوعی معرفت حق به شمار می‌آید، زیرا، «کسی بخواهد مملکتی را به سزا و کامل بداند و بشناسد، نخست در وسعتش نگیرد، سپس در سپاهش نگیرد، آنگاه در کارهایش نگیرد، پس آنگاه در زمامدارش نگیرد».

(مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۲/۳۷۶)

## پیشینه و روش تحقیق

در آثار و متون صوفیه شرح و تفصیل متنوع و فراوانی در مورد کیفیت سیر آفاقی و انفسی اهل تصوف مشاهده می‌شود، و در پژوهش‌های شارحان آثار مولوی در مورد سیر آفاقی او نکات ارزنده‌ای بیان شده‌است. اما این مقاله که با عنوان «سیر آفاقی در اندیشه عرفانی مولانا» به بررسی اندیشه و نوع نگاه مولوی به سلوک آفاقی پرداخته است، پیشینه‌ای ندارد، و تنها در برخی از آثار متقدمان و پژوهش‌گران معاصربه سیر آفاقی مولانا اشاره شده است که اجمالاً به ذکر بعضی از آن‌ها اکتفا می‌شود.

کمال‌الدین حسین خوارزمی در «جواهرالاسرار»، بدیع‌الزمان فروزانفر در «شرح مشوی شریف»، عبدالحسین زرین‌کوب در «نردبان شکسته، سرّنی، پله پله تا ملاقات خدا و بحر در کوزه»، حسین نصر، ویلیام چیتیک و آنماری شیمل در «گنجینه معنوی مولانا» و تقی پورنامداریان در «سایه آفتاب»، به گونه‌های مختلف به کیفیت سیر آفاقی مولانا و نوع نگاه او به صنع حق به صورت اجمالی پرداخته‌اند و خاطر نشان کرده‌اند که مولوی نیز مانند سایر عارفان، سیر آفاقی را مقدمه ورود به قلمرو سیر انفسی دانسته و از مجاز به عرصه حقیقت قدم نهاده است.

در این مقاله تلاش شده است که با بررسی دقیق و ذکر شواهدی از مثنوی و دیوان شمس، به شیوه سلوک آفاقی این عارف عال‌مقام عرصه ادب و معرفت پرداخته شود. به امید آنکه در راستای تبیین اندیشه‌ها و شخصیت روحانی او گام موثر دیگری به شمار آید. این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای انجام شده و مطالعه، تحلیل و توصیف آثار مولانا در مورد سیر آفاقی و موضوعات مرتبط با مقاله مورد مذاقه و تامل قرار گرفته و در قالب ساختاری منظم و منسجم تدوین گردیده است.

## اهمیت سیر آفاقی در تصوف

در مکتب تصوف، هرگونه رفتاری باید با هدف شناخت، و در راستای جستجوی حق باشد. سیر و سفرهای ظاهری نیز باید واجد چنین شرایطی باشند، و سیر و سفر صوفیان سیّاح نیز در همین راستا قابل توجیه است.

صوفیان سیّاح، جهت ترویج شیوه سلوک خود، و برای تحکیم و تقویت اصول و

آداب تصوّف، به آیات و احادیث قدسی اشاره کرده اند، از جمله اینکه «از مالک دینار حکایت کنند [که] خداوند تعالی وحی فرستاد به موسی علیه السلام، که نعلین گُن و عصا از آهن برگیر و سیّاحی کن [در زمین] و آثار و عبرتها [ءمن] طلب می کن، تا آنگاه که نعلین بدرّد و عصا بشکند». (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۹۱)

اگر از منظر عارف بزرگی مانند «جنید»، سیر و سیاحت، هفتمین خصلت اهل تصوّف به شمار می رود، خود نشانگر اهمّیت سفر، در اندیشه های صوفیانه اوست. (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۴)

صوفیان، سفر را که با تحمّل رنج و ریاضت نفس همراه است، اکسیر تحوّل وجود سالک می دانند، و براین عقیده اند که «اگر چه سفر قطعه ای از سقر است، اما آینه جمال نمای هنر است، اگر چه سفر در ناکامی هاست، ولیکن داروی دردِ خامی هاست». (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۵۱۷ و ۲/۵۱۶)

اهل معرفت، شناخت مجموع عالم را، هدف سیر و سلوک عارفانه می دانند، و «مجموع عالم، بعضی ظاهر است و بعضی باطن... مراد از آفاق، علم ظاهر است، یعنی عالم اجسام، و مراد از آنفس، علم باطن است، یعنی عالم ارواح، عالم ظاهر را مُلک خوانیم، و عالم باطن را ملکوت». (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۲۶)

سالکانِ طریقت، در سفر آفاقی، تنها به سیر و حرکت جسم نمی پردازند، بلکه روح و قوای درک معنوی و روحانی آنها نیز با ایشان همراهند. آنها تنها با چشم سر، ناظر مظاهر هستی نیستند، بلکه با چشم دل، در پس پرده موجودات، به مشاهده حقیقت آفرینش می پردازند.

سیر آفاقی صوفیانه، موجب تأمل و تفکرِ پویندگان طریقت، جهت نیل به وصال محبوب عالم، و باعث برانگیخته شدن عقل آنها خواهد شد، تا از ظاهر به باطن، و از مجاز به حقیقت برسند.

### اهداف مهمّ سیر آفاقی

#### الف) شناخت حقیقت وجودی انسان

یکی از مهمترین دستاوردهای سیر آفاقی، کشف قدرت و استعداد، و آشکار شدن

صفات رذیله و پسندیده، و ظهور نقاط ضعف و قوتِ سالکِ طریقت است که موجب تزکیهٔ نفس و روح او خواهد شد. لزوم اینگونه شناخت از آن جهت است که «آدمی که عالم صغیر است، مرگب از دو عالم است، عالم مُلک و عالم ملکوت، عالم مُلک صورت است، و عالم ملکوت، معنی است ..... عالم مُلک خانه است، عالم ملکوت، خداوند خانه است، این خداوند خانه، مراتب دارد، و در هر مرتبه ای نامی دارد: در مرتبه ای نامش طبیعت است، و در مرتبه ای نامش نفس است، و در مرتبه ای نامش عقل است، و در مرتبه ای نامش نورالله است». (نسفی، ۱۳۵۰: ۴۴۰)

بدین ترتیب، شناخت عالم صغیر (انسان) - که مقدمهٔ شناخت عالم کبیر است - شامل تمامی مراتب وجودی او از مرتبهٔ طبیعت تا شناخت نورالله است، که همان حقیقت محض و ذات باری تعالی است. مهمترین هدف سیر آفاقی، شناخت کاملترین مخلوق عالم است، چرا که «نظر در تفصیل آفرینش تن آدمی، کلید معرفت صفات الهیّت است، بر این وجه ..... عجائب صنع ایزد تعالی - همچنین مفتاح علم است به عظمت صانع - جلّ جلاله - و این نیز بابتی از معرفت است». (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۴۰)

از منظراهل تصوف، معرفت به وجود حقیقی انسان که صورت اجمالی عالم به شمار می آید، باب معرفت تفصیلی هستی است و «موجودی که به معنی وجود خودش آگاهی نداشته باشد به معنی جهان نیز راه نمی یابد». (دینانی، ۱۳۹۴: ۲۲)

خودشناسی یا شناخت «من ملکوتی»، در اندیشهٔ عارفان به عنوان اساس و مبنای شناخت حق است، و «دیدار و پیوستن به این من ملکوتی و شاهد و معشوق آسمانی، منتهای آرزوی عارفان و نهایت مقصد سالکان طریقی است». (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۴۲) و سیر آفاقی باید ناظر بر چنین هدفی روحانی باشد.

### ب) ترک تعلّقات و تزکیه و تهذیب نفس

در سیر و سلوک عرفانی، دلبستگی به تعینات و تعلّقات دنیوی، و اشتغال به رنگ و لعاب عناصر مادی، از مهمترین موانعی است که راه سلوک را مسدود می کند، و سالک را پایبند عالم مُلک نموده، و مرغ جانش را از پرواز به عالم ملکوت باز می دارد. شرط سلوک نفس از مرحله ای به مرحلهٔ دیگر، مستلزم رهایی از قید و بندهای

مراحل پیشین است، و گسستن از تعلقات، با رنج و تحمل شداید همراه است، زیرا «بی چاشنی شراب انفصال، لذت زلال وصال، نتوان دانست». (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۲/۵۱۶)

ترک عادات و تعلقات در سلوک صوفیانه، از اهمیتی برخوردار است که در بین شرایط بیست و پنج گانه «رساله سیر و سلوک»، به عنوان اولین گام سالک محسوب گردیده است. «اول ترک عادات و رسوم متداولی که سفر را مانع، و راه خدا را عایقند». (بحرالعلوم، ۱۳۷۰: ۱۴۵)

ترکیه و تهذیب نفس، از ارکان عالی و اهداف اصلی سیر آفاقی محسوب می‌گردد که سالک را به مراتب «تخلی و تحلی» نایل می‌سازد. سفر، اکسیر تحوّل جسم و جان اوست، و اگر تهذیب نفس را به عنوان یکی از دستاوردهای سه گانه سفر آفاقی شمرده اند، بدین جهت است که صحت و سلامت جان و تن سالک را به همراه دارد. «مرد باید که سفر از بهر سه چیز کند، زیارت را، یا دیدن مشایخ را، یا ریاضت را». (نجم الدین کبری، ۱۳۹۰: ۵۰)

### ج) آگاهی از عجایب صنع الهی

سیر آفاقی در سلوک عرفان، موجب تقویت بنیان معرفت و حکمت و اتقان علم به پروردگار به حساب می‌آید، و به همین جهت گفته اند: «کثرة الأسفار لشهود الاعتبار فی الآفاق و فی الأقطار». (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۱۷۶). توجه به نظام عالم و روابط منظم و پیچیده و دقیق مخلوقات با یکدیگر، و با آفریننده جهان، و آگاهی بر احاطه حضرت حق بر تمامی اجزای کائنات، و مشاهده شمول لطف و عنایت او نسبت به همه عناصر هستی، از جمله دستاوردهای ارزشمند سفر آفاقی است.

از منظر سالکان طریقت، توجه به زیباییهای طبیعت، به گونه ای تأمل برانگیز است که از آن مظاهر زیبا، به عنوان «بت» و «معشوقه» یاد می‌کنند، و این بدان معنی است که آنها در سیمای موجودات جهان، چهره محبوب حقیقی خویش را می‌بینند. «شیخ الاسلام گفت: هر کس را بُتی است - یعنی معشوقه ای - وقت بهار بت من است، که من بهار را دوست دارم.... مرا می‌بایست که گل بینم، تا چشم من بر آساید». (جامی، ۱۳۹۰: ۳۵۲)

### د) جستجوی اولیاء و دیدار پیر

از مقاصد مهم عارفان سیاح در سفر آفاقی، دیدار انسانهای صاحب کمال و اهل

کرامت است که بی نام و نشان و «تحت قباب» حضرت حق می زیند، و مصاحبت آنها مانند اکسیری است که مس وجود سالک را به زرناب مبدل نموده، و با هدایت و حمایت آنها، یک شبه ره صدساله می پیماید.

پیر، که به مرتبه انسان کامل دست یافته، بر مبنای قاعده لطف، به عنوان خلیفه خدا، در بین مردم حضور دارد، و وجودش مانند داروی شفابخش جسمانی و روحانی است. دیدار او به منزله مشاهده جمال حق، و شعاع خورشید وجودش، روشنگر دل و جان سالک و دیدارش غایت آمال و آرزوی او، در سیر آفاقی محسوب می شود.

سفر حج بایزید و مواجه شدن او با پیر روشن ضمیر در نیمه راه، از جمله اینگونه ملاقاتهاست که سالک را به مقصد می رساند. او هنگامیکه با چنین مرشد و راهنمایی مواجه شد، «پیر از بایزید پرسید: عزم کجا داری؟ گفت: قصد کعبه دارم... پیر گفت: برخیز و هفت بار گرد من طواف کن، و این را از طواف حج، بهتر شمار، چرا که کعبه هر چند خانه بر حق است، خلقت من نیز خانه سر اوست، پس وقتی مرا دیده ای، چنان است که خدا را دیده باشی، نه آیا پیغمبر گفت: «من رأی فقد رأی الحق». بایزید که این سخن را در گوش کرد، دریافت که سیر او به انتها رسیده است». (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۳۲۹)

اگر چه در سیر آفاقی، اهداف دیگری مانند: اشاعه علم، تمرین توکل، عبرت آموزی، زیارت مشایخ، و... مورد توجه قرار گرفته است، اما مهمترین دستاوردهای آن، تزکیه و تهذیب نفس، شناخت حقیقت انسان و رشد قوای عقلانی و جسمانی او، شناخت عجایب صنع، مشاهده جلوه جمال حق در آینه موجودات عالم، جستجوی پیر، مشاهده ارتباط اجزای طبیعت با حضرت حق، مشاهده تفصیلی و اجمالی کمالات مکنون الهی، و سرانجام، نیل به حقیقت عالم و اتصال به محبوب ازلی و ابدی است.

### مشرب عرفانی مولانا

«مولانا جلال الدین محمد بن سلطان العلماء بهاء الدین محمد بن حسین بن احمد خطیبی بکری بلخی، یکی از بزرگترین و تواناترین گویندگان متصوفه و از عارفان نام آور و ستاره درخشنده و آفتاب فروزنده آسمان ادب فارسی، شاعر حساس و صاحب اندیشه و از متفکران بلامنازع عالم اسلام است. ولادت او در ششم ربیع الاول ۶۰۴ هجری در بلخ و

وفاتش در پنجم جمادی الآخر سال ۶۷۲ در قونیه اتفاق افتاد. (صفا، ۱۳۸۹، ج ۲/۸۸)

حیات عارفانه مولانا، بعد از دیدارش با شمس تبریزی آغاز شد، و «زندگی خود را وقف ارشاد و تربیت عده‌یی از سالکان در خانقاه خود کرد، و دسته‌جدیدی از متصوفه را که به «مولویه» مشهورند به وجود آورد». (صفا، ۱۳۸۹: ۹۰)

در بین آثار مولوی، مثنوی، به شرح و بیان حقایقی پرداخته است که در حقیقت، تفسیر آداب و اصول تصوف به شمار می‌رود، و به تبیین اسرار و رموز موجود در مکتب صوفیه می‌پردازد.

او به شیوه صوفیان بزرگ، به طرح مباحث نظری عرفان اقدام نموده و «آنچه مأخوذ از تفاسیر قرآنی و فحوای احادیث یا قصص انبیاست، غالباً از طریق روایات و سنن صوفیه مأخوذ است و یا در ضمن نقل و روایت مولانا، صبغه‌یی از طرز فکر صوفیه می‌گیرد». (زرین کوب، ۱۳۸۳، ج ۱/۳۰۳)

مثنوی، شرح هیجانات و بیان شور عاشقانه و عارفانه مولانا، و حاکی از تجربیات روحانی و معنوی اوست. سیر و سلوک عرفانی او، و تقریرات حالات معنوی و جذبه‌های روحانی وی، باعث شد که «عالی‌ترین حماسه عرفانی عالم در زبان فارسی دری بوجود آید». (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۹)

نغمه شورانگیز شوق بازگشت به مبد آهستی، و اتصال به حضرت حق - که از همان آغازین ابیات مثنوی درنی‌نامه شنیده شد - تا واپسین ابیات دفتر ششم - که با خاموشی‌نی دور افتاده از نیستان، ادامه یافت - بگوش می‌رسد.

مولانا در سلوک صوفیانه خود «سه مرحله بزرگ علمی و عرفانی را که خود او از آنها به خامی و پختگی و سوختگی، عبارت کرده است، طی کرد، تا به آخرین مدارج ممکن کمال بشری، که مرتبه اولیای خاص خداست، واصل گردید». (همایی، ۱۳۶۲، ج ۱/۱۷)

### سیر آفاقی مولانا

مولانا از جمله عارفانی است که در زمره صوفیان سیاح قرار ندارد، اما به سیر آفاقی عنایت داشته است، او در آثار گرانقدرش، به حرکت مستمر جهان و ظهور متنوع جلوه



های حقیقت، اشاره می کند.

در اندیشه عرفانی مولانا، صورت و ساختار ظاهری مخلوقات، هر یک به عنوان مظهری از مظاهر تجلی حق محسوب می شوند. او که در سلوک صوفیانه خود به سیر آفاق و آنفس پرداخته است، مانند بسیاری از سالکان طریقت، در سیر آفاقی، به مشاهده صورت تفصیلی جهان نایل گردیده، و به اعتقاد وی، «به همان نحو که می توان آنفس را در آفاق مشاهده کرد، آفاق نیز در آنفس به گونه ای شفاف و روشن، قابل مشاهده است.» (دینانی، ۱۳۸۰: ۱۰۳)

از منظر سراینده مثنوی، جهان آفرینش با همه عناصر آن، دائماً در حرکت و تغییر و تحوّل است، و هر لحظه می توان در جهان، شاهد خلقت جدید و آفرینش جلوه های نو بود. او به مفهوم «لا تکرارَ فی التجلی» معتقد است، و هیچ گاه ظهور حقیقت را در آینه هستی، به صورت تکراری نمی بیند، و حرکت و سیر و سیروورت موجودات را، توقّف پذیر نمی داند.

پس تو راهر لحظه مرگ و رجعتی است      مصطفی فرمود دنیا ساعتی است  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۱/۱۱۴۲)

هر نفس نو می شود دنیا و ما      بی خبر از نو شدن اندر بقا  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۱/۱۱۴۴)

اشارات مثنوی به تکرار آفرینش، یادآور نظریه حرکت جوهری ملاصدرا و برخی از حکیمان است که تمامی عناصر هستی را در حال سیر و حرکت می دانند.

مولانا با تمسک به چنین نظریه ای، به جریان آب اشاره می کند، که مداوم و ممتدّ به نظر می رسد، در حالیکه حرکت آن نقطه به نقطه است، و نیز به مشاهده خطّ آتشی، توجه می دهد که به هنگام چرخاندن آتش گردان، به صورت دایره و پیوسته، دیده می شود، در حالیکه از پیوستگی حرکات مقطعه، ایجاد شده است. از نگاه او، کلّ آفرینش در سیر و حرکت مداوم است که تحت هیچ شرایطی، ایستایی ندارد، و چنانچه هستی موجودات، به صورت پایدار و ثابت به نظر می رسد، پنداری بیش نیست.

عمر همچون جوی نونو می رسد      مستمری می نماید در جسد  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۱/۱۱۴۵)

آن زیزی مستمر شکل آمدست چون شرر کش تیز جنبانی بدست  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۱/۱۱۴۶)

دیگر اثر منظوم مولانا، «دیوان کبیر» است که همانند دریایی، امواج عشق و معرفت در آن موج می زند. او توانسته است که در غزل‌های و رباعیات خویش، حقایق عالم عرفان، عواطف حادّ و دقیق، و اندیشه‌های بلند معرفت را، در زیباترین قالب‌های شعری، بیان نماید. در مجموعه آثار منشور او که شامل «مکاتیب»، «مجالس» و «فیه ما فیه» است، مطالب دلنشین عرفانی به چشم می خورد.

بیان مولانا که حاکی از عشق او به مبدأ هستی، استغراق در حقیقت، تبیین اسرار حق، و شرح مقامات و مراتب سلوک صوفیانه است، او را به سالکی واصل و عارفی کامل مبدل ساخته است که می توان وی را، فاتح بزرگ قلّه معرفت، و صدرنشین مصطبه طریقت نامید، و اگر «خاورشناسان غربی مولوی را «بی تردید برجسته ترین شاعر متصوّف ایران»، «بزرگترین شاعر عرفانی اسلامی» و حتّی «بزرگتر شاعر عارف همه اعصار» خوانده اند.» (نصر، ۱۳۹۳: ۴۵)، ادّعایی صواب، و کلامی منطبق بر حقیقت را بیان داشته اند.

مولانا در شمار عارفان سیّاح محسوب نمی گردد، اما مطالعه و بررسی آثار او نشان می دهد که مانند بسیاری از سالکان طریقت، به سیر آفاقی و مشاهده صورت تفصیلی عالم پرداخته است.

پی بردن از مصنوع به صانع، و از فعل به صفت، و از صفت به ذات - که راه و رسم بسیاری از اهل معرفت بوده - در آثار وی، مشهود است، و چنین شیوه ای، حاکی از سیر آفاقی و آنفسی اوست.

در اندیشه سراینده مثنوی، سیر آفاقی باید سالک را از سبب به مسبب هدایت کند، و او را به مشاهده خالق هستی متوجّه نماید. از منظر وی، سیر و حرکت موجودات عالم، قانونمند است، و حرکت از مرتبه ای به مرتبه دیگر، تحت حاکمیت همین قانون قرار دارد. حرکت از جماد تا نبات، از نبات تا حیوان، و از حیوان تا انسان، از مصادیق سیر و حرکت دائمی عالم است، و این نظریه، مأخوذ از مفهوم آیه شریفه «أنا لله و أنا الیه راجعون» (بقره/۱۵۶)، است، و بر این اساس، سیر رجوعی به مبدأ حقیقی و منشأ اصلی

عالم، توقف ناپذیر است. درک حرکت رجوعی به سوی خالق هستی، برای سالکی میسر است که از مراتب ظاهری عالم عبور کند و در مرحله روح و جان، شور و اشتیاق بازگشت را از زبان عناصر هستی، بشنود.

آمده اول به اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۶۱۷/۴)

سالها اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناورد از نبرد  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۶۱۸/۴)

وز نباتی چون به حیوانی فتاد نامدش حال نباتی هیچ یاد  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۶۱۹/۴)

باز از حیوان سوی انسانیش می کشید، آن خالقی که دانیش  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۶۲۶/۴)

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۶۲۷/۴)

جمله اجزا در تحرک در سکون ناطقان که «أنا له راجعون»  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۴۵۹/۳)

چون شما سوی جمادی می روید محرم جان جمادان کی شوید؟  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۰۱۰/۳)

از جمادی در جهان جان روید غلغل اجزای عالم بشنوید  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۰۱۱/۳)

موضوع سیر و تحوّل وجود آدمی از مراتب جمادی تا مراحل روح و جان، به طور مکرّر در مثنوی مطرح شده است. سالک طریقت در سیر آفاقی، به تماشای تبدیل خاک به زر، مبدّل شدن خاک به بشر، تحوّل خاک به نان، و تغییر خاک مُرده به جان، می نشیند، و با چشم سر به تحولات عالم می نگردد، باید با چشم بصیرت و دیده تیزبین، لایه های ظاهری و حجابهای بیرونی عناصر عالم را کنار بزند، و در ورای صحنه ظاهری هستی، و در

آنسوی اسباب و وسایل، به مشاهده مسبب اصلی و قادر حقیقی پردازد.

دیده دل کوبه گردون بنگریست دیده کاینجا هر دمی میناگری است

(مولوی، ۱۳۸۱، ۷/۵۷۸۷)

از مبدل بین، وسائط را بمان کز وسائط دور گردی ز اصل آن

(مولوی، ۱۳۸۱، ۷/۷۹۳)

واسطه هر جا فزون شد، وصل جست واسطه کم، ذوق وصل افزونتر است

(مولوی، ۱۳۸۱، ۷/۷۹۴)

لیک اغلب بر سبب راند نفاذ تا بدانند طالبی جستن مراد

(مولوی، ۱۳۸۱، ۷/۱۵۴۹)

این سببها بر نظرها پرده است که نه هر دیدار، صنعش را سزاست

(مولوی، ۱۳۸۱، ۷/۱۵۵۱)

دیده ای باید سبب سوراخ کن تا حجب را برکنند از بیخ و بن

(مولوی، ۱۳۸۱، ۷/۱۵۵۲)

از مسبب می رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسائط ای پدر

(مولوی، ۱۳۸۱، ۷/۱۵۵۴)

سلوک عارفانه مولانا در سیر آفاقی، به شیوه فلاسفه و برخی اندیشمندان نیست که از مصنوع به صانع و از معلول به علت، پی می برند. تفرج صنع الهی، نباید سالک را از توجه به مسبب حقیقی منصرف نماید، بلکه «او به هر جا می رود و به هر چه نظر می کند، مظاهر و جلوه های گوناگون فعل الهی را که به وحدت خالق ازلی و ابدی دلالت می کند، می یابد. مولانا از جمله کسانی است که می دانند «مجاز، پلی به حقیقت است». (نصر، ۱۳۹۳:

۲۹ و ۳۰)

از منظر وی، مشاهده موجودات عالم، تنها مشاهده آثار و افعال نیست، بلکه او نگاه خود را از عالم نام و نشان به قلمرو بی نشانی نفوذ می دهد، و در ورای آثار و صفات به دیدار ذات حق نایل می شود. در بینش آفاقی وی، توقف در آثار و صفات، موجب ناکامی

سالک طریقت و محروم شدن او از وصول به حقیقت می شود.

او در نقل حکایتی، به شرح حال مال باخته ای می پردازد که دزد را تعقیب کرد و هنگامی که نزدیک بود او را دریابد، ناگهان صدایی شنید که «گفت اینک بین نشان پای دزد»، و وقتی در اثر آن صدا به سراغ آن علامات رفت، از دریافتن دزد باز ماند.

خصم خود را می کشیدم من کشان      تو رهنیدی ورا کاینک نشان  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲/۲۸۱۰)

صُنع بیند مرد محجوب از صفات      در صفات آنست کو گم کرد ذات  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲/۲۸۱۲)

و اصلان چون غرق ذاتند ای پسر      کی کنند اندر صفات او نظر  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲/۲۸۱۳)

پس در آدر کارگه یعنی عدم      تا بینی صنع و صانع را به هم  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲/۷۶۲)

اما از آنجا که «صنع را از صانع بریدن روی نیست، و به غیر آستانه او در عرصه وجود، گوی نی، بی پرتو او هیچ موجود را اثر هستی نیست». (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۳/۱۰۲)، در بینش عارفانه مولوی، مشاهده صفات ذات حق در آینه وجود ممکنات و عناصر عالم، مقدمه عبور، به مرتبه دیدار انوار خالق هستی است.

او خود را عاشق صنع الهی می داند، و عاشق مصنوع را کافر می شمارد. نگاهش به مظاهر عالم، بهانه ای است تا به مشاهده معشوق حقیقی مشغول شود، و اگر عاشق صنع خدا را، دارای شأن و منزلت می داند، منوط بدان است که از دام دلبستگی و توجه به مصنوع، رهایی یافته باشد.

تو مرا باور مکن کز آفتاب      صبر دارم من، و یا ماهی ز آب  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲/۱۱۱۳)

ورشوم نومید، نومیدی من      عین صنع آفتاب است ای حسن  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲/۱۱۱۴)

عین صنع از نفس صانع چون بُرد؟ هیچ هست از غیر هستی چون خرد

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۱۱۵/۲)

بی تماشای صفت‌های خدا گر خورم نان در گلو گیرد مرا

(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۰۷۹/۲)

چون گوارد لقمه بی دیدار او بی تماشای گل و گلزار او

(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۰۸۰/۲)

ننگرم کس را و گر هم بنگرم او بهانه باشد و تو منظرم

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۳۴۹/۳)

عاشق صنع توام در شکر و صبر عاشق مصنوع کی باشم چو کبر؟

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۳۵۰/۳)

عاشق صنع خدا با فر بود عاشق مصنوع او، کافر بود

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۳۵۱/۳)

در بینش معرفتی مولوی، رنگها و جلوه‌ها در موجودات عالم، از یک حقیقت واحد به ظهور رسیده‌اند. توجه او به این رنگها و نشانها، بدین معنی است که زیبایی صورت را، در پرتو حسن و جمال معنی می‌نگرد، و اگر آئینه مصفا و صیقل یافته را دوست دارد، به جهت دوستی آفتاب درخشان است، و به اعتقاد وی، «صفتی که از مهر و وفا و ناز و جفا، آراینده جمال معشوقی است، پرتو صفات جان جهان آراست، و صفات جان، اثری از تجلیات خداست». (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۳/۹۶۷)

او دل‌بستگی به صورت را، عشق به انوار جان می‌داند، و اگر به آئینه جان عشق می‌ورزد، در حقیقت، محبوب حقیقی و خالق زیباییها را دوست دارد، زیرا هیچ عاشقی، به معشوقه بی روح و جان، عشق نمی‌ورزد. صورت بی جان همچون کلوخی است که شایسته دل‌بستگی نیست.

هین رها کن عشق‌های صورتی نیست بر صورت، نه بر روی سستی

(مولوی، ۱۳۸۱، ۷۰۲/۲)

- آنچ معشوق است صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۷۰۳/۲)
- آنچ بر صورت تو عاشق گشته ای چون برون جان، چرایش هشته ای؟  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۷۰۴/۲)
- صورتش برجاست، این سیری ز چیست؟ عاشقا واجو که معشوق تو کیست؟  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۷۰۵/۲)
- آنچه محسوس است اگر معشوقه است عاشقستی هر که او را حسّ است  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۷۰۶/۲)
- چون وفا آن عشق افزون می کند کی وفا صورت دگرگون می کند؟  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۷۰۷/۲)
- بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم واطلب اصلی که تابد او مقیم  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۷۰۹/۲)
- در داستانهای حکیمانهٔ مثنوی که به تماشای زیباییهای عناصر عالم مربوط می شود، آثار صنع، وقتی قابل تأمل و اهمیت است که نظر سالک را به اسرار نهفته در مخلوقات معطوف نماید. رهپویان طریقت باید متوجه باشند که سرچشمهٔ این جلوه جمال، از جانب حقیقت مطلق عالم است. سالک حقیقت جو، به اسباب و وسایل، دل نمی بندد. او در پشت صحنهٔ نقشهای بدیع آفرینش، نقّاش حقیقی را می بیند. نقل حکایت مرد فلسفی در مورد آیهٔ شریفهٔ «إِنْ أَصْبَحَ مَاءٌ كَمْ غُورًا» (کهف/۹۳) انکار نمود و توسّل او به ابزار و وسائط و بیان سست او که «گفت آریم آب را ما با گُلد»، مولانا را به تبیین این موضوع می کشاند که اگر اسباب می توانند بدون مسبب، مؤثر در خلقت باشند، باید فلسفی بتواند با وسایل، نور چشم نابینای خود را بازگرداند. مولانا در پایان این داستان به شرح نگاه عرفانی خود می پردازد که بر اساس آن، تمام آثار و علائم موجود در خلایق، نشان مؤثر حقیقی و مسبب اصلی عالم است.
- تا نباشد برق دل و ابر دو چشم کی نشیند آتش تهدید و خشم؟  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۶۵۵/۲)

کی بروید سبزه ذوق وصال؟ کی بجوشد چشمه آب زلال؟

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۶۵۶/۲)

کی گلستان راز گوید با چمن؟ کی بنفشه عهد بندد با سمن؟

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۶۵۷/۲)

کی بیاید بلبل و گل بو کند؟ کی چو طالب فاخته کوکو کند؟

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۶۶۱/۲)

از کجا آورده اند آن خُله ها؟ من کریم من رحیم کُلها

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۶۶۴/۲)

آن لطافتها نشان شاهی است آن نشان پای مرد عابدی است

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۶۶۵/۲)

این نشان آن بود کان مُلک و جاه که همی جویی بیابی از اله

(مولوی، ۱۳۸۱، ۱۶۸۰/۲)

در سیر آفاقی ملای رومی، تشخیص فاصله بین صورت و معنی، شرط راهیابی سالک طریقت از جهان ظاهر به عالم معنی است. سالکی که در مشاهده صورت ظاهر مخلوقات، به دیدار اسرار و کشف رموز نهفته در آنها نایل نشود، در حقیقت، فاقد بصیرت است. تفرّج عالم برای آن است که حجابهای ظاهری را از چهره موجودات بردارد، و در پس پرده ظواهر آنها، جمال حق را شفاف و روشن مشاهده کند.

کسانی که در سیر آفاقی و دیدار آفرینش، از قدرت شهود و کشف حقیقت محرومند، و خلقت را به ذات حق مرتبط نمی دانند، و آن را قدیم می شمارند، از بینایی بهره‌ای ندارند، و ادراک واقعی خود را از دست داده اند.

چشمی از نور حق و بصیرت لازم برخوردار است، که اشارات موجودات عالم را به سوی حق، ببیند و گوشه از سلامت سامعه برخوردار است که طنین مناجات و زمزمه های ستایش حق را از زبان مخلوقات بشنود.



- این درختانند همچون خاکیان دست‌ها بر کرده اند از خاکدان  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۰۱۴/۱)
- سوی خَلقان صد اشارت می‌کنند و آن که گوش استش عبارت می‌کنند  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۰۱۵/۱)
- با زبان سبز و با دست دراز از ضمیر خاک می‌گویند راز  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۰۱۶/۱)
- در زمستانشان اگر چه داد مرگ زنده‌شان کرد از بهار و دادبرگ  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۰۱۹/۱)
- منکران گویند خود هست این قدیم این چرا بنسیم بر ربّ کریم؟  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۰۲۰/۱)
- کوری ایشان، درون دوستان حق برویانید باغ و بوستان  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۰۲۱/۱)
- هر گلی کاندردون بویا بُود آن گل از اسرار کل گویا بُود  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۰۲۲/۱)
- معرفت انسان به ذات باری تعالی از طریق مشاهده جلوه‌های او در صورتهای  
گوناگون هستی محقق می‌شود. دیدار زیباییهای موجودات، مسافر آفاقی را به تماشای  
چهره جان عالم می‌کشاند.
- دریچه‌های حواس آدمی، مدخل ورود مفاهیم و معانی است، و «مادام که آثار و  
دلایل صفات، در عوالم محسوس و معقول، ظاهر نگردد، درک صفات حق برای انسان  
میسّر نمی‌شود». (دینانی، ۱۳۹۳: ۱۷)
- مشاهده این زیباییها مانند نردبانی است که جوینده حقیقت را به آسمان می‌برد، و او  
را از بند تعلقات و تعینات رها می‌سازد تا بتواند به سیر خود در عالم معنی و ملکوت ادامه  
دهد. درجه تعالی و عروج سالک، به بینش و شیوه درک او از حقیقت بستگی دارد.

- از انار و از ترنج و شاخ سیب      وز شراب و شاهدان بی حسیب  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۵۵۲/۵)
- یا از آن دریا که موجش گوهر است      گوهرش بیننده و بناور است  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۵۵۳/۵)
- یا از مرغان که گلچین می کنند      بیضه ها زرین و سیمین می کنند  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۵۵۴/۵)
- نردبانهایی است پنهان در جهان      پایه پایه تا عنان آسمان  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۵۵۶/۵)
- هر گره را نردبانی دیگر است      هر روش را آسمانی دیگر است  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۵۵۷/۵)
- نوع اندیشه و نگاه مولانا به عالم مُلک و مظاهر آن به گونه ای است که همه مخلوقات عالم را، پیام آور و قاصد معرفت حق می شمارد. او با حسّاس نمودن قدرت بینایی خود، در چهره موجودات عادی عالم، تصاویری نو مشاهده می کند، و با کشف باطن آنها، به رموزی پی می برد که درک آنها، مستلزم رهایی از قید احساس و گسستن زنجیر اسارت در بند صورت است.
- او که تمامی عناصر جهان را مظهر اسماء و صفات حضرت حق می شمارد، در هر یک از آنها، نشانه ای از جلوه های حقیقت را در می یابد، «در نظر او هر موجودی آینه جمال نمای حق، و پیغام گزار جناب مطلق است». (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۴/۱۳۷۵)
- تا سالک طریقت از دام ظاهرینی و حواس کوتاه بین رها نشود، و تا وقتی که جامعه احساس را به آب چشمه عین الیقین نشوید، به گلستان معنی و بهشت حق الیقین راه نمی یابد.
- چنبه دیده جهان ادراک توست      پرده پاکان حسن ناپاک توست  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۳۸۴/۴)
- مدتی حس را بشوز آب عیان      این چنین دان جامه شویی صوفیان  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۲۳۸۵/۴)

گر ز صورت بگذرید ای دوستان  
جنت است و گلستان در گلستان  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۵۷۳/۳)

صورت خوش چون شکستی سوختی  
صورت کل را شکست آموختی  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۵۷۴/۳)

بعد از آن هر صورتی را بشکنی  
همچو حیدر باب خیر بر کنی  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۵۷۵/۳)

در جهان بینی مولانا، تمامی کثرتهای عالم و صورتهای گوناگون هستی، از سرچشمه ای واحد، نشأت می گیرند که هیچ نام و نشان و نقشی ندارد.

نفوذ نگاه عمیق او باعث می شود که از مراتب اخلاص و معرفت نیز فراتر رفته و همانند عارفانی که به مرتبه وحدت شهود نایل شده اند، در عرصه عالم، جز حق، چیز دیگری مشاهده نکند. در سیر آفاقی او که مهمترین دستاوردش، وصول به مقام توحید است، هیچ صورتی نمی تواند او را به خود مشغول نماید، و هیچ مظهري از مظاهر هستی قادر نیست که رهن سلوک عارفانه اش باشد. او می داند که در این سیر و سلوک، باید به هر چیز که می نگرد، جز خدا نیند.

از تو ای بی نقش با چندین صور  
هم مشبه هم موحد خیره سر  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۵۷/۲)

گه مشبه را موحد می کند  
گه موحد را صور ره می زند  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۵۸/۲)

آینه دل چون شود صافی و پاک  
نقشها بینی برون از آب و خاک  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۷۲/۲)

هم بینی نقش و هم نقاش را  
فرش دولت را هم فرش را  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۷۳/۲)

گر چه مولانا مانند سایر آدمیان، جهت درک اولیه صور و مفاهیم اشیاء، از حواس ظاهری برخوردار است، اما در مسیر سلوک الی الله و سیر آفاقی خود، به حس دل و چشم راز بین تکیه می کند، و از مرحله خیال و تصور عبور نموده و به قلمرو باطن و ماهیت

حقیقی اشیاء قدم می‌گذارد.

نگاه او به طبیعت، جهت مشاهده رازهای مکنونی است که از شاهد ازلی و ابدی، ظاهر شده است. آگاهی او به این اسرار و رموز، باعث شده است که در عالم مُلک، پای در گِل نماند، و روح خود را به عالمی برتر از عالم اندیشه‌ها پرواز دهد. او در عین اشتغال به عالم مُلک، از جهان عنصری فارغ است، او در دل شب تاریک، به تماشای صبح درخشانده نشسته، و از قالب کالبد عنصری خارج شده و از خویشتن خویش، جز سایه چیزی نمی‌بیند.

مر دلم را پنج حسّ دیگر است      حسّ دل را هر دو عالم منظر است  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۵۵۱/۲)

تو زضعف خود مکن در من نگاه      بر تو شب، بر من همان شب، چاشتگاه  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۵۵۲/۲)

بر تو زندان، بر من آن زندان چو باغ      عین مشغولی، مرا گشته فراغ  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۵۵۳/۲)

پای تو در گِل، مرا گِل گشته گُل      مر تو را ماتم مرا شور و دهل  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۵۵۴/۲)

در زمینم با تو ساکن در محل      می دوم چون چرخ هفتم در رُحل  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۵۵۵/۲)

همنشینت من نیم سایه من است      برتر از اندیشه‌ها پایه من است  
(مولوی، ۱۳۸۱، ۳۵۵۶/۲)

دیوان شمس که حاوی غزلیات و قصاید و رباعیات پرشور و احساس مولاناست، حاوی تجربیات عرفانی و روحانی اوست. او در تبیین سلوک صوفیانه خویش، سیر و حرکت اجزای عالم را به سوی تعالی و کمال، قانونی فطری و حاکم بر کل نظام هستی می‌داند. از منظر وی، سیر اطوار وجودی، از جمادی تا انسانی، و سیر تمام مخلوقات، گویای این حقیقت است که عشق به کمال، انگیزه حرکت موجودات عالم به سوی خالق هستی است، و از طرفی، حرکت نیز شرط وصول به حقیقت و درجات کامل وجودی است.

حال که عشق، انگیزه حرکت، و حرکت، ناشی از عشق است، و هر دو، بر اساس قانون طرت، در همه عناصر هستی سریان و جریان دارد، شرط شیرینی فرات، گوارایی باران، دلیل عزت یوسف، سبب ولایت موسی، علت روح بخشی دم عیسی، و دلیل عروج حضرت ختمی مرتبت (ص) تا به مرتبه قاب قوسین، سیر و حرکت بوده است.

درخت اگر متحرک بُدی ز جای به      نه رنج ارّه کشیدی نه زخمهای بقای  
 نه آفتاب نه مهتاب نور بخشیدی      اگر مقیم بُدندی چو صخره صمّا  
 فرات و دجله و جیحون نه تلخ بودندی      اگر مقیم بُدندی به جای چون دریا  
 چو آب بحر سفر کرد بر هوا در ابر      خلاص یافت ز تلخی و گشت چون حلوا  
 نگر به یوسف کنعان که از کنار پدر      سفر فتادش تا مصر و گشت مستثنا  
 نگر به موسی عمران که از بر مادر      به مدین آمد و زان راه گشت او مولا  
 نگر به عیسی مریم که از دوام سفر      چو آب چشمه حیوانست یحیی الموتی  
 نگر به احمد مرسل که مگّه را بگذاشت      کشید لشکر بر مگّه، گشت او والا  
 چون بر بُراق سفر کرد در شب معراج      بیافت مرتبه قاب قوس او آذنی  
 چو اندکی بنمودم بدان تو باقی را      ز خوی خویش سفر کن به خوی و خُلق خدا  
 (مولوی، ۱۳۸۰، غزل: ۲۱۴)

او شیوه سیر آفاقی خود را اینگونه بیان می کند که «آخر شخصی که خواهد خود را بنماید، چیزی بگوید و بکند، یا صنعت و هنری بکند، تا او را بنماید». (مولوی، ۱۳۷۵: ۵۰۵)، اما هرگز در صورت و ظاهر اینگونه صنعت، باقی نمی ماند، و اگر به تماشای نقش و نگار زیبای هستی می پردازد، در حقیقت، دیدار چهره نقّاش حقیقی عالم است که او را بخود مشغول کرده است. عبور از مجاز به حقیقت، نحوه سلوک صوفیانه اوست. سیر گلشن و باغ، او را به عالم روحانی می کشاند. هر ناله ای که از نی بر می خیزد، آن را از نای دمنده حقیقی می شنود، قبله او، صورت ظاهر عالم نیست، بلکه به هر جا می نگرند، به مصداق «وَجْهَتْ وَجْهَى اللَّهِ الَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام/۸۹)، اگر چهره ظاهری او در تماشای کاینات و مخلوقات هستی به جهت خاصی است، اما قبله دل او و چهره جانش به سوی بی جهتی و لامکانی است. او ناظر صحنه هایی است که نقش آنها از پس پرده

اسرار نمایان شده و مشاهده می‌کند که همه موجودات، به دعوت حق پایه عرصه وجود و خودنمایی نهاده اند.

خبرت هست که دی گم شد و تابستان شد؟	خبرت هست که در شهر شکر ارزان
در سماع آمد و استاد همه مرغان شد؟	خبرت هست که بلبل ز سفر باز رسید؟
مژده تو بشیند از گل و دست افشان شد؟	خبرت هست که در باغ کنون شاخ
سرخوش و رقص کنان در حرم سلطان شد؟	خبرت هست که جان مست شد از جام
هر یک امسال به زیبایی صد چندان شد	شاهدان چمن از پار قیامت کردند
غنچه طفل چو عیسی فطن و خط خوان شد	ناظر ملک شد آن نرگس معزول شده
باغها آینه سر دل ایشان شد	نقشها بود پس پرده دل پنهانی
آینه نقش شود لیک نتاند جان شد	آنچه بینی تو زدل جوی ز آینه مجوی
کفرهاشان همه از رحمت حق ایمان شد	مردگان چمن از دعوت حق زنده شدند

(مولوی، ۱۳۸۰، غزل: ۷۸۲)

حرکت، از صنع به صانع، و از مخلوق به خالق، روش سالکان صوفی و ره پویان طریقت نیست، اگر عارفان خداجو، در سیر آفاقی، با هدف دیدار جمال محبوب حرکت می‌کنند، باب دل خود را به سوی گشنی از رمز و راز می‌گشایند، و سرمست از تماشای چهره معشوق حقیقی و با نشاطی که در روح و دل آنها پدیدار شده، به دیدار خدا مشغول می‌شوند.

مولانا چنین دیداری را توصیه می‌کند که: «تفکر در صنع و کردار خدا کنید، تا منبسط و با گشاد شوید..... در تماشای این مشغول شوید، و مست این جمال و خوبیها و صفتها شوید، و از صنع به صانع روید، تا خدا را دیده باشید». (مولوی، ۱۳۷۵: ۵۰۳)

دقت در حرکت نظام مند موجودات، و هماهنگی آنها با یکدیگر، و نحوه ارتباطشان با خالق هستی، به درک قانون مندی عالم می‌انجامد. کشف نحوه ارتباط و چگونگی فرمان‌پذیری مخلوقات از خالق هستی، در واقع، کشف اسرار حق و مشاهده تجلیات اوست.

مولانا در سلوک آفاقی خود، این حرکات هماهنگ و منظم را می‌بیند، و آنها را به

تصویر می کشد، و برای هر یک از مظاهر عالم، شخصیتی انسانی و ادراک، قایل می شود، که گویی هر یک از آنها، با درک و شعور و رفتاری هوشمندانه و با برنامه، به دنبال انجام مأموریت خود، حرکت می کنند.

از نگاه او، تشریح اینگونه روابط و تبیین رفتار سازمان یافته عناصر هستی، در حقیقت، شرح لطف و عنایت پروردگار محسوب می شود.

آنچه گل سرخ قبا می کند	دانم من کان ز کجا می کند
سوسن با تیغ و سمن با سپر	هر یک تکبیر غزا می کند
بلبل مسکین که چه ها می کشد	کان گل اشارت سوی ما می کند
دست برآورده به زاری چنار	با تو بگویم چه دعا می کند
ذکر گل و بلبل و خوبان باغ	جمله بهانه ست چرا می کند
غیرت عشق است و گرنه زبان	شرح عنایات خدا می کند

(مولوی، ۱۳۸۰، غزل: ۱۰۰۰)

شور و شوق مولانا، و بیان تجربیات عرفانی او در رباعیاتش نیز جالب توجه است، از نگاه تیزبین و رازبین او، هیچ یک از رموز و حکمت‌های نهفته در مخلوقات عالم، پنهان نمی ماند.

هشیاری و بیداری او در سیر آفاقی، آنچنان دائمی و دقیق است که به محض اندکی غفلت از حقیقت عالم، با کمک ندایی غیبی، از عالم ظاهر به جهان باطن می رود، و به قلمرو معنی و درک اسرار حق، قدم می گذارد، سرمستی او، از سر غفلت نیست، بلکه محور تماشای جلوۀ جمال یار است که او را از همه عالم فارغ نموده است. او، غفلت از یاد صانع حقیقی را، گرامتی می داند که برعهده مسافر آفاقی باقی خواهد ماند، و به خاطر اندکی غفلت، سالکِ غافل را مستوجب توبیخ معشوق می داند.

با یار به گلزار شدم رهگذری	بر گل نظری فکندم از بی خبری
دلدار به من گفت: که شرمت بادا	رخسار من اینجا و تو بر گل نگری؟

(مولوی، ۱۳۸۰، رباعی: ۱۸۹۴)

این فصل بهار نیست فصلی دگر است      مخموری هر چشم ز اصلی دگر است

هر چند که جمله شاخها رقصانند      جنیدن هر شاخ ز اصلی دگر است  
 در باغ من ار سرو و گل و گلزار      عکس قد و رخساره آن دلدار است  
 بالله به نامی که تو را اقرار است      امروز مرا اگر رگی هشیار است  
 (مولوی، ۱۳۸۰، رباعی: ۲۱۳)

(مولوی، ۱۳۸۰، رباعی: ۳۰۱)

از منظر عارفانه جلال الدین رومی، سیرو سلوک آفاقی که مقدمه سیر انفسی است، سالک را به کشف و شهود در مظاهر هستی کشانده و سپس، سلوک عرفانی او را به سوی شناخت حقیقت وجود آدمی که همان سیر انفسی است، سوق می دهد.

مولوی با الهام از احادیث قدسی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (فروزانفر، ۱۳۷۸: ۵۶)، و «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (فروزانفر، ۱۳۷۸: ۸۸)، انسان را که متصف به اسماء و صفات ربوبی است، بزرگترین مجلای حُسن و جمال حقیقت مطلق می شمارد، و شناخت چهره حقیقی آدمی را، مساوق با شناخت تام و کامل حق می داند.

به نظر مولوی، آدمی صاحب سر الهی، و جان او، مظهر اسمای خداست، او به این مطلب، وقوف کامل دارد که اسرار حق، و اسمای حُسنای او، گنجینه ای گرانبه است که در وجود انسان به ودیعه نهاده شده، و به همین سبب، پس از سیر آفاقی خود، به شناخت و تدبیر در عالم اصغر (وجود انسان) می پردازد، و پس از شناخت حقیقت وجودی آدمی، خود را در مرتبه پادشاهی عالم می بیند.

او که خود، در جستجوی سلطان عالم، (ذات اقدس الهی) بود، اکنون با یافتن چنین گنجینه ای - که «اصل و حقیقت هستی است» - خود را پادشاه کاینات، و همه آفرینش را در حیطة فرمانروایی خود می بیند، و سیر آفاقی خود را با سیر انفسی تکمیل نموده و به دیدار حق نایل می گردد.

گنجینه اسرار الهی مایم      بحر گهر نامتناهی مایم  
 بگرفته ز ماه تا به ماهی مایم      بنشسته به تخت پادشاهی مایم  
 (مولوی، ۱۳۸۰، رباعی: ۱۲۹۹)



من محوِ خدایم و خدا آن من است  
هر سوش مجوید که در جان من است  
سلطان منم و غلط نمایم به شما  
گویم که کسی هست که سلطان من است  
(مولوی، ۱۳۸۰، رباعی: ۴۲۲)

ای نسخه‌نامه الهی که تویی  
وی آینه‌جمال شاهی که تویی  
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست  
در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی  
(مولوی، ۱۳۸۰، رباعی: ۱۷۶۱)

### نتیجه گیری

از منظر مولانا، تمامی کاینات و اجزای آن در حال تحوّل و حرکت دائمی بوده، و به مصداق «لا تکرار فی التجلی»، تغییرات عالم، نشانه‌ی خلقت جدید است که هر لحظه، جلوه‌هایی نو از حقیقت هستی را می‌توان در آن مشاهده کرد.

در سیر آفاقی مولانا، مطالعه‌ی صورت تفصیلی عالم، مورد توجه است، و سیر آفاقی و انفسی او به یکدیگر وابسته و پیوسته‌اند. او هستی و عناصر آن را مجلای حقیقت مطلق، و تجلی‌گاه جلوه و جمال حق، و مظهر اسماء و صفات حضرت ربوبیت می‌داند.

در سیر و سلوک عرفانی او، حرکت از جمادات تا نباتات، از نباتات تا حیوانات، از حیوانات تا انسان، و سپس تا مراتب روح و جان، و ورود به عالم ملکوت ادامه دارد، و در این سفر آفاقی، هیچ صورتی از صور موجودات عالم، رهزن سلوک او نیست.

او به مصداق «المَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ»، در عین مشاهده‌ی جلوه‌های گوناگون هستی، نگاه عمیق و تیزبین خود را از عالم نام و نشان، به قلمرو بی‌نشانی و لامکانی معطوف می‌دارد، و در هیچ یک از اسباب و وسایل آفرینش متوقف نمی‌ماند، و حجاب ظاهری ممکنات را کنار زده، و از مصنوع به صانع، و از فعل به صفت، و از صفت به ذات نایل می‌گردد، و به مشاهده‌ی مسبب اصلی و قدرت لایتناهی حقیقت مطلق می‌پردازد.

اگر مولانا به رنگها و نشانه‌های عناصر عالم توجه دارد، به دلیل عشقی است که نسبت به خالق زیباییها می‌ورزد، و عنایت او به آینه‌ی وجود مخلوقات، به خاطر محبتی است که به خورشید حقیقی و منشأ انوار هستی دارد.

دریچه‌های حواس مولوی، مدخل ورود مفاهیم و معانی عمیقی است که او را از

محدوده حسّ و خیال و تصوّر، عبور داده، و به قلمرو باطن و ماهیت حقیقی اشیاء می‌کشاند، تا به کشف اسرار و رموز نهفته در اجزای کاینات توفیق یابد.

در سیر او، همه مخلوقات، پیام آور محبوب ازلی و ابدی، و قاصد معرفت حق بشمار می‌آیند، و او به هنگام مشاهده آنها، با چشم دل به تماشای چهره یگانه معشوق عالم می‌نشیند، و با گوش جان، طنین ستایش و مناجات موجودات را در آستان معبود عالم می‌شنود. مشاهده زیباییهای آفرینش، مانند نردبانی است که مولانا را به عالم ملکوت عروج می‌دهد، و اگر در سیر آفاقی، صورت ظاهر او به سوی مظاهر عالم است، اما چهره جان وی به جانب شاهد حقیقی و خالق زیبایی هاست.

از نگاه او، صور گوناگون هستی، از سرچشمه ای واحد نشأت می‌گیرند، و حرکت نظام مند و هماهنگ موجودات و ارتباط آنها با یکدیگر و حاکمیت قانون دقیق و عمیق بر جهان هستی، نشانگر آن است که زمام امور عالم در اختیار ذات یگانه ای است که تمامی کائنات، و عناصر موجود در آن، فرمان‌پذیر ذات اقدس او هستند.

در اندیشه مولانا که حاکی از نظریه وحدت شهودی اوست، سیر آفاقی موجب کشف اسرار حق، و شهود تنها حقیقت مطلق هستی می‌شود، که غایت آمال اهل عرفان و تصوّف به شمار می‌رود.

## فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، چاپ اول، انتشارات طرح نو.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۳)، اسما و صفات حق، چاپ ششم، سازمان چاپ و انتشارات.
- ۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۴)، از محسوس تا معقول، چاپ اول، انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ۵- انصاری هروی، خواجه عبدالله، ابو اسماعیل، (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، مقابله و تصحیح و تحشیه، محمد سرور مولایی، انتشارات توس.
- ۶- بحر العلوم، (۱۳۷۰)، رساله سیر و سلوک، مقدمه و شرح آیه الله سید محمد حسینی تهرانی، چاپ دوم، انتشارات حکمت.
- ۷- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۸)، در سایه آفتاب، چاپ اول، نشر سخن.
- ۸- جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۹۰)، نفحات الانس، مقدمه و تصحیح و تعلیقات، محمود عابدی، چاپ ششم، انتشارات سخن.
- ۹- خوارزمی، کمال الدین حسین بن حسن، (۱۳۸۴)، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، مقدمه و تصحیح و تحشیه، محمد جواد شریعت، ج ۲ و ۳ و ۴، چاپ اول، انتشارات اساطیر.
- ۱۰- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، چاپ یازدهم، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، سرّنی، چاپ دهم، انتشارات علمی.
- ۱۲- سجّادی، جعفر، (۱۳۶۸)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ هشتم، انتشارات طهوری.
- ۱۳- صفا، ذبیح الله، (۱۳۸۷)، تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، چاپ اول، نشر نگاه معاصر.
- ۱۴- غزالی طوسی، ابو حامد محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، چاپ پانزدهم، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۸)، ترجمه، تکمله و بررسی (احادیث منوی) احمد خاتمی،

- چاپ دوم، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۱۶- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۸۸)، رساله قشیریّه، مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دهم، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۱۷- لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۹۱)، شرح گلشن راز، مقدمه تصحیح و تعلیقات، محمدرضا برزگر خالقی، عفت کرباسی، چاپ دهم، انتشارات زوّار
- ۱۸- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح التّعرف لمذهب التّصوّف، مقدمه و تصحیح و تحشیه، محمد روشن، ربع چهارم، چاپ اول، انتشارات اساطیر.
- ۱۹- معصومعلیشاه، محمد معصوم شیرازی، نایب الصّدر، (۱۳۸۲)، طرائق الحقایق، به کوشش محمد جعفر محجوب، ج ۱، چاپ دوم، انتشارات سنایی.
- ۲۰- مولوی، جلال الدّین محمّد، (۱۳۸۰)، کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه و تصحیح محمّد عباسی، چاپ یازدهم، چاپخانه آینده.
- ۲۱- مولوی، جلال الدّین محمّد، (۱۳۷۵)، فیه ما فیه، تصحیح و اهتمام حسین حیدرخانی (مشتاقعلی)، چاپ اول، انتشارات سنایی.
- ۲۲- مولوی، جلال الدّین محمّد، (۱۳۸۱)، مثنوی معنوی، مطابق با نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، نشر پیمان.
- ۲۳- میدی، ابوالفضل رشید الدّین، (۱۳۶۱)، کشف الاسرار، به سعی و اهتمام، علی اصغر حکمت، جلد ۲، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۴- نجم الدّین کبری، (۱۳۹۰)، آداب الصّوّقیّه و السّائر الحائر، به اهتمام مسعود قاسمی، چاپ اول، انتشارات طهوری.
- ۲۵- نصر، حسین، ویلیام چیتیک، آنماری شیمیل، (۱۳۹۳)، گنجینه معنوی مولانا، ترجمه و تحقیق، شهاب الدّین عباسی، چاپ پنجم، انتشارات مروارید
- ۲۶- نسفی، عزیزالدّین، (۱۳۵۰)، الانسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، ترجمه مقدمه، ضیاء الدّین دهشیری، انتشارات طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه.
- ۲۷- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۹)، کشف المحجوب، مقدمه تصحیح و تعلیقات، محمود عابدی، چاپ ششم، انتشارات صدا و سیما.
- ۲۸- همایی، جلال الدّین، (۱۳۶۲)، مولوی نامه، ج ۲، چاپ پنجم، انتشارات آگاه.

## بررسی مبانی فکری و آراء ابوریه در زمینه حدیث

۱ اختر سلطانی

۲ مهدی مهریزی طرقی

۳ مهرداد عباسی

### چکیده

دانش حدیث یکی از مهمترین مسائل دینی در میان عالمان اهل سنت است؛ چگونگی بهره‌برداری از این دانش و نوع نگاه به آن از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد. بر همین اساس جریان‌های مختلفی حول محور این دانش پدید آمده است: چون جریان‌های «قرآنیون»، «اهل حدیث»، «سلفیه»، و نیز جریان «منتقدان حدیث» از جمله جریان‌های اصلی نام‌بردنی در این زمینه است. در مقاله‌ی حاضر، تلاش شده است ابتدا به برخی از شاخصه‌ها و ویژگی‌های برجسته‌ی هر یک از این سه جریان اشاره نماید و سپس جریان منتقدان حدیث با محوریت مبانی فکری، آراء و نظریات «محمود ابوریه»، یکی از چهره‌های شاخص این جریان بررسی و نقد شده است. برخی از مبانی حدیثی ابوریه عبارت است از: عدم مخالفت با قرآن، عدم موافقت با سنت، عدم موافقت با آنچه علم آن را ثابت کرده است، عدم مخالفت با عقل. ابوریه در باره‌ی مسائل مختلفی مرتبط با دانش حدیث، از جمله: منع نگارش و کتابت حدیث در دو قرن اول هجری، کثرت جعل و وضع، تأکید بر نقد محتوایی جهت بازشناسی احادیث سره از ناسره، عدم حجیت خبر واحد در عقاید، وجود نقل به معنا در احادیث، تفاوت میان سنت گفتاری و رفتاری، و... اظهار نظر نموده است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و ابزار مطالعاتی و کتابخانه‌ای مباحث را پیگیری و به سؤالات و ابهاماتی در این زمینه پاسخ داده است.

### واژگان کلیدی

حدیث اهل سنت، منتقدان حدیث، نقد حدیث، نقد محتوایی، نقل به معنا، سنت گفتاری و سنت رفتاری.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: toosi217@gmail.com (مسئول مکاتبات)

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: abbasimehrdad@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۲۷

## طرح مسأله

بررسی و نقد آراء متفکران مسلمان پیرامون حدیث و حدیث پژوهی، از جهات گوناگون اهمیت دارد؛ زیرا از یک سوی، حدیث، یکی از سرچشمه های معارف و احکام اسلامی است، و از سوی دیگر متون حدیث، همواره به مثابه‌ی مرجع فتاوی علمای فقهای امت اسلامی مورد توجه بوده است و از دیگر سوی، بسیاری از جریان‌های افراطی تفریطی حول محور پذیرش و یا رد حدیث شکل گرفت است و جهت چهارم هم اینکه تشخیص احادیث صحیح از ضعیف یک امر ضروری و در عین حال دشوار است. به همین خاطر، در دو قرن نوزدهم و بیستم میلادی جریان‌ها و گروه‌های گوناگونی در تعامل با سنت و احادیث شکل گرفت. از جمله این جریان‌ها، گروهی از اهل سنت در دوره معاصر است که ضمن اعتقاد به حجیت حدیث و خبر واحد انتقادهای بسیاری بر حدیث وارد ساختند که ما در این مقاله آن‌ها را «منتقدان حدیث» نامیده‌ایم.

نقد حدیث روز به روز در حال گسترش است و نه تنها در بعد علمی، بلکه نتایج آن در ساحت زندگی و عمل جامعه اسلامی نیز دیدنی است. به همین خاطر، اگر این گونه جریان‌ها در چوب مشخص قرار نگیرد و حد و مرز آن رعایت نشود، ممکن است از یک جهت پایه‌های فکری مردم را سست نماید و نتایج علمی و عملی زیانباری را بر جامعه اسلامی تحمیل نماید. مقاله حاضر، به منظور بررسی اندیشه و آراء یکی از چهره‌های شاخص این جریان - محمود ابوریه -، به نگارش در آمده است.

این مقاله از دو قسمت عمده تشکیل یافته است، در بخش نخست، جریان‌های مختلف اهل سنت پیرامون مسأله حدیث و علل و زمینه‌های پیدایش جریان منتقدان حدیث، و شاخصه‌های این جریان، مورد بررسی قرار گرفته است و در بخش دوم، آراء و نظریات خاص محمود ابوریه (مصر، ۱۸۸۹-۱۹۵۷م)، یکی از اندیشمندان معاصر اهل سنت مصر، در زمینه دانش حدیث مورد کنکاش، بررسی و نقد قرار گرفته است.

## ۲. جایگاه احادیث در نظام اسلامی و اقسام آن

حدیث/سنت، یکی از منابع احکام و آموزه‌های دینی اسلام است. تألیف و تدوین کتب سنن و صحاح و شروح متعدد، و مراجعات مکرر فقها و عالمان دین نشان از اهمیت

آن دارد. در منابع حدیثی و رجالی، برای حدیث/سنت اقسام مختلفی ذکر شده است. ابوریه نیز به طبع تقسیمات پذیرفته و مرسوم، می گوید: بر اساس تقسیم‌های رایج، خبر به لحاظ ناقلین یا متواتر است یا واحد. تقسیم دوم این است که به لحاظ خصوصیت سند، یا صحیح است یا حسن و یا ضعیف. (ابوریه، ۱۹۶۴: ۲۲۴-۲۳۲. ابوریه، ۱۳۸۹: ۴۱۰، ۴۱۵). برخی دیگر از اقسام حدیث عبارت است از: مضطرب، معلل، مصحف، محرف، مقلوب. (ابوریه، ۱۹۶۴: ۲۳۷-۲۴۲). ابوریه تقسیم سوم را به لحاظ محتوایی در نظر گرفته است و می گوید روایات از این سه قسم خارج نیست، و آن تقسیم عبارت است از اینکه حدیث و روایت یا در باره عقاید است و یا در باره اخلاقیات و یا در باره احکام.

در نظام فکری ابوریه، منابع معارف و احکام اسلامی به لحاظ اهمیت و اعتبار، به ترتیب زیر است: ابتدا قرآن، سپس سنت عملی (رفتاری) و در درجه سوم سنت نقلی (حدیث) قرار دارد. (ابوریه، ۱۹۶۴: ۳۷). ابوریه در تعریف سنت، پس از نقل اقوال دانشمندان در این زمینه معنای اصطلاحی سنت را برگزیده است که همان عمل و سیره پیامبر (ص) و اصحاب می باشد و جایگاه سنت (سنت قولی) را در دین بعد از سنت عملی در درجه سوم می داند. او در توضیح این رتبه بندی می گوید: قرآن در نزد همه مسلمان اعتبار دارد و به تواتر رسیده است. (ابوریه، ۱۹۶۴: ۳۶. ابوریه، ۱۳۸۹: ۵۸). او سنت را بیان کتاب و به منزله تفسیر و شرح معانی احکام قرآن می داند و برای اثبات دیدگاه خود به سخن خداوند متعال اشاره می کند که می فرماید: «و أنزلنا إلیک الذکر لتبین ما نزل إلیهم» و ارجاع سنت به قرآن را نتیجه می گیرد. (ابوریه، ۱۹۶۴: ۳۷).

### ۳. نگارش و تدوین حدیث

محمود ابوریه بر این باور است که از آن جا که نگارش حدیث و طرح سؤالات پی در پی از پیامبر (ص) دایره دین را توسعه می داد و دین از حالت بسیط و ساده اولیه خود خارج می شد، پیامبر (ص) نه مایل بود که کتابت حدیث تدوین شود، و نه مایل بود که اصحاب از فروع فقهی چندان پی جویی کنند. (معارف، ۱۳۸۷: ۲۷). بنابر این، این دسته از دانشمندان اهل سنت بر این باورند که کتابت حدیث در قرن اول هجری به صورت رایج مرسوم نبوده است؛ آن گونه که نویسندگان و کتاب سنت آن را نزد خود نگه دارند، بلکه

اگر نوشته‌ای هم در زمینه حدیث بوده صرفاً برای حفظ کردن آن و سپس محو آن پس از حفظ آن روایت بوده است. برخی از عالمان حدیث اهل سنت به این حقیقت اعتراف کرده‌اند که منع و تدوین حدیث زمینه ورود جعل و وضع در حدیث بوده است. محمود ابوریه از جمله عالمان حدیثی اهل سنت است که به این مسئله معتقد است و در این باره می‌نویسد: «از جمله آثار تأخیر تدوین حدیث تا سال‌های آغازین سده دوم، بدون حد و مرز و بدون ضابطه باب وضع و گسترش دروغ بود. تا آنجا که مار روایات مجعول به هزاران روایت رسید و بسیاری از آن‌ها در میان آثار و نگاهشته‌های مسلمانان در شرق و غرب جهان اسلام راه یافت.» (ابوریه، ۱۹۹۹م: ۱۲۱)

ابوریه بر این باور است که حدیث در زمان پیامبر نگاهشته نشده است آن چنان که قرآن نوشته شده است. پیامبر (ص) آن چنان که نویسندگانی را برای قرآن مقرر نمود که آن را نگارش نمایند و برای امت به صورت مکتوب بر جای گذارند. اما او برای سخنان خود نویسندگانی مقرر نداشته است که مقید به شنیدن و نوشتن سخنان رسول خدا (ص) شوند. ابوریه بر این باور است که احادیث و آثار ثابتی رسیده است که همگی دلالت بر این دارند که خود پیامبر (ص) از کتابت احادیث (سخنان خود) نهی کرده است.

ابوریه حدیث ابو سعید خدری را به عنوان شاهد سخن خود می‌آورد که احمد، مسلم، دارمی (استاد بخاری)، ترمذی و نسایی از ابو سعید نقل می‌کنند که گفت: پیامبر (ص) فرمود: غیر از قرآن، هیچ چیزی از گفته‌های من را ننویسید و اگر کسی تا کنون غیر قرآن از من چیزی نوشته است، آن را از بین ببرد. (ابوریه، ۱۴۲۵ق: ۴۹)

به نظر می‌رسد که ابوریه معتقد است که اگر پیامبر (ص) و اطرافیان به نگارش و تکثیر گفتار و رفتار پیامبر علاقه مند بودند و خواستار نشر آن بودند، لابد می‌بایست صحابه‌ی ایشان از دیگر مریدان حضرت به این کار همت می‌گماشتند در صورتی که همان طوری که دیده می‌شود کسانی که از حیث علم و ایمان در مرتبه‌ی پایین تری قرار دارند، بیشتر روایت کرده‌اند و بزرگان صحابه نه تنها روایت نکرده‌اند بلکه دیگران را نیز از نگارش حدیث منع می‌کرده‌اند.



#### ۴. طیف‌های مختلف

برای به دست آوردن خاستگاه منتقدان حدیث ابتدا لازم است جریان قرآنیون و سلفیان را در دوره معاصر مورد بررسی قرار دهیم تا خاستگاه فکری ابوریه و جریان نقد حدیث مشخص شود.

#### ۴/۱. قرآنیون

یکی از جریان‌های معروف اهل سنت در ارتباط با سنت/حدیث، جریان قرآنیون است. این جریان، نفی اعتبار و حجیت حدیث را مطرح ساختند و به همین خاطر، از آنان تحت عنوان اهل قرآن یا «قرآنیون» یاد می‌شود. اهل قرآن، فرقه‌ای از مسلمانانند که به اصالت و کفایت قرآن، به عنوان یگانه منبع تشریح احکام اعتقاد دارند. به بیانی دیگر، معتقدند که قرآن، تنها وحی نازل شده از خداوند و تنها حجت شرعی در اسلام است و حجیت حدیث را انکار می‌کنند. جریان القرآنیون، در واقع بازتاب افراط اهل سنت در صحیح دانستن احادیث صحاح سته به ویژه صحیح بخاری است. اهل سنت، خصوصاً اهل حدیث، همه احادیث کتاب صحیح بخاری را همانند آیات قرآن، صحیح و تشکیک‌ناپذیر می‌دانند؛ این در حالی است که بسیاری از روایات کتاب صحیح بخاری با قرآن، سنت قطعی، تاریخ، عقل و علم منافات دارد. اینکه اهل حدیث تقلید را نفی می‌کردند، به این دلیل بود که در ارزیابی احادیث، خود را پایبند به تلاش‌های حدیثی محدثان کهن می‌دانستند و تردید در کار آنان را روا نمی‌دانستند. به اعتقاد آنان محدثان متقدم نظیر بخاری و مسلم، به سبب نزدیکی زمانی به صدر اسلام اطلاعاتی در اختیار داشته‌اند که دیگر از دست رفته و امکان بازیابی آن‌ها وجود ندارد. بنابراین عالمان معاصر حق تردید در قضاوت آنان را ندارند.

عده‌ای خاستگاه اندیشه‌های این گروه را مربوط به قرون اولیه هجری دانسته و با بیان این مطلب که در آن دوران، دو جریان فکری مخالف با حدیث وجود داشته است. اما در دوره معاصر خاستگاه اندیشه قرآن‌بسندهاگی به دو حوزه جغرافیایی با شبه‌قاره هند و مصر باز می‌گردد. پس از آن این اندیشه به دیگر نقاط جهان اسلام نیز راه یافته و امروزه به مدد رسانه‌های جمعی و شبکه جهانی اینترنت، به سراسر جهان نفوذ کرده است (الهی بخش،

۱۴۲۱: ۹۹). از آنجا که از افراد وابسته به این جریان، هیچ گونه اثری باقی نمانده است، دیدگاه‌های آن‌ها را تنها می‌توان از لابلای آنچه مدافعان حجیت احادیث در رد مخالفان خویش نگاشته‌اند، استخراج کرد. همچنین از منابع موجود نمی‌توان به واقعیت و هویت دقیق این افراد پی برد. (خضری، ۱۳۷۳: ۱۸۵-۱۸۷).

#### ۴/۲. اهل حدیث

دیدگاه معتقدان به سنت، که بیشتر به اهل حدیث مشهور است، درباره رابطه قرآن و سنت را می‌توان در عبارت زیر به طور خلاصه بیان کرد: «القرآن احوج الی السنه من السنه الی القرآن» (بغدادی، ۱۴۰۵: ۳۰)؛ در این نگاه، قرآن مستقل نیست و بدون سنت که معنای آن را روشن سازد و اوامر و نواهی آن را تکمیل کند، کامل نیست. قرآن مجمل است و با سنت تبیین می‌شود؛ عام است و با سنت تخصیص می‌یابد و تفصیل جزئیات فرایضی که در قرآن آمده، در سنت یافت می‌شود (آقایی، ۱۳۸۹: ۷۲۱ و ۷۲۲).

#### ۴/۳. سلفیان

دومین جریان که در مواجهه با سنت // حدیث شکل گرفته است، جریان سلفیه است. ابن تیمیه از بنیان گذاران مکتب سلفیه است که ظهور وی، نقطه عطفی در تاریخ اهل حدیث بوده است و امروزه از ائمه سلفیان به ویژه در مسائل عقیدتی شمرده می‌شود. از مهم‌ترین عقاید او تمسک به ظواهر قرآن و عدم تأویل عقلی در باب صفات الهی و تمسک به ظاهر سنت و آثار رسول خدا(ص) که از منابع اصلی در تفسیر قرآن شمرده می‌شود، اشاره کرد. او تبعیت از سلف صالح را به سبب فهم آنان از قرآن و سنت به دلیل نزدیک بودن به عصر رسول خدا(ص) بر همگان واجب می‌داند. (اله بداشتی، ۱۳۸۸: ۱-۱۴) مهمترین شاخصه‌ی ایشان این است که به تفسیر ظاهری قرآن بسنده کرده و از تأویل آیات دشوار پرهیز می‌کنند.

#### ۴/۴. منتقدان حدیث

چهارمین جریانی که در مواجهه با حدیث شکل گرفته است - و محور این مقاله است -، جریان منتقدان حدیث است. این جریان ضمن اعتقاد به حجیت حدیث، اشکالات و ایرادات جدی بر آن گرفته و اعتقاد به باز تعریف سنت داشتند، جریان محمد عبده و

شاگردش رشیدرضا و همفکران او نظیر ابوریه و... که در عین این که دین را یگانه عامل سعادت بشر می دانستند، با تقلید روحیه منفعل علمای الأزهر مخالف بودند. یکی از علل مخالفت این بود که عالمان الأزهر را ظاهرگرا خوانده و معتقد بودند که آنها باب اجتهاد را بسته اند و به همین دلیل نمی توانند متناسب با تغییرات زمانه اجتهاد کنند. و منتقدان حدیث در واقع به دنبال زنده کردن مشرب عقلی در میان مسلمانان بودند و می خواستند جنبش عقلی زنده و پویا شود. نمونه هایی از کارهای سید جمال الدین افغانی و محمد عبده، از جمله تدریس مباحث عقلی (فلسفه و منطق) و تدریس کتب بوعلی سینا توسط آن دو را می توان به عنوان گواه این واقعیت ذکر کرد. در این میان، برخی، منتقدان حدیث را در شمار قرآنیون آورده اند؛ ولی آنچه از اندیشه های آنان گزارش شده، دلالت بر انکار کلی سنت ندارد؛ از این رو، انتساب مذکور صحیح نیست (الهی بخش، ۱۴۲۱: ۲۷۸-۲۸۰).

جریان منتقد حدیث، در صدد حذف و انکار حدیث نیست؛ در واقع، وجه تمایز منتقدان و منکران حدیث، در این مسأله است که منتقدان حدیث، سنت را یکسره نفی نمی کنند و بیشترین دغدغه آنان، توجه به نقد متن و نقد محتوایی بوده و بر پالایش و اصلاح میراث حدیثی تأکید می ورزند؛ اما قرآنیون، حجیت سنت را به طور کلی انکار می کنند و مبحث قرآن بسندگی را طرح می کنند. به طور کلی می توان گفت که جریان نقد حدیث علی رغم دیدگاه های مختلف و متفاوت، قبل از هر زمینه و مکانی، از پژوهش های مصریان سر برآورد و عامل زمینه ساز آن مباحثات مجله «المنار» بود (معارف، ۱۳۸۹: ۱۳۳).

مهریزی نیز معتقد است: خاستگاه پیدایش منتقدان حدیث اهل سنت، کشور مصر است؛ چرا که ضمن قبول اصل و واقعیت مسأله حدیث و موافقت با حجیت آن، ایرادات و اشکالات جدی بر حدیث وارد کردند. ابتدا با انتشار آراء محمد توفیق صدقی (متوفای ۱۹۲۰ م) که ادامه اندیشه قرآنیون است، صورت گرفت. محمد توفیق صدقی، در مقاله ای با عنوان «الاسلام هو القرآن وحده» (صدقی، ۱۹۰۶: ۵۱۵-۵۲۴) در مجله «المنار»، به طرح دیدگاه های خود در زمینه نقد حدیث پرداخت. او معتقد بود که مسلمانان هرگز، مکلف به تقلید از سنت پیامبر (ص) نبوده اند و فقط تبعیت از قرآن کافست (همان: ۵۱۵-۵۱۷). توفیق صدقی در این مقاله اذعان می دارد که قرآن، مشتمل بر تمام امور و احکام

دین بوده و تمام این امور را به طور کامل بیان نموده است؛ از این رو برای توضیح بیشتر، نیازی به سنت و دیگر منابع وجود ندارد و اگر حدیث حجت بود، قطعاً پیامبر (ص) دستور به کتابت آن می‌داد و صحابه و تابعین به جمع-آوری و تدوین آن می‌پرداختند تا از خطا و اشتباه و دستبرد دشمنان دین محفوظ بمانند.

ظنی بودن سنت، دلیل دیگر توفیق صدقی بر عدم اعتبار حدیث است؛ به همین دلیل نمی‌توان به آن استدلال کرد و دلیل آن را آیه «لا تقف مالیس لک به علم»؛ از چیزی دنباله‌روی نکن که از آن ناآگاهی.» (اسراء/ ۳۶) و همچنین آیه «إن یتبعون إلا الظن؛ شما فقط از پندارهای بی اساس پیروی می‌کنید.» (انعام / ۱۴۸) وی همچنین به روایاتی از پیامبر (ص) استدلال می‌کند که از دیدگاه او، بیانگر عدم حجیت حدیث می‌باشد؛ از جمله حدیث «...فما أتاکم یوافق القرآن فهو عنی و ما أتاکم عنی، یخالف القرآن فلیس منی؛ احادیث زیادی از من رواج می‌یابد، آنچه موافق قرآن بود، بگیرید و از من است و آنچه مخالف آن بود، از من نیست.» در نهایت او معتقد بود که سنت فقط تأکیدی برای دین است (صدقی، ۱۹۰۶: ۵۱۵-۵۲۴) به همین دلیل تلاش می‌کرد که اسلام اصیل را از طریق شکستن قیود تقلید و بازگشت به منابع کهن و اولیه بازیابی کند.

مقاله صدقی، سرآغاز مجادلاتی در مجله المنار شد که حدود چهار سال ادامه داشت و در طی این چهار سال، مقالات و ردیه‌های بسیاری علیه او نوشته شد. صدقی نیز به دفاع از خود پرداخت و بدان‌ها پاسخ داده و در نهایت این مجادلات، با تکلمه رشید رضا که به تفضیل به بیان دیدگاه خود در این مسأله پرداخته بود، خاتمه یافت (رشید رضا، ۱۹۰۶: ۶۳۹-۶۹۹).

ظاهراً صدقی، نخستین بار در همین مقاله، عنوان «قرآنیون» در مقابل «سنیون» یعنی مدافعان سنت را برای خود و دیگرانی که با او هم عقیده بوده‌اند، به کار برده است (صدقی، ۱۹۰۶: ۵۱۶ و ۵۱۷). محمد توفیق صدقی در مقاله خود خاطر نشان ساخته که خطابش به عالمان مجتهد و محقق است. انتشار این مقاله در نشریه‌ای که محمد رشید رضا (متوفای ۱۹۳۵ م)، مسئول و چهره سرشناس مجله المنار است، از رویکرد وی نسبت به تردیدها درباره سنت و موثق و مستند بودن احادیث پرده برمی‌دارد. به بیان روشن‌تر، رشید رضا با

انتشار مقاله‌ای جنجال‌برانگیز که شاید چندان هم با محتوای آن هم‌دلی نداشت، بر آن بود تا علمای الازهر را به چالش کشیده و آنان را وادار کند که به دفاع از سنت برخیزند (همان: ۵۱۵ و ۵۲۵). وجود این مسأله و نیز پیشرفت‌های ملل دیگر، نقدها و ایرادات برخی از مستشرقان از جمله گلدزیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱) و شاخت (۱۹۰۲-۱۹۶۹) و نیز سؤالات بی‌پاسخ نسل جدید، باعث شد تا برخی بر محدثان و عالمان دینی بر حدیث، اشکالات و ایراداتی چون عدم اعتنا و اهتمام به نقد متن یا نقد داخلی، توجه به سند و... وارد نمایند. وجود چنین مسائلی، توجه رشید رضا و دیگر همفکران او از جمله ابوریه را جلب کرد و باعث شد که ابوریه، نسبت به مسأله حدیث، اهتمام ویژه‌ای داشته باشد.

در جهان عرب پس از صدقی و رشیدرضا، کسان دیگری به نقد سنت و میراث حدیثی پرداخته‌اند. از آن جمله می‌توان به محمود ابوریه، احمد امین و محمد غزالی مصری اشاره کرد. این گروه ضمن باور اجمالی به روایات و احادیث؛ بر کاستی‌های میراث حدیثی و ناستواری آن تأکید می‌ورزند، ولی سنت را یکسره انکار نمی‌کنند. این گروه نقدهایی فراتر از نقدهای مشهور عالمان مسلمان به حدیث وارد ساخته و مسائلی همانند عدم کتابت حدیث در قرون اولیه، رواج نقل به معنا، کثرت جعل و وضع را مطرح ساخته، بیشتر بر پالایش و اصلاح میراث حدیثی تأکید می‌ورزند. خاستگاه فکری منتقدان حدیث اهل سنت به مصر باز می‌گردد.

گروه منتقدان حدیث از جمله ابوریه ضمن باور به حجیت حدیث، اعتقاد به باز تعریف سنت داشتند؛ سنتی که از سده پنجم به بعد بر همه ساحات علم و آگاهی مسلمانان سایه افکنده بود. به هر حال بررسی افکار برخی از متفکران اروپایی و ترجمه کتب آنان به عربی در مقابل شبهات و پرسش‌های طرح شده، رشد و رفاه کشورهای غربی و احساس سرخوردگی و واکاوی علل عقب ماندگی مسلمانان، پاسخ آن نسل تکیه بر علوم تجربی بود و اقتضای قرآن و از آن سو باز تعریف کارکرد سنت راهی بود که این گروه رفته و بر آن تأکید داشتند. در میان گروه‌ها و جریان‌هایی که در کشورهای اسلامی به طور خاص مصر شکل گرفته بود، گروه منتقدان حدیث در اهل سنت بر این باور بودند که پیشرفت غرب، تنها منوط به جریان استعماری آن نبوده؛ بلکه همواره پیشرفت علمی غرب را رصد

کرده و راه برون رفت از چنین شرایطی را در شناخت دقیق وضعیت آن‌ها را در قالب تفکر بازگشت به دین و جستجوی اسلام هدایت می‌نمودند. آن‌ها بر این عقیده بودند که اصول و مبانی دینی و ارزش‌های آن را فقط و فقط باید در اسلام جستجو کرد. به بیانی دیگر، این گروه، در پی احیای تفکر دینی بوده و از مشخصات بارز آن‌ها از جمله ابوریه، باز تعریف سنت، بازگشت به قرآن، سنت، تکیه بر علوم تجربی، نقد و تجدید نظر در میراث کهن اسلامی است که بر مباحث ذکر شده، تأکید ویژه‌ای داشتند.

نکته دیگر اینکه به نظر می‌رسد که برخی از منتقدان مورد نظر حداقل در برهه‌ای از زمان زندگی خود گرایش به معتزله داشته‌اند و این مسئله در نقد‌ها و دیدگاه‌های آنان در مورد حدیث بدون تأثیر نبوده است. این نکته لازم به یاد آوری است که معتزلیان به شدت عقلگرا هستند و عقل را از هر گونه محدودیت در فهم و تبیین مسائل مبرا می‌دانند. آنان عقل را ملاک تشخیص حقیقت می‌دانند. و درستی و نادرستی عقاید اسلامی را نیز به ترازوی عقل می‌سنجند و به طور عمده، آنچه را دور یا خارج از دسترس عقل است، نمی‌پذیرند. (شهرستانی، بی تا: ۱۳۵۸) به عقیده آنان مجتهد چون بر عقل تکیه دارد، هرگز رأی و نظرش به خطا نمی‌رود.

#### ۵. عوامل و زمینه پیدایش نقد حدیث در میان متفکر معاصر اهل سنت

چنانکه پیش از این گفتیم، بحث «نقد حدیث»، یک بحث جدید است و بیشتر توسط اندیشمندان معاصر مسلمان دام زده شده است. پرسش کلیدی این است که علت اصلی طرح این بحث چیست؟ بدون تردید، نمی‌توان برای چنین بحثی، تاریخ دقیق و یا علت دقیق و واحدی را نشان داد. جوامع اسلامی به صورت یک کل، و دنیای عرب به صورت جزئی از دنیای اسلام، با تحولات و تغییرات رو به روی شده است، که جمعا دست در دست هم داده و در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی تأثیر گذاشته است. یکی از این زمینه‌ها، دانش حدیث است. اجمالا می‌توان گفت: عوامل زیر در شکل‌گیری این رویکرد بی-تأثیر نبوده است.

#### ۵/۱. رویارویی با فرهنگ غرب

رویارویی و برخورد مصریان با فرهنگ غرب دو دسته تأثیرات زیادی داشته است که

می توان آن ها را به دو دسته تقسیم کرد:

### ۵/۱/۱. پیشرفت مادی مصریان

در اثر ارتباط با فرهنگ غرب، مصریان از نظر مادی پیشرفت های زیادی کردند. آشنایی مسلمانان بعد از حمله ناپلئون با غرب و دیدن پیشرفت های غربیان در علم و تکنولوژی، حمله مغول به دستگاه عباسی باعث شد که عرب ها از زمان واژگونی دستگاه عباسیان به دست مغولان در قرن شانزدهم میلادی استقلال سیاسی خود را از دست داده و تحت سیطره عثمانیان قرار بگیرند. اگر چه از زمان تسلط عثمانیان هویت قومی آنان محفوظ ماند اما بیشتر نویسندگان قومی مسلک عرب روی هم رفته آن دوره را سر آغاز ناتوانی و سرشکستگی عرب می دانند. (عنایت، ۱۳۹۱: ۳-۵). پس از این احساس سرشکستگی و ناتوانی عرب، جنبش نوظهور دیگری به نام وهابیت به رهبری محمد بن وهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶) پدید آمد و بنابر ادعای پیروان این جنبش، هدف آن پیراستن اسلام از بدعت گمراهان و باز گرداندن آن به شیوه "سلف صالح" بود. (همان: ۶-۷). حمید عنایت بر این باور است که نویسندگان و روشنفکران آغاز دوره بیداری عرب، به تاریخ جنبش وهابیت و جنبش سنوسی به رهبری محمد بن علی سنوسی ادریسی (۱۲۰۶-۱۲۷۵ق) چندان علاقه ای نشان نمی دادند و کمتر از آنان نام می بردند؛ ولی نویسندگان وابسته به جنبش سلفیه در مصر به رهبری رشید رضا، در پاره ای مسائل مثل قومیت عربی با وهابیت همداستان بودند.

با سقوط عثمانیان و روی کار آمدن محمد علی که در اصل از مردم آلبانی بود. ورود او به دایره قدرت و حکومت باعث گردید که در حوزه نفوذ مالی و اقتصادی اروپا و انگلیس در آید. پاره ای اصلاحات توسط محمد علی و به دنبال آن خدیو اسماعیل (۱۸۶۳-۱۸۷۹) و اهمیت و وجود کانال سوئز که مهمترین مشخصه این دوران پیشرفت مادی مصریان و ارتباط با فرهنگ اروپا را سبب شد. از زمان خدیو اسماعیل به بعد جنبه های منفی پیشرفت مادی مصر آشکارتر شد. شایان ذکر است که محمدعلی، خدیو مصر، به سبب نیازی که برای گرداندن دستگاه اداری و نظامی دولت مصر به کارشناسان و کار آموزان داشت، نزدیک به سیصد تن از دانشجویان مصری را به اروپا فرستاد که بازگشت

این گروه به مصر یکی از دلایل مهم تکان خوردن اندیشه و نواندیشی در مصر گشت به این صورت که آنان فرق میان دیده‌ها و خواننده‌های خود را با واقعیت‌های تلخ جامعه مصر دیدند و به همین دلیل کتاب‌ها و مقالات بسیاری نوشته شد. نفوذ و سلطه دولت فرانسه بر مصر در زمان محمد علی، خدیو مصر ادامه داشت ولی در عین حال صنایع و بازرگانی پیشرفت کرد. اسکندریه و قاهره به وسیله راه آهن به هم پیوند خوردند. بانک‌ها در نیمه قرن نوزدهم ادر مصر ایجاد شدند و همه این مظاهر پیشرفت زمینه‌هایی برای پرسش و باروری اندیشه‌های نو بود. به هر حال یکی از زمینه‌های ظهور و بروز جریان منتقدان حدیث، پیشرفت علوم و تکنولوژی دنیای غرب به طور خاص با تکیه بر علوم تجربی و حمله سپاه ناپلئون، بود که مظاهری از فنون و صنعت به مصر وارد شد. از دیدگاه فرهنگی شاید مهم‌ترین پیشرفت آن‌ها، صنعت چاپ بود.. صنعت چاپ، تأسیس "بنیاد مصر" به دست ناپلئون و فرستادن دانشجویان مصری همه و همه نشان از تأثیر پذیری مصر از مظاهر تکنولوژی و صنعت غرب بود طرح سؤالات و پرسش‌های دینی و این که چرا ما مسلمانان از نظر تکنولوژی عقب افتاده در حالی که شعار دین اسلام علم و اندیشه است

### ۵/۱/۲. تأثیرات فکری و فرهنگی

دومین اثر ارتباط مصریان با دنیای غرب، در زمینه فرهنگ و فکر و اندیشه است. شکی نیست در اینکه حدیث و اعتبار میراث کهن اسلامی، از دیر باز مورد توجه پژوهش‌های اندیشه‌وران و محققان غربی بوده است. اما پژوهش‌های جدی آن‌ها در نقد حدیث به صورت علمی و آکادمیک، از نیمه دوم سده نوزدهم و بیستم با مطالعات گلدتسیهر با مطالعه منابع متقدم مسلمانان آغاز و با انتشار اثر جنجال بر انگیز ایگناس گلدتسیهر در باب اهمیت احادیث در اعتبار متون اسلامی گسترش قابل توجهی یافت. آنچه مربوط به این مقاله می‌شود این است که پژوهش‌های خاور شناسان درباره حدیث بحث‌ها و چالش‌هایی را برانگیخت. کسانی از متفکران و عالمان بر همان نمط رفتند که خاور شناسان رفته بودند و کسانی با رویارویی در برابر پژوهش‌های خاورشناسان به نقد دیدگاه‌های آنان پرداختند و آثاری را هم رقم زدند. (معارف، ۱۳۸۹: ۹۴)

گلدتسیهر در اثر خود مدعی است که احادیث مرتبط با سیره نبوی نشانگر تأثیرات



کلامی، سیاسی و فقهی ناقلان سده های متأخر اسلامی هستند. گروهی از پیروان گلدتسیهر در پی انتشار آثار متعددی که درباب چگونگی استفاده از احادیث و سنت اسلامی بحث می کرد، بر این امر اتفاق نظر یافتند که گرچه احادیثی که به صورت نهایی در مجامع حدیثی مرجع جمع آوری شده بود پس از گذراندن یک دوره طولانی از تحریف و اعمال گرایش های سیاسی، کلامی و فقهی ناقلان به دست ما رسیده است. گروهی از قبیل کایتانی و لامنس با طرح نظرات گلدتسیهر در سلب اعتبار احادیث فقهی و کامی پرداختند. دیدگاه کایتانی و لامنس تا نیمه دوم قرن بیستم ادامه داشت تا این که یوزف شاخت مدعی شد که حدیث، به عنوان منبعی موثق قلبیت اعتماد ندارد. (شاخت، ۱۳۸۷: ۱۰) البته باید گفت این نوع بدبینی، زائیده فکر و نظر محققان قرن نوزدهم و بیستم نیست بلکه سابقه آن به قرون وسطی می رسد. به هر حال در دوره جدید، خاصه در قرون اخیر، شماری از متفکران مسلمان در مواجهه با سیطره مادی و معنوی غرب، به فکر پیدا کردن پاسخ هایی به پرسش های زمانه، از درون سنت اسلامی افتاده اند. ضرورت بازنگری در میراث حدیثی را دو چندان کرد.

پیشرفت های شگرف علمی و تحولات صنعتی در کشورهای غیرمسلمان باعث شد که در پرتو تحولات جدید گروهی از عالمان حدیثی در دوره معاصر به اصلاح و بازنگری در حدیث پرداخته و در سایه پژوهش های علمی و رهیافت های عقلانی، به نتایج صحیح دست پیدا کنند. مهریزی، در این مورد می نویسد: «دیدگاه آن ها (گلدزیهر و شاخت) بر رأی و عقیده برخی از روشنفکران مسلمان تأثیر گذارده و آن ها مشابه همین سخنان (عدم توجه به نقد متن از سوی محدثان مسلمان) را بر زبان رانده و همین نقدها را بر محدثان وارد ساخته اند» (مهریزی، ۱۳۸۱، ش ۲۶: ۶). شاید بتوان ریشه مخالفت و انزجار رشید رضا و همفکران او را با تقلید، در روحیه منفعل علمای الازهر یافت. در واقع، از قبیل ابوریه، دغدغه مسائل و مشکلات روز جوامع اسلامی را داشته و به دنبال آن بودند تا در مورد این مشکلات، به بحث و بررسی پردازند. او با طرح برخی نظرات و مباحث در رابطه با حدیث، جریانی چالش برانگیز در اذهان بسیاری از علما به راه انداخت.

همانگونه که پیش تر اشاره شد، پیشرفت های شگرف علمی عصر جدید، رواج

شبهات و انتقادات خاورشناسان و دیدگاه سکولار آنان در مجموعه مطالعات انتقادی شان درباره حدیث و سنت، در ابعاد مختلف علوم به خصوص در برخی رشته‌های علوم اسلامی و انسانی از قبیل تفسیر متون و نیز بر افکار مسلمانان و شیوه‌های نقدی و ژرف‌اندیشی عالمان دینی از جمله ابوریه در بحث سنت و نقدهای عقلی جدید، تأثیر چشمگیری داشته است.

در نتیجه شیوع تفکرات و آرای متفکرانی از قبیل گلدتسیهر و شاخ در زمینه حدیث و شبهات و ایرادی که بر میراث حدیثی اهل سنت وارد کردند، گروهی از اندیشه‌وران حدیثی، با طرح این شبهات از سوی مستشرقین و به دنبال آن سؤالات مطرح شده بخصوص نسل جوان، ابوریه و همفکرانش، اشکال را در میراث کهن حدیثی اهل سنت دیده و در اندیشه تجدید نظر و نقد حدیث، به جهت پاسخ‌گویی به شبهات و رفع مشکلاتی که در نتیجه عدم پاسخ به سؤالات ایجاد شده بود، افتادند.

#### ۵/۴. جنبش‌های اصلاحی

در جهان اسلام جریان‌های اصلاحی اسلامی برخی فکری، برخی اجتماعی و برخی دیگر هم فکری و هم اجتماعی بوده‌اند. از حدود نیمه قرن سیزدهم اسلامی و نوزدهم میلادی به بعد یک جنبش اصلاحی در جهان اسلام آغاز شده است. این جنبش و جریان شامل ایران، مصر، سوریه، شمال آفریقا و ترکیه و هندوستان می‌شود. در این کشورها کم و بیش داعیه داران اصلاح پیدا شده‌اند و اندیشه‌های اصلاحی عرضه کرده‌اند. این جریان‌ها به دنبال یک رکود چندقرنی صورت گرفت و تا حدی عکس‌العمل هجوم استعمار سیاسی و اقتصادی و فرهنگی غرب بود و نوعی بیداری‌سازی و رنسانس (تجدید حیات در جهان اسلام) به شمار می‌رود. (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۵)

جنبش‌های اصلاحی، داعیه اصلاح طلبی داشته و می‌خواستند علل عدم پیشرفت مسلمانان را بررسی و عقب‌ماندگی را جبران کنند. محمد عبده در احیای تفکر دینی و انطباق آن با مبانی عقلی کوشید، در ابتدا او از عقاید سنوسان اثر پذیرفته بود. واقعیت این است که عبده کمتر از سید جمال اروپا را دیده بود ولی به متفکران اروپایی از جمله «هربرت اسپنسر» و «لئون تولستوی» ارادت داشته است. افکار «فرانسوا پیر گیوم گیزو» بر

افکار سید جمال و عبده تأثیر داشته و کتاب او در سال (۱۸۷۷) به عربی ترجمه و در اسکندریه منتشر شد. عبده و سید جمال به قیاس با پیشرفت اروپاییان می‌خواستند، علل واماندگی مسلمانان پی ببرند. تأثیر آموزه‌های این متفکران باعث شد که عبده اصلاح فکر دینی را عامل اساسی و قطعی هرگونه تحول سالم اجتماعی بدانند. (عنایت، ۱۳۹۱: ۹۴ و ۱۱۵ و ۱۲۹) پیشرفت تکنولوژی در غرب، تبلیغات برخی از گروه‌ها (لیبرال‌ها) تبلیغات و ایجاد شبهات، باعث شکل‌گیری چند دسته فکر و جریان گردید. از پیشوایان تجدید نظر خواهی در اهل سنت سید جمال الدین افغاین (اسدآبادی) است که شاگردش شیخ محمد عبده، به شرح حال او پرداخته است. او سفرهای زیادی به کشورهای مسلمان داشته است و با سفر به ممالک و کشورهای غربی و دیدن نکات قوت و ضعف آن‌ها فاکتورهای بسیار خوبی برای وحدت امت اسلامی ارائه کرده است.

سید جمال شاگردان و مریدان بسیاری داشته است. یکی از مریدان سید جمال محمد عبده بوده است. دیدار عبده با سید جمال و نزدیکی افکار این دو شایان توجه است. حمید عنایت در این مورد می‌نویسد:

هردوی آنان مخالف خرافات بودند، هردو با عقایدی که عوام مسلمانان قرن‌ها درستی آن‌ها را مسلم می‌گرفتند، ولی به نظر آن دو مانع پیشرفت مسلمانان بود مبارزه می‌کردند، هردو آموزش علوم را برای مسلمانان لازم می‌دانستند و هردو عقلی مشرب بودند. (عنایت، ۱۳۹۱: ۹۳-۹۴) به تناسب آن دگرگونی‌ها در مصر سه جریان شکل گرفت

## ۶. ابوریه و خاستگاه فکری او در دانش حدیث

محمود ابوریه، یکی از عالمان اندیشمند مصر شناخته می‌شود. او در سال ۱۸۸۹م، در مصر متولد شد و آموزش خودش را از ابتدا تا دبیرستان و دانشکده دینی در مصر فرا گرفت. او بیشتر عمرش را در شهر منصوره سپری نمود و در نهایت در سال ۱۹۵۷م، به شهر جیره کوچید و همانجا وفات یافت. برخی از آثار ایشان عبارتند از: (ع) و ما لقیته من اصحاب الرسول (چاپ نشده)، اضواء علی السنه المحمديه او دفاع عن الحدیث، ابوهریره شیخ المضیره، السید البدوی، حیاة القری، صحیحة جمال الدین الافغانی، رسائل الرافعی، دین الله واحد، قصه الحدیث المحمدی. ابوریه در رمضان سال ۱۳۶۴ق، مقاله‌ای را در مجله‌ی

الرساله (ش ۶۳۳) با عنوان «الحديث المحمدي» منتشر کرد، و در آن مقاله خبر از انتشار کتابی در این باره داد. سپس دو اثر مهم: «اضواء على السنة المحمدية» و «ابوهريره شيخ المضيره» را در تبیین دیدگاههای خود در باره‌ی حدیث منتشر کرد. (الهی‌بخش، ۱۴۲۱: ۱۶۵ و ۱۶۶). در این میان، کتاب «اضواء على السنة المحمدية» توسط ناشران مختلف، چاپ‌های متعدد شده است. (رضوی، ۱۴۱۸: ۳۲ و ۱۲۸). چاپ دارالمعارف مصر، ابتدا توسط «موسسه اعلمی للمطبوعات» بیروت، و سپس دو ناشر ایرانی دارالکتب العلمیه (ق) بی‌تا) و سپس توسط دارالکتب الاسلامیه (قم، ۱۴۲۸ق). نیز بدون کم و زیاد، با همان قطع و تعداد صفحات افست شده است. در این مقاله، از افست دارالکتب الاسلامیه استفاده شده است. در عین حال، چاپ «مکتبه صور» لبنان (۱۳۸۳ق)، به دلیل برخی امتیازات، از جمله تقریظ‌های مختلفی که توسط عالمان جهان اسلام، بر این کتاب صورت گرفته است، مرود مراجعه بوده است.

به لحاظ رویکرد می‌توان گفت: ابوریه، یکی از افراد جریان منتقدان حدیث، در اهل سنت است. ابوریه، ضمن باور اجمالی به روایات و احادیث، انتقادهای و ایرادهایی فراتر از نقدهای مشهور عالمان مسلمان بر حدیث وارد ساخت. او مسائلی چون عدم کتابت حدیث در قرون اولیه، رواج نقل به معنا در احادیث، کثرت جعل و وضع و تأکید بر نقد متن برای تشخیص درستی و نادرستی روایات را مطرح کرده است.

وضعیت فکری ابوریه و نوع برخورد او با حدیث، بازتاب وضعیت نامتوازن دوره و زمانه اوست. او به لحاظ ماهیتی، پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و سعی کرده است که بازگشتی دوباره به حدیث داشته باشند، و از این حیث تلاش رشید رضا و همفکران او تلاشی ارزنده است.

در بحث مخالفت حدیث با قرآن دیدگاه شیخ محمد عبده را ذکر کرده و بر این باور است که هیچ حدیث آحادی اگر مخالف قرآن باشد، قابل پذیرش نیست، گرچه مرتبه آن نزد محدثین به حد صحت رسیده باشد و در این زمینه از مبانی و آراء فکری خاصی برخوردار است. او درباره این تحول فکری خود چنین می‌نویسد:

هنگامی که به فراگیری درس عقل و فکر مشغول بودم، پس از آن که از جهت

عاطفه و تقلید، دینم را پذیرفته بودم؛ مناسب دیدم که به منابع اولیه و سندهای صحیح مراجعه کنم. چون به کتاب های حدیثی که نزد همگان معتبر بود، برخوردم در آن احادیثی را یافتم که کلمات یا معانی یا روش آنها از گفته ی پیامبر(ص) و منطوق و روش پیامبر(ص) بسیار دور بود. و آنچه باعث شگفتی من شد، معانی بسیاری از روایات بود که نه عقل، صریح آن را می پذیرد و نه دانش درست و و شواهد ظاهری و نه نوشته ی متواتری آن را تأیید می کند. در بسیاری از احادیث نیز که کتاب های تفسیر و تاریخ از آن ها پر بود، همین مطالب را می دیدم، و تعجب می کردم که چگونه این چنین سخنان عاری از فصاحت پیامبر(ص) پدید آمده است، و حال آنکه پیامبر(ص) فصیح ترین عرب در گفتن ضاد بود، چگونه از او این معانی نادرست پیدا شده در حالی که او برترین افراد در بیان صحیح بوده است.

این تعجب من از آنجا ناشی می شود که من از اساتیدم می شنیدم که احادیثی که در کتاب های سنت وجود دارد، همه با لفظ و معنی از پیامبر(ص) رسیده است و مسلمانان باید به هر آنچه این احادیث دلالت دارد، باور داشته باشند، و محتوای آن ها را هر آنچه بود، بپذیرند. (ابوریه، ۱۹۹۹م: ۲۱)

### ۶/۱. مبانی حدیث پژوهی ابوریه

ابوریه از جمله کسانی است که معتقد است که اصول و مبانی دینی از استحکام و نظم متقن بهرمنند است و در عین تأکید بر مراجعه به متون و منابع دینی، از جمله حدیث، نقدهای تند و صریحی بر احادیث منقول در منابع حدیثی دارد و خود معیارهایی را برای تشخیص حدیث صحیح از سقیم بر می شمارد؛ به برخی از این معیارها در ادامه پرداخته می شود.

#### ۶/۱/۱. عدم مخالفت با قرآن

بدون شک، اولین منبع و مصدر تشریح احکام دینی در اسلام، قرآن کریم است. تمام فرق اسلامی بر این نکته تأکید دارند که قرآن، همانگونه که از سوی خداوند نازل شده است، بدون دخل و تصرفی در اختیار مسلمانان قرار گرفته است. در طول تاریخ اسلام، فقهاء و عالمان مسلمان نیز، مراجعه به همواره قرآن را سر لوحه ای تحقیق و فتوای قرار

داده‌اند. ابوریه، نیز مراجعه به قرآن را توصیه می‌کند و آن را یکی از معیارهای ارزیابی و احراز احادیث صحیح از غیر صحیح می‌داند. او در این باره می‌نویسد: «یکی از چیزهایی که مرا نگران می‌کرد این بود که در معنای بسیاری از احادیث پیامبر(ص) چیزهایی می‌یافتم که قرآن کریم که تنها کتاب متواتر بود، آن را قبول نکرده و همانند این روایات، احادیث بسیار دیگری در کتاب‌های تفسیر و تاریخ و غیره نیز یافتیم» (ابوریه، ۱۴۲۵: ۲۱). ابوریه، با استناد به دیدگاه‌های محمد عبده مبنی بر پذیرش قطعیت قرآن و تواتر نقل آن، معتقد است، آروده است: «عمده در دین، همان قرآن کریم است و آن چه که دلالت قطعی بر آن باشد، ایمان به آن و پذیرش آن هم از جهت علم و عمل و ترک واجب است و اما آن چه که دلالت غیر قطعی بر آن باشد، جای اجتهاد عالمانی است که آشنا به روش آن باشند و کسی که به آن چه مورد اتفاق همه علماء است، عمل کند مسلمان نجات یافته‌ای است... عایشه هر خبری را که مخالف قرآن بود، رد می‌کرد و اگر روایتی (چنین که مخالف قرآن باشد) از اصحاب راستگو می‌شنید، حمل بر خطای گوش یا بد فهمی می‌کرد» (ابوریه، ۱۴۲۵: ۴۲۶ و ۴۳۰). ابوریه با تکیه بر همین مبنا، احادیث زیادی را که حتی در صحیحین نیز نقل شده است، به بوته نقد می‌سپارد. (ابوریه، ۱۴۲۵: ۳۹۷ و ۳۹۸).

#### ۶/۱/۲. عدم مخالفت با سنت مقطوعه

دیگر معیارهای محمود ابوریه برای صحت حدیث، عدم مخالفت با سنت قطعی است. مراد از سنت مقطوعه، احادیثی است که صحت آن از جهت متن و سند علم آور و یقینی باشد، بنابر این اگر سنت مقطوعه، حدیثی را تأیید کرد می‌توان آن را پذیرفت و در غیر این صورت آن را نمی‌پذیریم. (سلیمانی، ۱۳۸۹: ۱۲۵) ابوریه به دوشکل از معیار سنت مقطوعه بهره گرفته است. بدین گونه که در برخی موارد به شکل مستقیم، تعارض روایتی را با روایات دیگر بازگو کرده و در مواردی نیز به این نکته اشاره می‌کند که روایت مورد بحث با امور قطعی - که از دین برداشت می‌شود - در تعارض است. بدون شک، در مورد دوم، مراد ابوریه از دین، قرآن و سنت قطعی است؛ هر چند به تفصیل و به صورت جزئی به مستند خود اشاره نمی‌کند؛ او احادیث دجال را با قطعیت دین مخالف می‌داند (ابوریه،

### ۶/۱/۳. عدم تعارض با احکام عقل

یکی دیگر از مبانی حدیث‌شناسی ابوریه، اعتبار عقل در تشخیص صحت حدیث است. او در این باره از نظر ابن‌جوری، رشید رضا و ابن‌قیم استفاده می‌کند و می‌گوید این بزرگان نیز، عقل را به عنوان معیار برای تشخیص حدیث صحیح از نا صحیح مورد تأکید قرار داده است. او به نقل از ایشان می‌گوید: «اگر دیدی روایتی با عقل منافات دارد یا با روایتی - صحیحی صحت آن مورد تأیید قرار گرفته است -؛ مخالف است یا با اصول تناقض دارد، مطمئناً چنین حدیثی ساختگی است. و بدین ترتیب حدیثی عقل انسان دانشمند (طالب علم) از شنیدن آن بلرزد و دلش آن را نپذیرد (با عقل او هماهنگ نباشد) موضوعه خواهد بود. (ابوریه، ۱۴۲۵: ۱۴۵ و ۱۴۶ و ۴۳۰).

ابوریه از استدلال‌های عقلی در ارزیابی روایات بسیار استفاده کرده است. به عنوان مثال در کلام رشید رضا در حدیث اشراط الساعه با آن که در مجموع به اشراط الساعه باور دارد، اما به طرق متعدد روایات آن را نقد کرده که عمده ترین دلیل او عقل است و در این باره می‌نویسد رشیدرضا به دو دلیل آن را نقد کرده است: اول اینکه پیامبر علم غیب نمی‌دانست، البته خدا پیامبرش را به بعضی از امورات غیبی آگاه کرده است؛ و دوم این احادیث نقل به معنا شده‌اند. بنابر این هر حدیثی که در متش مشکل یا اضطرابی در نقل آن باشد، یا مخالف سنت پروردگار در آفرینش یا با اصول دین یا نصوص قطعی یا حدسیات و همانند آن‌ها از قضایای یقینی داشته باشد، مظنه و محل اشکال برای آن چیزی است. او معتقد است احادیثی چون سرچشمه نیل و سیحون و جیحون و همچنین احادیثی از قبیل اشراط الساعه که با ذهن هیچ انسی ندارد مطرح نمی‌کنیم (ابوریه، ۱۹۹۹: ۲۵۲).

### ۶/۱/۴. عدم تعارض با سنت‌های الهی

یکی دیگر از مبانی ابوریه برای پذیرش حدیث و معیار تشخیص صحیح از ناصحیح، «عدم تعارض حدیث با سنت‌های الهی» است. محمود ابوریه معتقد است که خداوند عادل است و با انسان‌ها، با سنن یکسان رفتار می‌نماید - همان طور که قرآن فرموده است -، در سنت‌های الهی تبدیل و تغییر رخ نمی‌دهد. ابوریه در ارزیابی روایات نیز از این معیار بهره می‌گیرد. به همین خاطر، احادیث ظهور دجال را مخالف با سنن الهی در خلقت دانسته و به

نقل از اساس التقدیس فخررازی، می‌نویسد: «فخر رازی در اساس التقدیس هنگام سخن از این حدیث، می‌گوید: پذیرش این روایت مشکل است؛ زیرا ظاهرش این است که پیامبر(ص) تفاوت میان خدا و دجال گذاشته که دجال را یک چشم گفته است ولی خدا چنین نیست و این بعید است و هر گاه یک روایت داشتیم که به این مقدار برای توضیح معنایش ضعیف باشد، لازم است که اعتقاد به عدم صحت آن پیدا کنیم» (ابوریه، ۱۴۲۵ق: ۲۴۸). ابوریه با استفاده از همین مبنا، احادیث مربوط به دجال، و به تبع آن ظهور مهدی و انشقاق قمر را مخالف نظام آفرینش و سنت الهی دانسته و از پذیرش آن سر باز می‌زند. (ابوریه، ۱۴۲۵ق: ۱۹۶. ابوریه، ۱۴۲۸: ۲۳۸).

#### ۶/۱/۵. عدم پذیرش قاعده عدالت صحابه

یکی از مباحث مورد ابتلا در مبانی حدیث، بحث از «عدالت صحابه» است. در میان عالمان اهل سنت بودند و هنوز هستند کسانی که صحابه را مصون از خطا می‌دانند و آن را به صورت یک «قاعده خدشه‌ناپذیر» در کتب حدیث مطرح می‌کنند به این معنا که هیچگونه نقدی را در باره احادیث منقول از ایشان نمی‌پذیرند. (ابوریه، ۱۹۶۴: ۳۰۳). اما در این میان کسانی نیز هستند، که همانند عالمان شیعه - اصحاب را در یک منزله و رتبه نمی‌بینند، چه بسا کسانی که ممکن است با عنوان صحابه پیامبر(ص) خوانده شده باشد، اما خبط و خطاهای را مرتکب شده باشد که به دور از شأن پیامبر و یران نزدیک پیامبران است. به عبارت دیگر، اکثر عالمان حدیثی اهل سنت، صحابه را عادل می‌دانند و اندیشه‌هایی که عادل بودن صحابه را قبول دارند؛ را پذیرفته اند تا آنجا که آنان قول صحابی را در موضوعی که قابل اجتهاد نیست، حتی اگر آن قول را به پیامبر(ص) مستند نکرده باشند، گفته پیامبر(ص) می‌دانند؛ زیرا آنان بر این باور هستند که عدالت صحابه اقتضا می‌کند در موضوعی که امکان اجتهاد در آن نیست، از خود مطلبی نگفته‌اند و به طور یقین از پیامبر(ص) شنیده است حتی اگر آن صحابی بر این نکته تصریح نکرده باشد که از آن حضرت شنیده است. به هر حال رأی اکثر اهل سنت این گونه است که تمام صحابه عدل بوده و با آن حال از دنیا رفته‌اند. اما برخی از عالمان حدیثی اهل سنت از جمله ابوریه این مسئله را نپذیرفته و بر این باور است که همه صحابه عادل و موثق نیستند. ابوریه تعریف



بخاری در مورد صحابی که آن را فردی دانسته که با پیامبر(ص) همراه بود یا مسلمانانی که پیامبر را دیده‌اند را نپذیرفته است. ابوریه در کتاب «اضواء علی السنه المحدیة اودفاع عن الحدیث»، قبل از بیان مطالب پایانی کتاب، به بحث از «عدالت صحابه» می‌پردازد. او در این فصل، ابتدا صحابه را تعریف می‌کند و سپس دیدگاه محدثان و عالمان بزرگ اهل- سنت را نقل و بررسی می‌کند. او معتقد است. (ابوریه، ۱۹۶۴: ۲۸۵، ۲۸۶ و ۲۸۷. ۳۰۳. ابوریه، ۱۳۸۳: ۳۶۴).

### ۶/۱/۶. عدم حجیت خبر واحد

یکی از مباحث مورد ابتلاء در دانش حدیث، بحث «خبر واحد» است. ابوریه خبر واحد را در عقاید و احکام حجت نمی‌داند و معتقدند خبر واحد افاده یقین نمی‌کند؛ به همین دلیل خبر واحد در عقاید خطوط کلی توحید، نبوت و معاد که قابل استدلال‌های عقلی است در صورت ظنی بودن خبر واحد مورد اعتنا قرار نخواهد گرفت؛ پس باید حداقل با اخبار آحادی که با کتاب خداوند موافق نباشد، درنگ کرد.

ابوریه، با استناد به نظریات محمدعبده و رشید رضا، می‌نویسد: «خبر واحد برای اثبات اصول عقاید که تنها با ادله قطعی قابل اثبات است، مفید یقین نیست.» در واقع او بر این باور است که عبادات که با قرآن و سنت عملی متواتر ثابت شده است، متوقف بر خبر واحد نیست و اگر کسی به صحت خبر واحدی معتقد شد، می‌تواند به آن عمل کند، اما بر دیگران لازم نیست که از او تقلید کنند. او کلام رشید رضا را به طور کامل ذکر می‌کند یعنی در واقع دیدگاه رشید رضا و استاد او را صد در صد پذیرفته است. و در ادامه بحث می‌نویسد: «هر کسی که حدیثی به او رسید و پیش او ثابت شد، واجب است طبق آن عمل کند و کسی که با بعضی از احادیث مخالفت کند به خاطر این که نزدش ثابت نشده است یا علم به آن پیدا نکرده است، معذور است. و گفتیم که نمی‌توان در اعتقادات به خبر واحد اکتفا کرد، بلکه اخبار آحاد در احکام فرعی قابل استدلال هستند؛ چون دلیل برای اعتقادات فقط اخبار متواتر که علم آورنده است باید باشد.»

هر کسی که در نقل حدیثی اشکالی داشته باشد و با خاطر همین اشکال، آن را به پیامبر(ص) نتواند نسبت دهد، معذور است و درست نیست که در حق او گفته شود که او

دروغ گو است، فلان حدیث را قبول ندارد. (ابوریه، ۱۹۹۹: ۳۹۸ و ۳۹۹). ابوریه یکی از علت‌های مخالفت با اخبار آحاد را مبارزه با حدیث‌های ساختگی به خصوص در مسائل اعتقادی و در معارف اسلامی که وارد دین شده اند می‌داند و بدین سبب بسیاری از احادیث ابوریره را نقض و آنها را جعلی دانسته و عدالت او را نقض کرده و به این دلایل منکر حجیت اخبار آحاد در عقاید گردیده است.

#### ۶/۱/۷. عدم تعارض با حس و مشاهدات حسی

محسوسات و به ویژه مشاهدات، جزء مواردی است که انسان به واسطه آن‌ها به یقین می‌رسد. ابوریه مشاهدات حسی را جزء معیارهای صحت حدیث می‌داند و مراد وی از حس و مشاهده این است که حدیث با اموری که یا از نظر علمی با حس و مشاهده و تجربه ای که با عقل تأیید شده است، در تضاد و تنافی نباشد. ابوریه در این باره می‌نویسد: «محققان امور کلی را که به واسطه ی آن‌ها حدیث ساختگی شناخته می‌شود چنین شمرده اند: یکی از آن‌ها مخالفت با ظاهر قرآن، یا سنت متواتر، یا اجماع قطعی، یا قوانینی که در شریعت مشخص شده‌اند، یا مخالف با برهان عقلی، یا حسی و دیدنی و مخالف چیزهای روشن و بدیهی و دیگر موارد یقینی باشند، و یا این که حدیث؛ شامل گرافه گویی در وعده‌ها یا تهدیدها، پاداش و کیفر باشد، یا چیزی را که در سنت است، به طور صریح نقض کند یا آن را به طور کامل باطل کند یا چیزی که شواهد درستی بر بطلانش هست. و یکی دیگر از این موارد آن است که شواهد درست یا تجربه‌های علمی به اثبات رسیده، بر بطلانش باشد» (ابوریه، ۱۴۲۸: ۱۴۴ و ۱۴۵). از این سخن ابوریه، نتیجه دیگری نیز به دست می‌آید و آن اینکه ابوریه در کنار معیارهای دیگری که مطرح کرده، این معیارهای را در کنار هم قرار داده است و به ندرت متنی را تنها به یک عدم وجود یک معیار از جمله تعارض با عقل نپذیرفته است.

#### ۶/۱/۸. قبول نقلی به معنا در کتب حدیثی

ابوریه وجود نقل به معنا در احادیث را قبول کرده و با کسانی که این کار را جایز می‌دانند، هم عقیده است. نمونه‌هایی از این نوع احادیث را ذکر کرده و پیامدهای ناشی از آن را ذکر می‌کند (ابوریه، ۱۴۲۸: ۷۷ و ۱۴۲۵: ۱۴۴ و ۱۴۵)

اجمالاً می‌تواند گفت: اگر کسی به الفاظ و مقاصد و مدلولات حدیث، عالم نباشد و به آن چه محل معانی حدیث است، آگاه نباشد و میزان تفاوت شان را نداند، جایز نیست که حدیث را نقل به معنا کند بلکه باید آن چه را شنیده با لفظش نقل کند. اما اینکه اگر کسی آگاه به موارد فوق است می‌تواند نقل به معنی کند یا نه؟ دو نظر وجود دارد: گروهی بر این باورند که اگر (راوی) یقین به ادای تمام معنا و عدم سقوطش از حجیت آن کند، جایز است و این بین امامیه معروف است ولی گروهی از علمای عامه مخالفت کرده‌اند (و جایز ندانسته‌اند). از دلایل مهم روایی در جواز نقل به معنا، که در منابع اهل سنت به چشم می‌خورد، حدیث عبدالله بن سلیمان اکیمه لیشی است که در این حدیث راوی به پیامبر (ص) عرض می‌کند: «من از شما روایاتی می‌شنوم اما نمی‌توانم آن‌ها را همان گونه که شنیده‌ام برای دیگران نقل کنم بلکه دچار کم و زیاد می‌شوم. حضرت فرمود: اگر حلالی را حرام و حرامی را حلال نکنید و معانی را برسانید مانعی ندارد (ابوریه، ۱۹۹۹: ۸۰). گروه دیگر معتقدند: نقل به معنای مطلقاً ممنوع است و این نظر را عامه به گروهی از اهل حدیث و فقه و اصول نسبت می‌دهند و برخی به ابن سیرین و ثعلب و ابی بکر رازی حنفی و ابن عمر نسبت داده‌اند (ابوریه، ۱۹۹۹: ۸۰). این گروه استدلال می‌کنند که تجربه ثابت کرده است که با گذشت زمان علمای فن مطالبی از عبارات آیه یا حدیث استنباط می‌کنند که علمای سابق به آن بی‌توجه بوده‌اند. لذا تمام فوائد الفاظ و عبارات حدیث برای مخاطبان نخست حدیث - هر چند که فقیه و باهوش باشد - معلوم نمی‌گردد، اگر نقل به معنا جایز باشد، صورت اصلی حدیث از بین رفته و تفاوت فاحشی در مقاصد حدیث به بار خواهد آمد. با آن که راوی حدیث تصور می‌کند که چنین تفاوتی وجود ندارد. (ابوریه، ۱۹۹۹: ۸۱).

محمود ابوریه جواز نقل به معنا را ترجیح می‌دهد. دلیل آن را هم این حدیث پیامبر (ص) می‌داند «إذا أصبت المعنى فلا بأس» (ابوری، ۱۴۲۸: ۷۹ و ۸۲). ابوریه در باره نمونه‌هایی را ذکر می‌کند از جمله «ذکر تشهد» و حدیث «الاسلام و الایمان» را ذکر می‌کند که نشان می‌دهد صیغه‌های تشهد نیز از نقل به معنا در امان نمانده‌اند و صحابه برای خود صیغه‌های جداگانه‌ای داشته‌اند. (ابوریه، ۱۴۲۸: ۸۲-۸۵ و ۹۱). ابوریه، قبول دارد که برخی از مورد اعتماد گفته‌اند بهتر است حدیث با الفاظش نقل شود، بدون تصرف در الفاظش. اما

این چگونگی ممکن است در حالی جریان برعکس شده است! (ابوریه، ۱۹۹۹: ۸۴).

### ۶/۱/۹. تفکیک میان سنت گفتاری و سنت رفتاری

ابوریه بین سنت گفتار (اقوال پیامبر) با سنت رفتاری (سیره و اعمال پیامبر) فرق می‌گذارد و می‌گوید: سنت در اصطلاح به گفتار و کردار و سکوت همراه با رضایت پیامبر (ص) اطلاق می‌شود. (ابوریه، ۱۹۶۴: ۳۶. ابوریه، ۱۳۸۹: ۵۸). حدیث که همان سنت گفتاری و سخنان پیامبر (ص) است، میراث ارزشمندی است که در کنار قرآن، دومین راه-نمای مسلمانان است. ابوریه، می‌گوید به لحاظ اعتبار ابتدا قرآن، سپس رفتار و اعمال مورد اتفاق پیامبر (ص) و در رتبه سوم، اقوال پیامبر (ص) قرار دارد.

### ۶/۱/۱۰. محدوده عصمت پیامبران

ابوریه سخنان پیامبر (ص) را در امور دنیوی ارادی و غیر دینی ارشادی دانسته و می‌نویسد: «و اما فرمایش پیامبر (ص) نسبت به امور دنیوی، ارشادی است؛ زیرا همه بزرگان چنین گفته و دانشمندان هم، نام آن را «امر ارشادی» نهاده‌اند. یعنی فرمان پیامبر (ص) در هر کاری از کارهای دنیا، ارشادی است. امر ارشادی در مقابل «امر تکلیفی» است و عمل بر امر ارشادی، نه واجب است و نه مستحب؛ زیرا در چنین عملی، قصد قربتی نیست و معنای تعبد در آن محقق نمی‌شود و این نکته هم روشن است که واجب و مستحب، به وسیله دلیل و نص خاصی، معلوم می‌شود. دانشمندان در این مورد گفته‌اند: علت این مطلب، چنین است که پیامبران در غیر مسئولیت تبلیغ، معصوم نیستند» (ابوریه، ۱۹۶۴: ۳۹). و به همین دلیل براین باور است که پیامبران در امر تبلیغ دین و آنچه از ناحیه خداوند به آنها رسیده است معصومند و عصمت پیامبران مربوط به امور غیر تبلیغی نیست. او با آوردن مثال‌هایی از زندگی شخصی پیامبر (ص) که مربوط به امورات دنیوی می‌باشد از جمله حدیث تأییر النخل به توضیح این بحث پرداخته است. اهل سنت بر پایه روایت تأییر النخل، یکی از منابع علم پیامبر (ص) را اجتهاد دانسته و بر این باورند که پیامبر (ص) در صدور احکام غیر و حیانی به اجتهاد پرداخته و چه بسا اجتهادات او با نزول آیه ای نقض می‌شده است. بر این مبنا پیامبر (ص) را مجتهدی دانسته‌اند که اجتهادش با اجتهاد دیگر مجتهدان رنگ می‌بازد، لذا با پذیرفتن اجتهاد در سخنان رسول خدا (ص) عصمت مطلق او معنا و مفهوم خود را از

دست می دهد، بر این پایه، اهل سنت با تمسک به این روایات و روایات مشابه در اعتقاد به علم و عصمت پیامبر(ص) و حدود آن از شیعه جدا می شود(فهیمی تبار، ۱۳۸۹: ۱۸۶). او معتقد است که پیامبر(ص) فقط در گرفتن وحی و امر تبلیغ دین، عصمت دارد ولی در امور غیر وحیانی(از جمله امور دنیوی)، پیامبر(ص) را معصوم نمی داند.(ابوریه، ۱۹۶۴: ۳۹).

## ۶/۲. نظریات خاص ابوریه در زمینه حدیث

ابوریه در کتاب «اضواء علی السنه المحدیة؛ اودفاع عن الحدیث» چند بحث محوری را مطرح می کند: تاریخ حدیث، جمع احادیث، اقسام حدیث، اسرائیلیات و روایات متلقب، و نمونه های از روایات ایشان، بررسی کتب رجالی اهل سنت، بررسی احوال راویان، مسأله عدالت صحابه و...؛ ابوریه در باره هر یک از این محورها، آرائه عالمان حدیث اهل سنت و برخی از چهره های جریان ساز معاصر اهل سنت مانند رشید رضا، سید جمال، عبده و ... بررسی می کند. در ادامه پاره ای از نظریات خاص ایشان مورد تبیین می گردد:

### ۶/۲/۱. جعل حدیث و پیامدهای آن

یکی از مؤلفه های اصلی حدیث پژوهی ابوریه، توجه به مسأله جعل حدیث و پیامدهای آن است. او معتقد است که تعداد روایات صحیح در برابر روایاتی که جعل و وضع شده اند به دلایل بسیاری از جمله فراوانی اسباب و انگیزه های جعل و وضع بسیار کم هستند؛ زیرا که جعل و وضع به صورت بسیار گسترده صورت گرفته است و تا آن جا که به صدها هزار حدیث می رسد. از آن چه حافظ دار قطنی گزارشی را ذکر می کند که حدیث صحیح در میان روایات دروغین مثل یک موی سفید در پوست گاو سیاهی است(ابوریه، ۱۹۹۹: ۱۹۶) به بیان واضح تر ابوریه؛ جعل و وضع در احادیث را پذیرفته و بارها به نتایج زیانبار آن در کتاب هایش اشاره کرده است. ابوریه معتقد است که دروغ پردازی در زمان حیات پیامبر(ص) به صورت کم رنگ شروع و پس از رحلت ایشان نیز گسترش یافته است. و علت اصلی آن را منع رسمی از کتابت حدیث و نشر آن دانسته است؛ و ورود اسرائیلیات، مسیحیات و زرتشتیات را نتیجه ی جعل و وضع در حدیث می داند.

او با اظهار شگفتی می گوید اگر بخواهیم شکلی هندسی برای سرنوشت حدیث

بکشیم باید به صورت هرم باشد که ابتدای سر آن هرم، زمان پیامبر(ص) است. سپس در طول زمان گشاده‌تر و گسترده‌تر گردید، تا به خط زیرین و قاعده هرم که زمان ما است و دورترین به زمان پیامبر(ص) است. در حالی که منطق اقتضا بر عکس آن را دارد. حتی با مرگ صحابه نه تنها روایات رو به کاستی نگذاشت، بلکه بیشتر هم می‌شود. به همین دلیل احادیث دوران اموی از روایات دوره خلفای راشدین بیشتر و نیز روایات دوره عباسی از روایات دوره اموی بیشتر است (ابوریه، ۱۹۹۹م: ۱۹۹).

من با تلاش فراوان برای یافتن حقیقت این حدیث پیگیر بودم تا آن که پس از کوشش زیاد مشاهده کردم که کلمه متعمدا در روایات بزرگان اصحاب نیامده است و معلوم می‌شود که این کلمه از راه ادراج و اضافه کردن - که حدیث شناسان می‌دانند - در میان این حدیث راه یافته است. تا این که نقل کنندگان در آن چه که از غیرشان نقل می‌کنند از جهت اشتباه یا وهم یا غلط یا بدفهمی به همین کلمه تأکید کنند و گناه دروغ را از خودشان بزدایند و هیچ مانعی برایشان در نقل احادیث نباشد (ابوریه، ۱۹۹۹م: ۴۴).

### ۶/۲/۲. پذیرش احادیث مجعول در صحیحین

در زمان پیامبر(ص) ح دروغ پردازی به شکل بسیار کم رنگی آغاز شده بود، اما پس از رحلت آن حضرت در زمان امویان به دلایلی مختلف گسترش یافت. در مورد این مسئله که آغاز پیدایش جعل و وضع از چه زمانی آغاز شده است بین اهل سنت اختلافاتی وجود دارد. برخی از عالمان اهل سنت آغاز جعل و وضع را در زمان حیات پیامبر(ص) دانسته و برخی دیگر اعتقادشان بر این است که جعل و وضع پس از رحلت پیامبر(ص) اتفاق افتاده است. محمود ابوریه از جمله عالمان اهل سنت است که آغاز دروغ پردازی و در نتیجه جعل و وضع را در زمان حیات پیامبر دروغ پردازی در زمان حیات پیامبر(ص) می‌داند و معتقد است که: توجه خاص خلفای سه گانه و تقرب و نزدیکی افرادی مانند کعب و وهب به برخی از آنان، باعث تأثیر پذیری منابع تاریخی، حدیثی و تفسیری اهل سنت از آراء یهود و نصارا گردید و صحیح بخاری نیز از این قاعده مستثنی نشده است. صحیح بخاری و صحیح مسلم که از مهمترین منابع اهل سنت به شمار می‌آیند نیز جعل و اندیشه های اسرائیلی در آنها رسوخ کرده است. (ابوریه، ۱۹۶۴: ۳۳۶ و ۳۳۷) محمود ابوریه می

نویسد: بخاری به نقل از ابو هریره روایت کرده اند که « ما من بنی آدم مولود یولد الا یمسه الشیطان حین یولد فیستهل صارخا من مس الشیطان غیر مریم و ابنها» (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۶۷/۴). ابوریه، ۱۴۲۸: ۱۸۵). هیچ کدام از فرزندان آدم به دنیا نمی آید مگر این که شیطان با او ارتباط پیدا می کند. و به همین دلیل هنگام تولد به خاطر لمس شیطان فریادی می کشد غیر از مریم و پسرش « مسیحیان با ذکر این روایت به دو خواسته خود یعنی گرفتار شدن همه انسان ها به خطا و اشتباه به جز عیسی، از آن جهت که او فوق بشر است و دیگر اینکه او از آسمان به زمین آمد تا میان مردم حکم کند رسیده اند (ابوریه، ۱۴۲۸: ۱۸۵ و ۱۸۶).

### ۶/۲/۳. اسرائیلیات در حدیث

موضوع «اسرائیلیات» در کتب حدیث، یکی از موضوعات مورد توجه برای محققان و پژوهشگران علوم حدیث بوده است. اسرائیلیات، اصطلاحی است که اندیشمندان مسلمان آن را به مجموعه اخبار و قصص یهودی و نصرانی اطلاق می کنند که بعد از ورود جمعی از یهودیان و مسیحیان به دین اسلام یا تظاهر به آنها به مسلمانی وارد جامعه اسلامی شده است (قاسمی، ۱۳۸۰: ۱۱). ابوریه، کعب و وهب را ناشر اسرائیلیات می داند و در کتاب «أضواء علی السنه المحمدیه» به پاره ای از اسرائیلیاتی که توسط آن دو پخش شده است اشاره می کند. آن دو، سبب شبهه بر دین اسلام شده و دشمنان دین از آن ها به نفع خود بهره برده اند که پیامدهای تلخ اش گریبانگیر مسلمانان شده است. از جمله این که معاویه به کعب گفت: تو می گویی که ذوالقرنین اسبش را به ثریا می بست! کعب گفت: اگر این چنین گفته ام، به خاطر این است که خداوند می فرماید: «وآتیناه من کل شیء سبباً (و ما هر سببی به او دادیم)» (کفه/۸۴)؛ و از قول ابن اثیر در تفسیرش می نویسد: و این چیزی است که معاویه از کعب نپذیرفته است، و درست است و حق با معاویه است که آن را قبول نکرد، زیرا معاویه در مورد کعب می گوید: ما او را با دروغش می شناسیم (ابوریه، ۱۹۹۹: ۱۶۲-۱۶۷).

### ۶/۲/۴. بررسی موردی راویان حدیث

یکی دیگر از مؤلفه های خاص حدیث پژوهی ابوریه، بررسی موردی راویان حدیث است. او هم در خلال کتاب بخشی مهمی را به این موضوع اختصاص داده است و سپس

همین بخش را به صورت کتابی مستقلی به نام شیخ المضریر (ابوهریره)، به صورت مستقل چاپ نموده است. او نام این کتاب «شیخ المضریره» را برگرفته از یکی از غذاهای رنگارنگ و معروف معاویه می‌داند که برای همگان از جمله ابوهریره شناخته شده و مطبوع بود. او می‌گوید ابوهریره نیز بخاطر علاقه شدیدش به آن غذا معروف به شیخ المضریره شده است. (ابوریه، ۱۹۶۹: ۵۵. ابوریه، ۱۳۴۳: ۴۷). او می‌گوید ابوهریره هیچ باکی از «وضع حدیث (حدیث سازی)» نداشت؛ هرگاه دلش چیزی را می‌خواست، در باره آن، حدیثی را به نقل از پیامبر می‌ساخت. (ابوریه، ۱۹۶۹: ۱۴۷). ابوهریره کسی است که از کعب الاحبار یهودی که اظهار اسلام می‌کرد نقل حدیث می‌کند، (ابوریه، ۱۳۴۳: ۶۷). و بزرگان صحابه نیز او را تکذیب می‌کردند. و خود بر پیامبر دورخ می‌بسته است. (ابوریه، ۱۹۶۹: ۱۳۵ و ۱۴۷. و ابوریه، ۱۳۴۳: ۹۱ و ۱۱۴). چنین رویکردی نسبت به حدیث و روایان حدیث از سوی برخی عالمان دیگر نقاط جهان اسلام نیز مورد استقبال قرار گرفته است؛ چنانکه نعمت‌الله سلجوقی رئیس فخر المدارس هرات، طی نامه‌ای به مؤلف، او را مورد تمجید قرار داده است. (ابوریه، ۱۳۸۳: ۳۶۴).

### ۶/۲/۵. توجه به نقد محتوایی حدیث

ابوریه بر این باور است که محققان علم حدیث، به میزانی که به «نقد سند» توجه داشته‌اند، به آن میزان به «نقد متن» توجه نداشته‌اند؛ این در حالی است که اگر نقد متن از نقد سند مهم‌تر نباشد، کمتر نخواهد بود. (ابوریه، اضواء علی السنه المحمديه، بی‌تا: ۲۸۵، ۲۸۹ و ۲۹۰). به نظر می‌رسد برای اظهار نظر در این زمینه، نیازمند یک بررسی همه‌جانبه در طول تاریخ اسلام لازم باشد. سپس بپرسیم که آیا بی‌توجهی عالمان حدیث به «نقد متن» پذیرفتنی است یا نه. به عبارت دیگر، مسئله نقد متن را در سه دوره می‌توان پیگیری کرد: یکی دوره پیش از کتابت و تدوین رسمی حدیث است که در واقع قدیمی‌ترین ریشه‌های نقد متن را در روایاتی از پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و آثار و گفته‌هایی از اصحاب پیامبر و تابعان می‌توان یافت؛ دوره دوم زمان آغاز تدوین حدیث و به ویژه دوره‌ای است که علمی به نام «درایه الحدیث» شکل گرفت؛ و دوره سوم عصر حاضر است که در آن، مسلمانان، به شکلی گسترده‌تر، به مسئله نقد حدیث توجه کرده‌اند؛ به گونه‌ای که ده‌ها



مقاله و کتاب جداگانه، در شیعه و اهل سنت، در موضوع «نقد متن حدیث» نوشته شده است. اگر ما به آثاری که در عصر حاضر، در باره نقد متن حدیث، یا به طور کلی نقد الحدیث تألیف شده است، مراجعه کنیم و دیدگاه‌های موجود در زمینه نقد حدیث را پی‌گیری کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این شبهه وارد نیست.

محمود ابوریه، تأکید می‌کند که محدثان، به اشتباه به نقد متن توجه نکرده‌اند؛ آنها بر این باور بوده‌اند که هرگاه سند حدیث درست باشد، به ناچار متن آن هم درست خواهد بود. وی معتقد است که چنین نیست. او می‌گوید در صحیح بخاری و صحیح مسلم، روایات بسیاری وجود دارد که متن آن‌ها محل تردید است و تنها نمی‌توان صرفاً به صحت سند آن‌ها اعتماد کرد. او می‌پذیرد که نقد سند مقدم بر نقد متن است؛ به این معنا که ابتدا باید احراز انتساب حدیث صورت بگیرد، تا نوبت به نقد متن آن برسد. او می‌گوید در این مرحله، حدیث را با معیارهای مانند هماهنگی با قرآن، هماهنگی با سنت مقطوعه، هماهنگی با عقل و ... متن حدیث را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

### ۶/۳. مخالفت با دیدگاه‌های ابوریه در دنیای عرب

طبیعی است که هر اندیشه و اندیشمندی ممکن است موافقان و مخالفان داشته باشد. ابوریه نیز از این قاعده مستثنی نیست. برخی از عالمان نامدار دنیای اسلام، پس از انتشار کتاب «أضواء علی السنه المحدثه» از او تقدیر کردند. طه حسین، سلجوقی هروی، مرتضی عسکری، عبدالحمید الخطیب سفیر سعودی در پاکستان (۱۹۵۹م) از این دست افراد است. (ر.ک به: ابوریه، ۱۹۶۴: ۳۵۶-۳۶۷). اما نشر این کتاب مخالفت‌هایی را نیز به همراه داشت؛ آن چنان که چندین کتاب به صورت مستقل در نقد این کتاب نگاشته شد. به طور مثال: کتاب «الأنوار الکاشفه لما فی أضواء علی السنه المحدثه من الزلل و التفصیل و المجازفه» نوشته عبدالله بن یحیی معلمی یمانی، «دفاع عن السنه» نوشته محمد ابوشهبه، «ظلمات ابی ریه» تألیف محمد عبدالزارق حمزه، «دفاع عن ابی هریره» عبدالمنعم صالح العلی العزی، کتاب «ابوهریره روایة الإسلام و سید الحفاظ الاثبات» از عبدالستار الشیخ، کتاب «البرهان فی تبرئه ابی هریره من البهتان» از عبدالله بن عبدالعزیز علی الناصر، و ... از جمله کتابهای است که یا در رد آراء در زمینه حدیث و یا در رد کتاب «شیخ المضیرخه»

ابوریره نگاشته شده است.

مخالفان دیدگاه‌های ابوریه، او را به مدعیات غیر عالمانه، بی دقت در منابع، کذب عمد و پیروی از مستشرقان متهم می‌کنند. مصطفی سباعی می‌گوید: «واقعاً جای تأسف است که گروهی از علما و نویسندگانی که در مسلمانی و صداقتشان جای تردیدی نیست، به دنبال دشمنان اسلام حرکت نمایند و فریب پدیده‌ی تحقیق علمی کاذبی را بخورند که مستشرقین و مورخین غربی، به منظور سرپوش گذاشتن بر مقاصد پلیدشان عنوان می‌کنند و بدین سان این فریب‌خوردگان مسلمان هدفی را تأمین می‌نمایند که مستشرقین یهودی و نصرانی و استعمارگران دنبال آن هستند؛ یعنی همان هدفی که چیزی جز اشاعه‌ی شک و تردید در مورد اسلام و حاملان آن، نیست. اینجاست که دشمنان اسلام و پیروان جاهل آنان، در تحقق هدفی واحد، با هم همگام می‌شوند» (سباعی، ۲۰۰۶م/ ۱۴۲۷ه: ۱۸).

#### ۶/۴. نقد دیدگاه‌های ابوریه

چنانکه پیش از این نیز یادآوری گردید، آراء و دیدگاه‌های خاص محمود ابوریه در زمینه حدیث پژوهی در دو کتاب «أضواء علی السنه المحمديه» و «شیخ المضیره؛ ابوریره» انعکاس یافته است. بدون تردیدی، پاره از مطالب کتاب در نوعی خود بکر و تازه است و حکایت از اشراف تام نویسنده نسبت به موضوع بحث و درک و درد او نسبت به سرنوشت میراث حدیثی اسلام است. به همین خاطر، در نزد بسیاری از عالمان و اندیشمندان جهان اسلام، طرفدارانی یافت؛ بدون تردید کلنچار رفتن با کتابهای «سُنن» و «صحاح» در مجامع اهل سنت کار اندکی نیست، به خصوص این که نویسنده بتواند به دیدگاه‌های خودش را انسجام ببخشد و به صراحت بیان نماید و صحت و صحاح را زیر سؤال ببرد. اما این نکته را باید یادآور شد که نمی‌توان همه نقدها و تحلیل‌ها و نتایجی که ابوریه، به آن‌ها رسیده است را پذیرفت. واقعیت این است که پذیرش پاره‌ای از دیدگاه‌های او پیامدهای ناخوشایندی مانند انکار سنت را به نبال داشته است، گرچه هدف او رسیدن به این نتایج نبوده است.

یکی از این آراء، تحدید عصمت پیامبر است. از دیدگاه شیعه و اهل سنت مبانی این اعتقاد پذیرفته نیست. زیرا که بنای حجت سنت گفتاری و عملی (رفتاری) پیامبر (ص) بر دو

اساس است: اول این که اثبات عصمت پیامبر(ص) از خطا و اشتباه و معصیت و گناه، و دوم این که: اطمینان به صدور این روایات از ناحیه پیامبر(ص) زمانی برای امت مسلمان روشن و آشکار می شود که پیامبر(ص) را از خطا و نسیان و انجام صفات معصوم بدانند. مرحوم علامه حلی در این مورد که شیعیان قائل به عصمت پیامبران از همه گناهان کوچک و بزرگ هستند سه دلیل را بیان می کند اول این که: غرض از آمدن پیامبران با وجود عصمت آنان به دست می آید. اگر گناه و دروغ بر آن ها جایز باشد، هیچ کس نمی تواند به اوامر و نواهی و کارهای آن ها که اطاعتشان در این امور لازم است؛ استناد کند. دوم: اطاعت از پیامبر(ص) واجب است؛ حال اگر پیامبری معصیتی انجام داد آیا اطاعتش واجب است یا خیر؟ انجام معصیت که جایز نیست و نافرمانی پیامبر(ص) هم که با فایده بعثت منافات دارد. سوم این که: اگر پیامبر(ص) گناهی کرد، واجب است او را از منکر باز دارند و این کار سبب اذیت او می شود که جایز نیست(حلی، بی تا: ۲۷۴). (این قسمت استاد اشکال گرفته و گفته از دیگران چیزی نگویید و حرف خودتان را بزنید و معتقد است که آراء و مبانی را مثلا بنویسید تا این قسمت مبانی درست یا این قسمت رای ایشان درست ولی این قسمت اشکال دارد یا برخی اوقات لازم نیست همه را رد کنید)

نکته دیگری که اشاره به آن ضرورت دارد این است که ابوریه، بر این باور است که سنت های صحیح گفتاری - هر چند با معیارهای شخص خودش منطبق باشد - آن قدر الزامی نیست که مسلمانان به عنوان دین به آن ملزم باشند. زیرا به اعتقاد وی، دین همان چیزی است که در قرآن و سنن عملی آمده است؛ چرا که قرآن، متواتر است و سنت عملی نیز حکم متواتر را دارد. در حالی که سنن قولی این طور نیستند. اما با توجه به این که سنت نبوی(ص) وحی الهی است، لذا مانند قرآن واجب الإلتباع بوده و دومین منبع استنباط احکام شرعی به شمار می رود و بر همین اساس خداوند متعال در آیات بسیاری با به کار بردن شیوه های متعدد به اطاعت و پیروی از پیامبر(ص) تأکید نموده است. تا آن جا که در برخی آیات، اطاعت از پیامبر(ص) را در ردیف اطاعت از خداوند ذکر نموده و مسلمانان را به آن امر کرده است. با این حال، کم اهمیت جلوه دادن این میراث، توسط ابوریه پذیرفتنی نیست. زیرا در زمان حیات پیامبر(ص) بر اساس دستور خداوند، اطاعت و پیروی از

پیامبر(ص) برای مسلمانان واجب بود، بعد از وفات آنحضرت نیز، مسلمانان موظف به پیروی از ایشان بوده و هستند. زیرا نصوصی که اطاعت از پیامبر(ص) را واجب گردانیده، عام و فراگیر است و به زمان حیات پیامبر(ص) یا به صحابه، مقید و منحصر نمی‌باشد.

گاهی در نظریات او تناقضاتی را نیز می‌توان یافت: ابوریه از طرفی معتقد است که کتابت سنت پیامبر(ص) در زمان حیات ایشان صورت نگرفته و آن حضرت کسی را به این کار تشویق و مأموریت نداده است؛ و حتی مخالف هرگونه نگارش گفتار و کردار خود بوده است؛ و از سوی دیگر می‌گوید گفتار و کردار آن حضرت روشن کننده و مفسر قرآن است! در ارتباط با همین نکته می‌توان این نکته را اضافه کرد که ابوریه، گاهی انصاف را نادیده گرفته و فقط به دنبال تأیید دیدگاه‌های خود است و به این خاطر، روایاتی را که با آراء ایشان سازگاری ندارد، مسکوت می‌گذارد و نادیده می‌گیرد، به عبارت دیگر با روایات به شکل گزینشی برخورد می‌کند و به راحتی حجم عظیمی از روایت مخالف را نادیده می‌گیرد. چنانکه احادیث مربوط به جدال و ظهور مهدی را ساختگی می‌خواند و یا حدیث ابوشاه یمنی که بر نگارش حدیث در زمان پیامبر(ص) دلالت دارد را نادیده می‌گیرد و آن را با احادیث منقول از ابوهریره یکسان می‌داند. در واقع ابوریه بر این باور است که اگر ما فرض کردیم که بین روایات نهی از نوشتن، و اجازه‌ی به آن، تعارض وجود دارد، راه درست آن است که یکی را ناسخ و لغو کننده‌ی دیگری بدانیم و چنین استدلال کنیم که نهی نسبت به امر متأخر بوده است.

در تعقیب نکات پیشین، می‌توان این نکته را افزود که تفکیک ایشان بین سخنان پیامبر در امور دینی و دنیایی، بر اساس یک معیار درست و قابل دفاع نیست؛ به عبارت دیگر بر اساس کدام شاخص می‌توان بین کلمات پیامبر تفاوت گذاشت، تا بخشی را مربوط به دین و بخشی را مربوط به دنیا بدانیم؟ مضاف بر این، آیا ابوریه به این امر واقف است که اگر چنین تفاوتی را بپذیریم، جایگاه پیامبر را تا حد یک عالم دینی و بزرگ قوم و مصلح اجتماعی پائین آورده‌ایم؟ پیامبری که خود تصریح می‌کند، رفتارش به مثابه تفسیر و روشنگر فرامین و آموزه‌های قرآن است.

چنانکه، اشارت رفت، ابوریه، خبر واحد را در اعتقادات معتبر نمی‌داند و آن را مورد

بی‌مهری قرار می‌دهد. نکته‌ای نمی‌توان از نظر دور داشت این است که فقهاء اسلام، در مواردی که با فقدان دلایل قرآنی و روایی مواجهند، و اصول و قواعد کلی هم در میان نیست، به اخبار آحاد مؤثق اعتماد می‌کنند، و چنین کاری پشتوانه عرفی و عقلایی دارد. به عبارت دیگر، تمسک به اخبار آحاد، بهتر از بی‌دلیل بودن یک بحث است.

نکته نهایی اینکه ابوریه، پس از یک بحث مفصل و با ارائه شواهد، مدعی شد که بخشی از روایت مندرج در کتب صحاح، عین گفته پیامبر نیست بلکه نقل به معنا شده است؛ آن چیزی نیست جز خطای راویان. به نظر می‌رسد منشأ اعتقاد به چنین دیدگاهی، این باشد که چون بیش از یک قرن نوشتن حدیث قطعن بود، طبعاً کسانی که پس از یک قرن دست به قلم برده‌اند، متن کامل حدیث را فرموش کرده باشند؛ اما باید توجه داشت که این چنین حکم کردن، با شأن یک انسان محقق و منصف تناسب ندارد؛ زیرا دلیل آن فقط اشتباه و خطای راویان و جواز نقل به معنا نیست. چه اینکه می‌توان احتمال داد که پیامبر(ص)، برخی از سخنان خود را در مجالس مختلف و با عبارات متفاوت بیان کرده باشند، که یک راوی به نحوی ضبط کرده و راوی دیگر با عبارتی دیگر. وقتی پای چنین احتمالی در میان است، طبعاً استدلال نیز نا تمام خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

آنچه تا کنون از نظر گذشت، گزارشی اجمالی بود پیرامون جریان‌های شکل گرفته در ارتباط با حدیث در بستر اهل سنت شکل گرفته است. باز هم، چنانکه اشارت رفت - رویکردهای افراطی و تفریطی نسبت به حدیث، امروزه در نزد متفکران و عالمان معاصر اسلامی اهمیت چندانی ندارد، اما رویکرد اصحاب «منتقدان حدیث»، با تمام چالش‌هایی که با آن دست و پنجه نرم می‌کنند، هم در میان متفکران آزاداندیش اهل سنت و هم از سوی پژوهشگران حوزه حدیث شیعه با استقبال رو به رو شده است.

تردید نیست در این که هر جریان فکری، هم افت و خیزهایی دارد و هم واکنش‌های همدلانه و هم غیر همدلانه؛ جریان «منتقدان حدیث» نیز از این قاعده مستثنی نیست. محمود ابوریه به عنوان یکی از چهره‌هایی شاخص این جریان، مؤلفه‌هایی در زمینه حدیث پژوهی و نقد حدیث مطرح کرده است که می‌تواند برای سایر پژوهندگان این حوزه، مغتنم و

فرصت ساز باشد. آنچه تحت عنوان «مبانی حدیث پژوهی ابوریه» از نظر گذشت، هر چند در نوشته‌های او به صورت منقح و پیوسته نیامده است، اما از مجموع آراء ایشان، این مبانی و مؤلفه‌ها قابل اصطیاد است. نگارنده مدعی نیست که تمام آراء و نظریات ایشان می‌تواند قابل پذیرش و دفاع باشد؛ چه اینکه برخی از آراء ایشان با مسلمات کلامی و روایی ناسازگار است؛ مانند بحث تفکیک میان سنت گفتاری و رفتاری، تعیین حدود برای عصمت پیامبر(ص)، و... با این همه، بخشی از نتایج تحقیقات ایشان می‌تواند به مثابه‌ی فتح باب در پاره مباحث مورد ابتلاء در میان عالمان اهل سنت قلمداد شود: مسأله عدالت صحابه، نقد صحاح و سنن، نقد راویان حدیث‌ساز، توجه به نقد محتوایی، و... از این دسته مباحث است. تقریظ‌هایی که بر کتاب «اضواء علی السنه المحمدیه» ایشان، توسط عالمان و حدیث پژوهان شیعه و اهل سنت نگاشته شده است، و نیز مقالاتی که در زمینه تبیین و یا حتی رد نظریات او نوشته شده است، نشان از آن دارد که آراء و نظریات ابوریه، فرصت گفتگو و مباحثه را فراهم کرده است.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابوریه محمود، (۱۴۲۸ق)، اضواء علی السنه المحمديه (او دفاع عن الاحديث)، قم، دارالکتاب الاسلاميه، الثانيه.
۳. ابوریه محمود، (۱۹۶۴م)، اضواء علی السنه المحمديه، بیروت، مکتبه صور، الاولى.
۴. ابوریه، محمود، (۱۹۹۹ق)، اضواء علی السنه المحمديه، قم، موسسه انصاریان، الثانيه.
۵. ابوریه، محمود، (۱۹۶۹م)، اضواء علی السنه المحمديه (او دفاع عن الاحديث)، مصر، دارالمعارف، الثالثه.
۶. ابوریه، محمود، (۱۳۸۹)، سنّت محمدی (ص) در گذر تاریخ (الأضواء علی السنه المحمديه)، ترجمه سید محمد موسوی، قم، ذوی القربی، اول.
۷. ابوریه، محمود، شیخ المضیره؛ ابوهریره (بازرگان حدیث)، (۱۳۴۳ش)، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، کتابفروشی محمدی، اول.
۸. الهی بخش، خادم حسین، (۱۴۲۱ق)، القرآنیون و شبهاتهم حول السنه، طائف.
۹. ابوریه، محمود، شیخ المضیره؛ ابوهریره، (۱۹۶۹م)، مصر، دارالمعارف، الثالثه.
۱۰. مهدوی راد، محمد علی، (۱۳۸۹)، معارف، مجید، دانشنامه جهان اسلام (حدیث و حدیث پژوهی) مقاله حدیث و قرآن. نوشته آقایی، سید علی، تهران، نشر کتاب مرجع.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، ج ۴، بیروت، دارالفکر.
۱۲. حلی، علامه یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۳. خضری، محمد، (۱۳۷۳ق)، تاریخ التشریح الاسلامی، قاهره، بی نا.
۱۴. راغب اصفهانی، (۱۴۲۲ق)، المفردات، بیروت، دارالمعرفه.
۱۵. رضوی، سید مرتضی، (۱۴۱۸ق)، مع الرجال الفکر فی القاهره، مصر، بیروت، دارالارشاد للطباعه و النشر.
۱۶. سباعی، مصطفی، (۱۴۲۷ق) السنه و مکانتها فی التشریح الاسلامی، مصر، دارالسلام.
۱۷. شاخت، یوزف، (۱۳۸۷)، در آمدی برفقه اسلامی، ترجمه سید یاسر میردامادی، تهران، نشر گام نو.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۵۸)، توضیح الملل، ترجمه محمد رضا جلالی نائینی، بی جا.
۱۹. فهیمی تبار، حمیدرضا، (۱۳۸۹)، کاوشی در روایت تأثیر النخل، دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان.
۲۰. محمد قاسمی، حمید، (۱۳۸۰)، اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان های انبیاء در تفاسیر قرآن،

تهران، انتشارات صدا و سیما.

۲۱. معارف، مجید، (۱۳۸۷)، پژوهش‌های حدیثی در دوره معاصر، دانشکده مجازی علوم حدیث، تهران.

۲۲. مهریزی، مهدی، نقد متن (پیشینه تاریخی)، مجله علوم حدیث، شماره ۱۳۸۱، ۲۶.



## نوآوری‌های ملامهدی نراقی در باب علم الهی

محمد رضا ضمیری<sup>۱</sup>

مرتضی ضمیری<sup>۲</sup>

### چکیده

بی شک مسأله‌ی علم الهی یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث در علم کلام و فلسفه‌ی اسلامی است. متکلمان و فلاسفه اسلامی در ابعاد مختلف علم الهی از جمله چگونگی اثبات و کیفیت آن، تقریرها و استدلال‌های مختلفی بیان نموده‌اند و ملامهدی نراقی در این دو بخش نظرات بدیعی را ارائه نموده که تا پیش از او مطرح نبوده است. سوال اصلی در این مقاله آن است که اندیشه‌های نوین ملامهدی نراقی در استدلال بر اصل علم الهی و کیفیت آن چیست؟ پس از بحث و بررسی آثار مختلف نراقی از جمله اثر جامع الافکار و ناقد الانظار، با روش کتابخانه‌ای به نتایج زیر دست یافتیم:

اول: صحیح‌ترین وجه در اثبات اصل علم الهی بر مبنای قاعده‌ی "کل مجرد عاقل لذاته" این است که هر موجود مجرد قائم بذاته، امکان ادراک و تعقل را داراست اما فعلیت تعقل در آن منوط به تحقق قوی‌ترین علاقه‌ی موجود بین عاقل و معقول است که آن همانا حضور ذات نزد ذات (علم حضوری) است.

دوم: در بحث کیفیت علم الهی دیدگاه برتر آن است که مناط علم تفصیلی پروردگار به جمیع اشیاء چه قبل و چه بعد از ایجاد مشمولیت و معلولیت تمامی موجودات برای علل و حضور و انکشاف تام آنها به مناط حضور ذات الهی نزد ذاتش می‌باشد که به مراتب حضور واجب نزد ذاتش از حضور خود اشیاء نزد واجب متعال اقوی است.

### واژگان کلیدی

مهدی نراقی، کلام، نوآوری، ثبوت علم الهی، کیفیت علم الهی

1. دانشیار دانشگاه پیام نور  
Email: zamiri.mr@gmail.com

2. دانشجوی سطح ۴ (دکتری) مرکز تخصصی شیعه‌شناسی حوزه علمیه قم.

Email: zamirimorteza@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۱ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۱۵

## طرح مسأله

یکی از اوصاف کمالیه‌ی صفت علم است و از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین بحث‌های الهیاتی، اثبات و نحوه‌ی علم خداوند است که در سه ساحت قابل‌پی‌گیری است: یکی علم خداوند به ذات خود، دیگری علم خدا به موجودات قبل از ایجاد آنها (علم ذاتی) و دیگری علم خداوند به موجودات پس از ایجاد آنها (علم فعلی). در چند و چون و کیفیت علم الهی آراء مختلفی مطرح و این بحث در تاریخ کلام اسلامی دچار تحولات و تطوراتی شده است. اصل ثبوت این وصف برای خداوند مورد اتفاق متکلمین، فلاسفه و همه‌ی صاحبان ادیان است، زیرا در جای خود به اثبات رسیده که خدا از هر جهت واجب‌الوجود بوده و غنی مطلق است پس عقلاً منتفی است که در ذاتش جهتی عدمی ملحوظ و از کمالی محروم و دارای نقصانی باشد. گفتنی است حکما معمولاً در اثبات علم برای حق تعالی از این دلیل بهره می‌گیرند که "هر مجردی<sup>۱</sup> نسبت به ذاتش عاقل و عالم" است. فلاسفه و حکما هر یک با تقریری خاص علم الهی را از این دلیل استفاده نموده‌اند و ملامهدی نراقی نیز تقریری جدید و کارآمد از آن بدست می‌دهد.

ملامهدی نراقی (م ۱۲۰۹ق) در باب علم خداوند، بیش از هر متکلمی سخن گفته<sup>۲</sup> و در آثار مختلف فلسفی کلامی خود به ارائه‌ی تفصیلی دیدگاه‌ها، نقد و بررسی اقوال و ارائه‌ی نظریات مختار پرداخته است. وی در دو قسمت یکی ثبوت اصل علم برای خداوند و دیگری در کیفیت آن نوآوری‌هایی دارد که هدف از این نوشتار طرح آن هاست.

### قسمت اول: اثبات اصل علم الهی

#### اثبات علم الهی بر مبنای قاعده‌ی "کل مجرد عاقل لذاته"

نراقی در بخش مربوط به اثبات اصل علم الهی در آثار خویش، از دلیلی یاد می‌کند

۱. نزد حکما موجودی است که نه محل برای جوهر و نه حال در جوهری دیگر و نه هر دو بوده باشد. میر

سید شریف، جرجانی، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷.

۲. به همین جهت آقا بزرگ تهرانی در الذریعه در ارتباط با کتاب جامع الافکار اثر ملامهدی نراقی می‌نویسد: هو أكبر کتاب ألف فی إثبات الواجب و صفاته الثبوتیه و السلبیه لم يوجد له نظیر فی الباب. رک: الذریعه الی تصانیف الشیعه، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

که معمولا از سوی حکما طرح می‌شود. این دلیل از مقدمات زیر تشکیل می‌شود:

۱. واجب تعالی مجرد و در نهایت مجرد است بدین معنا که نه جسم است و نه جسمانی (یعنی نه ماده است و نه مقارن با ماده).

۲. هر مجردی عاقل به ذات خویش است.

۳. پس خداوند به ذات خود عاقل و عالم است.

آنچه شایسته‌ی پژوهش و اثبات است کبرای قیاس می‌باشد که حکما هریک تقریر خاصی از قاعده داشته و هر کدام به نحوی با استفاده از این قاعده‌ی مهم علم باری تعالی را به اثبات رسانده‌اند. برای تبیین نوآوری‌های ملامهدی نراقی لازم است مروری بر دیدگاه‌های پیش از وی داشته باشیم:

#### ۱. دیدگاه بهمنیار (۴۵۸ق)

به اعتقاد بهمنیار ملاک و مناط این که یک شیء بتواند به ذات خود علم و آگاهی داشته باشد این است که موجود لذاته باشد؛ البته مدرکیت تنها در موجودات مجرد و غیر مقارن با ماده قابل تصور است در نتیجه اثبات ادراک در موجودات منوط به تحقق تجرد و نیز وصف لذاته بودن است لذا می‌بینیم موجوداتی مثل قوای حسی ما - مثل سمع و بصر - ذات خود را تعقل نمی‌کنند چون موجود لذاته نیستند (ابن مرزبان، ۱۳۷۵، ۴۹۴-۴۹۳).

#### ۲. دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی (۶۷۲ق)

از نظر محقق طوسی هر موجود مجردی چون شوائب مادی در او نیست، شأنیت این را دارد که معقول باشد زیرا موجود مجرد نیازمند جداسازی و تجرید نیست تا قابلیت معقول شدن پیدا کند. هر گاه موجودی معقول باشد می‌توان معقولیت او با غیرش را هم پذیرفت و لذا می‌توان بر او حکم کرد که موجود، علت، معلول، واحد و یا ... است. پذیرش این که بتوان معقول بالذات را با حکم بر او تصور کرد این را نیز صحیح می‌نماید که معقول بالذات را با امر دیگری مقارن با او در نظر گرفت. در این حالت اگر در مورد معقول مقارنت صحیح باشد، عاقلیت معقول هم به شرط آنکه قائم به ذات باشد درست است زیرا اگر موجودی مجرد و قائم به ذات در خارج محقق شود که مقارنت در حق او روا باشد قطعاً صحت مقارنت از سه حال خارج نیست. یا به نحو حلول موجود مجرد قائم

بالذات در مقارن خود است و یا بالعکس و یا این که این موجود محل برای حلول حلول کنندگان باشد چون موجود بذاته نمی تواند در غیر حلول کند و نیز مقارن او نیز که مثل اوست در او حال نمی شود. پس مقارنت تنها در حالت محل بودن برای غیر پذیرفتنی است. در این صورت مجرد قائم بذاته می تواند محل برای غیر باشد و این یعنی تعقل. پس این موجود مجرد می تواند عاقل برای غیر باشد. از طرفی هر چه عاقل غیر باشد، عاقل ذات خویش نیز هست به این دلیل که صحت تعقل غیر، مستلزم تعقل غیر است و در واقع صحت عاقلیت نسبت به این که آن را تعقل کرده مستلزم تعقل ذاتش است زیرا تعقل قضیه فرع تعقل موضوع آن است. در نتیجه این قاعده اثبات شد که هر مجردی نسبت به ذات خویش عاقل است (حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۴۷ و نیز نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ۶۶-۶۵).

### ۳. دیدگاه شیخ اشراق (م ۵۸۲ق)

به اعتقاد سهروردی و پیروانش، اشیاء به چهار دسته تقسیم می شوند:

الف) آنکه فی ذاته نور و قائم بذاته است. به این قسم "نور مجرد" یا "نور فی ذاته لذاته" گویند.

ب) آنکه فی ذاته نور اما قائم بذاته نیست بلکه به محلی قیام دارد. به این دسته نور عارض می گویند.

ج) آنکه فی ذاته نور نیست اما قائم بذاته هست مثل جسم. این قسم را جوهر غاسق می خوانند.

د) آنکه نه فی ذاته نور است و نه قائم بذاته است بلکه به محل خویش قیام دارد که به آن هیأت ظلمانی اطلاق می کنند. با توجه به این دسته بندی، اشراقیان عاقل لذاته را منحصر در قسم اول می دانند و دیگر اقسام را غیر عاقل بلکه شأنیت تعقل را در آنان منتفی می دانند، زیرا جسم و اجزاء آن از ماده و صورت به جهت آنکه در ذات خود نور نیستند بلکه غاسق و ظلمت محض اند، شعور نداشته پس شاعر نیستند. نور عارض هم چون قائم بذاته نیست شاعر نیست و مدرکیت هم ندارد. پس در حقیقت "نور فی ذاته لذاته" شاعریت دارد و این نور هم تنها در مجرد قائم بذاته که از شوائب مادی بری است محقق است. بنابراین عاقل لذاته منحصر در واجب الوجود، عقول و نفوس است (سهروردی، ۱۳۷۳،

ص ۱۱۱۴-۱۰۷ و نیز، شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸-۲۸۶ و نیز نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ۷۰-۶۹.

#### ۴. رأی ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق)

به اعتقاد ملاصدرا اثبات قاعده‌ی "کل مجرد عاقل" امر آسانی است زیرا او در باب حقیقت علم، عرض بودنش را رد کرده آن را به وجود و مراتب وجود برمی‌گرداند و به همین خاطر هرگاه موجودی از ماده و لوازم آن عاری بود نزد خود حاضر است و چنین موجودی به ذاتش عاقل و عالم خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۴۸-۴۴۷).

#### ۶. دیدگاه نوین نراقی

ملا مهدی نراقی راه حل نوینی را در تقریر و اثبات قاعده‌ی "کل مجرد عاقل لذاته" ارائه می‌دهد که با تمامی دیدگاه‌های گذشته متفاوت بوده و توانسته مشکلات علمی را در این خصوص برطرف نماید. در ذیل به طرح دیدگاه او می‌پردازیم:

دیگر قاعده‌ی متناسب با قاعده‌ی مذکور که عبارتست از: "کل عاقل مجرد" قضیه‌ای قابل اثبات است زیرا اگر باید بین حال و محل تطابق وجود داشته باشد، از آنجا که حال (صور عقلی مجرد) مجرد است باید محل (مدرک صور عقلی) نیز مجرد و غیر مادی باشد. مستفاد از قاعده‌ی دوم (کل عاقل مجرد) این است که مانع تعقل مادی بودن است و در حقیقت منشأ تعقل بهره مندی یک موجود از عنصر تجرد است. البته با استفاده از قاعده‌ی دوم آنچه در نهایت به اثبات می‌رسد این است که تجرد موجب صحت و امکان تعقل است، ولی تعقل بالفعل چگونه باید ثابت گردد؟ پاسخ آنکه: در تحقق تعقل بالفعل ضمیمه‌ی امر دیگری لازم است که آن یا قوه و خاصیتی در ذات مجرد عاقل است و یا علاقه و رابطه‌ی بین مجرد عاقل و شیء معقول است.

#### بررسی صورت اول:

بنا بر صورت اول اگر این قوه در همه‌ی مجردات مأخوذ باشد که مطلوب ثابت است [اما از کجا قابل شناسایی است] و اما اگر در بعضی محقق باشد: (۱) این قوه یا به گونه‌ای است که منشأ زیادت و اشدیت تجرد است. (۲) و یا به گونه‌ای است که منشأ نقصان تجرد است. (۳) و یا این که تجرد یک شیء، با فرض انضمام شیء دیگر به آن، با تجردش در

حالتی که آن شیء منضم، وجود ندارد مساوی باشد. صورت اول که ممکن نیست چون انضمام امری [که طبیعتاً مادی است] به موجود مجرد، به هر طریق موجب نقصان او نسبت به دیگر مجرداتِ خالی از این امر می‌شود و تأثیری در زیادت و اشدیت مجرد ندارد.

بنا بر صورت دوم نیز منافات و خلف فرض لازم می‌آید زیرا مادیت مانع از تعقل است، پس هر موجودی که به مادیت نزدیک‌تر باشد تعقل و ادراک در آن اضعف است و هر موجودی که از مادیت دورتر و تجردش قوی‌تر باشد منشأ پیش برای تعقل اقوی است، پس چگونه می‌شود که این قوه در حالی که سبب قرب موجود به سوی مادیت و نقصان تجرد است، منشأ برای تعقل باشد؟

هم‌چنین صورت سوم نیز غیرممکن است زیرا این بی‌معناست که مجردی با وجود انضمام شیئی دیگر، با مجردی بدون این انضمام مساوی باشد، زیرا این شیء منضم ملحق، اگر از مقوم و ذاتیات مجرد - من حیث هو مجرد - باشد پس این موجب ایجاد ترکیب عقلی شده (نه ترکیب خارجی چون امر مادی نیست) که باعث ایجاد نقصان و ضعف تجرد می‌گردد. اما اگر امر عرضی باشد یا بدین گونه است که شیئی خارجی و قائم به مجرد است و یا امری اعتباری نفس الامری و یا این که اعتباری محض است. دو صورت اول که موجب ایجاد نوعی تکثر می‌شود زیرا در این هنگام، مجرد به عنوان محل برای امری خارجی یا نفس الامری لحاظ می‌شود. صورت آخر نیز به گونه‌ای است که نمی‌تواند منشأ برای امری حقیقی و واقعی یعنی ظهور و انکشاف باشد.

### بررسی صورت دوم:

اگر امری که تعقل بالفعل بدان وابسته است همان رابطه و علاقه‌ی بین مدرک و مدرک باشد این رابطه منحصر در حضور مدرک نزد مدرک است که یا ۱) ذات مدرک نزد مدرک حاضر است و یا ۲) صورتش و این حضور یا به این صورت است که ۱) عاقل و معقول مابیند ولی بینشان گونه‌ای از علاقه است<sup>۱</sup> و یا این که ۲) عاقل و معقول مابین نیستند بلکه معقول یا عین عاقل و یا از لوازم ذاتی آن است. بنابراین چهار قسم به وجود می

۱. مثل این که معقول آلت یا قوه و یا معلول برای عاقل باشد.

آید. بدون شک از میان این چهار قسم، صورتی که معقول عین عاقل بوده و ذاتاً نزد او حاضر باشد، از جهت رابطه و علاقه از بقیه‌ی اقسام اقوی است و این علقه و رابطه در تعقل موجود مجرد نسبت به ذات خویش است وجود دارد پس هر مجردی بالفعل به ذات خود عاقل و عالم است.

با توجه به آنچه گفتیم به اعتقاد نراقی در هر موجود مجرد قائم بذاته، امکان ادراک و تعقل وجود دارد اما فعلیت تعقل برای او منوط به تحقق یکی از علاقاتی است که بین عاقل و معقول وجود دارد، و قوی‌ترین نوع علاقه حضور ذات نزد ذات (علم حضوری) است (نراقی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶-۴۴ و نیز ص ۶۴).

### قسمت دوم: کیفیت علم الهی

ملا مهدی نراقی در بحث کیفیت علم باری مفصل سخن گفته و این مسأله را از پیچیده‌ترین مسائل الهیاتی و از دشوارترین مباحث فلسفی می‌داند. در این قسمت ضمن ارائه‌ی مختصر مهم‌ترین دیدگاه‌های متکلمان و فیلسوفان، نوآوری ملا مهدی نراقی را به تصویر می‌کشیم:

#### ۱) دیدگاه تالس ملطی (۵۴۸ یا ۵۴۵ ق.م)

تالس علم خداوند متعال به اولین معلول (عقل اول) را حضوری دانسته و علم او به بقیه موجودات را از طریق صور قائمه و مرتسمه در عقل اول می‌داند (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۴).

#### ۲) رأی افلاطون (۳۴۷ ق.م)

به اعتقاد او علم تفصیلی خداوند به اشیاء به واسطه‌ی صور مفارقه که هم قائم به ذات‌اند و هم منفصل از او و از اشیاءند می‌باشد. این صور به مثل افلاطونی شهرت دارند. در حقیقت افلاطون برای هر یک از اشیاء در صقع ربوبی صورتی در نظر می‌گیرد که مفارق‌اند و قائم به ذات و نزد خداوند حاضرند و او بدان‌ها علم حضوری دارد و هر شیء را با صورت خاص به همان شیء می‌بیند. پس در حقیقت علم الهی به آن صور حضوری و به اشیاء ما بازاء آن‌ها حصولی است (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۲ و نیز، لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۶. در ارتباط با مثل افلاطونی ر.ک: مظفر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲-۱۶۷).

### ۳. نظریه‌ی فرفور یوس

فرفور یوس و به دنبال او تعدادی از حکمای مشاء، علم الهی به همه اشیاء را به صورت آن‌ها می‌داند به گونه‌ای که ذات الهی با این صور معقوله متحد است. بر مبنای این قول، صور مذکور که به واسطه‌ی آن‌ها علم به اشیاء ایجاد می‌گردد زائد و متکثر نیستند تا این که اشکالات موجود در نظریه‌ی علم حصولی به وجود آید. این گفتار همان نظریه‌ای است که به اتحاد عاقل و معقول شهرت یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۰ و نیز همو ۱۳۵۴، ص ۹۲).

### ۴) نظریه معتزله

این گروه بر این باورند که علم الهی به اشیاء قبل از به وجود آمدن آن‌ها به ماهیات ثابت آن‌ها در خارج تعلق می‌گیرد.<sup>۱</sup>

### ۵. دیدگاه اکثر مشائیان

اکثر فلاسفه‌ی مشاء بر این نظرند که علم خداوند، حصولی ارتسامی است یعنی صور اشیاء در ذات الهی مرتسم است. این علم کلی است به این معنا که با تغییر معلوم تغییر نمی‌کند همچنان که علمی غایی است بدین معنا که اگر معلوم، علماً بر طبق نظام خیر حاصل شود، عیناً هم پدید می‌آید (ابن سینا، الشفاء، ۱۴۰۴، ص ۳۶۳).

### ۶) نظریه‌ی اشراقیان

به اعتقاد سهروردی و هم کیشانش، علم الهی به اشیاء به واسطه‌ی حضور نفس اشیاء و انکشاف ذوات آن‌ها نزد خداوند است. در این صورت نیازی هم به حضور صورتی زائد بر آن ذوات نیست. در حقیقت علم او به اشیاء نفس وجودات عینی آن اشیاء است (سهروردی ۱۳۷۳، ص ۱۵۲-۱۵۰ و نیز: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۸۰-۳۷۶).

### ۷) دیدگاه ملاصدرا (۱۰۵۰م)

صدرالمآلهین از دو منهج برای اثبات مطلوب خود در این بخش استفاده می‌کند.

<sup>۱</sup> نظریه‌ی ماهیات ثابته از اعتقادات برخی از معتزله است که بر مبنای آن، ماهیت ممکن الوجود پیش از به وجود آمدنش در عدم ثابت است که البته این ثبوت همچنان پس از هستی یافتنش نیز ادامه دارد. این نظریه در ابتدا از شعام معتزلی (م ۲۸۰ ق) مطرح و سپس ابوالحسین بصری (م ۳۰۰ ق) نیز آن را پذیرفته و در آن دچار غلو هم شده است: ر.ک: محمد بن عبدالکریم، شهرستانی، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق، ص ۸۹ و نیز: همو، *الملل والنحل*، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۸۹



یکی با استفاده از قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و دیگری نیز با بهره‌گیری از مذهب صوفیه مبنی بر این که باری تعالی به مدلولات اسماء و صفات در مرتبه‌ی ذات متصف است. در توضیح منهج نخست باید گفت او با ترتیب دادن چهار مقدمه به این نتیجه می‌رسد که واجب متعال نسبت به همه‌ی حقائق و ماهیات مبدأ فیاض است، پس ذات او باید با وجود بساطت و احدیتش همه‌ی اشیا باشد. حال که وجود او وجود همه‌ی اشیا شد، پس هر که این وجود را تعقل کند به همه‌ی موجودات آگاهی یافته است. این وجود عینا نسبت به ذات خود عاقل است پس نسبت به هر چه غیر اوست نیز عاقل و عالم است. این علم در مرتبه‌ی ذات و به ملاک ذات و در رتبه‌ی قبل از ایجاد اشیا متحقق است و در حقیقت این علم همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۲-۲۶۴).

#### رأی بوعلی (م ۴۲۸ ق)

عده‌ای بر این باورند که بوعلی در تمامی آثارش نظریه تالس ملطی را پذیرفته است. برخی هم گویند بوعلی در شفاء متحیر بین انتخاب این قول و قول مشائیان بوده و در اشارات نظر ایشان را برگزیده است. اما نراقی معتقد است که کلمات بوعلی در همه‌ی آثارش هماهنگی و تناسب داشته مختار او دیدگاه مشائیان است (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۲۰).

#### دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق)

در مورد این که محقق طوسی در این بحث چه نظری دارد دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد و عده‌ای بر این باورند که او به نظریه‌ی علم حضوری معتقد است (لایجی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳ و نیز ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۳). اما نراقی با بررسی آثار خواجه بر آن است که او به دیدگاه تالس ملطی گرایش دارد و بر آن است که علم حق تعالی نسبت به معلولات قریبه حضوری اما در معلولات بعیده به واسطه‌ی حصول صور آن‌ها در معلولات قریبه است. نراقی در راه تبیین رأی خواجه از برخی آثار او همچون شرح اشارات (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۷-۳۰۴) و شرح رساله‌ی مسئله‌ی علم بهره می‌برد و ثابت می‌کند که او قول تالس را می‌پذیرد. نراقی معتقد است اگرچه که کلمات خواجه در شرح اشارات قابل

تطبیق بر دیدگاه تالس است اما حتی اگر این را نپذیریم، با استفاده از تصریحات او در شرح رساله‌ی مسئله‌ی علم، چنین بدست می‌آید که خواجه قول شیخ اشراق یعنی علم حضوری را نمی‌پذیرد<sup>۱</sup>.

به نظر می‌رسد آن‌ها که دیدگاه خواجه را همان دیدگاه شیخ اشراق دانسته‌اند، بیشتر توجهشان معطوف به سخنان او در «شرح اشارات» بوده و کلمات وی در «شرح رساله‌ی مسأله‌ی علم» را مراجعه نکرده و یا نادیده گرفته‌اند.

### نظریه‌ی جدید نراقی در باب کیفیت علم الهی

ملا مهدی نراقی بر این باور است که خداوند متعال به ذات خود و به جمیع اشیاء، علم حضوری اشراقی تفصیلی دارد و این علم، قبل و بعد از ایجاد اشیاء به گونه‌ای واحد است. حقیقت علم خداوند همان اضافه‌ی اشراقیه‌ای است که البته تکثر و ترکب در آن راه ندارد و در واقع فرقی بین انکشاف شیء واحد و اشیاء متکثره نیست و در هر صورت کثرتی در ذات الهی لازم نمی‌آید. مصحح و موجب این انکشاف در علم خداوند به ذاتش، همانا مجرد ذات به همراه عینیت عالم و معلوم و در علم او به اشیاء و موجودات مجرد تام ذات، به همراه یک علاقه‌ی قوی یعنی علاقه‌ی مبدئیت ذات حق برای اشیاء معلومه است (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۷ و نیز: همو، ۱۳۵۷، ص ۷۹-۷۷).

اما این دیدگاه با این تقریر مذکور دچار یک نقد اساسی و معروف است به گونه‌ای که بدون پاسخ دادن به این اشکال دیدگاه نراقی به چالش کشیده می‌شود. این اشکال عبارتست از اینکه: ممکن نیست اشیاء قبل از به وجود آمدنشان نزد واجب متعال حاضر باشند زیرا حضور موجودات معدوم و ایجاد و احداث آن‌ها در خارج به دلیل این که آن‌ها قبل از ایجادشان حقایق ثابت‌ای ندارند امکان پذیر نیست، و این در حالی است که باید

---

۱. گفتنی است آنچه که نراقی آن را به عنوان شاهد بر مدعای خود، از شرح رساله استفاده می‌کند این عبارت روشن و گویای خواجه است:

«وادرکه لمعلولاته البعیده... فیکون بارتسام صورها المعقولة فی المعلولات القریبه... التی یعبّر عنها تارة بالکتاب المبین وتارة باللوح المحفوظ ویسمیها حکماء بالعقول الفعالة وهی مرتسمه بجمیع الصور الکونیة.» (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۸۵).

واجب متعال در ازل به اشیاء عالم باشد. پاسخ نراقی در حل این اشکال این است که: واجب متعال به منزله‌ی مجمل اشیاء است، یعنی از آنجا که او علت برای تمامی موجودات و مقتضی تام برای آن‌ها بوده و همه‌ی اشیاء لوازم ذات مقدس کبریایی او و رشحات وجود اویند، پس در حقیقت همه چیز در ذات او منطوی و مندمج است و به همین خاطر علم او به ذاتش، علم به تمام اشیاء و موجودات نیز هست. البته این علم، اجمالی نیست بلکه علمی تفصیلی است، یعنی او به تمامی خصوصیات لازمه و عارضه و احکام کلی و جزئی آگاهی کامل دارد. با توجه به آنچه گفته شد مصحح حضور و انکشاف اشیاء نزد واجب این است که همه‌ی اشیاء معلول او، لازمه‌ی وجودی او و رشحات وجود او هستند. به اعتقاد نراقی نمی‌توان ادعا کرد که معلولیت کل موجودات و انطوای آن‌ها در ذات الهی مصحح علم تفصیلی نیست در حالی که حضور علت در باب حضور و انکشاف از حضور معلول اقوی است، «أَلَّا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک/۱۹)؛ در نتیجه حضور واجب متعال نزد ذاتش به مراتب اقوی از حضور خود اشیاء در نزد اوست. در حقیقت می‌توان برای علم حضوری توسعه‌ای قائل شد و آن این که علم حضوری یعنی حضور عین معلوم نزد عالم و یا یعنی حضور آنچه اقوی از حضور معلوم است نزد عالم که علم حضوری در واجب متعال نسبت به ما سوای خود از قبیل نوع دوم است (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲).

### استقلال نراقی در انتخاب دیدگاه

با بررسی اقوال مطرح و موجود در مسئله‌ی مهم کیفیت علم الهی به این نتیجه می‌رسیم که ملا مهدی نراقی دیدگاه مستقلی ارائه کرده است و دیدگاه او در این بحث نه دیدگاه ملاصدراست و نه دیدگاه شیخ اشراق و با آن دو تفاوت دارد. دلیل مقایسه‌ی رأی نراقی با این دو دیدگاه، نزدیکی ظاهری رأی او با رأی شیخ اشراق و ملاصدراست که گاهی در مطالعه‌ی آثار نراقی و قیاس آن با دیدگاه این دو فیلسوف ممکن است به یگانگی و اتحاد نظر نراقی با دیدگاه آن دو حکم شود که البته قابل قبول نیست. اما این که چرا نراقی با نظر ملاصدررا موافق نیست به این دلیل است که او اساساً مبنای عقیده و رأی صدرالمتألهین را نمی‌پذیرد. همانطور که گفته شد مبنای نظر صدرالمتألهین در این بحث، قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» است که نراقی این قاعده‌ای را پذیرا نیست و بر آن

خرده گرفته است. محقق نراقی در جامع الافکار خویش این قاعده و شرح آن را از صدرای شیرازی نقل و پس از آن در تبیین مراد او دو احتمال می‌دهد که اولی را بر مبنای پذیرش «تشکیک در حقیقت وجود» و دومی را براساس قبول مبنای «وحدت وجود و موجود» می‌داند و بر آن است که هر دو مبنا غیر قابل پذیرش و مشتمل بر مفاسدی است<sup>۱</sup>. البته نراقی این قاعده را در حیطه‌ی شهود علمی - نه عینی - اشیاء در ذات الهی می‌پذیرد (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۶۷-۱۶۵).

اما این که چرا دیدگاه نراقی با شیخ اشراق متفاوت است به این جهت است که در حقیقت نظریه‌ی شیخ اشراق ناظر به علم حضوری اشراقی فعلی و بعد الایجاد است و به همین جهت بر طبق این دیدگاه، خداوند در مقام ذات از کمال علمی محروم می‌ماند، ولی همانطور که گذشت محقق نراقی با تبیین دقیق خود یک علم حضوری اشراقی ویژه‌ای را بنیان نهاد که حتی علم قبل الایجاد را نیز تفصیلاً دربرگیرد، کاری که اشراقیان با تصویر آن در علم بعد الایجاد از ارائه‌ی آن عاجز شدند.

### نتیجه‌گیری

ملا مهدی نراقی از جمله اندیشمندانی است که فراوان در آثار خود به بحث مهم علم الهی پرداخته است. وی در دو بحث یکی اثبات اصل علم برای ذات مقدس الهی و دیگری در کیفیت و چگونگی علم باری که به اعتقاد نراقی از پیچیده‌ترین مباحث الهیاتی است نواندیشه‌هایی دارد. او اصل علم الهی را با استفاده از قاعده‌ی کل مجرد عاقل لذاته با تقریری جدید به گونه‌ای اثبات کرد که علاوه بر اثبات امکان تعقل برای موجود مجرد، فعلیت تعقل را را برای مجردات ثابت کند. وی در این بخش به گونه‌ای با استفاده از قدرت حق تعالی علم الهی را نیز نتیجه می‌گیرد. او در بخش دوم ابتدا نظریه جناب بوعلی و خواجه طوسی را بنابه اهمیت آن بر خلاف برداشت عده‌ای به صحیح‌ترین وجه تفسیر

۱. گفتنی است: نراقی علاوه بر عدم پذیرش تشکیک در حقیقت «وجود» و «وحدت وجود»، در این که «تشخص به چیست»، در «حرکت جوهری» و در «اتحاد عاقل و معقول» و در موارد بنیادین دیگر، اساساً با حکمت صدرایی در تخالف است.

می‌کند و پس از آن در مقابل هشت قول مطرح شده در باب کیفیت علم الهی نظریه‌ای ارائه می‌دهد که این علم به نجو اشراقی به جمیع موجودات و معدومات قبل و بعد از ایجاد، به نحو تفصیلی تعلق گیرد. این نظریه او را کاملاً از شیخ اشراق و ملاصدرا جدا ساخته است.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت، الاعلام الاسلامی.
۳. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۴. بهمنیار، ابن مرزبان، (۱۳۷۵ش)، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۵. جرجانی، میر سید شریف، (۱۴۱۲ق)، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم.
۶. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، اسلامی، چاپ چهارم.
۷. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین، (۱۳۷۳ش)، حکمة الاشراق، تهران، مطالعه و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۸. شهرزوری، شمس الدین، (۱۳۷۲ش)، شرح حکمة الاشراق، تهران، مطالعه و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
۱۰. همو، (۱۴۲۵ق)، نهاية الاقدام فی علم الکلام، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.
۱۲. همو، (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۱۳. همو، (۱۳۵۴ش)، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۸۶ش)، با تعلیق فیاضی، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه امام خمینی (ره)، چاپ چهارم.
۱۵. طوسی، محمد بن محمد بن الحسن (خواجه نصیر طوسی)، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
۱۶. همو، (۱۳۸۳ش)، اجوبه المسائل النصیریّه، اجوبه مسائل علی بن سلیمان البحرانی، شرح رساله

- مسأله العلم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول.
۱۷. همو، (۱۳۷۵ش)، شرح الاشارات و التنبیحات، قم، بلاغت، چاپ اول.
۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان، مهدوی، چاپ اول، بی تا.
۱۹. لاهیجی، فیاض، (۱۳۸۳ش)، گوهر مواد، تهران، سایه، چاپ اول.
۲۰. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵ش)، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه محمد محمدرضایی، ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۲۱. نراقی، مهدی، با مقدمه حسن نراقی و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، (۱۳۵۷ش)، اللعنة الالهیة، تهران، انجمن فلسفه.
۲۲. همو، (۱۳۸۱ش)، جامع الافکار و ناقد الانظار، تصحیح: مجید هادی زاده، تهران، حکمت، چاپ اول.
۲۳. همو، (۱۳۸۱ش)، اللعنة العرشیة، کرج، عهد، چاپ اول.





صفحات ۱۳۴ - ۱۱۳

## سیر تطور اصول دین در مکاتب اهل سنت

ناصر فروهی<sup>۱</sup>

سید احمد حسینی<sup>۲</sup>

زهرا فصل بهار<sup>۳</sup>

### چکیده

بحث از اصول دین یکی از مسائل مهم در بین متفکران مسلمان است. این مفهوم با اهمیت در نزد مسلمانان تاریخ ویژه ای را طی کرده است. مفهوم اصول خمس در کتاب و سنت و در زمان آغاز شکل گیری بحث های کلامی وجود نداشته است و بعدها و مخصوصا در اثر معتزله وارد مباحث کلامی شده است. در دوره های نخست، اصطلاح اصول دین به معنای مطلق مباحث اعتقادی به کار می رفت و طیف وسیعی از مباحث اعتقادات را شامل می شد. بنابراین در این دوره و در میان گرایش های نخستین کلامی هنوز مفهوم اصول خمس به عنوان یک مفهوم مشخص شکل نگرفته بود. در ادامه مفهوم اصول خمس وارد قاموس معتزله شد و به تعداد خاصی از اعتقادات اطلاق گردید. معمولا در این دوره پنج مورد برای اصول نام برده می شد. بعدها این اصول در دیگر نحله های کلامی هم از لحاظ تعداد و هم در موارد تغییراتی کرده است به طوری که گاهی هفت مورد و یا حتی پانزده مورد نیز برای این اصول برشمرده شده است. با وجود همه تاریخ غنی که این مفهوم نزد معتزله طی کرده است، اما نزد دیگر مکاتب کلامی که بیشتر ایمان گرا بوده اند مانند اشاعره یا ماتریدیه مفهوم اصول خمس وجود ندارد و آنها نیز مفهوم اصول دین را به معنای مطلق اعتقادات به کار می برند.

### واژگان کلیدی

اصول دین، کلام اسلامی، خوارج، مرجئه، معتزله، اشاعره، ماتریدیه.

Email:forouhi\_naser@yahoo.com

۱. استادیار دانشگاه تبریز،

Email:ahmadhosseinee@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان،

Email:zohrebahar68@gmail.com، دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز،

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱۲

## طرح مسأله

امروزه مبحث اصول دین یکی از مباحث محوری و مبنایی مباحث کلامی است. مانند بسیاری از مباحث در تاریخ اندیشه، بحث از اصول دین نیز تاریخ خاص خود را گذرانده است. در دوره‌های نخستین شکل‌گیری مباحث کلامی، اصطلاح اصول دین بر مطلق مباحث کلامی اعم از خداشناسی، مباحث مربوط به نبوت، معاد، کلام الهی، امامت، خلافت و ... دلالت می‌کرد؛ اما رفته رفته و با پیدایش اصطلاح اصول خمسه، این اصطلاح معنای مضیق‌تری پیدا کرد و به تعداد خاصی از اعتقادات اطلاق شد.<sup>۱</sup> مباحث کلامی قرن نخست هجری، مباحثی پراکنده و شامل موضوعات متنوعی بوده است. توحید، امامت، ایمان و کفر، جبر و اختیار و ... از جمله مسائلی بود که در این دوره بیشتر مورد بحث قرار می‌گرفت.

با آنکه بسیاری از مفاهیمی که بعدها تحت عنوان اصول دین مورد بررسی قرار گرفت در قرون اولیه وجود داشت اما در این دوران، مفهوم اصول دین شکل نگرفته بود. واژه

---

۱. نکته مهمی که باید در اینجا مدنظر قرار داد تفاوت میان اصول دین و ارکان شریعت یا اصول شریعت است. در قاموس کتب کلامی، از اعتقادات تحت عنوان اصول یاد شده است و از اعمال مکلفین با عنوان فروع دین و یا ارکان شریعت یا ارکان دین یاد می‌شود. اصطلاح ارکان شریعت در احادیث ریشه دارد. بر اساس حدیثی که بخاری در صحیح خود از پیامبر اسلام (ص) نقل می‌کند، اسلام بر پنج پایه استوار شده است که عبارتند از: شهادت به توحید و نبوت پیامبر، نماز، زکات، حج و روزه. (بخاری، ۱۹۸۱، ۸؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ۳۳۵؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰، ۱۶۳) همانگونه که ملاحظه می‌شود، چهار مورد از این ارکان از جنس عمل‌اند و تنها یکی - شهادت به توحید و نبوت - از جنس اعتقادات است. امروزه این ارکان پنج-گانه به عنوان عقائد استاندارد اسلامی در جهان اهل سنت معرفی می‌گردند. (Sheikh, 2006) گاهی نیز از اصطلاح اصول شرعی برای بیان مبانی احکام دینی - در مقابل اصول دین به معنای مبانی اعتقادی دین - استفاده شده است. (شهرستانی، ۱۴۲۵، ۲۱۰) اصطلاح دیگری که در اینجا باید مفهوم آن روشن شود و تفاوتش با اصول دین معلوم گردد، اصطلاح اصول شریعت است. بغدادی می‌گوید معتزله اصول شریعت را قرآن، سنت و اجماع سلف می‌دانند. (بغدادی، ۱۴۰۸، ۳۱۵) همانگونه که ملاحظه می‌شود، بغدادی اصطلاح اصول شریعت را به معنای منابع احکام فقهی به کار برده است. در این معنا، اصول شریعت از جنس آیات و روایات است و ارتباط اندکی با اصول دین به معنای اعتقادات دارد. در این مقاله از اصول دین تنها به معنای مجموعه خاصی از اعتقادات اساسی و پایه بحث خواهد شد.

اصول دین در آثار متقدم بسیاری به کار رفته است و حتی کتب فراوانی با نام اصول دین خوانده شده‌اند. اما با دقت در این آثار معلوم می‌شود که آنها مشتمل بر مجموعه کاملی از تمامی مباحث کلامی زمان خود بوده‌اند و عملاً واژه اصول دین به معنای مطلق اعتقادات به کار می‌رفته است. اما روند تضییق مفهوم اصول از زمان معتزله متقدم آغاز شده است و بعدها مورد پذیرش عموم معتزله قرار گرفته است. اما در تاریخ کلام همواره همان پنج اصل مورد قبول نبوده‌اند بلکه عددهای متفاوت و مصادیق متنوعی به عنوان اصول دین اسلام بیان شده است. گاهی پنج اصل، گاهی شش اصل و گاهی هفت رکن ذکر می‌شد و یا دیگر فرقه‌های اسلامی که عدد پنج را در اصول دین پذیرفته‌اند، موارد دیگری غیر از اصول معتزله را به عنوان این اصول مطرح کرده‌اند.

پرسش اصلی این مقاله آن است که مبحث اصول دین در میان مکاتب کلامی اهل سنت چه تطوری را طی کرده است؟ از آنجا که این تحقیق سیر تطور یک اندیشه را پی جویی می‌کند، ضمن تحقیقات تاریخ اندیشه دسته بندی می‌شود. در بررسی تاریخ اندیشه-ها باید در نظر داشت که مفاهیم سیالند و در گذر تاریخ، روندهای متفاوتی را طی می‌کنند به طوری که گاه موسع تر می‌شوند و مصادیق بیشتری را در بر می‌گیرند و گاه مضیق تر می‌شوند و برخی از مصادیق خویش را از دست می‌دهند. گاهی در هم می‌شکنند و به چند مفهوم دیگر تقسیم می‌شوند و گاهی با مفهوم دیگری در می‌آمیزند و حوزه جدید معنایی را شکل می‌دهند. تمامی این روندها در مورد مفاهیم اصول دین و اصول ختمه نیز صدق می‌کند.

### ۱- در جستجوی سرآغاز بحث از اصول دین:

با آنکه اصطلاح اصول دین اصطلاحی بسیار مهم است اما این اصطلاح قرآنی نیست و حتی در احادیث نیز وجود ندارد بلکه این اصطلاح بعدها توسط متکلمان وضع شده است. (گذشته، ۱۳۷۹، ۲۸۲) از دوره‌های نخستین و مخصوصاً در قرن اول هجری آثار بسیار معدودی بر جای مانده است و در این آثار هم هیچ اثری از اصطلاح اصول دین به چشم نمی‌خورد. البته این بدان معنا نیست که مفاهیمی که هر یک بعدها در زمره اصول ختمه و یا اصول هفت گانه و یا اصول پانزده گانه وارد می‌شوند، وجود نداشته‌اند؛ بلکه

برعکس، تمامی و یا اکثر این مفاهیم از همان دوره‌های نخستین در آثار و بحث‌های متکلمان به صورت پراکنده وجود داشته‌اند.

## ۲-۱- گرایش‌های نخستین:

در دوره‌های نخستین فعالیت متکلمان که معمولاً تا اواخر قرن نخست ادامه دارد، مباحث کلامی به بحث‌های پراکنده‌ای در خصوص موضوعات منفرد اختصاص دارد. در این دوران گاهی بحث کلام الهی و گاهی مساله خلافت و امامت مورد مناقشه متکلمان قرار می‌گرفت. مسلمانان در صدر اسلام تا زمان ابوبکر در هیچ مساله‌ای به جز امامت اختلاف نظر نداشتند. (اشعری، ۱۴۰۰، ۵) در این دوره اصطلاح اصول دین معنای موسعی داشته است به طوری که ابن عبدالرحمن ملطی، مساله‌ای مانند اجماع امت را به عنوان اصلی از اصول دین مطرح کرده است. (ملطی، ۱۴۱۳، ۲۵) در این گرایش‌ها نمی‌توان اصطلاح اصول دین را به معنای مجموعه تعریف شده‌ای از اعتقادات یافت. با این حال با توجه به اینکه در قرن نخست بیشتر بحث‌ها حول مساله ایمان و کفر متمرکز بوده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ۲۰۱) و هر یک از این گرایش‌های نخستین به چند اعتقاد مهم به عنوان شرط ایمان اشاره کرده‌اند، ما آنها را به عنوان اصول دین ایشان لحاظ می‌کنیم.

## ۲-۱-۱- قدریه:

از معروفترین چهره‌های این گروه می‌توان به عمر مقصوص و معبد جهنی اشاره کرد. اما شاید مهمترین چهره این گروه، غیلان دمشقی بود که به اختیار انسان اعتقاد داشت. او همچنین در خصوص انتخاب خلیفه نیز به اجماع مسلمین اعتقاد داشت. قدریه را می‌توان به عنوان اسلاف و متقدمین معتزله در نظر گرفت. ایشان تقریباً در همه اصول خمسه نسبت به معتزله پیشرو بودند. (صابری، ۱۳۸۸، ۱۲۸) ایشان به واسطه عقل‌گرایی که داشتند به عدل و اختیار اعتقاد داشتند و جبر را رد می‌کردند. ایشان در خصوص مساله امامت معتقد بودند امامت امری الهی نیست و منحصر در قریش و یا حتی منحصر در اعراب هم نیست بلکه مسلمانان می‌توانند با شورا در میان خود کسی را به عنوان امام و خلیفه انتخاب نمایند. (همان، ۶۳-۶۱) به هر حال، مباحث کلامی نزد قدریه حول تک مفهوم‌هایی پراکنده می‌گشت و اصطلاح اصول دین نزد ایشان وجود نداشت.

## ۲-۱-۲- خوارج:

یکی از نخستین گرایش‌ها که در همان دهه‌های نخستین پس از هجرت به وجود آمد، نحله خوارج بود. در این نحله‌ی نخستین نیز ما با نظامی مفصل و منسجم از آراء کلامی در زمینه‌های گوناگون مواجه نیستیم بلکه با چند نظریه پراکنده مواجهیم که در بستری تاریخی و به مناسبت حوادث تاریخی مطرح شده‌اند. یکی از مهمترین مسائلی که ظهور فرقه خوارج را سبب شد مساله خلافت و امامت بود. اشعری سه قول اجماعی را به خوارج نسبت می‌دهد که عبارتند از اینکه ارتکاب کبیره موجب کفر می‌شود و حضرت علی کافر است و خداوند صاحب کبائر را به عذاب دائمی دچار می‌کند. (اشعری، ۱۴۰۰، ۸۶) بغدادی هم چند عقیده مشترک را برای خوارج نام می‌برد که با آنکه برای آن از اصطلاح اصول دین استفاده نمی‌کند اما می‌توان این موارد را به عنوان اصول خوارج تلقی کرد. این موارد عبارتند از: تکفیر علی و عثمان و حکمین و هر آنکس که به حکمیت راضی باشد و اهل جمل، تکفیر مرتکب کبیره و وجوب خروج بر امام جائز. (بغدادی، ۱۴۰۸، ۵۶-۵۵)

شاید جالب به نظر برسد که خوارج به بسیاری از عقائدی که بعدها توسط معتزله تحت عنوان اصول خمس قرار گرفتند مانند توحید یا امر به معروف و نهی از منکر اعتقاد داشتند اما برای آنها از اصطلاح اصول دین استفاده نمی‌کردند. از عقاید مهم و بنیایی خوارج مساله توحید و شرک و تکفیر است. خوارج مانند معتزله به اختیار انسان اعتقاد دارند و از این رو انسان را مسوول همه افعال خویش می‌دانند. به همین دلیل ایشان انسان را در گناهانش مقصر به شمار می‌آورند و معتقدند اگر کسی گناه کبیره انجام دهد از دین خارج می‌شود. ایشان همچنین به دلیل همین اعتقاد به اختیار انسان، به امر به معروف و نهی از منکر هم اعتقاد دارند. چرا که معتقدند چون انسان اختیار دارد، اگر مورد راهنمایی و هدایت قرار گیرد ممکن است تاثیر بپذیرد. (اشعری، ۱۴۰۰، ۱۲۴) یکی از نخستین عقائد ایشان، مساله مرتکب کبیره است. خوارج که عمل را در ایمان دخیل می‌دانند، مرتکب کبیره را کافر می‌دانند. از این رو، عقائد خوارج در این مساله در مقابل عقائد مرجئه، معتزله و شیعه قرار می‌گیرد. (صابری، ۱۳۸۸، ۳۷۹-۳۷۷) یکی دیگر از عقائد مهم خوارج مساله

توحید است. بسیاری از بزرگان خوارج کتاب‌هایی با نام توحید یا امامت تالیف کرده‌اند. برای نمونه ابن ندیم گزارش می‌کند که ایمان بن رباب و عبدالله بن یزید، کتاب التوحید دارند. به همین ترتیب ابن ندیم برای صالح الناجی از بنی ناجیه کتاب التوحید و برای ابراهیم بن اسحق الاباضی و الهیثم بن الهیثم کتاب الامامه را نام می‌برد. (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ۲۳۴-۲۳۳) البته با آنکه مفاهیم هر یک از اصول خمسه معتزلی پیشتر در میان سایر گرایش‌های کلامی مانند خوارج وجود داشته است، اما این مفاهیم هنوز به صورت مجموعه‌ای از چند مفهوم تحت یک عنوان خاص مانند اصول خمسه یا سته کنار هم قرار نگرفته بودند.

## ۲-۱-۳- مرجئه:

از این گرایش متقدم نیز تنها چند رای پراکنده گزارش شده است. عمده اعتقاد این فرقه آن است که عمل را جزء ایمان نمی‌دانند و بنابراین مرتکب کبیره را کافر نمی‌دانند. این نظریه، ایشان را در مقابل خوارج قرار می‌دهد. از متقدم‌ترین مرجئه، حماد بن ابی- سلیمان، استاد ابوحنیفه است که در اواخر قرن نخست و اوائل قرن دوم می‌زیسته و متوفی سال ۱۲۰ هجری قمری است. او ایمان را تنها به ایمان قلبی تعریف می‌کند. ابوشمر حنفی شمري مرجئی ایمان را شناخت خدا و اقرار به او و شناخت هر آنچه که از جانب خدا آمده، معرفت توحید، شناخت عدل و نفی تشبیه از خداوند دانسته است. از نظر او هر کس به اینها اعتقاد نداشته باشد کافر است. (اشعری، ۱۴۰۰، ۴۷۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰، ۱۴۲) جهمیه هم ایمان را تنها معرفت به خدا می‌دانند و کفر را جهل به خدا. (همان، ۲۷۹) از این رو جهمیه هم در زمره مرجئه قرار می‌گیرند. غسانیه که تابع غسان کوفی مرجئی بودند، ایمان را اقرار به خدا و رسولش و اقرار به آنچه از جانب او نازل شده است می‌دانند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱۶۴-۱۶۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ۱۹۱) ایشان هم عمل را در ایمان دخیل نمی‌دانند و از این جهت در زمره مرجئه قرار می‌گیرند. ثوبانیه یا اصحاب ابی‌ثوبان، غیلان دمشقی و ابوحنیفه نیز ایمان را به اقرار به خدا و پیامبرش و هر آنچه که او آورده تعریف می‌کنند و عمل را موخر از ایمان می‌دانند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱۶۴؛ اشعری، ۱۴۰۰، ۱۴۳-۱۳۲) همانگونه که ملاحظه گردید، در میان گرایش متقدم مرجئه نیز مجموعه‌ای منسجم از آراء کلامی به چشم نمی‌خورد بلکه یک مساله مهم وجود دارد که همان مساله ایمان است

و مفهوم و اصطلاح اصول دین به عنوان مجموعه‌ای مشخص از تعدادی از اعتقادات خاص در میان مرجئه وجود ندارد.

### ۳- سیر تطور اصول دین در مکتب معتزله:

از نخستین و یکی از مهمترین مکاتب کلامی اسلامی، مکتب معتزله است. از این جهت مکتب اعتزال را از گرایش‌های نخستین جدا کردیم که در این مکتب عقل‌گرا، نظامی مفصل و کامل از همه عقائد کلامی در بیشتر زمینه‌ها وجود دارد به طوری که تقریباً مسأله کلامی مهمی در آن بی پاسخ نمانده است. معتزله گاهی عدلیه خوانده شده‌اند (ابن-مرتضی، ۱۹۶۰، ۲) اما ایشان خود را اهل التوحید و العدل می‌نامند؛ بدان علت که این دو اصل مبنای بسیاری دیگر از اعتقادات اصلی و فرعی ایشان به حساب می‌آید.

### ۳-۱- پیدایش مفهوم اصول ختمه نزد معتزله:

معمولاً هسته اولیه مکتب اعتزال در قدریه معرفی می‌شود. قدریه با اعتقاد محوری به اختیار انسان و نیز با مباحثی در صفات خدا، ماهیت قرآن، وعد و وعید و مرتکب کبیره، سنگ بنای اولیه شکل‌گیری مکتب اعتزال را بنا نهادند. قدریه با این مباحث در واقع پیشگام معتزله در اصول پنج‌گانه بودند. (صابری، ۱۳۸۸، ۱۲۸) شهرستانی چهار اعتقاد عمده و مشترک را به واسطه نسبت می‌دهد که عبارتند از اعتقاد به نفی صفات خداوند، اعتقاد به قدر، منزله بین المنزلتین، و اینکه بین اصحاب جمل و اصحاب صفین یکی بر خطاست ولی مشخص نیست کدام. ایشان در مورد عثمان و قاتلینش نیز همین نظر را دارند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۶۳-۶۰) نه واصل و نه پیروان او و نه حتی شهرستانی برای این اعتقادات چهارگانه از اصطلاح اصول دین یا اصول اربعه استفاده نکرده‌اند اما می‌توان در اینجا ریشه‌های شکل‌گیری مفهوم اصول ختمه را در عقائد واصلیه دید.

یکی دیگر از راه‌هایی که ما را به سرمنشاء شکل‌گیری مفهوم اصول دین و اصول ختمه می‌برد، بررسی نام کتاب‌هایی است که از متکلمین متقدم در کتاب‌شناسی‌های متقدمی چون الفهرست ابن‌ندیم ذکر شده است. این بررسی نشان می‌دهد که از همان آغاز و پیش از شکل‌گیری مفهوم اصول ختمه، متکلمان آثار مجزایی را در مورد هر یک از اصول تالیف کرده‌اند. اما هنوز مفهوم اصول ختمه به وجود نیامده است تا این آثار را به

صورت یک مجموعه گردآورد. برای واصل که به روایتی در سرآغاز معتزله قرار دارد و متوفی سال ۱۳۱ هجری است در کتاب الفهرست ابن ندیم دو کتاب المنزله بین المنزلتین و کتاب التوحید برشمرده شده است. (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ۲۰۳) این نشان می‌دهد که با آنکه وی نسبت به شکل‌گیری مفهوم اصول خمسه متقدم بود، با این حال نسبت به این اصول به طور مجزا دقت داشته است و در مورد برخی از آنها آثاری تالیف کرده است. به همین ترتیب، عمر بن عبید که ابن ندیم او را در زمره معتزله دانسته است و متولد سال ۸۰ هجری و متوفی سال ۱۴۴ است دو کتاب با نامهای العدل و التوحید دارد. (همان، ۲۰۳) از ضرار بن عمرو هم این آثار گزارش شده است: کتاب التوحید، کتاب الوعید، کتاب المنزله بین المنزلتین و کتاب الامامه. ابوسعید الحضری معتزلی نیز کتابی به نام کتاب التوحید دارد. (همان، ۲۱۵) برای الاضم معتزلی که متوفی حدود سال ۲۰۰ است این آثار به ثبت رسیده است: کتاب التوحید، کتاب الامامه، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، کتاب الرسائل الاثمه فی العدل. (همان، ۲۱۴) بشر بن معتمر که از بزرگان معتزله و متوفای سال ۲۱۰ هجری است نیز این آثار را دارد: کتاب العدل، کتاب الوعید علی المجبره، کتاب الامامه، کتاب فی المنزله بین المنزلتین. برای ابواسحاق ابراهیم بن سیار نظام معتزلی هم که بین سالهای ۱۶۰ و ۲۳۱ می‌زیست کتاب های التوحید، کتاب فی العدل و کتاب الوعید ذکر شده است. ابن ندیم همچنین کتاب التوحید، کتاب الوعید و کتاب العدل را به دمشقی نسبت می‌دهد. عیسی بن صبیح المرادر که از بزرگان معتزله بود و در سال ۲۲۶ فوت کرد نیز دارای کتاب التوحید و کتاب العدل است. (همان، ۲۰۷-۲۰۵)

اما هشام ابن عمرو الفوطی که از اصحاب ابوالهذیل بود و در سال ۲۲۶ فوت کرد دو کتاب به نامهای کتاب التوحید و کتاب الاصول الخمس دارد. همانگونه که ملاحظه می‌شود از اینجا که همراه با ابوالهذیل است این اعتقادات معتزلی به صورت یک مجموعه تحت عنوان اصول خمسه گرد هم می‌آیند. در ادامه معمولاً در میان آثار نویسندگان متاخرتر معمولاً آثاری با عنوان اصول دیده می‌شود. جعفر بن حرب که متوفی سال ۲۳۶ است کتابی به نام الاصول دارد. به ابو عمر محمد بن عمر بن سعید الباهلی البصری که متوفی سال ۳۰۰ است نیز کتاب الاصول فی التوحید، کتاب التوحید و مفرد عن الاصول



نسبت داده شده است. کتاب الخصوص و العموم فی الوعید هم به ثمامه ابن اشرس معتزلی نسبت داده شده است. ابوبکر احمد بن علی بن سعجور الاحشاد که از افاضل معتزله بود و در سال ۳۲۶ فوت کرد کتابی به نام المعونه فی الاصول دارد. همینطور به ابو عمر احمد بن محمد بن حفص الخلال البصری و ابن خلاد البصری که از اصحاب ابوهاشم جبایی بوده نیز کتاب الاصول نسبت داده شده است. (همان، ۲۲۲-۲۰۸) بنابراین می توان نتیجه گرفت عصر ابوهدیل نقطه عطفی در شکل گیری مفهوم اصول خمسه بوده است.

ابن عبدالرحمن ملطی شکل گیری اصول خمسه را به آغاز شکل گیری مکتب معتزله و به پدید آوردندگان نخستین آن از واصل و معتزله بصره نسبت می دهد. او در ادعایی حداکثری معتقد است همه معتزله بصره و معتزله بغداد از زمان واصل به بعد در همه اصول خمسه با هم متفق بودند و برای دفاع از اصول خمسه خود آثار متعددی را نوشتند و با مخالفان خود حتی اگر از نزدیکان و خویشاوندانشان بودند مخالفت کردند. از نظر او، بشر بن معتمر اعتزال و اصول خمسه را از بصره به بغداد آورد. او اینها را از بشر بن سعید و اباعثمان الزعفرانی که از یاران واصل بودند آموخت. او این پنج اصل را عبارت از: عدل، توحید، وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر می داند. (ملطی، ۱۴۱۳، ۳۱-۳۰) نکته جالب آنجاست که وی به جای وعد و وعید تنها از عنوان وعید استفاده می کند. بر اساس این گزارش، ملطی عملاً هر گونه تطور و اختلاف در این اعتقادات را در میان معتزله رد می کند. اما این ادعا نمی تواند به واقعیت نزدیک باشد. بسیاری از معتزله از همه اصول خمسه سخن نگفته اند و حتی برخی از ایشان در یک یا چند تا از این اصول با دیگر معتزله اختلاف هایی نیز داشته اند. حتی در صحت انتساب اصول خمسه به شخص واصل تردید وجود دارد.

به جز ادعای ملطی، معمولاً آغاز بحث از مفهوم اصول دین و مشخصاً اصول خمسه به عنوان مجموعه ای از چند اعتقاد خاص - نه به معتزلیان نخستین بلکه - به معتزلیان دوره میانه مشخصاً به ابوهدیل علاف نسبت داده می شود. (Gardet, 2015, 786) ابوهدیل علاف متولد سال ۱۳۱ یا ۱۳۴ و یا حتی ۱۳۵ هجری است و در کلام شاگرد عثمان بن خالد الطویل بوده است. او کتاب هایی با عناوین وعد و وعید، کتاب صفة الله بالعدل و نفی

القیح دارد. (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ۲۰۴) اشعری از ابوهدیل به عنوان شیخ معتزله یاد می‌کند و ادعا می‌کند که نخستین بار نظریه نفی صفات از ذات (توحید) توسط ابوهدیل مطرح شده است. (اشعری، ۱۴۰۰، ۴۸۵-۴۸۴)

از طرف دیگر ابن مرتضی در کتاب طبقات المعتزله خود که به ذکر احوال و آثار معتزله اختصاص دارد، گزارش می‌کند که جعفر بن حرب معتزلی کتابی با عنوان اصول الخمس داشته است. (ابن مرتضی، ۱۹۶۰، ۷۳) جعفر بن حرب متولد سال ۱۷۷ هجری و متوفای سال ۲۳۴ یا ۲۳۶ هجری قمری است. این در حالی است که سال تولد ابوهدیل علاف را سال ۱۳۵ هجری و وفات وی را از سال ۲۲۶ تا سال ۲۳۵ هجری قمری گزارش کرده‌اند. بر این اساس با آنکه ابوالهدیل حدود ۴۰ سال از جعفر بن حرب بزرگ‌تر بوده است اما به هر حال جعفر با ابوهدیل معاصر بوده و حتی باید این احتمال را از نظر دور نداشت که پیش از وی به نظریه اصول خمسه رسیده باشد.<sup>۱</sup>

### ۳-۲- دوره پختگی بحث از اصول خمسه نزد معتزله:

پس از شکل‌گیری مفهوم اصول خمسه نزد معتزله در قرن دوم، به دوران پختگی این مفهوم در قرون سوم تا پنجم می‌رسیم که در این دوره، ضمن کتاب‌های متعدد و مفصلی اصول پنج‌گانه معتزله بسط داده می‌شوند و مبانی و نتایج آن توضیح داده می‌شوند.<sup>۲</sup> (صابری، ۱۳۸۸، ۱۵۴) بعدها این اصول پنج‌گانه توسط قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب شرح الاصول الخمسه تبیین شد. اما حتی خود قاضی عبدالجبار نیز در تمامی آثارش از همه

---

۱. نکته جالب آنجاست که قدیمی‌ترین اثری که برای اولین بار عنوان اصول خمسه در آن به چشم می‌خورد - نه یک اثر معتزلی بلکه - اثری متعلق به سنت اشعری است. ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین خود ضمن بیان نظرات معتزله، نظریه اصول خمسه را مطرح می‌کند و تصریح می‌کند که معتزله به پنج اصل توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر اعتقاد دارند. (اشعری، ۱۴۰۰، ۲۷۸)

۲. البته شاید جالب به نظر برسد که حتی در این دوره پختگی هم هنوز می‌توان آثاری معتزلی یافت که از اصول خمس سخن نمی‌گویند. برای نمونه ابوسعید بن نشوان حمیری - متکلم معتزلی قرن ششم هجری - در کتاب حور العین خود - که کتابی در بیان ملل و نحل اسلامی است و به شرح فرقه‌های کلامی اسلامی اختصاص دارد - حتی در بیان عقائد معتزله نیز به اصول خمسه اشاره نمی‌کند. (حمیری، ۱۹۷۲)

این پنج اصل سخن نگفته است؛ برای نمونه او در کتاب المغنی تنها از دو اصل توحید و عدل صحبت کرده است و در کتاب المختصر الحسنی چهار اصل عدل، توحید، نبوات و شرایع را مطرح می‌کند.<sup>۱</sup> از طرف دیگر اعتقاد به اصول خمس بدان معنا نیست که معتزله در مورد سایر مباحث کلامی به بحث و اظهار نظر نپرداخته باشند. بلکه اتفاقاً معتزله مثلاً به مسأله امامت بسیار پرداخته‌اند اما هرگز آن را به عنوان یک اصل مطرح نکرده‌اند. (نوبختی، ۱۴۰۴، ۱۲)

#### ۴- سیر تطور اصول دین نزد اهل حدیث، اشاعره، ماتریدیه و سلفیه:

اصطلاح اصول دین در میان اهل حدیث، سلفیه، اشاعره و ماتریدیه سرنوشت متفاوتی داشته است. در حالی که معتزله تمایل داشتند تا تعداد خاصی از عقاید را با ملاک مشخصی جدا کنند و عنوان مشخصی بر آن بگذارند و از آنها تحت عناوینی چون اصول خمس و یا اصول دین یاد کنند، گرایش عمومی اهل حدیث، سلفیه، اشاعره و ماتریدیه آن بود که همه اعتقادات را در یک سطح از اهمیت بدانند. از مطالعه در آثار اشاعره معلوم می‌شود که ایشان علاقه خاصی به تفکیک دسته مشخصی از اعتقادات تحت عنوان اصول دین ندارند. از این رو ملاحظه می‌شود که با آنکه اصطلاح اصول دین هم در میان معتزله و شیعه وجود دارد و هم در میان اشاعره، اما گستره مصادیق آن در میان این مکاتب کلامی متفاوت است. در حالی که اصول دین در میان معتزله و شیعه چند مصداق محدود - مثلاً پنج یا هفت مورد - را دربرمی‌گیرد، این اصطلاح در میان اهل حدیث و اشاعره شامل مطلق مباحث اعتقادی می‌شود.

#### ۴-۱- اهل حدیث:

جریان اهل حدیث از گرایش‌های نخستین در قرون اولیه شکل‌گیری تفکر اعتقادی

---

۱. در توجیه این تفاوت گفته شده است که وی بحث از نبوات و شرایع و نیز بحث از وعد و وعید و منزله بین المنزلتین و همچنین امر به معروف و نهی از منکر را زیرمجموعه اصل عدل قلمداد کرده است. این از آن روست که عدل الهی اقتضا دارد که شرایعی را تشریح کند و همان عدل می‌طلبد که در پی آن به وعد و وعید بپردازد تا آن شرایع به بهترین نحو عملی شود. به علاوه امر به معروف و نهی از منکر به اجرا شدن هر چه بهتر آن شرایع کمک خواهد کرد. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، مقدمه کتاب از احمد بن حسین ابی هاشم، ۱۰؛ همان، مقدمه قوام الدین مانکدیم، ۷۶)

اسلامی است و با آنکه اصالتاً گرایش فقهی بود، و با آنکه ایشان اساساً با کلام و به کارگیری عقل مخالف بودند اما با این حال می‌توان ریشه‌ها و مبانی تفکر اشعری را در عقائد و گرایش‌های اهل حدیث یافت. گرایش کلی اهل حدیث آن است که در استنباط احکام شرعی و همچنین مباحث کلامی به عقل اصالت نمی‌دادند و آن را به عنوان یک منبع مستقل قبول نداشتند؛ بلکه این موارد به نص آیات و روایات استناد می‌کردند. (پاکتچی، ۱۳۷۹، ۱۱۴-۱۱۳) به واسطه همین اشتراک در مبانی، نتایج مباحث این دو گروه نیز در خصوص مبحث اصول دین مشابه شده است.

یکی از مهمترین آثار در خصوص کلام اهل حدیث کتاب المسائل و الرسائل المرویه عن الامام احمد بن حنبل است. در این کتاب گاهی شش و گاهی پنج رکن برای اسلام و ایمان معرفی شده است. در فرازی از این کتاب ملاحظه می‌کنیم که ایمان به قدر ششمین رکن ایمان محسوب می‌شود. بر این اساس بقیه ارکان ایمان عبارتند از: ایمان به خدا، ایمان به ملائکه، ایمان به کتب الهی، ایمان به پیامبران الهی و ایمان به آخرت. (احمدی، ۱۴۱۶، ج ۱، ۱۴۰) نکته مهم آن است که این ارکان شش‌گانه نه بر اساس یک تحلیل عقلی - مشابه معتزله - بلکه بر اساس حدیثی از پیامبر اسلام نقل می‌شود. همچنین به طریقی مشابه روایت دیگری از پیامبر نقل می‌شود که بر اساس آن اسلام عبارت است از شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر و نماز و زکات و روزه و حج. (همان، ۱۱۱) بر اساس این روایت هم اسلام شش رکن اساسی دارد اما این بار این ارکان با موارد قبلی کمی متفاوت است. اولاً در اینجا شش رکن اسلام بیان شده است در حالی که در حدیث پیشین شش رکن ایمان بیان شده بود. به علاوه، در اینجا برخی اعمال دینی و شرعیات مانند نماز و زکات و حج و روزه جایگزین ایمان به کتاب و قدر شده است. به هر حال نکته جالب، اشتراک عدد شش در هر دو حدیث است. البته در فراز دیگری از این کتاب، حدیث دیگری از پیامبر به نقل از امام احمد حنبل نقل می‌شود که بر اساس آن ایمان، به شهادت به توحید خدا و رسالت پیامبر و نماز و زکات و روزه و خمس تعریف شده است. (همان، ۸۳) در خصوص این حدیث دو نکته به ذهن می‌رسد. نخست آنکه در این مورد نیز شش مورد به عنوان ارکان ایمان معرفی می‌شود. نکته دوم آنکه این بار خمس جایگزین

حج شده است. البته گاهی هم در این کتاب، تعداد ارکان اسلام، به شیوه مرسوم اهل سنت، پنج مورد دانسته شده است و زکات یکی از این ارکان پنج گانه اسلام دانسته شده است. (همان، ج ۲، ۴۹) جالب است که در اینجا به جای شش رکن، از پنج رکن یاد شده است. احتمالاً منظور از پنج رکن همان ارکان مرسوم شهادت، نماز، روزه، زکات و حج است که در احادیث نبوی آمده است. (بخاری، ۱۹۸۱، ۸؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ۳۳۵؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰، ۱۶۳)

#### ۴-۲- اشاعره:

واکنش اشاعره به مساله اصول دین بسیار خاص و جالب توجه است. در میان آثار متکلمان اشعری، کتاب‌های فراوانی وجود دارد که به مبحث اصول دین پرداخته‌اند و یا حتی دارای عنوان اصول دین هستند. برای نمونه ابوالحسن اشعری که مؤسس و شاخص‌ترین چهره این مکتب است، کتابی با عنوان الابانه عن اصول الدینانه دارد. همچنین می‌توان به کتاب‌های شامل فی اصول الدین (جوینی، ۱۴۲۰)، ابکار الافکار فی اصول الدین (آمدی، ۱۴۲۳) و الاربعین فی اصول الدین (فخررازی، ۱۹۸۶؛ غزالی، ۱۴۰۹) اشاره کرد. اما در متن بسیاری از این کتاب‌ها که حتی عنوان اصول دین دارند نیز، اصطلاح اصول دین یا اصلا به کار نرفته است و یا اگر هم این اصطلاح وجود دارد در معنای دیگری به جز آنچه معتزله از آن مراد می‌کنند استعمال شده است. پیشوای مکتب اشعری، ابوالحسن اشعری است که متعلق به قرن چهارم و متوفی سال ۳۲۴ هجری قمری است. ابن‌ندیم که هم‌عصر ابوالحسن اشعری است در کتاب الفهرست خود گزارش کرده است که اشعری کتابی با نام التبيين عن اصول الدین دارد. (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰، ۲۳۱) او همچنین در کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع خود به طیف گسترده‌ای از اعتقادات خود می‌پردازد که از آن میان می‌توان به مباحث توحید، کلام الهی، صفات الهی، ایمان و امامت اشاره کرد. با وجود آنکه در این کتاب مباحث مفصلی از اعتقادات کلامی وجود دارد اما اصطلاح اصول دین به آن معنایی که در میان معتزله رایج بود، به کار نرفته است. (اشعری، بی تا) بغدادی در کتاب "الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم" اصطلاح اصول دین را به معنای مطلق اعتقادات به کار برده است؛ به طوری که وی حتی مساله حدوث و قدم عالم را

نیز ذیل اصول دین آورده است. (بغدادی، ۱۴۰۸، ۲۹۴ و ۳۰۰) وی در بحث از نظریات اهل حدیث می‌گوید همگی آنان در عقایدی مانند توحید صانع، صفات او، عدل و حکمت و اسماء و صفاتش و نیز نبوت و امامت و آخرت و "سایر اصول دین" با هم متفق-اند. از همین عبارت معلوم می‌شود که اصطلاح اصول دین به معنای مطلق اعتقادات به کار رفته است. بغدادی می‌گوید مسلمانان تا زمان رحلت پیامبر در تمامی اصول و فروع دین با هم متفق بودند. از نظر او نخستین اختلاف با وفات پیامبر آغاز شد به طوری که گروهی معتقد شدند او نمرده است و به آسمان‌ها رفته است. (همان، ۱۲) همانگونه که ملاحظه می‌شود بغدادی حتی اعتقادی جزئی در مورد وفات یا عدم وفات پیامبر را هم در زمره اصول طبقه بندی کرده است. در این معنا اصول دین تنها شامل مهمترین عقاید و باورهای اصلی و مبنایی نیست؛ بلکه حتی شامل جزئی‌ترین اعتقادات در موضوعات مختلف می‌شود.<sup>۱</sup> کتاب "الانصاف فیما یجب اعتقاده لا یجوز اعتقاده لا یجوز الجهل به" باقلانی نیز کاملاً مشخصات یک کتاب کلامی اشعری را دارد؛ بدین معنی که مشتمل بر تمامی مباحث اعتقادی است بدون آنکه دسته خاصی از این اعتقادات را تحت عنوان اصول دین جدا کند. البته باقلانی در کتاب الانصاف اصطلاح اصول دین را به کار برده است اما وقتی به بافت متنی که وی این اصطلاح را در آن به کار برده است، مراجعه می‌کنیم درمی‌یابیم که مراد او از این اصطلاح - نه یک سری از اعتقادات خاص بلکه - مطلق اعتقادات بوده است؛ چرا که او حتی مساله رویت خداوند را نیز از اصول دین دانسته است. (باقلانی، ۱۴۲۵، ۲۱۵) از قدیمی‌ترین متکلمان اشعری می‌توان از ابا اسحاق شیرازی یاد کرد. وی

---

۱. شاید تنها استثنا در میان اشاعره، کتاب عبدالقاهر بغدادی با نام اصول الایمان یا اصول الدین باشد. (بغدادی، ۲۰۰۳) وی که ریاضی دانی بزرگ بود تلاش کرد تا در این کتاب، بر اساس روش ریاضی ابتدا پانزده اصل را بنا نهد و سپس ضمن هر یک از این پانزده اصل، پانزده مساله را بررسی می‌کند که در مجموع دویست و بیست و پنج مساله می‌شود. بغدادی خلاصه این اصول را در کتاب الفرق بین الفرق در قالب پانزده رکن آورده است. آن پانزده اصلی که بغدادی در کتاب اصول الایمان خویش بحث کرده است مشتمل بر یک سری مباحث جهان‌شناختی به همراه خداشناسی و عدل و نبوت و امامت و ایمان و کفر و حتی احکام می‌شود.

در کتاب الاشارة الی مذهب اهل الحق خود به بیان مهمترین عقائد کلامی اشعری مانند خداشناسی، حدوث عالم یا نبوت و امامت نیز پرداخته می‌شود.. (شیرازی، ۱۴۲۵) عبدالملک جوینی در کتاب "الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد" خود بحث مفصلی از مجموعه اعتقادات اشعری دارد. او در این کتاب در مورد مسائل حدوث عالم، اثبات صانع، وحدانیت او و سایر صفاتش، خلق اعمال و استطاعت و نبوت و امامت می‌شود. او حتی از مسائلی چون رزق و توبه و امر به معروف و نهی از منکر سخن گفته است. با آنکه این اثر جوینی شامل مباحث مفصلی از عقائد اشعری می‌شود اما از مباحث اصول دین و یا مباحث مشابه اصول خمس بحثی در آن وجود ندارد. البته او یک جا در خصوص انواع اصول عقائد سخن گفته است و آن را به عقلی و سمعی تقسیم کرده است. با دقت در مباحث جوینی در اینجا معلوم می‌شود که مراد او از اصول عقائد مطلق اعتقادات بوده است. (جوینی، ۱۴۱۶، ۱۴۴) جالب است که عبدالملک جوینی تنها بحث امامت را از سایر اعتقادات جدا می‌کند و تصریح می‌کند که این بحث از اصول اعتقادات نمی‌باشد. (همان، ۱۶۳) شاید او این سخن را در عکس العمل به عقائد شیعه مطرح کرده باشد که به امامت اهمیت زیادی می‌دهند و آن را یکی از اصول پنج‌گانه اعتقادشان می‌شمرند.

شاید صریح‌ترین تعریف از اصول و فروع دین از منظر اشاعره متعلق به محمد بن عبدالکریم شهرستانی، متکلم اشعری متوفی سال ۵۴۸ هجری باشد که در کتاب الملل و النحل خود می‌گوید منظور از اصول عبارت است از شناخت خدا با وحدانیت و صفاتش و نیز شناخت پیامبر با آیات و براهینش. وی در ادامه بیان می‌کند که اطاعت، فرع است. از همین جا معلوم می‌شود که مراد از اصل، اعتقادات است و فرع، افعال و عبادات. اصول موضوع علم کلام است و فروع موضوع علم فقه می‌باشد. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۵۴ و ۱۷۹) شهرستانی معتقد است اختلاف در اصول در اواخر دوره صحابه توسط معبد جهنی و غیلان دمشقی و یونس الاسواری در قول به قدر پدید آمد. (همان، ۴۰) همانگونه که ملاحظه می‌شود، شهرستانی نیز معنای اصطلاح اصول دین را در اینجا بسیار موسع در نظر گرفته است به طوری که مطلق اعتقادات را در بر می‌گیرد. یکی دیگر از مهمترین آثار شهرستانی کتاب نهاییه الاقدام فی علم الکلام است که به بیان مبانی کلامی بر طبق مذهب اشعری

اختصاص دارد. البته اصطلاح اصول دین در این کتاب به کار رفته است و از آن معنای موسع همه اعتقادات مراد شده است. (شهرستانی، ۱۴۲۵، ۲۶۷) مشابه همین مطلب در مورد اغلب آثار دیگر اشاعره نیز صدق می‌کند. ابوحامد غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد (غزالی، ۱۴۰۹، ب، ۱۵۹) و حتی در کتابی با عنوان الاربعین فی اصول الدین (غزالی، ۱۴۰۹ الف) فخر الدین رازی در الاربعین فی اصول الدین (فخر رازی، ۱۹۸۶) وی همچنین در المحصل (فخر رازی، ۱۴۱۱) سیف الدین آمدی در ابکار الافکار فی اصول الدین<sup>۱</sup> (آمدی، ۱۴۲۳) قاضی عضد الدین ایجی در مواقف (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ۳۵۰-۳۴۹) سعدالدین تفتازانی در شرح المقاصد (تفتازانی، ۱۴۰۹) از مهمترین اعتقادات کلامی یعنی توحید و نبوت سخن گفته‌اند اما همچنان در این آثار نیز مفهوم اصول دین به معنای مصطلح به چشم نمی‌خورد.

#### ۴-۳- ماتریدیه:

مشابه آنچه در مباحث اهل حدیث و اشاعره گذشت، در مورد متکلمان ماتریدی نیز صادق است. ماتریدیه که در آراء کلامی قرابت بسیاری به اشاعره دارند نیز به مانند ایشان و برخلاف کسانی چون معتزله، مبحثی با عنوان اصول دین - به معنای برجسته کردن چند اعتقاد خاص - ندارند. حتی گاهی در آثار کلامی ماتریدی رسماً تصریح شده است که مراد از اصول دین، علم کلام به طور کلی است - مانند مباحث مربوط به توحید و صفات خدا، نبوت، معاد و حتی مباحث فرعی تری چون برتری پیامبران بر ملائکه - و نه یک سری از مباحث خاص کلامی مانند توحید و عدل. (قاری، ۱۴۲۸، ۱۹۴) از عمده آثار در سنت کلامی ماتریدی می‌توان به کتاب التوحید ابومنصور ماتریدی اشاره کرد. ماتریدی در این

---

۱. نکته جالب آنجاست که سیف الدین آمدی به عنوان یک متکلم اشعری در کتاب ابکار الافکار خود حتی از خمسه اصول نیز یاد کرده است. البته باز هم این اصطلاح به معنایی مشابه آنچه معتزله از این اصطلاح مراد می‌کنند نیست. آمدی در بحث از موجودات ممکن الوجود می‌گوید که این بحث مشتمل بر پنج اصل (خمسه اصول) می‌شود. از نظر او این پنج اصل عبارتند از: ۱- جوهر و احکام آن، ۲- عرض و احکام آن، ۳- اوصاف جوهر و عرض، ۴- حدود جوهر و عرض، ۵- فناء جوهر و عرض. (آمدی، ۱۴۲۳،



کتاب مسائل متنوع و مفصلی از اعتقادات را در کنار هم مورد بحث و بررسی قرار داده است که در این میان می‌توان به بحث از حدوث عالم، توحید، صفات خدا، نبوت، قضا و قدر، شفاعت و حتی بررسی نظریات متکلمان پیشین مانند معتزله و مرجئه و ... اشاره کرد. (ماتریدی، ۱۴۲۷) با وجود تنوعی که مباحث ماتریدی در این اثر مهم دارد، اما او نیز به مانند اشاعره هیچ دسته خاصی از مباحث اعتقادی را جدا نمی‌کند و تحت عنوان اصول یا ارکان به آنها ارجحیتی نسبت به سایر مباحث نمی‌دهد. همین مساله در دیگر متکلم ماتریدی یعنی ابوالثناء حنفی ماتریدی هم دیده می‌شود. او که متعلق به قرن ششم هجری است، در کتاب التمهید لقواعد التوحید خود به روشی که بسیار به آثار اشاعره نزدیک است و در نوع پرداختن به مسائل کلامی یادآور کتب اشاعره است طیف وسیعی از مسائل کلامی مانند حدوث عالم، اثبات صانع، صفات خداوند، نبوت، عدل و ایمان و ... را بررسی می‌کند. (حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵)

#### ۴-۴- سلفیه:

با مطالعه و بررسی آثار متکلمان سلفی در خصوص مساله اصول دین معلوم می‌شود که گرایش عمومی این دسته از متکلمان نسبت به مساله اصول دین نیز بسیار به متکلمان اهل حدیث، اشاعره و ماتریدیه شباهت دارد؛ از نظر ایشان، اصول دین یک اصطلاح ویژه برای چند اعتقاد خاص نیست بلکه به مطلق مباحث کلامی می‌پردازد و اصولاً همان علم کلام است. آن هم نه کلام عقلی صرف بلکه کلام و اعتقاداتی که از قرآن و سنت نشأت می‌گیرد. (شاطبی، ۱۴۲۰، ۲۴؛ اصفهانی، ۱۴۲۲، ۶۳) یکی از مسائل مهمی که در آثار سلفیه برای منظور ما اهمیت دارد و می‌توان در اینجا بدان اشاره کرد، مجموعه آیات و روایاتی است که در باب چیستی ایمان و اسلام در آثار کلامی سلفیه، فراوان تکرار می‌شود. ایشان - که در سنت خود که همگام با اهل حدیث و اشاعره سنتی ایمان گراست و به متون دینی اهمیت بیشتری می‌دهد - معمولاً به دو آیه در قرآن کریم استناد می‌کنند که عبارتند از آیه ۱۷۷ سوره مبارکه بقره و آیه ۱۳۶ سوره مبارکه نساء. در این دو آیه بر پنج اعتقاد تاکید شده است: "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ" (بقره، ۱۷۷). البته این آیه به ذکر

همین موارد محدود نمی‌شود و اعمالی چون زکات و صبر و جهاد را نیز در بر می‌گیرد اما آنچه برای مقاصد کلامی اهمیت دارد، همان پنج اعتقادی است که در ابتدای آیه آمده است یعنی اعتقاد به خدا، آخرت، ملائکه، کتب آسمانی و پیامبران. آیه دوم که در اینجا مدنظر است می‌فرماید: "وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا" (نساء، ۱۳۶) در این آیه هم به همان پنج اعتقاد بالا تاکید شده است. روایتی هم که در کتب سلفیه فراوان به آن استناد می‌شود از رسول خدا به نقل از خلیفه دوم عمر بن خطاب روایت شده است که می‌گوید پیامبر در پاسخ به پرسش "اسلام چیست؟" به پنج مورد اشاره فرمودند که عبارتند از: شهادت به توحید خدا، نماز، زکات، روزه و حج. سپس در پاسخ "ایمان چیست؟" فرمودند: ایمان به خدا، ایمان به ملائکه الهی، ایمان به کتب الهی، ایمان به پیامبران، ایمان به آخرت و ایمان به قدر الهی چه گوارا باشد چه ناگوار. (اصفهانی، ۱۴۲۲، ۳۴-۲۸؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ۲۲۴-۲۲۳) البته در روایت مشابه دیگری به جای دو مورد ایمان به پیامبران و ایمان به کتب الهی، دو مورد ایمان به بهشت و جهنم ذکر شده است. (اصفهانی، ۱۴۲۲، ۳۷) در این روایات و شروح آنها سخنی از اصول دین یا ارکان دین به میان نیامده است با این حال همواره پنج یا شش مورد از مهمترین مبانی دینی ذکر شده است. نکته بعدی آن است که این پنج یا شش مورد صرفاً متکی بر روایات است؛ نه آنکه متکلمان سلفی بر اساس اجتهاد خود استدلال عقلی دسته خاصی از اعتقادات را جدا کنند و آن را به عنوان اصول و ارکان اعتقادات معرفی کنند.<sup>۱</sup>

۱. البته ابن تیمیه در کتاب شرح العقیده الاصفهانیه از سه تا از مهمترین مباحث اعتقادی تحت عنوان اصول ایمان یاد می‌کند. این سه اصل از نظر او عبارتند از ایمان به خدا، ایمان به پیامبران و ایمان به آخرت. البته باید توجه داشت که در همانجا هم ابن تیمیه تاکید می‌کند که این اصول، اصول خبری علمیه هستند بدان معنا که از احادیث و روایات استنتاج شده‌اند نه آنکه بر اساس مباحث عقلی به دست آمده باشند. به علاوه وی تاکید می‌کند که این سه اصل ایمان با آن پنج اصلی که در روایات آمده است و مورد تاکید اهل حدیث بوده است منافاتی ندارد چرا که ایمان به پیامبران متضمن ایمان به کتب الهی و ملائکه الهی نیز هست. نکته جالب بعدی آن است که ابن تیمیه این اصول را در مقابل اصول ایمانی قرار می‌دهد که این بار - نه علمی بلکه - عملی هستند و برای آن مثال‌های ذیل را ذکر می‌کند: وجوب راست گویی، عدل و نیکی

### نتیجه گیری:

یکی از مهمترین نتایجی که از تحقیق حاضر حاصل شد آن است که بحث از اصول دین یا اصول خمس از بدو مباحثات کلامی وجود نداشته است بلکه کمی بعدتر و احتمالا در قرن دوم هجری توسط متکلمان معتزلی و به احتمال بیشتر توسط ابوهدیل مطرح شده است. در کتب کلامی اشعری اصولا این مفهوم وجود ندارد. این مفهوم حتی در بیشتر آثار معتزله که خود واضع این مفهوم و اصطلاح هستند و آن را توسعه دادند نیز به چشم نمی‌خورد. در میان همین اصول خمس معتزلی دو اصل توحید و عدل اهمیت بیشتری داشتند به طوری که معتزله خود را اهل التوحید و العدل می‌نامیدند و حتی آثار فراوانی صرفا در تبیین این دو اصل تالیف کردند. مبحث اصول خمس در خود معتزله تکامل پیدا کرد و بر توضیحات و تفاسیر مطالب افزوده گشت به طوری که در قرن پنجم در ضمن اثری مفصل با نام شرح الاصول الخمسه به اوج شکوفایی خود رسید. رویکرد اهل حدیث، اشاعره، سلفیه و ماتریدیه نسبت به مساله اصول دین نقطه مقابل رویکرد معتزله است. ایشان - برخلاف معتزله - تمایلی ندارند که دسته خاصی از اعتقادات را به عنوان اصول دین یا ارکان دین جدا کنند؛ بلکه همه مباحث اعتقادی و کلامی را در یک سطح مورد بررسی قرار می‌دهند. شاید علت این تفاوت میان مکاتب معتزلی با مکتب اشعری آن باشد که معتزله عقل‌گرا هستند و بیش از اشاعره بر موازین عقلی و استنتاج در مباحث کلامی تاکید دارند. در استنتاجات عقلی همواره مقدماتی به عنوان مبنا قرار می‌گیرند و بقیه علوم بر مبنای آنها استنباط می‌شوند. از این رو مکاتب عقل‌گرای معتزله و شیعه خود را مجاز می‌دانند که چند اعتقاد مهم و اساسی مانند توحید و عدل را به عنوان مبنا در نظر بگیرند و بسیاری از اعتقادات فرعی دیگر را از آنها استنتاج نمایند. بر این اساس، مسلما عقائدی که به عنوان مبنای استنتاج بقیه اعتقادات قرار می‌گیرند از اهمیت بیشتری برخوردارند و تنها اینها هستند که شایسته نام اصولند. اما اشاعره که جنبه ایمان‌گرایی در آنها قوی‌تر است، صرفا بر اساس ایمان به منابع دینی به عقاید خاص خود می‌رسند و به استنتاج عقلی و آزادانه از یک سری اصول خاص نمی‌پردازند.

## فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳)، ابکار الافکار فی اصول الدین، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب
- ۳- ابن تیمیه، (۱۴۲۵)، شرح العقیده الاصفهانیه، بیروت: المکتبه العصریه
- ۴- ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (۱۹۶۰)، طبقات المعتزله، بیروت: دارالمکتبه الحیاه، بتحقیق سوسنه دیفلد-فلزر
- ۵- ابن ندیم، (۱۳۵۰)، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، تهران
- ۶- احمدی، عبدالله بن سلمان، (۱۴۱۶)، المسائل و الرسائل المرویه عن الإمام أحمد بن حنبل فی العقیده، الطبعة الثانیه، ریاض: دارطیبه
- ۷- اشعری، ابوالحسن، بی تا، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، تصحیح حموده غرابه، قاهره: المکتبه الازهریه للتراث
- ۸- اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین، چاپ سوم، ویسپادن: فرانتس شتاينر.
- ۹- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، (۱۳۶۰)، المقالات و الفرق، چاپ ۲، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی
- ۱۰- اصفهانی، ابن منده، (۱۴۲۲)، الايمان، بیروت: دارالکتب العلمیه
- ۱۱- ایچی، قاضی عضدالدین، (۱۳۲۵)، مواقف، تصحیح بدر الدین نعسانی، قم: الشریف الرضی
- ۱۲- باقلانی، (۱۴۲۵)، الانصاف فیما يجب اعتقاده لایجوز اعتقاده لایجوز الجهل به، تحقیق شیخ زاهد کوثری، ضمن کتاب العقیده و العلم الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیه
- ۱۳- بخاری، محمد، (۱۹۸۱)، صحیح، استانبول.
- ۱۴- بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم، بیروت: دارالجلیل، دارالآفاق
- ۱۵- بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الايمان (اصول الدین)، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال
- ۱۶- پاکتچی، احمد، (۱۳۷۹)، "اصحاب حدیث"، دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۹، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۷- تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی
- ۱۸- جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶)، الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت: دارالکتب العلمیه

- ۱۹- جوينى، عبدالملك، (۱۴۲۰)، الشامل فى اصول الدين، بيروت: دارالكتب العلميه
- ۲۰- حميرى، ابوسعيد بن نشوان، (۱۹۷۲)، الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، قاهره: المكتبه العربيه المصريه
- ۲۱- حنفى ماتريدى، ابوالثناء، (۱۹۹۵)، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق عبدالحميد تركى، بيروت: دار الغرب الاسلامى،
- ۲۲- شاطبى، ابواسحاق، (۱۴۲۰)، الاعتصام، تعليق محمود طعمه، الطبعة الثانيه، بيروت: دارالمعرفه
- ۲۳- شهرستانى، محمد بن عبدالكريم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقيق محمد بدران، چاپ سوم، جلد ۱، قم: الشريف الرضى
- ۲۴- شهرستانى، محمد بن عبدالكريم، (۱۴۲۵)، نهايه الاقدام فى علم الكلام، تحقيق احمد فريد مزيدى، بيروت: دارالكتب العلميه
- ۲۵- شيرازى، ابواسحاق، (۱۴۲۵)، الاشاره الى مذهب اهل الحق، تحقيق محمد حسن اسماعيل، بيروت: دار الكتب العلميه
- ۲۶- صابرى، حسين، (۱۳۸۸)، تاريخ فرق اسلامى جلد ۱، چاپ پنجم، انتشارات سمت، تهران
- ۲۷- غزالى، ابوحامد، (۱۴۰۹)، الاربعين فى اصول الدين، بيروت: دارالكتب العلميه
- ۲۸- غزالى، ابوحامد، (۱۴۰۹)، الاقتصاد فى الاعتقاد، بيروت: دارالكتب العلميه
- ۲۹- فخررازى، (۱۹۸۶م)، الاربعين فى اصول الدين، قاهره: مكتبه الكليات الازهريه
- ۳۰- فخررازى، (۱۴۱۱)، المحصل، تحقيق دكتور اتاى، عمان: دارالراى
- ۳۱- قارى، ملا على، (۱۴۲۸)، شرح كتاب الفقه الاكبر، تحقيق محمد على دندل، بيروت: دارالكتب العلميه
- ۳۲- قاضى عبدالجبار، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، قوام الدين مانكديم، تعليق احمد بن حسين ابى هاشم، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- ۳۳- گذشته، ناصر، (۱۳۷۹)، "اصول دين"، دائره المعارف بزرگ اسلام، جلد ۹، تهران: مركز دائره المعارف بزرگ اسلامى
- ۳۴- ماتريدى، ابومنصور، (۱۴۲۷)، التوحيد، تحقيق دكتور عاصم ابراهيم، بيروت: دارالكتب العلميه
- ۳۵- ملطى، ابن عبدالرحمن، (۱۴۱۳)، التنبيه و الرد على اهل الاهواء و البدع، تحقيق دكتور محمد زينهم، قاهره: مكتبه مديولى
- ۳۶- نويختى، حسن بن موسى، (۱۴۰۴ ه.ق.)، فرق الشيعه، چاپ دوم، بيروت: دار الاضواء

37- Gardet, L. 2015, "Ilm al-Kalām." Encyclopedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online.

Sheikh, Yaseen Ibrahim, 2006, the five pillars of Islam, Dar al-Cairo: Manarah.



صفحات ۱۵۸ - ۱۳۵

## نقش قرآن بر علم کلام در روشگان

محمد حسن قدردان قراملکی<sup>۱</sup>

علی قدردان قراملکی<sup>۲</sup>

### چکیده

هر علمی دارای روش یا روش‌هایی است که به وسیله آن به اهداف خود می‌رسد، برخی از علوم تک روشی و برخی دیگر چند روشی‌اند. در باره تک یا چند روشی بودن علم کلام از سوی مذاهب مختلف کلامی دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است، مثلاً اهل الحدیث روش نقلی و معتزله روش عقلی را برگزیدند. اما رجوع به قرآن نشان می‌دهد که برای تبیین آموزه‌های دینی باید از روشگان مختلف استفاده کرد. نویسنده در این مقاله نشان خواهد داد که علم کلام باید از تمام روشگان ممکن مثل: نقلی شامل قرآن و روایات، عقلی شامل عقل و حتی اصول قطعی فلسفی، تجربی و حسی، شهودی استفاده کند، این ادعا بر خلاف ادعای برخی است که علم کلام را دارای روشگان مشخص مثل رویکرد اخباری یا تجربی می‌انگارند.

### واژگان کلیدی

علم کلام، کلام، روش، عقلی، نقلی، عرفانی، شهودی، حسی، آفاقی، فطرت، قرآن

Email:ghadrdang@yahoo.com

Email:agh0251@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۱۵

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۶

## طرح مسأله

هر علمی از یک یا چند روش برای رسیدن به اهداف خود استفاده می‌کند، علوم تجربی نوعاً از روشگان تجربه و محسوسات و علوم عقلی مانند فلسفه از روشگان عقلی بهره می‌برند. علم کلام از زمان تاسیس به اعتبار مذاهب مختلف مثل اهل حدیث، معتزله و اشاعره شاهد روشگان مختلفی بوده است.

نگاهی تاریخی به اندیشوران دینی نشان می‌دهد که روش غالب مسلمانان صدر اسلام بعد از فوت پیامبر اسلام (ص) به علت جایگاه خاص آن حضرت تمرکز به حدیث ایشان بوده که در تاریخ به عنوان اهل الحدیث شناخته می‌شوند؛ آنان در این روش، راه عقل و تعقل را کنار گذاشته و در روایات هم با تمسک به ظهور اولیه شان به تفسیر دین روی آورده‌اند. برخی از شیعیان نیز به علت جایگاه خاص اهل بیت، افزون بر روایات نبوی، روایات اهل بیت را محور تفسیر دین قرار داده و چه بسا به این بهانه به نوعی به روش عقلی اهتمام لازم را مبذول نداشتند.

مشرب سوم در تاریخ علم کلام دو سده اول، افراط در عقل‌گرایی بود که در مکتب معتزله نمود پیدا کرد.

مشرب چهارم سعی می‌کرد که از تمام روشگان استفاده بهینه بکند که می‌توان به امثال هشام بن الحکم اشاره کرد.

در این جا می‌توان این ادعا را نمود که در طول تاریخ علم کلام نوعاً در تفسیر دین دو نوع روش به نام روش جامع‌نگر و روش جز‌نگر وجود دارد که اما امروزه آن دو جریان نیز در میان اندیشوران دینی وجود دارد؛ مثلاً فلاسفه و اندیشوران عقل‌گرا بیشتر عقل را، نقل‌گرایان قرآن یا روایات را، دانشمندان تجربه و محسوسات را و عرفا شهود را، محور و مبنای تفسیر آموزه‌های دینی قرار دادند.

فرضیه این مقاله این است که قرآن کریم به لزوم اهتمام به روشگان متعدد در تفسیر دین استفاده و اهتمام لازم را داشته است، اما در سده‌های اولیه به علل مختلف مثل حضور حجت الهی و معصوم، شیعیان بیشترین اهتمامشان به اهل بیت و روایاتشان بود. متکلمان امامیه بعد از عصر حضور و محرومیت از منبع عصمت کم‌کم کم‌کم اهتمام لازم به روشگان



دیگر مثل عقل را در آثارشان را نشان دادند که این جا می توان به آثار شیخ مفید، سید مرتضی و نوبختی ها اشاره کرد. آنان با تامل در آیات قرآن افزون بر روش نقلی، به روشگان دیگر هم اهتمام داشته اند که آن در سده های پیشین عقلی و بعضاً شهودی هم بود امروزه روشگان تجربی هم اضافه شده است.

اما معتزله به علت دوری از اهل بیت به عقل گروی روی آورده اند، اهل حدیث به حدیث نبوی و اشاعره هم محورشان حدیث نبوی و کمترین اهتمام را به عقل داشتند. اینک به تبیین نقش قرآن در ارایه روشگان مختلف می پردازیم.

### گفتار اول: روشگان نقلی

قرآن و روایات و به تعبیری نصوص دینی دو منبع مهم برای علوم دینی از جمله کلام محسوب می شوند. حال این پرسش مطرح است که آیا قرآن در استنتاج یا تفسیر آموزه های کلام از منابع تعریف شده روش یا روشگانی را تعیین و توصیه کرده است؟

به نظر می آید هر منبعی روش یا روشگان متناسب خود را می طلبد، مثلاً عقل به عنوان یک منبع روش عقلی و برهانی لازم دارد که از راه تحصیل مقدمات یقینی و برهانی و ترکیب آن به مطلوب و مجهول بدست می آید؛ یا برای بهره وری از منبع کتاب و سنت باید از روشگان مختلف مثل نقل اعم از مباحث لغت، تاریخ، عرف، روش حسی مثل علوم تجربی و روش عقلی استفاده کرد تا بتوان به تبیین نصوص دینی پرداخت.

نکته ظریف و قابل تأمل این که اگر مقصود از روش نقلی استناد به منابع نقلی همراه توجه و عنایت به منابع دیگر باشد، روش مزبور روش معقول و منطقی است، لکن برخی از طرفداران رویکرد فوق انحصار گرا شده اند، به این صورت که راه نقل آن هم ظواهرش را تنها منبع معتبر برای تفسیر دین پنداشته اند. این جا می توان به جرأت اخباریون و برخی از تفکیکی ها را از این طیف برشمرد.

پیشینه این رهیافت به نیمه دوم سده اول هجری برمی گردد که اهل حدیث خصوصاً حنابله به ظواهر آیات و روایات بسنده می کردند و هر نوع سؤال و پژوهش از مضامین عقلی آموزه های دینی را منع و چه بسا بدعت می انگاشتند. به عنوان نمونه شخصی از مالک بن انس، یکی از فقهای نامی اهل سنت - و مؤسس فقه مالکی - درباره آیه «الرَّحْمَنُ عَلٰی

الْعَرشِ اسْتَوَى» سؤال کرد. وی که به عنوان عالم دینی موظف به روشنگری و پاسخ علمی بود، خشمناک شد و عرق بر چهره‌اش روان گشت و گفت چگونگی آن مجهول و این پرسش بدعت است. «الکِيفِيَّةُ مَجْهُولَةٌ و السُّؤالُ بَدْعَةٌ». مالک آن‌گاه دستور داد سؤال کننده را از مجلس اخراج کنند (شهرستانی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۹۳؛ شبلی نعمانی، ۱۳۲۹: ص ۱۱ و ۱۲؛ مطهری، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۸۸۵).

از متقدمان، ابن تیمیه (م ۷۲۶ ق) به شدت از این رهیافت جانب‌داری کرده است. وی فلاسفه را جاهل‌ترین خلق به خداوند وصف می‌کند (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ج ۲، ص ۱۳۱). و ادعا می‌کند که دأب قرآن مجید و هم چنین پیامبران استدلال بر خداوند از طریق تذکر نشانه‌های طبیعی و نه برهان عقلی و منطقی است (ر.ک: همان: ج ۱، ص ۱۵۸ و ۱۶۱). وی تأکید می‌کند که بین اثبات خدا با نشانه‌ها و یا با براهین عقلی تفاوت عظیمی وجود دارد (همان: ص ۱۶۰). همو علم کلام را نیز برنرفته و در نقد آن کتابی نوشت.

متقدمان اهل حدیث علم کلام را به دلیل عدم طرح آن از سوی کتاب و سنت و صحابه بدعت و حرام توصیف کرده اند. چنان که از مالک بن انس گزارش شده است:  
 «إياكم والبدع قیل و ما البدع یا أبا عبد الله؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون فی أسماء الله و صفاته و كلامه و لا یسکتون عما سکت عنه الصحابة و التابعون (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۲۳۱)».

از شافعی روایت شده که وی گناه پرداختن به علم کلام را از سایر گناهان - غیر از شرک - بالاتر دانسته است (همان).

نکته ظریف در باره اشاعره این که آنان برزخی بین اهل حدیث و عقل‌گرایانی چون معتزله قرار دارند، به این معنی که آنان نه مانند اهل حدیث اند که به ظواهر نصوص بسنده نموده و به مخالفت با علوم عقلی چون کلام بپردازند. مثلاً شیخ اشاعره ابوالحسن اشعری در تجویز علم کلام کتابی به نام «استحسان الخوض فی علم الکلام» تدوین کرد؛ و نه مانند معتزله و امامیه اند که بهاء لازم را به عقل و برهان بدهند، لذا منکر صلاحیت عقل در شناخت حسن و قبح شده اند.

**گفتار دوم: روشگان عقلی و جدلی** (جرجانی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۶۸).  
 اشاره شد که روشگان علم کلام مختلف و متعدد است که یک روش مهم آن استفاده از برهان و عقل در تبیین آموزه های کلامی است. برخی از امامیه بین عقل به عنوان «منبع» و «ابزار و راه» تفکیک قایل شده اند؛ به این معنی که عقل نه منبع بلکه راه و ابزار شناخت و فهم دین از نصوص دینی است و خود مستقلا نمی تواند آموزه دینی را کشف و حکم آن را صادر کند. اکثر آنان به نقش عقل به عنوان راه و طریق شناخت احکام و آموزه های دین معتقد بودند، اما درباره منبعیت عقل ما از پیشینیان کمتر مطلبی را مشاهده می کنیم، و ممکن است این عدم تعرض نوعی عدم قول به منبعیت عقل در عرض منابع دیگر باشد. مثلا شیخ مفید که یک متکلم عقل گرا محسوب می شود، در رساله اصولیه خویش ادله احکام را سه عدد «کتاب، سنت نبوی و امامان» ذکر می کند.

با این وجود شیخ مفید در تفسیر آموزه های کلامی موجود در آیات و روایات می کوشد با روشگان نقلی و عقلی به تبیین آن ها پردازد. از این رو روشگان نقلی محض را بر نتافته و در مقام اصلاح گری در دین پژوهی بر می آید. وی برای این منظور به نقد یک روشگان نقلی محض آن هم از یک عالم نامی شیعی به نام شیخ صدوق رو می آورد. مفید کتاب معروف صدوق به نام «الاعتقادات» را انتخاب و اسم کتابش را «تصحیح الاعتقادات» می گذارد که دارای بار خاصی است. مثلا موضع صدوق در باب مشیت و اراده الهی را انتقاد کرده و آن را معلول روش عمل صرف به ظواهر احادیث و عدم نظر در حقایق آن ها توصیف می کند که چنین رویکردی رویکرد تقلید از راویان است که به تناقض و اختلاف در تبیین و عدم حصول نظریه مشخص منجر می شود<sup>۱</sup> (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ص ۴۹).

وی نظریه صدوق در باب قضا و قدر - نهی از تأمل در آن - (صدوق، ۱۴۱۴ق: ص

---

۱. «الذی ذکره الشیخ أبو جعفر رحمه الله فی هذا الباب لا يتحصل و معانیه تختلف و تناقض و السبب فی ذلك أنه عمل علی ظواهر الأحادیث المختلفه و لم یکن ممن یری النظر فیميز بین الحق منها و الباطل و یعمل علی ما یوجب الحجّه و من عول فی مذهبه علی الأقاویل المختلفه و تقلید الرواة کانت حاله فی الضعف ما وصفناه»

۳۰) را غیر محصل توصیف کرده و به وی توصیه می‌نماید که در آن ورود نکند. «قال الشيخ أبو جعفر ره فی القضاء و القدر الکلام فی القدر منهی عنه(همان: ص ۳۴) ... و لم یقل فیہ قولاً محصلاً و قد کان ینبغی له لما لم یکن یعرف للقضاء معنی أن یهمل الکلام فیہ(مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۵۴)».

شیخ مفید دیدگاه شیخ صدوق درباره «نفس‌ها» مبنی بر تفسیر آن‌ها به «أرواح و مخلوق نخستین» را نظریه حدسی و نه تحقیقی توصیف می‌کند و در انتقاد شدید للحن آرزو می‌کند که کاش وی به نقل احادیث بسنده می‌کرد و وارد تفسیر معانی آن‌ها نمی‌شد. (صدوق، ۱۴۱۴ق: ص ۴۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۷۹).

این جا تنها به ذکر دو آیه بسنده می‌شود که خداوند در یک آیه راه اتخاذ هر نوع موضع و دیدگاه را به علم و یقین منحصر کرده و از راه غیر علمی نهی کرده است، چرا که انسان و تمام ابزار معرفتی خویش مثل گوش، چشم و قلب در روز قیامت باید پاسخگو باشد. «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا(اسراء: ۳۶)».

لازمه آیه این است که انسان هر آموزه‌ای را به خدا و دین نسبت ندهد مگر این که از راه علم معتبر بدان رسیده باشد.

آیه دیگر روش معرفتی اساس و بنیان دین یعنی خداوند را سه راه معرفی می‌کند که نخستینش روش حکمت و برهان است.

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ(نحل: ۱۲۵)».

در پرتو توجه و عنایت قرآن و روایات به ارزش برهان و حکمت، مباحث فلسفی و عقلی وارد علم کلام شیعی شد. اینجا می‌توان به صورت بارز به خواجه طوسی اشاره کرد که فلسفه را وارد کلام نمود. آثار کلامی وی از جمله «تجرید الاعتقادات» نمونه آن است که متکلمان بعدی با شرح آن به ترویج کلام با رویکرد عقلی، فلسفی پرداخته‌اند که در اصطلاح از آن به کلام فلسفی تعبیر می‌شود.

## جدل

جدل در اصطلاح استفاده از استدلال غیر برهانی مانند مشهورات و مسلمات در

مناظره با مخالف و رقیب به منظور اثبات مدعای خود یا نقد مدعا و شبهه رقیب است (جرجانی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۳). این روش در کنار برهان مورد استفاده قرار می‌گیرد که به دو قسم تقسیم می‌شود. قسم صحیح آن استفاده از مواد صحیح (مسلمات و مشهورات) و قسم باطل آن استفاده از مواد کذب و مغلطه در استدلال است که در قرآن از قسم اول به «جدال أحسن» تعبیر شده است (نحل: ۱۲۵).

جدل در کنار روش عقلی و برهانی نیز فی الجمله پذیرفته شده است، اما باید دقت شود که آن نه از روشگان اصلی بلکه روش فرعی و ثانوی است که متکلم نه در مقام تبیین و تقریر دین و آموزه‌های آن بلکه در مقام مناظره و مجادله با رقیب و پاسخ وی به جدل متوسل می‌شود. ترتیب فوق از آیه پیشین نیز استنباط می‌شود، که در آن نخست راه دعوت به سوی خدا راه حکمت و موعظه، سپس جدال به عنوان راهکار آخر ذکر شده است.

نکته دیگر این که جدل به دو قسم حق (استفاده از مواد درست و صحیح) و باطل تقسیم می‌شود که از منظر قرآن نه هر جدل بل جدال أحسن یک راهکار تبلیغ دین توصیف شده است. علاوه بر آیه پیشین دو آیه ذیل نیز جدال پیامبر (ص) و صحابه با اهل کتاب به قید «احسن» مقید شده است.

«وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل: ۱۲۵)؛ «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت: ۴۶)».

یک نمونه روشن از آن می‌توان به داستان حضرت ابراهیم اشاره کرد که برای تنبیه و بیدار کردن فطرت یگانه پرستی مردمان خود برای چند ساعتی در ظاهر خدای آنان مثل خورشید یا ستارگان یا ماه را پرستش کرد که با خاموشی آنها خاطر نشان کرد که من چنین خدائی عبادت نمی‌کنم.

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (انعام: ۷۶)».

یا بعد از شکستن تمام بت‌های بتخانه، تبر را بر گردن بت بزرگ انداخت. وقتی از او سؤال کردند که آیا وی بتها را شکانده است؟ به جای پاسخ درست و مستقیم به جدال

احسن جواب داد که این کار می‌تواند کار بت بزرگ باشد.

« قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ. قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَلَوْهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ. فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ (انبیاء: ۶۲-۶۴)».

اما جدال باطل - که مواد آن مطالب غیر علمی و تعصبات است - در قرآن راه مذموم و راه شیطانی معرفی شده است.

« وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ (حج: ۳)»

« گروهی از مردم، بدون هیچ علم و دانشی، به مجادله درباره خدا برمی‌خیزند؛ و از هر شیطان سرکشی پیروی می‌کنند.»

آیه ذیل نیز هدف مخالفان از جدال با پیامبر را جدال باطل معرفی می‌کند که برای از بین بردن حق بکار رفته است.

« وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ (غافر: ۵)».

مصادق دیگر جدال باطل تمسک نيمرود به جدل در مقابل استدلال حضرت ابراهیم (مبنی بر وصف محیی و میت بودن خدا) است.

« أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ (بقره: ۲۵۸)».

نيمرود به منظور جرح استدلال حضرت يك فرد محكوم به اعدام را آزاد و فرد بی گناه را اعدام کرد. حضرت در پاسخ وی به صورت جدل صحیح استدلال نمود که خدای من خدایی است که خورشید را از مشرق ظهور می‌کند و اگر تو خدا هستی آن را از مغرب در بیاور، که موجب بهت نيمرود شد.

« قَالَ أَنَا أَحْيِي وَ أُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ (بقره: ۲۵۸)».

از آیات روشن می‌شود که اصل محاجه و جدال احسن در مباحث اعتقادی با رقیب روش قرآنی و پیامبران سلف است، در مقابل جدال باطل روش مخالفان انبیاء بوده است که در متکلمان هم نباید از آن استفاده کنند. این سنخ از آیات موجب شده که روش استدلال و مناظره به صورت جدال احسن در علم پذیرفته شود.

### موعظه حسنه

در آیه پیشگفته: « اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ (نحل: ۱۲۵)»، یکی از راه های تبلیغ به سوی خداوند راه موعظه حسنه ذکر شده است. مقصود از آن استفاده از راه وعظ و نصیحت و پند است که در قالب استدلال های اقناعی و ظنی برای اقناع روحی مخاطب خاص قابل ارایه است (لاهیجی، بی تا: ج ۲، ص ۴۳۷؛ سمیح دغیم، ۲۰۰۱: ص ۸۰۱؛ مطهری، ۱۳۹۰: ج ۲۴، ص ۵۱۷؛ همان: ج ۲، ص ۴۷۶)، مخاطبی که با برهان خدا را شناخته و برای طی طریقت نیازمند تذکر دائم و موعظه نیکو است. از این روش بیشتر در خطابه ها و مقالات ترویجی استفاده می شود و کاربرد آن در علم کلام کمتر است.

### تذکر

قرآن راه و روش ظنی غیر معتبر مثل تقلید و حدس و گمان را دور از حقیقت توصیف کرده و به توبیخ و مذمت آن پرداخته است که بحث آن در فصل گزارشات تاریخی و آسیب شناسی خواهد آمد.

### گفتار سوم: روشگان شهودی و عرفانی

یکی از روش های معرفت و شناخت، شهود و اتصال به عالم غیب (عالم مثال منفصل یا عالم عقول) است که از این طریق می توان به برخی آموزه های کلامی شناخت پیدا کرد.

#### ۱. روش شهودی و عرفانی

اعتقاد به خداوند یکی از آموزه ها بل آموزه اصلی ادیان بشمار می آید که برای معرفت آن طرق متعدد مثل عقل محض مانند برهان صدیقین، و طریق حس مثل برهان نظم و حدوث وجود دارد که وجه مشترکشان علم حصولی است. اما بعض دیگر راه و روش دیگری به نام شهود و علم حضوری را انتخاب کرده اند. همین طور در آموزه های دیگر کلامی مثل شناخت و ایمان به پیامبر، امام و معاد که برخی دنبال دلیل عقلی یا حسی مثل معجزه و کرامت و تجدید و بازگشت حیات دو باره به گیاهان در مساله امکان معاد بر آمده اند. عده دیگر با درک قلبی و شهودی به صدق پیامبر و امام و معاد ایمان آورده اند. این روش در جهان اسلام و هم در جهان غرب مانند پاسگال (فروغی، ۱۳۶۰: ج ۲،

ص ۱۴)، برگسون، همان: ج ۳، ص ۳۲۲. و ویلیام جیمز، (ر.ک: ویلیام جیمز، ۱۳۶۷: فصل ۴). طرفدارانی دارد. امروزه برخی با دفاع از ایمان گرائی «فیدیسیم» می‌کوشند آن را مقابل عقل و عقلانیت قرار داده و بنیان دین از خدا تا آخرت و همچنین آموزه‌های آن را با کشف و تجربه دینی «ایمان» مورد سنجه و اعتبار قرار دهند. برای این نگاه می‌توان در حد کم رنگ در بین عرفا طرفدارانی یافت که برخی شان به تحقیر عقل و استدلال‌های آن و لاقبل عدم اهتمام به آن در مسایل فراطبیعی پرداختند و اعتبار آن را به حوزه زمان و مکان و جهان طبیعت اختصاص دادند.

عارف بزرگ شیخ محمود شبستری نیز می‌سراید:

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیاء غیرامکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب	وزین حیران شده در ذات واجب
گهی از دور دارد سیر معکوس	گهی اندر تسلسل گشته محبوس
چو عقلش کرد در هستی توغل	فرو پیچید پایش در تسلسل

(لایهیجی، ۱۳۷۴: ص ۶۳)

اشاره خواهد شد اصل ادعای عرفا را فی الجمله و نه بالجمله می‌توان از آیات استفاده نمود، لکن در باره حصر روش به روش کشف باید گفت از منظر قرآن هر دو روش (شهودی و عقلی) علم و معرفت زاست، لکن مباحث عقلی در نهایت برهان و علم یقین افاده می‌کنند، اما راه شهود بالاتر از علم یقینی است که قرآن از آن به «عین یقین» تعبیر می‌کند، چنان که در باره امکان علم یقینی و رؤیت جهنم در همین دنیا - البته رؤیت با چشم قلب و شهود - می‌فرماید.

«ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ. لَتَرَوُنَّ. ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (التكاثر: ۵-۷)».

آیه دیگر نتیجه عبادت حقیقی را نیل انسان به مرتبه یقین ذکر می‌کند.

«وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينِ (حجر: ۹۹)».

آیه دیگر خروجی ایمان و تقوای الهی را عطای مضاعف رحمت الهی و نوری توصیف می‌کند که آن مثل جهت نما راه هدایت را ترسیم می‌کند. نور یک امر وجودی



در دل مومن است که حاصل تقوای الهی است.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید: ۲۸).

آیه ذیل عمل صالح را موجب رؤیت و شهود خداوندگار توصیف می کند.  
«فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا» (کهف: ۱۱۰).

دو آیه ذیل نتیجه پیشه کردن تقوی را افاضه علم و فرقان (مایه تشخیص حق از باطل) از سوی خداوند ذکر می کند.

«وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲۰، ص ۴۱۹)؛ «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انعام: ۱۲۱). «الَّذِي يُوسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس: ۵).

آیه دیگر نتیجه مجاهده و تهذیب نفس را هدایت به سبیل الهی توصیف می کند.  
«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹).

قایلان به راه شهود استدلال می کنند که وقتی آیات متعددی از امکان شهود و اتصال به عالم غیب بلکه از وقوع آن حداقل برای برخی خبر می دهند، مانند آیاتی که پیش اشاره شد که دلالت می کنند که انسان در اثر تقوی و عبادت به مرتبه ای نایل آید که حقیقت بهشت و جهنم را به علم و عین یقین مشاهده کند، و از طرف خدا نور و فرقانی به او اعطا شود و نتیجه مجاهدتش هدایت به سبیل الهی باشد، لازمه آیات فوق (خبر دادن از مقامات برخی از انسانها)، تأیید و پذیرفتن مشروعیت و صحت چنین روشی در تفسیر آموزه های دین و سلوک بدان است، و گرنه آیات فوق لغو خواهند بود.

### تحلیل و بررسی

۱. در تحلیل روش فوق باید گفت نکته ابهام و اشکال در صغری یعنی تحقق کشف و شهود واقعی و تشخیص آن از غیر واقعی است، به تعبیری بحث در مصادیق و صغریات است، چرا که محتمل است به جای اتصال به عالم مثال منفصل (عالم ملکوت و غیب الهی) دچار توهمات ذهنی در عالم مثال متصل خود مثل القائنات شیطانی شود. «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (انعام: ۱۲۱).

۲. شهود یک راه تجربی و شخصی برای علم به آموزه دینی و به تبع آن طی طریق و

سلوک است که البته موجب علم بل عین یقین برای دارنده آن در صورت صدق می‌گردد، لکن برای آن که از آن بتوان در تبیین آموزه‌ی دینی استفاده کرد، باید از قالب تجربی و شهودی خارج و در قالب یک گزاره علمی و معرفتی مثل یک دلیل، اصل و قاعده ارایه شود؛ لکن در مقام گزارش شهود در قالب یک دلیل معرفتی، وجوه مختلفی مثل احتمال خطا، نسیان و یا عمد در مقام ثبوت یا اثبات مطرح می‌شود که برای رد احتمالات فوق و اثبات تطابق مقام گزارش با مقام واقع و ثبوت به مبانی مسلم دینی لازم است.

به دیگر سخن، شهود و تجربه دینی از آسیب‌های مختلفی چون تأثر از مبانی و پیش فرض‌های ذهنی و محیط و جامعه مصون نیست، لذا باید برای تشخیص صدق و سره و ناسره آن ملاک و شاخصی لازم است که عرصه آن به شهود معصومان می‌تواند معیار لازم باشد، و لکن آن کافی نیست، چون شهود فوق در دسترس نیست، لذا احکام منبعث از شهود را باید به مبانی و منابع مسلم دینی مثل کتاب، سنت و عقل عرصه کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ج ۳، ص ۱۷۴).

از تأمل در نکته فوق روشن می‌شود که شهود راه و روشگان کلی و قابل ارایه برای همگان نیست، بلکه یک راه تجربی و شخصی است که برای صاحب آن می‌تواند حجت باشد.

۳. راه شهود با قطع نظر از شخصی محور بودن، در همین راه خود نیز از راه عقلی و استدلالی بی‌نیاز نیست، چرا که شروع این راه به مقدماتی از جمله تصور صحیح خداوند، تصدیق غایت و فایده محتاج است که آن با تعقل ممکن می‌شود، تا عارف در این راه به تعبیر قیصری با بصیرت طی طریق کند. عرفا خود به این مقدمات اعتراف دارند، لذا عرفان را به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده‌اند؛ (قیصری، ۱۳۵۷: ص ۳۵).

ابن فارض هشدار می‌دهد که نباید عارف به علوم نقلی بسنده کرده و از علوم عقلی غافل ماند. (ر.ک: فرغانی، ۱۳۷۹: شرح قصیده تائیه ابن فارض، ص ۵۷۴).

ابن ترکه از دیگر عرفای نامی برای کسب حقیقت در مسایل علمی و عرفانی، پرداختن به علوم فکری و نظری مانند علم منطق را امر لازم می‌داند. (ابن ترکه، ۱۳۶۰:

۴. نکته دیگر این که راه شهود و عرفان مخاطبان خاص خود را می‌طلبند و همه توان طی طریق آن را ندارند، لذا دیگر افراد برای خداشناسی از راه‌های دیگر مانند مطالعه در طبیعت برای اکثریت مردم و یا استدلال‌های عقلی برای قشر صاحبان علوم نظری و عقلی، باید استفاده نمایند. در واقع تکثر راه‌های خداشناسی خود لطف الهی در حق بندگانش است که هر انسانی به تناسب استعداد و ذوق خود بتواند به معبود خود علم و ایمان پیدا کند و آیات آن پیش‌تر گذشت و در ادامه نیز به تناسب اشاره خواهد شد.

## ۲. فطرت و الهام

برخی فطرت و الهام را یکی از منابع دین تلقی کرده‌اند که لازمه آن این است برای شناخت و پی بردن به آموزه‌ی دینی آن را به فطرت انسان عرضه و ارایه داد یا می‌توان آن را از طریق الهام دریافت کرد. اگر آن آموزه مطابق فطرت باشد، دینی و در صورت تحاشی فطرت غیر دینی خواهد بود. مثلاً الحاد، چندخدائی، اکل خبائث فطرت از پذیرفتن آن‌ها استنکاف می‌ورزد.

در تحلیل دو روش فوق باید گفت نکات متوجه بر روش شهودی بر این دو روش نیز متوجه است که در اینجا از تکرار آن پرهیز می‌شود.

## ۳. فطرت و احکام دین

نکته ظریف در باره نسبت فطرت با دین است که مقصود از دین در این نسبت چیست؟ آیا مطلق دین اعم از آموزه‌های اعتقادی، فقهی و اخلاقی مراد است؟ یا این که مقصود تنها فطری بودن آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی است؟ یا این که شامل آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی و احکام فقهی به صورت کلی و نه احکام جزئی خصوصاً احکام جزائی می‌شود؟

ظاهر کلام اندیشوران فرض اول را نشان می‌دهند و آنان بین فروض فوق تفکیک قایل نشده‌اند. لازمه این دیدگاه این است احکامی چون حکم رجم، لواط، ارتداد، قطع دو دست و دو پای دزد در صورت تکرار در جرم، شلاق شارب خمر و روزه خوار در ملاء عام و حکم اعدام وی در صورت تکرار و رسیدن به مرتبه چهارم را فطری توصیف کنیم.

اما در حد احتمال به نظر می‌آید که می‌توان مدعی شد - چنان که آموزه‌های دین به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند که قسم دوم به حسب زمان و مکان و تغییر مقتضیات تغییر پیدا می‌کند - آموزه‌های ثابت و جاودان دین فطری است، اما آموزه‌های متغیر - که نوعاً فقهی اند - می‌توانند فطری و غیر فطری باشند؛ چرا که حکم فطری ثابت و غیر قابل تغییر است، اما تغییر دلیل بر فطری نبودن است. البته فطری نبودن به معنای مخالفت با فطرت انسان نیست، به تعبیری فطرت گریز و نه فطرت ستیز است.

در تأیید مدعای فوق می‌توان به آیاتی استناد ورزید که در آن‌ها از تغییرات مختلف اعم از کلی (حذف و نسخ) و یا کمی و کیفی در احکام توسط خداوند خبر داده است، مثلاً اصل نماز و روزه ظاهراً از زمان حضرت نوح تشریح شده و مورد تأکید حضرت موسی و عیسی و پیامبر اسلام (ص) قرار داشته است (مریم: ۳۱؛ ابراهیم: ۴۰)، اما کم و کیف آن دو در این شرایع متفاوت بوده است. صید ماهی در روز شنبه در آیین حضرت موسی بنا به مصلحتی حرام بود، اما در شریعت اسلام حکم مزبور نسخ و حکم حلیت جانشین آن شد (مریم: ۳۱؛ ابراهیم: ۴۰). برخی آیات علت وضع بعض احکام تحریمی را بر بنی اسرائیل ظلم آنان توصیف می‌کند. (نساء: ۱۶۰)

حضرت عیسی بعض تحریم‌های یهود را ملغی و حلال اعلام کرد. «وَلَا جِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» (آل عمران: ۵۰).

اگر کل احکام فطری توصیف شود، توجیه تغییرات پیش گفته مشکل خواهد بود. این تفکیک از برخی عبارات استاد جوادی آملی نیز قابل استظهار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۳، ص ۴۵۰؛ همو، ۱۳۸۳: ص ۱۴۵).

مشابه تفکیک فوق (فطری بودن کلیت احکام و نه کل آن) در باره جاودانگی احکام مطرح است که فقها نوعاً به حدیث معروف: «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۲۶۰. برای توضیح بیشتر ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ص ۵۶۱ و ۵۵۳)، استناد نموده، و وصف خلود را به اصل شریعت و کلیت آن و نه تک تک احکام حمل می‌کنند.

این فهم از جاودانگی شریعت را بزرگانی از فقها و اصولیین مانند شیخ انصاری،

آخوند خراسانی ( آخوند خراسانی، بی تا: ج ۲، ص ۳۴۲)، محقق نائینی (نائینی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۵۱۵). و امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۲۹). تأیید کردند. چنان که شیخ انصاری در تفسیر حدیث «حلال محمد حلال الی یوم القیامه» می نویسد:

«ان الظاهر سوقه لیبان استمرار احکام محمدصلی الله علیه وآله وسلم نوعاً من قبل الله جل ذكره الی یوم القیامه فی مقابل نسخها بدین آخر لایبان استمرار احکامه الشخصیه». (شیخ مرتضی، ۱۳۷۰: ص ۴۵۷).

نکته دیگر این که در باره احکام جزائی به نظر می آید اصل و کلیات آن منطبق بر فطرت است، این که باید در دنیا مجازاتی برای مجرمان لحاظ شود و گرنه فرودستان بر زیردستان چیره می شوند یا در جامعه اغتشاش ایجاد می شود. اما جزئیات آن را لازم نیست که حتماً با فطرت همسو باشد، برای این که به جرأت می توان مدعی شد فطرت اولیه انسان مجازات - و لو برای مجرم مستحق - را بر نمی تابد و نهایت مجازات را از باب حکم ثانوی و اضطرار می پذیرد؛ لذا اصلاً شاید منطقی نباشد مجازات خاص را به فطرت عرضه کرد و موضع وی را طلبید.

### گفتار چهارم: روشنگار حسی و آفاقی

یکی از روش های علم کلام روش تجربه و محسوسات است، به این معنی که در تبیین آموزه های دینی از مبدأ گرفته تا قیامت می توان به تجربیات و محسوسات استناد ورزید، مثلاً برای اثبات وجود خدا به حدوث، نظم و حرکات جهان (مثل: اختلاف شب و روز، آسمان و زمین، خواب، باران، ماه و خورشید و ستارگان، پرواز پرندهگان، حرکت کشتی بر روی دریا) و برای اثبات قدرت خدا به خلقت جهان، برای اثبات صفت مدبریت به نظم جهان و برای اثبات قیامت، افزون بر خلقت جهان از عدم، به تجدید طبیعت بعد از خواب و مرگ زمستانی اشاره و استناد شده است (بقره: ۱۶۴؛ آل عمران: ۱۹۰؛ یونس: ۶؛ روم: ۲۲-۲۴؛ لقمان: ۳۱؛ نحل: ۷۹). «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ إِنْ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل: ۱۲۵).

آیه ذیل راه حس و آفاقی را قسیم و در عرض راه درونی «شهود» قرار داده است و از هر دو به عنوان راه نشان دادن نشانه های الهی تعبیر می کند که خود دلیل بر تأیید آن دو

است.

«سُتْرِيبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳).

برخی از علاقه‌مندان به علوم تجربی و طبیعی معتقدند خداشناسی حقیقی می‌بایست با مطالعه در طبیعت و علوم مختلف تجربی و حسی بدست آید، عقل و براهین فلسفی صرف مفاهیم انتزاعی و ذهنی است که توان نیل انسان به معرفت حقیقی خدا را ندارند. آنان بر این باورند که ایمان یک دانشمند تجربی که از اسرار و نظم عالم ماده باخبر است، از ایمان فقیه یا فیلسوف بیشتر است. این رهیافت امروزه در اندیشه بعض معاصران اهل سنت (نفیسی، ۱۳۷۹: فصل دوم)، رواج دارد که اینک به برخی اشاره می‌شود.

### سید قطب

وی در تفسیر خود به این نکته اشاره می‌کند که روش و سیره قرآن کریم در مورد خداشناسی، درگیر کردن حس و احساسات انسانی با عالم طبیعت است؛ که تأثیر آن با آوردن معانی ذهنی مجردی که هیچ اثر و حرکتی ایجاد نمی‌کند، متفاوت است. او این عمل را از خواص تعبیرات قرآن می‌داند ((سید قطب، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۸۶؛ همان: ج ۲، ص ۷۲۲ و ۱۰۹۷؛ همو، ۱۳۷۹: ص ۷ - ۴۶۵). همو کسانی را که عقل و وحی را در حجیت هم‌پایه و هم‌سنگ می‌دانند و بنابراین قائل می‌شوند که باید با یکدیگر تطابق داشته باشند را نقد نموده است، (سید قطب، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۱۰۹۸).

روی کرد حس‌گرایی سید قطب چنان اشتداد یافته است که نمود آن در تعبیرات شاذی که به کار می‌برد قابل تأمل است. الفاظی از جمله، حس اسلامی، (ر.ک: سید قطب، ۱۴۰۸: ج ۳، ص ۱۴۴۱). حس ایمانی، (ر.ک: همان: ج ۳، ص ۱۲۹۸). حس دینی. (ر.ک: همان: ج ۱، ص ۱۷۹). به عبارت دیگر در حقیقت مخالفان فلسفه معتقدند که اگر خداوند روش فلسفی را صحیح می‌دانست، در بیان آموزه‌های اعتقادی موجود در قرآن کریم از آن استفاده می‌نمود.

### طنطاوی

افراط در گرایش به علوم طبیعی به قدری است که جوهری طنطاوی (۱۲۸۷-۱۳۵۸ق) در تفسیر خود بسیاری از آموزه‌های عقیدتی را با علوم طبیعی قابل استدلال می‌داند.

طنطاوی در علم‌گرایی چنان گرفتار افراط شده است که حتی یقین تام و کامل به آخرت و زندگی پس از مرگ را به وسیله علم احضار ارواح - که در امریکا و اروپا ظهور و بسط پیدا کرد - را کاملاً مقدور و ممکن می‌داند. «و فائده هذا العلم (علم تحضیر الارواح) ان من صحت عنده احوال الارواح و ظهورها ایقن بالآخره و بالحیاء بعد الموت ایقناً تاماً و اما من لم تصح عنده فانه مقلد کسائر الناس.»؛ (طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۸۴؛ ج ۱۱، ص ۷۱، و ج ۲۵، ص ۵۶، ج ۱۷، ص ۱۶. از نظر او علم توحید آمیخته به فلسفه موجب دوری از خدا و پیشرفت و محبت به خدا و نزدیکی به آن تنها در پرتو علم حاصل می‌شود. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۸۹ و ۸۶ و ج ۲۵، ص ۵۷ وی یقین کامل به آخرت را نیز در سایه علم مانند علم احضار ارواح میسور می‌داند. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۸۴). طنطاوی تحت تأثیر چنین تفکراتی است که منکر فلسفه شده و توحید آغشته به فلسفه را مانع از رسیدن به خدا و پیشرفت و ترقی می‌داند. (ر.ک: نفیسی، ۱۳۷۹: ص ۱۳۴-۱۵۵).

### اقبال لاهوری

اقبال لاهوری از روشنفکران اهل سنت معاصر با تأثر از فلسفه حس‌گرایی غرب، منبع شناخت و معرفت را به سه منبع تجربه درونی، تاریخ و عالم طبیعت منحصر کرده و به ضرس قاطع به مخالفت با فلسفه یونانی و اسلامی پرداخته، و دلیل مخالفت خود را انتزاعی و عقلی محض بودن فلسفه و غفلت از امور حسی ذکر می‌کند (اقبال لاهوری، بی تا: ص ۱۴۷).

وی با اشاره به براهین عقلی فلسفه در اثبات خدا، آن‌ها را در معرض انتقادهای جدی وصف می‌کند و به تحلیل و نقد سه برهان جهان‌شناختی، هدف‌شناختی، و وجود‌شناختی می‌پردازد (اقبال لاهوری، بی تا: ص ۳۵).

رهیافت پیشین کم و بیش نیز در محدثان و بعض مفسران امامیه در سده‌های اخیر طرفدار داشته است؛ به گونه‌ای که صدر المتألهین در اول قرن یازدهم هجری آنان را به حنابله اهل حدیث تشبیه می‌کند که افق دیدشان به اجسام مادی منحصر شده و از عمق و ژرفای معانی آموزه‌های دینی بازماندند. (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۵ و ۶).

## مهدی بازرگان

وی توجه عمده قرآن در خداشناسی را طبیعت ذکر می‌کند که مورد غفلت واقع شده است (بازرگان، ۱۳۷۹: ج ۷، ص ۴۰۴؛ راه طی شده، و نیز: محمد حنیف نژاد، بی تا: ص ۰۲). وی درک و شناخت خداوند و صفات ثبوتیه دانشمندان تجربی را بیشتر از فقها و مدرسین علوم نظری وصف می‌کند (همان، ص ۷۴ و ۷۵).

### تحلیل و بررسی

۱. نفی نگاه حصر گرایانه: چنان که پیش تر اشاره شد که روش تجربه و استفاده از آن در اثبات یا تبیین آموزه ها و احکام دین مورد تأکید دین قرار گرفته است، مثلاً با رجوع به طبیعت و نظم حاکم بر آن وجود خدا و صفات کمالیش مثل وحدت و قدرت، امکان معاد اثبات می شود یا در تبیین برخی از آموزه ها و فلسفه احکام مثل فلسفه تحریم شرب شراب، قمار مورد استفاده و استناد قرار گیرد. اما نکته قابل تأمل در نگاه حصر گرانه به روش فوق است که لازمه آن عدم توجه به روشگان دیگر است که اعتبار آن ها در آیات متعدد مورد تأکید قرار گرفته است که تفصیل آن ها پیشتر گذشت.

۲. نیاز علوم تجربی به عقل: از آن جا که روش حسی و تجربی جزء منابع دین نمی باشد، و تنها به عنوان روش مطرح است، ارزش و اعتبار آن نیز به همین میزان باید لحاظ شود، به این معنی که از روش تجربی در تبیین منابع دین استفاده نمود. علاوه بر آن این که اگر در این روش دقت شود مشخص خواهد شد که طبیعت و تجربه صرف حتی نمی تواند به عنوان یک روش برای زندگی فردی باشد، مگر این که حکم مستفاد از تجربه را با دلیل عقلی به موارد مشابه آن تعمیم داد. مثلاً دانشمندان با محوریت یک عنصر مانند میکروب الف در آزمایش و انجام آزمایش های مختلف بر روی آن به نتایج کلی دست می یابند که عقل حکم آن را به افراد و مصادیق کلی عنصر الف تعمیم می دهد. پس روش تجربی نیز نه تجربی صرف بل تلفیقی از تجربی و عقلی است که به نوعی به عقل نیازمند است. حال این سؤال مطرح می شود چرا دانشمندان تجربی در علم خود با عقل بهره برده و اعتماد می نمایند، اما وقتی بحث استفاده از عقل در علوم عقلی مثل منطق، فلسفه پیش می آید، با عقل نامهربان و دلواپس می شوند؟



۳. عدم تعارض علم با دین: نتایج روشنگاران تجربی اگر موافق مدعیات دین واقع شد، یا با آن تعارض نداشت، بحثی در آن نیست. اما محل نزاع در صورت تعارض است که چه باید کرد؟ آیا علم و روشنگاران تجربی مقدم است یا دین؟

طرفداران تعارض برای اثبات مدعای خود به چند مورد خاص تمسک کردند که معروف ترین آن نظریه تکاملی داروین است که ادعا می‌شود با اثبات خلقت تکاملی حیوانات از جمله خلقت انسان از میمون نظریه آفرینش انسان نخستین از خاک - که در کتب آسمانی مانند کتاب مقدس و قرآن مجید به آن تأکید شده است - توسط علم نفی و ابطال شده است. ما اینجا ابتدا به پاسخ کلی از اصل شبهه تعارض می‌پردازیم.

۱.۳. عدم امکان تعارض واقعی (برهان لمّی): مدعای اکثر متألهان عدم امکان تعارض واقعی علم و دین حتی در یک مورد است و دلیل این مدعا با تبیین حقیقت علم و دین روشن می‌شود.

علم در اصطلاح عالمان تجربه کشف طبیعت و قوانین مرتبط با آن است، مثلاً نیوتون قوه جاذبه زمین و گالیله گردش زمین بر مدار خورشید را کشف نمودند. البته این خاصیت یعنی کاشفیت علم از واقع و به عبارتی واقع نما بودن علم در صورتی است که علم واقعی و نه صرف فرضیه و گمانه زنی باشد. چنان که در موارد زیادی دانشمندان یک کشف علمی را ادعا نموده و بر آن آثاری به مدت کوتاه یا طولانی مترتب می‌نمایند، اما بعدها خطای آنان روشن می‌شود.

برخی دیگر از علم تعریف و رویکرد ابزاری ارائه می‌دهند و به جای تعریف حقیقت علم به کشف واقع و طبیعت آن را ابزار تصرف و تسخیر طبیعت تعریف می‌کنند، در این تعریف بر حیثیت کاشفیت علم اشاره‌ای نشده بلکه نادیده انگاشته شده است. پس باید در ادعای علمی بودن یک مسأله اصل علمیت و واقع نما بودن آن محرز شده باشد و تا مطابقت آن با واقع ثابت نشود نمی‌توان از تعارض یک اصل علمی با اصل دینی سخن گفت. هم چنین بنا بر رویکرد ابزار انگاری به علم نمی‌توان به ضرر قاطع مدعی تعارض واقعی علم و دین شد. چرا که تعارض خود بر واقع نما بودن علم متفرع است که در این رویکرد آن لحاظ نشده است.

اما حقیقت دین - که طرف دیگر نسبت علم و دین است - عبارت از فهم و کشف وحی و به تعبیر دیگر شناخت کلام و سخن الهی است که در قالب وحی به پیامبران ابلاغ شده و مومنان از راهکارهای مختلف در صدد شناخت و فهم آن هستند.

متألهان معتقدند از آنجا که خدا دارای صفات کمالی مانند صفت علم و حکمت و قدرت مطلق است. امکان ندارد بین فعل خدای حکیم یعنی طبیعت و قوانین آن و بین کلام و سخنش یعنی وحی و دین تعارض و تهافتی باشد و اگر در موردی ناهمگونی مشاهده شود حتماً در یکی از نسبت‌ها (نسبت طبیعت به خدا به عنوان علم یا نسبت دین به خدا به عنوان وحی و سخن الهی) اشتباه و خطایی صورت گرفته است و باید در تفسیر خود از علم یا دین بازنگری نماییم، یا علم ادعا شده علم واقع‌نما نیست یا دین و گزاره دینی ادعا شده حقیقتاً دین و سخن الهی نیست، بلکه قرائتی از ما است که به دین نسبت می‌دهیم. این دلیل به برهان «لمی» شبیه است که با پیشفرض انگاری صفات کمالی خداوند از جمله حکمت عدم امکان تهافت در فعل و سخن خدا و به تبع آن عدم تعارض واقعی علم و دین را ثابت می‌کنیم.

دلیل دیگر بر عدم امکان تعارض سفارش‌های متعدد و اکید دین خصوصاً اسلام بر آموزش و توسعه علوم مختلف می‌باشد، معنا ندارد که خداوند از یک سو فراگیری علوم را توصیه و مورد تشویق و چه بسا تکلیف نماید، اما در سوی دیگر با آموزه‌های دینی خود به تعارض با آن پردازد، از توصیه اکید دین به علم برمی‌آید که هر دو برای انسان امر لازم و مفید است و نمی‌توانند با یکدیگر تعارض پیدا کنند.

۲.۳. راه‌های رفع تعارض ظاهری: در شماره پیش اشاره شد که بین علم و دین تعارض واقعی نمی‌تواند اتفاق بیفتد، با این وجود مواردی وجود دارد که در ظاهر گزاره‌های علمی و دینی با یکدیگر ناسازگارند. اندیشوران برای حل تعارض ظاهری راه‌حل‌های مختلفی مانند: ابزار انگاری علم، آماری بودن قوانین علمی (خطای علم)، تفکیک قلمرو ارائه کرده‌اند که نگارنده به تبیین آن‌ها در موضع دیگر پرداخته است.

### نتیجه‌گیری

اشاره شد که هر علمی دارای روش یا روش‌هایی است که به وسیله آن به اهداف

خود می‌رسد، علم کلام از بدو شکل‌گیری از سوی مذاهب مختلف کلامی از روشگان مختلفی (جز و جامع نگر) برخوردار بوده است، مثلاً اهل الحدیث روش نقلی و معتزله روش عقلی را برگزیدند. اما رجوع به قرآن نشان می‌دهد که برای تبیین آموزه‌های دینی باید از روشگان مختلف استفاده کرد. در این مقاله بدست آمد که علم کلام باید از تمام روشگان ممکن مثل: نقلی شامل قرآن و روایات، عقلی شامل عقل و حتی اصول قطعی فلسفی، تجربی و حسی، شهودی استفاده کند، این ادعا برخلاف ادعای برخی است که علم کلام را دارای روشگان مشخص مثل نقل و تجربی گرامی انگارند. در ضمن مقاله مشخص شد که نقش قرآن در روشگان علم کلام در عصر حضور به علت حضور شخص معصوم، کم‌رنگ بود، اما تاثیر غالب و عملی آن بر متکلمان شیعی را باید از عصر غیبت به بعد پی‌گرفت که پیشگامان آن امثال شیخ مفید، سید مرتضی و نوبختی‌ها بودند.

## فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، (۱۹۹۳ق)، الرد علی المنطقیین، دارالفکر اللبنائی، بیروت.
۲. ابن ترکه، (۱۳۶۰)، تمهیدالقواعد، انجمن فلسفه ایران، تهران.
۳. اقبال لاهوری، محمد، (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، احمد آرام، نشر پژوهش‌های اسلامی، تهران.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۳۷۰)، فرائد الاصول، مطبوعات دینی، تهران.
۵. بازرگان، مهدی، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، باد و باران در قرآن، ج ۷، شرکت سهامی انتشار، تهران.
۶. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ ق)، شرح المقاصد، انتشارات شریف رضی، قم.
۷. جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۱۷ ق)، التعریفات، دار الکتب العربی، بیروت.
۸. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، ج ۳، اسراء، قم.
۹. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، ج ۲۰، اسراء، قم.
۱۰. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۸)، روابط بین الملل، اسراء، قم.
۱۱. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۳)، تفسیر موضوعی، ج ۱۲، فطرت در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۲. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۲)، سرچشمه اندیشه، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۳. جیمز، ویلیام، (۱۳۶۷)، دین و روان، مهدی قائنی، انتشارات دارالفکر، قم.
۱۴. حنیف نژاد، محمد، (بی تا)، راه انبیا و راه بشر، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، تهران.
۱۵. سمیح دغیم، (۲۰۰۱ م)، مصطلحات الإمام الفخر الرازی، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۱۶. سید قطب، (۱۳۷۹)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، کلبه مشرق، بی جا.
۱۷. سید قطب، (۱۴۰۸ ق)، فی ظلال القرآن، دار الشروق، بیروت.
۱۸. شبلی نعمانی، (۱۳۲۹)، کلام جدید، ترجمه سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی، چاپ سینا، تهران.
۱۹. شهرستانی، عبد الکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، الشریف الرضی، قم.

۲۰. صدرالمآلهین، محمد، (۱۴۱۹ق)، اسفار، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۱. صدوق، الاعتقادات، (۱۴۱۴ق)، مندرج در مصنفات شیخ مفید، ج ۵، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۲۲. طنطاوی جوهری، (۱۳۵۰)، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، نشر آفتاب، تهران.
۲۳. فخر رازی، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۴. فرغانی، سعدالدین، (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۵. فروغی، محمدعلی، (۱۳۶۰)، سیر حکمت در اروپا، زوار، تهران.
۲۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۶)، آیین خاتم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۲۷. قیصری، داوود، (۱۳۵۷)، رسائل قیصری، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۲۸. لاهیجی، شیخ محمد، (۱۳۷۴)، شرح گلشن راز، انتشارات سعدی، تهران.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، (بی تا)، شوارق الالهام، چاپ سنگی، انتشارات مهدوی، اصفهان.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت.
۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۶، صدرا، تهران.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، ج ۲، صدرا، تهران.
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، ج ۲۴، صدرا، تهران.
۳۴. مفید، شیخ، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۳۵. موسوی خمینی، (۱۳۸۵)، روح الله، الرسایل، اسماعیلیان، تهران.
۳۶. نائینی، میرزا حسین، (۱۳۸۶)، اجود التقریرات، با تقریر آیه الله العظمی سیدابوالقاسم خوئی، انتشارات مصطفوی، قم.
۳۷. نفیسی، شادی، (۱۳۷۹)، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳۸. آخوند خراسانی، (بی تا)، کفایة الأصول، چاپ اسلامی، تهران..



صفحات ۱۷۱ - ۱۵۹

## مقدمه و تحقیق رساله تعریف علم کلام محقق دوانی

حسین محمد خانی<sup>۱</sup>

### چکیده

رساله تعریف علم کلام محقق دوانی شرحی است بر بحث تعریف علم کلام در شرح مواقف میر سید شریف در شرح تعریف علم کلام، پنج مطلب ارائه می‌دهد. دوانی علاوه بر شرح آنها، به نقد نیز می‌پردازد. وی همچنین برخی اشکالات وارد شده را پاسخ می‌دهد که از جمله آنها اشکالات علاء الدین طوسی است.

به اعتقاد دوانی مقصود از قدرت تامه علم به عقایدی است که با آنها بتوان به ارائه دلایل و دفع شبهات پرداخت به عبارت دیگر متکلم کسی است که تصدیق به همه عقائد همراه با آمادگی برای استنباط بقیه وجوه استدلال و راههای دفع شبهات بر حسب حاجت برایش حاصل شده باشد.

محقق دوانی در ادامه رساله، تعریف تفتازانی در المقاصد را می‌آورد و به نقد و بررسی آن می‌پردازد.

رساله بر اساس نسخه‌های معتبر تصحیح شد و دو نسخه معاصر دوانی مورد توجه قرار گرفت که تاریخ کتابت یکی از آنها به زمان حیات ایشان باز می‌گردد.

### واژگان کلیدی

محقق دوانی، تعریف علم کلام، قدرت تامه، نسخه‌های خطی، نسخه قدیمی

## طرح مسأله

هدف از تعریف شناخت ماهیت شیء و یا تمیز آن از امور دیگر است. شناخت ماهیت شیء چنانکه پیداست در ماهیات و تمیز از امور دیگر در مفاهیم اعتباری مورد توجه است. تعریف علم کلام نیز بر اساس هدف دوم صورت می‌گیرد. بر این اساس تعریف به واسطه موضوع، هدف و یا روش انجام می‌شود.

تعاریف متعددی از علم کلام شده است که برخی ناظر به موضوع و یا هر سه مورد بوده‌اند:

الف- ابن خلدون کلام را علمی می‌داند که متکفل احتجاج و اقامه دلائل عقلی بر عقائد دینی و رد بدعت گذاران و منحرفان از روشهای پیشینیان و اهل سنت در اعتقادات می‌باشد.<sup>۱</sup> (ابن خلدون، ص ۴۵۸)

در این تعریف موضوع (عقاید دینی)، روش (دلایل عقلی) و هدف (دفاع از عقاید دینی) مورد توجه است. و از این جهت الگوی جامعی برای تعریف بکار رفته است ولی اشکال آن نادیده گرفتن روشهای دیگر مانند روش نقلی است بعلاوه آنکه دایره تعریف را در اهل سنت خلاصه می‌کند.

ب- از نظر شیخ صدوق کلام علمی است که با آن می‌توان عقاید مخالفان را بوسیله کلام خداوند و سنت معصومان یا تنها با تحلیل آراء آنها رد و ابطال کرد. (شیخ صدوق، ص ۴۵)

در این تعریف ابطال عقیده مخالفان به عنوان هدف و استفاده از کلام خداوند و سنت معصومان (ع) به عنوان روش لحاظ شده است. واژه تحلیل در این تعریف ناظر به استفاده از روش عقلی است.

ج- شیخ طوسی کلام را دانشی می‌داند که در آن از ذات خداوند و صفاتش و مبدا و معاد بر اساس قانون شرع بحث می‌کند. بر اساس این تعریف حقیقت علم کلام خداشناسی است و روش نیز بهره‌گیری از شرع است. (شیخ طوسی، ص ۲۳۷)

---

۱ - هو علم يتضمن الاحتجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية و الرد على المبتدعه المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف و اهل السنه.



برخی دیگر کلام را علم توحید و صفات دانسته اند. به اعتقاد آنها کلام، متکفل بحث درباره صفات و افعال الهی است<sup>۱</sup> (تفتازانی، ص ۱۲)

د- شهید مطهری در تعریفی کلام را علمی می خواند که درباره عقائد اسلامی یعنی آنچه از نظر اسلام باید به آن معتقد بود و ایمان داشت بحث می کند به این نحو که آنها را توضیح می دهد و درباره آنها استدلال می کند و از آنها دفاع می کند. (مطهری، ص ۹)

یکی از تعاریف مهمی که از کلام صورت گرفته، تعریفی است که ایجی در المواقف به آن پرداخته است. بر این اساس، کلام علمی است که با آن از طریق ایراد استدلال و دفع شبهات بر اثبات عقائد دینی قادر می شویم. به بیان وی مقصود از عقائد، نفس اعتقاد است نه عمل به آن. مراد از دینی منسوب به دین محمد (ص) است. (ایجی، ص ۷)

در این تعریف به موضوع و هدف یعنی عقائد دینی و اثبات آنها و نیز شیوه بحث که همان استدلال است اشاره شده و روش را منحصر در دلیل عقلی ندانسته است.

جرجانی در شرح مواقف، در بیان تعریف ایجی، قید "علی الغیر" و "الزامه ایها" را به واژه اثبات می افزاید. به بیان وی مراد از علم، معنای اعم آن یا مطلق تصدیق است پس تعریف شامل عقاید باطله و ادله آنها نیز می شود. واژه "اقتدار" به معنای قدرت تام و معیت که به معنی مصاحبت دائمی است بیانگر آنست که تعریف بر علم به تمام عقاید و تمام ادله ای که اثبات این عقائد و دفع شبهات متوقف بر آنست منطبق است. نکته دیگر استفاده از واژه "اثبات عقائد" به جای تحصیل عقائد است که اشاره دارد به اینکه فایده علم کلام تنها اثبات برای غیر است و گرنه عقائد برای آنکه موثق و مورد اعتماد باشد باید از شرع اخذ شود. (جرجانی، صص ۳۸-۳۴)

تفتازانی در توضیح تعریف ایجی معتقد است معنای اثبات عقائد، تحصیل و اکتساب عقائد است به گونه ای که سبب رهایی از تقلید و حصول تحقیق باشد.

۱- تفتازانی در شرح المقاصد این قول را به قاضی ارموی نسبت می دهد. (تفتازانی، ج ۱، ص ۱۲)

۲- صاحب مواقف علم کلام را چنین تعریف می کند: علم یقتدر معه علی اثبات العقائد الدینیة بایراد الحجج و دفع الشبه

محقق دوانی تعریف و مقاصد علم کلام را در رساله‌ای مستقل می‌آورد و از این جهت نوآوری محسوب می‌شود.<sup>۱</sup> وی در این اثر ضمن توضیح مولفه‌های تعریف جرجانی، به نقد و بررسی شبهات وارد بر آن می‌پردازد.<sup>۲</sup>

سید شریف در شرح خود بر مواقف عضدالدین ایجی، در تعریف علم کلام پنج بحث ارائه می‌کند این مباحث عبارتند از:

بحث اول: مراد از معنای علم در علم کلام معنای اعم یا مطلق تصدیق است.

بحث دوم: تعریف علم کلام بر علم به همه عقاید و طرق اثبات ادله و ردّ شبهات منطبق است.

بحث سوم: مصنف، بحث قدرت برای اثبات را مطرح کرده است زیرا قدرت بالفعل لازم نیست.

بحث چهارم: مباحث لغوی و اینکه مراد از باء در "بایراد" استعانه است نه سببیت.

بحث پنجم: حقیقت علم کلام و اینکه آیا حقیقت علم کلام تصدیق، مسائل یا ملکه استنباط است.

---

۱ - این رساله شرحی است بر بحث تعریف علم کلام در شرح المواقف (شرح میر سید شریف). او در این رساله علاوه بر شرح سخن سید شریف، به نقد و بررسی اعتراضات ملاعلی‌عراق طوسی (علاءالدین علی بن محمد طوسی بتارکانی که آثاری از جمله حواشی شرح مواقف داشته است) بر سید شریف می‌پردازد. گفتنی است دوانی ابتدای رساله را با تعریف و تمجید از سید شریف آغاز می‌کند و در آن با الفاظی وزین از سید شریف با القاب سید المحققین و سند المدققین یاد می‌کند. او در ادامه متذکر می‌شود رساله را به خواهش دوستانش نوشته است. دوانی این رساله را (مانند اغلب آثارش که به نام بزرگان و امرای وقت نوشت) به نام میر محب الله پسرزاده امیر نعیم‌الدین نعمت‌الله ماضی نوشته و به هند فرستاده است. شوشتری، ج ۲، ص ۲۲۶؛ القسطنطنی، ج ۶، ص ۱۷۸)

۲ - رساله تعریف علم کلام محقق دوانی توسط اینجانب و بر اساس نسخه‌های معتبری از جمله نسخه خطی شماره ۳۹۷۵ کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ نسخه شماره ۵۳۱۸ کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ نسخه شماره ۴۶۶۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ نسخه مجموعه ۴۵۰۵ کتابخانه سپهسالار؛ نسخه مجموعه ۷۵۵ دانشگاه تهران و بر اساس سبک توأم تصحیح شده است.

محقق دوانی در توضیح مبحث اول اعتراضی را می آورد که بنابر آن در صورتیکه مراد از علم معنای اعم باشد که معنی مصطلح منطقیین است، علاوه بر آنکه بر خلاف اصطلاح قوم است موافق لغت و شرع هم نیست پس حمل بر آن جایز نیست و به منزله بکار بردن مجاز در بیان حقیقت است که در بیان تعریف جایز نیست.<sup>۱</sup>

به اعتقاد محقق دوانی بر این تقدیر لازم آید کسی که مسائل کلام را با دلایلش تصور کند و آنها را نزد خود حاضر کند بگونه ای که قادر بر الزام غیر باشد ولی هیچکدام از آنها را تصدیق نکند نیز از علماء کلام باشد حال آنکه شرط عالم بودن به علم، تصدیق مسائل آن علم است.

حمل علم بر معنی تصدیق نیز به منزله اطلاق عام و اراده خاص است به نوعی مجاز است و ذهن هنگام اطلاق لفظ علم به تصدیق متمایل می شود.

وی پس از بیان موارد فوق متذکر می شود که اگر علم بر علم مدونی که شارح در سایر کتبش ذکر کرده - که عبارتست از مسائل مخصوص یا تصدیقات متعلق به آن یا ملکه ای که از تکرارشان حاصل می شود - حمل شود اشکالات و بحثها مطرح نمی شود چرا که علم به معنای مذکور به منزله جنس برای علوم مدون است و با این حمل شبهات دیگر نیز برطرف می شود. (دوانی، صص ۲ و ۳)

دوانی در بیان بحث دوم به دفع سه ایراد (که آنها را از ناحیه فضلاء معاصرین می داند) وارد بر سخن سید شریف می پردازد.<sup>۱</sup> به نظر می رسد این اشکالات از سوی علاءالدین طوسی وارد شده باشد (اشکالات وارده و پاسخ دوانی به قرار زیر است:

الف - قدرت تامه به معنی علم به جمیع عقائد و ادله اثبات و طرق دفع شبهات نیست زیرا قدرت تامه بر اثبات یعنی متصف به آن قادر بر اثبات هر عقیده بر هر مخالفی باشد و هیچکدام از اهل کلام قادر بر آن نیستند زیرا احتمال دارد هر دو مخالف از اهل کلام باشند پس باید غیر را مفید کرده، قدرت از قدرت تام حقیقی به مرتبه مادونش تنزل یابد. محقق دوانی در پاسخ به این اشکال، معتقد است مراد از قدرت تام آنست که

۱ - این اعتراض در حاشیه حسن چلبی بر شرح مواقف آمده است.

متصف به آن، علم به عقائد مستند به دلائل و راههای دفع شبهه داشته باشد بگونه ای که قادر بر اثبات بر هر مخالفی که خواست باشد (این امر از تعمیم غیر بدست می آید) وی می افزاید اگر کسی اشکال کند که از آنجا که به دلیل برخورد افکار شبهه ها هر روز اضافه می شود پس چگونه اهل کلام واجد طرق دفع شبهه ها به مواد و صورش باشند. در پاسخ می توان گفت آنچه در تعریف معتبر است اثبات برای غیر است که این امر بر دفع شبهه متوقف است نه بر دفع شبهه به صورت مطلق. (احاطه بر قدری که با آن بتواند شبهه گیری را مرتفع کند)

به بیان دوانی مقصود از قدرت تامه مرتبه ایست که فوق آن مرتبه دیگری نیست پس اگر بتواند به همه دلائل و راههای دفع شبهه احاطه داشته باشد همان مراد است و الا قدر ممکن احاطه بالفعل همراه با آمادگی برای استنباط بقیه مطالب است.

ب- تعریف مذکور بر علم به حجج و راههای دفع شبهات با قطع نظر از علم به نفس عقائد (یعنی تصدیق آنها) صادق است زیرا قدرت تامه با آن حاصل می شود و علم به عقائد نقشی در آن ندارد.

دوانی اشکال دوم را نیز وارد نمی داند بنابراین آنکه اولاً نمی توان پذیرفت که علم به عقائد نقشی در قدرت تامه ندارد زیرا کسی که به امری اذعان و یقین ندارد بلکه آنرا بصورت حکایت گونه حفظ و روایت می کند قدرت تامه بر اقعان مخالفش ندارد و الزامش با کمترین شبهه ممکن است. ثانیاً این امر وقتی لازم می آید که ثابت شود عقائد دخلی در دفع شبهه ندارد حال اینکه خلاف آن مسلم است. ثالثاً خود حجج و طرق از مسائل کلامند و تعریف علم کلام چنانکه بر همه مسائل صادق است بر قدری که با آن قدرت تامه حاصل می شود نیز صادق است.

وی ادامه می دهد مقصود علم به اندازه ایست که با آن قدرت بر شناخت همه مسائل برایش حاصل شود پس اگر علم بر علم مدون حمل شود نقض مذکور وارد نمی شود. (دوانی، صص ۴ و ۵)

ج- بنا بر این تعریف لازم می آید علم جدل جزئی از کلام باشد زیرا قدرت تامه بر اثبات بدون آن حاصل نمی شود.

دوانی این ایراد را نیز وارد نمی‌داند. به بیان وی آن مقدار از علم جدل که قدرت لازم به متکلم می‌دهد مورد نیاز است نه اینکه علم جدل جزئی از کلام باشد و اگر همه مسائل جدل در قدرت تام دخلی داشته باشد جدل جزئی از کلام خواهد بود. (دوانی، صص ۵-۷)

دوانی در مبحث چهارم در بیان سخن سید شریف که "ان العقائد یجب ان تتلقى من الشرع لیعتد بها و ان کانت مما یستقل به العقل" به بیان چند دخل مقدر و دفع آنها می‌پردازد:

اشکال اول آنکه تعالیمی که مبنای شریعت اند نمی‌توانند از خود شریعت اخذ شوند چون این امر مستلزم دور است.

به بیان دوانی مراد از اخذ از شریعت، پیروی از شارع است بنابر حسن ظنی که بدان داریم همانطوریکه شاگرد از استاد، قضایایی را به عنوان مصادرات می‌پذیرد و این امر مستلزم دور نیست، تنها در صورتی این امر مستلزم دور است که با این اخذ، درصدد اثبات یا تحصیل آن باشیم و فقط هرگاه از شرع اخذ نشده باشد آن را به شمار نمی‌آوریم بنابر آنکه در آن تعبد نیست پس درخور ثواب، زیرا ثواب صرفاً بر امتثال فرمان و تعبد مترتب می‌شود درحالیکه تعبد و امر در این حالت وجود ندارد.

اشکال دوم اینکه به فرض پذیرش اخذ از شرع، در تعریف اشاره ای بدان نیست بلکه تعریف می‌گوید ثمره کلام تحصیل نیست و از این امر لازم نمی‌آید عقائد از شرع بدست آیند چراکه عقائد خود از مسائل علمند و چگونه تعریف بیانگر آن باشد که باید از غیر از این علم اخذ شوند.

به بیان وی وقتی ثمره کلام اثبات عقائد است فهمیده می‌شود کلام از علوم نظری که غایتش خودش است نیست پس نفس عقائد، مطلوب نیست و معلوم است که عقائد مطلوب لذاته اند پس اگر از کلام بدست آیند ثمره کلام الزام غیر نخواهد بود بلکه ثمره کلام نفس عقائد می‌شود (چنانکه شان علوم نظری است) و وقتی از کلام تلقی نمی‌شوند باید از شرع تلقی شوند چرا که ثمره علم دیگر نیست. (دوانی، ص ۱۳)

دوانی معتقد است خلاصه کلام شارح آنست که آنچه در کلام معتبر است آنست

که نزد متکلم نسبت به عقائد حصول بالفعل و نسبت به سایر وجوه استدلال و راههای دفع شبهات آمادگی داشته باشد. یعنی تصدیق به عقائد و آمادگی برای استنباط سایر وجوه استدلال و راههای دفع شبهات داشته باشد.

دوانی در بحث پنجم ضمن بیان حقیقت علم کلام معتقد است در علم کلام حصول طرفی از مسائل که سبب قدرت بر استنباط می شود معتبر است لذا در تعریف اصل قدرت معتبر است - در هر مرتبه ای که باشد - از اینرو اگر کسی با حصول طرفی قدرت برای تحصیل مابقی داشته باشد ملازمه مسلم است. نکته دیگر اینکه به اعتقاد دوانی ایراد شبهه ناشی از نادیده گرفتن تفاوت قدرت و تهیؤ است حال آنکه قدرت اخص از تهیؤ است. (دوانی، ص ۱۴)

#### نقد و بررسی تعریف تفتازانی در المقاصد

تفتازانی کلام را به "علم به عقائد دینی از راه ادله یقینی" تعریف می کند که عقائد غیر محصور (بی شمار) دارد و در آن علم به همه عقائد - البته به اندازه توان انسان - یا ملکه متعلق به آن بگونه ای که از مآخذ و شرایط به اندازه ای که برای تحصیل عقیده لازم است معتبر است. (شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۶۳، ج ۱، ص ۱۶۳)

محقق دوانی در نقد این تعریف می گوید بنا بر این تعریف علم به معنی تصدیق و یا ملکه استنباط است و در هر دو صورت محل بحث است.

الف - اگر علم را به معنی تصدیق بگیریم بنا بر آنکه علم به همه عقائد بر اساس عدم انحصارشان مقدور نیست. مقید کردن به قدر طاقت بشری نیز کار ساز نیست چرا که: اگر مقصود همه آنچه در طاقت بشر است باشد تا اینکه لازم نیاید در آن علم به همه عقائد به صورت مطلق معتبر باشد که در اینصورت طاقت و توان بشری متفاوت است.

اگر در هر فرد به قدر طاقتش معتبر باشد که در اینصورت لازم آید هر کس به مساله واحدی از عقائد علم داشته باشد متکلم باشد چرا که توانش به همین مقدار بوده است.

اگر توان نوع در ضمن همه افراد مراد باشد لازم آید هیچ فردی عالم نباشد. اگر

توان نوع در ضمن فرد واحد باشد لازم آید هیچ فردی غیر از آن که در طبقه بزرگان است متکلم نباشد و این خلاف اجماع علما است.

ب- در صورتیکه علم به معنای ملکه یعنی ملکه استنباط باشد بنا بر آنکه مراتب آمادگی و تهیو متفاوت است پس:

اگر آمادگی قریب مد نظر باشد که بر اساس حصول مبادی قریبه حاصل می شود در اینصورت لازم آید برای متکلم همه مبادی قریب برای همه عقائد حاصل شود و وقتی عقائد غیر محصورند مبادی نیز غیر محصورند.

اگر آمادگی بعید یا مطلق تهیو مراد باشد لازم آید کسی که چیزی از عقائد نمی داند نیز متکلم باشد.

دوانی در ادامه متذکر می شود وجه خلاص از این موارد آنست که معتبر در کلام حصول مقداری است که با آن قادر بر استنباط بقیه مسائل باشد. و به عبارتی اصل قدرت در هر مرتبه ای که باشد معتبر است. یعنی همین که بتواند با عقائدی که دارد بقیه مباحث را استنباط کند کافی است.

به بیان محقق دوانی قدرت بر استنباط جمیع مسائل وقتی بدست می آید که از هر بابی از آن علم مسائلی نزدش باشد که با آن بر استخراج بقیه مطالب قادر باشد خواه این امر به سختی یا سهولت انجام شود و اشکال از ناحیه عدم تفاوت بین قدرت و تهیو بر آن ناشی می شود. (قدرت اخص از تهیو است) (دوانی، ص ۱۵ و ۱۶)

### نتیجه گیری

چنانکه گذشت جرجانی با اضافه کردن دو قید علی الغیر و الزامه ایها سعی در تمییم تعریف ایجی داشت. جرجانی علم را به معنی اعم یعنی مطلق تصدیق تعبیر می کرد و محقق دوانی در توضیح این مطلب، علم را مسائل مخصوص یا تصدیقات متعلق به آن یا ملکه ای که از تکرارشان حاصل می شود می دانست و نه معنای عام آن. به اعتقاد دوانی در صورتی که علم را در معنای اعم لحاظ کنیم اشکالاتی وارد می شود.

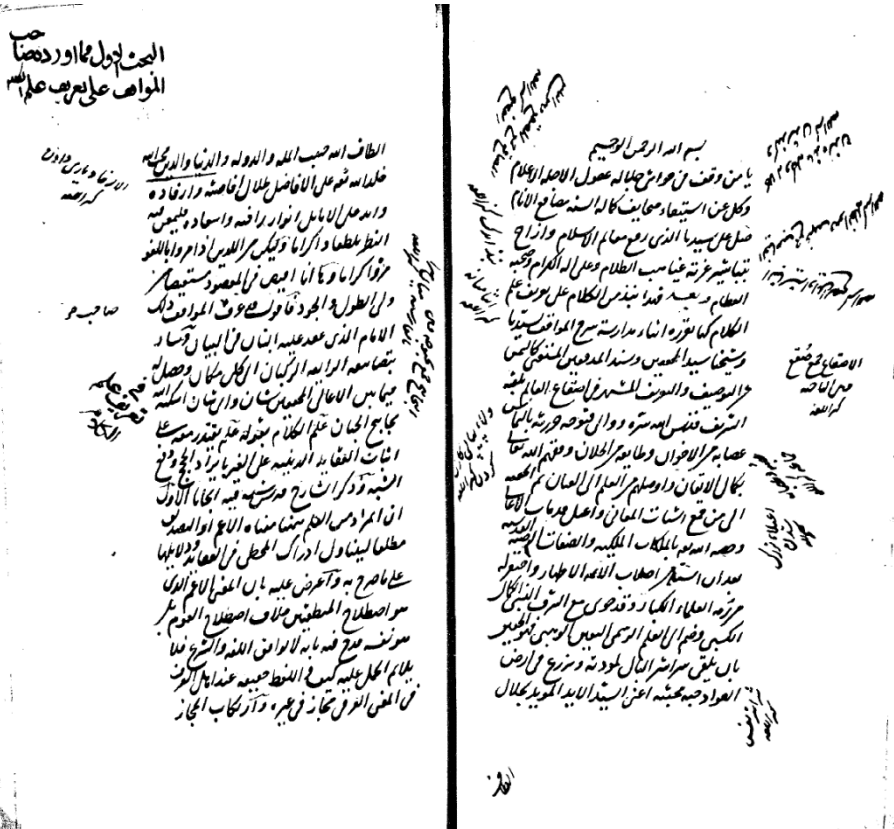
نکته دیگری که دوانی در تعریف مد نظر دارد این است که منظور از قدرت تام بر اثبات عقائد چیست اگر مقصود اثبات هر عقیده بر هر مخالفی باشد که برای هیچکدام از

اهل کلام ممکن نیست. به بیان دوانی استفاده از عبارت علی الغیر در تعریف مبین آنست که اگر متکلم دارای این قدرت باشد که علم به همه عقائد مستند به دلائل و راههای دفع شبهات داشته باشد بگونه ای که قادر بر اثبات بر هر مخالفی که خواست باشد فهو المراد و اگر در این حد برایش مقدور نبود قدر ممکن احاطه بالفعل همراه با آمادگی برای استنباط بقیه مطالب است به بیان دیگر در تعریف، اصل قدرت معتبر است در هر مرتبه ای که باشد حال اگر شخصی با حصول طرفی، قدرت برای تحصیل مابقی داشته باشد ملازمه برقرار است.

به نظر می رسد بیان دوانی در اینجا در خور توجه است چرا که قطعاً کسی از متکلمین نمی تواند ادعا کند به همه عقائد احاطه بالفعل دارد و قادر بر اثبات بر هر مخالفی است و توانایی پاسخ به هر شبهه ای را دارد بلکه در همین اندازه که بتواند با علمی که دارد توانایی استنباط و ارائه دلیل داشته باشد کافی است حال در هر مرتبه ای که باشد قدرت بیشتری دارد.



ضمیمه : صفحه‌ای از اول و آخر نسخه خطی اصل کتاب تعریف علم کلام محقق دوانی



صفحه اول نسخه دا ( نسخه کتابخانه مرکزی )

از کون ملک قدس صلح المبادین انصاف موصوفه وان  
 اورما هموا الصدا و علی النبوه لم یکن الدین الموعود  
 یسما امر القهار منظمه الذروه فی المصنفین الذکره انما  
 الیه بنما کران العیشیه حصول طراف صریحیه القذره  
 مع استنباط ما یوفی ان عفت ام ابر القذره منعا و تراد  
 اعتبار فی العرف صحیحین فیما یلیق معتبره العرف  
 اصل القذره فی ان ترشده کان لا یجوز لیم ان کون فیهم  
 طرافه صحیح الایم عامی در کل العلم و تصدیق علیه ان قاهر  
 مع استنباط طرافه صریحیه وان کان قدرته ناقصه لکن التوفیر  
 ان حصول هر دیگر نظر و تفسیر القدره علی حدیثی مالم لا یز  
 مسلم و یطلان الصانع وان لم یحصل بطل القدره مالم لا یز  
 ما و غیر الکلام ان القذره علی اصنافه ای یحصل ان  
 یکن خذیه هر کل با بصر و دیگر اصناف و یجوز ان یجوز یجوز  
 ایسی ام بواجب انما البصر صحیح سواد کما ان نبوهه موقوفه  
 کا ان القضاة خذیه منظمه قدس صلح اما فی نبوهه العرف  
 و موصوفه بصره القدره و علیته و کما ان النبوهه یسما  
 هر عدم الخوف فی القذره و النبوهه و الخوف منها هر حال  
 القدره الخوف و هو دایم النبوهه الارین ان کل علم یجوز  
 ایضا عتباتهم غیر الافعال لکن انشاده صریحیه کفنه

این قسمه کتب الصافی  
 و حسب نبوهه کتب الصافی  
 غیر موصوفه کون لکن صافی  
 هر

کفنه نبیس قادره انما ان الاصح من نبیس ان کفنه نبی  
 کفنه نبیس قادره انما انما - تحت الرضاه لیه النبوهه  
 الفرضه الی هذه الخفاة عمدت المدعیس مولانا  
 معلول العالم والرس البروان مصلح الله تعالی  
 بسم السیف مع لبر سحر آتیا  
 سده سنه سبعه  
 مر الحجیره السویه  
 علیها حصول الصفاة  
 واکله الحقیق

صفحه ۳۱۱

مجموعه کتب	مجموعه کتب	مجموعه کتب	مجموعه کتب	مجموعه کتب	مجموعه کتب
۱- کتب...	۲- کتب...	۳- کتب...	۴- کتب...	۵- کتب...	۶- کتب...
...	...	...	...	...	...

صفحه آخر نسخه دا (کتابخانه مرکزی)

### فهرست منابع

- ۱- دوانی، محمد بن اسعد، رساله تعریف علم کلام، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه تهران
- ۲- شوشتری، قاضی نور الله، (۱۳۵۴ش)، مجالس المؤمنین، کتابفروشی اسلامیة، ج ۲.
- ۳- القسطنطنی، مصطفی بن عبد الله (معروف به حاجی خلیفه)، (۱۴۱۴هـ) کشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون، بیروت، انتشارات دارالفکر، ج ۶،
- ۴- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن، (۱۴۱۲ هـ)، المواقف و شرحها، انتشارات الشریف الرضی، قم.
- ۵- تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، (۱۴۰۹ هـ)، شرح المقاصد، شریف رضی، چاپ اول، قم،
- ۶- ابن خلدون، مقدمه، دار العلم، بیروت
- ۷- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۷۱ ش)، اعتقادات، ترجمه سید محمد علی حسنی، تهران، انتشارات رضوی.
- ۸- طوسی، ابوجعفر، (۱۳۵۱ ش)، شرح العبارات المصطلحة عند المتکلمین، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، مشهد، الذکری الالفیه للشیخ المفید.
- ۹- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان) انتشارات صدرا.



**چکیده مقالات به عربی  
(الخلاصات)**



## الحياة البرزخية و سماع الموتى؛ المقارنة بين آراء ابن تيمية و ابن قيم الجوزي مع آراء الوهابية

محمد علي اخويان

اميد اميديان

### الخلاصة

هناك علاقة وثيقة بين قضية الحياة البرزخية والقضايا المرتبطة بها مع بعض السنن الاسلامية كقضية التوسل والاستغاثه بأرواح الصالحين و زيارة القبور. وافق المسلمون باكثرهم على الحياة البرزخية للأموات و أيدوا قضية السماع الموتى أيضاً، التي تعتبر بنىة تحتية للتوسل و الاستغاثه بأرواح الصالحين. التزامن الفكرى لابن تيمية و الوهابية حول المعارضة مع التوسل و الاستغاثه هى تطوف بخاطرننا قضية التزامن الفكرى للوهابية مع أسلافهم فى مقومات قضية حياة البرزخى؛ لكن بعد إمعان النظر حول آراء ابن تيمية و ابن قيم من جهة و آراء الوهابية من جهة أخرى نشاهد خلافات أساسية فى قضية حياة البرزخى و السماع الموتى. إعتقد ابن تيمية إجمالاً بوجود حياة البرزخية و سماع الموتى و ابن قيم كان معتقداً بشكل تفصيلى و لكن تعتقد الوهابية بقيود فى الحياة البرزخية و تعتقد بأن اصل اولى عدم وجود سماع الموتى. لهذا يجب أن نسأل كيف تدعى الوهابية متابعتها تامه لابن- تيمية و ابن قيم و لكن مع هذا لا تكتفى فقط بتجاوز من آراء أسلافهم فى قضية الحياة البرزخية و السماع الموتى بل إضافة الى معارضتهم مع المسلمين كافة فى هذا المجال، قاموا بالمعارضة مع مشايخهم.

### المصطلحات

الحياة البرزخية، السماع الموتى، ابن تيمية، ابن قيم و الوهابية

## سير الافاقى فى تفكر المولانا العرفانى

رضا حيدرى نورى

### الخلاصة

تشكل مكتب العرفان و التصوف فى الاداب و الاصول الذى تبين نهج السلوك الى منزل الحقيقة لسالكين الطريقة؛ اشتمل سلوك العرفانى على سير الآفاقى و الأنفسى و هو ملهم من الآية الشريفة: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَسِيَّرَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت/٥٣) و آيات و روايات اخر الذين يُعَدُّون من منابع العرفان و السكوك العرفانى. «مولانا» الذى هو من ارفع شخصيات عرفانية، له عناية خاصة الى هذين السيرين فى الآثاره المكتوبة، و تقدّم السير الافاقى على سير الانفسى. فى هذا التحقيق تبين تحليلاً ان «المولوى» من العرفاء الذين توجه الى المجاز فى معرفة الحقيقة و اعتقد انّ المخلوقات مظاهر جمال الحق. فى فكرة المولوى كل المخلوقات فى الحركة الدائمة و التغيير التكونية و فى هذا المسير، السير الآفاقى للمخلوقات ابتداءً من المجاز و استمر الى النفس و الروح و الى الورود فى الملكوت؛ فى هذا السير سار «المولوى» من حجب الظاهرى و شاهد الصانع من خلال المصنوع و نظر الى صفة الخالق من طريق الفعل و المخلوق و رأى ذات الله تعالى فى هذا السير العظيم؛ و نال الى رؤية وجه المحبوب الازلى و الابدى من مسير المخلوقات الظاهرى

### المصطلحات

عرفان و التصرف، سير الآفاقى، سير الأنفسى، الحق، مولانا.



## أسس فكري و آراء «ابوريه» حول الرواية

اختر سلطاني

مهدي مهريزي طريقي

مهرداد عباسي

### الخلاصة

علم الرواية احد من المسائل الدينية بين علماء اهل السنة، كانت لكيفية الاستمتاع من هذا العلم و ضلع النظر اليها اهمية كثيرة. و على هذا الاساس نشأ نحل مختلفه، حول هذا العلم، كنحلة «قرآنيون»، «اهل الحديث»، «السلفية» و ايضا «منتقدان الرواية». في تحقيق الحاضر اشار ابتداءً إلى أهمّ النحل و بعد هذا اشار إلى فكرة «منتقدان الرواية» على أساس آراء و افكار «محمد ابوريه» الذي هو من احد علماء هذه النحلة؛ بعض مباني هذه الشخصية هي: عدم المخالفة مع قرآن الكريم، عدم الموافقة مع السنة، عدم الموافقة مع ما ثبت في العلوم الجديدة و التجريبية و في النهاية عدم المخالفة مع العقل. اظهر «ابوريه» نظرياته حول «منع كتابة الحديث في قرنين الاوليين للهجرة، كثرة الجعل و التدخل في الحديث، التأكيد على نقد محتوى الرواية للتعرف على احاديث صحيحة و تمييزه عن غير الصحيحة، عدم حجية خبر الواحد في العقائد، وجود و قبول نقل المعنى في الحديث، التفاوت بين سنة المكتوبة و غير مكتوبة و... هذا التحقيق على اساس نهج التوصيفي و التحليلي و آلات المكتبية تبين هذه المباحث و اجاب عن سؤالات مهمة في هذا المجال.

### المصطلحات

حديث اهل السنة، منتقدان الحديث، نقد الرواية، نقد المحتوى، النقل بالمعنا، سنة القولي، سنة العملي

## آراء بديعة لملا مهدي النراقي في مسألة علم الالهي

محمد رضا ضميرى

مرتضى ضميرى

### الخلاصة

لاشك في أنّ مسألة علم الله تبارك و تعالى من اهم المباحث و أعقدها في علم الكلام الاسلامى و الفلسفه الاسلاميه. المتكلمون و الفلاسفة استدلوا بطرق مختلفة في ابعاد متعدده على هذا البحث من اثباتها و كيفية اثباتها لله تعالى و و لقد قدّم الملا مهدي النراقي آراء بديعة لم تسبق لها نظير. السؤال الرئسى في هذه المقالة أنّ ما هذه الآراء و النظريات البديعة في اثبات علمه تعالى و كيفيتها؟ بعد الفحص و الدراسة في آثار و مؤلفات النراقي مثل جامع الافكار، بأسلوب مكتبي حصلنا على هذه النتائج:

الاولى: أصح الوجوه في اثبات علمه تعالى على مبنى قاعدة "كل مجرد عاقل لذاته" أنّ كل موجود قائم بذاته يتمكن من الادراك و التعقل لكن فعليه التعقل فيه مشروطة بتحقق أقوى العلاقات الموجودة بين العاقل و المعقول و هذه العلاقة هي حضور الذات عند الذات (العلم الحضورى).  
الثانية: الرأى الادق الاجود في مسألة كيفية علم الله تعالى أنّ مناط علمه التفصيلى بجميع الاشياء قبل الايجاد و بعدها هو المشمولية و معلولية جميع الموجودات لعله العلل و حضورها و انكشافها التام بسبب حضور ذاته عند ذاته و هذا القسم من الحضور أقوى من الانكشاف و حضور نفس الاشياء عند الله تبارك و تعالى.

### المصطلحات

مهدي النراقي، علم الكلام، الابداع، اثبات علمه تعالى، كيفية اثبات علمه تعالى

## تطور مفهوم اصول الدين في المكاتب الكلامية السنية

ناصر فروهي

سيد احمد حسيني

زهرة فصل بهار

### الخلاصة

لا شك ان هناك من القضايا الهامة بين المفكرين المسلمين هي مناقشة حول مفهوم اصول الدين. يوجد لهذا المفهوم الهام عند المسلمين تاريخا خاصا. لم يكن مفهوم اصول الدين الخمسة في الكتاب و السنه موجودا في وقت بداية تشكيل المباحث الكلامية، وفي وقت لاحق، وعلى وجه الخصوص من خلال المعتزلة، دخلت هذه المباحث. في الفترات الأولى، استخدم مصطلح " اصول الدين " ليعني المعتقدات المطلقة وشملت مجموعة واسعة من المعتقدات. لذلك، في هذه الفترة وبين المكاتب الكلامية المبكرة، لم يتم بعد صياغة مفهوم اصول الدين الخمسة كمفهوم محدد. ثم ظهر مفهوم اصول الخمسة في مكتب المعتزلة، وكان يشار إليها على أنها عدد معين من المعتقدات. عادة، في هذه الفترة، استخدم مصطلح " اصول الدين " لخمسة امور خاص من المعتقدات. في وقت لاحق، تغيرت هذه الاصول في كل من العدد وفي المصاديق عند مكاتب الكلامية الاخرى، بحيث في بعض الأحيان تعتبر سبع أو خمس عشرة معتقدات في عداد اصول الدين. على الرغم من كل التاريخ الغني الذي كان يعنيه هذا المفهوم إلى المعتزلة، لا توجد هذا المفهوم عند مكاتب أخرى من المكاتب الكلامية مثل أشاعره أو ماتريديه..

### المصطلحات

اصول الدين، كلام الاسلامي، خوارج، مرجئه، معتزله، اشاعره، ماتريديه.

## دور القرآن في علم الكلام المنهجي

محمد حسن قدردان قراملكى

على قدردان قراملكى

### الخلاصة

لكل علم منهج او مناهج بها تصيل أهدافه و المكاتب الكلامية تختلفون في وحدة منهج علم الكلام و كثرته كما ان اهل الحديث تستخدمون منهج النقل و المعتزلة تستخدمون منهج العقل؛ لكن القرآن تدل على أن تفسير الدين و الاعتقادات تتوقف على المناهج العديده. و الكاتب تثبت في هذا المجال أن علم الكلام لاجل الايصال الى أهدافه لا بد من استخدام مناهج عديده كالنقل و العقل و الحس و الشهود. و هذه الفرضية تقابل فرضيات الأخر الدلة على الكفاية لمنهج واحد كالقرآن او الروايات او العقل او الحس.

### المصطلحات

علم الكلام، الكلام، المنهج، العقلي، النقلى، العرفانى، الشهودى، الحسى، الآفاى، الفطرت، القرآن

## مقدمه و البحث لتعريف علم الكلام للمحقق الدوانى

حسين محمد خانى

### الخلاصة

رساله تعريف العلم الكلام للمحقق الدوانى يوصف موضوع تعريف العلم الكلام فى شرح المواقف. السيد شريف يقدم خمسه مطالب فى شرح علم الكلام . المحقق الدوانى بالاضافه الى النقد يدفع ايضا لهم و يستجيب بعض الخلل الوارده التى من جمله هولاء الخلل ، ايرادات الحكيم طوسى . يعتقد الدوانى ان المقصود من القدره التامه ، العلم بالعقائد التى يقدر معهم لارائه الادله و دفع الشبهات. بعبارة اخرى المتكلم هو الذى يحصل له التصديق بجميع العقائد مع التهيوء للاستنباط سائر وجوه الاستدلال و طرق دفع الشبهات بحسب الحاجه . المحقق الدوانى يذكر تعريف تفتازانى فى المقاصد فى ادامة رساله و يشرح مولفاته . تصحيح هذه الرساله يبتنى على المخطوطات المعتبره بحيث اخذ اثنين من المخطوطات المعاصره الدوانى التى تاريخ كتابه واحد منهم يعود الى حيات الدوانى .

### المصطلحات

المحقق الدوانى، تعريف علم الكلام، القدره التامه، المخطوطات، المخطوطات المعتبره.



**چکیده مقالات به انگلیسی**  
**(Abstracts)**

## **introduction and research of treatise on the definition of theology in Dawani**

*Hosain MohammadKhani*

### **Abstract**

Dawani researchers treatise is a commentary on the discussion definition of theology in Sharh Mavaghef. Mir Seyyed Sharif offers five subjects. Dawani describes them and draws back on imports. Some bugs have been proposed answers.

According to Dawani believe, the meaning of power is the science of knowledges that can able to give them reasons and dismiss doubts. In other words, the theologian someone who confirmation of all beliefs along with the preparation for the rest of means of reasoning and the ways of eliminating the doubts as it was required.

Dawani researchers are continuing to review the definition of Taftazani in Almaghased deals. The correction ahead of old manuscripts and tried to be valid. including two versions of contemporary life, a version goes back to the time of life.

### **Key Words**

Dawani researchers, the definition of theology, manuscript, old version, full power



## **The role of the Quran on Science of the theology in the method**

*Mohammad Hasan Ghadrddan Gharamaleki  
Ali Ghadrddan Gharamaleki*

### **Abstract**

Each science has the method or means by which it achieves its goals, There are some sciences of a single method, like philosophy, and some are some other methods. The Science of the theology, which is responsible for explaining religious doctrines and answers to doubts, Various views have been presented on the one or more methods of theology of theology from different theological religions, For example, the Ahl al-Hadith selected the narrative method and the Mu'tazilites chose the rational method. But referring to the Qur'an shows that to explain religious teachings, we must use different methods.

The author in this article will show that must use the science of the theology of all possible methods, example: narrative includes Quran and Traditions, rational includes reason and even definitive philosophical principles, experimental and sensory, intuitive. This claim is in contradiction to the claims of some who regard the science of the theology as certain metaphors as quoted and experimental..

### **Key Word**

Science of the theology, Theology, Method, rational, narrative, mystical, intuitive, sensory, factual, natural, Quran.

## **The history of the concept of the articles of faith in Sunni theological tradition**

*Naser Forouhi  
Sayyed Ahmad Hosaini  
Zohre Faslebahar*

### **Abstract**

The discussion of the principles of religion or the articles of faith is one of the most important discussions among Muslim thinkers. This important concept of the principles of religion or the articles of faith has its own history among Muslims. The concept of the five articles of faith in Islam is not extant in Quran or in Hadith but has entered the works of Muslim theologians especially by the works of Mutazilites. In its early stages in the history, the concept of principles of the religion or the articles of faith was used in a general way and referred to the whole theological beliefs but later its usage has narrowed and just referred to some special theological creeds. In this period usually five items were referred to as the five principles of religion. Different theological traditions have their own principles of religion in the way that sometimes seven and even fifteen items were referred to as the principles of religion. Unlike the rationalist Mutazilites, there is no such a concept among Ash'arites or Maturidites. In this article we will survey the history of the changes the concept of the articles of faith experienced in Sunni Kalam tradition.

### **Key Words**

Articles of faith, Islamic theology, Khawarij, Murjia, Mutazilites, Asharites, Maturidites.

## **Molla Mehdi Naraqī initiatives concerning the divine knowledge**

*Mohammad Reza Zamiri*  
*Morteza Zamiri*

### **Abstract**

It is beyond a shadow of a doubt that the issue of Devine knowledge is one of the most important and complicated issues in Islamic theology and philosophy. Islamic theologians and philosophers have engaged in various aspects of this issue, including how to prove and quality of that, and present different arguments. Mulla Mahdī Narāqī was one of the great figures who has discussed regarding two above-mentioned aspects of Devine knowledge and innovated new ideas. The quality and argument in favor of Devine knowledge in the view of Narāqī, are the main questions which this paper concentrate on. Analyzing several books of Narāqī, such as *Jami' al-Afkār wa Nāqid al-Anzār*, we came to following conclusions:

First: The correct aspect of proving omniscience upon the "Any unphysical entity is thinker of itself" rule would be that any unphysical entity which stands on its essence has the capacity of perception and thinking. But actuality of thinking is subordinated to actuality of the most powerful interest between thinker and which has been thought, and that would exactly be the presence of its essence in its essence, that is knowledge by presence.

Second: for the quality of omniscience, the best view would be that to make the presence of god's essence in its essence the criterion of God's detailed knowledge to all entities, even before as after creation. It is the total presence and all discovering for all entities, in their inclusion and causality. The presence of God in its essence is more powerful than the presence of entities to God.

### **Key Words**

Mahdi Naraghi, Theology, Innovation, Proving of Omniscience, Quality of Omniscience.

## **A Survey on the Rational Fundamentals and Theories of Abouria in the field of Hadith**

*Akhtar Soltani*  
*Mahdi Mehrizi Toroghi*  
*Mehrdad Abasi*

### **Abstract**

The knowledge of hadith is one of the most important issues among Sunni scholars and priests. It is considered much significant how to use and how to consider this knowledge. Accordingly there have been different doctrines created around the hadith, such as “Quraniyoon” , “Ahl-e-hadith”<sup>1</sup>, “Salafia” and also “hadith critics”. In the present paper it has been assayed to indicate some outstanding features and properties of the three mentioned schools and then the hadith critics doctrine has been studied focused on the Rational Fundamentals and Theories of “Muhammad Abouria” , one of the prominent scientists of this school. Some of his hadith basics include: No opposition to Quran, No agreement with sunnah, No agreement with whatever proven by the science and No opposition to the wisdom. Abouria commented on different issues related to the knowledge of hadith such as prohibition on writing and publication of hadith in the first couple of hegira centuries, multiplicity of forges and editions, emphasis on the content critique in order to distinguish right and wrong narrations, No regulation and legislation of the single narration over the beliefs. existence of quoting based on definition in the hadiths, difference between the manner of sermon and behavior and so on. This study pursues these topics and answers to the related problems and ambiguities with an analytical, descriptive and librarian method.

### **Key Words**

The sunni hadith, hadith critics, hadith critique, content critique, quoting based on definition, sermon method and behavioral method

---

<sup>1</sup> The doctrine regarding hadith as foundation

## **The soul traveling trend in Mo'lana's mystic meditation**

*Reza Heydari Noori*

### **Abstract**

The school of mysticism and Sufism consists of principles and traditions that reveal the method of behavioral way for truth seekers up in achieving to explain it. Mysticism traveling and good behavior that consist of soul-travelling and self-sense finding trends inspired from the respectful verse” In the near future We will show them Our Signs throughout the universe as well as in their own souls to prove that this Ou’ran is the truth... (Fussilt 53): and other verses and traditions whereof portions of important Persian mysticism sources of Islamic mysticism with rare matchless natural disposition of high degree of standing and ranking. In his works whether verse or prose he has glanced to soul traveling trends of the Great World (Aa’lam-e-Kabir), and self-seeking (Aa’lam-e-Sagh’ir), and he prefers self-seeking which is the study of the world detailed visage to soul seeking trends. He is of mystical persons who for truth-recognizance has also paid attention to metaphors, and regards the world creatures the signs of truth manifestation and beauty. From his point of view-pointing to substance motion- he knows all the cosmos’ constituents in continual motion and change. And his soul seeking trend continues from the phase of inanimate object to the degrees of soul and spirit and up to the arrival in the kingdom of heaven. Mo’lana in his elf-seeking trend, with a deep and influential glance, which he names it “cause of boring”, has passed through the apparent veils of creatures, and he has achieved the observance from creatures to creator, from deed to attribute, and from attribute to viewing the Supreme Being. He behind the apparent facial elements of being, and in Sufism travelling and his self-seeking trend, in the world of possibilities and constitutes has dealt with the observation of the unending and eternal beloved face.

### **Key Words**

mysticism and Sufism, self-sense traveling, soul traveling, the truth, Mo’lana

## **Purgatory life, Hearing the voice of the living by the dead, comparison of opinions of Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya with the viewpoint of Wahhabism**

*Mohammad Ali Akhaviyan  
Omid Omidian*

### **Abstract:**

Purgatory life and related issues are linked with some Islamic traditions like Tawassul, Supplication from the souls of the righteous, and Visiting the graves. With emphasizing Purgatory life of the dead, majority of Muslims also accept Hearing the voice of the living by the dead that is the base for Tawassul and supplication from the souls of the righteous. Similar opinions of Ibn Taymiyyah and Wahhabism in opposition to Tawassul and supplication, are associated with Consensus of Wahhabism and its predecessors about Purgatory life. But after analysis of opinions of Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim on one hand, and Wahhabism on the other hand we see a clear difference of opinions about Purgatory life and related issues such as Hearing the voice of the living by the dead. Ibn Taymiyyah in brief, and Ibn Qayyim in detail believe in Purgatory life and Hearing the voice of the living by the dead. However Wahhabism believes in limited Purgatory life and considers *Not* to Hear the voice of the living by the dead as the main principle. So this question remains; How Wahhabism claims to follow Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim about the issues of Purgatory life and Hearing the voice of the living by the dead, and how Wahhabism goes beyond its predecessors and disagrees with the majority of Muslims about these issues, and even disagrees with its Sheikhs.

### **Key Words**

Purgatory life, Hearing the voice of the living by the dead, Ibn Taymiyyah , Ibn Qayyim , Wahhabism







THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
7th Year. No. 27, Autumn 2017

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)  
**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh  
**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti ,Ahmad Bagheri ,Hossein Habibi Tabar  
Ainollah khademi ,Abdul Hosein Khosro Panah ,Mohammad Zabihi,  
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki ,Mahmud Ghayum Zadeh ,  
Ali Mahamed ,Mohammad Mohammad Rezaei ,Abulfazl Mahmudi ,  
Abbasali Vafae

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri  
**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh  
**Translator:** Fariba Hashtrodi  
**Publisher:** Saveh Islamic Azad University  
**Page Design:** Ehsan Computer ,Qom  
**Logo & Cover Design:** Mohammad Ehsani  
**Price:** RIs 100 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square ,Saveh ,Iran.

**Postal Code:** 39187 **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 ,2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir

## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۶۲۳۵۲۰۰۸ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی