



پژوہنامہ کلام

دوره ۱۲، شماره ۱، پیاپی ۲۲،
بهار و تابستان ۱۴۰۴

مدیر اجرایی
محمد حسن گلزاری

مترجم
محمد حسین گلیاری

ویرایش و صفحه آرایی
پیرایش قلم

نشانہ ونگاہ

<http://pke.journals.miu.ac.ir>

تیراژ: ۱۰۰ نسخه

قیمت: ۱،۰۰۰،۰۰۰ ریال

نشر: چایخانه دیجیتال المصطفی

نشانہ

مشهد، بولوار شهید مدرس،

نیش مدرس ۱، طبقه هفتم،

جامعة المصطفى، صلى الله عليه وآله العالمية،

معاونت یژوهشی

راه‌های ارتباطی

تلف: (+٩٨) ٥٢ ٣٢٢ ١١٨٢١

نمابر: ۵۱۳۲۲۱۷۱۶۷ (+۹۸)

کد دستہ: ۹۱۳۳۹۳۶۳۱۶

صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
محل انتشار: نمایندگی جامعة المصطفیٰ ﷺ در خراسان
مدیر مسئول: روح الله سعیدی فاضل
سر دبیر: سید مرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه

سید مرتضیٰ حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
 قدرت‌الله خیاطیان (استاد دانشگاه ملی سمنان)
 عزالدین رضائزاد (استاد جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية)
 جهانگیر مسعودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
 عظیم حمزئیان (دانشیار دانشگاه ملی سمنان)
 مصطفیٰ عزیزی علویجه (دانشیار جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية)
 مهدی فرماتیان آرائی (دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب)
 ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية)
 احمد اسحاق دمیر (استاد دانشگاه رجب طیب اردغان)
 هارالد زویرت (استاد دانشگاه الهیات بازل سونیسر)

زمينه انتشار

این نشریه در زمینه مباحث کلامی منتشر می‌شود و در صدد است با ایجاد و بسط فضای علمی و پژوهشی، به تحلیل، نقد و بررسی اندیشه‌های مطرح در حوزه کلام اسلامی، کلام تطبیقی و کلام جدید پرداخته و با طرح موضوعات و مسائل نوین کلامی، به چالش‌های فکری فراوری انسان امروز، خصوصاً در جهان اسلام، پاسخ دهد.

تأييده علمي

نشریه پژوهشنامه کلام در رتبه بندی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری مورخ ۱۴۰۰ حائز رتبه علمی، «ب» گزید.

نشریه پژوهشنامه کلام با انجمن کلام اسلامی حوزه همکاری دارد.

آراء و دیدگاه‌های مطرح‌شده در این نشریه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه نشریه نیست.

فشریه در ویرایش آثار ارسالی آزاد است.

نقل هرگونه مطلب از این نشریه با ذکر منبع بلامانع است.

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (isc.ac)

يايگاه نشریات جامعة المصطفى، ﷺ العالمية

(journals.miu.ac.ir)

بایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (sid.ir)

بایگاه مجلات تخصصی نور (noormags.ir)

بانک اطلاعات نشریات کشور (magiran.com)

گوگل اسکولار (scholar.google.com)

فهرست مقالات

- ۷..... روش‌شناسی متکلمان امامیه در اثبات تواتر احادیث امامت
علی‌اصغر پارسامقدم
- ۳۳..... مطالعه انتقادی معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه
نرگس نجاتی، محمد غفوری‌نژاد، و مریم عزیزیان
- ۵۵..... نقد و بررسی دلایل جسمانی‌انگاری معاد از منظر آیت‌الله سبحانی
علی قدردان قراملکی
- تحلیل راهبردهای ادب‌مندی کلامی در مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) و بازتاب آن‌ها در ترجمه انگلیسی:
۷۹..... رویکردی به معارف اهل‌بیت (ع)
عبدالباسط عرب یوسف‌آبادی، و مسلم فتح‌اللهی
- ۱۰۱..... قلمرو احباط با نگاهی نقادانه از منظر امامیه و اهل سنت
داود خوش‌باور، و حسین ضیایی
- ۱۲۳..... تحلیل تطبیقی اسماء و صفات الهی در آرای امام خمینی و ابن‌میمون: رویکردی وجودشناختی و پدیدارشناسانه
سید مسعود عمرانی، و حسن محمدی
- ۱۴۷..... تحلیل انتقادی دیدگاه وهابیت در قبال حدیث «علی قسیم النار و الجنة» با تأکید بر منابع فریقین
صفدر رجب‌زاده، و محمد غفوری‌نژاد
- ۱۶۹..... نقد دیدگاه ترکی بن‌علی در تکفیر «حاکم بغیر ما انزل الله»
حسن زردوشه فراهانی، و محمد حسین زردوشه فراهانی
- ۱۸۷..... تحلیل انتقادی برداشت کثرت‌گرایی از آیه ششم سوره کافرون، بر اساس شیوه فهم درون‌متنی و برون‌متنی ...
غلامعلی مقدم
- ۲۰۹..... تبیین کیفی تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه حکما
مجتبی سیدی، سید محمد موسوی بایگی، و رامین گلمکانی
- ۲۳۵..... تبیین عصمت انبیاء در پرتو آیه ۴۶ سوره صاد: نقد دیگر آیات ارائه‌شده برای اثبات این مدعا
مرتضی آقامحمدی
- ۲۵۷..... بررسی خبر فلتنه در منابع فریقین
عبدالمجید زهادت

Methodology of Imami Theologians in Proving the Tawātur of Imamate Hadiths

Ali Asghar Parsamoghaddam 

Graduated from the fourth level of explanatory Imamate at the Imamology Center of Qom Islamic Seminary, Qom, Iran. Email: aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
16 February 2025
Received in revised form
26 February 2025
Accepted
10 March 2025
Available online
23 August 2025

Keywords:

imamate traditions,
methodology,
Imāmī theologians,
proof of tawātur

ABSTRACT

As the second source for understanding religion after the Qur'ān, the *Ḥadīth* holds particular significance in the comprehension of Islamic doctrines. Among these, the *mutawātir ḥadīth* (a report of mass transmission) occupies a prominent position in theological (*Kalām*) discussions due to its absolute authority (*hujjiyyah*) and its capacity to confer definitive knowledge. Furthermore, the utilization of shared and methodologically sound principles is a fundamental component of substantiating claims in theological dialogues. Employing a descriptive-analytical methodology and based on library research, this study investigates the methods used by Imāmī theologians (*mutakallimūn*) to prove the *tawātur* of traditions concerning the Imamate (*imāmah*). The findings indicate that Imāmī theologians have utilized five principal methods to establish *tawātur*: Principle-Based *Tawātur* (based on the foundational principles of *ḥadīth* sciences), Transmission-Based *Tawātur* (based on works that compile the various chains of transmission—*ṭuruq*—of a *ḥadīth*), Confessional *Tawātur* (established through the acknowledgment of a tradition's authenticity by theological opponents), Criterion-Based *Tawātur* (which involves defining specific criteria for *tawātur* and demonstrating that the traditions meet them), and Collective *Tawātur* (proven by collating the chains of transmission from diverse Islamic and inter-sectarian sources). These methodologies provide a methodologically sound and effective framework for utilization and argumentation (*iḥtijāj*) in theological dialogues concerning the Imamate, which can be highly influential in advancing innovation within the field of *Kalām*.

Cite this article: Parsamoghaddam, A. A. (2025). Methodology of Imami Theologians in Proving the Tawātur of Imamate Hadiths. *Theology Journal*, 12(1), 3-25.
<https://doi.org/10.22034/pke.2025.20620.1965>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20620.1965>

Introduction

In the constellation of religious knowledge, ḥadīth serves as the second primary source of cognition after the Noble Qur'ān, consistently playing a fundamental role in the deduction, explication, and transmission of Islamic teachings. The Noble Qur'ān, through its recurrent references to the sunnah of the Prophet Muḥammad (ṣallā Allāhu 'alayhi wa ālihi wa sallam) and the imperative of obedience to him, has firmly embedded the validity of the sunnah within the intellectual framework of Muslims. Accordingly, ḥadīth, which embodies the Prophetic sunnah (ṣallā Allāhu 'alayhi wa ālihi wa sallam), has been at the center of attention among Islamic scholars since the earliest centuries.

In this context, the significance and credibility of a ḥadīth are evaluated not only in terms of its content but also with regard to its issuance and chain of transmission (sanad). Islamic scholars have devoted particular attention to aspects such as the chain of transmission, the narrators (ruwāḥ), the text (matn), and the multiplicity of transmission paths (ṭuruq) in assessing the veracity or falsity of ḥadīths. One of the key concepts in this domain is "mutawātir ḥadīth." A mutawātir ḥadīth is one that, due to the abundance of transmitters across all generations (ṭabaqāt), renders collusion upon falsehood impossible and is thus deemed to engender certainty (yaqīn). Such a ḥadīth holds an elevated position in the derivation of doctrinal beliefs ('aqā'id) and legal rulings (aḥkām) and is accepted by all Islamic schools of thought.

In Imāmī kalām (theology), the proof of the imamate of the Ahl al-Bayt ('alayhim al-salām) constitutes one of the principal axes of doctrinal discussions. Establishing this doctrine through valid and certitude-inducing ḥadīths is an essential necessity, as audiences confronting claims of imamate seek definitive and unassailable proofs. Particularly in interdenominational dialogues, the utilization of ḥadīths whose tawātur (mutawātir status) can be demonstrated strengthens argumentation and fosters broader acceptance. Consequently, Imāmī theologians (mutakallimūn) throughout history have endeavored to establish the tawātur of ḥadīths pertaining to imamate through rigorous and diverse methods.

Methodology

The present study employs a descriptive-analytical approach and a library-based method to examine the methods utilized by Imāmī theologians in establishing the tawātur of ḥadīths related to imamate. Initially, key concepts such as mutawātir ḥadīth, imamate, method, and methodology are defined. Subsequently, drawing upon ḥadīth and kalām works, five overarching methods are identified and analyzed. The primary objective of this research is to provide a systematic portrayal of the tools and methodologies that Imāmī theologians have employed to substantiate the tawātur of imamate-related ḥadīths.

Findings

The research reveals that Imāmī theologians across various periods have utilized five overarching methods to establish the tawātur of imamate-related ḥadīths. These methods operate independently yet complement one another, collectively forming a methodological framework for proving tawātur.

1. Foundational Tawātur (Tawātur Mabnā'ī):

This method relies on the fundamental principles of ḥadīth sciences and the fourfold conditions of a mutawātir ḥadīth (abundance of narrators in generations, reliance on sensory perception, impossibility of collusion upon falsehood, and generation of necessary knowledge). The researcher, employing knowledge of rijāl (narrator evaluation), documentary sources, narrator generations, and comparative analysis of narrations, seeks to demonstrate the fulfillment of these conditions, thereby establishing tawātur. A prominent example of this approach is the effort of 'Allāmah Mīr Ḥāmid Ḥusayn in 'Abbāqāt al-Anwār and 'Allāmah Amīnī in al-Ghadīr.

2. Path-Based Tawātur (Tawātur Ṭarīqī):

In this method, the focus is on compiling and categorizing various transmission paths (ṭuruq) of the ḥadīth from diverse sources. Imāmī theologians and ḥadīth scholars, by assembling collections of ḥadīth paths (e.g., ḥadīth al-Ghadīr or ḥadīth al-Thaqalayn), aim to illustrate that the ḥadīth has been transmitted across different times, places, and generations with similar wording. This method is significant as it can substantiate numerical abundance and source diversity as corroborative evidence for tawātur. The book al-Wilāyah by Ibn 'Aqda is a notable work in this regard, compiling ḥadīth al-Ghadīr through over 110 paths from the Companions (ṣaḥābah).

3. Confessional Tawātur (Tawātur Iqrārī):

This approach bases its argumentation on the confessions of Ahl al-Sunnah scholars regarding the tawātur of a ḥadīth. Imāmī theologians, by referring to statements from figures such as al-Dhahabī, Ibn Taymiyyah, Ibn Ḥajar al-Haythamī, and Ibn Kathīr, endeavor to show that even opponents have acknowledged the tawātur of certain ḥadīths (including ḥadīth al-Ghadīr, al-Ṭayr, and al-Thaqalayn) in some instances. Their testimonies, as external and independent witnesses, can effectively bolster the validity of the ḥadīth, particularly in interdenominational forums where reliance on sources acceptable to the counterpart holds importance.

4. Criterion-Based Tawātur (Tawātur Mi'yārī):

Certain Ahl al-Sunnah scholars have outlined criteria in their works for identifying a mutawātir ḥadīth, such as transmission by four, six, or eight Companions. Imāmī theologians, by extracting these criteria from Ahl al-Sunnah sources and applying them to their pertinent ḥadīths—such as the ḥadīth on Abū Bakr leading the prayer (ḥadīth ṣalāt Abī Bakr)—have sought to utilize these standards to prove the tawātur of imamate-related ḥadīths. For

instance, Ibn Ḥazm and Ibn Taymiyyah have, in certain cases, deemed transmission by four Companions sufficient for establishing tawātur.

5. Shared Tawātur (Tawātur Ishtirākī):

This method focuses on ḥadīths transmitted across various Islamic sects through independent chains. When a ḥadīth is narrated in both Shi‘i and Ahl al-Sunnah sources by diverse narrators and with varied chains, this multiplicity and diversity can serve as an indicator of tawātur. From this perspective, the practical consensus (ijmā‘ ‘amalī) or general acceptance among Muslims regarding a ḥadīth attests to its definitive issuance. Shaykh al-Mufīd, Shaykh al-Tūsī, and others have invoked this method in cases such as ḥadīth al-Ghadīr, al-Thaqalayn, and al-Manzilah.

Conclusion

The aggregate of the fivefold methods employed by Imāmī theologians attests to a cohesive and diverse framework for establishing the tawātur of ḥadīths pertaining to imamate. Each method, within its specific context, serves as an effective tool for rational and theological argumentation. Foundational and path-based tawātur are primarily grounded in chain-of-transmission and rijāl analysis, whereas confessional and criterion-based tawātur emphasize discursive analysis of statements and standards from other schools. Shared tawātur, meanwhile, seeks to leverage the breadth of narration across the Islamic world.

This study demonstrates that the Imāmī methodology for proving tawātur has not only addressed historical needs but also possesses the potential to function in contemporary interdenominational dialogues and against modern objections. Particularly in circumstances where Ahl al-Sunnah sources have confessed to the mutawātir status of certain imamate narrations, a favorable opportunity arises for referencing those very sources to affirm the legitimacy of the Imāmī perspective. Therefore, the study and development of these methods represent an indispensable necessity in the domains of Imāmī kalām and Shi‘i ḥadīth studies, from epistemological, historical, and practical standpoints.

Author Contributions: This is a single-author article.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: No acknowledgements are made.

Ethical Considerations: The author avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: No artificial intelligence was used.



روش‌شناسی متکلمان امامیه در اثبات تواتر احادیث امامت

علی اصغر پارسامقدم 

دانش آموخته سطح چهار امامت تبیینی، مرکز امام‌شناسی حوزه علمیه، قم، ایران. رایانامه: aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	حدیث، به‌عنوان دومین منبع فهم دین پس از قرآن، اهمیت ویژه‌ای در شناخت معارف اسلامی دارد. در این میان، حدیث متواتر، به‌دلیل حجیت مطلق و علم‌آوری قطعی، جایگاه برجسته‌ای در مباحثات کلامی می‌یابد. از طرفی، در گفت‌وگوهای کلامی، بهره‌وری از قواعد مشترک و متقن از ارکان اساسی اثبات مدعا به شمار می‌آید. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای، به بررسی روش‌های متکلمان امامیه در اثبات تواتر احادیث امامت می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که متکلمان امامیه از پنج روش اصلی برای اثبات تواتر بهره جسته‌اند: تواتر مبنایی (مبتنی بر اصول علوم حدیث)، تواتر طریقی (بر اساس آثار تألیفی در جمع طرق حدیث)، تواتر اقراری (از طریق پذیرش مخالفان)، تواتر معیاری (با تعیین معیارهای خاص) و تواتر اشتراکی (با گردآوری طرق حدیث از منابع مختلف اسلامی یا بین‌مذهبی). این روش‌ها مسیری متقن و کارآمد برای بهره‌مندی و احتجاج در گفت‌وگوهای کلامی پیرامون مسئله امامت فراهم می‌آورند که می‌تواند در پیشبرد نوآوری در عرصه‌های کلامی بسیار مؤثر باشد.
کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، متکلمان امامیه، اثبات تواتر، احادیث امامت، علم کلام	

استناد: پارسامقدم، علی اصغر (۱۴۰۴). روش‌شناسی متکلمان امامیه در اثبات تواتر احادیث امامت. پژوهشنامه کلام، ۱۲ (۱)، ۲۵۳.

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.20620.1965>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

اکثر دانش‌های اسلامی بر حدیث استوارند و شناخت حدیث معتبر، یکی از پراهمیت‌ترین اهداف دانش‌های حدیثی برشمرده می‌شود؛ زیرا اگر حدیثی معتبر نباشد، دانش دینی برگرفته از آن نیز معتبر و سودمند نخواهد بود. به دیگر سخن، پس از قرآن، دومین و اساسی‌ترین منبع فهم دین، سنت است. معارف گرانسنگی، چون هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی، راهنماشناسی و فرجام‌شناسی که در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها نقش بسزایی دارند، در سنت گرد آمده است. سنت نبوی در قرآن کریم به‌عنوان بهترین الگوی عملی برای مؤمنان معرفی شده (احزاب ۲۱) و پیروی از پیامبر همسان اطاعت از خدا (نساء ۸۰) و نافرمانی از او مایه گمراهی از مسیر هدایت دانسته شده است (احزاب ۳۶). بر همین اساس، مسلمانان همواره، با انتقال شفاهی یا نگارش حدیث، به‌دنبال حفظ این میراث بوده‌اند.

به‌تدریج با نگارش احادیث، بحث از سند آشکار شد. سند یعنی چیزی که به آن اعتماد و اطمینان می‌شود و در اصطلاح حدیث، به‌معنای زنجیرهٔ راویان حدیث است که به متن حدیث منتهی شود (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۵۳؛ عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص. ۱۵۷). حال اگر سندهای یک حدیث محصور نباشد، آن را «حدیث متواتر» و اگر محصور باشد، «حدیث آحاد» نامیده‌اند. به بیان دیگر، اخبار را بر اساس تعدد طرق (سند) آن‌ها به متواتر و آحاد تقسیم‌بندی کرده‌اند (قطعی، ۱۴۳۹ق، ص. ۷۳). اما شهید ثانی در تقسیم‌بندی خبر به صدق و کذب، ذیل عنوان اخباری که صدق آن قطعی است، متواتر لفظی را نام برده است (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۵۹).

با گسترش بحث حدیث متواتر در میان متکلمان و نیازمندی علمای اصول و فقه به تقویت دلیل، فصل جدیدی در به‌کارگیری تواتر در مسائل اصول و فقه آغاز شد. شماری همچون حازمی (لولوی، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۱۷۷) و از متأخران، سیوطی (سیوطی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۲۱) معتقدند که اصطلاح تواتر از عرصهٔ فقه و اصول به علم حدیث سرایت کرده است. اصطلاح «متواتر»، به‌عنوان قسیمی آنچه صلاحیت صدق و کذب دارد، نخستین‌بار از سوی خطیب بغدادی در زمرهٔ یکی از مصطلحات علم حدیث برشمرده شد و تعریفی همسو با تعاریف متکلمان و فقیهان برای آن ارائه گردید (خطیب، ۱۳۵۷ق، ص. ۱۶).

در اندیشهٔ دانشوران، خبر متواتر سبب ایجاد علم و یقین نسبت به محتوای خبر می‌شود (سمرقندی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۴۲۳؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، صص. ۶۹-۷۰). بر همین اساس، چنین خبری در میان مسلمانان دارای جایگاه بلندی است؛ زیرا اعتقاد و عمل برآمده از حدیث متواتر، یقینی بوده و در فرایند استنباط و استدلال‌های کلامی، فقهی، تاریخی و... حجیت استواری دارد. چنین جایگاهی سبب شد که اندیشوران در موضوعات مختلف حدیثی به اثبات تواتر احادیث گوناگون بپردازند یا کتابی مستقل در جمع‌آوری احادیث متواتر بنگارند (سیوطی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۳۹) و در عقاید و احکام به آن استناد جویند.

از سوی دیگر، پذیرش تواتر در میان مکاتب مختلف اسلامی و حتی برخی ادیان الهی، بستر مشترکی برای گفت‌وگوی بین‌الادیانی و بین‌مذهبی ایجاد کرد. متکلمان امامیه نیز با استفاده از روش‌های متنوعی به اثبات تواتر احادیث مرتبط با امامت و ولایت اهل بیت (ع) پرداخته‌اند. این تلاش‌ها نه‌تنها به تقویت استدلال‌های کلامی کمک کرده، بلکه امکان بازنگری و توسعهٔ این روش‌ها را برای پاسخ‌گویی به نیازهای معاصر فراهم نموده است.

در همین راستا، این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای به دنبال بررسی روش‌های مورد استفاده متکلمان امامیه برای اثبات تواتر احادیث است و به این سؤالات پاسخ می‌دهد که متکلمان امامیه از چه روش‌هایی برای اثبات تواتر استفاده کرده‌اند، نقاط قوت و ضعف این روش‌ها چیست، و چگونه می‌توان از این روش‌ها برای نوآوری در مباحث کلامی بهره برد.

این مقاله در سه بخش تنظیم شده است: ابتدا مفاهیم کلیدی همچون حدیث متواتر و جایگاه آن در علم کلام تعریف می‌شود؛ سپس به تحلیل روش‌های مورد استفاده متکلمان امامیه برای اثبات تواتر پرداخته و در نهایت، یافته‌های پژوهش جمع‌بندی شده و پیشنهادهایی برای گسترش مباحث ارائه می‌شود.

پیشینه پژوهش

در ارتباط با موضوع تواتر احادیث، پژوهش‌هایی همچون مدخل *دایرةالمعارف اسلامی* و پایان‌نامه نصره باجی، به بررسی مفهوم و نقد تواتر در میان عالمان مسلمان پرداخته‌اند. این آثار اگرچه بر جنبه‌های مفهومی تواتر تأکید داشته‌اند، به‌طور خاص به روش‌شناسی متکلمان امامیه در اثبات امامت نپرداخته‌اند. بررسی این خلأ نشان می‌دهد که نقش تواتر در استدلال‌ات کلامی امامیه، نیازمند پژوهش دقیق‌تری است که جنبه‌های تحلیلی و روش‌شناختی را برجسته کند. این مقاله تلاش می‌کند تا با پر کردن این شکاف، به ارائه رویکردی جامع‌تر در زمینه تواتر احادیث و کاربرد آن در استدلال‌ات کلامی بپردازد.

مفهوم‌شناسی

تصورات و تعریف‌های علمی، همواره به‌عنوان مؤلفه‌های اساسی در تحلیل مسائل و مفاهیم علمی شناخته شده‌اند. بدون درک دقیق از ماهیت علم، موضوعات آن و جزئیات مرتبط با هر مسئله، امکان دستیابی به احکام و تصدیق‌های صحیح علمی وجود نخواهد داشت. بر همین اساس، در این بخش، مفاهیمی همچون روش‌شناسی، امامت و حدیث متواتر مورد تعریف و تحلیل قرار گرفته‌اند. هدف این است که ارتباط این مفاهیم با یکدیگر و نقش بنیادین آن‌ها در انسجام و پیشبرد اهداف پژوهش حاضر به‌طور دقیق و جامع تبیین شود.

۱- روش‌شناسی

واژه «روش» در زبان لاتین معادل method و در عربی معادل «مَنْهَج» است و روش‌شناسی نیز در عربی به «مَنْهَجِيَّة» نامور است (ازهری، ۲۰۰۱، ج. ۶، ص. ۴۱؛ میرزایی، ۱۳۷۷، ص. ۵۸۰). روش گاهی به‌معنای ابزار کسب دانش و معرفت و گاه فرایند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت (حقیقت، ۱۳۸۵، ص. ۴۲)، یا مسیر طی شده برای کسب معرفت (پارسانیا، ۱۳۸۸، ص. ۴۰)، یا مسیر دانشمند در سلوک علمی (پارسانیا، ۱۳۸۸، ص. ۱۱) یا شیوه دقیق نزدیک‌شدن به عالم برای فهم بهتر وی (سایر، ۱۳۸۸، ص. ۱۳) تعبیر شده است.

مراد نگارنده از روش‌شناسی، نگاهی پسینی و درجه دوم به روش‌های به‌کاررفته در تحقیقات علمی است؛ به این معنا که روش‌شناس با نگاهی بیرونی، به واکاوی و تجزیه و تحلیل روش‌های مورد استفاده عالمان و دانشیان در تلاش‌های علمی و حرکت‌های فکری در یک یا چند زمینه می‌پردازد. این مفهوم در مقاله حاضر

به‌منظور تحلیل رویکردهای متکلمان امامیه در استناد به احادیث متواتر برای اثبات امامت مورد استفاده قرار گرفته است.

۲- امامت

«امام» (در حالت جمع، «ائمه») از ریشه «أَمَّ يَوْمٌ»، مهموز الفاء و مضاعف است که به‌معنای پیشوا، پیشرو و مقتدا به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۱۰۶؛ ابن فارس، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۸). متکلمان امامیه با رویکردی تطبیقی بین مذاهب و با توجه به اشتراکات میان دو مذهب شیعه و سنی، به بازشناسی اصطلاح امامت پرداخته‌اند. تعریف جامع ارائه‌شده در این زمینه، در کلام علامه حلی چنین بیان شده است: «الامامة رئاسة عامة فی أمور الدین والدنیا لشخص من الاشخاص نیابة عن النبی» (علامه حلی، ۱۳۶۵، ص. ۹۳). این تعریف بیانگر جایگاه ویژه امام به‌عنوان رهبر دینی و دنیوی جامعه اسلامی است که نقش محوری در هدایت مردم ایفا می‌کند. در مقاله حاضر، مفهوم امامت به‌عنوان محوری‌ترین موضوع کلامی مورد بحث قرار گرفته و تلاش شده است تا از طریق احادیث متواتر، جایگاه و حقانیت آن اثبات شود.

۳- حدیث متواتر

«متواتر» اسم فاعل از «تواتر» و از ریشه «و ت ر» به‌معنای مداومت بر چیزی (ابن سلام، ۱۳۸۴ق، ج. ۴، ص. ۲۵) و در پی هم آمدن و پیاپی شدن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۸، ص. ۱۳۳) است و در جایی به کار می‌رود که افراد، یکی پس از دیگری (جوهری، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۸۴۳)، به‌طور فردی (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص. ۸۵۳) و با اندکی فاصله زمانی پدید می‌آیند (ابن فارس، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۸۴).

از جمله تعاریفی که برای حدیث متواتر ارائه شده، این عبارت است: «هو ما بلغت رواه فی الکثرة مبلغاً أحوالت العادة تواطؤهم» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۶۲)؛ خبری که آن را افراد بسیاری نقل کنند، به‌گونه‌ای که همدستی آن‌ها بر دروغ‌سازی عادتاً ممکن نباشد.

حدیث متواتر به‌طور کلی به متواتر قولی (اسنوی، ۱۴۲۰ق، ص. ۲۱۳)، فعلی (زحیلی، ۱۴۲۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۶) و سکوتی (صاحب رامپوری، بی‌تا، ص. ۲۹۵) تقسیم‌بندی می‌شود. متواتر قولی خود شامل متواتر لفظی و معنوی است. متواتر لفظی به متواتر در قرآن، حدیث و اجماع تقسیم‌بندی شده است (مرداوی، ۱۴۲۱ق، ج. ۴، ص. ۱۷۵۴). متواتر لفظی خبری است که راویان در همه طبقات، با عدد و شروط تواتر، آن را به یک لفظ نقل کنند (سیوطی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۳۱). متواتر معنوی به خبری گفته می‌شود که راویان مضمون واحدی را با عبارات مختلف نقل کنند (شیرازی، ۱۴۲۴ق، ص. ۷۱).

برای حدیث متواتر، از سوی دانشوران شروط مختلفی ذکر شده است که به چهار دسته کلی تقسیم می‌شوند:

- ۱) شروط مختص به شنودگان: آنان می‌بایست برای پذیرش خبر شایستگی داشته باشند (آمدی، ۱۴۰۲ق، ج. ۲، ص. ۲۵) و به آنچه خبر می‌دهند، علم نداشته باشند (أرموی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۱۰۳)، وگرنه تحصیل حاصل می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۶۴).

(۲) شروط مختص به خبردهندگان: مخبرین در تمامی طبقات (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۶۲) شمار بسیاری باشند، تا جایی که همیاری بر کذب نداشته باشند (آمدی، ۱۴۰۲ق، ج. ۲، ص. ۲۵) و آنچه از آن خبر می‌دهند، مستند به حس باشد (ابن‌قدامه، ۱۴۴۳ق، ج. ۱، ص. ۲۹۶). آن‌ها باید آگاه و عالم به آنچه خبر می‌دهند باشند، نه اینکه به آن ظن داشته باشند (ابن‌ساعاتی، ۱۴۰۵ق، ج. ۱، ص. ۳۱۴).

(۳) شروط مختص به مُخْبِرِ عَنَه (موضوع خبر داده‌شده): ممکن‌الوقوع (جزائری، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۱۲۳) و محسوس باشد (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۶۵). شرط اخیر برای خارج کردن آنچه با عقل ثابت می‌شود (آمدی، ۱۴۰۲ق، ج. ۲، ص. ۲۵) مانند حدوث عالم (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۶۵) یا وجود سه خدا و شریک داشتن خدا (سمرقندی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۴۲۳) است.

(۴) شروط مختص به مُخْبِرِ بَه (عبارت خبردهنده از موضوع): خبر آن‌ها ظنی نباشد (سمرقندی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۴۲۳). همین‌گونه مسبوق به اعتقادات نقیضه نبوده (میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص. ۷۱) و به‌دور از التباس، شبهه و تقلید باشد (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۶۴).

در مجموع، بررسی این مفاهیم و شروط نشان می‌دهد که حدیث متواتر به‌عنوان ابزار استدلالی در کلام امامیه از اهمیت زیادی برخوردار است. پژوهش حاضر تلاش دارد تا با تکیه بر این مفاهیم و شروط، جایگاه متکلمان امامیه در استفاده از احادیث متواتر برای اثبات امامت را بررسی کند.

روش‌های اثبات تواتر حدیث

بر اساس پژوهش حاضر، متکلمان امامیه برای اثبات تواتر احادیث امامت از پنج روش کلیدی بهره برده‌اند. این روش‌ها که نشان‌دهنده عمق و تنوع رویکردهای استدلالی امامیه در مباحث کلامی هستند، شامل تواتر مبنایی، طریقی، اقراری، معیاری و اشتراکی می‌شوند. اهمیت این روش‌ها از آن جهت است که هریک با تأکید بر جنبه‌ای خاص از تواتر، به غنای استدلالات کلامی کمک می‌کنند.

۱- تواتر مبنایی

تواتر مبنایی، به‌عنوان یکی از روش‌های علمی اثبات تواتر حدیث، بر پایه شروط اساسی حدیث متواتر استوار است. این شروط چهارگانه که شامل فراوانی روایت‌کنندگان، کثرت راویان در تمامی طبقات سند، عدم تبانی بر کذب و حسی بودن خبر می‌شود، هسته اصلی این روش را تشکیل می‌دهد. شروط دیگری نیز از سوی حدیث‌پژوهان مطرح شده که به‌دلیل بازگشت به همین چهار شرط یا عدم تأثیر مستقیم در حصول تواتر، چندان مورد توجه قرار نگرفته است.

این روش که بیشتر در میان متکلمان متأخر امامیه رواج یافته، نشان‌دهنده تحول در ادبیات کلامی امامت‌پژوهی شیعه است. تا قرن پنجم، رویکرد امامیه در مباحث امامت، عمدتاً عقل‌گرایانه بود که این امر از مواجهه با معتزله - بزرگ‌ترین رقیب فکری امامیه - نشأت می‌گرفت. با افول معتزله و غلبه جریان اهل حدیث در قالب نحله‌هایی چون سلفی‌گری و وهابیت، امامیه نیز شیوه استدلال خود را متناسب با مخاطب تغییر داد و به حدیث، نقش محوری‌تری بخشید.

تواتر مبنایی با تکیه بر اصول و قواعد علوم حدیث و رجال، از طریق گردآوری جامع اسناد و بررسی نظام‌مند کثرت راویان در طبقات سندی، به تحلیل و اثبات تواتر می‌پردازد. فرایند این روش در دو مرحله اصلی انجام می‌شود: جمع‌آوری اسناد و طرق مختلف حدیث، و بررسی دقیق طبقات راویان بر اساس معیارهای زمانی و رجالی. این رویکرد علمی، علاوه بر اثبات کثرت راویان، تحقق شرط «عدم تبانی بر کذب» را نیز تضمین می‌کند. در اصطلاح‌شناسی علوم حدیث، «طبقه» به گروهی از راویان اطلاق می‌شود که در سن و ملاقات با مشایخ اشتراک دارند (عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص. ۱۳۴). عسقلانی طبقات راویان را به دوازده طبقه تقسیم کرده است: صحابه، تابعین، اتباع تابعین و علمای بعدی؛ سایر طبقات نیز به ترتیب شامل راویان مختلف از نسل‌های بعدی هستند. هر طبقه بر اساس اشتراک در سن و ملاقات با مشایخ مشخص می‌شود (عسقلانی، ۱۴۰۶ق، مقدمه). علامه میرحامد حسین در عباقت/الانوار و علامه امینی در الغدير نمونه‌های برجسته‌ای از کاربرد این روش را ارائه کرده‌اند. علامه میرحامد حسین در اثبات تواتر احادیثی چون حدیث مدینه (۱۰ صحابی، ۱۴ تابعی و ۱۴۰ عالم)، حدیث طبر (۹ صحابی، ۹۱ تابعی و ۸۷ عالم) و حدیث نور (۸ صحابی، ۸ تابعی و ۴۰ عالم) به تفکیک دقیق طبقات راویان پرداخته است (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۴، صص. ۳-۹؛ ج. ۱۳، صص. ۴-۱۰۵؛ ج. ۱۷، صص. ۷-۱۱). این تفکیک نه تنها کثرت نقل، بلکه گستره زمانی و مکانی روایات را نیز مستند می‌سازد. مؤلف در ضمن بیان روایات هریک از علما بر اساس قرن، جایگاه علمی ایشان و میزان اعتبار کتاب را نیز گوشرد نموده است. احادیث ثقلین، ولایت، منزلت و... با کمی تفاوت به همین صورت بیان شده است. همچنین علامه امینی با بهره‌گیری از همین رویکرد، تواتر حدیث غدیر را با ارائه فهرست ۱۱۰ صحابی، ۸۴ تابعی و ۳۶۰ عالم به اثبات رسانده است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، صص. ۴۱-۳۱۱). روش وی نیز مبتنی بر تحلیل علمی-تاریخی نقل حدیث در طبقات مختلف و بررسی گستردگی نقل آن در ادوار گوناگون است.

تواتر مبنایی با تکیه بر قواعد علمی و گردآوری داده‌های گسترده، امکان اثبات تواتر حدیث را بدون نیاز به تأییدات پیشین فراهم می‌آورد. این روش با تمرکز بر تفکیک طبقات، بررسی عینی راویان و تحلیل تاریخی، به عنوان ابزاری معتبر در تحلیل‌های علمی حوزه حدیث و کلام شناخته می‌شود.

۲- تواتر طبقی

یکی از روش‌های معتبر برای اثبات تواتر احادیث، جمع‌آوری و تدوین نظام‌مند طرق و اسانید در قالب مجموعه‌های مستقل است. این رویکرد بر این اصل استوار است که گردآوری جامع و تفصیلی سلسله اسناد یک حدیث خاص، بیانگر جایگاه برجسته و تواتر آن در میان محدثان و علمای اسلامی است.

این روش از دو منظر حائز اهمیت است: نخست، تدوین چنین مجموعه‌های تخصصی نشان‌دهنده ارزش و اعتبار ویژه حدیث مورد نظر در سنت حدیثی است. دوم، این رویکرد می‌تواند شاخصی برای تأیید تواتر حدیث محسوب شود؛ زیرا وجود طرق متعدد - مانند روایت از صد یا سی تن از صحابه - دلالت بر انتقال گسترده حدیث در میان نسل‌های متوالی و گروه‌های مختلف دانشیان دارد.

در سنت مطالعات حدیثی، این رویکرد روش‌شناختی از دیرباز در میان محدثان مذاهب مختلف اسلامی جایگاه ویژه‌ای داشته است. به‌ویژه در مورد احادیثی که نقش محوری در مباحثات کلامی ایفا می‌کردند، دانشیان

علوم اسلامی اهتمام خاصی به بررسی اعتباری و جمع‌آوری طرق روایی آن‌ها مبذول داشته و آثار مستقلى در این زمینه تألیف کرده‌اند.

در سنت حدیثی شیعه، مجموعه‌های متعددی با این رویکرد تدوین شده است. برجسته‌ترین این آثار که به بررسی طرق متعدد احادیث خاص پرداخته‌اند، عبارت‌اند از:

- طرق من روی رد الشمس (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۸۵)
- طرق حدیث النبى (ص): أنت منى بمنزلة هارون من موسى عن سعد بن أبى وقاص (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۹۴)
- کتاب طرق حدیث الغدير (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۳۳)
- طرق خبر يوم الغدير (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۳۲۲)
- کتاب طرق حدیث الرایة (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۳۳)
- کتاب طرق حدیث الطائر (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۳۳)
- کتاب طرق قسیم النار (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۳۳)
- کتاب طرق خبر الولاية (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۷۰)

در سنت حدیثی اهل سنت نیز آثار مشابهی با این رویکرد تألیف شده است، از جمله:

- طرق حدیث من کذب علی
- لذة العیش بجمع طرق حدیث الائمة من قریش (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج. ۲، ص. ۱۵۴۸)
- طرق حدیث الحوض النبوی (باشا البابانی، ۱۹۵۱، ج. ۲، ص. ۱۲۳)

از منظر روش‌شناختی، جمع‌آوری و تدوین طرق متعدد یک حدیث، بیانگر غنای اسانید و شاخصی برای اثبات تواتر آن محسوب می‌شود. نمونه بارز این رویکرد را می‌توان در کتاب حدیث الولاية تألیف ابن عقده مشاهده کرد که حدیث غدیر را از نود و هشت صحابی نقل کرده است. همچنین کتاب الولاية طبری با هفتاد و پنج طریق روایی، به‌تنهایی مؤید تواتر این حدیث در طبقه صحابه است. این تعدد طرق و کثرت راویان، هرگونه احتمال تبانی در جعل حدیث را منتفی می‌سازد.

این روش در میان بسیاری از متکلمان امامیه برای اثبات تواتر برخی احادیث رواج داشته است. شیخ طوسی تصریح می‌کند که حدیث غدیر توسط ابوبکر جعابی از ۱۲۵ طریق، طبری از ۷۵ طریق، و ابن عقده از ۱۰۵ طریق روایت شده است (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص. ۳۴۴؛ ۱۴۱۴ق، ص. ۱۳۴). اما ابن بطریق تنها به کتاب طبری و ابن عقده اشاره دارد (ابن بطریق، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۱۱). سید بن طاووس در معرفی کتاب حدیث الولاية ابن عقده تصریح می‌کند که این حدیث از نود و هشت صحابی در صدوپنج طریق نقل شده است (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج. ۱، ص. ۱۴۰). همچنین، حمصی رازی و نباطی عاملی تعداد طرق حدیث غدیر را در کتاب ابن عقده ۱۵۰ طریق ذکر کرده‌اند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج. ۲، ص. ۳۳۴؛ نباطی عاملی، ۱۳۸۴، ج. ۱، صص. ۳۰۰-۳۰۱).

اما در گزارش جامع ابن شهر آشوب آمده است که ابن جریر در کتاب الولاية از هفتادوآندى طریق، ابن عقده از ۱۰۵ طریق و ابوبکر جعابی از ۱۲۵ طریق روایت کرده‌اند. علاوه بر این، مهلبی در کتاب الغدير، احمد بن محمد بن سعد در من روی غدیر حم، و مسعود شجری نیز به جمع‌آوری طرق این حدیث همت گماشته‌اند. منصور

لاتی رازی با رویکردی نظام‌مند، اسامی راویان را بر اساس حروف معجم تنظیم کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج. ۳، ص. ۲۵). سید هاشم بحرانی نیز سخن ابن طاووس (بحرانی، ۱۴۳۱ق، ص. ۶۱) و ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ص. ۵۷) را بازگو نموده است. سجستانی حدیث غدیر را از ۱۲۰ صحابی (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۴۵۳) و نیز حاکم حسکانی کتابی با نام *دعاء الهداة الى أداء حق المولاة* (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۴۵۳) در طرق حدیث غدیر نگاشته است. علامه میرحامد حسین در کتاب *عقبات الانوار* خویش در بررسی حدیث غدیر، به وجود کتاب‌هایی چون حدیث *الولاية ابن عقده*، کتاب *الولاية طبری*، *دعاء الهداة الى أداء حق المولاة حسکانی* و *درایة حدیث الولاية سجستانی* اشاره نموده است (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، صص. ۲۶-۱۵۶).

در سنت حدیثی اهل سنت نیز چنین روشی جاری بوده است. دانشیان سنی به وجود چنین کتاب‌هایی در طرق حدیث غدیر اشاره کرده‌اند. برای نمونه، ابن حجر عسقلانی (۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۷۴)، ابن تیمیه (۱۴۰۶ق، ج. ۷، ص. ۳۲۰) و مناوی (۱۳۵۶ق، ج. ۶، ص. ۲۱۸) بر وجود کتاب ابن عقده گواهی داده‌اند. کتاب طبری نیز مورد توجه و استناد ذهبی بنابر نقل محمد بن اسماعیل در *روضة ندية شرح تحفة علوية* (قنوجی، بی تا، ص. ۵۷)، ابن کثیر (۱۴۱۸ق، ج. ۱۴، ص. ۸۴۹)، یاقوت حموی (۱۴۱۴ق، ج. ۶، ص. ۲۴۶۴) و ابن حجر عسقلانی (۱۴۴۳ق، ج. ۷، ص. ۳۳۹) قرار گرفته است.

این روش تنها به حدیث غدیر محدود نیست و در مورد حدیث طبر نیز به کار گرفته شده است. ابن عقده (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۲۸۲)، ابوجعفر محمد بن جریر طبری صاحب تاریخ (ابن کثیر، ۱۴۱۸ق، ج. ۱۱، ص. ۸۳)، ابن مردویه و ابوطاهر محمد بن احمد بن حمدان (ابن کثیر، ۱۴۱۸ق، ج. ۱۱، ص. ۸۳)، ابونعیم (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج. ۷، ص. ۳۷۲)، ذهبی (۱۴۱۹ق، ج. ۳، ص. ۱۶۴) و ابن مردویه (عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱، ص. ۴۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج. ۷، ص. ۳۷۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۸ق، ج. ۱۱، ص. ۸۳) از جمله عالمانی هستند که کتاب‌هایی برای جمع‌آوری طرق حدیث طبر نوشته‌اند. حاکم نیشابوری در کتاب *مستدرک علی الصحیحین* متذکر شده که حدیث طبر را از انس، افزون بر سی صحابی نقل کرده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج. ۳، ص. ۱۴۱) و دیگران نیز به نگارش چنین کتابی از سوی حاکم نیشابور اشاره کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج. ۷، ص. ۳۷۲؛ عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱، ص. ۴۲). علامه میرحامد حسین در کتاب *عقبات الانوار* خویش به این کتب آگاهی بخشیده است (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۳، بخش اول، ص. ۴۶).

۳- تواتر اقراری

در سنت کلامی امامیه، روش استناد به تواتر اقراری، به‌عنوان یک رویکرد روش‌شناسانه مهم، مورد استفاده قرار گرفته است. این روش به‌ویژه در مواردی کاربرد دارد که یک عالم برجسته اهل سنت به تواتر حدیثی گواهی داده باشد، حتی اگر این اقرار در میان تمامی علمای اهل سنت وجود نداشته باشد. اهمیت این رویکرد در آن است که به متکلمان امامیه این امکان را می‌دهد که با استناد به گواهی علمای معتبر، اعتبار و تواتر احادیث را اثبات کنند.

این روش به‌خصوص در شرایطی ارزشمند است که تفاوت‌های موجود در نقل یا پذیرش احادیث میان علمای شیعه و سنی، دستیابی به اجماع کامل بر تواتر را دشوار می‌سازد. در چنین مواردی، گواهی یک عالم صاحب‌نام به تواتر حدیث می‌تواند پشتوانه‌ای قوی برای استدلال امامیه بر متواتر بودن آن حدیث فراهم آورد. ذهبی، از علمای شاخص اهل سنت، در آثار خود به تبیین نظری این موضوع پرداخته و اعتبار گواهی عالمان تواتر پذیرفتنی است، حتی اگر دیگران به چنین تواتری دست نیافته باشند. او برای تبیین این دیدگاه، به مناقشه‌ای که در زمان خود پیرامون تواتر قرائت حضرمی (یکی از قاریان مشهور) در گرفته بود، اشاره می‌کند. ذهبی در پاسخ به مخالفان تواتر این قرائت، استدلال جامعی ارائه می‌دهد که در کتابش چنین آمده است:

قرائت حضرمی به گروه زیادی به‌صورت متواتر رسیده و رسیدن تواتر به تمام امت شرط نیست. چه‌بسا مسائلی که نزد قاریان متواتر است، ولی نزد دیگران نیست، یا مسائلی که نزد فقها متواتر است، اما قاریان از آن بی‌خبرند. گاه روایتی نزد محدثان متواتر است که ممکن است فقها هرگز آن را نشنیده باشند یا تنها برایشان افاده ظن کند. به همین ترتیب، علمای نحو و اهل لغت نیز مسائل قطعی خاص خود را دارند. (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج. ۱۰، ص. ۱۷۱)

این تبیین نظری ذهبی، مبنای معرفت‌شناختی محکمی برای روش تواتر اقراری فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از گواهی عالمان متخصص در هر حوزه برای اثبات تواتر بهره گرفت. در اینجا، طرح اشکالی بدین صورت ممکن است: اگر احادیثی مانند غدیر، ثقلین، طبر و... متواتر بود، دست‌کم یکی از عالمان باید به آن تصریح می‌کرد، حال آنکه چنین بیانی یافت نشده و بر این اساس، تواتر آن پذیرفتنی نیست. اما به این شبهه این‌گونه می‌توان پاسخ گفت:

نخست آنکه، این اشکال بر پایه «شهادت بر نفی» است (شهادت بر نبودن تواتر) که نزد محققان قابل پذیرش نیست.

دوم آنکه، نیافتن تصریح بر تواتر و مطلع نشدن از آن، نمی‌تواند دلیل بر نبود تصریح‌کننده باشد. سوم آنکه، بر فرض که عدم تصریح هیچ‌یک از عالمان عامه به تواتر حدیث نیز پذیرفته شود، باز هم نمی‌توان این مسئله را در راستای نقد تواتر حدیث به کار بست؛ چراکه تعصب ایشان در پنهان ساختن حقایق، مخصوصاً در عرصه مناقب اهل بیت (ع)، بر کسی پوشیده نیست، تا جایی که برخی از عالمان عامه در حدیث غدیر که بی‌تردید متواتر است خدشه کرده‌اند. از این‌رو، عدم تصریح ایشان به تواتر احادیث فضائل و مناقب جای شگفتی ندارد.

چهارم آنکه، اگر بپذیریم بین دانشمندان عامه شخصی منصف و دور از جانب‌داری وجود داشته باشد، عدم تصریح وی به تواتر حدیث می‌تواند به‌جهت ناآگاهی از طرق آن بوده باشد؛ و عدم حصول علم برای یک نفر، مانع از حصول علم برای دیگری نیست (رک: لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۳، صص. ۱۰۸-۱۰۹).

اما گواهی عالمان به تواتر یک حدیث به دو صورت ارائه شده است: نخست آنکه نگارنده در کتابی که تمامی احادیث متواتر را گردآوری کرده، حدیث مورد استشهاد را در آن جای داده باشد. این روش در واقع حکم

به تواتر جمعی احادیثی است که حدیث مورد نظر در ضمن آن آمده است. اما گونه دوم، گواهی به تواتر حدیث بعد از بیان آن یا در ضمن گفت‌وگوها است که با عنوان «حکم به تواتر حدیثی خاص» بازتاب یافته است.

از دیرباز در میان مسلمانان کتاب‌هایی از سوی عالمان اهل سنت همچون زرکشی (سخاوی، ۱۴۲۴ق، ج. ۴، ص. ۲۳)، برماوی (زبیدی، ۱۴۰۵ق، ص. ۱۶)، ابن طولون، سیوطی و... در شناسایی احادیث متواتر نگاشته شده است. برخی از این کتاب‌ها عبارت‌اند از: *الفوائد المتکاثرة فی الاخبار المتواترة* (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج. ۲، ص. ۱۳۰۱) و *تلخیص آن قطف الازهار المتناثرة* (سیوطی، بی‌تا، ج. ۲، صص. ۶۲۹-۶۳۰) از جلال‌الدین سیوطی و *منتخب قطف الازهار از متقی هندی* (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۱، ص. ۶۴)، *اللالی المتناثرة فی الاحادیث المتواترة* از ابن طولون (د. ۹۵۳ق) (کتانی، بی‌تا، ص. ۸)، *لقط اللالی المتناثرة فی الاحادیث المتواترة* از زبیدی (کتانی، بی‌تا، ص. ۸) و *نظم المتناثر فی الحدیث المتواتر* از محمد بن جعفر کتانی که زیادات کتاب *الازهار المتناثرة* را آورده و عبدالعزیز غماری زیادات *نظم المتناثر* را در کتابی با عنوان *اتحاف ذوی الفضائل المشتهرة بما وقع من الزیادة فی نظم المتناثر علی الازهار المتناثرة* جمع‌آوری کرده است. همین‌طور، کتاب‌هایی با رویکرد اربعین‌نگاری با عنوان‌های *الکواکب الزاهرة فی الاربعین المتواترة* از مفتی شام، افندی دمشقی (د. ۱۳۰۵ق) تنها متن چهل حدیثی را که حکم به تواتر آن‌ها شده، در ۵ صفحه گرد آورده است. همچنین، حامد العمادی کتابی با عنوان *الصلاة الفاخرة بالاحادیث المتواترة* در ۲۵ صفحه مخطوط جمع‌آوری نموده و *المصابیح فی الاحادیث المتواترة* نگاشته صالح مقبلی (د. ۱۱۰۸ق) به گردآوری احادیث متواتر معنوی همت گماشته است (مقبلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۵۷۹).

نکته مهم در این آثار، ضابطه نگارنده در اثبات تواتر است. سیوطی، متقی هندی، زبیدی، صدیق‌حسن‌خان و کتانی حدیثی را متواتر برمی‌شمارند که آن را دست‌کم ده صحابی نقل کرده باشد. افندی دمشقی تنها احادیثی را که حکم به تواتر آن‌ها شده، جمع‌آوری کرده و درمورد طبقه صحابه سخنی نیاورده است. حامد العمادی نیز به نقل احادیث دارای ده طریق و بیشتر پرداخته و طریق خود به کتاب تواتر سیوطی و ابن طولون را آورده است.

این روش مورد توجه متکلمان مدرسه بغداد و حله قرار نگرفته است؛ زیرا بیشتر کتب تألیفی در اثبات تواتر با این روش، پس از مدرسه بغداد و برخی بعد از مدرسه حله سامان یافته است. بنابراین، نبود یا دست‌نیافتن متکلمان آن دوره به چنین کتاب‌هایی سبب گردیده که آنان به این روش روی نیاورند. اما در دوره‌های پسینی، بخصوص در مدرسه لکهنو و در دوره معاصر، شماری از عالمان امامیه با تکیه بر این شیوه به اثبات تواتر حدیث غدیر و منزلت پرداخته‌اند. از پیش‌تازان این عرصه، علامه میرحامد حسین و علامه امینی به شمار می‌آیند.

اثبات تواتر حدیث غدیر از سوی علامه میرحامد حسین و علامه امینی با تکیه بر کتاب *المصابیح فی الاحادیث المتواترة* مقبلی (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۷، ص. ۲۵۲؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۵۶۱)، *الازهار المتناثرة فی الاحادیث المتواترة* سیوطی (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، صص. ۲۰۴-۲۰۵؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۵۶۲) و *منتخب قطف الازهار المتناثرة* از متقی هندی (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۱۳؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۵۶۲) صورت پذیرفته است.

اما حدیث منزلت از سوی میرحامد حسین و سلطان‌الواعظین با تکیه بر کتاب *الزهار المتناثرة* سیوطی و منتخب آن از شیخ علی متقی به اثبات رسیده است (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۱، صص. ۶۳-۶۴؛ سلطان‌الواعظین، ۱۳۷۹، ص. ۲۸۸).

اثبات تواتر برخی از احادیث امامت مانند غدیر، ثقلین و منزلت با این روش، در آثار متکلمان امامیه بازتاب یافته است. بر اساس گفتاورد ابن‌کثیر در کتاب *البدایة و النهایة*، ذهبی به تواتر صدر حدیث غدیر تصریح نموده است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۸ق، ج. ۷، ص. ۶۸۱؛ لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، صص. ۲۰۴-۲۰۵؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۵۴۸). این گفتاورد ابن‌کثیر می‌تواند برداشتی آزاد از کلام ذهبی در کتاب *سیر أعلام النبلاء* باشد: «من كنت مولاه، فعلى مولاه». هذا حدیث حسن، عال جدا، ومتمنه فمتواتر» (ذهبى، ۱۴۰۵ق، ج. ۱۰، ص. ۱۷۱؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۵۴۸). ابن‌جزری در *أسنی المطالب* همانند ذهبی و ابن‌کثیر در برابر فراوانی اسانید و تواتر حدیث غدیر لب به سخن گشوده است (ابن‌جزری، بی‌تا، ص. ۴۸؛ لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، صص. ۱۷۲-۱۷۳؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۵۵۰). همین‌طور عطاءالله محدث نیشابوری در کتاب *أربعین فی مناقب جناب أمير المؤمنين (ع)* (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، صص. ۲۲۳-۲۲۴؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۵۵۴)، ملاعلی قاری در *مرقاة شرح مشکاة* (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۲۷؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۵۵۵)، محمد بن اسماعیل بن صلاح الامیر در *روضه ندیة شرح تحفة علویة* (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۳۶؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۵۶۱)، محمد صدر عالم هندی در کتاب *معارج العلاء فی مناقب المرتضى* (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۴۱) و قاضی سناءالله پانی‌پتی در کتاب *سیف مسلول* (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۴۳) حکم به تواتر حدیث غدیر داده‌اند.

تواتر حدیث ثقلین نیز از سوی صالح بن مهدی بن علی مقبلی صنعانی در *ملحقات أبحاث مسندة* (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۹، ص. ۷۳۲) و تواتر حدیث منزلت از سوی حاکم نیشابوری بنا بر گزارش گنجی شافعی (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۱، ص. ۶۳) و شاه ولی‌الله دهلوی در *ازالة الخفاء* (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۱، ص. ۶۵)، نمایان است.

۴- تواتر معیاری

عالمان سنی گاهی برای اثبات برخی از احادیث با موضوعات فقهی، کلامی، تاریخی و... با تعیین مصداق حدیث متواتر بنا بر نقل آن تنها از سوی شماری از صحابه، حکم به متواتر بودن آن داده‌اند. برای نمونه، ابن‌حجر عسقلانی در مورد روایت «تقتلک الفئة الباغية»، تنها نقل پنج یا شش صحابی را (عسقلانی، ۱۴۴۳ق، ج. ۷، ص. ۴۰۹) دلیل بر تواتر دانسته و ابن‌حزم در مورد حدیثی، تنها روایتگری چهار یا شش نفر را (ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق، ج. ۳، ص. ۶) سبب تواتر آن انگاشته است. بنابراین، از دیگر راه‌های بازشناسی حدیث متواتر، یافتن تعیین مصداق‌های حدیث متواتر از سوی علمای سنی است. این معیارها بر پایه گفتار برخی از علمای سنی شکل گرفته است.

از طرفی، باید دانست که این معیارها از سوی علمای سنی پذیرفتنی است؛ زیرا بر اساس کلام ذهبی، در تواتر شرط نیست که تواتر آن به همه امت برسد، بلکه همین‌که فردی یا گروهی ادعای تواتر کنند، برای متواتر دانستن آن حدیث کافی است.

ابن حجر هیتمی نقل حدیث امامت ابوبکر در نماز از سوی هشت صحابی را مصداق حدیث متواتر دانسته است: «واعلم أن هذا الحديث متواتر فإنه ورد من حديث عائشة وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعبدالله بن زمعة وأبي سعيد وعلى بن أبي طالب وحفصة» (هیتمی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۱۱۱).

در حدیث‌های نور (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۷، ص. ۱۱)، طبر (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۳، بخش اول، ص. ۱۰۷)، مدینه (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۴، ص. ۱۵)، ولایت (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۲، ص. ۴۷۹)، منزلت (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۱، ص. ۶۲)، ثقلین (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۹، ص. ۹۳۶) و غدیر (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۶، صص. ۱۸-۱۹) با تکیه بر این روش، تواترانگاری شده است.

این معیار از ظاهر کلام ابن حزم و ابن تیمیه بازآفرینی شده است. ابن حزم در *المحلی* پس از روایات نهی از فروش آب نوشته: «فهؤلاء أربعة من الصحابة، فهو نقل تواتر لا تحل مخالفته» (ابن حزم اندلسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱، ص. ۳۰۶). وی این حدیث را تنها به دلیل نقل چهار صحابی متواتر برشمرده و مخالفت با آن را نیز ناجایز دانسته است. همین‌طور ابن تیمیه در *منهاج السنة* در مورد حدیث دوستی پیامبر اکرم (ص) با ابوبکر را به جهت حکایت‌گری آن از سوی چهار صحابی، مصداق حدیث متواتر دانسته است:

كما في الصحيحين أنه قال: «لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً لا تتخذت أبا بكر خليلاً»، وهذا الحديث مستفيض، بل متواتر عند أهل العلم بالحديث، فإنه قد أخرج في الصحاح من وجوه متعددة من حديث ابن مسعود، وأبي سعيد، وابن عباس، وابن الزبير». (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج. ۷، ص. ۳۵۷)

علامه میرحامد حسین افزون بر روش‌های دیگر، بر اساس گفتار ابن تیمیه و ابن حزم برای اثبات تواتر برخی از احادیث امامت بهره جسته است. این احادیث عبارت‌اند از: غدیر (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، صص. ۱۸-۱۹)، منزلت (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۱، ص. ۶۳)، ثقلین (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۹، صص. ۹۳۶-۹۳۷)، نور (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۷، ص. ۱۱)، طبر (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۳، بخش اول، ص. ۲۴۳)، مدینه (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۴، صص. ۱۵-۱۶) و ولایت (لکهنوی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱۲، ص. ۴۷۹).

۵- تواتر اشتراکی

روش تواتر اشتراکی که در آن احادیث با ترکیب و اجماع میان طرق مختلف در مذاهب اسلامی متواتر دانسته می‌شوند، یکی از روش‌های قابل توجه در استدلال متکلمان امامیه به شمار می‌آید. این روش به‌ویژه زمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد که طرق حدیث به صورت مستقل در یک مذهب به‌تنهایی به حد تواتر نرسیده، اما با ترکیب آن با طرق سایر فرق اسلامی، تواتر حاصل می‌شود. البته در برخی از موارد، تواتر حدیث در هر دو فرقه موجود است و با اشتراک بین دو یا چند فرقه، اجماع بر تواتر آن حدیث شکل می‌گیرد. این نوع استدلال، بیانگر پذیرش گسترده و نوعی اجماع بر اعتبار حدیث از سوی مسلمانان و متکلمان اسلامی است.

شیخ مفید، از جمله متکلمانی است که به تواتر اشتراکی در حدیث منزلت اشاره کرده و از تعبیری همچون «ما أجمع عليه أهل القبلة» (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص. ۷۶) استفاده نموده که نشانگر پذیرش عمومی آن حدیث میان مسلمانان است. او حتی در مورد رویداد فتح خیبر، از تعبیر «تواتر أهل السير والأثار» استفاده کرده است که بیانگر پذیرش و تواتر این واقعه در منابع تاریخی و حدیثی فریقین است (مفید، ۱۴۱۳ق ب، ص. ۱۰۹).

کراچکی، در مورد حدیث ثقلین نیز با بیان تعبیری مشابه، این حدیث را مورد تأیید و اجماع تمامی مسلمانان می‌داند: «ما أجمع علیه أهل الاسلام» (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج. ۱، ص. ۳۲۹)، که باز هم نشان از پذیرش وسیع و عمومی این حدیث در میان مسلمانان دارد.

شیخ طوسی، در مواردی همچون حدیث غدیر و طبر، به تواتر اشتراکی این احادیث اذعان کرده است. او حدیث غدیر را مورد توافق کلی میان مسلمانان دانسته و می‌گوید که هر دو فرقه، شیعه و مخالفان، متواتر بودن آن را پذیرفته‌اند: «لا خبر فی الشریعة مما قد اتفق مخالفونا معنا علی أنه متواتر نقل کنقله» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص. ۱۳۴). همچنین درباره حدیث طبر، او تواتر آن را در میان شیعه و اهل سنت مورد تأیید قرار داده و آن را اجماعی دانسته است: «الدلیل علی صحته وجوه: أحدها تواتر الشیعة به؛ ثانيها إجماع الأمة علیه، لانها أجمع روات هذا الخبر وإن اختلفت فی تأويله» (طوسی، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۱۱).

بنابراین، تواتر اشتراکی رویکردی است که متکلمان امامیه با استفاده از آن تلاش کرده‌اند تا حجیت و اعتبار احادیثی را که میان دو یا چند فرقه اسلامی مشترک و متواتر هستند، به شکل قوی‌تری اثبات کنند. این روش نه تنها بر تأکید روایی یک فرقه خاص استوار نیست، بلکه نشانگر اجماع بر اهمیت آن حدیث از دیدگاه مشترک مسلمانان است و به همین دلیل، ارزش اثباتی قوی‌تری برای تأیید امامت و ولایت اهل بیت (ع) دارد.

نتیجه‌گیری

بازشناسی روش‌های متکلمان امامیه نقش بسزایی در بسترسازی برای ابداع و نوآوری در عرصه‌های کلامی خواهد داشت و بازشناخت آن‌ها برای بهره‌مندی، الزام و احتجاج، مسیر صواب، متقن و کارآمد را به آسانی هموار خواهد نمود. در شناسایی روش‌های اثبات تواتر به دست آمد که متکلمان امامیه در گفت‌وگوهای کلامی خویش از روش‌هایی چون تواتر مبنایی، طریقی، اقراری، معیاری و اشتراکی بهره جسته‌اند. تواتر مبنایی بر اساس قواعد اساسی بیان شده در علوم حدیث، یعنی واکاوی راویان در میان طبقات صحابه، تابعین، اتباع تابعین و آخذین از اتباع تابعین، سامان گرفته است. تواتر طریقی بر پایه کتاب‌های تألیف‌یافته در طرق حدیث شکل گرفته؛ زیرا بسیاری از این کتاب‌ها طرق فراوانی را روایت کرده‌اند، تا جایی که برخی از مؤلفان آن‌ها اذعان نموده‌اند که کتاب خویش را بر اساس روایتگری از صد صحابی یا سی صحابی سامان داده‌اند. اما در تواتر اقراری، به اذعان مخالفان به تواتر حدیث پرداخته می‌شود؛ چه احادیثی که در کتب تواترنگاری یافت شود و چه احادیثی که به صورت خاص حکم به تواتر آن‌ها شده است. تواتر معیاری با کشف معیارهایی از مصادیق احادیث متواتر، به اثبات تواتر پرداخته است. در این روش، متکلم با موشکافی آثار کلامی، تاریخی، فقهی، حدیثی و... مخالفان، به کشف ادعای تواتر آن‌ها در مورد برخی احادیث دست یازیده و همان روش را برای اثبات تواتر حدیث به کار بسته است. و در نهایت، تواتر اشتراکی به دنبال گردآوری طرق حدیث از تمامی منابع اسلامی یا بین دو مذهب برای اثبات تواتر است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن بطریق، یحیی. (١٤٠٧ق). عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن تیمیه، تقی الدین. (١٤٠٦ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیة. جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
- ابن حزم اندلسی، أبو محمد. (١٤٠٨ق). المحلی بالاثار. دار الفکر.
- ابن حزم، علی بن احمد. (١٤١٦ق). الفصل فی الملل و الأهل و النحل. دار الکتب العلمیة.
- ابن ساعاتی، مظفر الدین. (١٤٠٥ق). نهاية الوصول إلى علم الأصول. جامعه أم القرى.
- ابن سلام، أبو عبید القاسم. (١٣٨٤ق). غریب الحدیث. مطبعة دائرة المعارف العثمانیة.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (١٣٧٩). مناقب آل أبی طالب علیهم السلام. علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (١٤٠٠ق). الطرائف. مطبعة الخیام.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (١٤٠٩ق). إقبال الأعمال. دار الکتب الاسلامیة.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (بی تا). معجم مقاییس اللغة. (عبد السلام محمد هارون، محقق). دار إحياء الکتب العربیة.
- ابن قدامة، عبد الله بن محمد. (١٤٤٣ق). روضة الناظر و حجة المناظر. مؤسسة الریان.
- ابن کثیر. (١٤١٨ق). البداية و النهاية. دار هجر.
- أرموی، السراج. (١٤٠٨ق). التحصیل من المحصول. مؤسسة الرسالة.
- أزهري، محمد بن أحمد. (٢٠٠١). تهذيب اللغة. دار إحياء التراث العربی.
- إسنوی، عبد الرحیم. (١٤٢٠ق). نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. دار الکتب العلمیة.
- امینی، عبد الحسین. (١٤١٦ق). الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب. مرکز الغدير للدراسات الاسلامیة.
- أمدی، علی. (١٤٠٢ق). الاحکام فی أصول الأحکام. المکتب الاسلامی.
- بابرتی، محمد. (١٤٢٦ق). الردود و النقود شرح مختصر ابن الحاجب. مکتبة الرشد ناشرون.
- باشالبایانی، اسماعیل. (١٩٥١). هدية العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنفين. و کالة المعارف یاسطنبول.
- پارسانیا، حمید. (١٣٨٨). روش شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی. عیار پژوهش در علوم انسانی، ١(٢)، ٣٩-٥٤.
- جزائری، طاهر بن صالح. (١٤١٦ق). توجیه النظر إلى أصول الأثر. مکتبة المطبوعات الاسلامیة.
- جزری، محمد بن محمد. (بی تا). أسنى المطالب فی مناقب سیدنا علی بن أبی طالب کرم الله وجهه. مکتبة الامام أمير المؤمنين علی (علیه السلام) العامة.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (بی تا). الصحاح. دار العلم للملایین.
- حاجی خلیفه، مصطفی. (١٩٤١). كشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون. مکتبة المثنی.
- حاکم نیشابوری. (١٤١١ق). المستدرک علی الصحیحین. دار الکتب العلمیة.
- حقیقت، سید صادق. (١٣٨٥). روش شناسی علوم سیاسی. دانشگاه مفید.
- حمصی رازی، محمود بن علی. (١٤١٢ق). المتفد من التقليد. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حموی، یاقوت. (١٤١٤ق). معجم الأدباء. دار الغرب الاسلامی.
- خطیب بغدادی، أبو بکر. (١٣٥٧ق). الکفاية فی علم الروایة. جمعیة دائرة المعارف العثمانیة.
- ذهبی، شمس الدین. (١٤٠٥ق). سیر أعلام النبلاء. (شعیب الأرناؤوط و همکاران، محققان). مؤسسة الرسالة.

ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۹ق). *تذکره الحفاظ*. دار الکتب العلمیه.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی‌تا). *مفردات ألفاظ القرآن*. (صفوان عدنان داوودی، محقق). دار الشامیه.
 زبیدی، محمد مرتضی الحسینی. (۱۴۰۵ق). *لغت اللالی المتناثرة فی الأحادیث المتواترة*. دار الکتب العلمیه.
 زحیلی، محمد مصطفی. (۱۴۲۷ق). *الوجیز فی أصول الفقه الاسلامی*. دار الخیر.
 سایر، آندرو. (۱۳۸۸). *روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی*. (عماد افروغ، مترجم). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سخاوی، محمد بن عبد الرحمن. (۱۴۲۴ق). *فتح المغیث بشرح الفقه الحدیث للعراقی*. مکتبه السنه.
 سلطان الواعظین، محمد. (۱۳۷۹). *شبهای پیشاور در دفاع از حریم تشیع*. دار الکتب الاسلامیه.
 سمرقندی، علاء الدین. (۱۴۰۴ق). *میزان الأصول فی نتائج العقول*. مطابع الدوحه الحدیثه.
 سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر. (بی‌تا). *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*. دار طیبه.
 شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۸ق). *الرعاية فی علم الدرایة*. کتابخانه آیت الله مرعشی (ره).
 شیرازی، أبو إسحاق. (۱۴۲۴ق). *اللمع فی أصول الفقه*. دار الکتب العلمیه.
 صاحب رام پوری، نجم الغنی خان. (بی‌تا). *مزیل الغواشی شرح اردو اصول الشاشی*. کراچی: آرام باغ.
 طحان، محمود. (۱۴۲۵ق). *تیسیر مصطلح الحدیث*. مکتبه المعارف.
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۲). *تلخیص الشافی*. محبین.
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاقتاد*. دار الأضواء.
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). *رسائل الشیخ الطوسی (المفصح فی الامامة)*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). *العدة فی أصول الفقه*. قم: ستاره.
 طوفی صرصری، لیمان. (۱۴۰۷ق). *شرح مختصر الروضة*. مؤسسة الرسالة.
 عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۷۹). *فتح الباری شرح صحیح البخاری*. دار المعرفة.
 عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۹۰ق). *لسان المیزان*. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
 عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۰۶ق). *تقریب التهذیب*. دار الرشید.
 عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۲۱ق). *نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر فی مصطلح أهل الأثر*. مطبعة الصباح.
 عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۴۳ق). *تهذیب التهذیب*. جمعیة دار البر.
 علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۵). *الباب الحادی عشر*. مؤسسه مطالعات اسلامی.
 فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *العین*. مؤسسة دار الهجرة.
 قطیعی، صفی الدین. (۱۴۳۹ق). *قواعد الأصول ومعاقد الفصول*. رکانز للنشر والتوزیع.
 کتانی، محمد بن جعفر. (بی‌تا). *نظم المتناثر من الحدیث المتواتر*. دار الکتب السلفیه.
 کراچکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). *کنز الفوائد*. (عبد الله نعمه، محقق). دار الذخائر.
 لکهنوی، میرحامد حسین. (۱۴۰۴ق). *عقبات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار*. قم.
 لولوی، محمد بن علی. (۱۴۲۴ق). *قرة عین المحتاج فی شرح مقدمة صحیح مسلم بن الحجاج*. دار ابن الجوزی.
 مرداوی، أبو الحسن. (۱۴۲۱ق). *التحییر شرح التحریر فی أصول الفقه*. مکتبه الرشد.
 مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق الف). *الجمال*. المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق ب). *الافصاح فی الامامة*. المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.

مقبلی، صالح بن المهدی. (١٤٢٨ق). *الأبحاث المسددة فى فنون متعددة و يليه احاديث الغناء المصباح فى الاحاديث المتواترة*. المكتبة الجليل الجديد.

مناوى، عبد الرؤوف. (١٣٥٦ق). *فيض القدير شرح الجامع الصغير*. المكتبة التجارية الكبرى.

مناوى، عبد الرؤوف. (١٩٩٩). *المواقيت والدرر فى شرح نخبة ابن حجر*. مكتبة الرشد.

ميرداماد، محمد باقر. (١٤٢٢ق). *الرواشح السماوية*. دار الحديث.

ميرزایی، نجفعلی. (١٣٧٧). *فرهنگ اصطلاحات معاصر*. مهر.

نباطی عاملی، علی بن محمد. (١٣٨٤). *الصرط المستقیم إلى مستحقى التقدير*. مكتبة المرتضوية.

نجاجشى، احمد بن على. (١٣٦٥). *رجال النجاشى*. (سيد موسى شبيرى الزنجانى، محقق). دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

نووى، أبو زكريا. (١٣٩٢ق). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. دار إحياء التراث العربى.

هيتمى، ابن حجر. (١٤١٧ق). *الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة*. مؤسسة الرسالة.

References

Al-Qur'ān al-Karīm.

Ibn Baṭrīq, Yaḥyā. (1407 AH [1986 AD]). *ʿUmdat ʿUyūn Ṣiḥāḥ al-Akḥbār fī Manāqib Imām al-Abrār*. Daftir Intishārāt Islāmī Jāmiʿat al-Mudarrisīn Ḥawzah ʿIlmiyyah Qum.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn. (1406 AH [1985 AD]). *Minḥāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqd Kalām al-Shīʿah al-Qadarīyah*. Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Su ʿūd al-Islāmiyyah.

Ibn Ḥazm al-Andalusī, Abū Muḥammad. (1408 AH [1987 AD]). *al-Muḥallā bi-al-Athār*. Dār al-Fikr.

Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad. (1416 AH [1995 AD]). *al-Faṣl fī al-Milal wa-al-Aḥwāʾ wa-al-Niḥal*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Sāʿatī, Muẓaffar al-Dīn. (1405 AH [1985 AD]). *Nihāyat al-Wuṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl*. Jāmiʿat Umm al-Qurā.

Ibn Sallām, Abū ʿUbayd al-Qāsim. (1384 AH [1964 AD]). *Gharīb al-Ḥadīth*. Maṭbaʿat Dāʾirat al-Maʾārif al-ʿUthmāniyyah.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ʿAlī. (1379 AH [1959 AD]). *Manāqib Āl Abī Ṭālib ʿAlayhim al-Salām*. ʿAllāmah.

Ibn Ṭāwūs, ʿAlī ibn Mūsā. (1400 AH [1980 AD]). *al-Ṭarāʾif*. Maṭbaʿat al-Khayyām.

Ibn Ṭāwūs, ʿAlī ibn Mūsā. (1409 AH [1989 AD]). *Iqbāl al-ʿĀmāl*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (n.d.). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. (ʿAbd al-Salām Muḥammad Ḥārūn, editor). Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah.

Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. (1443 AH [2021 AD]). *Rawḍat al-Nāzir wa-Jannat al-Munāzir*. Muʾassasat al-Rayyān.

Ibn Kathīr. (1418 AH [1997 AD]). *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*. Dār Hijr.

Armawī, al-Sirāj. (1408 AH [1987 AD]). *al-Taḥṣīl min al-Maḥṣūl*. Muʾassasat al-Risālah.

Azhārī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2001 AD). *Tahdhīb al-Lughah*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Isnawī, ʿAbd al-Raḥīm. (1420 AH [1999 AD]). *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

- Aminī, 'Abd al-Ḥusayn. (1416 AH [1995 AD]). *al-Ghadīr fī al-Kitāb wa-al-Sunnah wa-al-Adab*. Markaz al-Ghadīr li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah.
- Āmidī, 'Alī. (1402 AH [1982 AD]). *al-Ahkām fī Uṣūl al-Ahkām*. al-Maktab al-Islāmī.
- Bābartī, Muḥammad. (1426 AH [2005 AD]). *al-Rudūd wa-al-Naqūd Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*. Maktabat al-Rushd Nāshirūn.
- Bāshā al-Bābānī, Ismā'īl. (1951 AD). *Hadīyyat al- 'Ārifīn: 'Asmā' al-Mu'allifīn wa-Āthār al-Muṣannifīn*. Wikālat al-Ma'ārif bi-Istanbul.
- Pārsānyā, Ḥamīd. (1388 Sh. [2009 AD]). "Ravashshenāsi-ye 'Ulūm-e Ensānī bā Rovesh-e Eslāmī" [Methodology of Humanities with an Islamic Approach]. *'Ayār Pajūhesh dar 'Ulūm-e Ensānī*, 1(2), 39–54.
- Jazā'irī, Ṭahir ibn Ṣālih. (1416 AH [1995 AD]). *Tawjīh al-Nazar ilā Uṣūl al-Athar*. Maktabat al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah.
- Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. (n.d.). *Asnā al-Maṭālib fī Manāqib Sayyidnā 'Alī ibn Abī Ṭālib karam Allāhu wajhahu*. Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī ('alayhi al-salām) al- 'Āmmah.
- Jauharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (n.d.). *al-Ṣiḥāḥ*. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Ḥājji Khālīfah, Muṣṭafā. (1941 AD). *Kashf al-Zunūn 'an 'Asmā' al-Kutub wa-al-Funūn*. Maktabat al-Muthnā.
- Ḥākīm al-Nīshābūrī. (1411 AH [1990 AD]). *al-Mustadrak 'alā aṣ-Ṣaḥīḥayn*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ḥaqīqat, Sayyid Ṣādiq. (1385 Sh. [2006 AD]). *Ravashshenāsi-ye 'Ulūm-e Siyāsī* [Methodology of Political Sciences]. Dāneshgāh Mofīd.
- Ḥumṣī Rāzī, Maḥmūd ibn 'Alī. (1412 AH [1992 AD]). *al-Munqidh min al-Taqlīd*. Daftir Intishārāt Islāmī Jāmi'at al-Mudarrisīn Ḥawzah 'Ilmiyyah Qum.
- Ḥumway, Yāqūt. (1414 AH [1993 AD]). *Mu'jam al-Udabā'*. Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Khaṭīb al-Baghādādī, Abū Bakr. (1357 AH [1938 AD]). *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*. Jam'iyat Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah.
- Dhahabī, Shams al-Dīn. (1405 AH [1985 AD]). *Siyar A'lām al-Nubalā'*. (Shu'ayb al-Arna'ūt wa Humkarān, editors). Mu'assasat al-Risālāh.
- Dhahabī, Shams al-Dīn. (1419 AH [1998 AD]). *Tadhkirat al-Ḥuffāz*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (n.d.). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. (Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, editor). Dār al-Shāmiyyah.
- Zubaydī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī. (1405 AH [1985 AD]). *Laqaṭ al-Lālī' al-Mutanāthirah fī al-Aḥādīth al-Mutawātirah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Zuhaylī, Muḥammad Muṣṭafā. (1427 AH [2006 AD]). *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Dār al-Khayr.
- Sāyer, Andrew. (1388 Sh. [2009 AD]). *Ravash dar 'Ulūm-e Ejtemā'i: Rovesh-i Realistī* [Method in Social Sciences: A Realistic Approach]. ('Emād Afrūgh, translator). Pazhūhgāh 'Ulūm-e Ensānī va Motāle'āt-e Farhangī.
- Sakhāwī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān. (1424 AH [2003 AD]). *Fath al-Mughīth bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth li al- 'Irāqī*. Maktabat al-Sunnah.
- Sultān al-Wā'izīn, Muḥammad. (1379 Sh. [2000 AD]). *Shab-hā-ye Peshāwar dar Difā' az Ḥarīm al-Tashayyū'* [Nights of Peshawar in Defense of the Sanctuary of Shi'ism]. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Samarqandī, 'Alā' al-Dīn. (1404 AH [1983 AD]). *Mīzān al-Uṣūl fī Natā'ij al-'Uqūl*. Maṭābi' al-Dawhah al-Ḥadīthah.

- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (n.d.). *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Dār Ṭayyibah.
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. (1408 AH [1987 AD]). *al-Ri‘āyah fī ‘Ilm al-Dirāyah*. Kitābkhānah Āyat Allāh Mar‘ashī.
- Shīrāzī, Abū Ishāq. (1424 AH [2003 AD]). *al-Lum‘ah fī Uṣūl al-Fiqh*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ṣāhib Rāmpūrī, Najm al-Ghanī Khān. (n.d.). *Mazāl al-Ghawāshī Sharḥ Urdu Uṣūl al-Shāshī*. Karāchī: Ārām Bāgh.
- Ṭaḥḥān, Maḥmūd. (1425 AH [2004 AD]). *Ṭaysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Maktabat al-Ma‘ārif.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1382 Sh. [2003 AD]). *Talkhīṣ al-Shāfi*. Muḥibbīn.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1406 AH [1986 AD]). *al-Iqtisād fī Mā Yata‘allaq bi-al-‘Itiqād*. Dār al-Aḍwā’.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1414 AH [1993 AD]). *Rasā’il al-Shaykh al-Ṭūsī (al-Mufaṣṣṣah fī al-Imāmah)*. Daftir Intishārāt Islāmī Jāmī‘at al-Mudarrisīn Ḥawzah ‘Ilmiyyah Qum.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1417 AH [1997 AD]). *al-‘Iddah fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Sitārah.
- Ṭūfī Ṣarṣarī, Līmān. (1407 AH [1987 AD]). *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*. Mu‘assasat al-Risālah.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1379 AH [1959 AD]). *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Ma‘rifah.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1390 AH [1970 AD]). *Lisān al-Mizān*. Mu‘assasat al-‘Ālamī lil-Maṭbū‘āt.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1406 AH [1986 AD]). *Taqrīb al-Tahdhīb*. Dār al-Rashīd.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1421 AH [2000 AD]). *Nuzhat al-Nazar fī Tawḍīḥ Nukhbat al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl al-Athar*. Maṭba‘at al-Ṣabāḥ.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1443 AH [2021 AD]). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Jam‘īyat Dār al-Birr.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1365 AH [1946 AD]). *al-Bāb al-Ḥādī ‘Ashar*. Mu‘assasat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah.
- Farrāḥīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1409 AH [1989 AD]). *al-‘Ayn*. Mu‘assasat Dār al-Hijrah.
- Qaṭī‘ī, Ṣafī al-Dīn. (1439 AH [2018 AD]). *Qawā‘id al-Uṣūl wa-Mu‘āqad al-Fuṣūl*. Rakā‘iz lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Kattānī, Muḥammad ibn Ja‘far. (n.d.). *Naẓm al-Mutanāthir min al-Ḥadīth al-Mutawātir*. Dār al-Kutub al-Salafiyyah.
- Karājī, Muḥammad ibn ‘Alī. (1410 AH [1989 AD]). *Kanz al-Fawā‘id*. (‘Abd Allāh Na‘mah, editor). Dār al-Dhakā‘ir.
- Lakahnawī, Mīr Ḥamid Ḥusayn. (1404 AH [1983 AD]). *Abqāt al-Anwār fī Imāmat al-A‘immah al-Aṭḥār*. Qum.
- Lūlūwī, Muḥammad ibn ‘Alī. (1424 AH [2003 AD]). *Qurraṭ ‘Ayn al-Muḥṭāj fī Sharḥ Muqaddimat Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Dār Ibn al-Jawzī.
- Mardāwī, Abū al-Ḥasan. (1421 AH [2000 AD]). *al-Taḥbīr Sharḥ al-Tahrīr fī Uṣūl al-Fiqh*. Maktabat al-Rushd.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH [1992 AD], vol. 1). *al-Jumal*. al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li al-Shaykh al-Mufīd.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH [1992 AD], vol. 2). *al-Ifṣāḥ fī al-Imāmah*. al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li Ulfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.

- Maqbalī, Ṣālīḥ ibn al-Mahdī. (1428 AH [2007 AD]). *al-Abḥāth al-Musaddadah fī Funūn Mu'addadah wa Yalīhi Aḥādīth al-Ghinā' al-Muṣābīḥ fī al-Aḥādīth al-Mutawātirah*. al-Maktabah al-Jalīl al-Jadīdah.
- Manāwī, 'Abd al-Ra'ūf. (1356 AH [1937 AD]). *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*. al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā.
- Manāwī, 'Abd al-Ra'ūf. (1999 AD). *al-Yawāqūt wa-al-Durr fī Sharḥ Nukhbat Ibn Ḥajar*. Maktabat al-Rushd.
- Mīrdāmād, Muḥammad Bāqir. (1422 AH [2001 AD]). *al-Rawāshīḥ al-Samāwīyyah*. Dār al-Ḥadīth.
- Mīrzāyī, Najfa'ī. (1377 Sh. [1998 AD]). *Farhang-e 'Iṣṭilāḥāt-e Mo'āṣer* [Dictionary of Contemporary Terminology]. Mehr.
- Nabātī 'Āmilī, 'Alī ibn Muḥammad. (1384 Sh. [2005 AD]). *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm ilā Mustaḥaqī al-Taqdīm*. Maktabat al-Murtaḍawīyyah.
- Najāshī, Aḥmad ibn 'Alī. (1365 AH [1946 AD]). *Rijāl al-Najāshī*. (Sayyid Mūsā Shabīrī al-Zanjānī, editor). Daft-e Intishārāt Islāmī Jāmi'at al-Mudarrisīn Ḥawzah 'Ilmiyyah Qum.
- Nawawī, Abū Zakariyyā'. (1392 AH [1972 AD]). *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Haytamī, Ibn Ḥajar. (1417 AH [1996 AD]). *al-Ṣawā'iq al-Muhriqah 'alā Ahl al-Rafd wa-al-Ḍalāl wa-al-Zandaqah*. Mu'assasat al-Risālah.

A Critical Analysis of Mu'jam al-Mu'allafāt fi al-Radd alā al-Shī'a al-Ithnā Ashariyyah

Narges Nejati¹ , Mohammad Ghafoori Nejad² ,
and Maryam Aziziian³ 

1. PhD Student, Department of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: nargesnejati1400@gmail.com
2. *Corresponding Author*, Associate Professor, Department of Shi'a Studies, Faculty of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: ghafoori@urd.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Human Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: maryamazizian@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
31 May 2025
Received in revised form
21 June 2025
Accepted
30 June 2025
Available online
23 August 2025

Keywords:

Twelver Shi'ism (al-Shia al-Ithnā Ashariyya), polemical literature (radd), bibliographic compilation (mu'jam-nigārī), Mu'jam al-Mu'allafāt fi al-Radd alā al-Shī'a al-Ithnā Ashariyyan, bibliographic studies

ABSTRACT

Bibliographic compilation has been a significant area of interest for Muslim scholars across various historical periods. Evaluating their bibliographic methodologies in the contemporary era can illuminate the scientific growth and the epistemological, social, and religious dimensions of Islamic intellectual ecosystems. Motivated by this imperative, the present article critically examines a bibliographic work in the domain of sectarian polemics—Mu'jam al-Mu'allafāt fi al-Radd 'alā al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyya—within the academic landscape of Saudi Arabia. Employing a descriptive-analytical methodology, the research interrogates the extent to which the authors of Mu'jam al-Mu'allafāt adhered to scientific and technical bibliographic practices, particularly in concept definition and substantiation, during the documentation of anti-Twelve Shi'i works across the first four Islamic centuries. The findings reveal significant methodological deficiencies: the work suffers from imprecise definitional parameters regarding key concepts such as "Twelver Shi'ism," methodological transgressions, inclusion of heterogeneous materials incongruent with Imami Shi'i scholarship, and substantive weaknesses in citations and attributions. Moreover, numerous works cited are not inherently polemical texts, and the analytical approach demonstrates a pronounced departure from scholarly objectivity. Through a critical examination of representative examples of the work's errors and limitations, this article emphasizes the urgent necessity for comprehensive revision and methodological recalibration.

Cite this article: Nejati, N., Ghafoori Nejad, M., & Aziziian, M. (2025). A Critical Analysis of Mu'jam al-Mu'allafāt fi al-Radd alā al-Shī'a al-Ithnā Ashariyyah. *Theology Journal*, 12(1), 27-50. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21341.1989>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21341.1989>

Introduction

Lexicography has been one of the key branches in the Muslim scholarly tradition, serving as a strategic tool for organizing and accessing scientific information in both linguistic and various disciplinary domains. In the contemporary era, with the advancement of information technology and modern research methods, new works in this field are expected to exhibit higher levels of scientific precision. The present article aims to scientifically evaluate one such contemporary lexicon titled *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd 'alā al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyya* (Lexicon of Works in Refutation of Twelver Shi'ism), authored by Dr. 'Alī b. Muḥammad al-'Umrān and Dr. 'Abd al-Raḥmān al-Zahrānī, by critiquing its methodology and degree of impartiality. This lexicon, one of the earliest efforts to compile anti-Twelver Shi'i works up to the contemporary period within the Saudi Arabian academic context, requires critical examination from multiple perspectives, including the authors' approach to concepts, citation methods, and accuracy in source selection. The current research, focusing on the first four Islamic centuries (hijrī), seeks to assess the extent to which this work adheres to the scientific standards of lexicography. Given the increasing influence of Salafi intellectual currents in producing religious knowledge, as well as the role of lexicons in consolidating and disseminating sectarian discourses, critical analysis of such works is essential for identifying distortions and ideological biases. The objective of this study is to measure the authors' adherence to the scientific and technical principles of lexicography, including concept definition, citation accuracy, and impartiality in introducing anti-Twelver Shi'i works.

To date, no independent and comprehensive research has been conducted on cataloging and lexicography of anti-Shi'i works, particularly regarding the *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd 'alā al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyya*. The present article represents the first endeavor in this domain, which, while examining the observance of scientific foundations in the lexicon's introduction, also evaluates the cataloged works in detail, thereby filling a significant gap in lexicographical studies and critiques of anti-Shi'i sources.

Methodology

This research adopts a descriptive-analytical approach utilizing library-based resources. The primary data for the study consist of the information recorded in the book *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd 'alā al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyya*, supplemented by data drawn from rijālī (biographical evaluation) sources, biographical dictionaries (*tarājim*), bibliographies, and texts on sectarian studies (*fīraq-nigārī*) from both Sunni and Shi'i traditions. For greater precision, only the section pertaining to the first four hijrī centuries in the lexicon has been examined. The evaluation criteria include assessing the accuracy of key concept definitions, precision in attributing works, conformity

with scientific principles of lexicography, and measuring the authors' impartiality in selecting and introducing anti-Twelve Shi'i works. Efforts have also been made to analyze and critique evident instances of distortion, omission, or bias in quoting and introducing works, supported by robust evidence.

Findings

The content analysis of the book *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd alā al-Shī'a al-Ithnā Ashariyya* reveals that the authors have exhibited a lack of scientific precision and, at times, ideological presuppositions in defining, categorizing, and attributing refutational works. More than half of the books introduced as refutations against Imami Shi'ism lack explicit opposition to Twelver Shi'ism in terms of content or title, or can be interpreted otherwise. The book's structure demonstrates no thematic, chronological, or geographical categorization of the works, and the method of data collection lacks transparency.

In the descriptions of the works, many introductions are brief, non-analytical, and occasionally devoid of precise references. Furthermore, the concept of "refutation" (*raddiyya*) is employed in the lexicon in an expansive and uncritical manner, encompassing general theological books, works against other sects, and even those with doubtful attributions.

The authors, when confronting sensitive terms such as "Rāfiḍa," "bid'a" (innovation), and "fitna" (sedition), reproduce the rhetoric of takfīrī Salafī currents without historical or lexical critique. This contrasts with the expectation that such a lexicon, adopting a scientific approach, would make precise distinctions among various Shi'i orientations, between authentic and fabricated sources, and between doctrinal and political critiques. Consequently, the findings indicate that the book, rather than serving as a precise scientific tool, reflects contemporary Salafī perspectives.

The study and analysis of the content of *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd alā al-Shī'a al-Ithnā Ashariyya* demonstrate that the lexicon's authors lack sufficient methodological coherence and scientific accuracy in identifying, classifying, and describing books against Imami Shi'ism. Among the works introduced up to the end of the seventh hijrī century, a significant portion either lacks specific refutational content against Twelver Shi'ism or is accompanied by ambiguity and attribution doubts. Case-by-case examination reveals that in many instances, mere book titles or terms like "al-Rāfiḍa" have served as the basis for inclusion, without clarifying the actual content or the author's intent.

The article's author, through detailed analysis of over 30 titles from these works, has shown that only a portion can legitimately be classified as targeted refutations against Imamiyya, whereas several were originally composed against Zaydiyya, Ghulāt (extremists), or other theological sects. Additionally, some works only marginally reference Shi'ism or lack extant manuscripts and reliable descriptions.

Moreover, the authors' extensive and uncritical use of value-laden terms such as "bid'a," "Rāfiḍa," and "ḍalāla" (misguidance), without scientific differentiation among Shi'i tendencies, indicates Salafi presuppositions and a propagandistic approach in the lexicon. Overall, the findings suggest that the lexicon, rather than being a methodical and analytical tool for understanding anti-Shi'i refutational writing, mirrors the ideological outlook of contemporary Salafi currents.

The content analysis of *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd 'alā al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyya* indicates that the work faces serious issues in attributing and scientifically judging the introduced works. The book's commencement with two refutations attributed to Imam al-Ṣādiq ('a.s.)—lacking historical and rijālī credibility and reported from later centuries—reinforces suspicions of targeted bias against Shi'ism. Other introduced books, such as *al-Dalīl al-Kabīr* by Qāsim al-Rassī, contain no direct critique of Imami Shi'i beliefs on imamate and were framed in debates with Zindīqs or Murji'a. Examination of referenced sources in cases like *al-Radd 'alā al-Rāfiḍa wa Ahl al-Makr* reveals that no such book exists in the claimed author's works. In other instances, such as attributing a book to 'Alī b. al-Ḥusayn al-Qummī or al-Buzūfārī, it is evident that the lexicon's authors have erred in recording authors' names, work titles, and understanding source contents. Particularly regarding al-Khwārazmī, the referenced letter's content praises the Ahl al-Bayt ('a.s.) and cannot be categorized as an anti-Shi'i refutation. Collectively, these analyses indicate that of the 26 works introduced from the second and third hijrī centuries, only a minority exhibit verifiable refutational approaches, with a substantial number lacking credibility or harboring serious doubts in attribution, content, or intent.

Innovation and Scientific Value: This article, through methodical and content-based critique of *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd 'alā al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyya*, for the first time engages in a precise analysis of the conceptual foundations, methodological underpinnings, and validation of the works introduced in this lexicon. The critical examination of concepts such as Shi'a, Rāfiḍī, and refutational writing in the book's introduction, alongside an assessment of the authors' impartiality and attribution accuracy, opens a new perspective in evaluating anti-Shi'i sources. Drawing on robust library-based resources, this research not only enables historical validation of the books but also sheds new light on distortions, sectarian motives, and common methods in contemporary Salafi knowledge production.

Conclusion

The methodical examination of *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd 'alā al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyya* reveals that this work, despite its effort to compile refutations against Shi'ism, lacks sufficient precision in conceptualization, research methodology, and critical evaluation of sources. Incorrect conceptual

foundations, the absence of clear distinction between Shi'i antagonism and scientific critique, and disregard for attribution accuracy standards undermine the lexicon's scientific credibility. Furthermore, the analysis of the introduced works' content indicates that many sources either fundamentally lack a refutational pedigree or are historically suspect and undocumented. Consequently, this lexicon cannot serve as a reliable source in scholarly studies of the history of religious debates and refutational writing against Twelver Imami Shi'ism.

Author Contributions: The manuscript was written by the student. The co-supervisor provided significant guidance, and the supervisor reviewed the manuscript, provided critiques, and gave final approval. All stages of research, translation, writing, and editing were performed by the student.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: The author would like to thank the article's reviewers for their time and valuable feedback.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: The research was not financially supported.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: Artificial intelligence was used for translating Arabic texts, with manual verification to ensure accuracy. It was also occasionally used to generate suggestions for subsection titles.



مطالعه انتقادی معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه

نرگس نجاتی^۱، محمد غفوری نژاد^۲، و مریم عزیزیان^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. رایانامه: nargesnejati1400@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه شیعه‌شناسی، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. رایانامه: ghafoori@urd.ac.ir
۳. استادیار، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: maryamazian@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱

کلیدواژه‌ها:

شیعه اثناعشریه،

ردیه،

معجم‌نگاری،

معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه

الاثنی عشریه،

کتاب‌شناسی

معجم‌نگاری و فهرست‌نویسی یکی از موضوعات مورد علاقه مسلمانان در قرون مختلف بوده است. بررسی و ارزیابی معجم‌نگاری آنان در عصر حاضر می‌تواند میزان رشد علمی این حوزه دانش و نیز، ساحت‌های علمی، اجتماعی و مذهبی زیست‌بوم‌های اسلامی را روشن سازد. متأثر از این ضرورت و هدف، مقاله حاضر یکی از معجم‌های حوزه فرق و ردیه را در فضای آکادمیک عربستان سعودی با عنوان معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه مورد سنجش قرار داده است. پرسش این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شد، آن بود که مؤلفان معجم المؤلفات در ثبت آثار ضدشیعه اثناعشری در چهار سده نخستین اسلامی، تا چه میزان به روش‌های علمی و فنی در معجم‌نگاری به‌ویژه در تعریف مفاهیم و عینیت، پابندی و تعهد داشته‌اند؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که این کتاب به‌دلیل عدم تعریف دقیق مفاهیم کلیدی مانند «شیعه اثناعشری»، تخطی از مؤلفه‌های روش تحقیق، گنجانیدن موضوعات غیرمتجانس با شیعه امامیه و کاستی در استنادها و انتساب‌های نادرست، از معیارهای علمی فاصله دارد. همچنین، بسیاری از آثار ذکرشده، ماهیتاً ردیه بر شیعه نیستند و تحلیل‌های ارائه‌شده در کتاب به‌شدت از رویکردهای بی‌طرفانه دور است. این مقاله با نقد نمونه‌هایی از اشتباهات و کاستی‌های این اثر، بر ضرورت بازنگری و اصلاح آن تأکید دارد.

استناد: نجاتی، نرگس؛ غفوری نژاد، محمد؛ عزیزیان، مریم (۱۴۰۴). مطالعه انتقادی معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه.

پژوهشنامه کلام، ۱۲(۱)، ۲۷-۵۰. 1989.21341.pke.2025.10.22034/doi.org/https://



مقدمه

معجم‌نگاری و فهرست‌نویسی یکی از شیوه‌های مرسوم در تألیف و تنظیم آثار در تمدن اسلامی بوده است. در این نوع قالب، اطلاعات درباره یک موضوع خاص به شکل غالباً الفبایی دسته‌بندی و ارائه می‌شد (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۲، صص. ۱۴۳-۱۴۶). در فهرست‌نویسی و معجم‌نگاری موضوعات متنوعی همچون فرهنگ لغات، الفاظ قرآن و... تنظیم می‌شوند. این نوع از کتاب‌ها حکم راهنما را برای خوانندگان دارد و دسترسی آنان را به موضوع مورد مطالعه آسان‌تر می‌کند. تحول، تکامل و نظام‌مندسازی این دانش، به‌ویژه در زمینه فهرست‌نگاری علوم قرآن و حدیث، توسط مستشرقان انجام شد (برای اطلاعات بیشتر، رک: رحماندوست، ۱۳۹۰، صص. ۱۸۲-۱۸۷). یکی دیگر از کارکردهای معجم‌نویسی، تنظیم کتب تألیف‌یافته در موضوعات علمی و حوزه‌های یک دانش خاص همچون علم حدیث، کلام و فرق بوده است. با توجه به تنوع آثار تألیفی در هر علم و دانشی به‌ویژه در دوره معاصر، وجود چنین فهرست‌ها و معجم‌هایی استفاده محققان را در حوزه دانش و هنر آسان‌تر می‌کند (رحماندوست، ۱۳۹۰، ص. ۱۹۴؛ برای فهرست‌نویسی، رک: مصطفوی سبزواری، ۱۳۸۴، صص. ۱۳۷-۱۴۸).

یکی از فهرست‌های برجسته در حوزه فرق و ردیه‌نگاری، کتاب *معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه* است. این اثر توسط العمران با همکاری الزهرانی در ۱۴۳۴ق/ ۱۳۹۲/ ۲۰۱۳ تألیف شده و در ریاض به چاپ رسیده است. این دو مؤلف، از استادان دانشگاه در مدینه منوره عربستان سعودی هستند. علی بن محمد العمران (تولد: ۱۳۹۰ق/ ۱۹۷۰) تألیفات متعددی در حوزه علوم اسلامی دارد.

انگیزه اولیه العمران و الزهرانی برای جمع‌آوری این معجم، عدم وجود کتاب جامع درخصوص فهرستی از آثار ضدشیعه امامی‌مذهب بوده که در طول تاریخ اسلام از ابتدای سده یکم تا دوره معاصر به نگارش درآمده است. هرچند نویسندگان، اثر خود را رضایت‌بخش خوانده‌اند، هنوز آن را کامل ندانسته و تکمیل کتاب در چاپ‌های بعدی را جزء هدف آتی خویش قرار داده‌اند (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۷).

همان‌گونه که ذکر آن رفت، تحول و تکامل فهرست‌نویسی توسط غربیان در علوم و هنرهای مختلف انجام شد (رحماندوست، ۱۳۹۰، صص. ۱۸۳، ۱۸۵). استفاده از ابزارهای نوین در فضای فناوری اطلاعات، از بسیاری از دشواری‌ها و خطاهای احتمالی که پیشینیان در تدوین شیوه معجم‌نویسی و فهرست‌نگاری با آن مواجه بودند، کاسته است (برای این دشواری‌ها و خطاها، رک: رحماندوست، ۱۳۹۰، صص. ۱۸۲، ۱۸۷-۱۹۳). از این‌رو، انتظار می‌رود کتاب *معجم المؤلفات* که در دوره معاصر نگاشته شده، با روش‌های علمی و فنی این شیوه تألیفی آشنا باشد و آن را اعمال کرده باشد.

با عنایت به اینکه کتاب حاضر، جزء نخستین معجم‌ها در این موضوع تخصصی به حساب می‌آید، مطالعه و نقد آن از چند جهت، قابل‌تأمل بوده و ضرورت دارد: نخست آن‌که تصویری از فضای اندیشگانی بخشی از محققان دانشگاهی در عربستان سعودی را نسبت به جریان شیعه و روش تحقیق علمی ارائه می‌دهد؛ دیگر آن‌که، گونه‌ای از تقابل‌های فکری میان مذاهب اسلامی را در قرن ۲۱ به نمایش می‌گذارد، همچنان‌که میزان تحول معجم‌نگاری و فهرست‌نگاری مسلمانان معاصر را نسبت به گذشتگان روشن می‌سازد. پس، مطالعه و ارزیابی

علمی شیوه جمع‌آوری و نحوه مواجهه نویسندگان این اثر در گردآوری فهرستی از آثار ضدشیعی حائز اهمیت است.

از این‌رو، مسئله مقاله حاضر، ارزیابی روشی، سنجش میزان بی‌طرفی و پایبندی مؤلفان معجم المؤلفات به اصول فنی و علمی در معجم‌نگاری، به‌ویژه صحت استناد مطالب کتاب، است. البته از آنجا که بازه زمانی این معجم بیش از چهارده قرن را دربر می‌گیرد، امکان ارزیابی کل این فهرست حجیم در یک مقاله وجود ندارد. به‌منظور سنجش دقیق‌تر، در این پژوهش، تنها فهرست کتب در چهار سده آغازین اسلامی در معجم المؤلفات مورد تحقیق قرار می‌گیرد. بر این اساس، پرسش این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی انجام می‌شود، آن است که مؤلفان معجم المؤلفات در ثبت آثار ضدشیعه اثناعشری تا ابتدای قرن پنجم هجری، تا چه میزان به روش‌های علمی و فنی در معجم‌نگاری به‌ویژه در تعریف مفاهیم و عینیت، پایبندی و تعهد داشته‌اند؟

باید یادآور شویم که در خصوص سابقه تحقیق، پژوهشی که فهرست‌نویسی و معجم‌نگاری ضدشیعه و یا به‌طور اخص، معجم المؤلفات را بررسی کرده باشد، یافت نشد؛ لذا مقاله حاضر نخستین تحقیق در این زمینه خواهد بود.

در ادامه مقاله، در بخش اول، مقدمه این کتاب از منظر میزان رعایت مبانی علمی سنجیده می‌شود. در بخش دوم مقاله، آثار فهرست‌شده در متن معجم ارزیابی خواهد شد.

بخش اول: ارزیابی مبانی پژوهش در «مقدمه» کتاب معجم المؤلفات

امروزه متأثر از رشد روش تحقیق در رشته‌ها و علوم مختلف، سخن از مبانی پژوهش همچون مسئله، پرسش، روش و در صورت لزوم، مفروضات، تعریف مفاهیم، فایده و ضرورت پژوهش، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. این موارد که حکم نقشه راه و ساختمان را دارند، غالباً در «مقدمه» کتاب گنجانده می‌شوند. در ادامه، این مبانی در مقدمه اثر معجم المؤلفات مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد تا میزان اعتبار علمی اثر سنجیده شود. تأکید می‌شود ارزیابی این بخش به مقدمه معجم محدود است و در بخش دوم، متن کتاب مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱- ابهام در تعریف مفاهیم، عنوان و ناهماهنگی اجزای تحقیق

بخش مهمی از یک متن علمی، ازجمله معجم‌نگاری، انسجام میان عنوان، مسئله، پرسش‌ها، مفاهیم و سایر اجزای تحقیق است (ملاتی توانی، ۱۳۸۶، صص. ۶۳-۸۲؛ فتوحی، ۱۳۹۳، صص. ۱۲۹-۱۳۵؛ حضرتی، ۱۳۹۰، صص. ۱۰۰-۱۱۳، ۱۳۶-۱۴۹). متأسفانه در این کتاب، این هماهنگی دیده نمی‌شود. عنوان کتاب معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه است. دو مفهوم کلیدی در عنوان، یکی «مؤلفات و ردیه‌ها علیه شیعه» و دیگری مفهوم «شیعه اثناعشری» است. متأسفانه در این معجم، تعریف روشنی از این دو عبارت ارائه نشده، درحالی‌که موضوع اصلی آن دقیقاً مرتبط با این دو مفهوم کلیدی است. به‌دلیل همین ابهام، میان اجزای پژوهش انسجام منطقی برقرار نیست. در ادامه، توضیحاتی درباره این دو مفهوم ارائه می‌شود.

۱-۱ - مفهوم شیعه اثناعشری

ابتدا لازم است واژه شیعه و رافضی تعریف شود و سپس، به تعریف مؤلفان این معجم توجه شود. تعریف واژه «شیعه» و نیز، «رافضی» در دو ساحت «لغوی» و «اصطلاحی» قابل بررسی است. شیعه در «لغت» در چند معنا ضبط شده که شامل یک شخص پیرو یا گروه پیروان، حزب یا فرقه و یا اشاعه‌دهندگان یک تفکر یا یک مسئله می‌شود (فرمانیان، ۱۳۸۷، ص. ۲۱؛ ولوی و دشتی، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۴). تعاریف شیعه در معنای «اصطلاحی» در طول تاریخ، تغییرات بیشتری را تجربه کرده است. این اصطلاح گاه به فردی اطلاق می‌شد که شخص حضرت علی (ع) را بر همه صحابه مقدم می‌داشت و ایشان و فرزندانشان را شایسته امامت می‌دانست. گاهی نیز، مراد کسی بوده که امام علی (ع) را بر عثمان برتر می‌دانست و یا شخصی بود که علاوه بر باور به برتری علی بن ابی‌طالب (ع) بر صحابه، به وجود نص (خفی یا جلی) در امامت امام علی (ع) و فرزندان ایشان هم معتقد بود (فرمانیان، ۱۳۸۷، صص. ۲۱-۲۳). بنابراین، امامت در نگرش یک فرد شیعی، جزئی از اصول دین است و مستقیم در حوزه انتخاب و تصمیم خداوند قرار دارد و به اختیار و نظر مردم واگذار نشده است (امین، ۱۳۷۸، ص. ۱۷۸). بنا بر این تعریف، می‌توان همه شاخه‌های امامیه، کیسانیه، زیدیه، اسماعیلیه و غلات را ذیل واژه شیعه دسته‌بندی کرد (امین، ۱۳۷۸، ص. ۱۷۹). شیعه اثناعشریه به گروهی اطلاق می‌شود که به دوازده امام بعد از رسول الله (ص) ایمان دارند و امام علی (ع) را طبق نص، جانشین پیامبر (ص) می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۴۱).

واژه رفض و «رافضی» مانند کلمه شیعه دارای دو تعریف «لغوی» و «اصطلاحی» است. رافضی در «لغت» به شخصی گفته می‌شود که فعل رفض (کنار گذاشتن یا ترک کردن یک شخص یا امری) را نسبت به یک شخص یا گروه انجام دهد؛ به عبارت دیگر، آن شخص یا گروه را ترک کند (غفوری، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۴). رافضی در «اصطلاح»، به افرادی اطلاق می‌شد که از شیخین، یا برخی از صحابه و یا همه صحابه برائت جست و یا به آن‌ها نگاه منتقدانه داشتند. برخی از رافضیان عملکرد تندتری داشته و حتی به صحابه ناسزا هم می‌گفتند (غفوری، ۱۳۹۱، صص. ۱۱۴-۱۱۵). پس، رافضی یک معنای واحد نداشته است. این اصطلاح را عموماً مخالفان شیعه در مورد پیروان این مذهب به کار برده‌اند. به عنوان مثال، خطیب بغدادی (م. ۴۶۳ق) در کتاب *الفرق بین الفرق* که در مورد فرق اسلامی و اثبات حقانیت مذهب عامه به‌ویژه شافعی است، شیعیان را «روافض» (در فارسی، یعنی رافضیان) خطاب کرده است (رک: قدسی، ۱۴۰۲). به نظر می‌رسد علمای اهل سنت و جماعت و نیز، غالب فرقه‌نگاران، واژه رافضی را نه تنها برای شیعیان تندرو و غالی، بلکه برای تمام شیعیان فارغ از انشعاب‌های آن‌ها (امامیه، زیدیه، کیسانیه و غلات) استعمال کرده‌اند (غفوری، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۵).

مطابق با توضیحات فوق، واژه‌های «شیعه» و «رافضی» از کلماتی هستند که در طول زمان قبض و بسط و تحول معنایی داشته‌اند. در این کتاب، کوشش درخوری برای ارائه تعاریف مختلف مفاهیم شیعه و رافضی نشده است. در مقدمه این کتاب تنها به این بسنده شده که واژه شیعه و رافضی به یک معنا فهم شده و آن هم، با عبارت سب صحابه پیوند خورده است: «فرقة الشيعة الرافضة (سبب الصحابة)» (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۶). در قسمت توضیح روش کتاب، رافضه همان شیعه و البته، شیعه اثناعشری در نظر گرفته شده است و تمام فرقه‌هایی که اصل آن‌ها به رافضه برمی‌گردد مانند باطنیه، اسماعیلیه و قادیانیه، شیعه خوانده شده‌اند:

«...فرقه‌های اللّتی تعود من حیث الاصل إلى الرافضة؛ کالباطنیه و الاسماعیلیه و القادیانیه...» (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۱۰).

به‌درستی مشخص نیست مؤلفان معجم با استناد به کدام منابع متقدم یا معاصر، چنین تعریف بسیطی از شیعه را انتخاب کرده‌اند؟!

امری که مخاطب را بیشتر به شگفتی وامی‌دارد، انتساب فرقه قادیانی (یا احمدیه) به شیعه دوازده‌امامی است، درحالی‌که این فرقه در سده ۱۳ق/۱۹ ظهور یافته است. هر دو نام این فرقه منسوب به مؤسس آن، میرزا غلام احمد قادیانی است که در سال ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹ در روستای قادیان از توابع ایالت پنجاب در هند متولد شد و در سال ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰ در شهر لاهور پاکستان وفات یافت. میرزا غلام احمد در سن ۴۰ سالگی مدعی شد که مورد وحی و الهام الهی قرار گرفته است. ظاهراً وی بعدها حتی مدعی یک نبوت خاص نیز برای خویش شد. پیروان قادیانیه از احکام خاصی پیروی می‌کنند (برای اطلاعات و نقد بیشتر، رک: آذری‌نژاد، ۱۳۸۳، صص. ۱۴۸-۱۵۵؛ بهشتی، ۱۳۸۶، صص. ۲۰۷-۲۱۳). در مقدمه کتاب معجم، نویسندگان بدون ذکر دلایل و شواهد، این فرقه را شیعه قلمداد نموده که به‌شدت از اعتبار این اثر می‌کاهد، درحالی‌که احمدیه مطرود دو مذهب شیعی و سنی واقع شده، تا جایی که آن‌ها را خارج از آیین اسلام قلمداد کرده‌اند (آذری‌نژاد، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۵). عربستان سعودی به پیروان این آیین، اجازه حج نمی‌دهد.

در مجموع، این ابهامات و وسعت‌نظر نویسندگان در تعریف مفهوم «شیعه اثناعشری» سبب شده که انسجام علمی، منطقی و روش‌مند میان عنوان، اجزای پژوهش و محتوای اثر از میان برود. البته این تعریف ناقص و مبهم، فرصت مناسبی را برای مؤلفان فراهم آورده تا به‌آسانی آثار زیدی، اسماعیلی و حتی قادیانی غیرشیعی را به‌عنوان شیعه اثناعشری جلوه داده و این‌گونه، فهرست حجیمی را در این معجم عرضه کنند. از این‌رو، درحالی‌که مخاطب بر اساس عنوان، انتظار دارد در سرتاسر این کتاب، با ردیه‌های ضد «شیعه امامیه» مواجه شود، با فهرست نه‌چندان کمی از آثار غیر امامی روبه‌رو می‌شود.

۱-۲- مفهوم ردیه‌نویسی

«ردیه‌نویسی» مفهوم بسیار مهم دیگری است که اساساً فهرست‌نگاری این کتاب درباره آن انجام شده است. در عنوان این معجم، عبارات «مؤلفات فی الرد علی» به کار رفته که منظور همان عبارت سنتی «کتاب علی...» و «الرد علی» است؛ پس، ضروری است که به تعریف این اصطلاح نگاهی بیندازیم. مفهوم ردیه‌نویسی، گونه‌ای نوشتار است که محتوای اصلی آن، اثبات بطلان عقیده خاصی است و به‌عنوان یک سنت رایج در تمدن اسلامی مورد استفاده بوده است. به‌طور خاص، ردیه‌ها در تاریخ اندیشه اسلامی به‌عنوان ابزارهایی برای مقابله با عقاید مخالف و اثبات صحت باورهای کلامی قلمداد شده‌اند. در این نوع نگارش، عنوان غالب ردیه‌ها معمولاً با ترکیب عربی «الرد علی...» یا عبارت فارسی «رد بر...» همراه است که به‌وضوح نشان‌دهنده رویکرد سلبی آن‌ها در رد نظریات مخالف است. این مفهوم از لغت «رد» که به‌معنای بازگرداندن یا بازپس گرفتن است، نشأت گرفته و در ردیه‌نویسی به‌عنوان ابزاری برای بازگرداندن ادله یا مدعای مخالف به خود وی به کار گرفته می‌شود (انوری، ۱۳۹۹، ص. ۱). کتابی همچون کتاب الرد علی الرافضة و اهل المکر فی المنع من التکنی

بابی بکر نمونه‌ای از ردیه است که در صدد رد عقاید شیعه است؛ هرچند به ظاهر در عنوان کتاب از «الرد علی...» استفاده شده است، به دلیل عدم ارائه ادله موثق و نبود دقت کافی در مطالب، ذیل تعریف کتاب ردیه نمی‌گنجد؛ در بخش دوم این مقاله نیز به تشریح بیشتر این کتاب پرداخته شده است.

ردیه‌نویسی در حقیقت به عنوان یکی از ارکان فن جدل و به‌ویژه در علم کلام توسعه یافته است. در این زمینه، همواره در کنار استدلال‌های ایجابی برای اثبات درستی عقاید ایمانی، از یک وجه سلبی نیز سخن گفته می‌شود که به معنای رد عقاید اهل بدعت و انحراف از سنت پیامبر (ص) است. این ویژگی ردیه‌نویسی باعث شده که این نوع نگارش در سطوح مختلف کلامی، به‌ویژه در مواجهه با مذاهب و فرق مختلف، مورد توجه قرار بگیرد. بر این اساس، رد عقاید و بدعت‌ها در ارتباط مستقیم با مرزبندی‌هایی است که برای تشخیص «فرقه ناجیه» از دیگر فرقه‌ها در آموزه‌های اسلامی مطرح شده است (انواری، ۱۳۹۹، ص. ۲).

در جریان رشد کلام اسلامی، ردیه‌ها به عنوان منابع مهمی برای شناخت جریان‌ها و تضادهای فکری و فرقه‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرند. این آثار به عنوان ابزاری برای تبیین و تحکیم مواضع اعتقادی عمل کرده و از این منظر، در توسعه روش‌های عقلانی در مباحث دینی نقش برجسته‌ای ایفا کرده‌اند. از این دیدگاه، برای رد آنچه به غلط به دین نسبت داده شده، مفهوم عام «بدعت» در برابر «سنت» به کار گرفته شد (انواری، ۱۳۹۹، ص. ۳).

متأسفانه مؤلفان معجم از تعریف و روشن‌ساختن زاویه دید خود نسبت به این واژه نیز، سر باز زده‌اند که نقطه ضعف دیگری برای این کتاب به حساب می‌آید (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۱۰). بهتر بود مؤلفان در مقدمه، مراد خود را توضیح می‌دادند. چراکه بر اساس عنوان، دقیقاً منظور ردیه‌هایی است که ضدشیعه امامی نگاشته شده است. اما توضیحات نویسندگان معجم *المؤلفات* در قسمت روش مقدمه و نیز، فهرست آثار این معجم، ناقض این عنوان است، چون دایره شمول آن‌ها نه فقط ردیه‌ها بلکه کل آثار کلامی در جهان اسلام را شامل می‌شود. این امر، از همگونی میان عنوان و اجزای متن به شدت کاسته است (برای شواهد بیشتر، رک: ادامه مقاله در ذیل نقد روش مقدمه و نیز، بخش دوم، ارزیابی محتوای کتاب).

۲- عدم پابندی به عینیت و بی‌طرفی در معجم‌نگاری

یکی از ضرورت‌های تحقیق علمی، عینیت و بی‌طرفی است. عینیت یعنی کوششی برای رهایی از تعصبات علمی و عقیدتی تا بتوان موضوع مورد مطالعه را آن گونه که هست، مشاهده کرد. تمام مراحل تحقیق از انتخاب موضوع گرفته تا فیش‌برداری داده‌ها و در نهایت، تبیین و نگارش، نباید مبتنی بر تعصبات، پیش‌داوری‌ها، قضاوت‌ها و نگرش‌های ذهنی پژوهشگر انجام شود. به بیان دیگر، موضوعی خاص همچون معجم‌نگاری نباید به صورت جانبدارانه انتخاب و یا با جهت‌گیری‌های خاص که با نگرش علمی تعارض دارد، نگاشته شود (برای اطلاعات بیشتر، رک: حافظ‌نیا، ۱۳۸۸، صص. ۲۴، ۲۵، ۱۰۶، ۱۰۷؛ ملائی توانی، ۱۳۸۶، ص. ۶۴).

توضیحات العمران و الزهرانی در مقدمه، ارتباط نویسندگان را از همان ابتدای کتاب با این ضرورت علمی نشان می‌دهد. توجه به این توضیحات خالی از فایده نیست: العمران و الزهرانی با استناد به حدیث نبوی «أن الأمة ستفرق فرقا وأحزابا كثيرة»، بسیاری از فرق را ضاله می‌پندارند. بنا بر زعم آنان، شیعه رافضی (که سب صحابه

می‌کنند) «گمراه‌ترین» و «زنده‌ترین» فرقه در عالم اسلام بوده است. به نظر آنان، شیعه بزرگ‌ترین ضربه‌ها را به بدنه فکری و سیاسی اسلام در طول تاریخ اسلام وارد کرده؛ از جمله آن که سبب فتنه‌ها و جنگ‌ها و در نتیجه، ضعف دول اسلامی و تقویت دشمنان اسلام شده است (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، صص. ۵-۸). این دو نویسنده معجم کوشش دارند میان متغیر مستقل فعالیت مذهب تشیع با متغیر وابسته ضعف جهان اسلام و قدرت‌یابی دشمنان آن، یک رابطه علی-معلولی عرضه کنند. نویسندگان، تهیه معجم خویش را علم و روش نافع («علم النافع»... «المهمة الجلیلة و الخططة النافعة») می‌دانند، چراکه ادامه‌دهنده راه و تجمیع‌کننده کوشش علمایی است که در رد شیعه اثنا عشری در طول تاریخ اسلام زحمات فراوانی متحمل شده‌اند (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۷).

هنگامی که یک اثر با این مقدمه آغاز شود و در آن، از همان ابتدا شیعه به‌مثابه «گمراه‌ترین فرقه» شناخته شود، چگونه انتظار می‌رود که در گردآوری فهرست آثار ضدشیعی، با انصاف و عینیت رفتار کند؟! در حقیقت امر، آنان به جای تعهد به روش علمی، به عقیده شخصی خویش پایبند بوده‌اند (برای نمونه‌های دیگر نقض عینیت در کتاب، رک: ادامه مقاله).

۳- تخطی یا پایبندی به مؤلفه‌های روش تحقیق؟

یکی از نکات مهم در مبانی یک پژوهش علمی، توجه به روش نویسنده است که برنامه منظم و تکنیک‌های جست‌وجوی وی را برای پاسخ به مسئله تحقیق روشن می‌کند. این روش شامل مسائل مختلف همچون شیوه منبع‌شناسی، نحوه تنظیم طرح و نگارش کتاب، روش استنادی و توصیفی و یا تحلیلی و... می‌شود (فتوحی، ۱۳۹۳، صص. ۱۳۹-۱۴۸). خوشبختانه برخلاف مفاهیم، مؤلفان این معجم تیتیری را به نام روش («منهج») و ملاک‌های گزینش آثار معجم در قسمت «مقدمه» اختصاص داده‌اند. بنا بر توضیح مؤلفان، روش گزینش آن‌ها شامل موارد زیر می‌شود:

- ۱- کتابی که رد بر شیعه باشد یا با آن‌ها وارد مناقشه و مباحثه شده و به نقد آنان پرداخته باشد، هرچند از خود شیعیان باشد. حتی کتبی که ردیه بر برخی از فرق شیعه باشد، نیز، در شمارش این فهرست‌نویسی لحاظ خواهد شد، چراکه اصل آن فرقه به رافضه (شیعه) باز می‌گردد. باطنیه، اسماعیلیه و قادیانیه از جمله این فرق هستند؛ هرچند، به‌طور کامل، کل ردیه‌ها علیه این فرق را بررسی نکرده‌ایم.
- ۲- ذکر آثاری که در آن‌ها، فصلی از کتاب یا مبحثی از رساله به نقد شیعه اختصاص داده شده است. اما در این شمارش، چنانچه در میانه یک کتاب، به مناسبتی، نقدی نسبت به شیعه صورت گرفته، شامل فهرست این معجم نمی‌شود، چراکه حجم کتاب به‌شدت افزایش می‌یافت.

۳- محدوده زمانی این پژوهش، از ابتدای تاریخ اسلامی تا پایان عصر جدید را در بر می‌گیرد.

- ۴- ذکر اسامی این کتب، هرگز به‌معنای تزکیه، مدح و تأیید محتوای این آثار یا پذیرش دیدگاه نویسندگان نیست، بلکه معرفی صرف ردیه‌هاست که بنا بر ضرورت، ما برخی توضیحات درباره کتاب یا نویسنده را در تیتیر «ملاحظات» ذکر خواهیم کرد (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۱۰).

ایراد نحوه گزینش شماره ۱، پیش‌تر در تیتیر تعریف مفاهیم ذکر شد. اضافه کردن این نکته ضروری است که اگر موضوع شامل تمام فرق شیعه می‌شود، چرا کل ردیه‌ها بررسی نشده و بر پایه کدام معیار، برخی آثار از فهرست این معجم حذف شده‌اند؟! در ذیل شماره ۲، نویسندگان توضیح شفاف و کاملی از نحوه گزینش کتاب‌ها ارائه نداده‌اند. توجه به نقل مستقیم ضرورت دارد: «۲. نذر کل من تعرض لهم بالنقد، و إن كان فصلا في كتاب أو مبحثاً في رسالة، وليس من شرطنا أن نذكر كل من تعرض لهم في أثناء كتاب، لأن هذا كثير جداً». در این جمله، ملاک آن‌ها برای تعیین حجم صفحات «مبحثی از رساله» و نقدی «در میانه یک کتاب» روشن نیست؟! مشخص نیست چنانچه، در لابه‌لای فصول مختلف کتابی، نویسنده نقدی بر شیعه وارد کرده باشد، در لیست این معجم قرار می‌گرفته یا الزاماً باید فصل مستقلی را به شیعه اختصاص داده باشد؟! این عدم شفافیت، به اینجا ختم نمی‌شود. نگاهی به فهرست آثار در همین چهار قرن، عدم پابندی مؤلفان را به روش مقدمه نشان می‌دهد. از سوی دیگر، این گستره زمانی (شماره ۳)، هرچند در نگاه اول جامعیت اثر را تضمین می‌کند، در عمل به دلیل وسعت موضوع، از دقت نظر در بسیاری از متون، بازمانده و به جای تمرکز بر کیفیت، به انبوه‌سازی آثار منجر شده است. اگرچه تأکید بر موضع بی‌طرفی در ذکر آثار (شماره ۴)، در ظاهر، بیانگر رعایت انصاف است، هدف نویسندگان چنانچه پیش‌تر ذکر آن رفت، دشمنی با تشیع و مطرود نشان دادن مذهب شیعه در طول تاریخ بوده و در عمل، گاه نقدهایی را بدون پشتوانه کافی و صرفاً بر اساس دیدگاه شخصی یا مذهبی خود ارائه کرده‌اند. این مسئله موجب کاهش اعتبار علمی اثر شده و آن را به ابزاری برای تبلیغ دیدگاه خاصی تبدیل کرده است. در مجموع، روش تحقیق این کتاب با وجود تلاش برای جامعیت، به علت عدم کاربست تکنیک‌های منطقی و ملاک قطعی و ابهام در گزینش منابع، وسعت بیش از حد زمانی و نبود عمق کافی در تحلیل، با کاستی‌های قابل توجهی روبه‌رو است که آن را از دستیابی به استانداردهای یک اثر علمی بی‌طرف بازمی‌دارد.

۴- روش گردآوری و فهرست‌نویسی ردیه‌ها

بیان شیوه گردآوری داده‌ها و آثار و سپس، نحوه ارائه فهرست، یکی از ضرورت‌های مبانی پژوهش است (حافظیانی، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۴). نویسندگان معجم این ضرورت علمی را رعایت کرده‌اند و احتمالاً به این علت بوده که این قسمت از مبانی تحقیق در تقابل با نگرش ضدشیعی آنان نبوده است. ابتدا، العمران و الزهرانی توضیح مختصری از شیوه جست‌وجوی کتابخانه‌ای و اینترنتی خود ارائه داده‌اند (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۷). سپس، شیوه فهرست ردیه‌ها را این گونه شرح داده که به لحاظ زمانی، آثار را قرن به قرن چینش کرده‌اند. در مرحله بعد، در ذیل هر قرن، متون را برحسب تقدم زمانی وفات مؤلفان تفکیک کرده، اما ابتدا نام کتاب و سپس، مؤلف را قید کرده‌اند. چنانچه سال وفات مؤلف مجهول باشد ولی قرن وی مشخص بوده، اثر او را در آخر قرن مربوط ضبط کرده‌اند. اگر هم، سال وفات و هم، قرن مؤلف مجهول بوده، وی را در انتهای فهرست مؤلفان معاصر در بخش پایانی کتاب ثبت کرده‌اند. در انتهای معجم نیز، فهرست اعلامی از آثار، نویسندگان و موضوعات آن‌ها بر اساس حروف الفبا ارائه شده است تا دسترسی خوانندگان را آسان‌تر سازد (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۹).

شیوه فهرست‌نویسی کتاب‌ها در این معجم برحسب چهار فقره انجام شده که نویسندگان آن را توضیح

داده‌اند:

نام کتاب، اسم مؤلف آن، اطلاعات اثر و ملاحظات کتاب. در قسمت مؤلف، اسم، نسب، مذهب، شهر و مکان زیست و تاریخ وفات را ذکر می‌کنیم. در ذیل کتاب، نام کامل اثر و در صورت وجود اسامی مشابه برای این کتاب، در پاورقی، آن اسامی قید خواهد شد. در قسمت معلومات متن، توضیح مربوط به وضعیت نسخه خطی یا نشر اثر، تعداد چاپ و حجم آن را در صورت دسترسی به کتاب ارائه کرده‌ایم. در بخش ملاحظات کتاب، منبعی که اطلاعات اثر از آن اخذ شده، بیان می‌شود. همچنین، در صورت دسترسی، اطلاعاتی از علت نگارش، شیوه نقد شیعه و یا مذهب مؤلفی که سنی نبوده در این بخش ذکر خواهد شد (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، صص. ۱۰-۹). در مجموع، از آنجاکه مسئله نگارندگان مقاله حاضر، ارزیابی معجم المؤلفات بوده، لازم است مزایا و نقاط قوت آن را نیز، ذکر کنند تا خود، ناقص بی‌طرفی علمی نشوند. بر این اساس، توضیحات العمران و الزهرانی در این بخش از مقدمه، از حسن‌های التزام به روش علمی در این معجم محسوب می‌شود.

اما باید افزود که در روش گردآوری داده‌ها، رعایت «اصل دقت» و «اصل صحت» ضرورت حیاتی دارد (حافظنیا، ۱۳۸۸، صص. ۱۶۴-۱۶۵). متأسفانه نویسندگان معجم در ساحت عمل (در مقدمه و متن کتاب)، از رعایت این دو اصل بازمانده‌اند. در بسیاری از موارد، معیارهای علمی مانند دقت در شناسایی نویسندگان، صحت انتساب آثار و تحلیل محتوایی نقض شده که موجب تضعیف اعتبار علمی کتاب می‌شود. به‌عنوان نمونه، برخی از آثار به‌اشتباه به نویسندگان شیعه نسبت داده شده‌اند یا کتاب‌هایی به‌عنوان ردیه بر شیعه معرفی شده که تنها بخش کوچکی از آن‌ها به این موضوع اختصاص داشته است. به‌عنوان نمونه، دومین ردیه معرفی شده در کتاب که منسوب به امام صادق (ع) است، نام دیگر همان نخستین ردیه (منسوب به امام (ع)) در قرن دوم هجری است. لازم بود نویسندگان مطابق با شیوه مذکور خود در مقدمه، ردیه دوم را حذف کرده و در پاورقی نخستین ردیه، از آن سخن می‌گفتند (برای شواهد بیشتر، رک: بخش دوم مقاله).

۵- فایده پژوهش و ضرورت انجام تحقیق

دو اصل دیگری که در مبانی یک تحقیق علمی به آن اشاره می‌شود، ضرورت و فایده علمی پژوهش است (ملائی توانی، ۱۳۸۶، صص. ۹۱-۹۳؛ حضرتی، ۱۳۹۰، صص. ۱۴۱-۱۴۲). العمران و الزهرانی به این دو اصل در «مقدمه» معجم‌نگاری توجه کرده که فارغ از محتوای آن، از محسنات و نقاط قوت روشی این اثر محسوب می‌شود. فواید و ضرورت این معجم بر اساس دیدگاه مؤلفان در شش محور بیان شده است: بیان کوشش علمای اسلام (فارغ از اختلافات مذهبی آنان) در رد این فرقه؛ گردآوری و معرفی تألیفاتی که سبب آشنایی مخاطبان با مهم‌ترین مسائلی شود که تا کنون بطلان شیعه را بیان کرده‌اند؛ آگاهی به پراکنش مکانی کتب ردیه که هم، نحوه پراکندگی جغرافیایی گسترش شیعه و هم، میزان کوشش علمای هر منطقه را در مقابل این فرقه نشان می‌دهد. این امر کمک می‌کند سرزمین‌هایی که بیشترین ضدیت و فعالیت فرهنگی علیه شیعه را در طول تاریخ داشته‌اند، کشف و شناسایی شوند؛ فایده دیگر آن که مخاطبان از مسائلی که به میزان کافی در طول تاریخ، به شبهات شیعه پاسخ داده شده، آگاه می‌شوند تا از تکرار تصنیفات مشابه اجتناب کنند. در عوض، درباره مسائلی تحقیق کنند که کماکان بی‌پاسخ مانده است؛ ذکر قرن به قرن این تألیفات می‌تواند پراکنش زمانی فعالیت شیعه

و مخالفانش را در هر قرن در جهان اسلام روشن سازد؛ و فایده نهایی این است که معرفت مخاطبان را نسبت به وضعیت نشر ردیه‌ها افزایش می‌دهد تا در صورت علاقه، برای احیاء و طبع نسخ خطی، اقدام لازم را انجام دهند (العرمان و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، صص. ۸-۹).

فارغ از منظر روش تحقیق، بیشتر فواید مذکور مانند آگاهی از پراکنش مکانی و زمانی تصانیف ردیه و آشنایی با وضعیت نشر و نسخ خطی ردیه‌ها برای جامعه علمی اهمیت و ضرورت دارد، اما با بررسی دقیق‌تر، می‌توان کاستی‌ها و ابهامات جدی را در این ادعاها یافت. این‌ها سخنان حقی هستند که از آن استفاده باطل شده، چراکه در جهت دشمنی با شیعه مطرح شده‌اند. این هدف سوگیرانه زمانی روشن‌تر می‌شود که به یاد آوریم نویسندگان تمام هم خود را در تعریف ابهام‌آمیز مفاهیم، دوری از عینیت و عدم پابندی به مؤلفه‌های روش تحقیق به کار بستند تا حجم ردیه‌ها را افزایش دهند. همچنین، برشماری مسائل فوق‌الذکر، اگرچه در نگاه اول ارزشمند به نظر می‌رسد، اما این مسئله که این موارد چگونه انتخاب شده و معیارهای دسته‌بندی آن‌ها چیست، در مقدمه توضیح داده نشده است. همچنین، ادعای اینکه این اثر می‌تواند موضوعات اشباع‌شده را تعیین کند، نیازمند تحلیل دقیق‌تر و همراهی با پژوهش‌های مستقل دیگری است، چراکه صرفاً گردآوری اسامی ردیه‌ها نمی‌تواند معیاری برای اشباع یا کمبود مباحث ارائه دهد. در نهایت، اشاره به کتاب‌های خطی و نیاز به احیای آن‌ها، در صورتی ارزشمند است که شناسایی این آثار با دقت و بر اساس منابع معتبر صورت گرفته باشد، درحالی‌که این موضوع نیز در معجم فاقد بررسی عمیق است. به‌طور کلی، هرچند مؤلفان تلاش کرده‌اند اهمیت پژوهش خود را نشان دهند، عدم شفافیت در روش‌شناسی و استنادهای کافی، فواید بیان‌شده را از سطح یک ادعای کلی فراتر نمی‌برد و نیازمند بازنگری جدی است.

بخش دوم: ارزیابی آثار معرفی‌شده در «متن» کتاب معجم المؤلفات

تا کنون، مبانی پژوهش کتاب در بخش «مقدمه» ارزیابی شد. در این قسمت، میزان تعهد علمی و روشی نویسندگان معجم در خود «متن» در مواجهه با ثبت کتب به‌عنوان ردیه نقد می‌شود. مطالعات اخیر نشان می‌دهد در تاریخ‌نگاری اسلامی در عصر کلاسیک، مسلمانان به فهرست‌نویسی و معجم‌نگاری بیشتر از تواریخ عمومی و سلسله‌ای، اشتیاق نشان دادند. در واقع، تولید سیاه‌های هرچه بیشتر از فهرست‌ها و انتشار معجم‌های حجیم، به نشانه اعتبار مورخ و تجسم بیشتری از دانش او تصور می‌شد. در این سنت، برای بازنگری دقیق و منتقدانه آثار معجم‌های پیشین، دغدغه و ضرورتی وجود نداشت و بیشتر، ضمن رونویسی از آثار پیشینیان، داده‌های معاصر مورخ در همان موضوع معجم نیز، افزوده می‌شد. از سویی دیگر، رقابت‌های مذهبی که روندی فزاینده داشت، بر نحوه فهرست‌نویسی اثر می‌گذاشت (برای جزئیات، رک: رایبسون، ۱۳۹۸، صص. ۱۳۶-۱۴۷).

اما در روش‌های علمی مدرن، «نظریه تقدم پاک‌سازی بر تهیه معجم» پدید آمده است. مطابق با این دیدگاه، برای تهیه معجم، ابتدا لازم است اعتبار آثار را اثبات کرد و سپس، به تهیه فهرست و کلیده‌ها به‌منظور راهیابی دست زد. تطبیق دقیق داده‌ها از زوایای مختلف با هدف زدودن زواید، از وظایف اصلی معجم‌نگار است (رحماندوست، ۱۳۹۰، صص. ۱۹۰-۱۹۱). اما متأسفانه شیوه علمی جدید در این اثر لحاظ نشده است که برای

یک کتاب در سده بیستویک میلادی ضعف جدی به حساب می آید. نمونه‌ای از عدم تعهد علمی در این کتاب در ادامه اشاره می‌شود.

۱- انتخاب موضوعات غیرمتجانس با مسئله پژوهش در فهرست‌نویسی

در مجموع، ۴۴ اثر ردیه در چهار قرن نخستین اسلامی در این معجم معرفی شده است. به سبب ابهام در تعریف مفاهیم و نقض عینیت، موضوعات متنوعی در این فهرست دیده می‌شود (رک: جدول شماره ۱). چنانچه با تساهل نگریده و ردیه‌ها را شامل موارد گسترده زیر در نظر بگیریم که هر کتابی که حاوی عبارت «الرد علی...» و مرتبط با شیعه باشد؛ آثاری که عنوان «الامامة» داشته و یا مربوط به اثبات برتری و حقانیت یکی از خلفای راشدین و معاویه باشند؛ تعداد ردیه‌ها در این بازه زمانی، ۳۳ مورد خواهد شد.

۱۱ داده باقی‌مانده مربوط به مضامین فرقه‌نگاری، فضائل‌نگاری، السنه و شعر است که به سبب سختی در دایره ردیه جای می‌گیرند، چراکه تنها به شیعه اختصاص نداشته و به نوعی آثار کلامی-تاریخی محسوب می‌شوند. مراجعه به کتب السنه معرفی شده در این معجم مانند السنه احمد بن حنبل نشان می‌دهد که مجموعه‌ای از احادیث متنوع است که ممکن است احادیثی در فضیلت صحابه و شیخین هم داشته باشد و نمی‌تواند به تنهایی رد بر تشیع محسوب شود. کتاب‌های فضائل صحابه هم، گرچه نشانه عقیده کلامی اهل سنت است، اما نمی‌تواند بدون قرینه واضح در کتاب، اثری علیه شیعه قلمداد شود. چند بیت مربوط به تشیع در دیوان یک شاعر با هیچ معیاری یک ردیه محسوب نمی‌شود و این نقض آشکار روش تحقیق و بی‌طرفی نویسندگان معجم است. جالب آن که در بخش «ملاحظات»، مشخص نشده که کدام فصل‌های هر کتاب در ذیل مضامین فوق‌الذکر، ضدشیعی است! از سویی دیگر، با وجود جست‌وجوی فراوان نگارنده مقاله، درباره ۶ اثر ردیایی در تراجم، منابع و پژوهش‌های معاصر دیگر پیدا نشد که بتوان موضوع آن را سنجید. علاوه بر این، ۸ داده هم فاقد اعتبار بودند (رک: قسمت بعدی مقاله). با این توضیحات، از ۴۴ اثر، تقریباً (آن هم با تساهل دیدگاه) ۲۱ مورد ردیه باقی می‌ماند که کمتر از ۵۰٪ است. اگر با دیدی سختگیرانه‌تر، آثار کلامی نظیر الامامة و اثبات برتری خلفا (غیر امام علی (ع)) را ردیه صرف در نظر نگیریم، این درصد بسیار کمتر خواهد شد. این آمار به تنهایی، میزان دقت، بی‌طرفی و اعتبار این معجم ضدشیعی را به نمایش می‌گذارد!

۲- خطا و غفلت در ضبط دقیق نام مؤلفین و آثار و انتساب نادرست ردیه به آثار غیرمرتبط

ضعف دیگر این فهرست مربوط به لغزش و غفلتی است که دو نویسنده معجم در خصوص ثبت اسامی مؤلفان و کتب و نیز، فهرست‌نویسی آثاری انجام داده‌اند که قطعاً ضدشیعه امامیه محسوب نمی‌شوند. جالب آن که پنج خطا مربوط به آثار یک امام و عالمان شیعی است که نگرش ضدشیعی کتاب را بیشتر تأیید می‌کند. در ادامه، این لغزش‌ها به تفکیک بیان خواهد شد.

۲-۱- دو کتاب ردیه منسوب به امام صادق علیه السلام

کتاب معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه با معرفی دو اثر ردیه بر شیعه که به امام صادق علیه‌السلام (م. ۱۴۸ق) منسوب شده‌اند، آغاز می‌شود (العمران و الزهرانی، ۱۳۳۴ق، ص. ۱۵). در واقع، این دو

کتاب همان طور که در ذیل توضیحات اثر دوم آمده، یک کتاب هستند که در دو نسخه، با دو نام متفاوت ضبط شده است. یک نسخه خطی با نام *هنه مناظره جعفر بن محمد الصادق (ع) مع رافضی در خزانه علی پاشا* در استانبول نگهداری می‌شود. نسخه دیگر با عنوان *ذکر مناظره الصادق ابی عبدالله جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب لبعض الشیعه فی تفضیل بین ابی بکر و علی (ع) در کتابخانه ظاهریه دمشق* وجود دارد (الشبل، ۱۴۱۷ق). سزگین (۱۴۱۲ق، ص. ۴۷۴) از این کتاب با عنوان *الرد علی الروافض یاد کرده است*. مشخص نیست چرا نویسندگان، اثر دوم را به عنوان یک ردیه مستقل شماره گذاری و معرفی کرده‌اند؟! شروع ردیه‌های ضدشیعی با ذکر دو اثر منسوب به امام صادق (ع)، عامدانه و به قصد تخریب این فرقه انجام شده است؛ امری که از بی طرفی این اثر به شدت می‌کاهد.

این رساله منسوب از طریق سماعتی ثبت شده که قدمت آن به قرن ۶ و ۷ ق بازمی‌گردد که متأخر و در نتیجه، قابل تردید است (حیدری، ۱۴۳۰ق). همچنین، سید محسن امین نیز، که ۲۴ کتاب و رساله را به امام صادق (ع) منسوب دانسته، دلیل موثق بر تألیف این رساله توسط امام پیدا نکرده و انتساب آن را فاقد اعتبار می‌داند (ضیایی، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۲).

از سویی دیگر، یکی از ایرادات به شیعه، همواره این بوده که امام صادق (ع) برخلاف بنیان‌گذاران مکاتب فقهی همچون مالک بن انس و ابوحنیفه، هیچ اثر فقهی را خودشان ننوشتند و فقه شیعه، بعدها به دروغ به ایشان نسبت داده شده است. درحالی که مطالعات اخیر در باب فقه سده دوم نشان می‌دهد که بر اساس سنت آموزش در آن قرن، هیچ کدام از بنیان‌گذاران مکاتب فقهی مالکی و حنفی و نیز، امامی خود، رساله فقهی تدوین نکردند، بلکه بعدها، شاگردان، تعلیم و احادیث آنان را مکتوب کرده و به پیشوای خویش منسوب می‌کردند (برای این دیدگاه، رک: انصاری، ۱۴۰۳). جالب است که مؤلفان معجم این ایراد و بافتار تاریخی را نادیده گرفته و انتساب یک متن کلامی را به امام (ع) صحیح دانسته‌اند! متأسفانه نویسندگان بدون به‌روزرسانی اطلاعات خود، دو داده ضعیف را به عنوان نخستین آثار معجم ضبط کرده‌اند.

۲-۲- کتاب الدلیل الکبیر فی الرد علی الزنادقه و الملحدین و یلیه، الرد علی الملحد و مناظرته

کتاب الدلیل الکبیر فی الرد علی الزنادقه و الملحدین نوشته قاسم بن ابراهیم رسی (م. ۳۴۶ق) در معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه به عنوان اثری ضدشیعه ثبت شده است (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۱۸). این اثر، جایگاهی مهم در کلام اسلامی دارد. قاسم رسی در این کتاب دیدگاه‌های زنادقه، ملحدین و مرجئه را نقد کرده، اما به مسائل اختلافی اهل سنت و شیعه با اعتقادات شیعه اثناعشری اشاره مستقیمی ندارد. تنها در فصل «رسالة جواب فی امامة الامام علی علیه السلام» به بیان فضائل امام علی (ع) پرداخته و بر برتری علمی، جهادی و دینی ایشان تأکید کرده است (قاسم رسی، ۱۴۲۰ق، ص. ۸۱)، بی‌آنکه نقدی بر باورهای امامتی شیعه وارد سازد. از این رو، تحلیل محتوایی کتاب نشان می‌دهد که انتساب آن به جریان ردیه‌نویسی علیه شیعه اثناعشری فاقد پشتوانه متقن است.

۲-۳- رساله النهی عن سب الصحابه

العمران و الزهرانی (۱۴۳۴ق، ص. ۲۰) این رساله را به محمد بن سحنون (م. ۲۵۶ق) منسوب دانسته و ذیل توضیحات، به ذکر این نکته بسنده کرده‌اند که این کتاب مفقود است. جست‌وجوی نگارنده مقاله در کتب تراجم متقدم و متأخر حکایت از این دارد که اثری با این عنوان و مشخصات در فهرست تصانیف متعدد این سحنون نیامده است (ابن سحنون، ۱۴۳۲ق، ص. ۲۰؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج. ۱۳، ص. ۶۰؛ پاشا بغدادی، ۱۹۵۵، ج. ۲، ص. ۱۷؛ سزگین، ۱۴۱۲ق، ج. ۳، ص. ۱۵۶).

۲-۴- کتاب الرد علی الرافضه و اهل المکر فی المذبح من التکنی بابی بکر

بنا بر نقل مؤلفان معجم المؤلفات، این کتاب به قلم ابوالحسن یحیی بن الحسن بن جعفر بن عبیدالله الاعرج العلوی العبیدلی العقیقی (م. ۲۷۷ق) در ردّ شیعه اثناعشریه نگاشته شده است. آنان نقل خود را به طبقات النسائین، ج. ۱۲ مستند کرده‌اند (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۲۱). منابع ارجاعی طبقات النسائین عبارت است از تاریخ التراث العربی، ذیل شماره ۱۳- العقیقی (سزگین، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۱)، رجال نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۴۴۱)، معجم المؤلفین (کحاله، ۱۳۷۶ق، ج. ۱۳، ص. ۱۹۰) و کتاب الاعلام زرکلی (۱۹۸۹، ج. ۸، ص. ۱۴۰). نگارنده مقاله کل منابع ارجاعی طبقات النسائین را بازبینی کرد و متأسفانه ردّیابی از اثر الرد علی الرافضه و اهل المکر... در فهرست آثار اعرج عقیقی نیافت. این امر نشان می‌دهد که مؤلفان معجم از دقت کافی در این تحقیق علمی فاصله گرفته‌اند (برای لزوم دقت علمی، رک: حافظ‌نیا، ۱۳۸۸، صص. ۲۲-۲۵).

۲-۵- الرد علی الرافضه به قلم علی بن الحسین قمی

در این معجم، کتابی با عنوان الرد علی الرافضه به یک عالم شیعی به نام علی بن الحسین قمی (م. ۳۲۹ق) نسبت داده شده که منبع خویش را کتاب کشف الحجب و الاستار، شماره ۲۴۸۰ ذکر کرده است (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۲۴). اما بررسی دقیق‌تر نگارنده مقاله نشان می‌دهد که این انتساب از اعتبار کافی برخوردار نیست. اعجازحسین کنتوری (۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۴۴۲) در کشف الحجب و الاستار نام نویسنده را ابی‌عبدالله الحسین بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی ثبت کرده است. این اختلاف نام، بی‌دقتی نویسندگان معجم را به نمایش می‌گذارد. همچنین، نویسندگان، توضیحات اعجاز حسین را در مقدمه اثر نادیده گرفته‌اند که وی تأکید کرده که در کتابش، در بیشتر موارد فقط به ذکر علمای امامیه و آثارشان بسنده کرده است. وی نتوانسته به بسیاری از متون دسترسی مستقیم داشته باشد (کنتوری، ۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۸). از سویی دیگر، جست‌وجو در منابع رجالی نشان می‌دهد که کتابی با عنوان الرد علی الرافضه در فهرست آثار حسین بن علی بن الحسین قمی ثبت نشده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۶۸).

۲-۶- کتاب الرد علی الرافضه نگاشته حسین بن علی بن سفیان البزوفری

در معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه، حسین بن علی بن سفیان البزوفری (م. ۳۵۲ق) به‌عنوان نویسنده کتابی ضدشیعه معرفی شده و به کتاب کشف الحجب و الاستار، شماره ۲۴۷۹ ارجاع داده شده است (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص. ۲۵). اگرچه ضبط نام مؤلف و کتاب در کشف الحجب اعجازحسین کنتوری (۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۴۴۲) با معجم مطابقت دارد، اما کنتوری در مقدمه تصریح کرده است که بیشتر به

گردآوری نام‌های علمای امامی مذهب و آثار آنان پرداخته و بررسی صحت انتساب‌ها را به‌ندرت انجام داده است (کتوری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸). به نقل از نجاشی (۱۳۶۵، ص ۶۸) و آقابزرگ تهرانی (۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۳۵) نام صحیح اثر البزوفری الرد علی الواقعه است که در رد گروه واقفیه، نه شیعه امامیه، نگاشته شده است.

۲-۷- کتاب رساله‌ی الی الشیعه فی مدینه نیشابور

این کتاب از آثار ابوبکر محمد بن العباس الخوارزمی ابن الطبری المورخ (م. ۳۸۳ق) است (العمران و الزهرانی، ۱۴۳۴ق، ص ۲۷). مطابق با تحقیق نگارنده مقاله، این متن به‌عنوان رساله ۹۶ جزوی از دیوان رسائل خوارزمی شناخته می‌شود که در ایران نیز توسط صادق آئینه‌وند تحت عنوان من ادب التشیع بالخوارزم (۱۳۶۵) و ترجمه فارسی ادبیات انقلاب در شیعه (۱۳۶۲) منتشر شده است. این رساله متضمن نامه‌ای به شاگردان خوارزمی در نیشابور است که به مجالس درس او اشاره دارند. در معجم بدون توضیح، این رساله به‌عنوان ردیه‌ای ضد شیعیان معرفی شده، حال آنکه منابع متعدد، با وجود اختلاف درباره زیدی یا امامی بودن خوارزمی، اصل تشیع او را پذیرفته‌اند (رک: حموی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۲؛ صادقی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۹۵). محتوای رساله، که به مصائب وارده بر خاندان پیامبر (ص) و شیعیان می‌پردازد، با این ادعا تناقض آشکار دارد. نبود توضیحات در معجم درباره این تعارض، جای تأمل دارد.

نتیجه‌گیری

فرآیند تحقیق نشان داد که کتاب معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه در بسیاری از موارد از معیارهای علمی معجم‌نگاری در عصر حاضر فاصله داشته و مؤلفان آن، پیرو روش کلاسیک در معجم‌نویسی، در جهت انبوه‌سازی معجم و پایبندی به عقیده شخصی در عوض تعهد علمی گام برداشته‌اند. مهم‌ترین کاستی‌های ساختاری و روش‌شناختی در این معجم، نقض عینیت و ضعف در تعریف و تبیین مفاهیم کلیدی مانند «شیعه اثناعشری» و «ردیه‌نگاری» و نیز، تخطی از مؤلفه‌های روش تحقیق است که سبب شده انسجام میان عنوان، مسئله و محتوای کتاب از میان برود. از آنجا که نخستین گام‌ها در مبانی پژوهش خطا بوده، داده‌ها و شواهد نیز، لغزش‌های جدی داشته و در نتیجه، فواید مطرح‌شده اعتبار کافی ندارد و از سطح یک ادعا فراتر نرفته است. العمران و الزهرانی در عوض رعایت بی‌طرفی علمی، با هدف ایجاد انگاره «ما بر مدار حق و شیعه بر ناحق»، بدون بررسی دقیق محتوا و صحت استنادها، هم موضوعات غیرمجانس با شیعه امامیه را در فهرست معجم گنجانده و هم در ثبت توضیحات آثار و یا نام دقیق برخی از کتب و نویسندگان غفلت کرده و حتی گاهی، متون غیرمرتبط را به‌عنوان ردیه ضدشیعی معرفی کرده‌اند. بر این اساس، کمتر از نیمی از آثار معرفی‌شده از اعتبار کافی برخوردار نیستند. این امر اعتبار علمی کتاب را به‌طرز قابل توجهی کاهش داده است. با توجه به یافته‌های این پژوهش، پیشنهاد می‌شود تحقیقات آینده به تحلیل دقیق‌تر کتب ردیه‌نگاری با تمرکز بر روش‌شناسی و تحلیل محتوای آثار مرتبط بپردازند. همچنین، اصلاح و تکمیل این معجم با رعایت اصول علمی، گامی مهم در ارتقای سطح پژوهش‌های مرتبط با ردیه‌نگاری خواهد بود.

منابع

- ابوزید، بکر. (۱۴۰۷ق). طبقات النسائین. دارالرشد.
- امین، شریف یحیی. (۱۳۷۸). فرهنگنامه فرقه‌های اسلامی: فرهنگ الفبایی بیش از ۴۸۰ فرقه مسلمان. (محمدرضا موحدی، مترجم). انتشارات باز.
- انصاری، حسن. (۱۴۰۳). مجموعه درس‌گفتارهای میراث حدیث شیعه: عصر امامان باقر و صادق (ع). / درس گفتار. انجمن مسلمانان شیعه ام آی تی (مؤسسه فناوری ماساچوست امریکا). قابل دسترسی در t.me/zekrMIT
- انوری، محمدجواد. (۱۳۹۹). مدخل ردیه/ردیه نویسی. در غ. ع. حداد عادل (مؤلف)، دانشنامه جهان اسلام (ج. ۱۹). بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- آذری نژاد، اسماعیل. (۱۳۸۳). فرقه احمدیه. کلام اسلامی، (۵۰)، ۱۴۸-۱۵۵.
- آقابزرگ تهرانی، محمد حسن. (۱۴۰۳ق). الذریعه الی تصانیف الشیعه. (احمد حسینی اشکوری، گردآورنده). دارالاضواء.
- باشا البغدادی، اسماعیل. (۱۹۵۵). هدیه العارفین. دار إحياء التراث العربی.
- بهشتی، مجاهد علی. (۱۳۸۶). ادعاهای قادیانی. فصلنامه مشرق موعود، (۲).
- جعفریان، رسول. (۱۴۰۳ق). شناختنامه منابع کهن فرقه‌های اسلامی. کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران.
- حافظ‌نیا، محمدرضا. (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی (چاپ شانزدهم). سمت.
- حضرتی، حسن. (۱۳۹۰). روش پژوهش در تاریخ شناسی. پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حیدری، عبدالله. (۱۴۳۰ق). مناظره امام جعفر صادق (ع) با یک رافضی. (عبدالله حیدری، مترجم؛ علی شبل، محقق). www.ageedeh.com
- ذهبی، شمس الدین. (۱۴۰۵ق). سیر أعلام النبلاء. (شعیب الأرنؤوط و همکاران، محققان). مؤسسه الرساله.
- رابینسون، جیس اف. (۱۳۹۸). تاریخ‌نگاری اسلامی (چاپ سوم). (محسن الویری، مترجم). سمت.
- رحماندوست، مجتبی. (۱۳۹۰). نهضت معجم‌نویسی. ادب عربی، (۳)، ۱۸۱-۲۰۰.
- رسی، قاسم بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). الدلیل الکبیر فی الرد علی الزنادقه و الملحدین ولبیه الرد علی الملحد و مناظرته. دارالآفاق العربیه.
- زرکلی، خیر الدین. (۱۹۸۹). لا اعلام. دارالعلم للملایین.
- سجادی، سیدصادق، و عالم‌زاده، هادی. (۱۳۸۲). تاریخ‌نگاری در اسلام (چاپ پنجم). سمت.
- سزگین، فؤاد. (۱۴۱۲ق). تاریخ التراث العربی. (حجازی، مترجم). کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات. المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ مفید.
- صادقی، مریم. (۱۳۷۳). مدخل ابوبکر خوارزمی. دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج. ۵. مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
- علی عبدالعزیز الشبل. (۱۴۱۷ق). مناظره جعفر الصادق ع مع الرافضی بین أبی بکر و علی (ع). دارالوط.
- غفوری، محمد. (۱۳۹۱). مفهوم‌شناسی شیعه در منابع اهل سنت. پژوهشنامه تاریخ اسلام، (۶)، ۱۰۹-۱۲۵.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۳). آیین نگارش مقاله پژوهشی (ویراست سوم). سخن.
- فرمانیان، مهدی. (۱۳۸۷). آشنایی با فرق تشیع. مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- قدسی، محمد. (۱۴۰۲). عوامل مؤثر بر نحوه توصیف عبدالقاهر بغدادی (م، ۴۲۹) از شیعیان در کتاب الفرق بین الفرق.
- [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد].
- کحاله، عمر رضا. (۱۳۷۶ق). معجم المؤلفین. دار إحياء التراث العربی.

کنتوری، اعجاز حسین بن محمد قلی. (۱۴۰۹ق). *کشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار*. مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.

محمد العمران، علی بن، و احمد الزهرانی، خالد بن. (۱۴۳۴ق). *معجم المؤلفات فی الرد علی الشیعه الاثنی عشریه*. دارالوعی. محمد بن عبدالسلام بن سعید التنوخی القیروانی المالکی، ابو عبدالله. (۱۴۳۲ق). *فتاوی ابن سحنون الامام الکبیر و العالم* *التحریر مفتی القیروان*. (مصطفی محمود الازهری، محقق). دار ابن القیم.

مصطفوی سبزواری، سیدرضا. (۱۳۸۴). *فهرست نویسی در دوران اسلامی*. پژوهشنامه ادب حماسی، (۱)، ۱۳۷-۱۵۲.

ملائی توانی، علیرضا. (۱۳۸۶). *درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ*. نی.

نجاشی، ابی العباس احمد بن علی. (۱۳۶۵). *رجال نجاشی*. (سید موسی شبیری الزنجانی، محقق). مؤسسه النشر الاسلامی. ولوی، علی محمد، و دشتی، محمد. (۱۳۹۰). *نقش علویان در گسترش تشیع در نیشابور*. فصلنامه شیعه شناسی، ۹(۳۵)، ۱۱۳-۱۴۴.

References

- Abū Zayd, Bakr. 1407 AH (1986–1987 AD). *Ṭabaqāt al-Nassābīn*. Dār al-Rushd.
- Āghā Buzurg al-Ṭihirānī, Muḥammad Ḥasan. 1403 AH (1982–1983 AD). *al-Dharī'ah ilā Taṣānīf al-Shī'ah*. Edited by Aḥmad Ḥusaynī Ashkavarī. Dār al-Aḍwā'.
- ‘Alī ‘Abd al-‘Azīz, al-Shibl. 1417 AH (1996–1997 AD). *Munāẓarat Ja'far al-Ṣādiq ('a) ma'a al-Rāfiḍī bayna Abī Bakr wa-'Alī ('a)*. Dār al-Waṭan.
- Amīn, Sharīf Yahyā. 1378 Sh. (1999–2000 AD). *Farhangnāmah-i Firqaḥ'hā-yi Islāmī: Farhang-i Alfibāyī-i Bīsh az 480 Firqaḥ-i Musalmān*. Translated by Muḥammad Riḍā Muvahḥidī. Intishārāt-i Bāz.
- Anṣārī, Ḥasan. 1403 AH (1982–1983 AD). *Majmū'ah-i Dars'guftārḥā-yi Mīrās-i Ḥadīṣ-i Shī'ah: 'Aṣr-i Imāmān Bāqir va Ṣādiq ('a)*. [Lecture Series]. MIT Shia Muslims Association (Massachusetts Institute of Technology). Accessible at t.me/zekrMIT.
- Anvarī, Muḥammad Javād. 1399 Sh. (2020–2021 AD). "Madkhal-i Radiyah/Radiyah'nivīsī." In *Dānishnāmah-i Jahān-i Islām*, vol. 19, edited by Gh. 'A. Ḥaddād 'Ādil. Bunyād-i Dāyirat al-Ma'ārif-i Islāmī.
- Āzarī'nizhād, Ismā'īl. 1383 Sh. (2004–2005 AD). "Firqaḥ-i Aḥmadīyah." *Kalām-i Islāmī*, no. 50: 148–55.
- Bāshā al-Baghdādī, Ismā'īl. 1955 AD. *Hadīyat al-'Ārifīn*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Bihishtī, Mujaḥid'alī. 1386 Sh. (2007–2008 AD). "Iddi'āhā-yi Qādiyānī." *Faṣlnāmah-i Mashriq-i Maw'ūd*, no. 2.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn. 1405 AH (1984–1985 AD). *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Edited by Shu'ayb al-Arna'ūt et al. Mu'assasat al-Risālāh.
- Farmāniyān, Maḥdī. 1387 Sh. (2008–2009 AD). *Āshnāyī bā Firaq-i Tashayyu'*. Markaz-i Mudīriyat-i Ḥawzah-'i 'Ilmiyah.
- Futūḥī, Maḥmūd. 1393 Sh. (2014–2015 AD). *Āyīn-i Nigārish-i Maqālah-i Pazhūhishī*. 3rd ed. Sukhan.
- Ghafūrī, Muḥammad. 1391 Sh. (2012–2013 AD). "Mafhūm'shināsī-i Shī'ah dar Manābī-'i Ahl-i Sunnat." *Pazhūhishnāmah-i Tārīkh-i Islām* 2, no. 6: 109–25.

- Hāfiẓ'niyā, Muḥammad Riḍā. 1388 Sh. (2009–2010 AD). *Muqaddamah'ī bar Ravish-i Taḥqīq dar 'Ulūm-i Insānī*. 16th ed. SAMT.
- Ḥaydarī, 'Abd Allāh. 1430 AH (2008–2009 AD). *Munāẓarah-'i Imām Ja'far Ṣādiq ('a) bā yak Rāfiḍī*. Translated by 'Abd Allāh Ḥaydarī, edited by 'Alī Shibl. www.ageedeh.com.
- Ḥazratī, Ḥasan. 1390 Sh. (2011–2012 AD). *Ravish-i Pazhūhish dar Tārīkh'shināsī*. Pazhūhishkadah-'i Imām Khumaynī va Inqilāb-i Islāmī.
- Ja'fariyān, Rasūl. 1403 AH (1982–1983 AD). *Shinākhtnāmah-'i Manābi-'i Kuhan-i Firqah'hā-yi Islāmī*. Kitābkhānah-'i Takhaṣṣuṣ-i Tārīkh-i Islām va Irān.
- Kaḥḥālāh, 'Umar Riḍā. 1376 AH (1956–1957 AD). *Mu'jam al-Mu'allifīn*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Kantūrī, I'jāz Ḥusayn ibn Muḥammad Qulī. 1409 AH (1988–1989 AD). *Kashf al-Ḥujub wa-al-Astār 'an Asmā' al-Kutub wa-al-Asfār*. Maktabat Āyat Allāh Mar'ashī Najafī.
- Mulā'ī Tavānī, 'Alī Riḍā. 1386 Sh. (2007–2008 AD). *Darāmadī bar Ravish-i Pazhūhish dar Tārīkh*. Nay.
- Muḥammad al-'Imrān, 'Alī ibn, and Aḥmad al-Zahrānī, Khālīd ibn. 1434 AH (2012–2013 AD). *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd 'alā al-Shī'ah al-Ithnay 'Ashariyah*. Dār al-Wa'y.
- Muḥammad ibn 'Abd al-Salām ibn Sa'īd al-Tanūkhī al-Qayrawānī al-Mālikī, Abū 'Abd Allāh. 1432 AH (2010–2011 AD). *Fatāwā Ibn Ṣaḥnūn al-Imām al-Kabīr wa-al-'Ālim al-Taḥrīr Muḥī al-Qayrawān*. Edited by Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī. Dār Ibn al-Qayyim.
- Muṣṭafawī Sabzavārī, Sayyid Riḍā. 1384 Sh. (2005–2006 AD). "Fihrist'nivīsī dar Dawrān-i Islāmī." *Pazhūhishnāmah-'i Adab-i Ḥamāsī*, no. 1: 137–52.
- al-Najāshī, Abī al-'Abbās Aḥmad ibn 'Alī. 1365 Sh. (1986–1987 AD). *Rijāl al-Najāshī*. Edited by Sayyid Mūsā Shubayrī al-Zanjānī. Mu'assasah-'i al-Nashr al-Islāmī.
- Qudsī, Muḥammad. 1402 Sh. (2023–2024 AD). "'Avāmil-i Mu'assir bar Naḥvah-'i Tawṣīf-i 'Abd al-Qāhir Baghdādī (m. 429) az Shī'iyyān dar Kitāb al-Farq bayn al-Firaq." M.A. Thesis, Ferdowsi University of Mashhad.
- Raḥmāndūst, Muḥtabā. 1390 Sh. (2011–2012 AD). "Nahẓat-i Mu'jam'nivīsī." *Adab-i Arabī* 3, no. 3: 181–200.
- al-Rassī, al-Qāsim ibn Ibrāhīm. 1420 AH (1999–2000 AD). *al-Dalīl al-Kabīr fī al-Radd 'alā al-Zanādiqah wa-al-Mulḥidīn wa-yalīhi al-Radd 'alā al-Mulḥid wa-Munāẓaratuhu*. Dār al-Āfāq al-'Arabīyah.
- Robinson, Chase F. 1398 Sh. (2019–2020 AD). *Tārīkh'nigārī-i Islāmī*. Translated by Muḥsin Alvīrī. 3rd ed. SAMT.
- Ṣādiqī, Maryam. 1373 Sh. (1994–1995 AD). "Madkhal-i Abū Bakr Khwārazmī." In *Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, vol. 5. Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī.
- Sajjādī, Sayyid Ṣādiq, and 'Ālam'zādah, Hādī. 1382 Sh. (2003–2004 AD). *Tārīkh'nigārī dar Islām*. 5th ed. SAMT.
- Sezgin, Fuat. 1412 AH (1991–1992 AD). *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*. Translated by Ḥijāzī. Kitābkhānah-'i Āyat Allāh Mar'ashī Najafī.
- al-Shaykh al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. 1413 AH (1992–1993 AD). *Awā'il al-Maqālāt*. al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyat al-Shaykh al-Mufīd.

- Valivī, 'Alī Muḥammad, and Dashtī, Muḥammad. 1390 Sh. (2011–2012 AD). "Naqsh-i 'Alaviyān dar Gustarish-i Tashayyu' dar Nīshābūr." *Faṣlnāmah-i Shī'ah-shināsī* 9, no. 35: 113–44.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. 1989 AD. *al-A 'lām*. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Sajadī, Sayyid Šādiq, and 'Ālamzādeh, Hādī. (1382 Sh./2003 AD). *Tārīkh-negārī dar Islām* (5th ed.). Samt.
- Sazgīn, Fu'ād. (1412 AH / 1991 AD). *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*. Translated by Hījāzī. Kitābkhānah Āyat Allāh Mar'ashī Najafī.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH / 1992 AD). *Awā'il al-Maqālāt*. al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Šādeqī, Maryam. (1373 Sh./1994 AD). "Madkhal Abū Bakr al-Khwarizmī." In *Dā'irat al-Ma'ārif al-Kabīrah al-Islāmī*, vol. 5. Markaz Dā'irat al-Ma'ārif al-Kabīrah al-Islāmī.
- 'Alī 'Abd al-'Azīz al-Shibl. (1417 AH / 1996 AD). *Munāzarah Ja'far al-Šādiq [a] ma' al-Rāfiḍī bayna Abī Bakr wa-'Alī [a]*. Dār al-Wāṭ.
- Ghafūrī, Muḥammad. (1391 Sh./2012 AD). "Mafhūm-shenāsī-yi Shī'ah dar Manāb' Ahl al-Sunnah." *Pazhūshnāmah Tārīkh Islām* 2(6): 109–125.
- Fotūhī, Maḥmūd. (1393 Sh./2014 AD). *Āyīn-e Negāresh-e Maqālah-e Pazhūhishī* (3rd ed.). Sokhan.
- Farmāniān, Maḥdī. (1387 Sh./2008 AD). *Āshenā'ī bā Ferq-e Shi'ah*. Markaz Modīriyyat Ḥawzah 'Ilmiyah.
- Qudsī, Muḥammad. (1402 Sh./2023 AD). "Avāmel Mo'aththir bar Nawḥ-e Tawṣīf 'Abd al-Qāhir Baghdādī (d. 429 AH) az Shī'ān dar Kitāb al-Firaq bayna al-Firaq." Master's thesis, Ferdowsi University of Mashhad.
- Kihālah, 'Umar Riḍā. (1376 AH / 1957 AD). *Mu'jam al-Mu'allifīn*. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Kantūrī, I'jāz Ḥusayn ibn Muḥammad Qulī. (1409 AH / 1989 AD). *Kashf al-Hujab wa al-Asfār 'an Asmā' al-Kutub wa al-Asfār*. Maktabah Āyat Allāh Mar'ashī Najafī.
- Muḥammad al-'Umrān, 'Alī ibn, and Aḥmad al-Zahrānī, Khālīd ibn. (1434 AH / 2012 AD). *Mu'jam al-Mu'allafāt fī al-Radd 'alā al-Shī'ah al-Ithnā 'Ashariyyah*. Dār al-Wa'ī.
- Muḥammad ibn 'Abd al-Salām ibn Sa'īd al-Tannūkhī al-Qayrawānī al-Mālikī, Abū 'Abd Allāh. (1432 AH / 2011–12 AD). *Fatāwā Ibn Sahnūn al-Imām al-Kabīr wa-al-'Ālim al-Taḥrīr, Muftī al-Qayrawān*. Edited by Muṣṭafā Maḥmūd al-Āzhirī. Dār Ibn al-Qayyim.
- Moṣṭafavī Sabzwārī, Sayyid Riḍā. (1384 Sh./2005 AD). "Fehrest-navīsī dar Dowrān-e Islāmī." *Pazhūshnāmah Adab Ḥamāsī* (1): 137–152.
- Malā'ī Tavānī, 'Alī Reżā. (1386 Sh./2007–08 AD). *Daramadī bar Ravash-e Pazhūhesh dar Tārīkh*. Nī.
- Najāshī, Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Alī. (1365 Sh./1986 AD). *Rijāl Najāshī*. Edited by Sayyid Mūsā Shabīrī al-Zanjānī. Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī.
- Walawī, 'Alī Muḥammad, and Dashtī, Muḥammad. (1390 Sh./2011 AD). "Naqsh-e 'Alawīān dar Gostaresh-e Shī'ah dar Neyshābur." *Faslnāmah Shī'ah Shenāsī* 9(35): 113–144.

A Critical Review of the Physical Embodiment of Resurrection from the Perspective of Ayatollah Sobhani

Ali Qadardan Qaramaleki^{id}

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: a.ghadrdan@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received

14 April 2025

Revision

13 May 2025

Accepted

21 May 2025

Published

23 August 2025

Keywords:

bodily resurrection,
elemental resurrection (ma
ād 'unsurī),
Şubhānī,
imaginal resurrection (ma
ād mithālī),
arguments for corporeality
of resurrection

ABSTRACT

The Problem of Resurrection has always been a central concern for scholars of religion, and a wide range of interpretations has been offered in this regard. Among these, the doctrine of bodily resurrection has attracted both staunch supporters and strong critics. Şubhānī is regarded as one of the prominent contemporary defenders of this position. The central question of the present study is: What are Şubhānī's arguments in favor of bodily resurrection, and to what extent are they open to critique? The aim of this research is to provide a precise account of the arguments for the corporeality of resurrection as articulated by Şubhānī. To achieve this aim, the study adopts a theoretical, problem-oriented approach that builds upon prior data. The necessary information has been gathered through library-based research, particularly from scriptural sources and the works of Şubhānī, and evaluated by means of both rational analysis and transmitted evidence. Accordingly, after an examination of Şubhānī's perspective, his arguments for bodily resurrection are subjected to close scrutiny. These arguments, analyzed under two categories—affirmative (ījābī) and negative (salbī)—seek to establish both the possibility and actuality of the return of the elemental body (al-badan al-'unsurī) in the Hereafter, while simultaneously rejecting competing theories. The findings of the study indicate that Şubhānī's arguments for bodily resurrection remain inconclusive and suffer from a variety of ambiguities.

Cite this article: Qadardan Qaramaleki, A. (2025). A Critical Review of the Physical Embodiment of Resurrection from the Perspective of Ayatollah Sobhani. *Theology Journal*, 12(1), 51-73. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20980.1976>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20980.1976>

Introduction

The doctrine of *ma'ād* (resurrection) has long constituted a foundational pillar of Islamic theology (*ilm al-kalām*), occupying the sustained attention of eminent scholars throughout history. One of the most fundamental challenges in eschatology lies in explaining the precise nature of resurrection and the form it assumes. This theological debate has given rise to divergent interpretations, ranging from purely bodily (*ma'ād jismānī*), purely spiritual, to integrated models combining both dimensions. Some theologians, by adhering to the literal sense of Qur'ānic verses, argue for an elemental resurrection (*ma'ād 'unṣurī*), whereas others, employing rationalist reasoning and innovative hermeneutics, advocate for more nuanced conceptions that transcend a strictly material framework. Among contemporary scholars, Āyat Allāh Ja'far Ṣubḥānī holds a prominent place due to his extensive contributions to *kalām* and Qur'ānic studies. While rejecting both the reduction of resurrection to a merely material event and the denial of its corporeal dimension, Ṣubḥānī advances a theory of dual resurrection, consisting of both the bodily (*badan 'unṣurī*) and the spiritual (*nafs mujarrad*). The present study critically examines Ṣubḥānī's arguments in defense of bodily resurrection, with the aim of identifying their strengths, limitations, and unresolved ambiguities.

Methodology

This research adopts a theoretical and problem-oriented approach, relying primarily on library-based study of Ṣubḥānī's works and relevant theological sources. The analysis combines rational (*'aqlī*) and transmitted (*naqlī*) modes of argumentation, applying a critical-analytical framework to evaluate both affirmative and negative proofs offered by Ṣubḥānī in support of bodily resurrection.

Findings

Ṣubḥānī argues for a combined bodily–spiritual resurrection, maintaining that human beings consist of both material body and immaterial soul, each of which must participate in the eschatological event. While reason alone would suffice to establish the immortality of the soul, the explicit textual emphasis of the Qur'ān, he contends, necessitates recognition of the elemental body's return in the Hereafter. To substantiate this view, Ṣubḥānī presents two categories of arguments:

1. **Affirmative proofs (*adilla ijtābiyya*)** – These include six Qur'ānic-based lines of reasoning: (a) narratives of past peoples as evidence for bodily resurrection; (b) the cycle of human creation and its link to resurrection; (c) resurrection from the graves; (d) corporeality of resurrection inferred from the testimony of bodily organs; (e) bodily transformations in the Hereafter; and (f) responses to objections raised by skeptics of bodily resurrection. Although these verses reject the

reduction of resurrection to a purely spiritual reality, their evidentiary force for affirming an elemental resurrection is less decisive than Şubhānī maintains. The plurality of ontological modes across different realms of existence leaves open the possibility of alternative corporeal models, such as the imaginal resurrection (*ma'ād mithālī*), thereby complicating a strict reading in favor of *ma'ād 'unşurī*.

2. **Negative proofs (*adilla salbiyya*)** – Şubhānī critiques competing theories by rejecting both exclusive corporealist and exclusive spiritualist interpretations. He regards any reduction of resurrection to a single dimension as theologically flawed. Nevertheless, his criticisms of the imaginal-body model remain inconclusive, since the objections he raises do not adequately undermine this particular theory.

Overall, the findings indicate that while Şubhānī's negative arguments succeed in challenging one-dimensional accounts of resurrection, his affirmative proofs lack the comprehensiveness required to establish the necessity of elemental bodily resurrection.

Conclusion

This study demonstrates that Şubhānī's dualist conception of resurrection reflects a serious effort to reconcile scriptural literalism with rational theological commitments. His insistence on the corporeal dimension of resurrection draws its main support from Qur'ānic exegesis, supplemented by a critique of rival interpretations. However, a closer critical analysis reveals that the affirmative proofs he adduces are neither decisive nor exhaustive, as the Qur'ānic evidence does not unequivocally affirm *ma'ād 'unşurī*. Moreover, his negative arguments, though effective against purely corporealist or purely spiritualist views, fall short when applied to the theory of imaginal resurrection (*ma'ād mithālī*). The study thus concludes that Şubhānī's reasoning, while significant within contemporary *kalām*, remains incomplete and subject to unresolved ambiguities, particularly in relation to alternative corporeal models of resurrection.

Author Contributions: This is a single-author article.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: No acknowledgements are made.

Ethical Considerations: The author avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: Artificial intelligence was used for literary editing of the text.



نقد و بررسی دلایل جسمانی‌انگاری معاد از منظر آیت‌الله سبحانی

علی قدردان قراملکی 

استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: a.ghadrdan@tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مسئله معاد همواره مورد توجه دین‌پژوهان بوده و تفسیرهای گوناگونی از آن ارائه شده است. در این میان، جسمانی‌انگاری معاد موافقان و مخالفان بسیاری داشته است. سبحانی از جمله مدافعان برجسته این دیدگاه در عصر حاضر محسوب می‌شود. سؤال این تحقیق آن است که دلایل سبحانی برای جسمانی‌انگاری معاد کدام‌اند و آیا نقدی بر آن‌ها وارد است؟ هدف این پژوهش، ارائه تبیینی دقیق از دلایل جسمانیت معاد است که توسط سبحانی ارائه شده است. برای نیل به این هدف، در این پژوهش نظری مسئله‌محور که به توسعه داده‌های پیشینی پرداخته است، اطلاعات مورد نیاز از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، به‌ویژه از متون دینی و آثار سبحانی، جمع‌آوری و با تحلیل عقلی و نقلی ارزیابی شده‌اند. بدین منظور، پس از تحلیل دیدگاه سبحانی، دلایل جسمانی‌انگاری معاد از منظر وی به‌دقت بررسی می‌شود. این ادله که در دو قسم ادله ایجابی و سلبی تحلیل می‌شوند، سعی در اثبات امکان و وقوع بازگشت بدن عنصری در آخرت دارند و همچنین به مردودانگاری نظریات رقیب می‌پردازند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ادله جسمانی‌انگاری معاد از سوی سبحانی ناتمام است و این دلایل از ابهامات مختلفی رنج می‌برند.

کلیدواژه‌ها:

معاد جسمانی،
معاد عنصری،
سبحانی،
معاد مثالی،
دلایل جسمانیت معاد

استناد: قدردان قراملکی، علی (۱۴۰۴). نقد و بررسی دلایل جسمانی‌انگاری معاد از منظر آیت‌الله سبحانی. پژوهشنامه کلام، ۱۲ (۱)،

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.20980.1976> ۷۳-۵۱



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

مسئله معاد، به مثابه سنگ بنای منظومه اعتقادی اسلام، از دیرباز کانون توجه اندیشمندان و حکیمان مسلمان بوده و تفسیرهای متعددی از ماهیت و چگونگی آن ارائه گردیده است. تبیین کیفیت تحقق رستاخیز از اهمیت بنیادی برخوردار است؛ زیرا روشن سازی چگونگی بازگشت انسان به حیات اخروی، استحکام بخش مبانی اعتقادی و فکری فرد بوده و پاسخی به شبهات کلیدی در این زمینه ارائه می دهد. در این میان، آموزه جسمانی انگاری معاد، مبنی بر بازگشت بدن مادی دنیوی در نشئه اخروی، همواره با طیفی از موافقت ها و مخالفت ها مواجه بوده است.

سبحانی از جمله مدافعان سرشناس این دیدگاه در دوران معاصر است و استدلال های متعددی را در راستای اثبات آن ارائه نموده است. با عنایت به اینکه وی یکی از متکلمان برجسته و اثرگذار معاصر است که به رغم گرایش های عقلی در مسائل کلامی به معاد عنصری باور دارد، ضروری است تا به تبیین دیدگاه او پرداخته شود. بررسی دقیق استدلال های سبحانی می تواند در فهم عمیق تر این مسئله پیچیده و ارائه رویکردهای نو یاری رسان باشد.

این پژوهش بر آن است تا تبیینی جامع و دقیق از دلایل جسمانی انگاری معاد از منظر سبحانی ارائه داده و ضمن بررسی نقادانه، نقاط قوت و ضعف استدلال های ایشان را مشخص نماید. سؤالات اصلی تحقیق عبارت اند از: دلایل سبحانی برای اثبات معاد جسمانی چیست؟ نقاط قوت و ضعف استدلال های ایشان چیست؟ و چه ابهامات و چالش هایی در دلایل ارائه شده توسط ایشان وجود دارد؟ فرضیه اصلی این پژوهش آن است که دلایل سبحانی برای اثبات معاد جسمانی، فاقد انسجام منطقی لازم بوده و در پاسخ گویی به برخی چالش های مهم در این زمینه ناتوان است.

در راستای دستیابی به اهداف مذکور، این پژوهش نظری مسئله محور، با تکیه بر روش شناسی تحلیلی-انتقادی، به بررسی دیدگاه های سبحانی می پردازد. داده های مورد نیاز از طریق مطالعه کتابخانه ای، به ویژه متون دینی و آثار سبحانی، جمع آوری شده و با استفاده از ابزارهای تحلیل عقلی و نقلی، مورد ارزیابی قرار می گیرند. ساختار این مقاله چنین است که ابتدا به تبیین و تشریح دیدگاه سبحانی در مورد معاد پرداخته شده و سپس، دلایل جسمانی انگاری معاد از منظر وی، شامل ادله ایجابی (در اثبات جسمانی بودن معاد) و ادله سلبی (در رد دیدگاه های رقیب)، به دقت مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرند. در نهایت، با ارزیابی نقادانه این دلایل، کاستی ها و ابهامات موجود در آن ها آشکار خواهد شد.

پیشینه تحقیق

مسئله معاد یکی از بنیادی ترین آموزه های دینی است که توجه بسیاری از اندیشمندان را در طول تاریخ جلب کرده است. این موضوع باعث شده آثار و تألیفات متعددی با رویکردهای فلسفی، کلامی و عرفانی درباره ابعاد مختلف معاد نوشته شود. رویکردهای گوناگون در تبیین کیفیت وقوع معاد، ناشی از توسل به ادله عقلی و نقلی متفاوت است که در نهایت، منجر به ارائه رهیافت های متمایز در این حوزه شده است. سبحانی از متفکران و متکلمان نامدار معاصر، اهمیتی ویژه به مسئله معاد داشته و در آثار متعددی همچون *الالهیات*، *العقیده الاسلامیه* و *مفاهیم القرآن* به تبیین کیفیت رستاخیز و اثبات دیدگاه معاد جسمانی پرداخته است.

پژوهش حاضر به بررسی دلایل جسمانی‌انگاری معاد از دیدگاه سبحانی می‌پردازد. بررسی منابع موجود نشان می‌دهد که اثر مستقل و جامعی که مشخصاً به این موضوع پرداخته باشد، وجود ندارد و این مسئله فاقد پیشینه پژوهشی اختصاصی است. با این حال، آثار متعددی در زمینه معاد و کیفیت وقوع آن نگاشته شده که می‌توان آن‌ها را به‌عنوان پیشینه عمومی این تحقیق در نظر گرفت. در ادامه، به برخی از این تحقیقات که پیشینه عام این پژوهش محسوب می‌شوند، اشاره می‌شود.

۱. مقاله «ارزیابی شبهات مهم معاد با جسم عنصری»، اثر سید محمد مهدی نبویان و محمود فتحعلی، منتشرشده در *فصلنامه معرفت کلامی* (۱۳۹۹)؛ تحقیق حاضر با رویکردی متفاوت از مقاله مذکور، ضمن تحلیل آیات مرتبط با معاد عنصری به نقد استدلال‌های سبحانی در این زمینه نیز می‌پردازد. این در حالی است که مقاله یادشده با تمرکز بر دفع شبهات معاد عنصری و اعتقاد راسخ نگارندگان به آن، از ورود به تحلیل آیات و نقد استدلال‌های مذکور اجتناب ورزیده است.

۲. مقاله «تحلیل تفسیری آیات معاد جسمانی عنصری و میزان دلالت آن‌ها»، اثر سید محمد مهدی نبویان، *فصلنامه مطالعات تفسیری* (۱۴۰۲)؛ مقاله حاضر به نقد ادله اثبات معاد عنصری از منظر آیات قرآن کریم می‌پردازد. این نقد مبتنی بر اندیشه سبحانی و در تقابل با مقاله یاد شده است که با استناد به پنج دسته از آیات به تبیین معاد عنصری می‌پردازد.

۳. مقاله «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک»، اثر سید مرتضی حسینی شاهرودی، وحیده فخار و مهدی جعفری‌فر، *فصلنامه قبسات* (۱۴۰۲)؛ مقاله مذکور ضمن نقد معاد عنصری، عمدتاً به نقد نگره تفکیک و رویکرد آن می‌پردازد. در مقابل، نوشتار حاضر با رویکردی انتقادی به اندیشه سبحانی - با تکیه بر ادله قرآنی معاد عنصری - که دارای رویکرد عقل‌گرایانه است، می‌پردازد که تفاوت چشمگیری با ادله تفکیکیان دارد.

۴. مقاله «کاوش میناشناختی مؤلفه‌های فلسفی در تحلیل عقلانی معاد جسمانی»، اثر احمد امدادی، *فصلنامه پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی* (۱۳۹۹)؛ مقاله یاد شده به بررسی بنیان‌های مؤثر در پذیرش یا رد معاد جسمانی می‌پردازد. این در حالی است که پژوهش پیش‌رو با تمرکز بر آیات معاد عنصری، به تحلیل و نقد تفسیر و رویکرد سبحانی در این زمینه می‌پردازد.

۵. مقاله «معاد جسمانی از نظر علامه طباطبایی»، اثر محمد رضا رضایی‌راد، *فصلنامه اندیشه علامه طباطبایی* (۱۴۰۰)؛ مقاله حاضر با تمرکز بر ادله قرآنی معاد جسمانی، رویکردی متمایز از مقاله مورد اشاره دارد. در حالی که مقاله مذکور به بررسی جامع دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد، تحقیق فعلی به نقد رهیافت سبحانی از آیات قرآن در این زمینه اختصاص یافته است.

۶. مقاله «معاد جسمانی از دیدگاه حکیم سبزواری»، اثر زکریا بهارنژاد و لیلا اسداللهی، *فصلنامه آینه معرفت* (۱۳۹۴)؛ مقاله حاضر در قیاس با مقاله مذکور، رویکردی متفاوت در بررسی معاد جسمانی اتخاذ کرده است. در حالی که مقاله پیشین به دیدگاه حکیم سبزواری در این زمینه می‌پردازد، پژوهش حاضر صرفاً بر ادله قرآنی متمرکز بوده و رهیافت سبحانی در تفسیر این ادله را مورد نقد قرار می‌دهد.

۷. مقاله «معاد جسمانی - روحانی در ترازوی عقل؛ نقدی بر منکران معقولیت معاد جسمانی روحانی»، اثر علیرضا کرمانی، *فصلنامه معرفت فلسفی* (۱۳۹۶)؛ مقاله حاضر، برخلاف پژوهش یادشده که به بررسی استدلال‌های

موافقان و مخالفان معاد جسمانی و روحانی و امکان معاد عنصری پرداخته بود، به تحلیل و نقد دیدگاه جسمانی‌انگاران معاد از منظر سبحانی می‌پردازد. این پژوهش با تمرکز بر نقد ادله معاد عنصری، رویکردی متمایز از مقاله مورد اشاره اتخاذ کرده است.

۸. مقاله «نظریه محقق اصفهانی (کمپانی) درباره معاد جسمانی و ابهامات آن»، اثر سید رضا اسحاق‌نیا، فصلنامه نقد و نظر (۱۳۹۷)؛ مقاله مورد اشاره به تبیین معاد جسمانی از منظر محقق اصفهانی و نقد آن پرداخته است، درحالی‌که تحقیق پیش‌رو به دلایل جسمانی‌انگاری معاد از دیدگاه سبحانی و نقد آن اختصاص دارد.

نوآوری‌های تحقیق

پژوهش حاضر، واجد جنبه‌های نوآورانه متعددی است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. نوآوری موضوعی: با عنایت به بررسی‌های صورت گرفته، موضوع پژوهش حاضر، فاقد پیشینه پژوهشی مدون است و از نظر موضوع، دارای موضعی بدیع است. همچنین، این مسئله کمتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و آثار مکتوب قابل توجهی در این زمینه یافت نشده است.

۲. نوآوری ساختاری: در این پژوهش، دلایل جسمانی‌انگاری معاد، به دو دسته ادله ایجابی و سلبی تقسیم و تحلیل شده است. این رویکرد، که مبتنی بر چنین دسته‌بندی است، برای اولین بار در این اثر ارائه می‌گردد.

۳. نوآوری محتوایی: در این پژوهش، ضمن بهره‌گیری از آرای محققان و اندیشمندان پیشین، تلاش شده است تا تحلیلی از دلایل جسمانی‌انگاری معاد ارائه گردد که عمدتاً بر تأملات و تفکرات نویسنده استوار است. نقدهای مطرح‌شده، با این رویکرد، حاصل تعمق نگارنده بوده و چنانچه مشابهتی با دیگر آثار وجود داشته باشد، ناشی از توارد افکار تلقی می‌گردد.

تبیین دیدگاه آیت‌الله سبحانی در مسئله معاد جسمانی و روحانی

سبحانی با اتکا به ادله نقلی و عقلی، معتقد به معاد عنصری و روحانی است. او انسان را موجودی مرکب از جسم عنصری و روح مجرد دانسته و بر این باور است که در حیات اخروی، هر دو بُعد وجودی انسان حضور خواهند داشت. وی، ضمن تبیین معاد روحانی با استناد به وجود نعمت‌ها و عذاب‌های معنوی، لزوم حضور بدن عنصری را نیز، با توجه به وجود پاداش‌ها و مجازات‌های جسمانی در قیامت، ضروری می‌شمارد (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص. ۲۳۰).

معاد روحانی به حضور نفس مجرد انسانی در قیامت اشاره دارد، درحالی‌که معاد جسمانی مستلزم بازگشت بدن مادی و عنصری فرد و اتصال مجدد نفس به آن است. سبحانی با تأکید بر اهمیت معاد جسمانی در قرآن، معتقد است که بدن عنصری همراه نفس در دنیا، در قیامت نیز عیناً اعاده خواهد شد و روح مجدداً به آن تعلق خواهد گرفت. وی زندگی صرفاً روحانی در عالم آخرت را کافی نمی‌داند (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۰۹؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۲۸۲). بنابراین اگرچه عقل به تنهایی قادر به پذیرش معاد روحانی و بقای روح پس از مرگ است، تأکیدات صریح و مکرر قرآن کریم بر عنصری و جسمانی بودن معاد، مانع از اکتفا به این برداشت عقلی شده و لزوم اعتقاد به معاد جسمانی را ایجاب می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۳۹۲).

با بررسی متون دینی و توصیفات مربوط به اجسام در معاد، روشن می‌شود مفهوم جسمانیت معاد به جسم طبیعی و نه جسم مثالی دلالت دارد. سبحانی معتقد است که در معاد، جسم مثالی فاقد ماده و صرفاً دارای صورت وجود نخواهد داشت، بلکه بدن عنصری و مادی، با هر دو جنبه صورت و ماده، در صحنه حاضر خواهد بود. او بر بازگشت بدن دنیوی و عنصری در حشر تأکید داشته و هدف متکلمان را اثبات عنصری بودن معاد در مقابل تصور مثالی بودن آن می‌داند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۸۱-۸۲، ۱۰۶).

البته سبحانی بدن عنصری حاضر در معاد را صرفاً جسم بی‌جان و بدون حضور نفس مجرد نمی‌داند، بلکه از نگاه وی، این جسم ابزاری در اختیار نفس برای دریافت پاداش‌ها و مجازات‌های جسمانی است. بدین ترتیب، لذت شنیدن و رنج درد توسط روح ادراک و تحمل می‌شوند، اما این دو ابتدا توسط بدن دریافت می‌شوند. لذا در معاد، هویت انسان به نفس وابسته بوده و بدن صرفاً وسیله‌ای جهت اجرای ثواب و عقاب جسمانی خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، صص. ۳۸۷-۳۸۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۴).

دلایل جسمانی‌انگاری معاد

سبحانی بر این باور است که معاد، هم به‌صورت روحانی و هم به‌صورت جسمانی و به‌طور توأمان، رخ می‌دهد و جسم حاضر در این فرآیند، جسم مادی و عنصری است. این دیدگاه بر مبنای دو رویکرد ایجابی و سلبی شکل گرفته است. رویکرد ایجابی با استناد به آیات قرآن کریم، بر جسمانی بودن معاد و عنصری بودن جسم حاضر در آن تأکید دارد. در مقابل، رویکرد سلبی، با رد دیدگاه‌های رقیب، از جمله معاد صرفاً جسمانی، معاد صرفاً روحانی و معاد جسمانی و روحانی با جسم مثالی، زمینه را برای پذیرش نظریه معاد جسمانی با جسم عنصری فراهم می‌سازد. به این ترتیب، استدلال‌های مذکور، سبحانی را به پذیرش این دیدگاه مشخص رهنمون می‌سازد. بر این اساس، دلایل جسمانی‌انگاری معاد را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ادله ایجابی که به تأیید ادعای جسمانیت معاد می‌پردازند و ادله سلبی که به نقد و رد دیدگاه‌های مخالف معاد جسمانی توجه دارند.

۱- دلایل ایجابی

سبحانی با بررسی متون دینی، خاصه آیات قرآنی، بر حضور جسم و ماده در معاد تأکید ورزیده و وجود معاد عنصری و مادی را محرز می‌داند (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۳۹۲). او معتقد است که معاد، از منظر قرآن، بازگشت روح مجرد به کالبد مادی و عنصری است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۸۲، ۸۴). در ادامه، به ادله نقلی مورد استناد سبحانی در اثبات معاد جسمانی پرداخته می‌شود.

الف. داستان‌های قرآنی معاد، شواهدی بر معاد عنصری

قرآن کریم با ارائه مصادیق عینی از تجلی رستاخیز در حیات دنیوی، بر امکان تحقق معاد و حیات آخروی تأکید می‌ورزد. این کتاب مقدس، با اشاره به داستان‌های افرادی که در طول تاریخ به اذن الهی به زندگی بازگشته‌اند، اثباتی تجربی بر وقوع معاد ارائه داده و بدین وسیله، امکان رستاخیز را در باورها تثبیت می‌کند. داستان‌هایی نظیر احیای پرنده‌گان توسط حضرت ابراهیم (بقره ۲۶۰)، زنده شدن حضرت عزیر پس از یک قرن (بقره ۲۵۹) و رستاخیز مقتول بنی‌اسرائیل (بقره ۶۷-۷۳) همگی بر امکان وقوع معاد دلالت دارند. با بررسی جامع

داستان‌های مذکور، این نتیجه حاصل می‌گردد که محور احیا و بازگشت به حیات، جسم عنصری و مادی افراد بوده است. با توجه به تأکید نمونه‌های معاد در قرآن بر معاد جسمانی، می‌توان استنباط نمود که معاد در قیامت نیز به همین شکل و با جسم مادی تحقق خواهد یافت (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۱۰؛ ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۲۸۰).

تحلیل و ارزیابی

استدلال سبحانی مبنی بر وقوع معاد به صورت عنصری در رستاخیز، با این توجیه که نمونه‌های معاد عنصری در دنیا محقق شده‌اند، محل مناقشه است. این استدلال، با توجه به سه نکته مهم، از استحکام لازم برخوردار نیست. نخست آنکه آیات قرآنی به صراحت در پی تبیین چگونگی وقوع معاد در رستاخیز نبوده و بر وقوع آن تأکید دارند. دوم آنکه سبحانی در آثار خود بر عدم امکان تسری احکام دنیوی به آخرت تأکید دارد (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۲). در نهایت، عقل نیز بر عدم امکان سرایت معاد عنصری دنیوی به معاد اخروی حکم می‌دهد. توضیح آنکه، بر مبنای تحلیل‌های عقلی و آموزه‌های اسلامی، هستی به سه مرتبه جبروت، ملکوت و ملک تقسیم می‌شود که هریک واجد ویژگی‌های متمایزی است. عالم ملک، محل ظهور موجودات مادی و دارای صورت است، درحالی که ملکوت صرفاً واجد صورت و جبروت فاقد هر دو می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۰۰؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۷۹). معاد و قیامت، با تأکید بر براهین نقلی و عقلی، از ویژگی بقا و جاودانگی برخوردارند (فصلت ۲۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج. ۴، ص. ۳۵۶). با توجه به فناپذیری عالم مادی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۷، صص. ۱۶۲-۱۶۴)، رستاخیز در این عالم تحقق نخواهد یافت، بلکه در ساحت غیرمادی و مجردات رخ خواهد داد. بنابراین، جسم حاضر در معاد، ضمن حفظ صورت ظاهری، از ماده دنیوی و ویژگی‌های فناپذیر آن، تهی خواهد بود و طبیعتی متناسب با عالم ملکوت و جبروت خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۲۳۲). استدلال عقلی نیز بر تمایز صفات موجودات استوار است. صفات ذاتی، جوهره ماهیت اشیاء را شکل می‌دهند و غیرقابل تغییرند، درحالی که صفات عرضی، متأثر از شرایط محیطی، متحول می‌شوند (طوسی، ۱۳۳۶، صص. ۲۱-۲۴). اوصاف اجسام مادی نیز قابل تحلیل به اوصاف ذاتی و عرضی هستند و تغییرپذیری صفات ذاتی در تضاد با جاودانگی معاد قرار دارد. بنابراین، حضور موجود عنصری با ویژگی‌های مادی دنیوی در معاد با چالش مواجه است، زیرا فناپذیری با حیات جاودانه در آخرت سازگار نیست. از این رو، معاد در ساحت غیرمادی، با حفظ صورت ظاهری و تهی بودن از ماده عنصری، امکان‌پذیر خواهد بود.

با توجه به نکات یادشده، روشن می‌شود استناد به تجارب دنیوی از معاد، که همگی با جسم عنصری و در دنیا تحقق یافته‌اند، نمی‌تواند دلیل قانع‌کننده‌ای برای تعمیم آن به معاد در سرای آخرت باشد. با توجه به اینکه ماهیت هر عالم مستلزم ویژگی‌های خاص اجسام موجود در آن است و تفاوت اساسی بین دنیا و آخرت نمایانگر تباین این دو عالم است، اجسام حاضر در این دو جهان نیز طبیعتاً ماهیتی متفاوت خواهند داشت. از این رو، امکان تعمیم معاد عنصری دنیوی به عالم آخرت محل تردید است. به دیگر سخن، استدلال قیاس معاد اخروی با معادهای دنیوی، به دلیل تفاوت بنیادین در بستر وقوع آن‌ها، فاقد اعتبار منطقی است. تشابهات ظاهری معاد در این دو عالم، نافی تمایزات ماهوی و امکان‌ناپذیری تسری احکام دنیوی به قلمرو آخرت است.

ب. چرخهٔ آفرینش انسان و معاد جسمانی

آیاتی از قرآن کریم مانند «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ ثَارَةً أُخْرَى» (طه ۵۵) و «ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا» (نوح ۱۸)، به‌طور مکرر بر چرخهٔ آفرینش انسان از خاک، بازگشت به آن پس از مرگ و خروج دوباره از آن در رستاخیز تأکید دارند. این آیات، ضمن اشاره به منشأ خاکی انسان، صراحتاً بر معاد جسمانی دلالت کرده و وجود بدن مادی و عنصری را در روز قیامت تصدیق می‌نمایند. به بیان دیگر، این گزاره‌ها صراحتاً بیانگر آن است که انسان، پس از مرگ و تدفین در خاک، مجدداً با همین بدن در روز قیامت برانگیخته خواهد شد (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۳).

تحلیل و ارزیابی

سبحانی با استناد به آیات دال بر آفرینش مجدد انسان از خاک، در پی اثبات معاد عنصری و مادی است. با این حال، استناد مذکور با تردید مواجه است؛ زیرا قرائن متصل و منفصل موجود، ظهور بدوی این آیات را نفی کرده و مانع انعقاد این ظهور می‌گردند. توضیح آنکه، در صدر آیه به آفرینش انسان از خاک اشاره شده است، درحالی‌که در قرآن کریم، خلقت مستقیم انسان از خاک صرفاً به حضرت آدم (ع) نسبت داده شده و پیدایش سایر افراد بشر از طریق فرایندهای طبیعی به تفصیل در آیاتی نظیر آیات ۱۳ و ۱۴ سورة مؤمنون شرح داده شده است. با توجه به تناسب معنایی صدر و ذیل آیات، می‌توان استنباط نمود که اشاره به خاک در خصوص خلقت، دلالت بر علتی بعید دارد و این مفهوم می‌تواند در تبیین معنای برانگیختگی نیز مد نظر قرار گیرد. لذا، منظور از برانگیختگی از خاک لزوماً احیای مادی نیست، بلکه می‌تواند اشاره‌ای به فرآیندی معنوی یا تحولاتی پس از مرگ داشته باشد که با منشأ خاکی حیات مرتبط است.

با عنایت به مباحث پیشین، حکم مشترک عقل و دین بر بقای رستاخیز و زوال‌پذیری ذاتی عنصر و ماده، دلالت آشکاری بر عدم امکان تحقق معاد در چارچوب عالم مادی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۲۳۲). بنابراین، به استناد این استدلال، وقوع رستاخیز در عالمی با ویژگی ابدیت و جاودانگی (عالم مجردات) محتمل و متصور خواهد بود. آیات ناظر بر چرخهٔ آفرینش انسان، بر ماهیت جسمانی انسان و استمرار این ویژگی در معاد تأکید دارند، و نظریهٔ معاد صرفاً روحانی را رد می‌کنند. با این حال، این آیات فاقد جزئیاتی پیرامون نقش و کیفیت جسم در رستاخیز هستند. بنابراین، می‌توان استنباط نمود که اجسام در معاد مؤثرند، لیکن نحوهٔ و چگونگی حضور آن‌ها در این فرایند، خارج از محدوده و موضوع بحث این آیات قرار دارد.

همچنین با عنایت به سایر آیات و اصول مطروحه، استنباط می‌گردد که زمین، هم در ساحت دنیوی و هم در ساحت اخروی، متناسب با ویژگی‌های آن عوالم تجلی می‌یابد. در عالم دنیا، زمین واجد ماهیتی عنصری و مادی است، درحالی‌که در عالم قیامت، به‌صورتی مجرد و مثالی ظهور می‌نماید. لذا، برانگیختگی از زمین، با کیفیتی مثالی، برزخی و غیرمادی صورت خواهد پذیرفت.

بر اساس مطالب مطروحه، استنباط معاد عنصری از آیات محل بحث، نه‌تنها محتمل به نظر نمی‌رسد، بلکه شواهدی دال بر نفی چنین برداشتی نیز وجود دارد. با این حال، درخصوص آیات مربوط به چرخهٔ آفرینش انسان، می‌توان ادعا نمود که هم فرض معاد عنصری و هم فرض معاد مثالی، هر دو، قابل تصور هستند. ازاین‌رو، استناد صرف به این آیات برای اثبات قطعی معاد عنصری، فاقد اعتبار است.

ج. حشر از قبور و معاد جسمانی

در قرآن کریم، آیات متعددی به موضوع حشر و چگونگی آن اختصاص یافته‌اند. این آیات، حشر را به عنوان خروج اجساد مادی و عنصری از قبرها در روز رستاخیز تصویر می‌کنند. برای نمونه، آیه شریفه «يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ» (قمر ۷)، خروج از قبرها را به حرکت بی‌نظم دسته‌ای از ملخ‌ها تشبیه نموده است. همچنین آیه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس ۵۱)، دلالت دارد بر اینکه پس از دمیدن در صور، مردگان از قبرها به سرعت به سوی پروردگار خود و محکمه عدل الهی روانه خواهند شد. آیه «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مِّنْ فِي الْقُبُورِ» (حج ۷) نیز بر این امر تأکید دارد که خداوند متعال تمامی اموات مدفون در قبرها را زنده خواهد کرد. بنابراین، رستاخیز و حشر با زنده شدن و حرکت اجساد عنصری و مادی مدفون، تحقق می‌یابد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، صص. ۲۸۰-۲۸۱؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۱۰).

تحلیل و ارزیابی

استدلال سبحانی مبتنی بر تفسیر ظاهری از واژه قبر به عنوان گودالی فیزیکی است. او از آیات مورد استناد، این برداشت را استنباط نموده که رستاخیز و برانگیختگی مردگان در روز قیامت، دقیقاً از همان گودال‌های فیزیکی که اجساد در آن مدفون شده‌اند، صورت خواهد پذیرفت. این در حالی است که مفهوم «قبر» در تفکر اسلامی از معنای ظاهری آن و اشاره به مدفن فیزیکی فراتر می‌رود و به «عالم قبر» و «عذاب قبر» که به عالمی غیبی به نام برزخ اشاره دارد، ارتباط می‌یابد. روایاتی چون «إِنَّ الْقَبْرَ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص. ۹۴) نشان‌دهنده این نکته است که قبر به حیات معنوی پس از مرگ اشاره دارد. همچنین، سخن امام صادق (ع) که فرموده‌اند «الْقَبْرُ مِنْذُ حِينَ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص. ۲۶۷) تأکید می‌کند که قبر به ساحت معنوی و غیر از گودال فیزیکی اطلاق می‌شود. بنابراین، واژه قبر در دو سطح معنایی کاربرد دارد: یکی گودال فیزیکی و دیگری عالم برزخ و حیات معنوی.

سبحانی خود به این مسئله توجه داشته و می‌نویسد: «و علی ذلک فکلما أطلق القبر فهو کنایة عن تلك الحیة، و ذلک العالم الفسیح» (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص. ۱۸۱). همچنین وی حشر از قبور و خروج مردم از خاک و قبرها را تعبیری کنایه‌ای می‌داند: «فإن الآية کنایة عن خروج الناس من التراب للحساب و الجزاء» (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص. ۳۸۸). با عنایت به این معنا از واژه قبر، می‌توان استنباط نمود که رستاخیز، ناشی از عالم برزخ بوده و ملازم با بدن مثالی خواهد بود. با این استدلال، و با توجه به فقدان قبر و بدن عنصری مادی در این رویداد، آیه مورد اشاره فاقد دلالت بر معاد عنصری و مادی تلقی می‌گردد. در نتیجه، این دیدگاه بر ماهیت غیرمادی معاد تأکید داشته و آن را متمایز از تصور رایج رستاخیز جسمانی مبتنی بر بازسازی عناصر مادی بدن می‌داند.

بر این اساس، واژه قبر در آیات مورد استناد سبحانی، متضمن دو احتمال تفسیری است: یکی ناظر به معاد عنصری و دیگری دال بر معاد مثالی. بدین ترتیب، می‌توان استنباط نمود که دلالت این آیات، در نهایت، محدود به رد نظریه معاد روحانی محض بوده و از آنجاکه با هر دو نوع معاد جسمانی (عنصری و مثالی) سازگاری دارند، نمی‌توان آن‌ها را به‌طور قطعی به نفع یکی از این دو تفسیر دانست. بنابراین، استدلال سبحانی بر مبنای این آیات، به‌منظور اثبات معاد عنصری، فاقد اعتبار کافی به نظر می‌رسد.

گفتنی است، سبحانی ضمن اذعان به مفهوم معاد عنصری و مادی، بر این باور است که ماهیت جسم در جهان آخرت، با جسم دنیوی تفاوت بنیادینی دارد و به عبارتی، جسم آخری به کمال رسیده است. جسم مادی در این دنیا دستخوش محدودیت‌ها و نواقص متعددی است که جسم آخری از آن‌ها مبرا است. این جسم دنیوی، فانی و میراست، درحالی‌که جسم آخری، ابدی و جاودان خواهد بود. ویژگی‌های منحصر به فرد جسم آخری، مقتضی پیدایش قوانین و قواعدی نوین است که در نظام دنیوی کنونی وجود ندارند. از این‌رو، نظم حاکم بر جهان مادی کنونی، بر معاد و موجودات مادی آن حاکم نخواهد بود و در نتیجه، قیاس و تطبیق احکام دنیوی بر ماده آخری، امری صحیح و معتبر تلقی نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۲).

مسئله‌ای که شایسته تأمل عمیق است این است که آیا امکان تداوم هویت جسم دنیوی در قالب جسم آخری، علی‌رغم تحولات بنیادین در ماهیت و ساختار آن و حتی تغییر نظام حاکم بر آن، وجود دارد؟ هنگامی که ویژگی‌های ذاتی موجودی، نظیر فناپذیری، دستخوش تغییر شده و قوانین حاکم بر آن دگرگون می‌شوند، به نظر می‌رسد حداقل باید در ماهیت مادی و عنصری آن تردید ایجاد شود و این پرسش مطرح شود که آیا در قیامت، جسمی مثالی جایگزین جسم عنصری دنیوی می‌گردد؟

در این میان، سبحانی با اذعان به تمامی تغییرات اساسی در معاد، بر بقای جسم عنصری در آن جهان اعتقاد راسخ داشته و قاطعانه منکر وجود معاد مثالی است. او در عین حال، نسبت به چگونگی تحقق این جسم عنصری در معاد ابراز بی‌اطلاعی نموده و کیفیت آن را از جمله حقایق مستور می‌داند. با وجود این، با توجه به پنهان بودن این کیفیت، شایسته است حداقل احتمال تحقق معاد به صورت مثالی نیز در نظر گرفته شود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۸۱-۸۲).

د. معاد جسمانی و شهادت جوارح

یکی از ادله جسمانی بودن معاد، آیات متعددی است که دلالت بر شهادت اعضا و جوارح در روز قیامت دارند. این آیات، گواهی می‌دهند که در آن روز، اعضای بدن به سخن آمده و اعمال فرد را بازگو خواهند کرد. به عنوان نمونه، آیه ۲۴ سوره نور بیان می‌دارد که زبان، دست‌ها و پاها بر اعمال انسان شهادت خواهند داد: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». مشابه این مفهوم در آیه ۲۰ سوره فصلت نیز مطرح شده است که بر شهادت گوش، چشم و پوست تأکید دارد. همچنین آیه «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس ۶۵)، با اشاره به مهر شدن دهان و سخن گفتن دست‌ها و شهادت پاها به این مسئله اشاره دارد. با توجه به این آیات که در آن‌ها، اعضا و جوارح مادی و عنصری به شهادت دادن توصیف شده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که بدن و جسم عنصری انسان در معاد حاضر بوده و معاد به صورت جسمانی محقق خواهد شد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۲۸۱؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۳).

تحلیل و ارزیابی

سبحانی معتقد است که ظاهر آیات قرآن کریم که از شهادت دست‌ها و پاها در روز قیامت حکایت دارند، بر اعضای بدن دنیوی و عنصری دلالت دارند و با توجه به حضور بدن دنیایی در قیامت، روشن می‌شود که معاد با جسم عنصری و مادی محقق می‌شود. با مداقه در استدلال پیش‌رو، به نظر می‌رسد ظهور مورد نظر سبحانی،

ظهوری ابتدایی و غیرمستدل بوده و اخذ به ظاهر این آیات، با معارضات جدی روبه‌رو است که اعتبار آن را مخدوش می‌سازد. توضیح آنکه، در ابتدای این آیات شریفه، واژگانی چون دست و پا به کار رفته‌اند که دلالت ظاهری آن‌ها بر اعضای متناظر در بدن دنیوی است. در ادامه آیات، به مسئله شهادت دادن این اعضا به نفع یا ضرر فرد اشاره شده است. با عنایت به وحدت سیاق و التزام به ظهور در صدر آیه، ایجاب می‌نماید که شهادت نیز به معنای ظاهری، یعنی شهادت دادن و سخن گفتن دست‌ها و پاها، تفسیر گردد. به نظر می‌رسد این تفسیر، با واقعیت ناسازگار است، چراکه اعضای بدن دنیوی به صورت معمول فاقد قابلیت سخنگویی و تکلم می‌باشند. چنانچه تصور شود که این امر از طریق معجزه یا امور غیرمعمول محقق می‌گردد، این تفسیر خود نقض غرض اخذ به ظاهر آیات خواهد بود و از مسیر دلالت لفظی خارج خواهد شد.

با در نظر گرفتن سه مقدمه - نخست، عقل حکم می‌کند که معاد هم به صورت جسمانی و هم به صورت روحانی محقق می‌شود؛ دوم، آیات قرآن بر شهادت دادن اعضای بدن در قیامت دلالت دارند و سوم، اعضای عنصری و دنیوی به صورت ظاهری فاقد چنین قابلیت‌هایی هستند - می‌توان احتمال داد که مقصود از دستان و پاهایی که در قیامت حضور دارند، غیر از اعضای بدن دنیوی و عنصری هستند و با آنان تفاوت ماهوی دارند. به عبارت دیگر، جسم حاضر در معاد، جسمی غیرعنصری است که ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی فراتر از جسم مادی دنیوی دارد و قادر به شهادت دادن است.

بر این اساس، در تبیین و فهم این آیات شریفه، تفسیری محتمل و قابل بررسی فراتر از برداشت ظاهری و اولیه - که با اشکالاتی مواجه است - قابل تصور می‌باشد. بنابراین، آیه می‌تواند هم بر جسم مثالی و هم بر جسم عنصری قابل حمل باشد و با توجه به این ابهام، نمی‌توان آن را دلیلی قطعی بر معاد عنصری تلقی نمود.

ه. دگرگونی‌های جسمانی بدن در آخرت

بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که بدن آخروی دستخوش دگرگونی‌های متعددی می‌گردد. به عنوان نمونه، آیه ۵۶ سورة نساء دلالت بر آن دارد که خداوند متعال پس از سوختن پوست دوزخیان در آتش، پوستی نو جایگزین آن می‌سازد تا آنان همواره طعم عذاب را بچشند: «كَلَّمَآ نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَیْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». همچنین آیه ۱۵ سورة محمد (ص) بیان می‌دارد که جهنمیان با نوشیدن آب جوشان، دچار فروپاشی احشاء درونی می‌شوند: «وَسَقُوا مَاءً حَمِیْمًا فَقَطَعَا مَعَاءَهُمْ». این تغییرات و تبدیلات مادی، که به وضوح در آیات ذکرشده تصریح شده‌اند، مؤید حضور بدن جسمانی و عنصری در معاد می‌باشند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۳؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۱۰).

تحلیل و ارزیابی

از نظر سبحانی، ظاهر آیات دلالت بر وقوع تغییراتی در ساختار مادی و عنصری موجودات در قیامت دارند. بنابراین، وی معتقد است که جسم حاضر در آن جهان نیز از جنس عناصر مادی و مشمول این تغییرات خواهد بود. این در حالی است که آیات یادشده از وجود تغییراتی در عالم رستاخیز حکایت دارند و دلالتی بر مادی یا غیرمادی بودن این تغییرات ندارند. استناد به ظهور بدوی آیات قرآن کریم و استدلال بر مطابقت ظاهر الفاظی همچون پوست و احشاء با اعضای مادی بدن، با وجود قرائن منفصل، فاقد اعتبار است. چنان که گذشت، سبحانی تصریح

می‌نماید، نظم و قوانین حاکم بر عالم در رستاخیز دستخوش تحول بنیادین گشته و قواعد دنیوی در آن مجال اجرا نخواهد داشت. او مقایسه میان دنیا و رستاخیز را ناممکن دانسته و بر تمایز اساسی قواعد حاکم بر این دو عالم تأکید می‌ورزد. افزون بر این، در نظر او نیز خصیصه جاودانگی و ابدیت رستاخیز، با ماهیت فناپذیر ماده دنیوی در تعارض است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۸۱-۸۲؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، صص. ۴۰۲، ۴۰۴-۴۰۵). بنابراین، با توجه به این قرائن، می‌توان استنباط نمود که مقصود از تغییرات بدنی در رستاخیز، دلالت بر تحولات مادی و عنصری نداشته و آیات مزبور، بر جسم دنیوی دلالت نمی‌نمایند. این تصور که ماده موجود در رستاخیز، همان ماده دنیوی با قوانین دگرگون‌شده باشد، با ویژگی‌های فناپذیری و تغییرپذیری دنیا و ابدیت رستاخیز، ناسازگار به نظر می‌رسد.

بر این اساس، این استنباط حاصل می‌گردد که مقصود از دگرگونی‌های جسمانی در رستاخیز صرفاً تغییرات مادی و عنصری نیست و حداقل، احتمال وجود تفاوتی ماهوی میان جسم اُخروی و جسم دنیوی تقویت می‌شود. بنابراین، استناد به این تغییرات، به‌عنوان دلیلی قاطع بر اثبات معاد عنصری، با تردید مواجه است، چراکه این دگرگونی‌ها هم امکان شمول بر اجسام عنصری را دارا بوده و هم احتمال وجود اجسامی با ماهیتی غیر از عناصر مادی را متفی نمی‌داند.

و. ابهامات منکران معاد درباره معاد جسمانی

در قرآن کریم منکران معاد ابهامات متعددی را در خصوص این رستاخیز مطرح نموده‌اند که بخش قابل توجهی از آن‌ها، معطوف به معاد جسمانی و بازگشت حیات به کالبد مادی و عنصری انسان است. استغراب از احیای مجدد انسان پس از متلاشی شدن پیکر و پوسیدگی استخوان‌ها، یکی از بارزترین این شبهات به شمار می‌رود، چنان‌که در آیاتی نظیر «إِذَا مَرَقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سبا ۷) و «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» (یس ۷۸)، به این امر اشاره گردیده است. این آیات صراحتاً دلالت دارند بر اینکه معاد مورد نظر انبیاء، که موجبات اعتراض منکران را فراهم آورده بود، همانا بازگشت جسم و بدن مادی و عنصری مدفون در خاک و دچار پوسیدگی است. بر این اساس، می‌توان استنباط نمود که معاد، پدیده‌ای جسمانی بوده و با همین جسم مادی و دنیوی تحقق خواهد یافت (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۴).

تحلیل و ارزیابی

در ارزیابی استدلال مطروحه، فقدان پیوستگی معنادار میان آموزه‌های منکرشده از سوی کافران و بیانات ارائه‌شده از جانب انبیاء مشهود است. انبیاء در مقام تبیین وقایع تکوینی و تشریع قوانین الهی عمل می‌نمودند، درحالی‌که کافران به‌علت عدم درک صحیح، بسیاری از مفاهیم را انکار کرده‌اند و استدلال‌هایشان به مباحث نامربوط اختصاص یافته است. به‌عنوان نمونه، در بحث جبر و اختیار، انبیاء به تشریح توحید افعالی می‌پردازند، درحالی‌که مردم به‌سادگی به‌سمت تفاسیر نادرست جبرگرایانه یا تفویضی می‌روند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۹، ص. ۵۸).

در این مسئله نیز، پیامبران الهی به تبیین اصل معاد و به‌ویژه، معاد غیرعنصری همت گماشتند. با این حال، دشواری درک این مفهوم، سبب ناتوانی منکران و کافران در تصور آن گردید و آنان را به انکار و استبعاد معاد عنصری سوق داد، چنان‌که آیات سورة سجده گواه این مدعا هستند. منکران معاد، با تمرکز بر معاد عنصری،

مدعی بودند که پس از پوسیدگی و اضمحلال بدن، امکان آفرینش مجدد آن متصور نیست و در واقع، به استحالة اعادة معدوم استناد می‌جستند: «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سجده ۱۰). در پاسخ به این انکار، خداوند متعال به پیامبر خود امر می‌فرماید تا به آنان یادآور شود که درکی صحیح از معاد و مرگ ندارند و گمان می‌کنند که تمام حیات و حقیقت انسان، منحصر به بدن عنصری اوست و با نابودی آن، بازگشتش ناممکن است. حال آنکه مرگ، «توفی» و به معنای دربرگیری کامل است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۰، ص. ۴۳۳)؛ بدین ترتیب که حقیقت انسانی به‌طور کامل توسط ملک‌الموت دربرگرفته شده و این همان چیزی است که به‌سوی خدا در حرکت است و در معاد حاضر می‌گردد (سجده ۱۱). بنابراین، اساساً معاد عنصری و مادی نیست تا نابودی بدن، موجبات استبعاد آن را فراهم آورد.

۲- دلایل سلبی

سبحانی در کنار ادله ایجابی که به اعتقاد وی به معاد جسمانی منتج می‌شوند، دارای دلایل سلبی نیز هست که بر اساس آن‌ها به رد و انکار دیدگاه‌های رقیب، یعنی معاد جسمانی صرف، معاد روحانی صرف و معاد جسمانی و روحانی با رهیافت جسم برزخی، می‌پردازد.

الف. مردودانگاری معاد جسمانی صرف

سبحانی، با وجود اعتقاد به معاد جسمانی و عنصری، منحصر دانستن معاد به این نوع را صحیح نمی‌داند. ایشان دو احتمال در خصوص معاد جسمانی صرف مطرح می‌کند. احتمال اول این است که معاد تنها با بدن جسمانی و عنصری و بدون حضور روح و نفس محقق شود. این وضعیت، در حقیقت، معاد جمادات و اجسام بی‌جان است که هیچ ادراکی ندارند، زیرا بدن بدون روح هیچ تفاوتی با اشیایی چون سنگ و آب ندارد. بدین ترتیب، چنین بدنی نمی‌تواند از پاداش‌ها و کیفرها لذت یا رنج ببرد؛ درحالی که هدف از برپایی معاد، مسئله پاداش و جزاء است و بدون آن معاد به بیهودگی می‌انجامد.

احتمال دوم این است که به‌همراه بدن عنصری و مادی، روح نیز حاضر باشد تا ادراک‌کننده رنج و لذت باشد. سبحانی احتمال دوم را معاد جسمانی صرف ندانسته و بر این باور است که به‌دلیل همراهی روح، باید به معاد جسمانی و روحانی معتقد بود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۷۷ و ۸۴). همچنین، در قرآن کریم، نعمت‌ها و کیفرهای معنوی در معاد بیان شده است که این موارد با معاد جسمانی صرف سازگار نیست (رک: سبحانی، ۱۴۲۸ق، صص. ۴۱۱ و ۴۱۳).

تحلیل و ارزیابی

نویسنده، در هم‌سویی و توافق با دیدگاه سبحانی، با مفهوم «معاد جسمانی صرف» مخالفت ورزیده و همچون ایشان، معاد عنصری صرف را مغایر با نعمت‌ها و عقوبت‌های معنوی و روحانی که در قرآن کریم به تصویر کشیده شده‌اند، تلقی می‌نماید.

با وجود این، شایان ذکر است که معتقدان به جسمانیت محض معاد، نافی حضور نفس در عرصه رستاخیز و بهره‌مندی آن از پاداش‌ها و کیفرهای معنوی نمی‌باشند، بلکه بر این باورند که نفس انسانی، جسمی لطیف است که در معاد حاضر خواهد بود (رک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج. ۳، ص. ۳۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۸۸). بر

این اساس، منظور از معاد جسمانی آن است که در روز قیامت، بدن جسمانی در قالب جسم کثیف و نفس جسمانی در هیئت جسم لطیف، ظهور و بروز می‌یابند. نظر به اشتراک هر دو (بدن و نفس) در وجه جسمانیت و عنصری بودن، معاد به‌عنوان «جسمانی و عنصری محض» قلمداد می‌شود و به اعتبار حضور نفس در قالب جسم لطیف، این معاد، ظرف و حامل ادراک عذاب‌ها و پاداش‌های معنوی و روحانی معرفی می‌گردد (رک: فخررازی، ۱۹۸۶، ج. ۲، صص. ۵۵-۵۷).

با عنایت به مراتب فوق، رستاخیز جسمانی صرف در نظر قائلان به آن، به‌معنای معاد جمادات و یا رستاخیزی فاقد روح و شعور انسانی نیست. البته این دیدگاه، به استناد بطلان انگاره جسمانیت نفس، فاقد اعتبار تلقی می‌گردد. دلایل متقن دال بر تجرد نفس، و نیز لوازم باطل و مغالطه‌آمیزی که در صورت پذیرش جسمانیت برای نفس لازم می‌آیند، همگی مؤید این مدعا هستند که جسمانیت نفس و به‌تبع معاد جسمانی صرف از صحت برخوردار نمی‌باشد. نگارنده، استدلال‌ات تفصیلی مربوط به این ادله را در موضعی دیگر به‌تفصیل ارائه نموده است (برای مطالعه بیشتر، رک: قدردان قراملکی، ۱۴۰۰، صص. ۷-۲۶، ۱۴۰۰، صص. ۱۳۱-۱۴۸).

ب. مردودانگاری معاد روحانی صرف

معاد روحانی به‌معنای حضور نفس مجرد در عالم بعد از مرگ بدون وجود هرگونه جسمی است. طبق این دیدگاه، نفس انسان‌های والا مقام از تجرد عقلی برخوردار است و به‌هیچ‌وجه به بدن وابسته نیست و تنها وجود غیرمادی دارد. پاداش این‌گونه موجودات نیز به‌صورت مجرد خواهد بود. بنابراین، معاد برای نفس انسانی است که خود نیز مجرد محض به شمار می‌آید و از این‌رو معاد تنها به‌صورت روحانی تحقق می‌یابد.

سبحانی، با وجود اعتقاد به معاد روحانی، نظریه‌ای که معاد را منحصر به این حوزه می‌داند، رد می‌کند. وی معتقد است که بر اساس این نظریه، معاد روحانی فقط برای افرادی که به درجه تجرد عقلی رسیده‌اند، وجود دارد و نعمت‌های روحانی نیز نعمت‌های عقلی هستند؛ اما ایشان، با تفکیک لذت‌های روحی و عقلی، بیان می‌کند که معاد روحانی جنبه‌ای فراگیر دارد و تمامی انسان‌ها، چه بهشتی و چه دوزخی، تجربه نعمت‌ها و کیف‌های روحانی را خواهند داشت. به باور او، آیات قرآن کریم نشان می‌دهند که لذت‌ها و دردهای غیرمادی، به دنیای روحانی و معنوی مربوط می‌شوند و نه فقط به درک عقلی. بدین ترتیب، معاد روحانی به‌هیچ‌وجه محدود به افرادی که به تجرد عقلی رسیده‌اند، نیست (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، صص. ۲۸۶-۲۸۸).

تحلیل و ارزیابی

نگارنده، همانند سبحانی، با اتخاذ موضع انتقادی نسبت به نظریه معاد روحانی صرف، بر این باور است که این نظریه نه‌تنها مغایر با نص صریح متون دینی است، بلکه با حکم عقل نیز در تعارض آشکار قرار دارد. استدلال بنیادین در رد این نظریه بر این اصل استوار است که هویت و نفسانیت نفس انسانی به‌واسطه تعلق و تدبیر بدن شکل می‌گیرد و اساساً، نفس عاری از بدن و فاقد هرگونه ارتباط با آن، دیگر قابل شناسایی به‌عنوان نفس انسانی نخواهد بود. این تحلیل به بررسی رویکرد حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس می‌پردازد و بر این نکته تأکید دارد که نفس در مسیر تکامل خود کمالات پیشین را از دست نمی‌دهد. فردی که به مراتب تجرد مثالی و عقل

نائل می‌شود، کماکان وابستگی به جسم را حفظ کرده و کمالات قبلی‌اش را همراه خود دارد. این فرآیند حفظ کمالات، یکپارچگی نفس را در طول سفر تکاملی‌اش تضمین می‌کند (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۲). با ملاحظه دقیق، می‌توان استدلال نمود که مفهوم معاد دارای مراتب و سطوح مختلفی است که با درجه کمال و تجرد نفسانی افراد ارتباط دارد. می‌توان دو مرتبه اساسی برای معاد شناسایی کرد. نخست، معاد مثالی که این مرتبه عام و شامل حضور همه انسان‌هاست، بدون توجه به رشد عقلی و روحانی آن‌ها. در این مرحله، هم نفس و هم بدن در قالبی مثالی و غیرمادی حاضر می‌شوند. دوم، معاد عقلی که این مرتبه خاص و ویژه است و تنها افرادی که به کمال تجرد عقلی رسیده‌اند، از آن بهره‌مند می‌شوند. این افراد در کنار حضور در معاد مثالی، به مراتب عالی‌تری از بهشت راه پیدا می‌کنند که متناسب با کمالات عقلی و روحانی آن‌ها در زندگی دنیوی‌شان است. این دو مرتبه نشان‌دهنده نظام پاداش و کیفر خداوند بر اساس تلاش و سعی افراد در مسیر کمال است. استدلال بر امکان حضور فرد واحد در دو عالم متفاوت، با تکیه بر ساختار احاطه‌ای مراتب وجود در نظام تکوین، قابل تبیین است. در این نگرش، درجات هستی به مثابه سلسله‌مراتب نموداری و مجزا از یکدیگر تصویر نمی‌شوند، بلکه رابطه‌ای احاطه‌ای میان آن‌ها برقرار است. به این معنا که وجودی در مرتبه عالی‌تر، نه تنها بر مرتبه خود قائم است، بلکه بر مراتب پایین‌تر نیز احاطه و اشراف دارد. لذا، حضور در عالم اعلی، مستلزم غیبت از عالم ادنی نیست، بلکه به واسطه همین احاطه، امکان حضور با اشراف و آگاهی در عالم پایین‌تر نیز فراهم می‌آید. بنابراین، تعارض ظاهری میان حضور در دو عالم برطرف می‌گردد، زیرا حضور در عالم بالاتر، نه تنها مانع از حضور در عالم پایین‌تر نیست، بلکه به واسطه احاطه، نوعی حضور جامع‌تر و آگاهانه‌تر را نیز امکان‌پذیر می‌سازد. این استدلال، بر پایه این اصل استوار است که نظام تکوین، بر اصل احاطه و اشراف مراتب وجودی بنا شده است و سلسله‌مراتب، صرفاً نموداری از درجات گوناگون کمال و وجود هستند، نه عوالم جدا و مستقل (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۱).

ج. مردودانگاری معاد جسمانی-روحانی با رهیافت جسم مثالی

سبحانی بر این باور است که معاد جسمانی و روحانی، به واسطه جسم طبیعی و عنصری، قابل تحقق است. در مقابل، رهیافت دیگری از معاد جسمانی و روحانی توسط حکمت متعالیه مطرح شده است که در آن جسم، در معاد، جسم برزخی و مثالی به شمار می‌آید و هیچ عنصر و ماده‌ای در معاد حضور ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰، صص. ۲۲۹-۲۳۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۱۹۷-۱۹۸). توضیح آنکه، موجودات در سه عالم مُلک، ملکوت و جبروت قرار دارند و این عوالم دارای ارتباط تشکیکی هستند. نفس انسان در حرکتی جوهری از عالم مُلک آغاز شده و با گذر به ملکوت، از ماده جدا می‌شود و سپس با ورود به جبروت، به تجرد کامل می‌رسد. در معاد، نفس مجرد با جسم برزخی (فاقد ماده و دارای صورت) همراه شده و معاد جسمانی و روحانی تحقق می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۱۹۷-۱۹۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱، ج. ۸، صص. ۹۶-۹۹).

سبحانی پرسشی را در قبال حکمای متأله مطرح می‌کند که حکمت و فلسفه حضور بدن مثالی در آخرت چیست؟ وجود بدن مثالی ممکن است از آن جهت ضروری باشد که تکامل و صعود نفس به عالم جبروت پس از مرگ نیازمند بدن مثالی است و بدون آن روح نمی‌تواند به تکامل خود ادامه دهد. به علاوه، در آخرت، نفس

برای دستیابی به پاداش و عقاب جسمانی به بدن مثالی نیازمند است و بدون آن امکان تجربه این پاداش‌ها و عذاب‌ها وجود ندارد. با توجه به مبانی حکمت متعالیه، منشأ ادراک لذت‌ها و کيفرهای جسمانی، قوه خیال نفس مجرد است و در آخرت، با حضور نفس، ادراکات خیالی هم وجود دارند و نیازی به بدن مثالی برای تجربه نعمت‌ها و کيفرها نیست، زیرا در آخرت، ادراکات از درون نفس و ملکات نفسانی که در دنیا کسب شده و نه از طریق حواس جسمانی، به بیرون ظهور می‌یابند. بنابراین، سبحانی معتقد است وجود بدن مثالی در قیامت برای لذت یا رنج از نعمت‌ها و کيفرهای جسمانی ضروری نیست (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۱۰۰).

بر این اساس، حکمت حضور جسم مثالی در آخرت، تکامل نفس و رسیدن به تجرد عقلی است، اما از آنجاکه اولاً بسیاری از انسان‌ها به تجرد عقلی نمی‌رسند و ثانیاً گروهی هم مانند انبیا و اولیای الهی که به آن نائل می‌شوند، از جسم مثالی بی‌نیاز می‌شوند، حضور جسم مثالی در قیامت بدون توجیه مانده و همچنین برخلاف مفهوم معاد جسمانی است که قرآن کریم برای همگان تبیین کرده است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸، صص ۱۰۰-۱۰۱).

سبحانی همچنین معتقد است همان‌گونه که عوالم سه‌گانه هستی (جبروت، ملکوت و مُلک) به صورت تشکیکی بر یکدیگر احاطه دارند؛ به این ترتیب که عالم جبروت بر ملکوت و مُلک، و عالم ملکوت بر مُلک احاطه دارد و هر سه عالم در عین حال وجود دارند، در معاد نیز سه نوع رستخیز مادی و عنصری، مثالی و عقلی قابل تصور است که فردی که دارای معاد عقلی است، در عین حال دارای معاد مثالی و عنصری نیز باشد. با این بیان، سبحانی بر وجود و حضور ماده و عنصر در معاد تأکید می‌ورزد و به هیچ‌وجه انحصار معاد به عالم مثال را نمی‌پذیرد (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸، صص ۱۰۱-۱۰۲).

تحلیل و ارزیابی

به نظر می‌رسد رویکرد سلبی سبحانی، در مواجهه با مسئله معاد جسمانی با بدن برزخی، از دقت کافی برخوردار نباشد. به بیان دقیق‌تر، تمرکز ایشان بر نقد «اعتقاد» به وجود بدن برزخی در قیامت، به جای تحلیل حکمت و فلسفه ذاتی «وجود» چنین بدنی، می‌تواند محل تأمل باشد.

در تبیین این مسئله باید اذعان داشت که دیدگاه معاد جسمانی با جسم مثالی، صرفاً در مقام پاسخ‌گویی به چالش‌های ناشی از تبیین‌های معاد عنصری یا روحانی محض مطرح نشده است، بلکه این دیدگاه مبتنی بر مطالعه دقیق هستی و درک عمیق از ماهیت وجودی انسان است. این بررسی‌ها نشان می‌دهند که انسان، حدوثی جسمانی و بقائی روحانی دارد و از آنجاکه معاد در واقع امتداد حیات انسانی است، منطقاً باید به همین نحو نیز تداوم یابد. بنابراین، فیلسوف متأله، نه بر مبنای چینش منطقی مسائل و رفع اشکالات ظاهری، بلکه به موجب کشف واقعیت و شهود حقیقت هستی، به معاد مثالی باورمند می‌گردد. بدین ترتیب، استدلال بر مبنای یافتن پاسخ برای اشکالات مطرح‌شده، نمی‌تواند به‌تنهایی دلیل پذیرش معاد جسمانی با جسم مثالی تلقی گردد، بلکه این دیدگاه بر پایه درک عمیق‌تر و شهودی از ماهیت وجودی انسان و امتداد آن در عالم پس از مرگ بنا شده است.

با وجود این، به نظر می‌رسد دو استدلالی که ایشان در رد حکمت حضور بدن مثالی مطرح کرده‌اند، از استحکام کافی برخوردار نیست. استدلال نخست ایشان مبتنی بر این فرض است که حکمت وجود بدن مثالی در عالم برزخ، تکامل و صعود نفس تا رسیدن به تجرد عقلی است و این استدلال را با این ادعا که لزوماً همگان

به مرتبه تجرد عقلی نائل نمی‌گردند و از سوی دیگر، کسانی که به تجرد عقلی می‌رسند دیگر نیازی به بدن مثالی ندارند، مورد تردید قرار می‌دهند.

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت که اولاً، نیل همگانی به تجرد عقلی ضرورتی ندارد، بلکه رسیدن به این مقام، منوط به افعال و کردار انسان در حیات دنیوی است که در عالم برزخ در قالب بدن برزخی تجلی و نمود می‌یابد. به عبارت دیگر، عدم دستیابی به تجرد عقلی، نتیجه مستقیم اعمال فرد در دنیاست و او در عالم برزخ، شاهد عینی تمامی اعمال خویش خواهد بود. ثانیاً، کسانی که به درجه تجرد عقلی دست می‌یابند، کمالات پیشین خود را ترک نکرده و از دست نمی‌دهند، بلکه همچنان بر آن کمالات احاطه و اشراف دارند. سبحانی در پایان بحث خود به این نکته اشاره فرموده، اما در این استدلال، امکان حفظ کمالات پیشین پس از رسیدن به تجرد عقلی را نادیده گرفته‌اند. به این ترتیب، استدلالات ایشان در رد حکمت حضور بدن مثالی در عالم برزخ، با توجه به نکات ذکر شده، با چالش‌هایی مواجه است.

در استدلال دوم ایشان، حکمت حضور بدن مثالی در عرصه قیامت را محدود به دریافت انواع نعمت‌ها و کیفرهای جسمانی معرفی کرده و استدلال می‌کند که حضور نفس در قیامت و ادراک آن به‌تنهایی، کافی بوده و نیازی به حضور بدن مثالی نیست.

در پاسخ به استدلالی که مطرح شده است، باید خاطر نشان ساخت که بر اساس اصل تجسم اعمال، پاداش و کیفر برخی از افعال در قالب بدن مثالی تجلی یافته و نمود می‌یابد. این صور مثالی، که بازتابی از اعمال فرد هستند، توسط نفس درک شده و به‌عنوان ثواب و عقاب تکوینی تجربه می‌گردند. به عبارت دیگر، در غیاب این صور باطنی که در هیئت بدن مثالی ظهور کرده‌اند، پاداش و کیفر تکوینی تحقق نیافته و نفس، به‌عنوان جوهر اصلی ادراک، فاقد موضوعی برای ادراک خواهد بود. بنابراین، درحالی که نقش اساسی در ادراک بر عهده نفس است، وجود و حضور بدن مثالی به‌عنوان محملی برای تجلی اعمال و ادراک پیامدهای آن‌ها، امری ضروری و لاینفک به شمار می‌رود. به این ترتیب، نفس بدون وجود صور مثالی که در بدن مثالی تجلی یافته‌اند، قادر به تجربه ثواب و عقاب تکوینی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، دلایل جسمانی‌انگاری معاد از منظر سبحانی با رویکردی انتقادی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفت. وی در خصوص چگونگی تحقق معاد، قائل به معاد روحانی و جسمانی با تأکید بر رویکرد جسم‌عنصری می‌باشد. سبحانی با استناد به دلایل ایجابی و سلبی، بر عنصری بودن معاد پای می‌فشارد. ادله ایجابی ایشان بر مبنای همسویی و هماهنگی مفاد ادله نقلی، به‌ویژه آیات قرآن کریم، با مفهوم معاد عنصری استوار است. در مقابل، او با نقد و رد نظریه‌های رقیب، به‌ویژه دیدگاه معاد جسمانی با رهیافت جسم مثالی، به ارائه دلایل سلبی می‌پردازد. بدین ترتیب، با در نظر گرفتن مجموع این دلایل ایجابی و سلبی، سبحانی به نظریه معاد عنصری باورمند گشته است. با مذاقه در دلایل جسمانی‌انگاری معاد، مشخص می‌گردد که دلایل ایجابی و سلبی سبحانی از جامعیت و تمامیت لازم برخوردار نیستند. با تعمق در آیات قرآنی مورد استناد، این نتیجه حاصل می‌شود که آیات مذکور نه‌تنها دلالتی قاطع بر معاد عنصری ندارند، بلکه حتی ظهور روشنی نیز در این زمینه ارائه نمی‌نمایند. دلایل سلبی

سبحانی در مواجهه با تفاسیر صرفاً جسمانی یا روحانی از معاد، به‌واسطهٔ استناد به مبانی و قواعد عقلی معتبر و نصوص دینی، از استحکام قابل توجهی برخوردار است. با این حال، در مواجهه با دیدگاه معاد جسمانی با اتخاذ رهیافت جسم مثالی، ابهامات و ایرادات مطرح‌شده از جانب وی قابلیت رفع داشته و اساساً اشکالات مطروحه بر این نوع از معاد وارد نیست.

منابع

- قرآن کریم
- آمدی، سیف الدین. (۱۴۳۳ق). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. دار الكتب.
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. الشریف الرضی.
- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). *سرچشمه اندیشه*. مرکز نشر اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *اسلام و محیط زیست*. مرکز نشر اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *تسليم تفسير قرآن کریم*. مرکز نشر اسراء.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۳ق). *الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*. مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۹ق). *العقيدة الاسلامیة*. مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۱ق). *مفاهيم القرآن*. (جعفر هادی، گردآورنده). مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۸ق). *محاضرات فی الالهيات*. مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. (هانری کربن، مصحح). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*. انتشارات حکمت.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. دار احیاء التراث.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۲ق). *نهاية الحکمة*. جامعه مدرسين.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۲۶). *اساس الاقتباس*. دانشگاه تهران.
- فاضل مقداد، ابن عبد الله السیوری. (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*. انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- فخر رازی، محمد. (۱۹۸۶). *الأربعین فی أصول الدین*. مكتبة الکليات الأزهریة.
- قردان قراملکی، علی. (۱۳۹۹). *اشاعره و آزادی انسان*. بوستان کتاب.
- قردان قراملکی، علی. (۱۴۰۰الف). *نگره تفکیک و ادله عقلی جسمانیت نفس*. بررسی و نقد (با محوریت شیخ مجتبی قزوینی). *اندیشه نوین دینی*، ۱۷ (۶۴).
- قردان قراملکی، علی. (۱۴۰۰ب). *نگره تفکیک و ادله نقلی جسمانیت نفس*. بررسی و نقد (با محوریت دیدگاه شیخ مجتبی قزوینی). *معرفت کلامی*، ۱۲ (۲۶).
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسير القمی*. دار الكتاب.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*. مؤسسة الوفاء.

References

- Qur'ān al-Karīm.
- Āmadī, Sayf al-Dīn. (1423 AH ≈ 2002–2003 AD). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*. Dār al-Kutub.
- Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. (1409 AH ≈ 1988–1989 AD). *Sharḥ al-Maqāṣid*. al-Sharīf al-Raḍī.
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh. (1383 Sh./2004 AD). *Sarchashmah-yi Andīshah*. Markaz Nashr Isrā'.
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh. (1386 Sh./2007–2008 AD). *Islām va Muḥīt-i Zīst*. Markaz Nashr Isrā'.

- Javādī Āmulī, ‘Abdullāh. (1389 Sh./2010–2011 AD). *Tasnīm: Tafṣīr al-Qur’ān al-Karīm*. Markaz Nashr Isrā’.
- Sobhānī, Ja‘far. (1413 AH ≈ 1992–1993 AD). *al-Ilāhīyāt ‘alā hudā al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-‘Aql*. Mu’assasah al-Imām al-Ṣādiq (‘a).
- Sobhānī, Ja‘far. (1419 AH ≈ 1998–1999 AD). *al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*. Mu’assasah al-Imām al-Ṣādiq (‘a).
- Sobhānī, Ja‘far. (1421 AH ≈ 2000–2001 AD). *Maṣāhīm al-Qur’ān*. (Ja‘far Hādī, compiler). Mu’assasah al-Imām al-Ṣādiq (‘a).
- Sobhānī, Ja‘far. (1428 AH ≈ 2007–2008 AD). *Muḥāḍarāt fī al-Ilāhīyāt*. Mu’assasah al-Imām al-Ṣādiq (‘a).
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. (1380 Sh./2001–2002 AD). *Majmū‘ah-yi Muṣannaḡāt Shaykh al-Ishrāq*. (Henrī Kārbin, ed.). Pizhūshgāh ‘Ulūm Insānī va Mutāla‘āt Farhangī.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm Shīrāzī. (1375 Sh./1996–1997 AD). *Majmū‘ah-yi Rasā’il Falsafī*. Intishārāt Ḥekmat.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm Shīrāzī. (1981 AD). *al-Ḥikmah al-Mut‘aliyah fī al-Asfār al-‘Aqlīyah al-Arba‘ah*. Dār Ihya‘ al-Turāth.
- Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1422 AH ≈ 2001–2002 AD). *Nihāyat al-Ḥikmah*. Jāmi‘ah-yi Modarrisīn.
- Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. (1326 Sh./1947–1948 AD). *Asās al-Iqtibās*. University of Tehran.
- Fāḍil Miqdād, Ibn ‘Abd Allāh al-Siyūrī. (1405 AH ≈ 1984–1985 AD). *Irshād al-Ṭālibīn ilā Nahj al-Mustarshidīn*. Intishārāt Kitābkhānah Āyat Allāh Mar‘ashī.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad. (1986 AD). *al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*. Maktabat al-Kulliyyāt al-Azharīyah.
- Qadrūdīn Qarāmālakī, ‘Alī. (1399 Sh./2020 AD). *Ashā‘irah va Āzādī-yi Insān*. Būstān Kitāb.
- Qadrūdīn Qarāmālakī, ‘Alī. (1400 Sh.-“a” / 2021 AD). “Nazarah-yi Tafqīk va Adillah-i ‘Aqlī-yi Jismāniyyat-i Nafs: Barrasī va Naqd (bā Maḥwar-i Shaykh Muṭṭabā Qazvīnī).” *Andīshah-yi Nowīn Dīnī* 17(64).
- Qadrūdīn Qarāmālakī, ‘Alī. (1400 Sh.-“b” / 2021 AD). “Nazarah-yi Tafqīk va Adillah-i Naqlī-yi Jismāniyyat-i Nafs: Barrasī va Naqd (bā Mazhar-i Dīdghāh Shaykh Muṭṭabā Qazvīnī).” *Ma‘refat Kalmī* 12(26).
- Qumī, ‘Alī ibn Ibrāhīm. (1404 AH ≈ 1983–1984 AD). *Tafṣīr al-Qumī*. Dār al-Kitāb.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1404 AH ≈ 1983–1984 AD). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li Durar Akhbār al-A‘immah al-Aṭḥār* (‘a). Mu’assasah al-Wafā’.

A Strategic Analysis of Verbal Politeness Mechanisms in the Fifteen Supplications of Imam Sajjad (AS): An Approach to Ahl al-Bayt Epistemological Insights

Abdulbasit Arab Youssefabadi¹, and Moslem Fatollahi²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Zabol, Zabol, Iran. Email: arabighalam@uoz.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of English, Faculty of Literature and Humanities, University of Zabol, Zabol, Iran. Email: m.fatollahi@uoz.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Prayer, as one of the most prominent linguistic and spiritual acts in human-divine communication, possesses distinctive linguistic and theological structures. This qualitative, corpus-based research analyzes the discursive strategies in the English translation of Imam al-Sajjād's fifteen supplications (munājāt). Findings reveal that the most frequent discursive strategy in these supplications is the indirect strategy (encompassing request and allusion), deeply rooted in the theological and spiritual structures of devotional prayers. This approach, employed to preserve decorum and reverence in verbal discourse with the Divine, demonstrates the humility and spiritual depth of Imam al-Sajjād as the author of these supplications. Such a characteristic not only facilitates the deepening of spiritual and theological communication with God but also creates a respectful interpretive space within these texts. An examination of the English translation indicates that the translator, by adhering to the original Arabic text's theological structure and precisely conveying the embedded politeness and spirituality, successfully reflects a nuanced representation of Ahl al-Bayt theological insights in the English language. This research contributes to elucidating the theological dimensions of Imam al-Sajjād's supplications and their role in disseminating Shi'i theological knowledge on the international stage.
Article history: Received 05 March 2025 Received in revised form 30 March 2025 Accepted 24 April 2025 Available online 23 August 2025	
Keywords: discursive strategies, Imam al-Sajjād's Fifteen Supplications, english translation, verbal politeness, Shāhīfat al-Sajjādīyya	
Cite this article: Arab Youssefabadi, A., & Fatollahi, M. (2025). A Strategic Analysis of Verbal Politeness Mechanisms in the Fifteen Supplications of Imam Sajjad (AS): An Approach to Ahl al-Bayt Epistemological Insights. <i>Theology Journal</i> , 12(1), 75-96. https://doi.org/10.22034/pke.2025.21162.1985	
	

© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21162.1985>

Introduction

Supplication (du‘ā’), as a profound linguistic and communicative act, serves as a bridge between humanity and God, characterized by distinctive linguistic structures that reflect spiritual and cultural dimensions. These structures have evolved throughout history across diverse cultures, conveying the speaker's intent to maintain respect and humility in dialogue with a superior being, such as God. In linguistic studies, politeness strategies in oral and written discourse have been extensively examined, particularly through the lens of politeness theories, such as Brown and Levinson's (1987) politeness theory, which emphasizes the concept of "face"—the social image individuals present and strive to preserve in interactions. This theory posits that indirect politeness strategies are often employed to maintain politeness, especially in situations involving high social distance, power dynamics, and imposition levels. Despite abundant research on politeness strategies, their application in religious texts, particularly supplicatory invocations (munājāt), has received limited attention. This gap is particularly notable in the context of Islamic supplications rooted in the spiritual and theological traditions of the Ahl al-Bayt (‘alayhim al-salām).

The present research focuses on the Fifteen Munājāt of Imam al-Sajjād (‘a), a collection of supplications attributed to the fourth Shi‘i Imam, documented in works such as *al-Ṣaḥīfa al-Thāniya al-Sajjādiyya*, *Bihār al-Anwār*, and *Mafātīḥ al-Jinān* by scholars including Shaykh al-Ḥurr al-‘Āmilī, ‘Allāmah al-Majlisī, and Shaykh ‘Abbās Qummī. These munājāt, presented over fifteen consecutive days, address ethical and mystical themes, seeking divine mercy for the well-being and salvation of servants. This study examines the politeness strategies employed in these munājāt and their English translation by William Chittick (1997), with a particular emphasis on how these strategies reflect politeness and the theological teachings of the Ahl al-Bayt. Drawing on Brown and Levinson's (1987) framework, the research investigates how linguistic choices in the munājāt and their translation preserve the speaker's humility and foster a respectful and spiritual dialogue with God. This study addresses two research questions:

1) What is the most frequent politeness strategy in Imam al-Sajjād's (‘a) Fifteen Munājāt, and how does it contribute to deepening the spiritual connection with God?

2) How do the politeness strategies in these munājāt reflect the theological teachings of the Ahl al-Bayt in religious discourse?

Methodology

This study employs a qualitative, corpus-based approach to analyze politeness strategies in Imam al-Sajjād's (‘a) Fifteen Munājāt and their English translation. The corpus comprises the Arabic text of the munājāt, as contained in *al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya* (Alī b. al-Ḥusayn, 2005), and Chittick's (1997)

English translation. The theoretical framework is grounded in Brown and Levinson's (1987) politeness theory, which categorizes politeness strategies into direct and indirect types, with subcategories of requests and hints for indirect strategies. The analysis focuses on identifying the frequency and function of these strategies in the Arabic text and evaluating their preservation in the English translation.

Data collection involved extracting linguistic structures from the *munājāt*, such as indirect requests, exclamatory phrases, and metaphorical expressions, which were coded according to Brown and Levinson's classification. The qualitative analysis examined contextual factors influencing politeness strategy selection, including social distance (between the speaker and God), power dynamics, and degree of imposition. The analysis of Chittick's translation assessed his fidelity to the polite structures and theological nuances of the original text, drawing on his preface to consider his translation philosophy. A comparative analysis was conducted to determine how the spiritual and cultural essence of the *munājāt* is reflected in the translator's literal and meaning-oriented approach. Additionally, the study considered the broader context of *al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya* to identify consistent patterns in Imam al-Sajjād's ('a) linguistic style.

Findings

The findings indicate that the most frequent politeness strategy in Imam al-Sajjād's ('a) *Fifteen Munājāt* is the indirect strategy, encompassing two subcategories: requests (such as optative supplications) and hints (such as metaphorical or allusive phrases). This strategy is rooted in the linguistic and theological structures of the *munājāt*, designed to maintain politeness and humility in dialogue with God. For instance, instead of direct imperatives, Imam al-Sajjād ('a) employs phrases like requests or rhetorical questions, signifying respect and submission. These indirect strategies align with Brown and Levinson's (1987) assertion that greater social distance and power asymmetry encourage more polite linguistic choices. The analysis reveals that this approach not only reflects the speaker's humility but also creates a sacred and contemplative space, deepening the spiritual connection between the supplicant and God.

Examination of Chittick's English translation demonstrates a high degree of fidelity to the polite structures of the Arabic text. Chittick adopts a literal yet context-sensitive approach, preserving indirect expressions and theological nuances of the original. For example, metaphorical phrases and exclamatory structures are rendered accurately, maintaining the *munājāt*'s respectful tone. This fidelity aligns with Chittick's stated goal, as expressed in his preface, of providing a transparent and pluralistic translation of sacred texts. The translation effectively conveys the theological teachings of the *Ahl al-Bayt*, particularly the emphasis on humility, respect, and spiritual

introspection, thereby contributing to the global dissemination of Shi'i theological discourse. The study also identifies consistent patterns of indirect expression in other supplications within al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya, suggesting that this strategy is a hallmark of Imam al-Sajjād's ('a) rhetorical style. The use of indirect requests, exclamatory phrases, and metaphors not only ensures politeness but also evokes emotional and psychological responses in the audience, fostering deeper engagement with religious concepts. The findings highlight the role of linguistic structures in reflecting the theological and ethical teachings of the Ahl al-Bayt, particularly in preserving a respectful dialogue with God.

Conclusion

This study underscores the central importance of indirect politeness strategies in Imam al-Sajjād's ('a) Fifteen Munājāt, which serve as a model for politeness and spiritual discourse in Islamic theology. By prioritizing indirect requests and hints, Imam al-Sajjād ('a) exemplifies humility and respect, aligning with the theological principles of the Ahl al-Bayt. Chittick's English translation successfully preserves these linguistic and theological features, facilitating global access to Shi'i religious texts. The research illuminates the interplay between language, politeness, and theology, offering insights into how linguistic choices shape spiritual communication. Future studies could extend this analysis to other supplications by Shi'i Imams or compare various English translations to further elucidate strategies for translating religious texts. This work advances the understanding of linguistic politeness in sacred texts and supports the dissemination of the Ahl al-Bayt's teachings in international academic and religious contexts.

Author Contributions: Corresponding Author (First): 70% (Persian and Arabic sections). Second Author: 30% (English section).

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: The authors acknowledge the Vice-Chancellor for Research at the University of Zabol, the journal's Editor-in-Chief, and the reviewers of this article.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research was financially supported by the University of Zabol under grant number 6107.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: Artificial intelligence was used for paraphrasing and editing.



انجمن علوم اسلامی حوزه



جامعة
المصطفی
العالمیة

تحلیل راهبردهای ادب‌مندی کلامی در مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) و بازتاب آن‌ها در ترجمه انگلیسی: رویکردی به معارف اهل بیت (ع)

عبدالباسط عرب یوسف‌آبادی^۱، و مسلم فتح‌اللهی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه زابل، زابل، ایران. رایانامه: arabighalam@uoz.ac.ir

۲. استادیار، گروه زبان انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه زابل، زابل، ایران. رایانامه: m.fatollahi@uoz.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	دعا، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین کنش‌های کلامی و معنوی در ارتباط انسان با خداوند، از ساختارهای زبانی و کلامی ویژه‌ای برخوردار است. پژوهش حاضر با رویکردی کیفی و پیکره‌بنیاد، به تحلیل راهبردهای بیان کلامی در ترجمه انگلیسی مجموعه مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که پربسامدترین راهبرد بیان در این مناجات‌ها، راهبرد غیرمستقیم (شامل درخواست و اشاره) است که ریشه در ساختارهای کلامی و معنوی ادعیه دارد. این رویکرد، که به‌منظور حفظ ادب و خشوع در گفت‌وگوی کلامی با خداوند به کار رفته، نشان‌دهنده تواضع و عمق معنوی امام سجاد (ع) به‌عنوان گوینده این مناجات‌هاست. این ویژگی نه‌تنها به تعمیق ارتباط معنوی و کلامی با خداوند کمک می‌کند، بلکه فضای احترام‌آمیزی را در این متون ایجاد می‌نماید. بررسی ترجمه انگلیسی این ادعیه نشان می‌دهد که مترجم، با پایبندی به ساختار کلامی متن عربی و انتقال دقیق ادب‌مندی و معنویت نهفته در آن، توانسته است جلوه‌ای از معارف کلامی اهل‌بیت (ع) را در زبان انگلیسی بازتاب دهد. این پژوهش به تبیین جنبه‌های کلامی مناجات‌های امام سجاد (ع) و نقش آن‌ها در گسترش معارف شیعی در عرصه بین‌المللی کمک می‌کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱	
کلیدواژه‌ها: راهبردهای بیان، مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع)، ترجمه انگلیسی، ادب‌مندی، صحیفه سجادیه	

استناد: عرب یوسف‌آبادی، عبدالباسط؛ فتح‌اللهی، مسلم (۱۴۰۴). تحلیل راهبردهای ادب‌مندی کلامی در مناجات‌های پانزده‌گانه

امام سجاد (ع) و بازتاب آن‌ها در ترجمه انگلیسی: رویکردی به معارف اهل بیت (ع). پژوهشنامه کلام، ۱۲(۱)، ۹۶-۷۵

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.21162.1985>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

حفظ وجهه اجتماعی، یعنی حفظ آن تصویری که افراد از خود در ذهن دیگران دارند، یکی از مهم‌ترین دلایل استفاده از زبان است. در واقع انتخاب واژگان، ساختار جمله، لحن صدا و سایر عناصر زبانی، همگی بر نحوه درک و ارزیابی ما از دیگران و همچنین نحوه درک دیگران از ما تأثیر می‌گذارد. زبان‌شناسی اجتماعی به ما کمک می‌کند تا درک کنیم که چگونه زبان، بازتابی از هویت اجتماعی و فرهنگی افراد است و چگونه از طریق زبان، افراد می‌توانند وجهه اجتماعی خود را حفظ کنند یا تغییر دهند. از زمان آغاز مطالعات علمی در باب وجهه (face)، محققان این مفهوم را از منظرهای مختلف مورد مطالعه قرار داده‌اند. بیشترین مطالعاتی که در باب وجهه صورت گرفته، این مفهوم را در ارتباط با پدیده ادب در نظر گرفته‌اند. واژه وجهه نخستین بار با نظریه ادب‌مندی براون و لوینسون به‌عنوان واژه‌ای تخصصی به حوزه زبانشناسی وارد شد (توماس، ۱۹۹۵، ص. ۶).

درباره راهبردهای بیان در گفتمان شفاهی و مکتوب، مطالعات گسترده‌ای صورت پذیرفت که از برجسته‌ترین آن‌ها می‌توان به کتاب «ادب‌مندی: برخی از ساختارهای فراگیر کاربرد زبان» (۱۹۸۷) از براون و لوینسون اشاره کرد. آن‌ها سه عامل فاصله اجتماعی، رابطه قدرت و درجه اجبار را در تعیین میزان ادب‌مندی تعاملات زبانی، مؤثر می‌دانند. تعامل پیچیده این سه عامل بر یکدیگر، به‌طور مستقیم بر انتخاب ساختارهای زبانی‌گويیده تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، هرچه فاصله اجتماعی بیشتر باشد و رابطه قدرت نامتقارن‌تر و درجه اجبار نیز بالاتر باشد، گويیده از راهبردهای ادب‌مندانانه‌تری برای حفظ وجهه اجتماعی خود و مخاطب استفاده خواهد کرد (القحطانی و الریاشی، ۲۰۱۶، ص. ۶۴). به همین جهت است که گويیده برای بیان درخواستی متناسب با بافت کلام، از راهبرد مستقیم و یا غیرمستقیم استفاده می‌کند. راهبردهای ادب‌مندی در زبان، متنوع و متناسب با بافت گفت‌وگو است و یک الگوی ثابت و یکسان برای همه موقعیت‌ها وجود ندارد. زبانشناسان متغیرهای ادب‌مندی زبان را سه عامل طرفین گفت‌وگو (جنسیت، سن، قدرت و جایگاه اجتماعی گويیده و مخاطب)، موضوع گفت‌وگو و بافت گفت‌وگو می‌دانند (حمرای، ۲۰۱۵، ص. ۱۳۷). با ملاحظه این سه عامل است که شیوه بیان گويیده از مؤدبان به دیگر شیوه‌ها تغییر می‌کند.

دعا به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کنش‌های زبانی و ارتباطی انسان با جهان هستی و موجودات برتر از ساختارهای زبانی خاصی برخوردار است. این ساختارها در طول تاریخ و در فرهنگ‌های مختلف، تکامل یافته و به شکل‌های متنوعی جلوه کرده‌اند. از آنجاکه چنین متونی بر پایه رعایت وجهه اجتماعی طرفین گفت‌وگو است؛ لذا گمان می‌رود قواعد ادب‌مندی در ساختارهای زبانی آن رعایت شده باشد. به همین جهت در این پژوهش تلاش می‌شود راهبردهای بیان در بخش مجموعه مناجات‌های پانزده‌گانه از امام سجاد (ع) مورد بررسی قرار گیرد. محور این مناجات‌ها که توسط شیخ حر عاملی (۱۱۰۴-۱۰۳۳ق) و علامه مجلسی (۱۱۱۰-۱۰۳۷ق) و شیخ عباس قمی (۱۳۵۹-۱۲۹۴ق) در کتاب‌هایی همچون الصحيفة الثانیة السجادية، بحارالانوار و مفاتیح الجنان آورده شده است، مباحث اخلاقی و عرفانی است. در این مناجات‌ها، امام سجاد (ع) در طی ۱۵ روز متوالی برای عاقبت‌به‌خیری هریک از بندگان خدا دعا کرده و به مناجات با خداوند کریم و بخشنده می‌پردازد.

مهم‌ترین پرسش‌هایی که در این پژوهش تلاش می‌شود به آن‌ها پاسخ داده شود، عبارت است از:

- (۱) پرسامدترین راهبرد بیان در مجموعه مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) کدام است؟
- (۲) چگونه مجموعه مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) از طریق الگوهای ادب‌مندی کلامی، معارف اهل بیت (ع) را در گفتمان دینی بازتاب می‌دهد؟
- (۳) راهبردهای ادب‌مند کلامی در متن عربی مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) چگونه در ترجمه انگلیسی اثر بازتاب یافته است؟

پیشینه تحقیق

تاکنون، پژوهشگران عرب‌زبان آثار متعددی را از منظر ادب‌مندی زبان مورد پژوهش قرار داده‌اند؛ از آن جمله: کمال سریدار و اتونه (۱۹۹۳) در مقاله انگلیسی «بررسی کُشش گفتاری امر در افراد دوزبانه عربی - انگلیسی» در پی مقایسه راهبردهای ادب در دو فرهنگ آمریکایی و عربی، دریافتند که در هر دو فرهنگ، خطر تحمیل، مهم‌ترین عامل در فاصله اجتماعی و ناکارآمدترین عامل در برانگیختن ادب به شمار می‌رود. اُبو تاکی (۲۰۰۵) در کتاب «صور الامر فی العربیة بین التّظّیر والاستعمال» با بررسی ساختارهای امر در زبان عربی به این نتیجه رسید که گاه مخاطب از ابزارهای تبدیلی خاصی برای دستور دادن استفاده می‌کند؛ لذا محتوای اصلی دستور را تغییر نمی‌دهد، بلکه با تکنیک‌هایی خاص، فشار آن را کمتر یا بیشتر می‌کند.

از دیگرسو، پژوهشگران فارسی‌زبان نیز به بررسی متون مختلف از منظر ادب‌مندی پرداختند؛ از آن جمله: لطفی‌پور (۱۳۶۲) در مقاله «بررسی زبان مؤدبانه در فارسی کنونی از نظر جامعه‌شناسی» با بررسی هنجارهای مؤدب بودن و قاعده‌های مؤدبانه گفتار چنین نتیجه گرفت که ادب یکی از سازه‌های توانایی کاربرد زبان در مرادلات اجتماعی است. اکبری (۲۰۰۲) در مقاله «ادب‌مندی در ساختار زبان فارسی» با بررسی علل کاربرد زبان مؤدبانه در فارسی، بیشتر آن‌ها را به مسئله فرهنگ ارتباط داد. محمد غضنفری (۱۳۸۷) در مقاله «جلوه‌هایی از بازتاب اصول ادب در تاریخ بیهقی» به این نتیجه رسیده است که وجه مشترک گفتمان مؤدبانه امروز با کتاب تاریخ بیهقی در کاربرد بسیاری از فعل‌ها و عبارت‌های اسمی حاکی از فروتنی است. غیاثیان و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله «راهبردهای بیان تقاضا: مقایسه فارسی‌آموزان خارجی با فارسی‌زبانان» با مقایسه راهبردهای تقاضا بین فارسی‌آموزان و فارسی‌زبانان، چنین نتیجه گرفتند که پرسامدترین راهبرد در میان هر دو گروه، راهبرد غیرمستقیم متعارف (پرسشی) است که نشانگر سطح بالای توانش کاربردشناختی بر نحوه بیان تقاضا توسط آن‌ها می‌باشد. یکی از پژوهش‌های مرتبط به مطالعه جاری، مطالعه تک‌تبار فیروزجائی، حاجی‌خانی و مقدسی‌نیا (۱۳۹۷) است. این پژوهش‌گران با بررسی شیوه‌های رعایت ادب در صحیفه سجادیه نشان دادند که در صحیفه سجادیه، ابزارهای تبدیلی گوناگونی جهت تلطیف فضای امر و کاهش تحمیل خواسته وجود دارد. پرهیز از بیان درخواست به صورت مستقیم، به کار بستن ادب رسمی، استفاده از سبک گزارش، تحقیر شأن و جایگاه خود و بالا بردن مقام مخاطب در خلال توصیف و گزارش از حالات خود و مخاطب، از مهم‌ترین شیوه‌های رعایت ادب در صحیفه سجادیه است.

با توجه به پیشینه یادشده می‌توان به درستی ادعا کرد که تاکنون هیچ‌یک از محققان به بررسی ادب‌مندی در ترجمه مناجات‌های امام سجاد نپرداخته‌اند و این نخستین پژوهشی است که از این منظر به این ادعیه می‌پردازد.

تحلیل زبانی و زبان‌شناختی متون دینی، یکی از مهم‌ترین رویکردها برای درک عمیق‌تر از این متون و کشف لایه‌های پنهان معنایی آن‌هاست. این رویکرد نه تنها برای متخصصان علوم دینی، بلکه برای همه کسانی که به مطالعه و فهم متون دینی علاقه‌مند هستند، ضروری و مفید است. این پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد کیفی، به بررسی تأثیر ساختارهای زبانی ادبی بر ترجمه انگلیسی مجموعه مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) پرداخته است. از سوی دیگر، با تحلیل کیفی، به بررسی چگونگی عملکرد این عناصر در ایجاد معانی چندلایه و تأثیرات احساسی بر مخاطب پرداخته شده است. افزون بر این، راهبرد مترجم انگلیسی مناجات‌های پانزده‌گانه، یعنی ویلیام چیتیک (۱۹۹۷)، در انعکاس راهبردهای ادب‌مندی متن اصلی در ترجمه نیز واکاوی شده است.

راهبردهای بیان در مناجات‌های پانزده‌گانه

۱- راهبرد مستقیم

راهبرد مستقیم روشی است که گوینده در آن به‌طور صریح، بدون ابهام و با کمترین پیچیدگی زبانی، قصد و نیت خود را بیان می‌کند. در این شیوه، گوینده از عبارات روشن و صریح استفاده کرده و به‌طور مستقیم به هدف مورد نظر خود اشاره می‌کند (براون و لوینسون، ۱۹۸۷، ص. ۶۹). بنابر عقیده بسیاری از زبان‌شناسان، چون این نوع بیان بیشتر در رابطه‌های دوستانه کاربرد دارد و طی آن گوینده به خدشه‌دار شدن اعتبار اجتماعی مخاطب توجهی ندارد؛ از وضعیت ادب‌مندی دورتر است (گوتلی، ۱۹۹۵، ص. ۲۶۸). به‌عنوان مثال وقتی گوینده به مخاطب می‌گوید: «فوراً این خبر را به پدرم برسان»؛ با توجه به اصل حفظ حرمت مخاطب در تعاملات اجتماعی، استفاده از دستور مستقیم به‌ویژه در مواردی که تفاوت سلسله‌مراتبی بین گوینده و مخاطب وجود دارد، می‌تواند باعث خدشه‌دار شدن احساسات مخاطب و کاهش اثربخشی پیام شود. راهبرد مستقیم، بنابر میزان آمرانه‌بودن، به‌ترتیب شامل امر مستقیم، پرسش مستقیم و گفت‌گوش است.

قدرتمندترین نوع بیان مستقیم در حوزه ارتباطات، به حالتی اشاره دارد که در آن گوینده بدون هیچ واسطه‌ای و به‌طور مستقیم، دستور یا فرمانی را به مخاطب منتقل می‌کند (سریدار و اتونه، ۱۹۹۳، ص. ۲۸۰). این نوع بیان که در آن، گوینده از نظر اجتماعی از مرتبه بالایی قدرتمندی برخوردار است و به خود اجازه می‌دهد نسبت به اشخاص پایین‌تر دستور دهد، به‌عنوان کنش تهدیدآفرین در قبال وجهه مستقل مخاطب محسوب می‌شود (مقدسی‌نیا و سلطانی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲۱). استفاده از فعل امر در بسیاری از فرهنگ‌ها و زبان‌ها نشانه‌ای از عدم رعایت ادب و نزاکت تلقی می‌شود؛ به این معنا که وقتی گوینده به‌طور مستقیم از مخاطب می‌خواهد تا کاری انجام دهد، این ممکن است بی‌احترامی یا تحکم‌آمیز در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، این نوع بیان می‌تواند احساس تحکم و سلطه را منتقل کند که در بسیاری از موقعیت‌های اجتماعی مناسب نیست. جایگاه اجتماعی مخاطب به اعتبار و احترام او در یک موقعیت اجتماعی خاص اشاره دارد. زمانی که گوینده از فعل امر استفاده می‌کند، ممکن است این احساس را به مخاطب منتقل کند که او به‌عنوان فردی مستقل و محترم مورد توجه قرار نمی‌گیرد. این امر می‌تواند باعث ایجاد احساس ناراحتی، خشم یا بی‌احترامی در مخاطب شود و در نتیجه، جایگاه اجتماعی او خدشه‌دار گردد. فعل امر در مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) از معنای محض دستور فرمان، به‌معنای درخواست، خواهش و التماس تغییر می‌کند. این تغییر معنایی، با توجه به رابطه خاص بین گوینده

(بنده) و مخاطب (خداوند) صورت می‌گیرد. از منظر ادب‌مندی نیز می‌توان گفت استفاده از فعل امر در مناجات‌های مورد بحث، به نوعی بیانگر ادب و تواضع گوینده در برابر مخاطب است؛ زیرا گوینده با استفاده از این فعل، خود را کوچک‌تر از مخاطب نشان می‌دهد و به او التماس می‌کند. در زیر به چند نمونه مثال از این کارکرد اشاره می‌شود:

مناجات اول: «أَمَاتَ قَلْبِي عَظِيمُ جَنَابَتِي، فَأَحْيِهِ بِنُورَةِ مَنِّكَ يَا أَمَلِي وَبُغْيَتِي، وَيَا سُوْلِي وَمَنْيَتِي» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۱). [استفاده از فعل امر و تلطیف این نوع امر با استفاده از منادای «يَا أَمَلِي وَبُغْيَتِي، وَيَا سُوْلِي وَمَنْيَتِي» صرفاً جهت فاصله‌گذاری میان گوینده و مخاطب]

مناجات اول: «فَاسْتَجِبْ دُعَائِي، وَلَا تُخَيِّبْ فَيْكَ رَجَائِي، وَتَقَبَّلْ تَوْبَتِي، وَتَقَرَّ خَطِيئَتِي، بِمَنِّكَ وَرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۳). [استفاده از فعل امر و تلطیف این نوع امر با قیدهایی «بِمَنِّكَ وَرَحْمَتِكَ» و منادای «يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» صرفاً جهت فاصله‌گذاری میان گوینده و مخاطب]

مناجات پانزدهم: «إِلَهِي فَزِدْنَا فِيهَا، وَسَلِّمْنَا مِنْهَا بِتَوْفِيقِكَ وَعِصْمَتِكَ، وَأَنْزِعْ عَنَّا جَلَابِيبَ مُخَالَفَتِكَ، وَتَوَلَّ أُمُورَنَا بِحُسْنِ كِفَايَتِكَ، وَأَوْفِرْ مَزِيدَنَا مِنْ سَعَةِ رَحْمَتِكَ، وَأَجْمِلْ صَلَاتِنَا مِنْ قَيْضِ مَوَاهِبِكَ، وَأَغْرُسْ فِي أَفْئِدَتِنَا أَشْجَارَ مَحَبَّتِكَ، وَأَتِمِّمْ لَنَا أَنْوَارَ مَعْرِفَتِكَ، وَأَذِقْنَا حَلَاوَةَ عَفْوِكَ وَلَذَّةَ مَغْفِرَتِكَ، وَأَقْرِرْ أَعْيُنَنَا يَوْمَ لِقَائِكَ بِرُؤْيَتِكَ، وَأَخْرِجْ حُبَّ الدُّنْيَا مِنْ قُلُوبِنَا كَمَا فَعَلْتَ بِالصَّالِحِينَ مِنْ صَفْوَتِكَ وَالْأَبْرَارِ مِنْ خَاصَّتِكَ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، وَيَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۲۱). [استفاده از فعل امر و تلطیف این نوع امر با جمله دلنشین و مؤدبانه «كَمَا فَعَلْتَ بِالصَّالِحِينَ مِنْ صَفْوَتِكَ وَالْأَبْرَارِ مِنْ خَاصَّتِكَ» و همچنین منادای «يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، وَيَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ» صرفاً جهت فاصله‌گذاری میان گوینده و مخاطب]

پرسش مستقیم بالاترین حد آمرانگی را بعد از امر مستقیم تداعی می‌کند. در این نوع بیان که گوینده از موضع قدرت به مخاطب می‌نگرد و منتظر پاسخ مستقیم به یا خیر از طرف اوست، کم‌ترین فاصله میان درخواست و اجابت آن ایجاد می‌شود (عبداللهی و همکاران، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۵)؛ بنابراین این نوع بیان، از وضعیت ادب‌مندی فاصله دارد. در چنین جملاتی گوینده در موقعیتی قرار دارد که احساس تسلط یا کنترل بر وضعیت ارتباطی دارد. این می‌تواند به دلایل مختلفی باشد، از جمله جایگاه اجتماعی، تخصص، یا نقش‌های خاص در یک تعامل. در این حالت، گوینده ممکن است انتظار داشته باشد که مخاطب به‌طور مستقیم و سریع به پرسش پاسخ دهد. استفاده از پرسش‌های مستقیم در شرایطی که گوینده در موضع قدرت قرار دارد، می‌تواند تأثیرات مختلفی بر روی روابط اجتماعی و زبانی داشته باشد. از یکسو، این نوع پرسش‌ها می‌تواند ارتباطات را ساده‌تر و سریع‌تر کند؛ اما از سوی دیگر ممکن است احساس فشار یا تحکم را در مخاطب ایجاد کند. به این ترتیب، مخاطب ممکن است احساس کند که تحت فشار است تا به سرعت پاسخ دهد، حتی اگر در آن لحظه آماده نباشد. در مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد از پرسش‌های مستقیم متعددی استفاده شده است؛ اما ساختار هیچ‌یک از آن‌ها به گونه‌ای نیست که پرسش از موضع بالا به پایین ارائه شده باشد، بلکه تعابیر و واژگانی در آن گزاره‌ها وجود دارد که بر خروج پرسش از معنای اصلی آن دلالت دارد. گوینده این پرسش‌ها (امام سجاد) به‌طور مستقیم به دنبال پاسخ نیست؛ زیرا این پرسش‌ها بیشتر به‌عنوان ابزاری برای بیان التماس و خواهش از خداوند به کار رفته است. این نوع پرسش‌ها در زبان‌شناسی به‌عنوان پرسش‌های بلاغی شناخته می‌شود؛ زیرا هدف آن‌ها جلب توجه به موضوعی خاص یا بیان احساسات عمیق است، نه دریافت پاسخ (بالنکن شپ و کرگ، ۲۰۰۶). امام سجاد (ع)

برای رعایت ادب به گونه‌ای سخن می‌گوید که فاصله او با مخاطب به‌وضوح نشان داده می‌شود و با طرح مستقیم خواسته خود به روند طرح خواسته و به تبع آن به وجهه مخاطب خدشه وارد نمی‌کند. بنابراین گوینده جایگاه و منزلت مخاطب را تبیین می‌کند و با استفاده از عباراتی خاص از او تعریف می‌کند و با این کار جایگاهش را بالا می‌برد. از سوی دیگر در تکاپوی خود برای حفظ فاصله با مخاطب سعی می‌کند تا جایگاه خود را تا پایین‌ترین حد ممکن تنزل دهد. لازم به ذکر است که کارکردهای پرسش مستقیم در مناجات‌های امام سجاد (ع) مشابه کارکرد امر مستقیم است و قواعد همنشینی و جانشینی که در این گزاره‌ها استفاده شده است، دقیقاً مشابه نمونه مثال‌های مرتبط با امر مستقیم است؛ بنابراین در این قسمت از تحلیل شاهدمثال‌ها پرهیز شده است. به برخی از آن‌ها بنگرید:

مناجات اول: «إِلَهِي هَلْ يَرْجِعُ الْعَبْدُ الْإِيقُ إِلَّا إِلَىٰ مَوْلَاهُ؟ أَمْ هَلْ يُجِيرُهُ مِنْ سَخَطِهِ أَحَدٌ سِوَاهُ؟» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۲).

مناجات چهارم: «إِلَهِي مَنْ الَّذِي نَزَلَ بِكَ مَلْتَمِسًا قِرَاكَ فَمَا قَرَيْتَهُ؟ وَمَنْ الَّذِي أَنَاخَ بِبَابِكَ مَرْتَجِيًا نَدَاكَ فَمَا أَوْلَيْتَهُ؟ أَيْحَسَنَ أَنْ أَرْجِعَ عَنْ بَابِكَ بِالْخِيَةِ مَصْرُوفًا، وَلَسْتُ أَعْرِفُ سِوَاكَ مَوْلَىٰ بِالْإِحْسَانِ مَوْصُوفًا؟ كَيْفَ أَرْجُو غَيْرَكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدِكَ؟ وَكَيْفَ أَوْمَلُ سِوَاكَ وَالْخَلْقُ وَالْأَمْرُ لَكَ؟! أَأَقْطَعُ رَجَائِي مِنْكَ وَقَدْ أَوْلَيْتَنِي مَا لَمْ أَسْأَلْهُ مِنْ فَضْلِكَ؟ أَمْ تُفَقِّرُنِي إِلَىٰ مِثْلِي وَأَنَا أَعْتَصِمُ بِحَبْلِكَ؟ يَا مَنْ سَعَدَ بِرَحْمَتِهِ الْقَاصِدُونَ، وَلَمْ يَشَقَّ بِنِقْمَتِهِ الْمُسْتَغْفِرُونَ؟ كَيْفَ أَسْأَلُكَ وَلَمْ تَزَلْ ذَاكِرِي؟! وَكَيْفَ أَلْهُو عَنْكَ وَأَنْتَ مُرَاقِبِي؟!» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۶).

گفت‌کنش، کنشی است که با تولید آوا یا ایجاد علایم نوشتاری همراه است. برای آن که به یک کنش کلامی، گفت‌کنش اطلاق شود، باید هم معنادار باشد و هم مقصودی را بیان کند (سرل، ۱۹۷۱، صص. ۴۴-۴۶). اگر گفت‌کنش از گوینده‌ای با جایگاه اجتماعی بالا به مخاطبی با جایگاه اجتماعی پایین ارسال شود، آن سخن ادب‌مند است. عکس این قضیه نیز دال بر غیرمؤدبانه بودن پیام موردنظر دارد. در مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) از این راهبرد بیان استفاده نشده است و آن جملات و عباراتی که احساس می‌شود می‌تواند رویکردی مشابه گفت‌کنش داشته باشد، با واژگان و تعبیر تلطیف‌کننده متعددی همراه شده است که نمی‌توان آن را در زمره گفت‌کنش قرار داد. به‌عنوان مثال در مناجات چهاردهم گوینده از مخاطب می‌خواهد او را در برابر مشکلات حفاظت نماید. استفاده از فعل «أَسْأَلُكَ» بیانگر نوعی درخواست است که با صیغه اول شخص مفرد و همچنین در زمان حال رخ داده است و در زمره مفاهیم مرتبط با «پافشاری در التماس و خواهش» قرار می‌گیرد؛ اما در کنار این فعل، تعبیری متعددی همچون «سَكِينَتِكَ؛ أَنْوَارِ مَحَبَّتِكَ؛ شَدِيدِ رُكْنِكَ؛ أَكْنَافِ عِصْمَتِكَ، بِرَأْفَتِكَ وَرَحْمَتِكَ؛ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» استفاده شده است که مؤید ادعای فوق است: «أَسْأَلُكَ يَا أَهْلَ خَاصَّتِكَ مِنْ مَلَائِكَتِكَ وَالصَّالِحِينَ مِنْ بَرِيَّتِكَ، أَنْ تَجْعَلَ عَلَيْنَا وَاقِيَةً تَنْجِينَا مِنَ الْهَلَكَاتِ، وَتَجْنِبَنَا مِنَ الْآفَاتِ، وَتَكُنَّا مِنْ دَوَاهِي الْمَصِيبَاتِ، وَأَنْ تَنْزِلَ عَلَيْنَا مِنْ سَكِينَتِكَ، وَأَنْ تُغْشَىٰ وَجُوهَنَا بِأَنْوَارِ مَحَبَّتِكَ، وَأَنْ تُؤْوِيَنَا إِلَىٰ شَدِيدِ رُكْنِكَ، وَأَنْ تُحَوِّنَا فِي أَكْنَافِ عِصْمَتِكَ، بِرَأْفَتِكَ وَرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۲۱).

۲- راهبرد غیرمستقیم

راهبردهای غیرمستقیم در ارتباطات به شگردهایی اطلاق می‌شود که در آن گوینده به جای بیان صریح و مستقیم منظور خود، از عبارات غیرمستقیم استفاده می‌کند. این نوع بیان معمولاً به منظور حفظ ادب و احترام در تعاملات اجتماعی به کار می‌رود. در شرایطی که فاصله اجتماعی وجود دارد، تقاضاها و درخواست‌ها معمولاً به صورت مستقیم و آمرانه بیان نمی‌شود. به جای آن، افراد به دنبال استفاده از زبان غیرمستقیم هستند تا به این ترتیب احترام به مخاطب را حفظ کنند و از احساس تحکم و سلطه‌گری پرهیز کنند. در راهبردهای غیرمستقیم، فاصله اجتماعی بین گوینده و مخاطب ایجاد می‌کند که گوینده پیام خود را با استفاده از ابهام و به صورت غیرمستقیم منتقل کند (کاده، ۲۰۱۴، ص. ۱۸۰). در مکالمات روزمره، این نوع بیان به طور گسترده‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ زیرا فاصله اجتماعی میان افراد موجب می‌شود که تقاضاها از شکل آمرانه به ساختاری غیرمستقیم تغییر یابند. این تغییر در راهبرد بیان، منجر به مؤدبانه‌تر شدن سخن می‌شود (ماتسورا، ۱۹۹۸، ص. ۳۵). در این شیوه بیان، گوینده هنگام ابراز خواسته‌اش احساس اجبار نمی‌کند؛ از این رو، پیام او تهدیدی برای اعتبار اجتماعی مخاطب محسوب نمی‌شود (الشهری، ۲۰۰۴، ص. ۳۶۷). راهبرد غیرمستقیم دارای دو نوع درخواست و اشاره است.

درخواست به معنای ابراز خواسته‌ها یا نیازها به گونه‌ای است که احترام و ادب به مخاطب حفظ شود. این نوع درخواست‌ها معمولاً با رعایت آداب و نزاکت اجتماعی و با توجه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی صورت می‌گیرند. در شیوه درخواست که یکی از مؤدبانه‌ترین راهبردهای بیان است، گوینده خواسته خود را در قالب پیشنهاد، کسب اطلاع، تعجب، شرط، بیان آرزو، امر غیرمستقیم، پرسش غیرمستقیم، تهدید و استفهام انکاری مطرح می‌کند. به مثال‌های زیر بنگرید:

مناجات اول: «إِلَهِي إِنْ كَانَ قَبِيحَ الذَّنْبِ مِنْ عَبْدِكَ فَلْيَحْسُنِ الْعَفْوَ مِنْ عَبْدِكَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۲). [استفاده از ساختار فعل شرط و جواب شرط برای بیان درخواست خود]

مناجات دوم: «أَسْأَلُكَ بِبِلَاغَةِ حُكْمَتِكَ، وَنَفَازِ مَشِيئَتِكَ، أَنْ لَا تَجْعَلَنِي لِغَيْرِ جُودِكَ مُتَعَرِّضًا» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۲). [استفاده از ساختار پیشنهاد مؤدبانه أسألك أن]

مناجات سوم: «لَيْتَ شِعْرِي أَلِشَّاءَ وَلَدْتَنِي أُمِّي؟ أَمْ لِعِنَاءِ رَبَّتِي؟ فَلَيْتَها لَمْ تَلِدْنِي، وَلَمْ تُرَبِّي، وَلَيْتَنِي عَلِمْتُ أَمِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ جَعَلْتَنِي، وَبِقُرْبِكَ وَجَوَارِكَ خَصَصْتَنِي، فَتَقَرَّ بِذَلِكَ عَيْنِي، وَتَطْمَئِنَّ لَهُ نَفْسِي» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۴). [استفاده از اسلوب بیان آرزو و ای کاش جهت ارائه درخواست مؤدبانه به مخاطب]

مناجات چهارم: «يَا مَنْ إِذَا سَأَلَهُ عَبْدٌ أَعْطَاهُ، وَإِذَا أَمَلَ مَا عِنْدَهُ بَلَغَهُ مَنَاهُ، وَإِذَا أَقْبَلَ عَلَيْهِ قَرَبَهُ وَأَذْنَاهُ، وَإِذَا جَاهَرَهُ بِالْعَصْيَانِ سَتَرَ عَلَى ذَنْبِهِ وَعَظَاهُ، وَإِذَا تَوَكَّلَ عَلَيْهِ أَحْسَبَهُ وَكَفَاهُ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۶). [استفاده از ساختار مؤدبانه شرط]

مناجات پنجم: «أَسْأَلُكَ بِكَرَمِكَ أَنْ تَمَنَّ عَلَيَّ مِنْ عَطَائِكَ بِمَا تَقَرُّ [تَقَرُّ] بِهِ عَيْنِي، وَمِنْ رَجَائِكَ بِمَا تَطْمَئِنُّ بِهِ نَفْسِي، وَمِنْ أَلْقِيَنِ بِمَا تُهَوِّنُ بِهِ عَلَيَّ مُصِيبَاتِ الدُّنْيَا» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۷). [استفاده از ساختار پیشنهاد مؤدبانه أسألك أن]

راهبرد اشاره نوعی از سخن است که در آن گوینده به دلیل فاصله اجتماعی مناسبی که با مخاطب دارد، مقصودش را بدون اشاره مستقیم به آن چه می‌خواهد به دست آورد، مطرح می‌کند (هدایت، ۱۳۸۴، ص. ۲۷). از

آن‌جا که مخاطب به محض دریافت چنین پیامی می‌تواند به راحتی مقصود گوینده را دریافت نماید و همچنین به جایگاه اجتماعی وی خدشهای وارد نمی‌شود؛ لذا این نوع راهبرد به‌عنوان مؤدب‌ترین راهبرد بیان شناخته می‌شود (اکونومیدو، ۲۰۰۲، ص. ۲۱). راهبرد اشاره این امکان را به گوینده می‌دهد که بیش از آن‌چه عملاً می‌گوید، درخواست کند و از ایجاز به‌منظور ایجاد فاصله و در نتیجه ادب‌مندی بهره‌مند شود (عبداللّهی و همکاران، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۶). استفاده از جایگزینی کلام خبری به‌جای کلام انشایی، تلمیح، کنایه، ضرب‌المثل، تمثیل، استعاره، نماد و غیره که از انواع راهبرد اشاره است، به گوینده این امکان را می‌دهد که خواسته‌ها یا نظرات خود را به‌صورت غیرمستقیم بیان کند. این نوع بیان به مخاطب این احساس را می‌دهد که او تحت فشار نیست و می‌تواند به راحتی به پیام پاسخ دهد. در ادامه چند مثال مرتبط به راهبرد اشاره ذکر می‌شود:

مناجات اول: «فَوَعِّزْتُكَ مَا أَجِدُ لَذُنُوبِي سِوَاكَ غَافِرًا، وَلَا أَرَى لِكِسْرِي غَيْرَكَ جَابِرًا» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۱). [به‌جای اینکه به‌صورت مستقیم به مخاطب بگوید که گناهانم را ببخش و مشکلات روحی‌ام را برطرف کن (کلام انشایی)، به‌صورت غیرمستقیم و در قالب کلام خبری، خواسته‌اش را مطرح کرده است. همچنین همشینی این خواسته به‌همراه واژه فَوَعِّزْتُكَ که نشان‌دهنده مقام رفیع مخاطب است بر این نکته تأکید دارد]

مناجات دوم: «إِلَهِي أَنْتَ الَّذِي فَتَحْتَ لِعِبَادِكَ بَابًا إِلَى عَفْوِكَ سَمَّيْتَهُ التَّوْبَةَ، فَقُلْتُ: تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۱۰). [استفاده از اسلوب تلمیح به آیات قرآن (کلام خداوند که خود مخاطب این دعاست) بیانگر اعتباردهی به مخاطب است]

مناجات دوم: «إِلَهِي لَا حَوْلَ لِي وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِقُدْرَتِكَ، وَلَا نَجَاةَ لِي مِنْ مَكَارِهِ الدُّنْيَا إِلَّا بِعِصْمَتِكَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۴). [استفاده از جایگزینی کلام خبری به‌جای کلام انشایی، یعنی به‌جای اینکه بگوید به من نیرو بده و مرا نجات بده، مخاطب را تکیه‌گاه خود معرفی کرده است]

مناجات چهارم: «يَا مَنْ سَعَدَ بِرَحْمَتِهِ الْقَاصِدُونَ، وَلَمْ يَشَقَّ بِنِقْمَتِهِ الْمُسْتَغْفِرُونَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۶). [استفاده از شگرد کنایه از نوع موصوف؛ زیرا جمله فوق صفتی است که در بیان و تعریف موصوف (خداوند) بیان شده است و کنایه به خداوند دارد]

مناجات هشتم: «فَيَا مَنْ هُوَ عَلَى الْمُقْبِلِينَ عَلَيْهِ مُقْبِلٌ، وَبِالْعَظْفِ عَلَيْهِمْ عَائِدٌ مُضِلٌّ، وَبِالْعَافِلِينَ عَنْ ذِكْرِهِ رَحِيمٌ رَوْفٌ، وَبِجَذْبِهِمْ إِلَى بَابِهِ وَدُودٌ عَطُوفٌ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۱۲). [استفاده از ساختار کنایه موصوف که اشاره به خداوند دارد]

بازتاب راهبردهای ادب‌مندی کلامی در ترجمه انگلیسی

بررسی شیوه بازآفرینی راهبردهای ادب‌مندی در ترجمه انگلیسی اثر نشان می‌دهد که چیتیک با به‌کارگیری راهبردی لفظ‌گرا، ظرافت‌های زبانی ادب‌مندی در متن اصلی را در ترجمه انگلیسی بازتاب داده است. مرور اظهارات مترجم در مقدمه اثر که در ادامه خواهیم داد، گواهی بر آگاهانه بودن راهبرد مترجم است. به نمونه‌های زیر توجه کنید:

مناجات اول: «أَمَاتَ قَلْبِي عَظِيمُ جُنَايَتِي، فَأَحْيِهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ يَا أَمَلِي وَبُعَيْتِي، وَيَا سُؤْلِي وَمَنْيَتِي» (علی بن الحسین، ۴۲۶ ق، ص. ۴۰۱).

The enormity of my crime has killed my heart, so revive it with repentance to You, O my wish, my purpose, my desire, and my hope (p. 482).

مترجم انگلیسی با پیروی از متن عربی دعا، فعل امر را با استفاده از چندین منادا تلطیف کرده تا ادب و تواضع گوینده در برابر ذات اقدس الهی حفظ شود. این انتخاب ناشی از راهبرد کلی ویلیام چیتیک در برگردان این اثر است. وی در پیش‌گفتار ترجمه خود (ص. ۳۲) بر برگردان لفظ به لفظ و دقیق ساختار ادعیه تا جایی که ترجمه روان و قابل فهم باشد تأکید کرده است. با توجه به این که برگردان دقیق ساختار متن اصلی در انگلیسی ممکن بوده، مترجم دلیلی برای تغییر این ساختار نداشته است.

مناجات اول: «فَاسْتَجِبْ دُعَائِي، وَلَا تُخَيِّبْ فِيكَ رَجَائِي، وَتَقَبَّلْ تَوْبَتِي، وَكَفِّرْ خَطِيئَتِي، بِمَنِّكَ وَرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (علی بن الحسین، ۴۲۶ ق، ص. ۴۰۳).

So, grant my supplication, disappoint not my hope in Thee, accept my repentance, and hide my offense, through Thy kindness and mercy, O Most Merciful of the merciful! (p. 485)

در ترجمه انگلیسی بالا نیز مانند متن عربی، افعال امر با قیود through Thy kindness and mercy و O Most Merciful of the merciful تلطیف شده است تا فاصله بین گوینده و مخاطب دعا حفظ گردد. مترجم در پیش‌گفتار خود (ص. ۳۲) تأکید کرده که تلاش وی در انتخاب روشن‌ترین و عام‌ترین برابری‌های ممکن برای واژگان و مفاهیم متن اصلی بوده است. چیتیک در نمونه بالا نیز از راهبردی مشابه بهره گرفته است.

مناجات پانزدهم: «إِلَهِي فَزَهِّدْنَا فِيهَا، وَسَلِّمْنَا مِنْهَا بِتَوْفِيقِكَ وَعِصْمَتِكَ، وَأَنْزِعْ عَنَّا جَلَابِيبَ مُخَالَفَتِكَ، وَتَوَلَّ أُمُورَنَا بِحُسْنِ كِفَايَتِكَ؛ وَأَوْفِرْ مَزِيدَنَا مِنْ سَعَةِ رَحْمَتِكَ، وَأَجْمِلْ صَلَاتِنَا مِنْ قَيْضِ مَوَاهِبِكَ، وَأَغْرِسْ فِي أَفْئِدَتِنَا أَشْجَارَ مَحَبَّتِكَ، وَأَتِمِّمْ لَنَا أَنْوَارَ مَعْرِفَتِكَ، وَأَذِقْنَا حَلَاوَةَ عَفْوِكَ وَلَذَّةَ مَغْفِرَتِكَ، وَأَقْرِرْ أَعْيُنَنَا يَوْمَ لِقَائِكَ بِرُؤْيَيْكَ، وَأَخْرِجْ حُبَّ الدُّنْيَا مِنْ قُلُوبِنَا كَمَا فَعَلْتَ بِالصَّالِحِينَ مِنْ صَفْوَتِكَ وَالْأَبْرَارِ مِنْ خَاصَّتِكَ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، وَيَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ» (علی بن الحسین، ۴۲۶ ق، ص. ۴۲۱).

My God, induce us to renounce it and keep us safe from it by Thy giving success and Thy preservation from sin. Strip from us the robes of opposing Thee, attend to our affairs through Thy good sufficiency, amplify our increase from the boundless plenty of Thy mercy, be liberal in our gifts from the overflow of Thy grants, plant in our hearts the trees of Thy love, complete for us the lights of Thy knowledge, give us to taste the sweetness of Thy pardon and the pleasure of Thy forgiveness, gladden our eyes on the day of meeting Thee with the vision of Thee, dislodge the love of this world from our spirits, just as Thou hast done for the righteous, Thy selected friends, and for the pious, those whom Thou hast singled out! O Most Merciful of the merciful, O Most Generous of thee most generous!

[در مثال بالا از ترجمه انگلیسی نیز مانند متن عربی دعا، افعال امر با کاربرد جمله زیبای just as Thou hast done for the righteous, Thy selected friends, and for the pious, those whom Thou hast singled out O Most Merciful of the merciful, O Most Generous of thee most generous generous! تلطیف شده است تا فاصله میان گوینده و مخاطب دعا حفظ شود. این انتخاب مترجم از یک طرف

تابع هنجار لفظ‌گرایی حاکم بر برگردان متون مقدس است. برای مثال، ناصری، شیروی خوزانی و توکلی محمدی (۱۳۹۳) با بررسی ترجمه‌های لفظ‌گرایی معاصر قرآن بر برتری و توفیق نسبی این ترجمه‌ها بر ترجمه‌های آزاد تأکید کرده‌اند. از سوی دیگر، خود ویلیام چیتیک نیز در مقدمه ترجمه (ص. ۳۳)، هدف خود را انتخاب معادل‌هایی عام و قابل فهم دانسته که به درک مشترک جهانی از مفهوم ادعیه کمک کرده و به تفاسیر فرقه‌ای خاص از ادعیه منجر نشود.

«سَکِيتْکَ؛ اَنوَارِ مَحَبَّتْکَ؛ شَدِيدِ رُکْنِکَ؛ اَکْنَفِ عَصْمَتْکَ، بِرَأْفَتْکَ وَرَحْمَتْکَ؛ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» استفاده شده است که مؤید ادعای فوق است: «أَسْأَلُكَ يَا هَلْ خَاصَّتْکَ مِنْ مَلَائِکَتِکَ وَالصَّالِحِينَ مِنْ بَرِیتْکَ، أَنْ تَجْعَلَ عَلَيْنَا وَاقِیَةً تُنَجِّنَا مِنَ الْهَلَاکَاتِ، وَتُجَنِّبَنَا مِنَ الْآفَاتِ، وَتُکِنَّنَا مِنْ دَوَاهِیِ الْمَصِیْبَاتِ، وَأَنْ تُنْزِلَ عَلَيْنَا مِنْ سَکِيتْکَ، وَأَنْ تَغْشَى وَجُوهَنَا بِأَنْوَارِ مَحَبَّتْکَ، وَأَنْ تُؤْوِیَنَا إِلَى شَدِيدِ رُکْنِکَ، وَأَنْ تُحَوِّنَا فِی اَکْنَفِ عَصْمَتْکَ، بِرَأْفَتْکَ وَرَحْمَتْکَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۲۱).

I ask Thee by those whom Thou hast singled out, Thy angels and the righteous among Thy creatures, to assign over us a protector through which Thou wilt deliver us from destructions, turn aside from us blights, and hide us from the striking of great afflictions, to send down upon us some of Thy tranquility, to wrap our faces in the lights of love for Thee to give us haven in Thy strong pillar, and to gather us under the wings of Thy preservation! By Thy clemency and Thy mercy, O Most Merciful of the merciful (p. 530)

در مثال انگلیسی بالا، گوینده از ساختاری مشابه گفت‌کنش استفاده کرده و با اصرار و خواهش خواسته‌ای را طرح کرده است. مترجم انگلیسی هم مشابه متن عربی از ساختارهای تعدیل‌کننده‌ای همچون By Thy clemency and Thy mercy و O Most Merciful of the merciful برای تعدیل و تلطیف درخواست خویش بهره گرفته است.

مناجات اول: «إِلَهِیْ إِنْ كَانَ قَبْحُ الذَّنْبِ مِنْ عَبْدِكَ فَلْيَحْسُنِ الْعَفْوَ مِنْ عِنْدِكَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۲). [استفاده از ساختار فعل شرط و جواب شرط برای بیان درخواست خود]

My God, though the sins of Thy servant are ugly. Thy pardon is beautiful (p. 484)
در مثال انگلیسی بالا، درخواست گذشت مانند متن عربی به صورت غیرمستقیم ولی این بار با استفاده از تضاد میان دو جمله‌واره وابسته بیان شده است.

مناجات دوم: «أَسْأَلُكَ بِبِلَاغَةِ حِکْمَتِکَ، وَنَفَازِ مَشِیَّتِکَ، أَنْ لَا تَجْعَلَنِي لِغَیْرِ جُودِکَ مُتَعَرِّضًا» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۲).

So I ask Thee by Thy farreaching wisdom and Thy penetrating will not to let me expose myself to other than Thy munificence (p. 488)

در مثال انگلیسی بالا نیز مانند متن عربی دعا، از یک ساختار پیشنهاد مؤدبانه استفاده شده و این پیشنهاد با قیود by Thy farreaching wisdom و Thy penetrating will برای تلطیف بیشتر این پیشنهاد مؤدبانه استفاده شده است.

مناجات سوم: «لَيْتَ شِعْرِي أَلَشَّقَاءُ وَلَدَتْنِي أُمِّي؟ أَمْ لِلْعَنَاءِ رَبَّتْنِي؟ فَلَيْتَهَا لَمْ تَلِدْنِي، وَلَمْ تُرَبِّنِي، وَلَيْتَنِي عَلِمْتُ أَمِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ جَعَلْتَنِي، وَبِقُرْبِكَ وَجَوَارِكَ خَصَصْتَنِي، فَتَقَرَّ بِذَلِكَ عَيْنِي، وَتَطْمَئِنَّ لَهُ نَفْسِي» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۴).

Would that I knew— Did my mother bear me for wretchedness? Did she nurture me for suffering? Would then that she had not borne me and had not nurtured me! Would that I had knowledge Hast Thou appointed me one of the people of felicity? Hast Thou singled me out for Thy nearness and neighborhood? Then would my eyes be gladdened, and in that my soul reach serenity (pp. 489-490)

در مثال انگلیسی بالا، همانند متن عربی دعا، از تمنا و آرزو برای بیان درخواست استفاده شده است. ساختار

would that در انگلیسی بیانگر آرزو است.

مناجات چهارم: «يَا مَنْ إِذَا سَأَلَهُ عَبْدٌ أَعْطَاهُ، وَإِذَا أَمَلَ مَا عِنْدَهُ بَلَغَهُ مَنَاهُ، وَإِذَا أَقْبَلَ عَلَيْهِ قَرَبَهُ وَأَدَانَهُ، وَإِذَا جَاهَرَهُ بِالْعَصِيَانِ سَتَرَ عَلَى ذَنْبِهِ وَغَطَّاهُ، وَإِذَا تَوَكَّلَ عَلَيْهِ أَحْسَبَهُ وَكَفَاهُ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۶).

O He who gives to a servant who asks from Him, takes him to his wish when he expectantly hopes for what is with Him, brings him near and close when he approaches Him, covers over his sin and cloaks it when he shows it openly, and satisfies and suffices him when he has confidence In Him! (p. 493)

در مثال انگلیسی بالا نیز مانند متن عربی دعا از ساختار شرطی مؤدبانه و کنش گفتار غیرمستقیم برای

درخواست استفاده شده است. توصیف بخشندگی همیشگی خداوند پیش مقدمه درخواست غیرمستقیم بوده است.

مناجات چهارم: «أَسْأَلُكَ بِكَرَمِكَ أَنْ تَمُنَّ عَلَيَّ مِنْ عَطَائِكَ بِمَا تَقَرُّ [بِهِ عَيْنِي] وَتَقَرُّ بِمَا تَطْمَئِنُّ بِهِ نَفْسِي، وَمِنْ أَلْيَقِينَ بِمَا تَهْوُونَ بِهِ عَلَيَّ مُصِيبَاتِ الدُّنْيَا» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۷).

I ask Thee by Thy generosity to show kindness toward me through Thy gifts, with that which will gladden my eye, through hope in Thee, with that which will give serenity to my soul, and through certainty with that which will make easy for me the afflictions of this world (pp. 495-496).

در نمونه ترجمه بالا نیز مانند متن عربی دعا از ساختار درخواست مؤدبانه استفاده شده و این درخواست با

کاربرد قیود by Thy generosity و through Thy gifts برای حفظ فاصله میان گوینده و مخاطب دعا استفاده شده تا ادب‌مندی درخواست تأمین شود.

مناجات اول: «فَوَعَزَّتْكَ مَا أَجِدُ لِدُنُوبِي سِوَاكَ غَافِرًا، وَلَا أَرَى لِكِسْرِي غَيْرَكَ جَابِرًا» (علی بن الحسین،

۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۱).

By Your glory, I do not find anyone to forgive my sins except You, and I do not find anyone to compensate for my heartbreak except You.

در متن انگلیسی دعا نیز همچون متن اصلی از راهبرد اشاره استفاده شده تا درخواست بخشش به‌صورت

غیرمستقیم مطرح شود. عبارت آغازین By Your glory نیز به تحقق این منظور کمک کرده و فاصله بین

گوینده و مخاطب دعا را حفظ کرده است.

مناجات دوم: «إِلَهِي أَنْتَ الَّذِي فَتَحْتَ لِعِبَادِكَ بَابًا إِلَى عَفْوِكَ سَمَّيْتَهُ التَّوْبَةَ، فَقُلْتَ: تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۱۰). [استفاده از اسلوب تلمیح به آیات قرآن (کلام خداوند که خود مخاطب این دعاست) بیانگر اعتباردهی به مخاطب است]

My God, Thou art He who hast opened a door to Thy pardon and named it 'repentance', for Thou said Repent to ALLAH with (unswerving repentance) (p. 484). در مثال انگلیسی بالا نیز همانند متن عربی آیه، از تلمیح به آیه قرآن برای طرح درخواست بخشش استفاده شده است که از سویی بیانگر اعتباردهی به مخاطب است.

مناجات دوم: «إِلَهِي لَا حَوْلَ لِي وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِقُدْرَتِكَ، وَلَا نَجَاةَ لِي مِنْ مَكَارِهِ الدُّنْيَا إِلَّا بِعِصْمَتِكَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۴).

My God, here is no force and not strength except in Thy power, and no deliverance for me from the detested things of this world save through Thy preservation (p. 488)

در نمونه انگلیسی بالا نیز مانند متن عربی آیه از جایگزینی کلام خبری به جای کلام انشایی برای طرح غیرمستقیم درخواست استفاده شده و دعاکننده خداوند را تکیه‌گاه خود قرار داده است. مناجات چهارم: «يَا مَنْ سَعَدَ بِرَحْمَتِهِ الْقَاصِدُونَ، وَلَمْ يَشَقَّ بِنِقْمَتِهِ الْمُسْتَغْفِرُونَ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰۶).

O He through whose mercy the strivers reach felicity and through whose vengeance the seekers of forgiveness are not made wretched! (p. 494)

در نمونه انگلیسی بالا نیز مانند متن عربی آیه، از کنایه از نوع موصوف برای وصف بخشندگی خداوند و طرح درخواست غیرمستقیم بخشش الهی استفاده شده است تا با این شیوه، فاصله میان گوینده و مخاطب دعا حفظ گردد.

مناجات هشتم: «فَيَا مَنْ هُوَ عَلَى الْمُقْبِلِينَ عَلَيْهِ مُقْبِلٌ، وَبِالْعَظْفِ عَلَيْهِمْ عَائِدٌ مُفْضِلٌ، وَبِالْعَافِلِينَ عَنْ ذِكْرِهِ رَحِيمٌ رَوْوْفٌ، وَبِجَدِّهِمْ إِلَى بَابِهِ وَدُودٌ عَطُوفٌ» (علی بن الحسین، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۱۲).

O He who comes toward those who come toward Him and grants gifts and bestows bounty upon them through tenderness! He is compassionate and clement toward those heedless of His remembrance and loving and tender in drawing them to His door! (p. 508)

در مثال انگلیسی بالا همانند متن عربی دعا از ساختار کنایه موصوف در وصف بخشندگی خداوند استفاده شده و درخواست بخشایش به‌طور غیرمستقیم از خداوند مطرح شده است تا فاصله میان گوینده و مخاطب دعا حفظ شود.

بحث درباره نتایج

بررسی راهبردهای ادب‌مندی در متن عربی ادعیه پانزده‌گانه امام سجاد (ع) نشان می‌دهد که حضرت از همه راهبردهای ادب‌مندی در خطاب قرار دادن خداوند بهره برده‌اند. ایشان از طرح درخواست مستقیم از خداوند حتی‌الامکان دوری جسته‌اند و درخواست‌ها را در قالب گزاره خبری، پرسش و اشاره طرح کرده‌اند. در مواردی نیز که حضرت از سر پافشاری و اصرار درخواستی را به‌طور مستقیم از خداوند مطرح کرده‌اند این درخواست را با

کاربرد انواع منادا و قیود آهنگین و زیبا تلطیف و تعدیل نموده‌اند تا فاصله‌گذاری میان دعاکننده و ذات اقدس الهی حفظ شده و ادب‌مندی دعا تأمین گردد.

یافته‌های این بخش مؤید نتایج پژوهش اُبتاکی (۲۰۰۵) است. وی با بررسی ساختارهای امر در زبان عربی به این نتیجه رسیده بود که گاه مخاطب از ابزارهای تبدیلی خاصی برای دستور دادن استفاده می‌کند؛ لذا محتوای اصلی دستور را تغییر نمی‌دهد، بلکه با تکنیک‌هایی خاص، فشار آن را کمتر یا بیشتر می‌کند.

نتایج بررسی مناجات‌های عربی همچنین تأییدی بر یافته‌های مقدسی‌نیا و سلطانی (۱۳۹۳) در مقاله «کاربردشناسی زبان و سازوکارهای ادب‌ورزی در برخی از ادعیه شیعه» است. این پژوهش‌گران با بررسی ساختارهای ادب‌مند در گفت‌وگوهای انسان با خدا، چنین نتیجه گرفتند که انسان در هنگام طرح خواسته خود با خداوند، از سازوکار کوچک‌داشت خود و بزرگ‌داشت دیگری استفاده می‌کند.

یافته‌های این پژوهش همچنین همسو با نتایج مطالعه تهرانی (۱۳۹۳) است که با تحلیل ابعاد معرفتی ادب‌مندی در ادعیه نشان داده بود ادب الهی به منزله حفظ حریم خداوند و اجتناب از تعرض به حد و مرزهای شناخته‌شده‌ای است که از طریق وحی مقرر شده است. نتایج مطالعه جاری همچنین مؤید یافته‌های کوثری (۱۴۰۱) است که با بررسی آداب دعا در روایات دینی نتیجه گرفته بود استجابت دعا نیازمند تسبیح مقام خداوند و رعایت حدود و حریم اوست.

از سوی دیگر، بررسی ترجمه انگلیسی ادعیه پانزده‌گانه گویای آن است که مترجم با پابندی دقیق به ساختار متن عربی دعا و ترجمه دقیق توانسته ادب‌مندی امام معصوم (ع) را به‌شکلی مؤثر در ترجمه خویش بازتاب دهد. این لفظ‌گرایی و ترجمه دقیق از یک سو مطابق با هنجار لفظ‌گرایی حاکم بر برگردان متون مذهبی است. پیش از این، ناصری، شیروی خوزانی و توکلی محمدی (۱۳۹۳) با بررسی نقاط قوت و ضعف ترجمه‌های تحت‌اللفظی معاصر قرآن کریم به زبان فارسی و مقایسه آن‌ها با ترجمه‌های معناگرا نشان داده بودند که ترجمه‌های تحت‌اللفظی قرآن کریم در مقایسه با ترجمه‌های محتوایی، با وجود کاستی‌های خود، از برتری‌های نسبی نیز برخوردارند.

خزاعی‌فر و قاضی‌زاده (۱۳۹۴) نیز با بررسی ترجمه‌های قرآن به فارسی در دوره‌های پیش و پس از انقلاب نشان داده بودند که لفظ‌گرایی، هنجار غالب در میان مترجمان قرآن بوده است.

سبک فردی مترجم یکی از عوامل دیگری است که به‌صورت آگاهانه یا نیمه‌آگاهانه بر انتخاب‌های وی مؤثر است. سبک ویلیام چیتیک در ترجمه‌های پیشین وی از متون مقدس نیز سبکی لفظ‌گرا بوده است. پیش از این، منتشر (۱۳۹۴) با بررسی ترجمه استعاره‌ها در نسخه انگلیسی صحیفه سجاده از ویلیام چیتیک نشان دادند چیتیک سعی کرده است تا جایی که ممکن است استعاره‌ها را کلمه به کلمه و البته وفادار به متن اصلی ترجمه کند و به همین دلیل ترجمه وی به سبک ادبی متن اصلی نزدیک است. منافی اناری (۱۳۸۷) نیز در پژوهش خود با مقایسه تطبیقی دو ترجمه انگلیسی صحیفه سجاده دریافت‌ه بود که سبک چیتیک مبتنی بر لفظ‌گرایی و در راستای حفظ سبک و سیاق و صورت متن اصلی است.

بی‌گمان، دقیق‌ترین توضیحی که از سبک ترجمه چیتیک می‌توان ارائه داد بر پایه پیش‌گفتاری است که چیتیک بر ترجمه خود نگاشته است. چیتیک در مقدمه ترجمه خود (ص. ۳۳) ذکر کرده که اثر مذکور را از روی

نسخه عربی و با «بیشترین دقت در انتقال الفاظ تا آنجا که به خوانش پذیری و درک مفاهیم خدشه‌ای وارد نشود» ترجمه کرده است. یافته‌های پژوهش جاری با سخن چیتیک همسو است. وی کوشیده به زبانی ترجمه کند که ملموس، غیرایدئولوژیک و جهانی باشد. وی برای این منظور تلاش کرده است تا عام‌ترین و قابل‌درک‌ترین برابرندهای ممکن را به کار ببرد و در دام تفاسیر فرقه‌ای نیفتد. این تمایل چیتیک برآمده از رویکرد عارفانه وی به دین و پژوهش دینی است که پیش از این برخی پژوهش‌گران دینی نیز بدان اشاره کرده‌اند (برای مثال، سلطانی و رضی، ۱۳۹۴).

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که بیشترین راهبرد بیان کلامی در مجموعه مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) راهبرد غیرمستقیم است که شامل دو نوع درخواست و اشاره می‌شود. این راهبرد، که ریشه در ساختارهای کلامی و معنوی ادعیه دارد، به‌منظور حفظ ادب‌مندی و خشوع در گفت‌وگوی کلامی با خداوند به کار رفته است. امام سجاد (ع)، به‌عنوان گوینده این مناجات‌ها، به‌جای استفاده از عبارات مستقیم و صریح، از ساختارهای غیرمستقیم و محترمانه بهره برده‌اند که نه‌تنها نشان‌دهنده تواضع و فروتنی ایشان است، بلکه به تعمیق ارتباط معنوی و ایجاد فضایی احترام‌آمیز و مقدس در این متون کمک می‌کند. این ویژگی کلامی، که در دیگر مناجات‌های صحیفه سجادیه نیز مشهود است، بازتاب‌دهنده عمق معارف اهل‌بیت (ع) در برقراری ارتباط با خداوند و ترویج فرهنگ خشوع و ادب در گفتمان دینی است. زبان مناجات‌های پانزده‌گانه، با ظرافت و زیبایی، احساسات، باورها و امیدهای گوینده را منتقل می‌کند و از طریق راهبرد غیرمستقیم، تأثیر عمیقی بر روان و قلب مخاطب می‌گذارد، به‌گونه‌ای که همچون پلی معنوی، انسان را به خداوند نزدیک‌تر می‌سازد.

بررسی الگوهای ادب‌مندی کلامی در این مناجات‌ها نشان داد که استفاده از ساختارهای غیرمستقیم، پرسش‌های غیرمستقیم، اسلوب تعجب، و عبارات کنایه‌ای، فضایی تأمل‌برانگیز و معنوی ایجاد کرده است. این الگوها نه‌تنها معانی عمیق دینی را منتقل می‌کنند، بلکه با برانگیختن احساسات و عواطف مخاطب، به برقراری ارتباط عمیق‌تر با مفاهیم کلامی و معارف شیعی یاری می‌رسانند. در شرایطی که فاصله معنوی و کلامی میان گوینده (بنده) و مخاطب (خداوند) وجود دارد، استفاده از راهبردهای غیرمستقیم، احترام و خشوع را حفظ کرده و از هرگونه تحکم یا سلطه‌گری زبانی پرهیز می‌کند. این فاصله‌گذاری کلامی، که ریشه در معارف اهل‌بیت (ع) دارد، فضایی مقدس و محترمانه ایجاد می‌کند و به گوینده امکان می‌دهد تا در عین ابراز نیازها و التماس‌ها، عظمت و مقام الهی مخاطب را پاس بدارد. این ویژگی‌ها نشان‌دهنده نیاز عاطفی و معنوی بنده به آرامش و رهایی از دشواری‌هاست که در قالب گفتمانی کلامی و معنوی بیان شده است.

تحلیل ترجمه انگلیسی این مناجات‌ها، که توسط چیتیک انجام شده، نشان داد که مترجم با بهره‌گیری از راهبردی لفظ‌گرا و دقیق، توانسته است ساختارهای کلامی و معنوی متن عربی را به‌خوبی حفظ کند. این ترجمه، با پایبندی به ادب‌مندی و عمق معنوی مناجات‌ها، جلوه‌ای از معارف کلامی اهل‌بیت (ع) را در زبان انگلیسی بازتاب داده و به ترویج این معارف در عرصه بین‌المللی کمک کرده است. چیتیک در پیش‌گفتار خود به‌روشنی از رویکرد عرفانی و تکررگرای خود در ترجمه متون مقدس سخن گفته و بر اهمیت حفظ ساختارهای کلامی و

معنوی تأکید کرده است. این رویکرد نه تنها با هنجارهای غالب در ترجمه متون دینی هم‌خوانی دارد، بلکه به انتقال دقیق ویژگی‌های کلامی مناجات‌های امام سجاد (ع) یاری رسانده است.

این پژوهش، مانند هر مطالعه دیگر، با محدودیت‌هایی همراه بوده است. پژوهش حاضر بر مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد (ع) تمرکز داشت؛ بررسی دیگر ادعیه ائمه معصومین (ع) می‌تواند به تعمیق یافته‌های کلامی این مطالعه کمک کند. همچنین، تحلیل سایر ترجمه‌های انگلیسی مناجات‌های دینی می‌تواند درک جامع‌تری از راهبردهای مترجمان در حفظ ادب‌مندی و انتقال معارف کلامی شیعه فراهم آورد. این بررسی‌ها می‌توانند نشان دهند که کدام راهبرد ترجمه به بازتاب دقیق‌تر ویژگی‌های کلامی و معنوی ادعیه در سطح بین‌المللی کمک بیشتری کرده است. در نهایت، این پژوهش گامی در راستای تبیین جنبه‌های کلامی معارف اهل‌بیت (ع) و گسترش آن‌ها در حوزه مطالعات کلامی شیعه محسوب می‌شود و می‌تواند زمینه‌ساز پژوهش‌های آینده در این حوزه باشد.

منابع

- قرآن کریم
- الشهری، عبدالهادی بن ظافر. (۲۰۰۴). *استراتیجیات الخطاب مقارنه لغویه تداولیه*. دارالکتاب الجدید المتحدة.
- القحطانی، سعد محمد، و الریاشی، محمدناصر. (۲۰۱۶). أسالیب الاعتذار لدى متعلّی اللغة العربیة. *مجلة الحكم*، ۴(۸)، ۶۰-۹۳.
- تک‌تبار فیروزجائی، حسین، حاجی‌خانی، علی، و مقدسی‌نیا، مهدی. (۱۳۹۷). بررسی شیوه‌های رعایت ادب در صحیفه سجادیه. *مجله علمی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*، ۱۴(۴۹)، ۲۰-۱.
- <https://doi.org/20.1001.1.23456361.2019.14.49.1.5>
- تهرانی، مجتبی. (۱۳۹۳). دین تخلّق به آداب الهی است. *پاسار/اسلام*، ۲۱(۳۸۹)، ۱۲-۱۴.
- خزاعی‌فر، علیرضا، و قاضی‌زاده، خلیل. (۱۳۹۴). تأثیر هنجارها بر روند ترجمه: موردپژوهی: ترجمه‌های معاصر قرآن مجید. *مطالعات زبان و ترجمه*، ۴۸(۳)، ۸۳-۱۰۱.
- <https://doi.org/20.1001.1.22285202.1394.48.3.4.3>
- سلطانی، بهروز، و رضی، احمد. (۱۳۹۴). روش‌شناسی ویلیام چیتیک در بررسی و تفسیر متون حکمی و عرفانی. *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۲۱(۸۴)، ۴۳-۶۵.
- علی بن الحسین. (۱۴۲۶ق). *الصحیفه السجادیة الجامعة*. (محمد باقر نجل مرتضی و الموحد الأبطحی الأصفهانی، مشرفان). مؤسسة الامام المهدي.
- کاده، لیلی. (۲۰۱۴). الاستلزام الحواری فی الدرس اللسانی الحديث: طه عبدالرحمن أنموذجاً. *الممارسات اللغوية*، ۳(۳)، ۱۶۵-۱۹۴.
- کوثری، عباس. (۱۴۰۱). آداب دعا. *رموشه*، ۳(۹)، ۱۱-۲۱.
- منافی اناری، سالار. (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی و تحلیلی دو ترجمه انگلیسی صحیفه سجادیه. *متن‌پژوهی ادبی*، ۱۲(۳۵)، ۱۱۱-۱۲۹.
- <https://doi.org/10.22054/ltr.2008.6451>
- منتشری، ایرج. (۱۳۹۴). بررسی ترجمه استعاره‌ها در ترجمه‌های انگلیسی صحیفه سجادیه. [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر قدس].
- ناصری، مهدی، شیر خوزانی، مصطفی، و توکلی محمدی، محمودرضا. (۱۳۹۳). ترجمه‌های تحت‌اللفظی معاصر قرآن کریم به زبان فارسی: برتری‌ها و کاستی‌ها. *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، ۱(۲)، ۱۳۷-۱۶۷.
- <https://doi.org/20.1001.1.24233757.1393.1.2.6.3>
- هدایت، ندا. (۱۳۸۴). تأثیر جنسیت بر نحوه بیان تقاضا: پژوهش در حوزه جامعه‌شناسی زبان. *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ۲(۴)، ۴۰-۱۷.

References

Islamic & Persian Sources

Qur'ān al-Karīm.

al-Shahrī, 'Abd al-Hādī ibn Zāfir. (2004 AD). *Istrātījiyyāt al-Khiṭāb: Muqārabah Lughawīyyah Tadāwuliyyah*. Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah.

al-Qaḥṭānī, Sa'd Muḥammad, and al-Riyāshī, Muḥammad Nāṣir. (2016 AD). "Asālīb al-I'tidhār ladā Muta'allimī al-Lughah al-'Arabiyyah." *Majallat al-Ḥikam* 4(8): 60-93.

Tak-tabār Fīrūzjā'ī, Ḥusayn, Hājī-khānī, 'Alī, and Maqdasī-nīyā, Mahdī. (1397 Sh./2018-2019 AD). "Barrasi-yi Shīvah-hā-yi Ri'āyat-i Adab dar *Ṣaḥīfah*

- Sajjādīyah.*" *Majallah-yi 'Ilmī-yi Anjuman-i Īrānī-yi Zabān va Adabiyyāt-i 'Arabī* 14(49): 1–20. <https://doi.org/20.1001.1.23456361.2019.14.49.1.5>
- Tehrānī, Muṭtabā. (1393 Sh./2014–2015 AD). "Dīn takhalluq bih ādāb-i ilāhī ast." *Pāsdār-i Islām* 21(389): 12–14.
- Khuza'ī-far, 'Alī-Rezā, and Qāzī-zādah, Khalīl. (1394 Sh./2015–2016 AD). "Ta'thīr-i Hanjārḥā bar Ravand-i Tarjumah: Mūrīd-pazhūhī: Tarjumah-hā-yi Mu'āshir-i Qur'ān-i Majīd." *Muṭāla'āt-i Zabān va Tarjumah* 48(3): 83–101. <https://doi.org/20.1001.1.22285202.1394.48.3.4.3>
- Soltānī, Behruz, and Reżī, Aḥmad. (1394 Sh./2015–2016 AD). "Ravish-shināsī-yi Wiliyām Chittick dar Barrasī va Tafsīr-i Mutūn-i Hikmī va 'Irfānī." *Ravish-shināsī-yi 'Ulūm-i Insānī* 21(84): 43–65.
- 'Alī ibn al-Ḥusayn. (1426 AH/2005–2006 AD). *al-Ṣaḥīfah al-Sajjādīyah al-Jāmi'ah*. Supervised by Muḥammad Bāqir Najl Murtaḍā and al-Muwahḥid al-Abṭahī al-Iṣfahānī. Mu'assasat al-Imām al-Mahdī.
- Kādah, Laylā. (2014 AD). "al-Istīlām al-Ḥiwārī fī al-Dars al-Lisānī al-Ḥadīth: Tāḥā 'Abd al-Raḥmān Unmūdhajan." *al-Mumārāsāt al-Lughawīyah* 3(3): 165–194.
- Kūtharī, 'Abbās. (1401 Sh./2022–2023 AD). "Ādāb-i Du'ā." *Rah-tūsheh* 3(9): 11–21.
- Monāfī Anārī, Sālār. (1387 Sh./2008–2009 AD). "Barrasi-yi Taṭbīqī va Taḥlīlī-yi Do Tarjumah-yi Englisī-yi Ṣaḥīfah Sajjādīyah." *Matn-pazhūhī-yi Adabī* 12(35): 111–129. <https://doi.org/10.22054/ltr.2008.6451>
- Montashērī, Īraj. (1394 Sh./2015–2016 AD). *Barrasi-yi Tarjumah-yi Isti'ārahā dar Tarjumah-hā-yi Englisī-yi Ṣaḥīfah Sajjādīyah*. Master's thesis, Islāmī Āzād University, Shahr-i Quds Branch.
- Nāşirī, Mahdī, Shīrī Khūzānī, Muṣṭafā, and Tavakkolī Muḥammadī, Maḥmūd-Rezā. (1393 Sh./2014–2015 AD). "Tarjumah-hā-yi Taḥt-al-lafẓī-yi Mu'āshir-i Qur'ān-i Karīm bih Zabān-i Fārsī: Bartarīhā va Kāstīhā." *Muṭāla'āt-i Tarjumah-yi Qur'ān va Ḥadīth* 1(2): 137–167. <https://doi.org/20.1001.1.24233757.1393.1.2.6.3>
- Hidāyat, Nedā. (1384 Sh./2005–2006 AD). "Ta'thīr-i Jinsīyat bar Nahw-i Bayān-i Taqāzā: Pazhūhish dar Ḥawzah-yi Jāmi'ah-shināsī-yi Zabān." *Pazhūhish-i Zabān va Adabiyyāt-i Fārsī* 2(4): 17–40.

English-Language Sources

- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford University Press.
- Blankenship, K. L., & Craig, T. Y. (2006). "Rhetorical Question Use and Resistance to Persuasion: An Attitude Strength Analysis." *Journal of Language and Social Psychology* 25(2): 111–128. <https://doi.org/10.1177/0261927X06286373>
- Brown, P., & Levinson, S. C. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge University Press.
- Chittick, W. C. (1997). *The Perfect Book of Imam Zayn al-Ābidīn 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Sajjād ('a), al-Ṣaḥīfah al-Kāmilah al-Sajjādīyah*. Ansariyan Publications.
- Economidou-Kogetsidis, M. (2002). "Requestive Strategies in English and Greek: Observations from an Airline's Call Centre." *Nottingham Linguistic Circular* 17: 1–22.
- Goatly, A. (1995). "Directness, Indirectness and Deference in the Language of Classroom Management: Advice for Teacher Trainees." *IRAL: International Review of Applied Linguistics in Language Teaching* 33(3): 267–284. <https://doi.org/10.1515/iral.1995.33.3.267>

- Matsuura, H. (1998). "Japanese EFL Learners' Perception of Politeness in Low-Imposition Requests." *JALT Journal* 20(1): 33–48.
- Searle, J. R. (1971). "What Is a Speech Act?" In J. R. Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, 44–46. Oxford University Press.
- Sridhar, S., & Atawneh, A. (1993). "Arabic-English Bilinguals and the Directive Speech Act." *World Englishes* 12(3): 279–297. <https://doi.org/10.1111/j.1467-971X.1993.tb00033.x>
- Thomas, J. (1995). *Meaning in Interaction: An Introduction to Pragmatics*. Longman.

Scope of Iḥbāt: A Critical Perspective from Imami and Sunni Viewpoints

Davuod khoshbavar¹, and Hossein Ziaee²

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor Department of Islamic Studies, Farhangian University of Tehran, Tehran, Iran. Email: d.basirat@cfu.ac.ir
2. Graduate of the level Four of Jurisprudence and Principles of Qom Seminary, Qom, Iran. Email: h.ziaee@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
04 May 2025
Received in revised form
23 May 2025
Accepted
27 May 2025
Available online
23 August 2025

Keywords:

ihbāt,
farīqayn,
Imāmī mutakallimūn,
Ahl al-Sunnah,
Mu'tazilah

ABSTRACT

The issue of iḥbāt (nullification of deeds) is a foundational topic in the field of Islamic theology (kalām) that elucidates the relationship between faith (īmān), righteous deeds ('amal ṣāliḥ), and eschatological felicity. It stands in contrast to the eternal damnation resulting from disbelief (kufr) and sin (ma'ṣiyat). The central point of disagreement in this domain concerns the nature and modality of how iḥbāt is actualized. The objective of this research is to analyze and examine three theological perspectives on the issue of iḥbāt in relation to the reckoning of deeds, divine wisdom (ḥikmah), and divine justice ('adl)—a subject that has perpetually been a site of debate and discourse among theologians (mutakallimūn). Accordingly, this article emphasizes the Imāmī perspective and compares it with the views of the Ahl al-Sunnah, particularly the Mu'tazilah. The research methodology is descriptive-analytical, grounded in documentary sources and library-based data. The findings indicate that, according to the Imāmī view, the denial of iḥbāt and its metaphorical interpretation (tafsīr majāzī) possess greater soundness (itqān), based on arguments from the Qur'an and narrative traditions (riwāyāt). Conversely, the Mu'tazilah affirm the literal meaning of iḥbāt and are divided into two factions: one that upholds the total nullification (iḥbāt kullī) of deeds, and another that proposes the theory of partial nullification (iḥbāt juz'ī) and a counterbalancing (muwāzanah) between good deeds (ḥasanāt) and evil deeds (sayyi'āt). Through a documented analysis of these three viewpoints, the final conclusion affirms the Imāmī position, which involves the negation of the total nullification of deeds and an emphasis on divine justice and wisdom in matters of reward and punishment.

Cite this article: khoshbavar, D., & Ziaee, H. (2025). Scope of Iḥbāt: A Critical Perspective from Imami and Sunni Viewpoints. *Theology Journal*, 12(1), 97-118. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21130.1983>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21130.1983>

Introduction

A fundamental issue in Islamic theology (*‘ilm al-kalām*) and ethics is the intricate interplay between righteous and sinful acts in determining an individual's ultimate eschatological fate. This inquiry delves into the mechanisms through which human deeds interact, a subject extensively debated by classical Islamic scholars. Central to this discourse are the twin concepts of *iḥbāt* (nullification) and *takfīr* (expiatory compensation). *Iḥbāt* denotes the annulment or invalidation of the reward for previously accumulated good deeds due to subsequent major sins or disbelief. Conversely, *takfīr* refers to the effacement or compensation for sins through righteous acts, effectively shielding the believer from their negative consequences. This study provides a comprehensive analysis of these doctrines, examining the divergent viewpoints within major Islamic theological schools, particularly Imāmī Shī‘a and Sunni orthodoxy, while also acknowledging the philosophical and mystical dimensions that enrich this complex debate.

Methodology

This research employs a descriptive-analytical and comparative methodology, grounded in the examination of primary and authoritative secondary sources within the Islamic theological tradition. The investigation focuses on the doctrinal positions concerning *iḥbāt* and *takfīr* as a central challenge in Islamic theology, exploring its intrinsic connections with divine wisdom (*ḥikma ilāhiyya*), eschatology (*ma‘ād*), the final reckoning of deeds (*ḥisāb*), and divine justice (*‘adl*). The core of the study revolves around the points of contention and consensus among Imāmī and Sunni theologians regarding the actual occurrence of *iḥbāt* and its perceived compatibility or incompatibility with God's justice and wisdom.

Findings

The analysis reveals a spectrum of theological opinions:

- **The Imāmī Shī‘a Perspective:** This school posits that faith and righteous deeds merit divine reward only if sustained until the end of one's life. A subsequent act of disbelief (*kufr*) or major sin (*kabīra*) retroactively demonstrates a lack of genuine, enduring faith, thus nullifying the reward for prior good works. In this view, *iḥbāt* is understood in a metaphorical, rather than a literal, sense (as cited from al-Sharīf al-Murtaḍā, al-Ṭabrisī, and al-Baḥrānī).

- **Sunni Theological Perspectives:** Four primary viewpoints were identified within Sunni schools:

1. **Nullification of Reward:** Major sins or disbelief can entirely invalidate the accrued reward of previous good deeds (al-Ghazālī; al-Taftāzānī).
2. **Negation of Minor Good Deeds:** Major sins specifically nullify minor good deeds (*ḥasanāt qalīla*) but not necessarily all forms of worship (al-Ījī; al-Ḥillī; al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār).
3. **Total Nullification of All Righteous Acts:** A later major sin irrevocably invalidates all preceding righteous acts, regardless of their magnitude—a view primarily associated with the Khārijīs, particularly the Ibādīs (al-Juwaynī).
4. **The Theory of Weighing (Muwāzana):** Championed by Abū Hāshim al-Jubbā’ī, this theory holds that an individual's good and evil deeds are weighed against each other. The outcome (reward or punishment) is determined by which category prevails; if equal, they nullify each other. This calculation encompasses one's entire lifetime of deeds (al-Ījī; al-Jurjānī; al-Baḥrānī).

Conclusion

The study concludes with several key insights:

1. **Definition of *Iḥbāt*:** *Iḥbāt* is accurately defined as the eradication of the *deserved reward* for good deeds, not the physical annihilation of the deeds themselves.
2. **Critique of the Mu‘tazilite Position:** A strict interpretation of *iḥbāt*, as held by some Mu‘tazilites, leads to a simplistic model of deeds cyclically nullifying one another, which is an inadequate reflection of the complex reality of divine judgment as presented in scripture.
3. **Viability of the Weighing Theory:** The theory of *muwāzana* emerges as a more nuanced and logically coherent framework for understanding the interaction of deeds.
4. **Scriptural Fidelity:** Qur’ānic and ḥadīth evidence confirms that a believer with a mixture of good and evil deeds is fundamentally distinct from one with no good deeds whatsoever. Divine justice may entail punishment for sins preceding the eventual bestowal of reward for good deeds—a position directly opposing the absolute nullification theory.

Ultimately, the precise mechanics of how deeds are reconciled remain within the purview of divine wisdom (*ḥikma*), leaving humankind in a state between hope and fear, which itself is a cornerstone of ethical and spiritual motivation in Islam.

Author Contributions: Davood Khoshbavar (Corresponding Author): 70%. Hossein Ziaei (Second Author): 30%.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: The authors express their gratitude to the honorable officials and reviewers of the journal.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This work received no support from any institution or organization.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: No artificial intelligence was used.



قلمرو احباط با نگاهی نقادانه از منظر امامیه و اهل سنت

داود خوش‌باور^۱، و حسین ضیایی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان تهران، تهران، ایران. رایانامه: d.basirat@cfu.ac.ir

۲. دانش آموخته سطح چهار فقه و اصول، حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: h.ziaee@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱ کلیدواژه‌ها: احباط، فریقین، متکلمان امامیه، اهل سنت، معتزله	مسئله احباط از مباحث بنیادین در حوزه کلام اسلامی است که به تبیین رابطه میان ایمان و عمل صالح و سعادت اخروی می‌پردازد و در نسبت با شقاوت ابدی ناشی از کفر و معصیت قرار دارد. محور اصلی اختلاف‌نظرها در این حوزه، کیفیت و چگونگی تحقق احباط است. هدف این پژوهش، تحلیل و بررسی سه دیدگاه کلامی در مسئله احباط، در راستای حسابرسی اعمال، حکمت و عدل الهی است که همواره، محل نزاع و گفت‌وگوی کلامیون بوده است؛ لذا در این مقاله، تأکید بر دیدگاه امامیه و مقایسه آن با آرای اهل سنت، به‌ویژه معتزله، است. روش تحقیق، توصیفی تحلیلی و مبتنی بر منابع اسنادی و داده‌های کتابخانه‌ای است. یافته‌های پژوهش این است که طبق نظر امامیه، انکار احباط و تفسیر مجازی آن، بر مبنای استدلال‌های قرآنی و روایی از اتقان بیشتری برخوردار است. در مقابل، معتزله قائل به معنای حقیقی احباط بوده و به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی که قائل به احباط کلی اعمال و گروهی دیگر نظریه احباط جزئی و موازنه میان حسنات و سیئات را مطرح می‌کنند. با تحلیل و بررسی مستند این سه دیدگاه، نتیجه‌گیری نهایی مؤید نظر امامیه مبنی بر نفی احباط کلی اعمال و تأکید بر عدالت و حکمت الهی در پاداش و عقاب است.

استناد: خوش‌باور، داود؛ ضیایی، حسین (۱۴۰۴). قلمرو احباط با نگاهی نقادانه از منظر امامیه و اهل سنت. پژوهشنامه کلام، ۱۲(۱)، ۹۷-۱۱۸.

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.21130.1983>



مقدمه

یکی از مسائل بنیادی در حوزه اخلاق و کلام اسلامی، بررسی تأثیر متقابل اعمال نیک و بد در تعیین سرنوشت اخروی انسان است. پرسش‌هایی چون اینکه آیا اعمال نیک می‌توانند آثار اعمال بد را از بین ببرند یا خیر، از دیرباز مورد توجه متفکران دینی قرار گرفته است. در متون اسلامی، مفاهیم «احباط» و «تکفیر» برای تبیین این مسئله به کار رفته‌اند: احباط به معنای زوال آثار اعمال نیک بر اثر گناهان، و تکفیر به معنای پوشانده شدن آثار گناهان توسط اعمال نیک.

این مسئله نیازمند بررسی دقیق متون دینی و تحلیل دیدگاه‌های مختلف متکلمان اسلامی، به‌ویژه امامیه و اهل سنت است. همچنین، ابعاد فلسفی و عرفانی این بحث، بر پیچیدگی آن می‌افزاید و ضرورت نگاه بینارشته‌ای را دوچندان می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص. ۵۸).

در این راستا، سه رویکرد اصلی قابل شناسایی است:

دیدگاه امامیه (منکران احباط): امامیه بر این باورند که ایمان و عمل صالح تنها در صورتی موجب پاداش الهی می‌شود که تا پایان عمر استمرار یابد. اگر پس از آن کفر یا گناه کبیره رخ دهد، فرد از ابتدا مستحق پاداش نبوده است. در این دیدگاه، احباط معنای مجازی دارد و نه حقیقی (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج. ۲، ص. ۲۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱، صص. ۵۵۲ و ۷۲۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶، ص. ۱۶۴).

دیدگاه معتزله (قائلان به احباط حقیقی): معتزله معتقدند عمل بد می‌تواند عمل نیک را نابود کند. در این نظریه، پاداش از بین می‌رود، نه شرایط آن. این دیدگاه به دو شاخه تقسیم می‌شود:

- احباط کلی: نابودی کامل ثواب اعمال نیک توسط گناه (ابن حزم، ۱۴۲۰، ج. ۴، صص. ۵۸-۶۱).
- احباط جزئی (موازنه): سنجش اعمال نیک و بد برای تعیین پاداش یا عقاب (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، صص. ۶۲۸-۶۲۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۵، صص. ۱۴۱ و ۱۴۴).

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای، بر پایه منابع معتبر اسلامی، در پی تبیین و بررسی دیدگاه‌های مطرح پیرامون احباط و ارائه تحلیلی جامع از آن است. چنانچه یکی از مسائل مهم اعتقادی که در بحث حکمت الهی و همچنین معاد، حسابرسی اعمال و عدل الهی همواره از زمان‌های مختلف محل نزاع و گفت‌وگوی متکلمین بوده، مسئله احباط و تکفیر است؛ لذا در اصل پذیرش این مسئله اختلاف شدیدی بین متکلمان است: آیا احباط و تکفیر اساساً تحقق خواهد یافت؟ در این باره، برخی از متکلمان بر این عقیده‌اند که تحقق احباط با عدل و حکمت خداوند ناسازگار است و نیز در مورد تکفیر اگر قرار باشد عمل نیکی، کلیه گناهان پیشین را از بین ببرد با حکمت جعل احکام منافات دارد. در این راستا، هدف و مقصد اصلی این پژوهش بررسی و تبیین قلمرو احباط از منظر امامیه و اهل سنت است که در آن ضمن بیان نقاط قوت و ضعف هر کدام از دیدگاه‌ها، به مواضع خلاف و وفاق ظاهری آن پرداخته می‌شود.

پیشینه مسئله احباط اعمال

یکی از نکات مغفول در بسیاری از آثار مرتبط با مسئله احباط، بررسی صریح این پرسش است که آیا قاعده احباط به‌طور مشخص در آیات و روایات بیان شده است یا خیر. نگارنده با جست‌وجو در منابع کلامی معتبر و اصیل،

اثری مستقل که به صورت اختصاصی به این پرسش پرداخته باشد، نیافت. اگرچه در آثار مهمی همچون *الذخیره فی علم الکلام* سید مرتضی، *سرمایه ایمان* و *گوهر مراد* محقق لاهیجی، *فصول العقائد* شیخ طوسی، *کشف المراد* و *کشف الفوائد* علامه حلی از منابع شیعه، و نیز در کتاب‌هایی از اهل سنت نظیر *الرشاد الی قواطع الادلة* فی اصول جوبینی و *شرح اصول خمسۀ قاضی عبدالجبار*، اشاره‌هایی به این مسئله شده، اما در همه این آثار، بحث احباط به صورت استطرادی و در قالب استناد به کتاب و سنت برای تقویت دیدگاه‌های کلامی مطرح شده است. در عمده متون کلامی، مسئله احباط بیشتر با رویکرد عقلانی مورد بررسی قرار گرفته و استدلال‌های ارائه شده غالباً بر بنیان‌های عقل نظری استوار بوده‌اند. از این رو، جنبه‌های نقلی و وحیانی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پرسشی اساسی در این زمینه آن است که آیا احباط صرفاً ساخته و پرداخته ذهن متکلمان اسلامی است یا اینکه مستندات قرآنی و روایی برای آن وجود دارد؟ با وجود این، در سال‌های اخیر برخی کتب و مقالات، هرچند محدود، به این موضوع پرداخته‌اند. از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

(۱) مقاله «تحلیل کلامی قرآنی احباط و تکفیر با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان» نوشته حسن مهدی‌فر: نویسنده در این پژوهش به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پرداخته که احباط و تکفیر به کار رفته در قرآن با معنای کلامی آن متفاوت است. ایشان ضمن رد احباط و تکفیر کلامی، معتقد است در قرآن، متعلق حبط، عمل است و حبط عمل به معنای باطل شدن و از تأثیر افتادن آن است. برخلاف دیدگاه معتزله، ایشان معتقد است تکفیر نه به صورت عام بلکه در برخی موارد و نه به صورت وجوب بلکه از روی تفضل است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که بطلان و بی‌تأثیر بودن اعمال نیک به واسطه برخی گناهان (حبط) و نیز از بین رفتن گناهان به واسطه برخی اعمال نیک (تکفیر) فی‌الجمله از آیات متعدد قرآن قابل اثبات است؛ اما اشاره جامعی به دیدگاه متکلمان نداشته است.

(۲) مقاله «شبکه معنایی احباط در قرآن کریم» نوشته داود معماری و اعظم اسدالهی: نویسندگان در این مقاله در پی معناشناسی واژه قرآنی احباط هستند و آن را به معنای فاسد شدن و در فرهنگ دینی، از بین رفتن حسنات با سیئات می‌دانند.

(۳) پایان‌نامه «احباط و تکفیر عمل از دیدگاه فخرالدین رازی و آیت‌الله جوادی آملی» نوشته زینب عباسی آغوی، با استاد راهنمایی اقدس یزدی، نویسنده در پی دو بررسی دو دیدگاه فخرالدین رازی متکلم اشعری و آیت‌الله جوادی آملی، مفسر و فیلسوف شهیر، که خود آن نویسنده مسئله اصلی این پژوهش را مقایسه بین دیدگاه این دو عالم می‌داند.

(۴) پایان‌نامه «چیستی احباط و تکفیر و نسبت آن‌ها با عدل الهی» نوشته وحیده حسینی با راهنمایی دکتر حسن پناهی آزاد و مشاوره دکتر حمیدرضا سروریان: نویسنده در راستای بررسی عدل الهی به مقوله احباط و تکفیر پرداخته که احباط و تکفیر را امامیه و اشاعره باطل دانسته‌اند ولی بزرگان معتزله مانند ابوعلی جبائی و ابوهاشم آن را اثبات نموده‌اند چراکه نویسنده قائل است احباط و تکفیر از نظر معتزله مطابق با عدل الهی است؛ چون کسی که طاعتی یا معصیتی کرده است جزای آن را می‌بیند ولی مطابق نظر اشاعره و امامیه این امر نه تنها عدل نبوده بلکه عین ظلم می‌باشد. مقاله احباط و تکفیر

و رابطه آن با عدل الهی نوشته سحر کاوندی، مدینه قنبری و ابوالقاسم اوجاقلو نیز شبیه همین پایان نامه در راستای ارتباط احباط و تکفیر با عدل الهی است.

مقالات دیگری نیز در این رابطه نگاشته شده است که هر کدام با نگاهی به مسئله احباط و تکفیر پرداخته‌اند (مانند: رستگارمقدم، ۱۳۸۱، صص. ۲۹-۳۰؛ کوچک یزدی و نجف‌آبادی، ۱۴۰۰، ص. ۱۹؛ شجاعی، ۱۳۸۶، ش ۶۴؛ مطیع و اسعدی، ۱۳۹۰، ش ۲؛ سلیمانی بهبهانی، ۱۴۰۲، ش ۵۹).

بسیاری از مقالات و پایان‌نامه‌های فوق که مورد بررسی و مذاقه قرار گرفت، نگاه جامعی به نظریات متکلمان اسلامی با نگاهی نقادانه نداشته‌اند، اگرچه هر کدام به‌فراخور به بخشی یا نظریات یک متکلم واحد و یا متکلمانی چند پرداخته‌اند. برخلاف آن‌ها، امتیاز مقاله حاضر در این است که ضمن بررسی آیات و روایات مربوط به قلمرو احباط (نه احباط و تکفیر)، با نگاهی نقادانه به منظر امامیه و اهل سنت پرداخته است؛ لذا وجه نوآوری تحقیق حاضر این است که با دقت نظر در آیات و روایات معصومین (علیهم‌السلام) و با استفاده از ادله عقلی متکلمان فریقین، اعم از امامیه و اهل سنت، از جمله دیدگاه اعتزال و اشاعره، به بررسی این مسئله پرداخته است. این رویکرد تطبیقی که پیش از این به‌طور جامع و منسجم انجام نشده بود، می‌تواند به روشن شدن ابعاد مختلف این مسئله کمک کند.

احباط

احباط در لغت: احباط، مصدر باب افعال و از ریشه «حبط» و در لغت، به معنای باطل و فاسد کردن (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۳، ص. ۲)، و هدر دادن (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۴، ص. ۲۴۰)، باطل کردن ثواب (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج. ۳، ص. ۱۱۱۸)، هدر دادن، محو کردن، بی‌تأثیری و... می‌باشد (مقری، ۱۹۲۸، ج. ۱، ص. ۱۶۳).

احباط در اصطلاح امامیه

مکلفی که در دوره‌ای از زمان به انجام اعمال صالح پرداخته و به واسطه آن‌ها شایسته ثواب و مدح شده است، ممکن است در زمان‌های بعدی به ارتکاب گناهان پردازد. این گناهان به واسطه تأثیرات منفی خود، موجب می‌شوند که فرد مستحق عقاب و ذم گردد؛ یعنی این گناهان قادرند اثر و ارزش آن اعمال صالح را از بین ببرند، به‌طوری که انکار آن اعمال نیکو هرگز انجام نشده‌اند و هیچ اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۲؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج. ۲، ص. ۲۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱، صص. ۵۵۲ و ۷۲۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص. ۱۶۴؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۵۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۱۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۰، ص. ۵۷۰)؛ و از بین رفتن ثواب یا استحقاق آن یا دیگر آثار عمل خیر به وسیله گناه در تعاریف، خودِ عمل، متعلق احباط قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۱۶۷؛ عسگری، ۱۴۱۲ق، ج. ۱، ص. ۲۱).

دیدگاه‌های مختلف اهل سنت درباره احباط اعمال

در میان فرق و مذاهب اهل سنت، چهار نظریه متفاوت در خصوص احباط اعمال وجود دارد.

ابطال ثواب اعمال

اولین دیدگاه به این مسئله اشاره دارد که اعمالی که در ابتدا موجب استحقاق پاداش و ثواب می‌شوند، ممکن است با ارتکاب کفر یا گناهان مشابه اثر خود را از دست دهند. در این صورت، فرد به جای دریافت پاداش، به واسطه اعمال ناپسند خود مستحق عقاب خواهد شد. به عبارت دیگر، این گناهان به قدری تأثیرگذارند که ثواب‌های قبلی را باطل کرده و فرد را از بهره‌مندی از پاداش‌ها محروم می‌سازند. از جمله کسانی که به این دیدگاه معتقدند، می‌توان به غزالی (۱۴۰۵ق، ص. ۲۸۲)، ابن‌ابی‌الحدید (۱۹۶۱، ج. ۱۳، ص. ۱۳۲)، و تفتازانی (۱۴۰۹ق، ج. ۵، ص. ۱۴۳) اشاره کرد. اما فخر رازی بر این باور است که این دیدگاه خالی از اشکال نیست؛ زیرا خود عمل و اجزای آن دوام و بقا ندارند تا بتوان آن را محو و باطل کرد (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج. ۲، ص. ۳۹۳).

تأثیر گناهان در احسان و طاعات (گناهان حسنات و طاعات قلیل را ساقط می‌کند)

این دیدگاه را با ذکر عبارتی بیان می‌کنیم که مضمون آن در روایات متعددی^۱ آمده است: کوزه‌های غسل عبادت خود را با سرکه گناه مخلوط نکنید! که این غسل مخلوط با سرکه گناه را در روز قیامت هیچ‌کس از شما نخواهد خرید. در این کلام، توصیه می‌شود که انسان از گناه دوری کند چراکه هرچه گناه انسان بیشتر و بزرگ‌تر باشد، منجر به حبط اعمال و از بین رفتن بیشتر حسنات انسان می‌شود. از جمله معتقدان و قائلین این تفکر و دیدگاه عبارت‌اند از: جماعتی از معتزله (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص. ۱۶۷، محمدجواد مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، صص. ۳۲۷-۳۲۸)؛ ابوعلی جبایی (ایجی، بی‌تا، ص. ۳۷۹)؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج. ۸، ص. ۳۳۸؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵ق، ص. ۴۲۱)؛ قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، صص. ۶۲۹-۶۳۴؛ علامه حلی، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ص. ۵۶۰؛ حسینی طهرانی، ۱۳۵۴، ص. ۸۲۴؛ جمال‌الدین مقداد، ۱۳۸۲، ص. ۴۳۶) و فخر رازی (فخرالدین رازی، ۱۹۹۲، ص. ۵۶۲؛ حسینی طهرانی، ۱۳۵۴، ص. ۸۲۴).

بطلان همه طاعات

نظریه دیگری که اینجا مطرح است این است که گناهان متأخره از طاعات، همه طاعات قبلی و اعمال صالح را بدون ملاحظه کم یا زیاد، باطل می‌کند. از جمله معتقدان این نظریه و تفکر را می‌توان افراد و گروه‌های ذیل را معرفی کرد: خوارج، مخصوصاً اباضیه (جویی، ۱۴۱۶ق، ص. ۳۲۴)؛ جمهور معتزله. به‌طور خاص، این دیدگاه در آثار مختلف کلامی از جمله شرح المقاصد تفتازانی (۱۴۰۹ق، ج. ۵، ص. ۴۴)، المواقف ایجی (بی‌تا، ص. ۳۷۹)، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد جویی (۱۴۱۶ق، ص. ۳۲۷) و قواعد العقائد یا اعتقادنامه غزالی (۱۴۰۵ق، ص. ۱۹۱) بیان شده است.

در نقد این سه نظریه فوق (چه ابطال ثواب اعمال، چه در تأثیر گناهان در از بین بردن احسان و طاعات و همچنین در اینکه گناهان بتواند حسنات و طاعات قلیل را ساقط کند) بیان می‌شود که چگونه ممکن است اعمال صالح و لو کم، محو و باطل شود، درحالی‌که این با عدالت الهی سازگار نخواهد بود و همچنین با صریح آیاتی همچون آیات ۷ و ۸ سوره مبارکه زلزال که می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» نیز منافات دارد.

^۱ همچون روایت امام علی (ع) که می‌فرماید: شک ایمان را فاسد می‌کند، چنان‌که نمک غسل را فاسد می‌کند (تمیمی، ۱۳۶۶، ص. ۷۲).

نظریه موازنه (دیدگاه ابوهاشم جبائی (م. ۳۲۱ق))

واژه «موازنه» از ریشه «وزن» به معنای سنجش یا مقایسه چیزی با چیز دیگر است؛ یعنی قرار دادن یک چیز در برابر دیگری برای ارزیابی و سنجش (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۳، ص. ۱۹۴۸؛ راغب، ۱۴۱۶ق، ص. ۸۶۸). در اصطلاح کلامی، «موازنه» به حالتی اطلاق می‌شود که در آن مکلف همزمان اعمال صالح و سیئات را انجام می‌دهد. در این حالت، اعمال صالح و ناصالح او مقایسه شده و فرد مستحق نتیجه‌ای می‌شود که با غلبه یکی از آن‌ها تعیین می‌شود. اگر هر دو برابر باشند، هر دو از بین می‌روند. این مفهوم شامل اعمال گذشته و آینده نیز می‌شود (ایجی، بی‌تا، ص. ۳۷۹؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج. ۸، ص. ۳۳۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص. ۱۶۴؛ سبحانی، ۱۳۷۰، ج. ۴، ص. ۳۶۵).

در خصوص مسئله موازنه، در میان متکلمان اسلامی دو دیدگاه مخالف و موافق وجود دارد. قائلان به این نظریه، از دلایل نقلی و عقلی برای اثبات آن استفاده کرده‌اند. در مقابل، برخی چون ابوعلی جبائی، اشاعره و بیشتر دانشمندان شیعه مانند شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه حلی، و محقق لاهیجی موازنه را رد کرده و استدلال‌های نقلی و عقلی بر ضد آن آورده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۸۲؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص. ۳۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۲، ص. ۲۶۷؛ حلی، ۱۳۸۸، ص. ۵۶۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص. ۱۶۴؛ لاهیجی، ۱۳۶۲، ص. ۱۳۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص. ۶۲۶). از این رو، از میان تعاریف مختلف احباط، تعریف صحیح‌تر آن است که مکلف به واسطه گناهان و معاصی خود، اثر اعمال نیک پیشین را از بین می‌برد و در نتیجه، پاداش اعمال نیک گذشته بر او مترتب نمی‌شود.

تحلیل و بررسی احباط از منظر امامیه و اهل سنت

در تحلیل مسئله احباط از دیدگاه امامیه و اهل سنت، دو محور اصلی برای بررسی مطرح است که یکی از آن‌ها به نوع گناهایی که موجب حبط اعمال می‌شود، اختصاص دارد.

محور نخست: قلمرو احباط

دو سؤال اینجا مطرح می‌شود؛ اول اینکه آیا شرک، کفر و ارتداد موجب حبط عمل صالح می‌شود؟ سؤال دوم این است که: این کفر، شرک و ارتداد موجب زائل شدن تمامی اعمال صالح می‌شود، یا اینکه تنها گناهان کبیره به‌طور کلی می‌توانند باعث حبط اعمال صالح گردند؟ در پاسخ به این دو پرسش، دو دیدگاه اصلی وجود دارد.

گروه اول: نظریه امامیه

معتقدان به نظریه امامیه بر این باورند که احباط تنها در مواردی مانند کفر، شرک و ارتداد اعمال می‌شود و اعمال صالح فرد زمانی از بین می‌روند که او به این گناهان بزرگ دچار شود. این دیدگاه احباط را به گناهان بزرگ و تغییرات اساسی در ایمان مانند کفر و شرک محدود می‌کند و آن را یک قانون کلی و عام نمی‌داند. طرفداران این نظریه، که برخی از آنان نیز منکر احباط هستند، تأکید دارند که طبق قرآن، احباط تنها در موارد خاصی همچون کفر، شرک و ارتداد رخ می‌دهد. آنان معتقدند که افرادی که این گناهان بزرگ را مرتکب می‌شوند، به واسطه انکار آیات الهی، هیچ‌گونه ثواب و پاداشی از اعمال نیک خود نخواهند داشت و تمامی اعمال

صالح آنان بی‌اثر خواهد شد. در این دیدگاه، گناهان کبیره که به تغییر اساسی در ایمان فرد می‌انجامند، تنها گناهان مؤثر در زوال ثواب هستند، درحالی‌که گناهان صغیره چنین تأثیری ندارند. این گروه استدلال می‌کنند که قرآن به‌وضوح بیان می‌کند کسانی که به آیات الهی کفر می‌ورزند یا آن‌ها را به مسخره می‌گیرند، اعمالشان نابود می‌شود. به‌عنوان شاهد این نظر، آیه‌ای از سوره کهف را نقل می‌کنند که می‌فرماید: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ دُنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا» (کهف ۱۰۳-۱۰۶)؛ بگو آیا به شما بگویم که زیان‌کارترین افراد در اعمالشان چه کسانی هستند؟ آنان کسانی‌اند که تلاش‌هایشان در زندگی دنیا به بی‌ثمر و هدر رفته است، درحالی‌که گمان می‌کنند که در حال انجام کارهای نیک هستند. این افراد همان کسانی هستند که به آیات پروردگارشان و به ملاقات او کفر ورزیده‌اند. در نتیجه، اعمال نیک آنان باطل و بی‌اثر شده است. بنابراین، در روز قیامت هیچ‌گونه ارزیابی و سنجشی از اعمال آنان انجام نخواهد شد. این جزای آنان است: جهنم؛ به‌خاطر آنکه کفر ورزیدند و آیات و پیامبران من را به تمسخر گرفتند. آیات قرآن به‌وضوح بیان می‌کند که کسانی که در برابر آیات الهی مقاومت کرده و به کفر و انکار آن‌ها می‌پردازند، تمام اعمال نیکشان باطل می‌شود. چنین رفتارهایی نه‌تنها موجب محرومیت از پاداش می‌شود، بلکه موجب می‌شود تا آن اعمال هیچ وزنی در روز قیامت نداشته باشند.

مؤمنین اما از دایره این مفهوم خارج هستند. آنان به «ما أنزل الله» ایمان دارند، آن را می‌شناسند و با تسلیم در مسیر رضای الهی حرکت می‌کنند. بنابراین، اعمال آنان به‌طور عادلانه و جداگانه محاسبه می‌شود (طوسی، ۱۳۶۲، صص. ۲۶۳ و ۲۶۸). بر اساس جهان‌بینی اسلامی، مؤمن به‌دلیل ایمان و ارتباط قلبی با خداوند، همواره فرصت بازگشت و بهره‌مندی از لطف الهی را دارد و گناهان او سبب از بین رفتن پاداش اعمال نیکش نمی‌شود. دلایل عقلانی نیز بر این مطلب تأکید دارند (حلی، ۱۳۸۸، صص. ۵۵۹-۵۶۰؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۳۱).

بر اساس آیات قرآن، برخی از اعمال نیک می‌توانند گناهان را پوشش دهند یا حتی آن‌ها را محو کنند و گاهی موجب تبدیل اعمال بد به نیکو می‌شوند. این نشان‌دهنده نظام رحمت و لطف الهی است که به مؤمنان فرصت جبران و اصلاح می‌دهد. با این حال، مفهوم «تحابط» که به‌معنای بی‌اثر شدن مطلق اعمال خوب و بد نسبت به یکدیگر است، در منطق قرآنی قابل پذیرش نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۱۷۰). آیت‌الله سبحانی نیز تأکید دارند که احباط تنها به گناهان بزرگی مانند شرک اختصاص دارد (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج. ۶ ص. ۲۷۷).

گروه دوم: دیدگاه اکثریت معتزله و خوارج در خصوص احباط اعمال

این گروه که شامل اکثریت معتزله و خوارج می‌شود، بر این باورند که احباط به‌طور واقعی در موارد مختلفی از جمله کفر، شرک و ارتداد، و همچنین سایر گناهان نیز جاری است. به اعتقاد آنان، احباط به‌عنوان یک قاعده کلی برای تمام گناهان اعمال نمی‌شود، بلکه محدود به گناهان خاصی است که در منابع دینی مانند آیات قرآن و روایات معتبر به آن‌ها اشاره شده است (به نقل از: جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج. ۸، ص. ۳۳۵). این نظریه مشابه دیدگاه شیخ حر عاملی است که اظهار می‌دارد: «احباط و تکفیر در ارتباط با معاصی و طاعات وجود دارد، اما به‌طور واجب و عمومی تنها در زمینه کفر و ایمان تحقق می‌یابد و نه در دیگر موارد».

در جمع‌بندی بین این دو دیدگاه می‌توان گفت که احباط و تکفیر، فقط در موارد خاصی مانند کفر و ارتداد اعمال می‌شود. لذا بر اساس نظر صحیح، آیات و روایات متواتر دلالت دارند که هر کس عملی، اعم از طاعت یا معصیت، انجام دهد، مستحق ثواب یا عقاب خواهد بود. گاهی این ثواب یا عقاب موجب اسقاط یا از بین رفتن ثواب یا عقاب پیشین یا پسین می‌شود و در مواقع دیگر، مستحق نوع دیگری از ثواب یا عقاب می‌گردد که تأثیری بر اسقاط ثواب یا عقاب قبلی ندارد. تنها خداوند است که میزان و چگونگی این اسقاط را می‌داند (حرّ عاملی، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۸۵). علامه مجلسی در این خصوص می‌فرماید:

حق آن است که انکار اسقاط ثواب ایمان به واسطه کفر بعدی که شخص با آن از دنیا برود، امکان‌پذیر نیست. این امر درباره عکس آن نیز صادق است. اما اینکه این موضوع به همه اعمال، اعم از طاعات و معاصی، تعمیم یابد، مشخص نیست و اهمیت چندان نیز ندارد. همچنین، مشخص نیست که این اسقاط از باب احباط و تکفیر است یا از این باب که اصلاً ثواب و عقابی در میان نبوده و یا ثواب به شرط عدم وقوع گناه بعدی بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵، صص. ۳۳۳-۳۳۴).

شهید مطهری نیز بیان می‌کند:

حیط اعمال تنها به کفار اختصاص ندارد و ممکن است در اعمال نیک مسلمین نیز رخ دهد. برای مثال، ممکن است یک مسلمان مؤمن برای خداوند به فقیری صدقه دهد و صدقه‌اش مقبول درگاه الهی باشد، اما پس از آن با آزدن یا منت گذاشتن بر فقیر، آن عمل نیک خود را نابود کند. (مطهری، ۱۳۷۵، صص. ۲۸۸-۲۸۹)

محور دوم: موافقان و منکران احباط اعمال

یکی از سؤالات مهم در بررسی تأثیر اعمال بد و ناشایست بر اعمال صالح و پاداش‌های مرتبط با آن، این است که آیا اعمال صالح و پاداش‌ها به واسطه اعمال بد از بین می‌روند یا خیر؟ در این زمینه، دو دیدگاه اصلی وجود دارد:

نظریه اول: نظریه موافات و منکران کلی و جزئی احباط اعمال

طرفداران نظریه «موافات»^۲ بر این باورند که استحقاق انسان برای دریافت پاداش ایمان و اعمال صالح، از ابتدا مشروط به تحقق شرایط خاصی است. به عبارت دیگر، در نگاه آنان، پاداش الهی تنها در صورتی تحقق می‌یابد که فرد تا پایان زندگی بر ایمان و صلاح باقی بماند. اگر این شرط از بین برود برای مثال، اگر فرد مرتکب گناهان بزرگی مانند کفر یا ارتداد شود، اعمال نیک پیشین او نیز بی‌اثر خواهد شد و استحقاق پاداش از میان می‌رود. در میان فرق و مذاهب اسلامی، دو دیدگاه عمده در زمینه نظریه موافات وجود دارد.

دیدگاه نخست: عدمای از خوارج، گروهی از مرجئه، فرقه‌ای از معتزله به نام هشامیه، و همچنین برخی از متکلمان امامیه مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی این دیدگاه را نمایندگی می‌کنند (حلی، ۱۴۱۷ق، ص. ۵۶۱؛

^۲ واژه «موافات» از باب مقاعله و مشتق از سه حرف اصلی «و-ف-ی» است. این کلمه در اصل به معنای اتمام و تکمیل به کار می‌رود و دلالت بر به پایان رساندن یا به کمال رساندن چیزی دارد (راغب، ۱۴۱۶ق، ص. ۸۷۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۵، ص. ۳۹۸؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج. ۱۵، ص. ۲۲۰).

شهرستانی، ۱۹۹۸، ص. ۷۰؛ محقق طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۳۰۳). این گروه بر این باورند که اعمال صالح انسان در آغاز موجب استحقاق پاداش می‌شود، اما این استحقاق در صورتی پایدار خواهد بود که فرد تا پایان عمر از ارتکاب گناهان کبیره به‌ویژه کفر و ارتداد پرهیز کند. در غیر این صورت، تمامی آثار مثبت اعمال نیک گذشته از بین می‌رود و فرد مستحق پاداش نخواهد بود. این دیدگاه پاداش اُخروی را از همان ابتدا مشروط به عدم وقوع گناهان می‌داند و معتقد است که ارتکاب گناه بزرگ، زمینه استحقاق پاداش را به‌طور کامل نابود می‌سازد.

دیدگاه دوم: در مقابل موافقان نظریه موافات، افرادی شرطیت موافات برای استحقاق ثواب را قبول ندارند؛ از امامیه افرادی همچون بنو نوبخت، سید مرتضی و شیخ طوسی (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص. ۵۲۲؛ طوسی، ۱۳۶۲، ص. ۲۸؛ نعمان بغدادی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۸۳)، و از میان اهل سنت هم، عمده اهل اعتزال و ابن حزم اندلسی (ابن حزم، ۱۴۲۰ق، ج. ۴، صص. ۵۸-۶۱) به این دیدگاه معتقدند.

نقد اصلی بر این نظریه این است که استحقاق پاداش یا عقاب، با انجام عمل صالح یا فاسد ایجاد می‌شود، اما این استحقاق مطلق و دائمی نیست و می‌تواند در طول زمان دچار تغییر شود. به بیان دیگر، انجام عمل صالح به‌تنهایی برای استحقاق پاداش کافی نیست، بلکه تداوم ایمان تا پایان عمر نیز شرط اساسی آن است. محقق طوسی نیز تأکید دارد که ثواب اعمال صالح مشروط به حفظ ایمان است و در صورت ارتداد یا ارتکاب گناه کبیره، این استحقاق از بین می‌رود. بر این اساس، اگر فردی ایمان خود را از دست دهد، پاداشی به او تعلق نخواهد گرفت؛ چراکه شرایط لازم برای تحقق آن فراهم نشده است. در نتیجه، در این دیدگاه، احباط به‌معنای باطل شدن پاداش نیست، بلکه از ابتدا پاداشی به‌طور کامل محقق نشده بود. این تفسیر با اصل عدل الهی و نیز با آیات قرآنی که ملاک ثواب و عقاب را ایمان پایدار و اعمال همراه با آن می‌دانند، سازگار است.

علامه حلی در کشف المراد برای توضیح مراد محقق طوسی به دو آیه استناد می‌کند: (۱) آیه ۲۱۷ سوره بقره، «لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ»، که دلالت دارد بر اینکه در صورت وقوع شرک، ثواب و پاداش اعمال اساساً تحقق نمی‌یابد؛ (۲) آیه ۶۵ سوره زمر که بر اساس آن، اعمال انسان بدون ایمان یا در صورت شرک، بی‌اثر و باطل خواهند بود. همچنین در صورت توبه و بازگشت به ایمان، گنهکار مشمول عقوبت نخواهد شد.

از دیدگاه محقق طوسی و علامه حلی، احباط در اصل به این معناست که ثواب اعمال نیک مشروط به حفظ ایمان است؛ در نتیجه، با زوال ایمان، استحقاق ثواب نیز از بین می‌رود. بنابراین، این دو اندیشمند اصل احباط را انکار نمی‌کنند، بلکه آن را به فقدان شرط لازم (یعنی ایمان مستمر) نسبت می‌دهند. علامه حلی ضمن نسبت دادن این نظر به محققان، دیدگاه‌های دیگر در تفسیر احباط را نیز مورد نقد قرار می‌دهد (حلی، ۱۴۱۷ق، صص. ۵۵۹-۵۶۰). ملاصدرا نیز در این راستا تأکید می‌کند که توحید و شرک، به‌عنوان دو حقیقت متضاد، قابل جمع در وجود انسان نیستند؛ از این رو، مشرکین در قیامت از هرگونه حساب‌رسی محروم‌اند، چراکه اعمال‌شان به‌سبب شرک، فاقد ارزش خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۱۰).

در مجموع، نظر علمای امامیه بر آن است که برای تحقق ثواب، استمرار ایمان تا پایان عمر ضروری است؛ از این رو، ارتداد و شرک مانع دریافت هرگونه پاداش‌اند و در چنین مواردی، اصطلاح احباط نیز موضوعیت نمی‌یابد.

نظریه دوم: موافقان احباط کلی و جزئی اعمال

در برابر گروه اول که منکران کلی یا جزئی احباطاند و معتقدند آثار تمامی اعمال چه نیک و چه بد همواره محفوظ می‌ماند و هر عملی اثر خاص خود را خواهد داشت، دیدگاه دیگری مطرح است که از سوی موافقان احباط کلی و جزئی بیان شده است. این گروه بر آن‌اند که مؤمنان، به محض انجام اعمال صالح همراه با ایمان، مستحق پاداش می‌شوند و این ثواب در صحیفه اعمال آنان ثبت می‌گردد. با این حال، ارتکاب گناهان بزرگ یا کفر می‌تواند این پاداش‌ها را به‌طور کامل از بین ببرد؛ همانند آتشی که خرمن را می‌سوزاند. در این رویکرد، احباط به معنای دقیق آن عبارت است از خنثی شدن ثواب یک عمل نیک به واسطه گناه یا عمل مخالف، بی‌آنکه اصل عمل یا بستر آن حذف شود. از منظر آنان، احباط تنها به زوال پاداش مربوط است، نه به محو کلی عمل صالح.

معتقدان به این نظریه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) قائلان به احباط کلی (که خود شامل سه طایفه‌اند).

ب) قائلان به احباط جزئی.

گروه اول: قائلان به احباط یا تحابط کلی اعمال

قائلین به احباط یا تحابط کلی اعمال، خود بر سه طایفه و گروه‌اند.

طایفه اول: قائلان به حبط جمیع اعمال نیک و صالح به وسیله ارتکاب گناه یا گناهان کبیره

خواجه و بیشتر معتزله از اهل سنت همچنین زیدیه و برخی از شیعیان، مانند محمد مهدی حسینی شیرازی، از طرفداران نظریه احباط هستند. این گروه بر این باورند که اگر شخص گناهکار بدون توبه از دنیا برود، مستحق عذاب الهی خواهد بود؛ چراکه گناهان بزرگ می‌توانند طاعات و عبادات پیشین را از بین ببرند. در این دیدگاه، حتی اگر فردی عمر خود را صرف انجام واجبات و اعمال صالح کند، ولی در پایان زندگی مرتکب گناه کبیره‌ای همچون شرب خمر شود و توبه نکند، سرنوشت او همانند فردی خواهد بود که هرگز خدا را عبادت نکرده است و جایگاهش دوزخ خواهد بود (تمیمی، ۱۴۰۱ق، ص. ۲۴۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج. ۵، ص. ۱۴۰؛ صبحی، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۱۶). شیخ مفید و فخر رازی نیز از معتزله نقل کرده‌اند که حتی نوشیدن یک جرعه شراب می‌تواند عبادات هفتاد ساله انسان را نابود سازد (مفید، ۱۴۱۳ق، ج. ۱۰، ص. ۶۳؛ فخر رازی، ۱۳۴۲، ج. ۷، ص. ۵۲). در تأیید این دیدگاه، محمد مهدی حسینی شیرازی تصریح می‌کند که نظریه احباط به شکل مورد نظر معتزله، با شواهد قرآنی و روایی هم‌خوانی کامل دارد (حسینی شیرازی، ۱۳۸۱، ص. ۳۹۵).

طایفه دوم: قائلین به حبط کامل اعمال صالح به واسطه گناهان کبیره

ابن تیمیه بر این باور است که گناه کبیره، اعم از پیش از طاعت یا پس از آن، باعث نابودی تمام اعمال صالح می‌شود و هیچ ثوابی باقی نمی‌ماند که با آن بتوان اعمال دیگر را موازنه کرد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج. ۶، ص. ۲۰۴). فخر رازی نیز گناه صغیره را همچون گناهان کبیره موجب حبط اعمال می‌داند، با این تفاوت که معتقد است گناهان صغیره برخی از آثار ثواب را از بین می‌برد نه اینکه موجب حبط کل اعمال صالح گردد (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج. ۷، ص. ۵۱).

طایفه سوم: قائلین به حبط برخی اعمال صالح در اثر ارتکاب گناه عمده

دیدگاه این گروه، که توسط بزرگان معتزله نظیر قاضی عبدالجبار و ابوعلی جبائی بیان شده، بر این است که اعمال نیک و بد باید با هم مقایسه شوند و در صورت برتری گناه، آثار اعمال صالح نابود می‌شود. این نظریه مشابه به حالتی است که دو ضد در مقابل باهم یکی را از بین برده و دیگری غالب شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۱؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۶۰؛ شیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۳۳). عبدالجبار توضیح می‌دهد که وضعیت هر انسان مکلف می‌تواند به یکی از سه صورت باشد: یا تنها مستحق ثواب است، یا فقط مستحق عقاب، یا همزمان مستحق هر دو. در این صورت، یکی از استحقاق‌ها به‌طور قطعی بر دیگری اولویت پیدا می‌کند و بدین‌گونه است که «اقل» به‌واسطه «اکثر» از بین می‌رود (اسدآبادی، ۱۴۰۸ق، ص ۶۲۴).

گروه دوم: نظریه موازنه یا احباط جزئی اعمال

نظریه موازنه در مقابل نظریه احباط کلی اعمال مطرح است و به ابوهاشم جبائی و پیروانش نسبت داده می‌شود. ابن تیمیه نیز برخی جنبه‌های این نظریه را پذیرفته است. طبق این نظریه، اعمال نیک و گناهان انسان به‌طور همزمان مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. اگر یکی از این دو بیشتر از دیگری باشد، تأثیر آن غالب می‌شود. به عبارت دیگر، اگر یک فرد مستحق پاداش باشد، اما استحقاق عقاب او بیشتر از آن باشد، پاداشش از بین رفته و مقدار اضافی عقاب باقی می‌ماند. به‌عنوان مثال، اگر فردی مستحق ده واحد پاداش و صد واحد عذاب باشد، پاداش او به‌طور کامل از بین می‌رود و تنها ۹۰ واحد از عذاب باقی خواهد ماند. ابن تیمیه در تبیین این نظریه می‌گوید که قرآن و سنت متواتره دلالت دارند بر اینکه اعمال صالح می‌توانند به‌واسطه گناهان احباط شوند و پذیرش آن‌ها تنها با تقوا و اجتناب از گناه ممکن است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۵، صص ۲۸۵ و ۲۹۶). در نتیجه، شخصی که هم گناه و هم عمل صالح انجام داده باشد، برای او تنها یکی از این دو باقی می‌ماند: یا اعمال صالحش که بر گناهان غالب است، یا گناهان که بر اعمال صالح او تأثیر می‌گذارد. در صورتی که اعمال صالح و گناهان به یک اندازه باشند، اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند و هیچ یک از آن‌ها برای فرد باقی نمی‌ماند.

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی کلی از مباحث احباط، می‌توان نکات زیر را بیان کرد:

تعریف احباط: احباط به‌معنای از بین رفتن استحقاق پاداش و ثواب اعمال صالح است، نه اینکه حسنات به‌طور فیزیکی نابود شوند. این به این معناست که ارتکاب گناهان می‌تواند استحقاق پاداش‌های پیشین را از بین ببرد، بدون اینکه خود عمل صالح از بین رود.

مفهوم احباط در فلسفه و عرفان: در سطح فلسفی و عرفانی، احباط به ارتباط میان نفس و بدن دنیوی اشاره دارد. طبق این دیدگاه، اعمال نیک می‌توانند از نظر فرد، اعمال بد را از نگاه خداوند پوشش دهند و آن‌ها را نابود نکنند. این تحلیل توسط فیلسوفانی مانند ملاصدرا و علامه طباطبائی مطرح شده است.

دیدگاه معتزله و پذیرش احباط: اگر به عقیده معتزله در زمینه احباط باور داشته باشیم، نتیجه آن این خواهد بود که اعمال نیک و بد به‌طور متناوب یکدیگر را خنثی می‌کنند. این دیدگاه به‌طور کلی قابل قبول نیست، زیرا واقعیت پیچیده‌تر از این است.

گناه کبیره و ایمان: شخصی که گناه کبیره مرتکب می‌شود اما ایمانش حفظ می‌شود، همچنان ممکن است امیدوار به آمرزش الهی باشد، حتی اگر گنااهش موجب احباط برخی اعمال صالح گردد. آیه «و آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا» (توبه ۱۰۲) دلالت بر این دارد.

دیدگاه موازنه: نظریه موازنه بین اعمال صالح و گناهان، مانند نظریه ابوهاشم جبائی، به‌عنوان یک دیدگاه منطقی و قابل قبول مطرح است، که در آن تأثیر هر عمل به‌طور جداگانه سنجیده می‌شود.

تعریف احباط در قرآن: طبق آیات قرآن، هر عمل نیک یا بد به‌طور مستقل محاسبه می‌شود و تأثیر آن به‌طور جداگانه اعمال می‌شود (آیاتی مانند زلزال ۸، توبه ۱۰۲، و بسیاری دیگر). اما گناهان بزرگ مانند کفر و ارتداد باعث احباط کامل اعمال می‌شوند.

بین اعمال نیک و گناهان: بر اساس قرآن و احادیث، کسی که هم اعمال نیک دارد و هم گناه کرده، تفاوتی با کسی که هیچ عمل خوبی ندارد، دارد. در صورتی که فردی از رحمت الهی بهره‌مند نشود، ابتدا مجازات خواهد شد و سپس پاداش دریافت می‌کند، که این دیدگاه مخالف نظریه معتزله است.

در نهایت، انسان‌ها در حالت بیم و امید باقی می‌مانند، چراکه درک جزئیات دقیق احباط برای عقل بشر، ممکن است محدود بوده و حکمت الهی مخفی بوده باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی الحدید، عزالدین عبدالحمید بن محمد. (۱۹۶۱). *شرح نهج البلاغه*. (ابراهیم محمد ابوالفضل، محقق). اسماعیلیان. این تیمیه حرانی، احمد. (۱۴۰۶ق). *منهاج السنه النبویه*. (محمد رشاد سالم، محقق). مؤسسه قرطبه.
- ابن حزم، ابی محمد علی بن احمد. (۱۴۲۰ق). *الفصل فی الملل و الاواء و النحل* (چاپ دوم). (احمد شمس الدین، محشی). دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، مکرم مصری انصاری، محمد. (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*. دارالاحیاء التراث العربی.
- اسدآبادی، قاضی عبدالجبار. (۱۴۰۸ق). *شرح اصول الخمسه*. (احمد بن حسین بن ابی هاشم، معلق؛ دکتر عبدالکریم عثمان، محقق). مکتبه وهبه.
- اسدی سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*. (سید مهدی رجایی، محقق). مکتبه آیةالله مرعشی.
- اصفهانى، راغب. (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ القرآن*. (صفوان عدنان داوودی، محقق). الدار الشامیه.
- ایحی، عبد الرحمان بن احمد. (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*. علم الکتب.
- بحرانی، میثم بن علی بن میثم. (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام* (چاپ دوم). (سید احمد حسینی، محقق). مکتبه آیتالله العظمی مرعشی نجفی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. (عبدالرحمن عمیره، محقق). الشریف الرضی.
- تمیمی بغدادی، ابی منصور عبدالقاهر. (۱۴۰۱ق). *کتاب اصول الدین* (چاپ دوم). دارالکتب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *تفسیر تسنیم* (چاپ سوم). (سعید بند علی، محقق). اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۹۹ق). *الصالح تاج اللغة وصحاح العربیه*. (احمد عبدالغفور عطار، محقق). دارالعلم للملایین.
- جوینی، ابی المعالی عبدالملک. (۱۴۱۶ق). *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد* (چاپ سوم). (اسعد تمیم، محقق). مؤسسه کتب الثقافیه.
- حرّ عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمه فی اصول الائمه*. (محمد بن محمد الحسین القائینی، محقق). مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
- حسینی شیرازی، محمد مهدی. (۱۳۸۱). *القول السدید فی شرح التجرید*. مطبعه الآداب.
- حسینی طهرانی، سید هاشم. (۱۳۵۴). *توضیح المراد تعلیقہ علی شرح تجرید الاعتقاد*. مکتبه المفید.
- حسینی، وحیده. (۱۳۹۵). *جیستی احباط و تکفیر و نسبت انها با عدل الهی*. [پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تبریز].
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳). *انوار الملکوت فی شرح الباقوت* (چاپ دوم). (محمد نجمی زنجانی، محقق). رضی.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (چاپ هفتم). (حسن حسن زاده آملی، محقق). دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- رستگارمقدم گوهری، هادی. (۱۳۸۱). *مفهوم شناسی احباط از منظر قرآن*. پژوهش های قرآنی، ۲۹-۳۰، ۳۱۴-۳۲۹.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰). *معادشناسی، در پرتو کتاب، سنت و عقل*. (علی شیروانی، مترجم). الزهراء.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۷ق). *بحوث فی الملل و النحل*. مؤسسه امام صادق (ع).
- سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم. (۱۴۰۲). *ارزیابی نظریه های احباط و تکفیر با سنجہ احادیث اهل بیت*. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۲۰ (۳)، ۸۴-۵۷.

- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*. (سید احمد حسینی، مقدم). دارالقرآن الکریم.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). *الذخیره فی علم الکلام*. (سید احمد حسینی، محقق). دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شبر، سید عبدالله. (بی تا). *البیین فی معرفه اصول الدین*. عابدی.
- شجاعی، احمد. (۱۳۸۶). *احباط و تکفیر. کلام اسلامی*، ۶۴، ۱۱۹-۱۳۵.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم. (۱۹۹۸). *الملل والنحل*. (صلاح الدین هواری، معلق). دار و مکتب الهلال.
- صبحی، احمد محمود. (۱۴۰۵ق). *فی علم الکلام در اسسه فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین* (معتزله) (چاپ پنجم). دارالنهضة العربیه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. دار احیا التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۳). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. (محمد جواد بلاغی، مقدم). ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین* (چاپ سوم). (سید احمد حسینی، محقق). کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، ابوجعفر محمد. (۱۳۶۲). *تمهید الاصول*. (عبدالمحسن مشکاه الدینی، محقق). دانشگاه تهران.
- عسگری، ابو هلال. (۱۴۱۲ق). *معجم الفروق اللغویه*. (شیخ بیت الله بیات، محقق). مؤسسه النشر الاسلامی.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). *قواعد العقائد* (چاپ دوم). (محمد علی موسی، محقق). عالم الکتب.
- فاضل مقداد، جمال الدین. (۱۳۸۲). *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*. مجمع فکر الاسلامی.
- فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۳۴۲). *البراهین در علم کلام*. (سید محمد باقر سبزواری، مصحح). دانشگاه تهران.
- فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۰۱ق). *تفسیر الفخر الرازی* (تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب). دارالفکر.
- فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۹۹۲). *محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من حکماء و المتکلمین*. (سمیع دغیم، معلق). دار الفكر اللبنانی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). *کتاب العین*. (مهدی المخزولی و ابراهیم سامرائی، محقق). دار الهجرة.
- قنبری، مدینه، کاوندی، سحر، و او جاقلو، ابوالقاسم. (۱۴۰۱). *احباط و تکفیر و رابطه آن با عدل الهی*. کلام پژوهی، ۱(۱)، ۲۹-۵۲. <https://doi.org/10.22034/kalam.2022.25052>
- کوچک یزدی، محمد جواد، و نبی الهی نجف آبادی، علی. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی مسئله حبط بین المیزان و التحریر و التنویر. *مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث*، ۹(۱۶)، ۸۵-۱۱۶.
- لاهیجی، عبد الرزاق. (۱۳۶۲). *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*. (صادق لاریجانی آملی، مصحح). الزهراء.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* (چاپ سوم). مؤسسه وفاء.
- محقق طوسی، محمد بن محمد خواجه نصیر الدین. (۱۴۰۷ق). *تجریلا لا اعتقاد*. (محمد جواد حسینی، محقق). مکتب الاعلام الاسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۵). *آموزش فلسفه*. سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۷). *آموزش عقائد* (چاپ شانزدهم). سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). *عدل الهی* (چاپ دهم). صدرا.
- مطیع، مهدی، و اسعدی، سوده. (۱۳۹۰). *معناشناسی مفهوم حبط در قرآن کریم*. *مطالعات قرآن و حدیث*، ۲(۸)، ۶۷-۹۶.
- معماری، داود، و اسدالهی، اعظم. (۱۳۹۹). *شبکه معنایی احباط در قرآن کریم*. *تفسیر پژوهی*، ۷(۱۴)، ۱۴۳-۱۶۷.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. دارالکتب الاسلامیه.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*. (مهدی محقق، مهتم). مؤسسه مطالعات اسلامی. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *مصنفات شیخ مفید*. (ابراهیم انصاری، محقق). الموتر العالمی لآلغه الشیخ المفید. مقری الفیومی، احمد بن محمد. (۱۹۲۸). *مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. دار الکتب العلمیه. مهدی فر، حسن. (۱۳۹۸). تحلیل کلامی قرآنی احباط و تکفیر با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، همایش ملی اندیشه های فلسفی کلامی علامه طباطبایی، بیرجند، ایران <https://civilica.com/doc/1135658>. یزدی، اقدس، و عباسی آغوی، زینب. (۱۳۹۵). *احباط و تکفیر عمل از دیدگاه فخرالدین رازی و آیت الله جوادی آملی*. [پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم].

References

- Qur'ān al-Karīm.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd ibn Muḥammad. (1961 AD). *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. (Ibrāhīm Muḥammad Abū al-Faḍl, editor). Ismā'īliyyān.
- Ibn Taymiyyah Ḥarrānī, Aḥmad. (1406 AH [1985 AD]). *Minḥāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. (Muḥammad Rashād Sālim, editor). Mu'assasat Qurṭubah.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad. (1420 AH [1999 AD]). *al-Faṣl fī al-Milal wa-al-Ahwā' wa-al-Niḥal* (2nd edition). (Aḥmad Shams al-Dīn, editor). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Manzūr, Mukarram Miṣrī Anṣārī, Muḥammad. (1408 AH [1987 AD]). *Lisān al-'Arab*. Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Asadābādī, Qādī 'Abd al-Jabbār. (1408 AH [1987 AD]). *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*. (Aḥmad ibn Ḥusayn ibn Abī Hāshim, commentator; Dr. 'Abd al-Karīm 'Uthmān, editor). Maktabat Wahbah.
- Asadī Siwārī Ḥillī, Miqdād ibn 'Abd Allāh. (1405 AH [1985 AD]). *Irshād al-Ṭālibīn ilā Nahj al-Mustarshidīn*. (Sayyid Mahdī Rajā'ī, editor). Maktabat Āyat Allāh Mar'ashī.
- Iṣfahānī, Rāghib. (1416 AH [1995 AD]). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. (Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, editor). Dār al-Shāmiyyah.
- Ijī, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. (n.d.). *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*. 'Ilm al-Kutub.
- Baḥrānī, Maytham ibn 'Alī ibn Maytham. (1406 AH [1986 AD]). *Qawā'id al-Marām fī 'Ilm al-Kalām* (2nd edition). (Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, editor). Maktabat Āyat Allāh al-'Azamī Mar'ashī Najafī.
- Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar. (1409 AH [1989 AD]). *Sharḥ al-Maqāṣid*. ('Abd al-Raḥmān 'Umayrah, editor). al-Sharīf al-Raḍī.
- Tamīmī Baghdadī, Abū Maṣṣūr 'Abd al-Qāhir. (1401 AH [1981 AD]). *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (2nd edition). Dār al-Kutub.
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (1389 Sh. [2010 AD]). *Tafsīr Tasnīm* (3rd edition). (Sa'īd Band 'Alī, editor). Isrā'.
- Jauharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1399 AH [1978 AD]). *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa-Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah*. (Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, editor). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Juwaynī, Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik. (1416 AH [1995 AD]). *al-Irshād ilā Qawā'it al-Adillah fī Uṣūl al-'Aqīdah* (3rd edition). (As'ad Tamīm, editor). Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Ḥarr 'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1418 AH [1997 AD]). *al-Fuṣūl al-Muḥimmah fī Uṣūl al-'Immah*. (Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥusayn al-Qā'inī, editor). Mu'assasat Ma'ārif Islāmī Imām Riḍā ('alayhi al-salām).

- Ḥusaynī Shīrāzī, Muḥammad Maḥdī. (1381 Sh. [2002 AD]). *al-Qawl al-Ṣadīd fī Sharḥ al-Tajrīd*. Maṭba‘at al-Ādāb.
- Ḥusaynī Ṭahrānī, Sayyid Hāshim. (1354 Sh. [1975 AD]). *Tawḍīḥ al-Murād Ta‘līqah ‘alā Sharḥ al-Tajrīd al-I‘tiqād*. Maktabat al-Mufīd.
- Ḥusaynī, Wahīdah. (1395 Sh. [2016 AD]). *Chīstī-e Iḥbāt va Takfīr va Nesbat-e Ānhā bā ‘Adl-e Ilāhī* [Master's thesis, University of Tabriz].
- Hillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1363 AH [1944 AD]). *Anwār al-Malakūt fī Sharḥ al-Yāqūt* (2nd edition). (Muḥammad Najmī Zanjānī, editor). Riḍī.
- Hillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1417 AH [1996 AD]). *Kashf al-Murād fī Sharḥ al-Tajrīd al-I‘tiqād* (7th edition). (Ḥasan Ḥasan Zādah Āmulī, editor). Daftēr Intishārāt Islāmī Jāmi‘at al-Mudarrisīn Ḥawzah ‘Ilmiyyah Qum.
- Rastgār-Moqaddam Goharī, Hādī. (1381 Sh. [2002 AD]). "Maḥmūd-shināsī-ye Iḥbāt az Manẓar-e Qur‘ān" [Conceptual Analysis of Iḥbāt from the Qur‘ānic Perspective]. *Pazhūheshhā-ye Qur‘ānī*, 29-30, 314-329.
- Subḥānī, Ja‘far. (1370 Sh. [1991 AD]). *Ma‘ād-shināsī* [Eschatology], translated by ‘Alī Shiravānī. al-Zahrā‘.
- Subḥānī, Ja‘far. (1427 AH [2006 AD]). *Buḥūth fī al-Milal wa-al-Niḥal*. Mu‘assasat Imām Ṣādiq (‘alayhi al-salām).
- Suleymānī Bahbahānī, ‘Abd al-Raḥīm. (1402 Sh. [2023 AD]). "Arzīyābī-e Nazarīehā-ye Iḥbāt va Takfīr bā Sanjeh-ye Aḥādīth-e Ahl al-Bayt". *Tahqīqāt ‘Ulūm-e Qur‘ān wa Ḥadīth*, 20(3), 57-84.
- Sayyid Murtadā, ‘Alī ibn Ḥusayn. (1405 AH [1985 AD]). *Rasā‘il al-Sharīf al-Murtaḍā*. (Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, editor). Dār al-Qur‘ān al-Karīm.
- Sayyid Murtadā, ‘Alī ibn Ḥusayn. (1411 AH [1991 AD]). *al-Dhakhīrah fī ‘Ilm al-Kalām*. (Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, editor). Daftēr Intishārāt Islāmī Jāmi‘at al-Mudarrisīn Ḥawzah ‘Ilmiyyah Qum.
- Shabr, Sayyid ‘Abd Allāh. (n.d.). *al-Yaqīn fī Ma‘rifat Uṣūl al-Dīn*. ‘Ābidī.
- Shujā‘ī, Aḥmad. (1386 Sh. [2007 AD]). "Iḥbāt va Takfīr". *Kalām Islāmī*, 64, 119-135.
- Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. (1998 AD). *al-Milal wa-al-Niḥal*. (Ṣalāḥ al-Dīn Hūwārī, commentator). Dār wa Maktab al-Hilāl.
- Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmūd. (1405 AH [1985 AD]). *Fī ‘Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafīyyah li Ārā‘ al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn* (5th edition). Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah.
- Ṣadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 AD). *al-Ḥikmah al-Muta‘aliyyah fī al-Asfār al-Arba‘ah*. Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH [1997 AD]). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Daftēr Intishārāt Islāmī Jāmi‘at al-Mudarrisīn Ḥawzah ‘Ilmiyyah Qum.
- Ṭabarī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 Sh. [1993 AD]). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. (Muḥammad Jawād Balāghī, editor). Naṣīr Khosraw.
- Ṭarīḥī, Fakhr al-Dīn. (1375 Sh. [1996 AD]). *Majma‘ al-Baḥrayn* (3rd edition). (Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, editor). Kitābfurūshī-ye Murtawī.
- Ṭūsī, Abū Ja‘far Muḥammad. (1362 Sh. [1983 AD]). *Tamḥīd al-Uṣūl*. (‘Abd al-Muḥsin Mashkāh al-Dīnī, editor). Dāneshgāh-e Tehrān.
- ‘Askarī, Abū Hilāl. (1412 AH [1991 AD]). *Mu‘jam al-Furūq al-Lughawīyyah*. (Shaykh Bayt Allāh Bayāt, editor). Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1405 AH [1985 AD]). *Qawā‘id al-‘Aqā‘id* (2nd edition). (Muḥammad ‘Alī Mūsā, editor). ‘Ālam al-Kutub.

- Fāḍil Maqdād, Jamāl al-Dīn. (1382 Sh. [2003 AD]). *al-Lawāmi‘ al-Ilāhiyyah fī al-Mabāḥith al-Kalāmiyyah*. Majma‘ al-Fikr al-Islāmī.
- Fakhr al-Dīn Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar. (1342 Sh. [1963 AD]). *al-Barāhīn fī ‘Ilm al-Kalām*. (Sayyid Muḥammad Bāqir Sabzawārī, editor). Dāneshgāh-e Tehrān.
- Fakhr al-Dīn Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar. (1401 AH [1981 AD]). *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī* (Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb). Dār al-Fikr.
- Fakhr al-Dīn Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar. (1992 AD). *Muḥaṣṣil Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta‘akkhkhirīn min al-Ḥukamā’ wa al-Mutakallimīn*. (Samīḥ Dughaym, commentator). Dār al-Fikr al-Lubnānī.
- Farrāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1414 AH [1993 AD]). *Kitāb al-‘Ayn*. (Mahdī al-Makhzūlī wa Ibrāhīm Sāmarā’ī, editors). Dār al-Hijrah.
- Qanbarī, Madīnah, Kāwandī, Ṣahar, and Awjāqlū, Abū al-Qāsim. (1401 AH [1981 AD]). "Iḥbāt va Takfīr va Rābateh-ye Ān bā ‘Adl-e Ilāhī" [Iḥbāt and Takfīr and Their Relationship with Divine Justice]. *Kalām-Pazhūhī*, 1(1), 29-52. <https://doi.org/10.22034/kalam.2022.250>
- Kuchak Yazdī, Muḥammad Jawād, and Nabī-Allāhī Najafābādī, ‘Alī. (1400 AH [1980 AD]). "Barresī-ye Taṭbīqī-ye Mas‘aleh Ḥabṭ beyn al-Mīzān wa al-Taḥrīr wa al-Tanwīr" [Comparative Study of the Issue of Nullification between al-Mīzān, al-Taḥrīr, and al-Tanwīr]. *Muṭāla‘āt-e Taṭbīqī-ye Qur‘ān wa Ḥadīth*, 9(16), 85-116.
- Lāhījī, ‘Abd al-Razzāq. (1362 Sh. [1983 AD]). *Sarmāyeh-e Īmān dar Uṣūl al-I‘tiqādāt*. (Ṣādiq Lārījānī Āmulī, editor). al-Zahrā’.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH [1983 AD]). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li Durar Akhbār al-‘Immah al-Aṭhār* (3rd edition). Mu‘assasat Wafā’.
- Muḥaqqiq Tūsī, Muḥammad ibn Muḥammad Khwājah Naṣīr al-Dīn. (1407 AH [1987 AD]). *Tajrīd al-I‘tiqād*. (Muḥammad Jawād Ḥusaynī, editor). Maktab al-‘Ilām al-Islāmī.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1365 Sh. [1986 AD]). *Āmūzesh-e Falsafeh*. Sāzmān Tablīghāt-e Islāmī.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1377 Sh. [1998 AD]). *Āmūzesh-e ‘Aqā‘id* (16th edition). Sāzmān Tablīghāt-e Islāmī.
- Muṭaharī, Murtadā. (1375 Sh. [1996 AD]). *‘Adl al-Ilāhī* (10th edition). Ṣadrā.
- Muṭī‘, Mahdī, and As‘adī, Sūdah. (1390 Sh. [2011 AD]). "Ma‘nā-shināsī-ye Mafhūm-e Ḥabṭ dar Qur‘ān al-Karīm" [Semantic Analysis of Concept of Nullification in the Holy Qur‘ān]. *Muṭāla‘āt-e Qur‘ān wa Ḥadīth*, 2(8), 67-96.
- Me‘mārī, Dāwūd, and Asadollāhī, Aḥmad. (1399 Sh. [2020 AD]). "Shabake-ye Ma‘nā-ye Iḥbāt dar Qur‘ān al-Karīm" [Semantic Network of Nullification in the Holy Qur‘ān]. *Tafsīr-Pazhūhī*, 7(14), 143-167.
- Mughniyyah, Muḥammad Jawād. (1424 AH [2003 AD]). *Tafsīr al-Kāshif*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH [1992 AD]). *Awā‘il al-Maqālāt fī al-Madhāhib wa al-Mukhtārāt*. (Mahdī Muḥaqqiq, editor). Mu‘assasat Dirāsāt Islāmī.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH [1992 AD]). *Muṣannaḥāt Shaykh al-Mufīd*. (Ibrāhīm Anṣārī, editor). al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li Ulfiyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Maqrī al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1928 AD). *Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi‘ī*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

- Mahdīfar, Ḥasan. (1398 Sh. [2019 AD]). "Taḥlīl Kalāmī-ye Qur'ānī Iḥbāt va Takfīr bā Ta'kīd bar Dīdgāh-e 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī dar Tafsīr al-Mīzān." National Conference on Philosophical and Theological Thoughts of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Birjand, Iran. <https://civilica.com/doc/1135658>
- Yazdī, Aqdas, and Abbāsī Āghūy, Zaynab. (1395 Sh. [2016 AD]). "Iḥbāt va Takfīr-e 'Amal az Dīdgāh-e Fakhr al-Dīn Rāzī va Āyat Allāh Javādī Āmulī." [Master's Thesis, University of Qom].

A Comparative Analysis of the Divine Names and Attributes in the Thought of Imām Khomeynī and Maimonides: An Ontological and Phenomenological Approach

Sayyid Masoud Omrani¹ , and Hassan Mohammadi² 

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: emrani@cfu.ac.ir
2. PhD in Theology and Islamic Studies, Field of Study: History and Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University, Mashhad, Branch Mashhad, Iran. Email: hasanmohammadi1967@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received 05 May 2025 Received in revised form 09 June 2025 Accepted 09 July 2025 Available online 23 August 2025 Keywords: Imām Khomeinī, Ibn Maymūn (Maimonides), semantics, ontology, asmā wa-ṣifāt (divine names and attributes)	The discourse on the <i>asmā' wa-ṣifāt</i> (divine names and attributes) constitutes one of the central issues in Islamic theology (<i>kalām</i>), as the knowledge of these names and attributes strengthens faith and deepens human understanding of God and the relationship between humankind and the Divine. This article undertakes a comparative study of the views of two prominent thinkers: Mūsā b. Maymūn (Ibn Maymūn, i.e., Maimonides) in the Jewish tradition and Imām Khomeinī in the Islamic tradition, specifically on the question of the Divine essence and attributes. Employing a comparative-analytical methodology and focusing on the key works of these two thinkers—most notably Ibn Maymūn's <i>Dalālat al-ḥā'irīn</i> (Guide for the Perplexed) and Imām Khomeinī's philosophical-mystical writings such as his <i>Ta'liqā 'alā al-Fuṣūṣ al-ḥikam</i>—this study addresses the central research question: What are the points of similarity and difference between Ibn Maymūn's and Imām Khomeinī's approaches to the Divine essence and attributes, and what doctrinal and methodological foundations underlie these differences? The findings of this study indicate that Ibn Maymūn, relying on negative theology and Aristotelian rationalism, reduces the attributes either to negations of imperfection or to divine actions. By contrast, Imām Khomeinī, synthesizing <i>ḥikmat-i muta'āliya</i> (Transcendent Philosophy) with Shī'ī mysticism, interprets the attributes as manifestations of the Divine perfections across the gradations of being. Beyond delineating similarities and divergences, this article proposes a model for comparative research in the philosophy of religion across different intellectual traditions.
Cite this article: Omrani, S. M., & Mohammadi, H. (2025). A Comparative Analysis of the Divine Names and Attributes in the Thought of Imām Khomeynī and Maimonides: An Ontological and Phenomenological Approach. <i>Theology Journal</i>, 12(1), 119-140. https://doi.org/10.22034/pke.2025.20775.1969	



Introduction

The discourse on divine names and attributes (*al-asmā' wa al-ṣifāt*) constitutes a foundational pillar of belief in the Abrahamic traditions, profoundly shaping the understanding of the human-divine relationship. This paper undertakes a comparative study of the doctrines of divine attributes through an ontological and phenomenological lens, focusing on the thought of two eminent figures: **Moses Maimonides** (Mūsā b. Maymūn, d. 1204 CE/601 AH), a towering Jewish philosopher and author of *The Guide for the Perplexed* (*Dalālat al-Hā'irīn*), and **Imam Khomeini** (d. 1989 CE/1409 AH), a prominent Shi'i jurist, mystic, and philosopher deeply influenced by the Transcendent Theosophy (*al-hikmah al-muta'aliyah*) of Mullā Ṣadrā and the theoretical mysticism (*irfān nazārī*) of Ibn 'Arabī. The central research question is: What are the fundamental convergences and divergences in their respective explications of the Divine Essence and its attributes, and what are the distinct intellectual and methodological origins that underpin their theological systems? Addressing this question not only holds theological significance but also provides a deeper understanding of comparative theology and opens new avenues for interfaith dialogue.

Methodology

This study employs a descriptive-analytical methodology. Its primary sources are the works of Maimonides, particularly *Dalālat al-Hā'irīn*, and the philosophical and mystical writings and lectures of Imam Khomeini. Data collated from these primary texts and relevant secondary scholarship are subjected to a rigorous comparative analysis. The focus is on elucidating the ontological, semantic, and hermeneutic foundations of each thinker's system. This approach aims to systematically reveal their respective intellectual frameworks and to present a documented and structured comparison of their views on divine names and attributes.

Findings

The research reveals that while Maimonides and Imam Khomeini converge on the principles of divine unity (*tawhīd*) and transcendence (*tanzīh*), they adopt two starkly contrasting paradigms for reconciling the Divine Essence with the multiplicity of its attributes.

The Apophatic (*Salbī*) Theology of Maimonides: Heavily influenced by Aristotelian philosophy and Islamic theology (notably Avicenna and the Mu'tazila), Maimonides posits an absolute identity between God's Essence and His existence. To safeguard pure monotheism, he **rejects all affirmative essential attributes** (*ṣifāt thubūtiyya*), arguing they would imply multiplicity in the Divine Essence and lead to anthropomorphism (*tashbīh*). He therefore champions a **negative theology** (*via negativa*), asserting that God can

only be described by negating imperfections (e.g., “God is not ignorant”). Semantically, he argues that terms like “merciful” are applied to God and creatures through **homonymy** (*ishtirāk lafẓī*), with no shared meaning. Knowledge of God’s unknowable essence (*kunh al-dhāt*) is impossible; He can only be known through His **actions** (*af‘āl*). Thus, attributes like “Creator” describe divine acts, not intrinsic perfections. His key doctrines include the radical rejection of any composition in the Godhead, creation *ex nihilo*, and the ineffable Greatest Name.

The Theophanic (*Ījābī*) Ontology of Imam Khomeini: Operating within the Islamic philosophical-mystical tradition, Khomeini advances a positive theology (*via positiva*). Grounded in the Sadrian principle that reality is Being (*wujūd*), he holds that the Divine Essence is Absolute Being and the font of all perfections. Consequently, **affirmative attributes** like knowledge and power are identical to the essence (*‘ayn al-dhāt*). He explains the attributes as hierarchical modes of the essence’s **self-disclosure** (*tajallī*): the Essential Theophany (*al-tajallī al-dhātī*) in the state of pure Oneness (*maqām al-aḥadiyyah*), the Theophany of Names (*al-tajallī al-asmā’ī*) in the state of Unity (*maqām al-wāḥidiyyah*), and the Theophany of Acts (*al-tajallī al-af‘ālī*) in the Sacred Effusion (*al-fayḍ al-muqaddas*) that constitutes creation. Semantically, he affirms an **analogical or univocal relationship** (*ishtirāk ma’nawī*) between divine and creaturely attributes. While the Essence remains unknowable, a cognitive and experiential knowledge of God is attainable through His names, acts, and supremely through the **Perfect Man** (*al-insān al-kāmil*), who is the ultimate locus of the Greatest Name (*al-ism al-a‘ẓam*). His epistemology synthesizes reason (*‘aql*), mystical intuition (*shuhūd ‘irfānī*), and revelation (*naql*).

A comparative analysis highlights fundamental divergences alongside shared principles (divine unity, simplicity, transcendence, and the need for allegorical interpretation, *ta’wīl*). Maimonides’ apophaticism leads him to reject affirmative attributes, which he sees as a threat to unity, while Khomeini’s theophanic ontology, based on the principle of the “Simplicity of Reality” (*basāṭat al-ḥaqīqah*), explains the multiplicity of attributes as manifestations within the absolute unity of the essence. Their intellectual lineages—Aristotelian rationalism versus Sadrian theosophy—result in contrasting views on key issues such as divine knowledge (homonymous vs. analogical/presential) and creation (*ex nihilo* vs. emanation, *fayḍ*).

Conclusion

This research demonstrates that despite profound methodological and philosophical differences, both Maimonides and Imam Khomeini share the core theological imperative of safeguarding divine unity and transcendence. To preserve God's absolute oneness, Maimonides embraces an apophatic theology, effectively bracketing affirmative attributes and confining the human-divine relationship primarily to the ethical and legal spheres. In contrast, Imam Khomeini, by integrating philosophy, mysticism, and jurisprudence, constructs a theophanic framework that affirms a path to cognitive and experiential knowledge of God through His names and attributes. This vision accounts for multiplicity within unity and encompasses the intellectual, spiritual, and social dimensions of faith. This comparative analysis provides a valuable model for interfaith dialogue and the philosophy of religion, illustrating how two distinct traditions can address the shared problem of divine ineffability, arriving at consonant conclusions through divergent yet intellectually rigorous paths.

Author Contributions: First author: 90%. Second author: 10%.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: Not required.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research was not financially supported.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: 5% of the work involved the use of artificial intelligence.



تحلیل تطبیقی اسماء و صفات الهی در آرای امام خمینی و ابن میمون: رویکردی وجودشناختی و پدیدارشناسانه

سید مسعود عمرانی^۱، و حسن محمدی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه معارف، دانشگاه فرهنگیان مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: emrani@cfu.ac.ir
۲. دکتری الهیات و معارف اسلامی، گرایش تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، مشهد، ایران.
رایانامه: hasanmohammadi1967@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بحث از اسماء و صفات الهی از مباحث مهم اعتقادی است که شناخت آن‌ها موجب تقویت ایمان و درک بهتر از خداوند و رابطه انسان با او می‌شود. این مقاله به مطالعه تطبیقی آرای دو اندیشمند برجسته، موسی بن میمون (ابن میمون) در سنت یهودی و امام خمینی در سنت اسلامی، در مسئله ذات و صفات الهی می‌پردازد. این پژوهش، با استفاده از روش تطبیقی-تحلیلی و با تمرکز بر متون کلیدی این دو اندیشمند، از جمله <i>دلالة الحائرين</i> ابن میمون و آثار فلسفی-عرفانی امام خمینی مانند <i>تعلیقه بر فصوص الحکم</i> ، به بررسی این پرسش اصلی می‌پردازد: تفاوت‌ها و اشتراکات آرای ابن میمون و امام خمینی در تبیین ذات و صفات الهی چیست و این تفاوت‌ها چه ریشه‌های مکتبی و روش‌شناختی دارند؟ یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که ابن میمون با تکیه بر الهیات سلبی و عقلانیت ارسطویی، صفات را به نفی نقص یا افعال تقلیل می‌دهد، درحالی که امام خمینی با تلفیق حکمت متعالیه و عرفان شیعی، صفات را تجلیات کمالات ذاتی در مراتب وجود می‌داند. این پژوهش، افزون بر تبیین وجوه اشتراک و افتراق، الگویی برای مطالعات تطبیقی فلسفه دینی در سنت‌های مختلف ارائه می‌کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱	
کلیدواژه‌ها: مقایسه تطبیقی، امام خمینی، ابن میمون، معناشناسی، وجودشناسی، اسماء و صفات	

استناد: عمرانی، سید مسعود؛ محمدی، حسن (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی اسماء و صفات الهی در آرای امام خمینی و ابن میمون: رویکردی وجودشناختی و پدیدارشناسانه. *پژوهشنامه کلام*، ۱۲(۱)، ۱۱۹-۱۴۰. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20775.1969>



مقدمه

اسماء و صفات الهی از منظرهای مختلفی قابل بررسی است و از جنبه‌های گوناگون فلسفی، عرفانی، کلامی، اخلاقی، اجتماعی و معنوی اهمیت دارد. شناخت اسماء الهی به درک بهتر از ذات خداوند، تقرب به او، بهبود اخلاق، تحقق عدالت اجتماعی، تقویت معنویت و رسیدن به کمال انسانی کمک می‌کند. این شناخت نه تنها به غنای فکری و معنوی انسان‌ها کمک می‌کند، بلکه راه‌های عملی برای بهبود زندگی فردی و اجتماعی را نیز ارائه می‌دهد. در مورد اسماء و صفات الهی، از جنبه‌های مختلف می‌توان بحث کرد. دو موضوع عمده در این زمینه وجود دارد:

۱. بحث اول با عنوان «وجودشناسی» (Ontology): پیرامون مسائلی که به ماهیت وجودی صفات و رابطه آن با ذات خداوند پیوند خورده است. مسائلی همچون امکان اثبات صفات برای خداوند، عینیت یا زیادت صفات بر ذات، قدیم یا حادث بودن صفات خداوند از مهم‌ترین این مسائلاند.

۲. بحث دوم با نام «معناشناسی» (Topics Semantics): مباحثی که به شناخت صفات خداوند مربوط هستند و مسائلی همچون امکان شناخت صفات خداوند، روش‌های شناخت صفات خداوند و روش فهم الفاظ و مفاهیم صفات خداوند از شاخص‌ترین این مباحث‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص. ۶۲).

به تعبیر دیگر، اسماء و صفات الهی از دو منظر قابل بررسی است: نخست از دیدگاه وجودشناختی که در آن، تعریف اسماء و مفهوم و نسبتی که با ذات حق تعالی دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. دوم در حوزه پدیدارشناختی اسماء، که شناخت اقسام و نسبت اسماء با یکدیگر و مراتب، تفاضل و نامتناهی بودن آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

همچنین تحلیل معانی صفات الهی مبتنی بر دو پیش‌فرض اساسی است: اول اینکه گزاره‌های کلامی واجد معنا هستند؛ یعنی می‌توان برای آن‌ها معنایی مشخص و قابل فهم قائل شد. و دیگر اینکه گزاره‌های کلامی قابل صدق و کذب‌اند؛ به این معنا که می‌توان آن‌ها را از نظر صحت و سقم ارزیابی کرد. این پیش‌فرض‌ها، زمینه را برای بررسی‌های معرفت‌شناختی و معناشناختی در حوزه الهیات فراهم می‌کنند. در این چارچوب، بحث از صفات الهی نه به معنای بررسی صدق و کذب آن‌ها، بلکه به عنوان تحلیل معناداری و اطلاع‌رسانی این گزاره‌ها مطرح می‌شود.

به گفته برخی پژوهشگران، فیلسوفان یهودی در دوره شکل‌گیری علم کلام، با مشکل هستی‌شناختی در مورد صفات الهی مواجه نبودند، بلکه چالش اصلی آن‌ها در جنبه معناشناختی صفات بود. آن‌ها این دیدگاه را رد می‌کردند که الفاظ به کاررفته در متون مقدس برای توصیف خدا، دلالت بر وجود صفات واقعی در ذات الهی دارند. با این حال، همانند دیگر متفکران دینی، مانند خاخام‌های فلسطینی، فیلون اسکندرانی، ابای کلیسا و متکلمان مسلمان معاصر خود، خود را موظف می‌دانستند که تشبیهات و انسان‌انگاری‌های مربوط به الفاظ به کاررفته در کتاب مقدس را تبیین و تفسیر کنند (ولفسن، ۱۳۸۷، ص. ۷۵).

فیلسوفان یهود از همان ابتدا، در مخالفت با واقعیت‌داشتن صفات الهی، هم‌رأی با معتزله عمل کردند و مانند آن‌ها، آموزه واقعیت مستقل صفات را با آموزه تثلیث مقایسه کرده و آن را رد کردند. آن‌ها نیز همانند معتزله، بر این اصل تأکید داشتند که وحدانیت خدا نه تنها به معنای وحدت بیرونی یا عددی نیست، بلکه به معنای وحدت درونی یا

بساطت مطلق است. به نظر ولفسن، تأکید معتزله بر وحدت درونی و بساطت مطلق، متکلمان یهود را بر آن داشت تا توحید الهی مطرح‌شده در کتاب مقدس را بر این اساس تفسیر کنند (ولفسن، ۱۳۶۷، صص. ۱۲۲-۱۵۶).

پیشینه پژوهش

مطالعه تطبیقی این دو اندیشمند، در چند حوزه قابل ردیابی است:

الف) مطالعات تطبیقی یهود و اسلام: پژوهش‌هایی مانند آثار ایلیاسو اشتر (Eliyahu Ashtor) و سید حسین نصر به تعاملات فکری یهودیت و اسلام در قرون وسطی پرداخته‌اند. برخی محققان مانند هرمان کوهن (Hermann Cohen) به شباهت‌های فلسفه ابن‌میمون و اندیشه اسلامی (به‌ویژه فلسفه اشراق) اشاره کرده‌اند. ب) مطالعات درباره ابن‌میمون: آثار کلیدی مانند *دلالة الحائرين* به‌عنوان شاهکار فلسفی ابن‌میمون، همواره مورد توجه محققانی مانند لئو اشتراوس و موسی حداد بوده است. پژوهش‌های اخیر (مانند آثار سارا استرومزا) بر تأثیرپذیری ابن‌میمون از فلسفه اسلامی تأکید دارند.

ج) مطالعات درباره امام خمینی: تحقیقاتی مانند حکمت و سیاست اثر عبدالکریم سروش و عرفان و سیاست نوشته حمید دباشی، به تحلیل پیوند عرفان و فلسفه در اندیشه امام خمینی پرداخته‌اند. پژوهشگرانی مانند جان کوپر (John Cooper) و رضا داوری اردکانی، جایگاه امام خمینی را در سنت حکمت متعالیه بررسی کرده‌اند. د) پیشینه موضوع: تاکنون مطالعه تطبیقی مستقیم میان ابن‌میمون و امام خمینی صورت نگرفته است و بیشتر پژوهش‌ها بر مقایسه ابن‌میمون با فلاسفه اسلامی (مانند ابن‌سینا یا غزالی) یا تحلیل امام خمینی در چارچوب فلسفه شیعی متمرکز بوده‌اند.

مقایسه ابن‌میمون و امام خمینی، نه‌تنها غنای فلسفه دینی در دو سنت یهودی و اسلامی را نشان می‌دهد، بلکه تعاملات تاریخی میان این دو فرهنگ را برجسته می‌سازد. این پژوهش می‌تواند به درک عمیق‌تری از چگونگی مواجهه ادیان ابراهیمی با مفاهیمی مانند خداشناسی، عقلانیت و نسبت دین و فلسفه بینجامد. این مقاله در صدد پاسخ به این سؤال اصلی است:

تفاوت نظر امام خمینی و ابن‌میمون در مباحث معناشناسی و پدیدارشناختی صفات خدا چیست؟

پرسش‌های فرعی این نوشتار عبارت‌اند از:

۱. از لحاظ وجودشناسی صفات خدا، میان دیدگاه امام خمینی و ابن‌میمون چه فرق‌هایی وجود دارد؟
۲. الهیات سلبی و ایجابی از دیدگاه این دو اندیشمند چگونه تفسیر شده است؟
۳. تفاوت نظر امام خمینی و ابن‌میمون در معناشناسی صفات خداوند چیست؟

روش تحقیق

این پژوهش بر اساس روش مقایسه تطبیقی انجام شده و از منابع کتابخانه‌ای، متون دینی و تحلیل‌های کیفی بهره گرفته است.

۱- بررسی دیدگاه ابن میمون

۱-۱- معرفی اجمالی

موسی بن میمون (۵۳۰-۶۰۱ ق) یکی از بزرگ‌ترین فقیهان، پزشکان، ریاضی‌دانان، ستاره‌شناسان و فیلسوفان یهودی است که در عرصه فقه و شرایع یهودی دارای مقام بالایی بوده است؛ به گونه‌ای که یهودیان درباره او گفته‌اند: «از موسی (ع) تا موسی بن میمون کسی مانند موسی برنخاسته است». نام او در منابع انگلیسی به صورت "Maimonides" و در منابع فرانسوی به صورت "Maïmonide" ذکر شده است و در میان یهودیان با عنوان "Rambam" (اختصار عبارت «رابی موسی بن میمون») شناخته می‌شود (زریاب، ۱۳۷۳، ص. ۲). در آثار تاریخ فلسفه و بررسی آرای موسی بن میمون، جایگاه او در فلسفه، به ویژه فلسفه یهودی قرون وسطا، مشخص است. موقعیت او در فلسفه به حدی اهمیت دارد که توماس آکوئیناس او را «موسای کبیر» خطاب کرده است (جکی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲۰).

ابن میمون معتقد بود که راه دین و فلسفه از هم جدا نیست و دین اصیل تنها در سایه عقل، استدلال و برهان به دست می‌آید. روش او شبیه به ابن سینا و ابن رشد بود؛ به این معنا که از یهودیت با استفاده از سبک فلسفه اسلامی و متکلمان اسلامی دفاع می‌کرد (ابن میمون، ۱۹۷۳، ص. ۵). برخی او را در طبقه فیلسوفان اسلامی قرار داده‌اند، البته با این تفاوت که این عنوان به این معناست که او با تفکر فلسفی اسلامی و جامعه اسلامی همبستگی داشته است، نه اینکه به اسلام اعتقاد داشته باشد (دیل هالینگ، ۱۳۶۴، ص. ۱۲۴). معروف‌ترین اثر ابن میمون *دلالة الحائرين* (راهنمای سرگشتگان) است که هدف اصلی آن، هماهنگ‌سازی ظاهر تورات با قواعد عقلانی و فلسفی است. در این نوشته، وی سعی دارد نوعی هماهنگی و وفاق بین دین و فلسفه را نشان دهد (کاشفی، ۱۳۷۷، ص. ۲۰).

۱-۲- وجودشناسی

صفات وجودشناختی به ماهیت ذاتی و وجودی خداوند اشاره دارند و به پرسش‌هایی پیرامون عینیت ذات با صفات و حدوث و قدم آن‌ها پاسخ می‌دهند. موضوعاتی که ابن میمون پیرامون وجودشناسی مطرح کرده است، عبارت‌اند از: (۱) وجود خدا عین ذات اوست؛ ابن میمون در تحلیل مفهوم وجود، بیان می‌کند که وجود، وصفی است که بر موجودات عارض می‌شود و بنابراین معنایی اضافی و عارض بر ماهیت شیء است. این موضوع در مورد هر ماهیتی که وجودش وابسته به علت و سبب است، روشن است. اما در مورد چیزی که وجودش نیازمند علت نیست، مانند خداوند که واجب‌الوجود است، وجودش عین ذاتش است و ذاتش همان وجود او می‌باشد (ابن میمون، ۱۹۷۳، ص. ۱۳۵). او خدا را عین وجود و عین وحدت می‌داند، زیرا خداوند علت و سببی ندارد تا وصف وجود یا وحدت بر ذاتش عارض شود. به عبارت دیگر، «وجود» برای ذات او ضروری است. بنابراین، در اطلاق صفت وجود یا وحدت بر خداوند نوعی تسامح وجود دارد، چراکه هر صفتی نیازمند موصوف و معروض است و این مستلزم تعدد و تکثر می‌باشد (ابن میمون، ۱۹۷۳، ص. ۱۳۶).

(۲) عدم اتحاد صفات با ذات: او معتقد است که صفات ثبوتی و ایجابی فقط به افعال خداوند مرتبط هستند و نمی‌توان با این صفات، ذات خداوند را وصف کرد. او تفاوت بین صفات سلبی و ایجابی را به این شکل توضیح می‌دهد: صفات ایجابی به جزء یا عرضی از اعراض موصوف دلالت دارند و صفات سلبی به هیچ‌یک از جزء یا اعراض موصوف دلالت ندارند و فقط ذهن را به تبیین و شناخت موصوف ارشاد می‌کنند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۱).

۳-۱- معنائشناسی

صفات معنائشناختی به چگونگی توصیف خداوند در زبان و ذهن انسان مربوط می‌شوند. این صفات به دلیل محدودیت‌های زبانی و شناختی بشر، همواره محل بحث فیلسوفان و متکلمان بوده است. در حوزه معنائشناختی، چند پرسش اساسی مطرح است که پاسخ به آن‌ها راه‌حل‌های سایر مسائل را تعیین می‌کند:

۱. امکان ادراک خداوند و صفات او: چگونه موجود متناهی می‌تواند موجود نامتناهی را درک کند؟
۲. راه‌حل‌های ممکن: آیا باید از فهم صفات الهی صرف‌نظر کرد و به سکوت روی آورد؟ آیا باید صفات ایجابی را به صفات سلبی تأویل برد؟ یا اینکه بر صفات فعلی متمرکز شد و برای آن‌ها معنایی کارکردگرایانه قائل شد؟
۳. معناداری صفات الهی: آیا صفاتی مانند علم، قدرت، سمع و رؤیت در خداوند، همان معانی رایج در عالم محسوسات را دارند؟ چگونه می‌توان خداوند را با الفاظ و علایمی که برگرفته از مصادیق دنیوی‌اند، توصیف کرد؟ مهم‌ترین موضوعاتی که ابن میمون بدان تصریح کرده است، عبارت‌اند از:

۱-۳-۱- ادراک خداوند و صفات او

ناشناختگی ذات الهی: ابن میمون با استناد به مبانی کلامی یهود، ذات الهی را فراسوی درک بشری می‌داند. به باور وی، توصیف خداوند در متون مقدس (همچون تورات) با مفاهیم انسانی، صرفاً به‌منظور تقریب ذهنی مخاطبان به حقیقت متعالی است. بر این اساس، علمای یهود با انتساب کمالات انسانی به خداوند (مانند جسمانیت نمادین)، می‌کوشند تصویری ملموس از وجود مطلق را برای عموم قابل درک سازند. با این حال، ابن میمون تأکید دارد که هرگونه وصف ایجابی، حتی مفاهیمی چون «کمال محض»، ناظر به محدودیت‌های زبانی بشر است و ذات الهی از هر نقص یا تشبیهی مبرا است. بنابراین، سلب صفات نقص‌آمیز (مانند نیاز به غذا یا خواب) و اثبات کمالات مجازی، روشی هرمنوتیکی برای بیان تعالی خداوند محسوب می‌شود (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۵۸).

محدودیت معرفت بشری: مطابق روایت کتاب مقدس، حضرت موسی (ع) با درخواست شناخت ذات باری تعالی مواجه شد، اما پاسخ الهی بر ناشناختگی ذاتی خداوند تأکید کرد: «شناخت من تنها از مجرای صفات فعلی میسر است». این گزاره، بنیان نظریه «شناخت خداوند از طریق مظاهر وجود» را در الهیات یهود شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، افعال الهی (مانند رحمت یا عدالت) به‌مثابه ابزارهای معرفتی برای درک غیرمستقیم حقیقت خداوند عمل می‌کنند، بی‌آنکه ذات او را محدود به این مفاهیم سازند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۲۶).

۱-۳-۲- راه‌حل‌های ممکن

الهیات سلبی: وی نسبت دادن هرگونه صفت ثبوتی را به ذات خداوند، مصداق تشبیه می‌داند و از این‌رو، تمام صفات خداوند را سلبی دانسته است و در نتیجه تمام صفات ثبوتی را به سلب نقایص آن‌ها تأویل می‌برد.

طبق گفته او، استفاده از صفات ایجابی فقط در دو مورد مجاز است: هنگام خواندن تورات و هنگام خواندن دعا (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۶).

اشتراک لفظی اوصاف خدا: از دیدگاه ابن میمون، بین خداوند و سایر مخلوقات چنان تباین و تباعد عظیمی وجود دارد که به موجب آن هیچ وجه مشترک واقعی‌ای بین خالق و مخلوق نمی‌تواند یافت. بنابراین، همه اوصاف الهی، به نحو مشترک لفظی به خدا و مخلوقات او نسبت داده می‌شوند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۴).
نفی صفات ذاتی: او معتقد است که صفات ذاتی از خداوند به دلیل اینکه به تشبیه می‌انجامد، منتفی هستند. بر اساس آیات تورات، هر امری که به تشبیه خداوند با موجودات و مخلوقات بینجامد، نمی‌تواند صفت خداوند قرار گیرد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۶).

وصف صفات فعلی: ابن میمون می‌گوید که می‌توان خداوند را به صفات فعلی (اموری که عمل و کاری را از حیث صدور نه ملکه بیان می‌کند) وصف کرد. هر صفتی که در تورات به صورت ایجابی به خداوند نسبت داده شده، در حوزه صفات فعلی قرار دارد. بر اساس آیات تورات، خداوند خود را با صفاتی مانند «رحیم»، «رؤوف» و «محسن» وصف کرده است (ابن میمون، ۱۹۷۲، صص. ۱۳۲-۱۳۵).

صدور افعال متفاوت از فاعل واحد: ابن میمون پرسشی مهم را مطرح می‌کند: آیا کثرت و گوناگونی اعمال خداوند سبب کثرت در ذات او می‌شود؟ او می‌گوید که صدور افعال متفاوت از فاعل واحد سبب کثرت ذات او نمی‌شود. برای توضیح این موضوع، از مثال قوه ناطقه انسان استفاده می‌کند که یک قوه واحد است ولی اعمال متفاوتی انجام می‌دهد (ابن میمون، ۱۹۷۲، صص. ۱۲۷-۱۲۸).

عدم شباهت به مخلوق: طبق نظر او، هر صفتی که به نوعی به جسمانیت، انفعال، تغیر، عدم، قوه و شباهت به مخلوقات بینجامد، از ساحت خداوند طبق برهان عقل، منتفی است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۸).

۱-۳-۳ - معناداری صفات الهی

درک صفات فعلی: بنابر دیدگاه ابن میمون، انسان قادر است تا حدی به فهم صفات خداوند دست یابد. این فهم به دو حوزه محدود می‌شود: صفات سلبی (انسان فقط می‌تواند صفات ذاتی خداوند را به صورت سلبی درک کند) (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۲) و صفات فعلی (عقل ما می‌تواند صفات فعلی خداوند را درک کند) (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۳).

علم الهی و تمایز وجودشناختی: علم خداوند، به مثابه علمی محیط بر تمامی مخلوقات، ماهیتی کاملاً متفاوت از علم انسانی دارد. این علم نه مبتنی بر ادراک جزئیات، بلکه ناظر به احاطه وجود ذات الهی بر کلیه مراتب هستی است. چنین تعریفی، هرگونه تشابه وجودی میان خالق و مخلوق را ناممکن می‌سازد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۵۱۲).

طبقه‌بندی صفات بر پایه مبانی فلسفی: ابن میمون با تقسیم صفات به پنج گونه (توصیف به حد ذات، اجزاء، اعراض، نسبت‌ها و افعال)، تنها دسته آخر را قابل اطلاق به خداوند می‌داند. وی تأکید می‌کند که حتی صفات فعلی نیز بیانگر کثرت در ذات نیستند، بلکه همگی ناشی از وحدت مطلق وجود الهی‌اند. این رویکرد، هرگونه ترکیب یا تقسیم‌پذیری در ساحت الوهی را ناممکن می‌سازد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۹).

توحید ذاتی و عبادی: ابن میمون می گوید:

من ایمان دارم که خداوند یگانه است و به جز خداوند نباید موجود دیگری را پرستید». این دو بند، حکایت از دو نوع توحید است: یکی توحید ذات و دیگری توحید در عبادت و عمل. وی پنج دلیل از متکلمان برای اثبات توحید نقل می کند ولی در پایان مطالب بیان می کند که گرچه متکلمان برای توحید استدلال آورده اند، اما به چنین استدلال هایی نیازی نیست؛ زیرا در شرع، خداوند واحد معرفی شده است و فطرت انسان ها نیز این وحدت را درک می کند. (ابن میمون، ۱۹۷۲، صص. ۲۲۱-۲۲۴)

وحدت وجود و ذات: در نظام فکری ابن میمون، ذات و وجود الهی کاملاً یگانه اند و هیچ تمایزی میان این دو نیست. برخلاف موجودات ممکن که وجودشان عارض بر ذات است، خداوند «موجود بالذات» است؛ به گونه ای که صفاتی چون حیات، قدرت و علم، نه به مثابه ویژگی های جداگانه، بلکه تجلیات یک حقیقت واحد بی همتا هستند. این وحدت وجودی، هرگونه تکثر یا ترکیب را از ساحت الهی نفی می کند و بر سادگی مطلق ذات خداوند دلالت دارد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۶۷).

خدا یگانه است: وی بر این باور است که اگر کسی بپذیرد خداوند یگانه است، اما در عین حال برای او صفات ذاتی متعدد قائل شود، در گفتار به توحید معتقد است، اما در اندیشه اش به تعدد گرایش دارد. این دیدگاه شبیه به اعتقاد مسیحیان است که می گویند خداوند یگانه است، ولی در همان حال سه گانه است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۱۵).

خداوند احد: ابن میمون در مورد استفاده از واژه «احد» برای خداوند بیان می کند که مقصود این است که خداوند شریکی ندارد، نه اینکه وصف یگانگی به ذات او اضافه شود (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۶). او در جای دیگری می گوید که نام «واحد» یهوه، که نام بزرگ است، به خود ذات خدا اشاره دارد، نه به صفتی که بر او عارض شده باشد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۹).

بساطت ذات: ابن میمون با تأکید بر بساطت محض ذات الهی، وحدت خداوند را نه به مثابه صفتی افزوده، بلکه به مثابه ذات بی همتای او تفسیر می کند. وی اصطلاحاتی چون «واحد» را صرفاً برای تقریب به ذهن بشر ضروری می داند، زیرا کمیت (وحدت یا کثرت) در مورد موجود غیرممکن بالذات بی معناست (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۶).

حدوث عالم: ابن میمون با ترجیح نظریه خلق از عدم بر قدم عالم، استدلال های ارسطویی را ناکافی می خواند. وی با استناد به متون مقدس یهود و سازگاری معجزه با حدوث، جهان را پدیده ای حادث می داند. این رویکرد، علاوه بر همخوانی با شریعت، امکان تغییر اراده الهی در نظام خلقت را نیز حفظ می کند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۳۴۴).

تاویل استعاری رؤیت الهی: روایات توراتی دیدن خداوند، مانند رؤیت ابراهیم (ع)، نه به معنای ادراک حسی، بلکه به مثابه استعاره ای از ادراک عقلی تفسیر می شوند. ابن میمون با استناد به غیرمادی بودن ذات الهی، هرگونه رؤیت بصری را ناممکن دانسته و این گزاره ها را نمادین می خواند. به عنوان مثال، تعبیر «جلوس خدا بر زمین» نشان دهنده تسلط مطلق الهی بر جهان است، نه نشستن فیزیکی (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۳۰).

عدم تمایز میان صفات حسی و غیرحسی: انتساب صفاتی چون «سمع» و «بصر» به خداوند، برخلاف «لمس» یا «ذوق»، از نگاه جمهور علمای یهود، مبتنی بر این فرض است که درک مفاهیم غیرمستقیم (مانند دیدن یا شنیدن) بدون نیاز به تماس فیزیکی ممکن است، حال آنکه حواس لامسه و چشایی مستلزم تعامل مادی‌اند. ابن‌میمون این تفکیک را نقد کرده و معتقد است هر دو دسته صفات، به‌دلیل وابستگی به مفاهیم انسانی، ناقص و ناپذیرفتنی‌اند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۰۷).

تمایز اسم اعظم با سایر اسما در متون مقدس: در کتب آسمانی یهود، اغلب اسامی الهی از افعال خداوند (مانند خالقیت یا ربوبیت) مشتق شده‌اند و جنبه‌ای اشتراکی با مخلوقات دارند. با این حال، اسم اعظم (YHWH) به‌عنوان تنها نام مختص ذات الهی، فاقد هرگونه شائبه تشبیه یا مشارکت است. سایر اسما (همچون «رحیم» یا «دیان») گرچه بیانگر صفات کمالی‌اند، اما ناظر به ذات نیستند و صرفاً کارکردی توصیفی دارند. ابن‌میمون با استناد به آیاتی مانند «در آن روز، خداوند واحد خواهد بود و نامش واحد»، هرگونه تکرر حقیقی در صفات الهی را نفی می‌کند و آن را ناشی از محدودیت‌های زبانی بشر می‌داند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۵۲).

حرمت اسم اعظم و چالش‌های تلفظ: بر اساس سنت یهودی، تلفظ اسم اعظم (YHWH) به‌دلیل تقدس ذاتی و پیچیدگی‌های آوایی، ممنوع تلقی شده است. حتی علما و حکمای یهود نیز تنها در مواردی نادر و با رعایت شروط خاص، مجاز به ادای این نام بودند. افزون بر این، اسامی دیگری با ۱۲ حرف یا ترکیبات متفاوت در متون مقدس وجود دارد که فهم دقیق آن‌ها در زمره غوامض تفسیری تورات قرار می‌گیرد و نیازمند دانش باطنی است (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۵۴).

۲- بررسی دیدگاه امام خمینی (ره)

۲-۱- معرفی اجمالی

سید روح‌الله موسوی خمینی، به‌عنوان مرجع تقلید شیعه، رهبر سیاسی و انقلابی جمهوری اسلامی ایران و یک شخصیت علمی، فلسفی و عرفانی برجسته شناخته می‌شود. فلسفه، عرفان و سیر و سلوک معنوی بخش مهمی از زندگی امام خمینی را تشکیل می‌داد. او از جوانی به عرفان اسلامی علاقه‌مند بود و تحت تأثیر عارفان بزرگی مانند ابن‌عربی و ملاصدرا قرار داشت. او با نگارش کتاب‌هایی مانند شرح حدیث جنود عقل و جهل، آداب الصلاة و مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة والولایة، به تبیین مفاهیم فلسفی و عرفانی پرداخت (خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۱۰).

۲-۲- وجودشناسی

جایگاه وجود در نظام هستی: وجود به‌عنوان اصل شریف و بنیادین، سرچشمه همه کمالات و خیرات است. در عالم تحقق، تنها وجود است که تحقق عینی دارد و ماهیت‌ها به‌عنوان اموری اعتباری، وابسته به وجودند. این نگاه، که ریشه در حکمت متعالیه دارد، بر این اصل تأکید می‌کند که وجود، تنها امری است که تحقق خارجی دارد و ماهیت‌ها صرفاً اعتبارات ذهنی‌اند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۹۹).

وحدت وجود و ذات: طبق نظر امام خمینی، وجود اصیل به حقیقتی اطلاق می‌شود که به‌خودی‌خود و بدون نیاز به امری زاید بر ذاتش، تحقق دارد. در این نگاه، ذات و وجود عین یکدیگرند، به‌گونه‌ای که وجود، عینیت

ذات است. بر اساس آن، وجود دارای تحقق عینی است، درحالی‌که ماهیت امری اعتباری و ذهنی تلقی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۴).

عینیت ذات با صفات: امام خمینی با تأکید بر توحید صفاتی، معتقد است که صفات خداوند عین ذات اوست. به بیان دیگر، ذات و صفات الهی در خارج با یک وجود واحد تحقق دارند، هرچند از جهت لفظ و مفهوم متفاوت‌اند. از نظر ایشان، مصداق صفات و ذات یکی است و همه صفات عین ذات الهی محسوب می‌شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۲۱).

تجلیات ذات: امام خمینی با تأکید بر وحدت ذات و صفات الهی، معتقد است که صفات خداوند عین ذات اوست و هیچ‌گونه تمایزی میان آن‌ها وجود ندارد. از نظر ایشان، حق تعالی به‌مثابه وجود صرف، واجد تمامی کمالات وجودی است و هر جهت کمالی در عالم خارج، به اصل حقیقت وجود بازمی‌گردد. این نگاه، مبتنی بر این اصل است که صفات الهی نه به‌مثابه اموری زاید بر ذات، بلکه به‌عنوان تجلیات ذات واحد و بسیط الهی تفسیر می‌شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۲۱).

۲-۳- معنانشناسی

مهم‌ترین موضوعاتی که امام خمینی بدان تصریح کرده است، عبارت‌اند از:

۲-۳-۱- ادراک خداوند و صفات او

امکان‌ناپذیری شناخت ذات الهی: طبق دیدگاه امام خمینی، شناخت ذات خداوند نه‌تنها برای انسان، بلکه برای هیچ‌یک از مخلوقات ممکن نیست. دلیل این مدعا، نامتناهی و مطلق بودن ذات خداوند در مقابل محدودیت و تنهایی سایر موجودات است. از آنجاکه علم و ادراک مستلزم احاطه علمی فاعل شناسایی (مدرک) بر متعلق شناسایی (مدرک) است و موجود محدود نمی‌تواند بر موجود نامحدود احاطه یابد، شناخت ذات الهی برای مخلوقات ناممکن تلقی می‌شود (خمینی، ۱۴۱۰ق، ص. ۱۴).

امکان شناخت صفات خدا: امام خمینی معتقد است در مرتبه واحدیت که همان مرتبه ظهور اسماء و صفات الهی است، هر موجودی به‌اندازه ظرفیت خود می‌تواند به معرفتی از این مرتبه برسد. ایشان در این قسم نه‌تنها بشر را بر ادراک و شناخت حق تعالی توانا می‌بیند، بلکه چندین راه برای آن معرفی می‌کند؛ از جمله شناخت انسان کامل، شناخت نفس و شناخت کلام الهی؛ زیرا هر سه در واقع تجلی خداوند و مظهر اسماء و صفات او هستند (خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۶۰۳).

امکان شناخت خدا با رؤیت قلبی: امام خمینی با تفاوت‌نهادن میان مشاهده حضوری و مکاشفه ذوقی از یک سو، و تفکر مفهومی از سوی دیگر، معتقد است که مشاهده و مکاشفه با ابزار ذوق و عشق صورت می‌گیرد و تمام تعینات و محدودیت‌های ذهنی را از بین می‌برد. این نوع معرفت، که با رؤیت قلبی حاصل می‌شود، مراد روایاتی است که به تفکر و معرفت خداوند ترغیب می‌کنند. در مقابل، تفکر مفهومی، که مبتنی بر ترتیب امور معلوم برای کشف امر مجهول است و در چارچوب حد منطقی عمل می‌کند، در شناخت ذات الهی جایگاهی ندارد. این نوع تفکر، مراد روایاتی است که تفکر در ذات خداوند را نکوهش کرده‌اند (خمینی، ۱۴۱۰ق، ص. ۲۸۰).

مراتب تجلی وجود:

(۱) تجلی ذاتی (مقام احدیت یا فیض اقدس): این اولین و بالاترین مرتبه تجلی است که در آن ذات الهی بر خودش تجلی می‌کند و به خودش علم پیدا می‌کند. در این مرتبه، هیچ تعین و تکثیری وجود ندارد و ذات در نهایت وحدت و بساطت قرار دارد.

(۲) تجلی اسمائی (مقام واحدیت یا عالم اسماء): در این مرتبه، ذات الهی در قالب اسماء و صفات تجلی می‌کند. اینجا نوعی تکثر اعتباری پدید می‌آید، زیرا اسماء و صفات مختلف، تجلیات مختلف ذات واحد هستند. در این مرحله، اعیان ثابت (که صور علمی اسماء هستند) در علم الهی وجود می‌یابند، اما هنوز به وجود خارجی تحقق نیافته‌اند.

(۳) تجلی افعالی (فیض مقدس یا وجود منبسط): در این مرحله، ذات الهی بر اعیان امکانی (موجودات ممکن) تجلی می‌کند و موجودات در عالم خارج تحقق می‌یابند. این مرحله، مرحله ظهور افعال الهی در جهان است و از آن به «فیض مقدس» یا «وجود منبسط» یاد می‌شود. در اینجا، ممکنات به وجود خارجی می‌رسند و جهان مخلوقات پدیدار می‌شود.

تنوع روش‌های اثبات وجود خدا: امام خمینی با توجه به روش و مبنا، راه‌های اثبات وجود خدا را متفاوت می‌داند. ایشان برخی براهین را عقلی و فلسفی، برخی را طبیعی و برخی دیگر را کلامی تلقی می‌کند. به باور ایشان، هر صاحب فن و علمی، از طریق دانش تخصصی خود به اثبات وجود ذات واجب می‌پردازد. برای مثال، عالم الهی و مثاله در الهیات، از راه ذات واجب تعالی بر خود ذات استدلال می‌کند؛ حکیم طبیعی از طریق حرکت طبیعت به اثبات وجود خداوند می‌رسد؛ و متکلمان با استناد به حدوث عالم، وجود خدا را اثبات می‌کنند. این نگاه، نشان‌دهنده تنوع و تکثر روش‌های خداشناسی در اندیشه امام خمینی است (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، صص. ۴۸-۵۵).

۲-۳-۲- راه‌حل‌های ممکن

تمایز میان صفات ثبوتی و سلبی: امام خمینی میان صفات ثبوتی و صفات سلبی تمایز قائل می‌شود. از نظر ایشان، صفات سلبی (مانند نفی نقص) نمی‌توانند عین ذات واجب باشند، زیرا اگر معنای عدمی یا سلبی جزء ذات حق باشد، در ذات جهت عدمی لازم می‌آید، درحالی‌که واجب در جمیع جهات کامل است. بنابراین، عینیت صفات تنها در مورد صفات ثبوتی (مانند علم و قدرت) صادق است. این نگاه، بر کمال مطلق ذات الهی تأکید دارد و هرگونه نقص یا جهت عدمی را از ساحت الوهیت نفی می‌کند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۱۵).

الهیات ایجابی و اشتراک معنوی: امام خمینی اعتقاد به نفی صفات ثبوتی و اعتقاد به سلبی بودن تمام صفات کمالیه را نظری نادرست و راهی ناصواب معرفی کرده است. بنابر نظر وی، اوصاف الهی، به‌نحو اشتراک معنوی به خدا و مخلوقات او نسبت داده می‌شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۳۰۳).

نسبت صفات فعلی با ذات: این صفات نیز از افعال خداوند انتزاع می‌شوند و عین ذات نیستند. برای مثال، صفت «رازق» از فعل رزق دادن خداوند انتزاع می‌شود. این صفات نیز به دلیل اینکه از مقام فعل انتزاع می‌شوند، عین ذات محسوب نمی‌شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۳۰۳).

صفات الهی تجلی‌های ذات: صفات، از دیدگاه امام خمینی، حقیقتی حقیقی دارند و اختلاف آن‌ها با صفات مخلوقات تنها به اعتبار وابستگی مخلوقات به خالق است و صفات الهی تجلی‌های ذات خداوند هستند و نه عوارضی که به ذات اضافه شود (خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۸).

جمع کثرت در وحدت ذات الهی: بر اساس دیدگاه امام خمینی، حق تعالی به‌مثابه وجود صرف، همه کثرات و صفات متغایر را در احدیت و وحدانیت خود جمع کرده است. این جمع‌شدن کثرت در وحدت، نه به‌معنای ترکیب یا تکثر در ذات، بلکه به‌مثابه تجلیات ذات واحد در مراتب مختلف هستی است. این نگاه، که ریشه در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی دارد، بر این اصل تأکید می‌ورزد که ذات الهی در عین بساطت، قابلیت تجلی در قالب اسما و صفات متکثر را دارد (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۱۵).

شباهت نداشتن به مخلوق: امام خمینی، با تأکید بر اصول توحیدی اسلام، مسئله «عدم شباهت خدا به مخلوقات» را به‌عنوان یکی از پایه‌های اصلی اعتقادی مطرح می‌کند. این مفهوم در قالب آموزه‌های تنزیه (تنزیه الله عن مشابهة المخلوقات) بیان می‌شود، به این معنا که ذات و صفات خداوند متعال از هرگونه نقص و شباهت به مخلوقات، منزله است (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۱۵).

۲-۳-۳- معناداری صفات الهی

تبیین صفات ثبوتی و ذاتی: امام خمینی با استناد به اصول فلسفی و عرفانی، مانند قاعده بسیط الحقیقه و تجلی فیض اقدس، صفات ثبوتی الهی را به‌مثابه تجلیات ذات واحد و بسیط تفسیر می‌کند. از نظر ایشان، ذات الهی در عین بساطت و وحدت، متصف به صفات ثبوتی حقیقی است، بدون آنکه این صفات موجب خدشه‌دار شدن بساطت ذات شوند. این نگاه، بر این اصل استوار است که ذات الهی در عین وحدت، قابلیت تجلی در قالب اسما و صفات متکثر را دارد، بدون آنکه به کثرتی واقعی دچار شود.

علم ذاتی خداوند به‌عنوان تجلی کمال وجود: خداوند متعال به‌مثابه وجود بسیط و صرف‌الوجود، به ذات خویش علم دارد، زیرا در ساحت ذات الهی، هیچ امری خارج از ذات حاضر نیست. علم به‌مثابه یکی از کمالات وجودی، در مرتبه ذات خداوند که صرف‌الکمال است، تحقق تام دارد. از آنجاکه کمالات وجودی در مراتب مختلف هستی متجلی می‌شوند، علم خداوند به ذاتش نه‌تنها بیانگر کمال ذاتی اوست، بلکه به‌واسطه بساطت و وحدت وجودی ذات، عین وجود او محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، علم خداوند به ذات، جدای از حقیقت وجودی او نیست، بلکه عین همان وجود مطلق و نامحدود است (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۲۲۴).

تقسیم اسما به ذات، صفات و افعال: ۱. اسما ذات: اسم‌هایی هستند که مستقیماً به ذات الهی اشاره می‌کنند، مانند «الله»، «احد»، «صمد». این اسم‌ها به ذات بی‌همتای خداوند اشاره دارند و از هرگونه تشبیه و تعین مبرا هستند. ۲. اسما صفات: اسم‌هایی هستند که به صفات الهی اشاره می‌کنند، مانند «رحمن»، «رحیم»، «علیم»، «قدیر». این صفات، تجلیات ذات الهی در قالب ویژگی‌ها و خصوصیات هستند. ۳. اسما افعال: اسم‌هایی هستند که به افعال و کارهای الهی اشاره می‌کنند، مانند «خالق»، «رازق»، «محبی»، «ممیت». این اسم‌ها نشان‌دهنده تجلیات ذات در قالب اعمال و افعال در جهان هستند (خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۵۹۸).

بساطت ذات الهی: خداوند متعال به عنوان بسیط تام شناخته می شود، به این معنا که هیچ گونه ترکیبی در ذات او راه ندارد. ترکیب، مستلزم نقص و فقر در ذات است، زیرا هر مرکبی نیازمند اجزایی است که آن را تشکیل می دهند و این نیازمندی، نشان دهنده فقر و امکان در ذات است. از آنجاکه ذات الهی از هرگونه نقص، فقر و تعلق به غیر مبرا است، ترکیب در آن راه ندارد. این بساطت، نشان دهنده کمال مطلق ذات الهی است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶۰۶).

کمال مطلق و جامعیت صفات: به دلیل بساطت ذات الهی، خداوند متعال کامل من جمیع الجهات است و کلیه کمالات و جمیع اسماء و صفات در مرتبه ذات او حضور دارند. این کمالات، که شامل صفات جلال و جمال الهی می شوند، نه به عنوان اموری زاید بر ذات، بلکه به عنوان عین ذات الهی تحقق دارند. به عبارت دیگر، ذات حق عین صفات اوست و صفات او عین ذاتش است. این وحدت وجودی، نشان دهنده جامعیت و کمال مطلق ذات الهی است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶۰۸).

سلسله مراتب توحید: مراتب توحید از نظر امام خمینی عبارتند از: توحید عام، خاص و اخص. توحید، بازتابی از سیر تکاملی معرفت انسان از خداست. توحید عام، مبتنی بر استدلال های عقلی و پذیرش کثرت در خلق، پایه ای برای ورود به مراتب بالاتر است. توحید خاص، با عبور از کثرت ظاهری و درک وحدت وجود، جایگاه ویژه ای در عرفان اسلامی دارد. توحید اخص، به مثابه اوج سیر معنوی، با فنای وجودی و شهود وحدت محض، نمایانگر دیدگاه وحدت وجود است. این مراتب، نه تنها تفاوت در سطح معرفت، بلکه تفاوت در تجربه وجودی سالک را نیز نشان می دهند (خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۵۲).

توحید صفاتی و افعالی: امام خمینی با تأکید بر توحید صفاتی، معتقد است صفات الهی (مانند علم، قدرت، حیات) عین ذات خداوند است، نه اموری زاید بر ذات. توحید افعالی نیز به این معناست که همه افعال جهان، حتی افعال انسان، به اراده و قدرت الهی محقق می شوند (خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۸۰).

وحدت وجود: امام درباره وحدت وجود قائل به وحدت شخصیه است و اینکه در عالم هستی، جز یک حقیقت و یک اصل شریف که سرچشمه تمام خیرات و جمیع کمالات است، وجود ندارد و آن، حقیقت وجود است (خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۶۰۷).

حقیقت اسم اعظم: از دیدگاه امام خمینی، اسم اعظم در دو ساحت وحدت محض (مقام احدیت) و کثرت متعین (مقام خلقت) ظهور می یابد. شناخت حقیقی این اسم، نه از طریق مفاهیم ذهنی، بلکه تنها در پرتو سلوک عرفانی و فنای در ذات حق ممکن است. انسان کامل، به عنوان آخرین حلقه این سلسله، تجلی بخش کامل ترین مظهر اسم اعظم در جهان مادی و معنوی است (خمینی، ۱۳۵۹، ص. ۱۴۶).

اقسام حدوث: امام خمینی برای موجودات غیر از ذات حق تعالی، سه گونه حدوث را متمایز می کند: حدوث ذاتی: وجود شیء پس از عدم ذاتش، فارغ از زمان (مبتنی بر رابطه وجود و ماهیت). حدوث زمانی: وجود شیء در مقطع زمانی خاص پس از عدم. حدوث اسمی: تحقق شیء به عنوان «مفعول» پس از آنکه تنها در علم الهی به صورت «مقدور» بوده است. این تقسیم بندی نشان می دهد که حدوث تنها به حوزه ماده محدود نیست، بلکه حتی مفاهیم انتزاعی و مجردات نیز مشمول اقسام حدوث می شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۶۶).

۳- مقایسه تطبیقی

با توجه به مباحث مطرح شده، وجوه اشتراک و افتراق آرای ابن میمون و امام خمینی در مسئله ذات و صفات الهی را می توان به شرح زیر تحلیل کرد:

۳-۱- موارد اشتراک

۱. توحید و بساطت ذات الهی:

- ◀ هر دو اندیشمند بر اصیل بودن و عینیت وجود با ذات تأکید دارند.
- ◀ هر دو بر وحدت حقیقی و سادگی مطلق ذات الهی تأکید دارند.
- ◀ از نظر آنان، هرگونه تعدد مصداقی در صفات، نافی توحید ذاتی است.
- ◀ ذات خداوند فراتر از هرگونه ترکیب، تقسیم یا تعین است و هیچ حیثیت زایدی را بر نمی تابد.

۲. تنزیه خداوند از تشبیه و محدودیت:

- ◀ هر دو خداوند را از هرگونه جسمانیت، محدودیت یا شباهت به مخلوقات منزّه می دانند.
- ◀ هر دو برخی از صفات خداوند را تأویل می برند؛ مثلاً دیدن و شنیدن یعنی علم به مبصرات و مسموعات.
- ◀ هر دو رویکرد، زبان بشری را در توصیف ذات الهی نارسا می دانند.
- ◀ توصیف ذات الهی با مفاهیم انسانی را تنها در قالب تأویل استعاری (ابن میمون) یا تجلیات نامحدود (امام خمینی) ممکن می شمردند.

۳. صفات الهی:

- ◀ هر دو در مرتبه ذات، تعین صفات را ناممکن می دانند. ذات الهی در مقام احدیت، بسیط و غیرمتناهی است و هیچ صفتی به صورت مستقل بر آن عارض نمی شود.
- ◀ هر دو برای خداوند، اسم اعظم قائل و معتقدند این اسم مختص خداوند است.
- ◀ هر دو در حوزه اوصاف فعلی، آوردن اوصاف ایجابی را درست می دانند.
- ◀ هر دو قائلاند که خداوند جسم و جسمانی نیست که بتوان به او رسید.

۳-۲- موارد اختلاف

ابن میمون و امام خمینی، با وجود اشتراک در اصولی مانند وحدت ذات الهی و تنزیه خداوند از تشبیه، در نحوه تبیین صفات الهی و روش شناخت خداوند تفاوت های بنیادینی دارند:

۱. الهیات سلبی در مقابل الهیات ایجابی:

ابن میمون با تکیه بر الهیات سلبی، هرگونه توصیف ایجابی ذات الهی را نفی می کند. او صفاتی مانند «عالم» یا «قادر» را نه بیانگر کمالات ذاتی، بلکه نفی نقص (نفی جهل یا عجز) می داند. از نگاه او، حتی واژه هایی مانند «وجود» نیز با تسامح زبانی بر خداوند اطلاق می شوند.

امام خمینی با پذیرش الهیات ایجابی، صفات ثبوتی (مانند علم و قدرت) را عین ذات الهی می‌داند، اما تأکید می‌کند که این صفات، نه به‌مثابهٔ اموری زاید بر ذات، بلکه به‌عنوان تجلیات کمالات وجودی ذات واحد در مراتب پایین‌تر (مانند عالم اسماء و افعال) ظهور می‌یابند.

۲. روش شناخت خداوند:

ابن‌میمون شناخت ذات الهی را برای انسان ناممکن می‌داند و معتقد است تنها از طریق صفات فعلی (مانند عدالت یا رحمت) می‌توان به شناختی غیرمستقیم دست یافت. او فهم متون مقدس را مبتنی بر تأویل استعاری می‌داند.

امام خمینی با پذیرش شناخت شهودی، راه سلوک عرفانی و رؤیت قلبی را مکمل استدلال عقلی معرفی می‌کند. از نگاه او، ذات الهی در قالب تجلیات سه‌گانه (ذاتی، اسمائی، افعالی) قابل درک است، هرچند کنه ذات همچنان ناشناختنی باقی می‌ماند.

۳. درباب صفات الهی:

ابن‌میمون با نفی صفات ثبوتی، توحید را به‌شکل مطلق حفظ می‌کند، اما این نگرش ممکن است به خالی‌شدن ذات از کمالات بینجامد، چراکه صفات تنها به افعال یا نفی نقص تقلیل می‌یابند.

امام خمینی با طرح تجلیات ذات، همزمان وحدت ذات و کثرت صفات را ممکن می‌داند. او صفات را نه اموری زاید، بلکه ظهورات همان حقیقت واحد در مراتب مختلف هستی می‌خواند.

ابن‌میمون اسم اعظم خداوند را معلوم می‌داند (ی ه و ه) که تلفظ آن نامعلوم است؛ اما امام خمینی اساساً اسم اعظم خداوند را نامعلوم می‌داند مگر برای خواص.

ابن‌میمون معتقد است فقط صفت فعل در مورد خداوند قابل صدق است؛ لکن امام خمینی معتقد است علاوه بر صفت فعل، می‌توان از صفت ذات هم استفاده کرد.

۴. پشتوانهٔ مکتبی:

ابن‌میمون ریشه در فلسفهٔ یهودی و کلام ارسطویی دارد و بر عقلانیت و تفسیر متون مقدس تکیه می‌کند. امام خمینی با تلفیق حکمت متعالیه، عرفان اسلامی و شریعت، نظامی یکپارچه ارائه می‌دهد که در آن، عقل، شهود و نقل در هماهنگی کامل‌اند.

۵. هرمنوتیک متون مقدس:

ابن‌میمون: به تأویل استعاری متون تورات گرایش دارد. مثلاً توصیفات جسمانی از خدا را نمادین می‌خواند و معتقد است این تعابیر برای فهم عموم مردم ضروری است.

امام خمینی: متون دینی (قرآن و روایات) را دارای بطون معنایی می‌داند که تنها از طریق عرفان و علم باطن قابل درک است. برای نمونه، آیات مربوط به معاد را همزمان هم ظاهری و هم نمادین تفسیر می‌کند.

۶. نقش عقل و شهود:

ابن‌میمون: عقل را تنها ابزار معتبر برای شناخت خدا و دین می‌داند، اما در نهایت، عقل را در برابر اسرار الهی ناتوان می‌شمارد.

امام خمینی: عقل را در کنار شهود عرفانی به عنوان دو بال معرفت می پذیرد. از نگاه او، عقل برای تبیین فلسفی حقایق و شهود برای مکاشفه حضوری ضروری است.

۷. تأثیرات تاریخی و میراث فکری:

ابن میمون: به عنوان پدر فلسفه یهودی، تأثیر عمیقی بر اندیشمندانی مانند اسپینوزا و کانت گذاشت. آثار او به ویژه در مباحث اخلاق و الهیات سلبی، هنوز در محافل آکادمیک غرب مطالعه می شود.

امام خمینی: به عنوان بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، نه تنها در فلسفه و عرفان، بلکه در سیاست جهانی تأثیرگذار بود. اندیشه های او الهام بخش جنبش های اسلامی معاصر است.

به نظر نگارنده، علاوه بر مطالب ذکر شده، از دیدگاه عقل، نظرات ابن میمون از دو جهت مورد نقد قرار می گیرد:

۱. تناقض در عینیت و زائد بودن صفات: ابن میمون از سویی صفات را عین ذات می داند و از سوی دیگر، زائد بر ذات می خواند. این تناقض، به کثرت در ذات می انجامد.

۲. خالی بودن ذات از کمالات: نفی صفات ثبوتی، ذات الهی را از کمالات تهی می کند، درحالی که صفات، تجلیات ذاتی هستند و نه اموری زاید.

نتیجه گیری

هر دو اندیشمند در اصول کلانی چون وحدت ذات، تنزیه از تشبیه و ناممکن بودن شناخت کنه ذات همسو هستند، اما در روش شناسی و تفسیر صفات اختلاف های بنیادین دارند:

- ◀ تفاوت مکتبی: الهیات سلبی یهودی در مقابل تلفیق فلسفه، عرفان و شریعت در اسلام.
- ◀ تفاوت معرفتی: ابن میمون با تکیه بر نقل و عقل، امام خمینی با افزودن شهود عرفانی به مثابه ابزار شناخت.

ابن میمون با محوریت الهیات سلبی، ذات الهی را از هرگونه توصیف ایجابی مبرا می داند و صفات را به افعال یا نفی نقص تقلیل می دهد. این نگاه، هرگونه تشبیه را نفی می کند، اما ممکن است به خالی بودن ذات از کمالات بینجامد.

امام خمینی با تکیه بر حکمت متعالیه، صفات را تجلیات کمالات ذاتی در مراتب وجود می داند. این رویکرد، همزمان وحدت ذات و کثرت تجلیات را حفظ می کند. این تفاوت ها نشان دهنده غنای رویکردهای مختلف در تبیین رابطه ذات و صفات الهی است، بدون آنکه اصل تعالی ذات خدشه دار شود.

هر دو اندیشمند در بستر فرهنگ اسلامی رشد یافتند: ابن میمون در اندلس (اسپانیای اسلامی) و مصر، تحت تأثیر فلسفه اسلامی (به ویژه آثار ابن سینا و غزالی) پرورش یافت. امام خمینی در ایران، تحت تأثیر مکتب حکمت متعالیه (ترکیب فلسفه ابن سینا، عرفان ابن عربی و کلام شیعی) قرار گرفت.

هر دو در پی آشتی دادن عقل و دین بودند: ابن میمون با تلفیق فلسفه ارسطویی و تورات، به دنبال پاسخ گویی به پرسش های کلامی یهود بود. امام خمینی با ترکیب فلسفه اسلامی، عرفان و فقه شیعه، نظام فکری یکپارچه ای ایجاد کرد.

ابن میمون نماینده فلسفه یهودی قرون وسطی بود که تحت تأثیر فلسفه اسلامی و یونانی قرار داشت و امام خمینی وارث سنت حکمت متعالیه (مکتب صدرایی) و عرفان شیعی بود که به مفاهیمی مانند وحدت وجود و ولایت تکیه دارد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. طرح نو.
- ابن میمون، موسی. (۱۹۷۳). *دلالة الحائرين*. (حسین آتای، محقق). مطبعة جامعة أنقرة.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۷۴). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*. (حسین صابری، مترجم). بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- جکی، استانی. (۱۳۷۴). علم و دین. در فرهنگ و دین. (به‌آل‌الدین خرمشاهی، مترجم). طرح نو.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۷). بررسی روش معناشناسی صفات خبری در کتاب التوحید ابن خزیمه، استدلال‌ها، تحلیل‌ها و نقد آنها. *اندیشه نوین دینی*، (۵۴).
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۵۹). *تفسیر دعای سحر*. (سیداحمد فهری، مترجم). نهضت زنان مسلمان.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۵). *التعلیقه علی الفوائد الرضویه*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۵). *تفسیر سوره حمد*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی* (چاپ دوم). (سیدعبدالغنی اردبیلی، مقرر). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۶). *شرح دعاء السحر* (چاپ چهارم). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۶). *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية* (چاپ ششم). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۲). *شرح چهل حدیث*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- زریاب، عباس. (۱۳۷۳). «ابن میمون». در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (ج. ۵). مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فخری، ماجد. (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*. (گروهی، مترجمان). نشر دانشگاهی.
- قفطی، علی بن یوسف. (۱۳۷۲). *تاریخ الحكماء*. (بهمن دارائی، کوشنده). دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۳). *دییاهای بر فلسفه قرون وسطی*. (مسعود علیا، مترجم). ققنوس.
- کاشفی، محمدرضا. (۱۳۷۷). نیم‌نگاهی به دلالة الحائرين. *کتاب ماه*، (۹)، ۱۹-۲۴.
- کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید. (۱۳۸۳). (فاضل‌خان همدانی، مترجم). انتشارات اساطیر.

References

- Ebrāhīmī-Dīnānī, Gholāmhosayn. *Mājārā-yi fekr-i falsafī dar jahān-i Islām* [The story of philosophical thought in the Islamic world]. Tehran: Tarḥ-i Now, 1997 (1376 Sh.) (in Persian).
- Ibn Maymūn, Mūsā (Moses Maimonides). *Dalālat al-ḥā'irīn* [Guide of the Perplexed], ed. Ḥusayn Ātāy. Ankara: Maṭba'at Jāmi'at Ānqarah, 1972.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. *Tārīkh-i andīshah-hā-yi kalāmī dar Islām* [History of theological thought in Islam]. Trans. Ḥusayn Šāberī. Mashhad: Bunyād-i Pizhūhishhā-yi Āstān-i Quds-i Rażavī, 1995 (1374 Sh.) (in Persian).
- Jaki, Stanley L. "Ilm va dīn" [Science and religion]. In *Farhang va dīn* [Culture and religion], trans. Bahā' al-Dīn Khoramshāhī. Tehran: Tarḥ-i Now, 1995 (1374 Sh.) (in Persian).
- Jam'ī az nevisandegān [Group of authors]. "Barrasi-yi ravesḥ-i ma'nā-shenāsī-yi šifāt-i khabarī dar Kitāb al-Tawḥīd Ibn Khuzaymah: istidlāl-hā, taḥlīl-hā va naqdh-īnhā" [A study of the semantic approach to the descriptive attributes in Ibn Khuzaymah's

- Kitāb al-Tawhīd*: arguments, analyses, and critiques]. *Andīshe-yi nowīn-i dīnī* [New religious thought] 54 (2018 [1397 Sh.]) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Tafsīr-i du ā-yi saḥar* [Exegesis of the Dawn Supplication]. Trans. Sayyid Aḥmad Fahri. Tehran: Nahẓat-i Zanān-i Musalmān, 1980 (1359 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *al-Ta' līqah 'alā al-Fawā'id al-Rizawīyyah* [Marginalia on *al-Fawā'id al-Rizawīyyah*]. Tehran: Mu' assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 1996 (1375 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Tafsīr-i Sūrat al-Ḥamd* [Exegesis of Sūrat al-Ḥamd]. Tehran: Mu' assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 1996 (1375 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Taqrīrāt-i falsafah-yi Imām Khumaynī* [Notes on Imam Khumaynī's philosophy], 2nd ed. Recorded by Sayyid 'Abd al-Ghanī Ardabīlī. Tehran: Mu' assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 2006 (1385 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Sharḥ du ā' al-saḥar* [Commentary on the Dawn Supplication], 4th ed. Tehran: Mu' assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 2007 (1386 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Miṣbāḥ al-hidāyah ilā al-khilāfah wa al-wilāyah* [The lamp of guidance to the caliphate and guardianship], 6th ed. Tehran: Mu' assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 2007 (1386 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Sharḥ chehel ḥadīth* [Commentary on forty ḥadīths]. Tehran: Mu' assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 2013 (1392 Sh.) (in Persian).
- Zaryāb, 'Abbās. "Ibn Maymūn" [Maimonides]. In *Dā'irat al-Ma'ārif-i buzurg-i Islāmī* [The Great Islamic Encyclopedia], vol. 5. Tehran: Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i buzurg-i Islāmī, 1993 (1372 Sh.) (in Persian).
- Fakhry, Majid. *Sīr-i falsafah dar jahān-i Islām* [History of philosophy in the Islamic world]. Trans. group of translators. Tehran: Nashr-i Dānishgāhī, 1993 (1372 Sh.) (in Persian).
- Qifṭī, 'Alī b. Yūsuf. *Tārīkh al-ḥukamā'* [History of the philosophers]. Trans. Bahman Dāra'ī. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān, 1993 (1372 Sh.) (in Persian).
- Copleston, Frederick. *Dībāchah'ī bar falsafah-yi qurūn-i wusṭā* [Introduction to medieval philosophy]. Trans. Mas'ūd 'Alīyā. Tehran: Qoqnūs, 2004 (1383 Sh.) (in Persian).
- Kāshifī, Muḥammad Riḍā. "Nīm-nigāhī be *Dalālat al-ḥā'irīn*" [A glance at *Dalālat al-ḥā'irīn*]. *Kitāb-i māh* 1, no. 9 (1998 [1377 Sh.]): 19–24 (in Persian).
- Kitāb-i muqaddas*: *Ahd-i 'atīq* va *Ahd-i jadīd* [The Holy Bible: Old and New Testaments]. Trans. Fāzil Khān Hamadānī. Tehran: Intishārāt-i Asāfīr, 2004 (1383 Sh.).

Critical Analysis of the Wahhabi Approach to the Hadith “Alī is the Divider of Paradise and Hellfire,” with Emphasis on Sunni and Shi‘i Sources

Safdar Rajabzadeh¹, and Muhammad Ghafoorinezhad²

1. *Corresponding Author*, Graduate of Level Four (Doctoral Equivalent) in Comparative Islamic Theology, Nawab Higher Seminary, Mashhad, Iran. Email: s.rajabzadeh1370@gmail.com
2. Muhammad Ghafoorinezhad: Associate Professor, Department of Shi‘i Studies, Faculty of Shi‘i Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: ghafoori@urd.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

13 April 2025

Received in revised form

04 May 2025

Accepted

06 June 2025

Available online

23 August 2025

Keywords:

Wahhabism,
virtues of 'Alī,
ḥadīth 'Alī qasīm al-nār
wa'l-janna,
exaggeration (ghulūw),
multiplicity of transmission
routes (ta'addud al-turuq)

ABSTRACT

The Wāḥḥābī movement has consistently exerted considerable effort in criticizing and repudiating the virtues attributed to Amīr al-Mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib ('a). Among these virtues, the traditions that underscore his exalted status among the Companions have received particular attention and dispute. The ḥadīth 'Alī qasīm al-nār wa'l-janna (“‘Alī is the Divider of Paradise and Hellfire”) is one such narration that has become a central target of Wāḥḥābī critique. Contemporary Wāḥḥābī scholars regard this report as fabricated and lacking both textual and isnād authenticity. However, a close examination of authoritative Sunnī works in faḍā'il literature, historiography, 'ilm al-rijāl, kalām, and ḥadīth studies reveals a perspective contrary to Wāḥḥābī claims. Adopting a descriptive-analytical method and a critical approach, this article examines the objections and doubts raised by Wāḥḥābī scholars concerning this ḥadīth. The study concludes that the narration in question is indeed transmitted in reliable Sunnī sources, with numerous prominent scholars affirming the trustworthiness of its transmitters. Furthermore, additional evidence highlights the ḥadīth's indication of Imām 'Alī's ('a) exalted spiritual rank in distinguishing truth from falsehood, as well as his elevated metaphysical status.

Cite this article: Rajabzadeh, S., & Ghafoorinezhad, M. (2025). Critical Analysis of the Wahhabi Approach to the Hadith “Alī is the Divider of Paradise and Hellfire,” with Emphasis on Sunni and Shi‘i Sources. *Theology Journal*, 12(1), 141-164. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20981.1977>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20981.1977>

Introduction

The ḥadīth, "'Alī qasīm al-nār wa-al-jannah" ('Alī is the divider of Hellfire and Paradise), stands as a pivotal and widely discussed narration in Islamic sources, articulating the exalted status of Imām 'Alī ('a) as the criterion for distinguishing the believer from the hypocrite on the Day of Resurrection. This narration, transmitted in authoritative Sunnī ḥadīth collections such as *al-Mustadrak* by Ḥākim al-Nīshāpūrī, *Manāqib* by al-Khuwārazmī, and *Tārīkh Dimashq* by Ibn 'Asākir, has consistently garnered the attention of Muslim traditionists (*muḥaddithūn*) and theologians (*mutakallimūn*). In the contemporary era, the Wahhābī intellectual movement, motivated by a desire to diminish the standing of the Ahl al-Bayt ('a) and weaken the doctrinal foundations of Shī'ism, has intensely challenged this ḥadīth. They have assailed it on both narrational (*sanad*) and semantic (*dalālah*) grounds, variously labeling it as fabricated, weak, and even contradictory to the core principles of monotheism (*tawḥīd*). This research aims to conduct a critical examination of this perspective, offering a substantiated response based on the credible sources of both major Islamic schools of thought (*al-farīqayn*) through a rigorous scholarly methodology.

Methodology

This study employs a **descriptive-analytical method** with a **library-based approach**. Data has been systematically gathered through an in-depth study of primary sources in ḥadīth, biographical evaluation (*rijāl*), history, and theology (*kalām*) from both Shī'ī and Sunnī traditions. The analytical framework is bifurcated into two primary components:

1. **Sanad (Chain of Narration) Analysis:** The narrators of the ḥadīth, particularly figures such as 'Abāyah ibn Rib'ī and Mūsā ibn Ṭarīf, are scrutinized through the science of *rijāl* and the principles of narrator criticism and validation (*al-jarḥ wa-al-ta'dīl*). The scholarly opinions, both affirming and contesting their reliability, have been compiled and analyzed.
2. **Dalālah (Semantic) Analysis:** The content of the ḥadīth and its implications for the station of Imamate (*imāmah*) and spiritual authority (*wilāyah*) of Imām 'Alī ('a) are examined in accordance with established hermeneutical and theological principles. The objections (*shubuhāt*) raised by Wahhābism in this regard are systematically addressed.

Furthermore, the study utilizes both **refutational** (*naqdī*) arguments, which leverage the opponent's own premises, and **direct explanatory** (*ḥallī*) arguments to deconstruct and respond to the critiques.

Findings

The findings of this research can be categorized into several key areas:

1. Findings Pertaining to the *Sanad* (Chain of Narration)

- The ḥadīth "'Alī qasīm al-nār wa-al-jannah" is transmitted through **eight distinct chains of narration** (*turuq*) from numerous companions, including Abū Tufayl, Abū Dharr al-Ghifārī, Abū Sa'īd al-Khudrī, Anas ibn Mālik, Ḥudhayfah ibn al-Yamān, and 'Abdullāh ibn 'Abbās. This multiplicity of chains, according to the principles of ḥadīth science accepted by Sunnī authorities like Ibn Taymiyyah and Ibn 'Uthaymīn, mutually strengthens the narration, even if some individual chains are considered weak independently.
- The principal narrators, most notably 'Abāyah ibn Rib'ī, have been validated (*tawthīq*) by a host of eminent Sunnī scholars, including Aḥmad ibn Ḥanbal, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, Ibn Sa'd, Ibn Hibbān, and Ḥākim al-Nīshāpūrī. Ḥākim explicitly affirmed that 'Abāyah's narrations meet the rigorous criteria of al-Bukhārī and Muslim.
- The accusation of "**ghuluw**" (extremism) leveled against some narrators is not, in itself, a definitive cause for rejecting a narration according to many classical Sunnī scholars, unless substantiated by evidence of mendacity or a deficient memory. Numerous figures, such as Abān ibn Taghlib, were accused of *ghuluw*, yet their narrations were accepted and included in the *Ṣaḥīḥayn*.
- A clear methodological **inconsistency** is evident in the Wahhābī approach (particularly that of al-Albānī). On one hand, they reject ḥadīths concerning the virtues of the Ahl al-Bayt due to the narrators' Shī'ī convictions; on the other, they concede that early traditionists did not typically disqualify narrators based on their theological school (*madhhab*).

2. Findings Pertaining to *Dalālah* (Content and Meaning)

Endorsement by Sunnī Scholars: Numerous leading Sunnī authorities have accepted not only the chain but also the meaning of the ḥadīth. Aḥmad ibn Ḥanbal explicitly declared it authentic (*ṣaḥīḥ*) and elucidated its meaning by citing the corollary ḥadīth, "None loves you except a believer..." Other scholars such as Qāḍī 'Iyāḍ, al-Khuwārazmī, Ibn al-Jawzī, Ibn Kathīr, Ibn Ḥajar al-Haytamī, and al-Zamakhsharī have transmitted and interpreted the ḥadīth, viewing it as indicative of the ummah's division based on love and enmity towards Imām 'Alī ('a).

Resolution of the *Shirk* Objection: The expression "*qasīm al-nār*" does not imply partnership in divine Lordship (*rubūbiyyah*). Rather, it signifies the role of an "**apportioner**" (*musahhim*) who allocates

shares by divine permission (*bi-idhnillāh*) as a manifestation of divinely-bestowed creative authority (*wilāyah takwīniyyah*). This is analogous to responsibilities attributed to other companions in different narrations.

Coherence with Other Narrations: The content is fully consonant with numerous other ḥadīths that emphasize the centrality of Imām ‘Alī’s (‘a) *wilāyah* for eschatological salvation. This includes the "**ḥadīth of the permit to cross the *Ṣirāṭ***," which conditions entry into Paradise upon receiving permission from Imām ‘Alī (‘a), a narration also found in reliable Sunnī sources.

Addressing Chronological and Superiority Objections: The role of Imām ‘Alī (‘a) as "*qasīm al-nār*" is a trans-historical reality rooted in his station of *wilāyah takwīniyyah*. Consequently, those who attained salvation before his physical birth were, in essence, believers in the very reality of which he is the perfect earthly manifestation. Furthermore, this ḥadīth does not imply his superiority over the Prophet (ṣ), but rather describes a unique virtue and a specific function in the hereafter, just as the Prophet (ṣ) possesses exclusive virtues like finality of prophethood (*khātimīyyah*).

Findings Pertaining to the Research Gap

The literature review reveals that while many works have transmitted this ḥadīth and discussed the virtues of Imām ‘Alī (‘a), **no independent study has offered a comprehensive and structured critique** of the specific narrational and semantic objections raised by Wahhābīsm against this particular ḥadīth. This research aims to fill this scholarly void.

Conclusion

This research concludes that the claims advanced by the Wahhābī movement, which posit that the ḥadīth "*‘Alī qasīm al-nār wa-al-jannah*" is fabricated or weak, are devoid of scholarly support when measured against the established criteria of ḥadīth science. From a narrational perspective, the ḥadīth is **valid and defensible**, supported by its multiple chains of transmission and the validation of its narrators by preeminent Sunnī authorities. From a semantic perspective, its content presents **no contradiction with the principles of *tawḥīd***. Instead, it eloquently expresses the sublime station and pivotal role of Imām ‘Alī (‘a) within the cosmic order and Islamic eschatology. The denial of this ḥadīth appears to stem less from scientific critique and more from sectarian prejudice and the literalist hermeneutic that Wahhābīsm applies to the virtues of the Ahl al-Bayt (‘a). This study is presented as a contribution toward the rational defense and clarification of the shared ḥadīthic heritage between the two major Islamic schools and the elucidation of the true station of Imamate and *wilāyah*.

Author Contributions: Mr. Ghafourinejad's contribution was approving the research proposal at the research institute when the topic was initially presented.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: Not mentioned.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: Artificial intelligence was used for editing purposes.



تحلیل انتقادی دیدگاه وهابیت در قبال حدیث «علی قسیم النار و الجنة» با تأکید بر منابع فریقین

صفر رجبزاده^۱، و محمد غفوری نژاد^۲

۱. نویسنده مسئول، پژوهشگر همکار گروه مطالعات تطبیقی اسلام و ادیان، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا علیه‌السلام، جامعه المصطفی العالمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: s.rajabzadeh1370@gmail.com
۲. دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. رایانامه: ghafoori@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	جریان وهابیت همواره تلاش وافر در نقد و رد فضائل امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) مبذول داشته است. در میان این فضائل، احادیثی که دلالت بر جایگاه رفیع ایشان در میان صحابه دارند، به‌طور ویژه مورد توجه و مناقشه قرار گرفته‌اند. حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، از جمله احادیثی است که آماج نقد و بررسی این جریان بوده است. اندیشمندان معاصر این جریان، این حدیث را جعلی و فاقد اعتبار سندی و متنی تلقی می‌کنند؛ این در حالی است که بررسی دقیق آثار فضائل‌نگاری، تاریخی، رجالی، کلامی و حدیثی معتبر اهل‌سنت، دیدگاهی مغایر با ادعای وهابیت را آشکار می‌سازد. در این مقاله، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و اتخاذ رویکردی انتقادی، اشکالات و شبهات مطرح‌شده از سوی وهابیت پیرامون این حدیث مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در پایان، این پژوهش به این نتیجه دست یافته است که حدیث مذکور در منابع معتبر اهل‌سنت نقل شده و بسیاری از علمای برجسته آنان به توثیق راویان آن تصریح نموده‌اند. افزون بر این، شواهدی دال بر دلالت این حدیث بر منزلت والای امام علی (ع) در تمیز حق از باطل و جایگاه معنوی ایشان ارائه خواهد شد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱	
کلیدواژه‌ها: وهابیت، فضائل حضرت علی، حدیث علی قسیم النار و الجنة، غلو، تعدد طرق	

استناد: رجبزاده، صفر؛ غفوری‌نژاد، محمد (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی دیدگاه وهابیت در قبال حدیث «علی قسیم النار و الجنة» با تأکید بر منابع فریقین. پژوهشنامه کلام، ۱۲ (۱)، ۱۴۱-۱۶۴. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20981.1977>



مقدمه

در طول تاریخ اسلام، شخصیت والای حضرت علی بن ابی طالب (ع) همواره مورد توجه و احترام مسلمانان بوده است. در منابع روایی، به ویژه منابع شیعه امامیه، مناقب و فضائل امیرالمؤمنین علی (ع) به طور گسترده ذکر شده است، به گونه ای که بر آشنایان با مبانی اسلام و تاریخ آن پوشیده نیست. این روایات، با تعابیر و مضامین مشابه، در منابع حدیثی اهل سنت نیز بازتاب یافته است. یکی از مشهورترین این روایات، حدیث «علی قسیم النار و الجنة» است که به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده می شود. این حدیث، بر جایگاه رفیع حضرت علی (ع) و نقش محوری ایشان در تمیز و جداسازی مؤمنان از منافقان دلالت می کند. با این حال، در طول تاریخ، همواره افرادی با انگیزه های گوناگون با فضائل برجسته حضرت علی (ع) مخالفت ورزیده اند و در جهت تضعیف یا تحریف روایات مربوط به ایشان تلاش کرده اند. در دوره معاصر، جریان وهابیت با رویکردی خاص و مبتنی بر تفسیر ظاهری نصوص، به نقد و بررسی احادیث مربوط به فضائل حضرت علی (ع) می پردازد. پیروان این مکتب با طرح شبهاتی در سند و دلالت حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، سعی در تضعیف جایگاه آن دارند. این شبهات، دستاویزی برای پیروان این جریان شده است تا منزلت والای حضرت علی (ع) را مورد تردید قرار دهند. در مقابل، بسیاری از علمای اهل سنت، از جمله برخی از بزرگان و محققان این مذهب، به صحت این حدیث و منزلت والای امام علی (ع) اذعان کرده اند. پژوهش حاضر، با هدف بررسی دقیق تر حدیث «علی قسیم النار و الجنة» و پاسخ مستدل به شبهات مطرح شده، به تحلیل ادله طرفین و تبیین رویکرد جریان وهابیت به میراث مکتوب اسلامی می پردازد. در این پژوهش، ضمن ارزیابی سندی و دلالی حدیث، تلاش می شود تا جایگاه و اهمیت این حدیث در تبیین منزلت حضرت علی (ع) در منظومه اعتقادی اسلام روشن شود. همچنین، رویکردهای مختلف در نقد و بررسی روایات و دلایل پذیرش یا رد این حدیث مورد واکاوی قرار خواهد گرفت. سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از: دلایل وهابیت برای انکار حدیث «علی قسیم النار و الجنة» چیست؟ و این دلایل، با توجه به منابع معتبر اهل سنت، چگونه قابل پاسخ گویی است؟ این پژوهش، با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه ای، به بررسی منابع و متون مربوط به حدیث «علی قسیم النار و الجنة» می پردازد. در این راستا، به بررسی دقیق اسناد حدیث، تحلیل محتوای آن بر اساس قواعد علم الحدیث، و بررسی دیدگاه های مختلف در مورد آن پرداخته می شود. همچنین، به بررسی نقدهای وهابیت به این حدیث و ارائه پاسخ های علمی و مستند به این نقدها پرداخته خواهد شد.

پیشینه تحقیق

علی رغم جست و جوی نظام مند در پایگاه های علمی، کتابخانه های تخصصی و منابع دست اول فریقین، هیچ پژوهش مستقلی که به صورت جامع و تحلیلی به ارزیابی انتقادی اشکالات سندی و دلالی وهابیت درباره حدیث «علی قسیم النار و الجنة» پرداخته باشد، یافت نشد. در بررسی پیشینه پژوهش، اگرچه مطالعات پراکنده ای به این حدیث اشاره کرده اند، غالباً فاقد رویکرد تطبیقی و نقد ساختاریافته به شبهات وهابیان هستند. برای نمونه، محمد ری شهری در اثر موسوعه خود با عنوان موسوعة الامام علی بن ابی طالب فی الکتاب والسنة والتاریخ، این حدیث را از منابع شیعه و اهل سنت نقل کرده و به تبیین جایگاه امام علی (ع) در آموزه های اسلامی پرداخته است. با این

حال، دو کاستی عمده در این اثر مشاهده می‌شود: ۱. عدم بررسی سندی حدیث: نویسنده به تحلیل راویان و ارزیابی اعتبار سند حدیث از منظر رجالیون فریقین نپرداخته است. ۲. غفلت از نقد دیدگاه‌های وهابیت: هیچ اشاره‌ای به شبهات وهابیت درباره این حدیث نشده است. به همین ترتیب، باقرشریف قرشی در موسوعة الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع)، صرفاً به نقل محتوای حدیث و تأکید بر فضائل امام علی (ع) اکتفا نموده و از مواجهه با چالش‌های سندی یا دلالتی مطرح‌شده از سوی وهابیت اجتناب کرده است. همچنین، آیت‌الله قزوینی در سلسله سخنرانی‌های «برنامه اخلاق علوی»، اگرچه حدیث مذکور را از منابع معتبر فریقین استخراج و بر صحت آن تأکید کرده است، نقد علمی ادعاهای وهابیان در باب تعارض این حدیث با مبانی توحید یا اتهام غلو به شیعه را در دستور کار قرار نداده است. بر این اساس، خلأ مطالعات پیشین عمدتاً بر نقل حدیث یا تأیید محتوای آن بوده و از ارزیابی منهج نقد سندی وهابیت و نقد دلالتی غفلت شده است. بنابراین پژوهش پیش رو با تکیه بر روش تحلیل سندی و دلالتی، سعی نموده است پاسخی منسجم و مستدل بر پایه معیارهای پذیرفته‌شده در علم کلام و حدیث توسط وهابیت، ارائه دهد. از این رو، انتظار می‌رود این تحقیق به‌عنوان گامی جدی در پر کردن خلأ موجود در ادبیات تحقیق پیرامون حدیث «علی قسیم النار والجنة» و نقد مبانی فکری وهابیت شناخته شود.

اشکالات وهابیت

همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، جریان وهابیت و پیروان آن در آثار مکتوب، رسانه‌های دیجیتال و شبکه‌های ماهواره‌ای، به انکار یا کتمان فضائل امام علی بن ابی طالب (ع) و سایر اهل بیت پیامبر اکرم (ص) می‌پردازند. این رویکرد، مبتنی بر تفسیری خاص و اغلب ظاهری از متون دینی بوده و با هدف تضعیف جایگاه اهل بیت (ع) در میان مسلمانان صورت می‌گیرد. در این راستا، هر حدیث یا روایتی که بر برتری و فضیلت حضرت علی (ع) نسبت به سایر صحابه دلالت نماید، با تردید، تکذیب یا تحریف مواجه می‌شود. وهابیت برای خدشه‌دار کردن روایات مربوط به فضائل اهل بیت (ع)، از شیوه‌های مختلفی در نقد سندی و متنی احادیث بهره می‌گیرد. در آثار آنان، عباراتی نظیر «موضوع» (جعلی)، «ضعیف» (دارای ضعف در سند)، «کذب به اتفاق اهل علم» (دروغی به اجماع دانشمندان) و نظایر آن به‌وفور در نقد و ارزیابی احادیث به کار می‌رود. علی‌رغم جست‌وجو در آثار ابن تیمیه، که به‌عنوان پدر فکری اندیشمندان وهابیت شناخته می‌شود، دیدگاه صریح و مستقلاً از وی در مورد حدیث «علی قسیم النار و الجنة» یافت نشد. با این حال، پیروان او اشکالات سندی و دلالتی متعددی را نسبت به این حدیث مطرح نموده‌اند که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره خواهد شد.

۱- اشکال سندی

یکی از مهم‌ترین انتقادات پیروان مکتب وهابیت به حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، ضعف سند آن است. محمد ناصرالدین البانی، از چهره‌های شاخص این جریان، در آثار خود صراحتاً این حدیث را ضعیف و حتی موضوع (جعلی) تلقی کرده است. وی دلیل این ضعف را وجود دو راوی متهم به «غلو» در سند حدیث، یعنی عبایه بن ربیع اسدی و موسی بن طریف، می‌داند. البانی معتقد است که اتهام «غلو» به این دو راوی، موجب تضعیف مضاعف سند حدیث می‌شود (البانی، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۰، ص. ۵۹۷). علاوه بر البانی، عبدالرحمن دمشقیه نیز از جمله

کسانی است که به پیروی از اسلاف خود، به نقد فضائل امیرالمؤمنین علی (ع)، از جمله حدیث «قسیم النار و الجنة»، پرداخته و در صدد انکار یا کم‌اهمیت جلوه دادن آن برآمده است. وی در کتاب *استدلال الشیعه بالسنة النبویة فی میزان التقد العلمی*، که از مهم‌ترین آثار وهابیت معاصر در رد دیدگاه‌های شیعه است، در خصوص این حدیث می‌نویسد: «وفیه عبایه بن ربیع الاسدی. شیعی من غلاة الشیعه» (عبدالرحمن دمشقیه، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۲۵).

پاسخ اول: وثاقت راویان

ادعای البانی مبنی بر تضعیف سند روایت به دلیل وجود راویان متهم به غلو، نیازمند بررسی دقیق‌تر است. در علم رجال و حدیث‌شناسی، وثاقت راویان از اهمیت بالایی برخوردار است و وجود راویان ضعیف یا متهم به غلو می‌تواند بر اعتبار سند حدیث تأثیر بگذارد. با این حال، صرف اتهام غلو نمی‌تواند به طور مطلق موجب تضعیف یک راوی و رد روایات او شود. در مورد وثاقت عبایه بن ربیع و موسی بن طریف، در میان محدثان و رجال‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آن‌ها این دو راوی را ضعیف و برخی دیگر آن‌ها را موثق دانسته‌اند. این اختلاف نظر در ارزیابی وثاقت راویان و صحت احادیث، امری رایج و اجتناب‌ناپذیر در علم حدیث است. برای دستیابی به ارزیابی دقیق یک حدیث، اتکای صرف به نظر یک یا چند عالم کافی نیست، بلکه ضروری است که تمامی شواهد، قرائن و دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار گیرد و با استفاده از روش‌های علمی و نقادانه، به نتیجه‌ای جامع و مستدل دست یافت.

در ادامه، به نظرات برخی از علمایی که وثاقت این دو راوی را تأیید کرده‌اند، اشاره می‌شود:

الف) عبایه بن ربیع: عبایه بن ربیع از محدثان تابعی و مشهور به نقل روایات در فضائل اهل بیت (ع) است. ابن ابی حاتم رازی در کتاب «الجرح و التعديل»، به نقل از پدرش می‌گوید: «از پدرم در مورد عبایه بن ربیع سؤال کردم، گفت: مرد بزرگی است.» این عبارت، دلالت بر توصیف و تجلیل از جایگاه علمی و شخصیتی عبایه دارد (ابن ابی حاتم رازی، ۱۲۷۱ق، ج. ۷، ص. ۲۹). ابن سعد و ابن حبان نیز او را ستوده و موثق دانسته‌اند (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج. ۶، ص. ۱۲۷). این توثیقات از سوی علمای برجسته، نشان‌دهنده اعتبار عبایه در نظر آن‌ها است. علاوه بر این، نقل احادیث متعدد در غیر از فضائل اهل بیت (ع) از عبایه که توسط محدثان صحیح دانسته شده‌اند، قرینه‌ای است بر وثاقت عام او که ادعای تضعیف وی را به صرف نقل فضائل، مورد تردید قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، اگر مشکل اساسی در خود راوی بود، باید روایات او در سایر موضوعات نیز مورد اشکال قرار می‌گرفت. حاکم نیشابوری در تفسیر آیه «وألزمهم کلمه التقوی» (فتح ۲۶)، روایتی از عبایه نقل می‌کند که حضرت علی (ع) مراد از کلمه تقوی را «لا إله إلا الله والله أكبر» دانسته‌اند. حاکم در پایان، این روایت را «صحیح علی شرط الشیخین و لم یخرجا» می‌داند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۵۰۰). این تصحیح حدیث توسط حاکم، که از علمای برجسته اهل سنت است، دلیلی قوی بر اعتبار عبایه در نزد او و هم‌راستایی روایات او با معیارهای بخاری و مسلم است.

ب) موسی بن طریف: ابن سعد در «الطبقات الکبری» (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج. ۸، ص. ۳۶۴) از موسی بن طریف روایت نقل کرده است. نقل روایت توسط ابن سعد، که از علمای متقدم و صاحب نظر در علم رجال است، نشان‌دهنده عدم وجود اشکال جدی در وثاقت او از نظر وی می‌باشد.

علاوه بر این، فرض کنیم که نقل و اعتقاد به حدیث «علی قسیم النار و الجنة» موجب تلقی غلو شود و راویان آن در زمره غالبان محسوب شوند. آیا صرف غلو می‌تواند به تضعیف راوی منجر شود؟ یا اینکه معیارهای دیگری در این امر دخیل هستند؟ با مراجعه به متون رجالی اهل سنت، مشخص می‌شود که بسیاری از بزرگان این علم، غلو را لزوماً مانع وثاقت راوی نمی‌دانند. در واقع، مواردی وجود دارد که راوی به غلو متهم شده، اما در عین حال، مورد توثیق قرار گرفته و از او روایت نقل شده است. به عنوان مثال، ابان بن تغلب، از جمله راویانی است که ذهبی و عقیلی او را غالی دانسته‌اند (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج. ۱، ص. ۵). با این حال، بسیاری از محدثان برجسته اهل سنت، مانند نیشابوری، ترمذی، ابن ماجه، نسائی و ابی داوود، او را راست‌گو و ثقه دانسته‌اند و از او حدیث نقل کرده‌اند (مزی، ۱۴۰۰ق، ج. ۲، ص. ۷). این مثال نشان می‌دهد که در نظر بسیاری از علمای اهل سنت، اتهام غلو به تنهایی برای رد روایات یک راوی کافی نیست. بنابراین، از دیدگاه بسیاری از رجال‌شناسان اهل سنت، یک فرد می‌تواند هم متهم به غلو باشد و هم ثقه. در نتیجه، حتی اگر فرض کنیم که عبایه بن ربیع و موسی بن طریف، غالی بوده‌اند، نمی‌توان صرفاً به دلیل غلو، روایات آن‌ها را رد کرد. عبدالعزیز غماری، از علمای معاصر اهل سنت، به صراحت بیان می‌کند که «مذهب راوی نمی‌تواند موجب رد روایات او شود» و تأکید می‌کند که روایات راوی شیعه، در صورت ثقه و ضابط بودن، صحیح و قابل استناد است. غماری معتقد است که تمام علمای اهل حدیث، از جمله بخاری و مسلم، بر همین روش عمل کرده‌اند و به طور گسترده از راویان شیعه، حتی غالبان، روایت نقل کرده‌اند. او تخریج روایات راویان شیعه در صحیحین را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین دلیل بر این مدعا می‌داند (غماری، بی‌تا، ص. ۴۲). بنابراین، از دیدگاه اندیشمندان اهل سنت، در اثبات وثاقت راوی حدیث، مذهب و اعتقادات مذهبی او، نقش تعیین‌کننده‌ای ندارد و آنچه اهمیت دارد، «صداقت و حافظه قوی» است. عبایه بن ربیع و موسی بن طریف، از جمله راویانی هستند که از این دو شرط برخوردارند و هیچ‌کس آن‌ها را به «دروغ‌گویی و ضعف حافظه» متهم نکرده است.

نکته دیگر اینکه، اندیشمندان وهابیت، به‌ویژه البانی، در حوزه علم رجال حدیث، رویکردی متناقض در قبال روایات منقول از راویان شیعه و به‌طور خاص، راویان متهم به «غلو» اتخاذ کرده‌اند. البانی از یک‌سو، حدیث «علی قسیم النار و الجنة» را به دلیل «غالی بودن» راویان آن مردود می‌داند. اما از سوی دیگر، در پاسخ به انتقادات وارد شده بر رویکرد مبتنی بر رد احادیث به صرف گرایش مذهبی راوی، استدلال می‌کند که مذهب چیزی است که بین فرد و خدای اوست و حساب آن با خود اوست. و به همین دلیل، بخاری و مسلم، از راویان ثقه، حتی از فرقه‌های مخالف مانند خواجه و شیعه، روایت نقل کرده‌اند (البانی، ۱۴۱۲ق، ج. ۵، ص. ۲۶۲). این تناقض در رویکرد البانی، ادعای او مبنی بر ضعف سند روایت صرفاً به دلیل اتهام غلو به راویان را با تردید جدی مواجه می‌سازد. در نتیجه تضعیف سند روایت صرفاً به دلیل وجود راویان متهم به غلو، بدون در نظر گرفتن سایر جوانب وثاقت و رویکرد علمای اهل سنت، محل تأمل است. بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد وثاقت عبایه بن ربیع و موسی بن طریف، و همچنین اصل عدم تأثیر مذهب بر وثاقت راوی در نظر بسیاری از علمای حدیث، نشان می‌دهد که ارزیابی روایات نیازمند رویکردی جامع و مبتنی بر تمامی شواهد و قرائن است، نه صرفاً اتکا به یک عامل خاص مانند اتهام غلو.

پاسخ دوم: تصریح محدثان اهل سنت به صحت حدیث

علی‌رغم تلاش‌های جریان‌های وهابی برای تضعیف و یا حتی جعلی قلمداد کردن حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، بررسی دقیق منابع حدیثی نشان می‌دهد که این حدیث از سوی طیف قابل توجهی از علمای برجسته اهل سنت، صحیح و معتبر تلقی شده است. بنابراین، داوری نهایی در مورد صحت یا سقم این حدیث، مستلزم بررسی دقیق‌تر و جامع‌تر ادله و آرای مختلف است و نمی‌توان آن را صرفاً بر مبنای دیدگاه یک جریان فکری خاص پذیرفت. در ادامه، به برخی از نظرات علمای اهل سنت در مورد صحت این حدیث اشاره می‌شود:

۱. منصور آبی (د. ۱۴۲۱ق) در کتاب «نثر الدر فی المحاضرات» مدعی است که در مورد صحت این حدیث از احمد بن حنبل سؤال شد و او به‌صراحت بر تصحیح این حدیث تأکید نمود. وی می‌نویسد: «سُئِلَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ عَنْ قَوْلِ النَّاسِ: عَلَى قَسِيمِ الْجَنَّةِ وَالْنَّارِ. فَقَالَ: هَذَا صَحِيحٌ» (آبی، ۱۴۲۴ق، ج. ۵، ص. ۱۳۹).

۲. قاضی عیاض (د. ۵۴۴ق) در کتاب «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى» می‌نویسد: «أَنَّه قَسِيمُ النَّارِ يَدْخُلُ أَوْلِيَائُهُ الْجَنَّةَ وَأَعْدَاؤُهُ النَّارَ» (عیاض، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۶۵۷).

۳. خوارزمی (د. ۵۶۸ق) از پیامبر اکرم (ص) چنین نقل می‌نماید: «یا علی إِنْكَ قَسِيمُ النَّارِ» (خوارزمی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۶۰).

۴. ابن‌عساکر دمشقی (د. ۵۷۱ق) به متن‌های مختلف حدیث اشاره می‌نماید که به نقل عبايه بسنده می‌نماییم: «سمعت علیاً یقول أنا قسیم النار هذا لك وهذا لی» (ابن‌عساکر، ۱۹۹۵، ج. ۴۲، ص. ۳۰۰).

۵. ابن‌جوزی (د. ۵۹۷ق) در کتاب «غریب الحدیث» این چنین می‌نویسد: «قَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَا قَسِيمُ النَّارِ» (ابن‌جوزی، ۱۴۰۵ق، ج. ۲، ص. ۲۴۳).

۶. ابن‌کثیر (د. ۷۷۴ق) دمشقی از قول علی بن ابی‌طالب نقل می‌کند که حضرت فرمود: «اما قسیم النار اذا كان يوم القيامة قلت هذا لك وهذا لی» (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج. ۷، ص. ۳۵۵).

۷. برهان‌الدین مفلح (د. ۸۸۴ق) در کتاب «المقصد الارشد فی ذکر أصحاب الامام أحمد» چنین نقل می‌نماید: «أَنَّ عَلِيًّا قَسِيمَ النَّارِ فَقَالَ مَا تَنْكُرُونَ مِنْ ذَا أَلَيْسَ رَوَيْنَا عَنْ النَّبِيِّ قَالَ لَعَلِّي لَا يَحْبِكُ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يَبْغُضُ إِلَّا مُنَافِقٌ» (ابن‌مفلح، ۱۴۱۰ق، ج. ۲، ص. ۴۹۳).

۸. ابن‌حجر هیتمی (د. ۹۷۴ق) چنین می‌نویسد: «أَنَّ قَسِيمَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فِيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ النَّارُ هَذَا لِي وَهَذَا لَكَ» (ابن‌حجر هیتمی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۳۶۹).

اندیشمندان اهل سنت در تفسیر حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، رویکردی تحلیلی-تأویلی داشته و با استناد به مبانی کلامی و حدیثی خود، تلاش کرده‌اند تا محتوای آن را با اصول عقیدتی اسلام سازگار نشان دهند. در این میان، موضع احمد بن حنبل به‌عنوان یکی از ارکان اهل حدیث، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. گزارش ابن‌ابی‌یعلی در کتاب *طبقات الحنابلة* نشان می‌دهد هنگامی که از احمد بن حنبل دربارهٔ روایت «أنا قسیم النار» پرسیده شد، وی نه تنها آن را انکار نکرد، بلکه با استدلالی مبتنی بر حدیث نبوی «لا یحبک إلا مؤمن ولا یبغضک إلا منافق»، صحت دلالت حدیث را تأیید نمود (ابن‌ابی‌یعلی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۲۰). این رویکرد بیانگر دو نکته کلیدی است: (۱) عدم رد سندی حدیث: احمد بن حنبل با تکیه بر شهرت حدیث در میان محدثان اهل سنت، آن را برخلاف وهابیت امروزی جعلی به حساب نیاورده است و به تبیین محتوای آن پرداخته است؛ (۲) تأویل مبتنی

بر اصول کلامی: وی با تفسیر حدیث در چارچوب آموزه‌های توحیدی، از اتهام «غلو» به شیعه جلوگیری کرده و تقسیم بهشت و جهنم توسط امام علی (ع) را به معنای تقسیم اعتقادی (نه تکوینی) تفسیر نموده است. ابن‌اثیر جزری با تکیه بر همین منطق، حدیث را نشان‌دهنده تقسیم امت بر اساس محبت و عداوت نسبت به امام علی (ع) می‌داند و می‌نویسد: «مردم دو گروه اند: گروهی با علی (ع) که هدایت شدگان اند و گروهی که گمراهان اند. نیمی از امت که با علی اند در بهشتند و نیمی که دشمن اویند در دوزخ» (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۹۹ق، ج. ۴، ص. ۶۱). او با این برداشت، حدیث را نه صرفاً عبارتی درباره تقسیم سرزمینی یا مکانی در قیامت، بلکه نشانه کاربرد ممیزی ارزش‌های ایمانی می‌داند. زمخشری در *الفائق فی غریب الحدیث*، با تحلیل لغوی عبارت «قسیم النار»، به تبیین معنای نمادین حدیث پرداخته و می‌نویسد: «علی (ع) تقسیم‌کننده آتش است؛ یعنی او سهم بهشتیان و جهنمیان را مشخص می‌کند. اصحاب او دو دسته اند: مهتدیان که با او در بهشت‌اند و گمراهان که در جهنم جای می‌گیرند» (زمخشری، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۱۹۵). زمخشری با نگاه بلاغی و لغوی، تأکید دارد که «قسیم» از حیث واژگانی به معنای «مسهیم» (تخصیص‌دهنده سهم) است. این تفسیر بر مبنای علم بلاغت و لغت استوار است و نشان می‌دهد حتی مفسرینی که به دانش زبان عربی مسلط بوده‌اند، اصل اعتبار حدیث را انکار نکرده‌اند. بررسی آرای اندیشمندان اهل سنت نشان می‌دهد پذیرش یا رد حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، بیش از آنکه متکی بر نقد سندی باشد، تحت تأثیر مبانی کلامی مذاهب است.

در حالی که احمدین حنبل و مفسرانی مانند زمخشری، با تأویل حدیث، آن را با اصول توحید سازگار دانسته‌اند، وهابیان معاصر با نگاه تکفیری، هرگونه تفسیر فراتر از ظاهرگرایی را نادرست می‌شمرند. بنابراین این حدیث از جانب برجسته‌ترین محدثین و مفسرین اهل سنت مورد پذیرش قرار گرفته و در هیچ‌یک از این منابع نقد سندی یا ابطال حدیث دیده نمی‌شود.

پاسخ سوم: تعدد طرق حدیث

بررسی دقیق سند و متن روایات، مؤید آن است که حدیث «قسیم النار و الجنة»، به دلیل اهمیت موضوعی و تأکید مکرر پیامبر اکرم (ص) در مناسبت‌های مختلف و با تعبیر گوناگون، در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت نقل شده است. تکرار این مضمون در روایات متعدد، نشان‌دهنده جایگاه ویژه این حدیث در اندیشه اسلامی و تأکید پیامبر (ص) بر منزلت و جایگاه امیرالمؤمنین علی (ع) است. این حدیث از طرق متعدد (هشت طریق) و با اسناد متنوع روایت شده است که گویای پذیرش گسترده آن در میان محدثان، حتی در فضایی که غالباً مخالف نقل فضائل اهل بیت (ع) بوده‌اند، است. یکی از مبانی مهم در علم رجال اهل سنت، تأثیر «تعدد طرق روایت» در تقویت سند حدیث است. به عبارت دیگر، اگر حدیثی از طرق مختلف نقل شود، حتی اگر هر یک از این طرق به تنهایی ضعیف ارزیابی شود، مجموع این طرق می‌تواند به تقویت سند حدیث و ارتقای آن به درجه «حسن» یا حتی «صحیح» منجر شود. به تعبیر دیگر، اگر خبری مهم توسط چند نفر مختلف، از منابع متفاوت، تأیید شود، احتمال صحت آن به شدت افزایش می‌یابد (شوکانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۱، ص. ۶۴). این تیمیه، به صراحت بیان می‌کند که تکرار یک روایت از طرق مختلف، به حدی که به علم به آن دست یابیم، کفایت می‌کند، حتی اگر راویان این طرق فاسق یا فاجر باشند: «تعدد الطرق و کثرتها یقوی بعضها بعضاً حتی قد یحصل العلم بها و لو کان الناقلون

فج ارا فساقا» (ابن تیمیه، ۱۴۲۲ق، ج. ۱۸، ص. ۲۲۶). ابن عثیمین نیز بر این نکته تأکید می‌کند که حدیث صحیح یا «صحیح لذاته» است یا «صحیح لغيره». حدیث «صحیح لغيره»، حدیثی است که به دلیل تکرار در طرق مختلف روایت، از درجه «حسن» به درجه «صحیح» ارتقا می‌یابد. وی تصریح می‌کند که حتی اگر حدیثی از چهار سند مختلف نقل شود و در هر سند، راوی ضعیفی وجود داشته باشد، اما مجموع این اسناد اعتبار حدیث را تأیید کند، حدیث به دلیل «تعدد طرق» به درجه «صحیح» می‌رسد (عثیمین، ۱۴۲۳ق، ج. ۱، ص. ۲۵).

این حدیث از هشت طریق نقل شده است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌نمایم:

طریق اول (ابوالطفیل): «عن أبی الطفیل عامر بن واثلة، وهو آخر من مات من الصحابة بالاتفاق، عن علی (عليه السلام) قال: قال رسول الله يا علی: أنت قسیم الجنة والنار، تدخل محبيك الجنة ومبغضيك النار» (خوارزمی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۸۰). طرق دوم (ابودر غفاری): «وسئل عن حدیث یزید بن شریک، عن أبی ذرٍّ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: على قسيم النار، يدخل أولياؤه الجنة، وأعداؤه النار» (قطنی، ۱۴۰۵ق، ج. ۶، ص. ۲۷۳). طریق سوم (ابوسعید خدری): «حدثني أبو المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا كان يوم القيامة قال الله تعالى لمحمد وعلى: ادخلا الجنة من أحبكما وادخلا النار من أبغضكما، فيجلس علي على شفير جهنم في قول لها: هذا لي وهذا لك» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۱۹۱). طریق چهارم (انس بن مالک): «عن أنس، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: يُنادى يوم القيامة لعلی بن أبی طالب أربعة منادٍ ويسمونه بأربعة أسماء: ... يا ولي الله اذهب إلى باب الجنة فأدخل من شئت الجنة، واصرف منها من شئت، فإنه لا يدخلها إلا من أحبك بقلبه. قال العاصمي: قلت: ومن هذا الشاعر قوله: على سيد الأمة قسيم النار والجنة» (عاصمی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۴۰۴). طریق پنجم (حذیفه بن یمان): «مكرر حذيفة على قسيم النار» (دیلمی، ۱۴۰۶ق، ج. ۳، ص. ۶۴). طریق ششم (علی بن ابی‌طالب): «وبإسناده عن علی عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنت قسيم النار، وإنك تفرع باب الجنة، وتدخلها بغير حساب» (ابن مغازلی، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۱۲۱). طریق هفتم (عبدالله بن حارث): «عبدالله بن حارث عن علی بن أبی طالب رضى الله عنه أنه قال أنا قسيم النار يوم القيامة أقول خذی ذا وذری ذا» (ابن عساکر، ۱۹۹۵، ج. ۴۲، ص. ۲۹۸). طریق هشتم (عبدالله بن عباس): «عن عبد الله بن عباس أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: حب على إيمان وبغضه كفر فقال: بلى. قال الرضا: فقسمة الجنة والنار إذا كانت على حبه وبغضه فهو قسيم الجنة والنار» (الابی، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۲۵۲).

علی‌رغم تعدد طرق این حدیث باید توجه داشت که جریان وهابیت، در حالی این حدیث را به دلیل آنچه «ضعف سند» می‌خوانند، مردود می‌شمارند، که بسیاری از احادیث دیگر را، با وجود طرق نقل کمتر، «متواتر» تلقی می‌کنند. به عنوان مثال، حدیث «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» که بسیاری از علمای اهل سنت، از جمله جلال‌الدین سیوطی، آن را در زمره احادیث متواتر برشمرده‌اند، از هفت طریق نقل شده است، درحالی که حدیث «على قسيم النار و الجنة» همان گونه که پیش‌تر بیان شد، از هشت طریق روایت شده است (سیوطی، ۱۴۲۰ق، ص. ۱۲۵). همچنین، حدیث «صوم يوم عاشوراء» نیز از هفت طریق نقل شده است و با این حال، به عنوان حدیثی متواتر پذیرفته می‌شود (سیوطی، ۱۴۲۰ق، ص. ۳۵). با توجه به این موارد، و با استناد به معیارهای مورد قبول جریان وهابیت در تشخیص احادیث متواتر، حدیث «على قسيم النار و الجنة» نیز باید به عنوان حدیثی متواتر مورد

پذیرش قرار گیرد. این تناقض در رویکرد وهابیت، نشان‌دهنده نوعی تعصب و پیش‌داوری در مواجهه با احادیث فضائل اهل بیت (ع) است.

۲- اشکالات دلالتی

۱- شریک قرار دادن برای خداوند

یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که جریان وهابیت به دلالت حدیث «علی قسیم النار و الجنة» وارد می‌سازد، اتهام شرک‌آمیز بودن آن است. به اعتقاد آنان، پذیرش این حدیث مستلزم قرار دادن علی (ع) در جایگاهی هم‌تراز با خداوند و شریک دانستن او در امر الوهیت است. جریان وهابیت معتقد است که اگر حدیث «علی قسیم النار و الجنة» صحیح تلقی شود، به این معناست که حق تعیین سرنوشت افراد و ورود آنان به بهشت یا دوزخ به امام علی (ع) تفویض شده است که این امر، تجاوز به حق انحصاری خداوند و نوعی شرک محسوب می‌گردد. عبدالرحمن دمشقیه در اثر دیگر خود با عنوان *الاستدلال بالسنة النبوية عند الشيعة في میزان النقد العلمي* در خصوص دلالت این حدیث چنین اظهار نظر می‌کند:

رافضیان، به این گونه روایات ساختگی استناد می‌کنند تا جایگاه علی بن ابی‌طالب را تا حد شریک خداوند در امر تعیین سرنوشت اُخروی انسان‌ها (ورود به بهشت یا جهنم) ارتقا دهند. این امر، ماهیت باورهای دینی ایشان را که بر مبنای غلو در حق علی و نسبت دادن صفات و اختیارات الهی به او شکل گرفته است، آشکار می‌سازد. (عبدالرحمن دمشقیه، ۲۰۱۰، ج. ۲، ص. ۱۱۹)

پاسخ اول: روش نقضی

یکی از روش‌های مؤثر در پاسخ به شبهات اعتقادی، به‌ویژه شبهات وهابیت، استفاده از روش نقضی است. این روش به ما امکان می‌دهد تا با استفاده از همان منطقی که طرف مقابل به کار می‌برد، تناقض در ادعای او را آشکار کنیم. در پاسخ به اشکال وهابیت بر حدیث «علی قسیم النار و الجنة» که آن را مستلزم شریک قائل شدن برای خداوند می‌دانند، می‌توان چنین پاسخ داد که اگر این ادعا صحیح باشد، همان اشکال بر احادیثی که در آن به ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع) در روز قیامت مسئولیت‌هایی مشابه داده شده، نیز وارد خواهد بود؛ زیرا تقسیم بهشت و جهنم، و نیز اعطای مسئولیت‌هایی چون وزن کردن اعمال، اجازه ورود به بهشت و دور کردن مردم از حوض کوثر، اموری الهی هستند و تنها به خداوند تعلق دارند. بنابراین نسبت دادن این امور به غیر خداوند، با اصل توحید که یکی از اصول بنیادین اسلام است، در تضاد است. طبری از ابن عباس روایت است که رسول خدا (ص) فرمود:

در روز قیامت از زیر عرش منادی ندا می‌دهد: کجا بندگان صاحب محمد؟ پس ابوبکر و عمر و عثمان و علی آورده می‌شوند. به ابوبکر گفته می‌شود: بر در بهشت بایست، هر کس را که بخواهی به رحمت خداوند تعالی داخل کن و هر کس را که بخواهی به علم خداوند تعالی واگذار. به عمر بن خطاب گفته می‌شود: نزد میزان بایست، هر کس را که بخواهی به رحمت خداوند تعالی ترازوی او را سنگین کن و هر کس را که بخواهی به علم خداوند تعالی سبک کن. به عثمان دو لباس پوشانده می‌شود و به او گفته می‌شود: این دو را بپوش، زیرا من آن‌ها را آفریدم و زمانی که خلقت

آسمان‌ها و زمین را آغاز کردم، برای تو نگاه داشتم. به علی بن ابی‌طالب عصایی از عوسج، از درختی که خداوند تعالی به دست خود در بهشت کاشته است، داده می‌شود و گفته می‌شود: مردم را از حوض [کوثر] دور کن. (طبری، ۲۰۱۴، ج. ۱، ص. ۵۴)

به نظر می‌رسد جعل این‌گونه احادیث خود نشانه‌ای از صحت و درستی حدیث «علی قسیم النار و الجنة» است؛ چراکه اگر این حدیث صحت نداشت، نیازی به جعل حدیثی در مقابل آن نبود. این احادیث جعلی توسط ابن‌حبان و دیگر علمای حدیث رد شده است. ابن‌حبان در کتاب خود تصریح می‌کند که این احادیث موضوع (جعلی) است و هیچ اصلی ندارد (بستی، ۱۳۹۶ق، ج. ۱، ص. ۱۴۶).

پاسخ دوم: سوءتعبیر از مفهوم قسیم

واژه «قسیم» در لغت به معنای تقسیم‌کننده است و در سیاق حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، به کسی اطلاق می‌شود که بهشت و دوزخ را بین مردم تقسیم می‌کند. این کاربرد، مشابه کاربرد واژه‌هایی مانند «سمیر» (هم‌نشین) و «شریب» (نوشنده) است که به ترتیب به معنای کسی که با دیگری هم‌نشینی می‌کند و کسی که با دیگری شریک در نوشیدن است، به کار می‌روند (هروی، ۱۴۱۹ق، ج. ۵، ص. ۱۵۴). در این حدیث، حضرت علی (ع) شخصیتی معرفی می‌شود که به اذن و فرمان الهی، و بر اساس میزان ایمان و عمل افراد، آنان را به بهشت یا دوزخ راهنمایی می‌کند. این نقش به معنای مشارکت در ربوبیت نیست، بلکه نمایانگر مقام والای ایشان نزد خداوند متعال است. به عبارت دیگر، حضرت علی (ع) به اذن الهی، به عنوان معیاری برای تشخیص مؤمنان از منافقان در روز قیامت، عمل می‌کند.

پاسخ سوم: تفاوت میان ربوبیت و ولایت

ربوبیت، صفتی مختص خداوند متعال است و هیچ مخلوقی در آن شریک نیست. اما ولایت، به معنای حکومت، سرپرستی و مدیریت، صفتی است که می‌تواند به اذن الهی به افراد دیگری نیز تفویض شود. در حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، ولایت و اختیار تقسیم بهشتیان و جهنمیان به حضرت علی (ع) تفویض شده است که این امر هیچ‌گونه منافاتی با ربوبیت خداوند ندارد. اگر با ادله متقن اثبات شود که حضرت علی (ع) امام معصوم است، اعتقاد به ولایت و امامت ایشان، همراه با عمل به لوازم این اعتقاد، موجب استحقاق بهشت می‌شود. البته باید توجه داشت که استحقاق بهشت، در نهایت، به فضل و رحمت الهی و وعده او بستگی دارد و نه به استحقاق ذاتی انسان. در مقابل، انکار ولایت و امامت حضرت علی (ع)، با علم به اینکه پیامبر اکرم (ص) ایشان را از جانب خداوند منصوب کرده‌اند، موجب استحقاق عذاب الهی خواهد بود. این، یکی از مصادیق نقش حضرت علی (ع) در تقسیم بهشت و جهنم است. علاوه بر این، با اثبات عصمت حضرت علی (ع) اطاعت از ایشان به منزله اطاعت از خداوند و مخالفت با اوامر و نواهی ایشان، نافرمانی از خداوند خواهد بود. در نتیجه، حضرت علی (ع) به عنوان معیاری برای تشخیص اهل بهشت از اهل جهنم عمل می‌کند. برخی از احادیث، که حتی در منابع اهل سنت نیز نقل شده‌اند، نشان می‌دهند که نقش حضرت علی (ع) در تقسیم بهشت و جهنم به موارد فوق محدود نمی‌شود، بلکه ایشان در روز قیامت شخصاً به اذن الهی امر به تقسیم خواهند پرداخت. بنابراین، عقل حکم می‌کند که عدم

ایمان به ولایت کسی که ولایت الهی برای او ثابت شده و عدم پذیرش عصمت کسی که عصمت الهی برای او ثابت شده است، موجب استحقاق جهنم است و ایمان به آن‌ها همراه با اطاعت، موجب استحقاق بهشت است.

پاسخ چهارم: نادیده گرفتن روایات مشابه

علاوه بر حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، روایات متعددی وجود دارد که بر اهمیت ولایت حضرت علی (ع) در رستگاری انسان تأکید می‌ورزد. یکی از این روایات مشهور، حدیث «جواز عبور از صراط» است که پیامبر اکرم (ص) در آن می‌فرماید: «لا يجوز أحد الصراط إلا من كتب له على الجواز؛ هیچ‌کس از صراط نمی‌گذرد مگر کسی که علی برایش اجازه عبور صادر کرده باشد». این حدیث در منابع مختلف اهل سنت، از جمله کتاب‌های *الریاض النضره* نوشته محب‌الدین طبری و «فرائد السمطين» نوشته جوبنی، نقل شده است. محب‌الدین طبری از قیس بن حازم نقل می‌نماید که می‌گوید: ابوبکر الصديق و علی بن ابی طالب با هم رویه‌رو شدند. ابوبکر به چهره علی لبخند زد و از او پرسید: چرا لبخند می‌زنی؟ علی گفت: شنیدم که رسول خدا (ص) فرمودند: «هیچ‌کس از صراط نمی‌گذرد مگر کسی که علی برایش اجازه عبور صادر کرده باشد» (طبری، ۲۰۱۴، ج. ۳، ص. ۱۳۷). این روایات نشان می‌دهند که در باور برخی از اندیشمندان اهل سنت، ولایت حضرت علی (ع) به معنای رهبری سیاسی و اجتماعی نبوده، بلکه فراتر از آن بوده و به عنوان یک ضرورت برای نجات و رستگاری در آخرت تلقی می‌شده است. به عبارت دیگر، اعتقاد به ولایت حضرت علی (ع) به منزله داشتن گذرنامه‌ای برای عبور از پل صراط و رسیدن به بهشت بوده است. خطیب بغدادی، یکی از محدثان بزرگ اهل سنت، نیز روایتی مشابه را از قول ابن عباس نقل می‌کند که در آن پیامبر اکرم (ص) جواز عبور از آتش جهنم را به داشتن محبت حضرت علی (ع) مشروط می‌دانند. وی از قول ابن عباس نقل می‌کند که او می‌گوید من خودم از پیغمبر اکرم سؤال کردم: «یا رسول الله! النار جواز» یا رسول الله! رد شدن از آتش جهنم احتیاج به جواز دارد؟! «قال نعم» حضرت فرمودند: بله. «قلت و ما هو» من پرسیدم: جواز تردد چیست؟! «قال حب علی بن ابی طالب» (بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۲۷۱). همچنین، در کتاب *شواهد التنزیل* نوشته حسکانی، روایتی آمده است که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید:

هر کس بخواهد مانند بادی تند از صراط عبور کند و بدون حساب وارد بهشت شود، باید ولایت علی بن ابی طالب را بپذیرد و هر کس بخواهد وارد آتش شود، ولایت او را ترک کند؛ زیرا به عزت و جلال خدا سوگند، ولایت علی دروازه خداست که جز از طریق آن وارد نمی‌شود و او همان صراط مستقیم است و خداوند در روز قیامت درباره ولایت او سؤال خواهد کرد. (حسکانی،

۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۷۶)

بر این اساس، امام علی (ع) در روز قیامت به پیامبران، اوصیاء و سایر مؤمنان براءت عطا می‌کند. همچنین، بر این مبنا چنین نتیجه گرفته می‌شود که مقام امام علی (ع) از آنان برتر و والا تر است، زیرا اعطای جواز به نام ایشان، مستلزم برتری شأن و منزلت ایشان است. جوبنی در کتاب خود، «فرائد السمطين»، روایاتی را در خصوص مقام تقسیم‌کنندگی بهشت و دوزخ توسط حضرت علی (ع) نقل کرده است. بر اساس این روایت، پیامبر اکرم (ص) به حضرت علی (ع) فرمودند: «ای علی! همانا تو تقسیم‌کننده آتش دوزخ هستی و تو درب بهشت را می‌کوبی و بدون حساب وارد آن می‌شوی.» (جوبنی، ۱۴۰۰ق، ج. ۱، ص. ۲۱۵). در تبیین عبارت «تقسیم‌کننده

آتش»، جوینی این گونه تفسیر می کند که منظور از تقسیم کنندگی، تقسیم و سهیم کردن افراد است. به این معنا که یاران و پیروان حضرت علی (ع) به دو گروه تقسیم می شوند: گروهی که هدایت یافته اند و وارد بهشت می شوند، و گروهی که گمراه شده اند و به دوزخ می روند. گویی حضرت علی (ع) آتش را بین این دو گروه تقسیم می کند؛ بخشی از آن نصیب گمراهان می شود و بخشی دیگر از آن، یعنی بهشت، نصیب هدایت یافتگان می گردد. بنابراین، گمراهان در آتش دوزخ جای می گیرند و هدایت یافتگان به سوی بهشت های نعمت رهنمون می شوند (جوینی، ۱۴۰۰ق، ص. ۲۱۶).

۲- تقدم زمانی ورود برخی به بهشت بر ولادت حضرت علی (ع)

یکی دیگر از اشکالات مطرح شده از سوی جریان وهابیت بر حدیث «علی قسیم النار و الجنة»، طرح این پرسش است که اگر حضرت علی (ع) تقسیم کننده بهشت و دوزخ است، سرنوشت افرادی که پیش از ولادت ایشان به بهشت وارد شده اند، چگونه تبیین می شود؟ آنان با استناد به آیاتی از قرآن کریم که از ورود افرادی مانند مؤمن آل یاسین به بهشت خبر می دهند، این شبهه را مطرح می کنند. همچنین، با اشاره به داستان فرعون و حمزه سیدالشهدا، سعی در تقویت این استدلال دارند. فیصل نور در این باره چنین ادعا می نماید که اگر علی (ع) تقسیم کننده بهشت و جهنم است، پس چه کسی این افراد را به بهشت برده است؟ (شبكة الدفاع عن السنة، بی تا).

پاسخ: تفکیک بین «ملاک نجات» و «مظهر نجات»

شبهه وهابیان ناشی از عدم درک جامع از مفهوم ولایت تکوینی و محدودسازی این مسئله به یک رویداد صرفاً تاریخی است. امام علی (ع) نه صرفاً به عنوان شخصیتی محدود در زمان و مکان، بلکه به مثابه حقیقتی فراتاریخی و دارای جایگاه محوری در نظام هستی، معیار سنجش ایمان و عمل صالح در تمامی ادوار به شمار می رود. بر این اساس، رستگاری مؤمنان پیش از ولادت ایشان، نه تنها تعارضی با مضمون حدیث «قسیم النار و الجنة» ندارد، بلکه می تواند به عنوان تأییدی بر جهان شمول بودن نقش و جایگاه ایشان در تدبیر الهی تلقی شود. ملاک اساسی ورود به بهشت در آموزه های اسلامی، ایمان به خداوند متعال و انجام عمل صالح است. از منظر شیعه، امام علی (ع) به عنوان مظهر عدل الهی و تجسم عینی فضائل و کمالات انسانی که لازمه ایمان و عمل صالح راستین است، شناخته می شود. بنابراین، افرادی که پیش از تولد ایشان بر مبانی حق و حقیقت استوار بوده اند، در واقع به آن حقیقت متعالی ایمان داشته اند که امام علی (ع) نماد بارز و اکمل آن در عصر خود و پس از آن است. با توجه به جایگاه ولایت و امامت الهی امیرالمؤمنین علی (ع)، فعل و قول ایشان برای مسلمانان و بلکه تمامی جویندگان حقیقت، حجت و راهنما در شئون مختلف زندگی محسوب می شود. پیروی از سیره و هدایت های آن حضرت، لازمه تحقق صفاتی چون صدق، صفا، عبادت، تسلیم در برابر حق، جهاد در راه خدا، سخاوت و ایثار است. بهشت، تجلی افعال و ملکات نیک در عوالم دیگر است و کسی که این صفات را در خود پرورش دهد، بی شک اهل آن خواهد بود.

۳- برتری حضرت علی (علیه السلام) بر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

وهابیان با تأکید بر مقام والای پیامبر اکرم (ص)، هر گونه برتری دیگری را برای سایر افراد، از جمله حضرت علی (ع)، نفی می کنند. آنان معتقدند که پذیرش این حدیث منجر به برتری حضرت علی (ع) بر پیامبر (ص)

می‌شود، که از نظر آنان امری نادرست و غیرقابل قبول است. آنان تصریح می‌نمایند که چگونه ممکن است امیرالمؤمنین (ع) قاسم جهنم و بهشت باشند، درحالی که مقام و منزلت رسول خدا (ص) بالاتر است؟ آیا پذیرش این حدیث به معنای برتری حضرت علی (ع) بر پیامبر اکرم (ص) نیست؟ بنابراین، این حدیث نمی‌تواند صحیح باشد (موقع فیصل نور، بی تا).

پا سخ اول: تفاوت در مقام و وظیفه

پیامبر اکرم (ص)، به عنوان رسول خدا، مأموریت ابلاغ رسالت الهی و هدایت کل بشریت را بر عهده داشتند، درحالی که امیرالمؤمنین (ع)، به عنوان وصی پیامبر و امام امت، وظیفه هدایت و رهبری جامعه اسلامی پس از پیامبر را بر عهده داشتند. این دو مقام، با وظایف و مسئولیت‌های متفاوت، قابل مقایسه مستقیم از نظر برتری و فرودستی نیستند؛ هر یک از این دو بزرگوار، در جایگاه خود، دارای فضائل و منزلت والایی هستند. امیرالمؤمنین (ع) به اذن الهی، واجد مقام ولایت و امامت بودند. فعل و قول ایشان، به عنوان حجت الهی، برای تمامی افراد بشر در شئون مختلف زندگی، مقتدا محسوب می‌گردد. بر این اساس، هر کس با تبعیت از ایشان، به فضائل صدق، صفا، عبادت، تسلیم، جهاد، بخشش و ایثار متصف می‌گردد. چنین فردی، با توجه به اینکه بهشت تجلی افعال و ملکات حمیده در عوالم آخری است، از اهل بهشت محسوب می‌گردد. در مقابل، افرادی که از دعوت ایشان روی گردانده و از سیره ایشان تبعیت نمی‌کنند و به ردائیل اخلاقی و پیروی از هوای نفس و غفلت از یاد خدا آلوده می‌شوند، با توجه به اینکه جهنم تجلی ملکات و افعال قبیحه در عوالم مذکور است، از اهل آتش محسوب می‌گردند. محور تمایز و جدایی این دو گروه، پذیرش یا رد مقام ولایت و تبعیت از اوامر و نواهی آن است. بنابراین، امیرالمؤمنین (ع) به عنوان قسیم بهشت و جهنم، نقشی مشابه معلمی را ایفا می‌کنند که با تربیت و آموزش شاگردان، زمینه ارتقای گروهی و تنزل گروهی دیگر را فراهم می‌سازد. همان گونه که می‌توان گفت معلم با ارزیابی عملکرد شاگردان، گروهی را به مقام بالاتر ارتقا داده و گروهی دیگر را در جایگاه قبلی تثبیت می‌نماید (طهرانی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۴۹).

پا سخ دوم: تفاوت در نوع فضیلت

حدیث «علی قسیم النار و الجنة» به معنای برتری حضرت علی (ع) بر پیامبر اکرم (ص) نیست؛ چراکه فضائل الهی متنوع و گسترده‌اند. برخی فضائل عمومی هستند و به همه انسان‌ها عطا می‌شوند و برخی دیگر خاص افراد برگزیده. مقام قاسمیت بهشت و جهنم، مقامی خاص و الهی است که به حضرت علی (ع) عطا شده است. این مقام، نه تنها از مقام پیامبر اکرم (ص) نمی‌کاهد، بلکه نشان‌دهنده فضیلت خاص حضرت علی (ع) است. اعطای فضیلتی خاص به حضرت علی (ع) به معنای کاستن از فضیلت رسول خدا (ص) نیست؛ به عنوان مثال، حضرت علی (ع) در کعبه متولد شده‌اند، درحالی که پیامبر اکرم (ص) در آنجا متولد نشده‌اند. ضربه حضرت علی (ع) در جنگ خندق برابر با عبادت تمام انسان‌ها بود، اما این فضیلت برای پیامبر اکرم (ص) وجود نداشت. از سوی دیگر پیامبر اکرم (ص) دارای فضائل و کرامات منحصر به فردی بودند که به ایشان اختصاص داشت، مانند مقام نبوت و خاتمیت. در منابع اهل سنت نیز ویژگی‌های منحصر به فردی برای حضرت علی (ع) ذکر شده است که به واسطه پیامبر (ص) به ایشان اختصاص یافته و هیچ کس، حتی خود پیامبر (ص)، از آن‌ها برخوردار

نبوده است. برای نمونه، رسول خدا (ص) به علی (ع) فرمودند: «سه چیز به تو عطا شده که نه به من و نه به هیچ کس دیگری عطا نشده است: دامادی مانند من، همسری راستگو مانند دخترم، و حسن و حسین از صلب تو. اما شما از من هستید و من از شما.» همچنین، از ابن عباس روایت شده است که گفت: «چهار ویژگی در علی (ع) وجود دارد که در هیچ کس دیگری نیست: اولین عرب و عجمی که با پیامبر (ص) نماز خواند، کسی که پرچم او در هر نبردی با او بود، کسی که در روزی که دیگران از او گریختند، با او صبر کرد، و کسی که او را غسل داد و در قبرش گذاشت» (طبری، ۲۰۱۴، ج. ۳، ص. ۱۷۳).

پاسخ سوم: معیار تفکیک

معیار قضاوت و تمایز بین افراد، باید مبتنی بر موضوعی باشد که در بین آنان مورد اختلاف است. پیامبر اکرم (ص) مأموریت ابلاغ رسالت الهی و دعوت مردم به توحید و اسلام را بر عهده داشتند. تمام مسلمانان به ایشان ایمان آورده و ایشان را به عنوان رسول خدا (ص) می پذیرند. از این رو، ایمان به پیامبر اکرم (ص) شرط اساسی ورود به اسلام است و نمی تواند معیار تفکیک بین مؤمنان باشد. اما پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، در مورد امامت حضرت علی (ع) اختلافات بسیاری بین مردم ایجاد شد. برخی به امامت ایشان ایمان آوردند و برخی دیگر مخالفت کردند. بنابراین، ایمان به امامت حضرت علی (ع) به عنوان معیاری برای تفکیک بین مؤمن و غیرمؤمن مطرح می شود. از منظر روان شناختی و با تأکید بر نقش عواطف در شکل دهی به رفتار، محبت به عنوان محرک اصلی و جوهره عمل، نقش اساسی در تعیین مسیر سعادت و شقاوت ایفا می کند. افرادی که فاقد این محبت بوده و در مقابل، به پرورش کینه و عداوت نسبت به امیرالمؤمنین (ع) می ورزند، از درک حقیقت و واقعیت دور می مانند. محبت به یک شیء، منجر به محبت به آثار و متعلقات آن می شود؛ از این رو، محبان امیرالمؤمنین (ع) به تبعیت از این اصل، به افعال، اقوال و سیره ایشان نیز عشق می ورزند. در مقابل، دشمنان و کینه توزان ایشان، به دلیل فقدان محبت، به سیره و سنت ایشان نیز بغض می ورزند و اعمالشان به تبع آن، خشونت آمیز و مذموم خواهد بود. با توجه به این اصل که اعمال نیکو منجر به ایجاد صفات حمیده از جمله محبت، صفا و نورانیت در انسان می شوند و اعمال قبیح، صفات رذیله ای همچون ظلمت و قساوت قلب را به دنبال دارند، محبان امیرالمؤمنین (ع) به طور طبیعی، واجد صفات پسندیده و در مقابل، دشمنان ایشان، فاقد این صفات خواهند بود. در نهایت، با توجه به اینکه نتیجه اعمال نیکو، صفات پسندیده و نتیجه اعمال قبیح، صفات ناپسند است، امیرالمؤمنین (ع) با تقسیم مردم به دو گروه محب و مبغض، در واقع، آنان را به دو گروه اهل بهشت و اهل آتش تقسیم می کند (طهرانی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۰).

نتیجه گیری

با استناد به بررسی های صورت گرفته، حدیث «علی قسیم النار و الجنة» که در منابع معتبر اهل سنت نیز روایت شده، دلالت بر جایگاه رفیع حضرت علی (ع) دارد. این حدیث، نقش محوری ایشان را در تشخیص و تفکیک مؤمنان از منافقان تبیین می کند.

جریان وهابیت، با هدف تقلیل جایگاه امیرالمؤمنین (ع)، به نقد و تردید در سند و دلالت این حدیث پرداخته است.

با بررسی دقیق اسناد و ادله، مشخص گردید که راویان این حدیث از اعتبار قابل قبولی برخوردارند و انتقادات وهابیت فاقد پشتوانه علمی و منطقی است.

در خصوص دلالت حدیث نیز تبیین گردید که پذیرش حدیث «علی قسیم الجنة و النار» به معنای نفی مقام و منزلت پیامبر اکرم (ص) تلقی نمی‌شود. بلکه این حدیث، بیانگر فضیلت خاص و مقام والای حضرت علی (ع) است. این دو مقام، هر یک دارای جایگاه و مسئولیت‌های متمایز بوده و قابل مقایسه با یکدیگر نیستند.

منابع

- ابن أبی یعلی، ابوالحسن. (بی تا). *طبقات الحنابلة*. دار المعرفة.
- ابن جوزی، ابوالفرج. (١٤٠٥ق). *غریب الحديث*. دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤٠٢ق). *مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر*. دار الفکر.
- الأنبی، منصور. (١٤٢٤ق). *نثر الدر فی المحاضرات*. دار الکتب العلمیة.
- البانی، محمد ناصر الدین. (١٤١٢ق). *سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة وأثرها السیئ فی الأمة*. دار المعارف.
- بستی، ابن حبان. (١٣٩٦ق). *المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین*. دار الوعی.
- بغدادی، ابوبکر. (١٤٢٢ق). *تاریخ بغداد*. دار الغرب الاسلامی.
- بغدادی، محمد بن سعد. (١٩٦٨). *الطبقات الکبری*. دار صادر.
- جزری، ابن اثیر. (١٣٩٩ق). *النهاية فی غریب الحديث والأثر*. المكتبة العلمیة.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (١٤٠٧ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. دار العلم للمالین.
- جونبی، ابراهیم. (١٤٠٠ق). *فرائد السمطین فی فضائل المرتضی و البتول و السبطین و الأئمة من ذریتهم علیهم السلام*. مؤسسة المحمود.
- حسکانی، حاکم. (١٤١١ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*. مجمع إحياء الثقافة الاسلامیة.
- خوارزمی، موفق بن احمد. (١٤١١ق). *المناقب*. مؤسسة النشر الاسلامی.
- دمشقی، ابن کثیر. (١٤٠٧ق). *البدایه والنهاية*. مكتبة المعارف.
- دمشقی، عبد الرحمن. (٢٠١٠). *استدلال الشیعة بالسنة النبویة فی میزان النقد العلمی*. دار الصفوة.
- دمشقی، عبد الرحمن. (بی تا). *أحادیث یحتج بها الشیعة*. مکتبه الشامله.
- دیلمی، أبو شجاع. (١٤٠٦ق). *الفردوس بمأثور الخطاب*. دار الکتب العلمیة.
- ذهبی، شمس الدین. (١٣٨٢ق). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*. دار المعرفة للطباعة والنشر.
- رازی، ابن ابی حاتم. (١٢٧١ق). *الجرح والتعديل*. دار إحياء التراث العربی.
- زمخشري، محمود. (بی تا). *الفائق فی غریب الحديث والأثر*. دار المعرفة.
- سیوطی، جلال الدین. (١٤٢٠ق). *تدريب الراوی فی شرح تقریب النووی*. دار الفکر.
- شافعی، ابن عساکر. (١٩٩٥). *تاریخ مدینة دمشق*. دار الفکر.
- شبكة الدفاع عن السنة. (بی تا). قابل بازیابی در: <https://www.dd-sunnah.net/records/search>
- طبری، محب الدین. (٢٠١٤). *الریاض النضرة فی مناقب العشرة*. دار الکتب العلمیة.
- طهرانی، سید محمد حسین. (١٤٢٦ق). *امام شناسی*. انتشارات علامه طباطبائی.
- عاصمی، احمد. (بی تا). *العسل المصفی من تهذیب زین الفتی فی شرح سورة هل أتى*. مجمع إحياء الثقافة الاسلامیة.
- عثمان الخمیس، محمد. (بی تا). *فتاوی الشیخ عثمان الخمیس*. الشاملة الذهیة.
- عثمیین، محمد بن صالح. (١٤٢٣ق). *شرح المنظومة البیوقیة فی مصطلح الحديث*. دار الثریا للنشر.
- عقیلی، ابوجعفر. (١٤٠٤ق). *الضعفاء الکبیر*. دار المكتبة العلمیة.
- عیاض، موسی. (١٤٠٧ق). *الشفای بتعریف حقوق المصطفی*. دار الفیحاء.
- غماری، عبدالعزیز. (بی تا). *بیان نکث الناکث المتعدی بتضعیف الحارث*. دارالامام النووی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (١٤٠٨ق). *کتاب العین*. مؤسسة الأعلمی للطبعوعات.

- قطنی، ابواحسن. (۱۴۰۵ق). *العلل الواردة فی الأحادیث النبویة*. دار طیبه.
- کورانی، علی. (۱۴۲۵ق). *جواهر التاريخ*. دار الهدی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. مؤسسة الوفاء.
- مزى، يوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۰۰ق). *تهذيب الكمال فی أسماء الرجال*. مؤسسة الرسالة.
- مغازلی، علی. (۱۴۲۴ق). *مناقب أمير المؤمنين علی بن أبی طالب رضی الله عنه*. دار الآثار.
- مفلح، برهان الدین. (۱۴۱۰ق). *المقصد الأرشد فی ذکر أصحاب الامام أحمد*. مكتبة الرشد.
- موقع فيصل نور. (بی تا). قابل بازیابی در: <https://www.fnoor.com/main/articles.aspx?article>
- نیشابوری، حاکم. (۱۴۱۱ق). *المستدرک علی الصحیحین*. دار الكتب العلمية.
- هروی، احمد. (۱۴۱۹ق). *الغریبین فی القرآن والحديث*. مكتبة نزار مصطفى الباز.
- هیتمی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). *الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والنزندق*. مؤسسة الرسالة.

References

- Ibn Abī Ya‘lā, Abū al-Ḥusayn. *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, n.d.
- Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj. *Gharīb al-ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1405 AH (1985 AD).
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. *Mukhtaṣar tārikh Dimashq li-Ibn ‘Asākir*. Beirut: Dār al-Fikr, 1402 AH (1982 AD).
- al-Ābī, Maṣṣūr. *Nathr al-durr fī al-muḥāḍarāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1424 AH (2003 AD).
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilat al-aḥādīth al-ḍa‘īfa wa-l-mawḍū‘a wa-atharuhā al-sayyi‘ fī al-umma*. Riyadh: Dār al-Ma‘ārif, 1412 AH (1992 AD).
- al-Bustī, Ibn Ḥibbān. *al-Majrūhīn min al-muḥaddīthīn wa-l-ḍu‘afā’ wa-l-matrūkīn*. Beirut: Dār al-Wa‘y, 1396 AH (1976 AD).
- al-Baghdādī, Abū Bakr. *Tārikh Baghdād*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1422 AH (2001 AD).
- Muḥammad b. Sa‘d al-Baghdādī. *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir, 1968 AD.
- Ibn al-Athīr al-Jazarī. *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa-l-athar*. Beirut: al-Maktaba al-‘Ilmiyya, 1399 AH (1979 AD).
- al-Jawharī, Ismā‘īl b. Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-luḡa wa-Ṣiḥāḥ al-‘arabiyya*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1407 AH (1987 AD).
- al-Jūwaynī, Ibrāhīm. *Farā‘id al-simṭayn fī faḍā‘il al-Murtaḍā wa-l-Batūl wa-l-Sibṭayn wa-l-‘imma min dhurriyyatihim ‘alayhim al-salām*. Qum: Mu‘assasat al-Maḥmūd, 1400 AH (1980 AD).
- Ḥākim al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥaskānī. *Shawāhid al-tanzīl li-qawā‘id al-tafḍīl*. Majma‘ Iḥyā’ al-Thaqāfa al-Islāmiyya, 1411/1990.
- Muwaffaq b. Aḥmad al-Khwārazmī. *al-Manāqib*. Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī, 1411/1990.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar al-Dimashqī. *al-Bidāya wa-l-nihāya*. Maktabat al-Ma‘ārif, 1407/1987.
- ‘Abd al-Raḥmān al-Dimashqiyya. *Istidlāl al-Shī‘a bi-l-sunna al-nabawiyya fī mīzān al-naqd al-‘ilmī*. Dār al-Ṣafwa, 2010.
- ‘Abd al-Raḥmān al-Dimashqiyya. *Aḥādīth yaḥtajj bihā al-Shī‘a*. Maktabat al-Shāmila, n.d.

- Abū Shujā' al-Daylamī. *al-Firdaws bi-ma'thūr al-khiṭāb*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1406/1986.
- Shams al-Dīn al-Dhahabī. *Mīzān al-i'tidāl fī naqd al-rijāl*. Dār al-Ma'rifa li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr, 1382/1962.
- Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī. *al-Jarḥ wa-l-ta'dīl*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1271/1855.
- Maḥmūd al-Zamakhsharī. *al-Fā'iqa fī gharīb al-ḥadīth wa-l-athar*. Dār al-Ma'rifa, n.d.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Dār al-Fikr, 1420/1999.
- Ibn 'Asākir, Abū al-Faṭḥ Muḥammad. *Tārīkh Madīnat Dimashq*. Dār al-Fikr, 1995.
- Shabakat al-Difā' 'an al-Sunna. n.d. Available at: <https://www.dd-sunnah.net/records/search>.
- Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī. *al-Riyāḍ al-Naḍira fī Manāqib al-'Ashara*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2014.
- Ṭahrānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Imām Shenāsī*. Intishārāt 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, 1426/2005.
- A'samī, Aḥmad. *al-'Asal al-Muṣaffā min Tahdhīb Zayn al-Fatā fī Sharḥ Sūrat Hal Atā*. Majma' Iḥyā' al-Thaqāfa al-Islāmiyya, n.d.
- 'Uthmān al-Khamīs, Muḥammad. *Fatāwā al-Shaykh 'Uthmān al-Khamīs*. al-Shāmila al-Dhahabiyya, n.d.
- 'Uthaymīn, Muḥammad b. Ṣāliḥ. *Sharḥ al-Manzūma al-Bayqūniyya fī Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Dār al-Thurayyā li-l-Nashr, 1423/2002.
- 'Uqaylī, Abū Ja'far. *al-Du'aḥ fī al-Kabīr*. Dār al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1404/1984.
- 'Iyād, Mūsā. *al-Shifā' bi-Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*. Dār al-Fayḥā', 1407/1987.
- Ghumārī, 'Abd al-'Azīz. *Bayān Nakth al-Nākith al-Muta'addī bi-Taḍ'īf al-Ḥārith*. Dār al-Imām al-Nawawī, n.d.
- Al-Farāhīdī, Khālīd b. Aḥmad. *Kitāb al-'Ayn*. Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt, 1408/1988.
- Qaṭṭānī, Abū al-Ḥasan. *al-'Ilal al-Wārīda fī al-Aḥādīth al-Nabawiyya*. Dār Ṭayba, 1405/1985.
- Kūrānī, 'Alī. *Jawāhir al-Tārīkh*. Dār al-Hudā, 1425/2004.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bihār al-Anwār*. Mu'assasat al-Wafā', 1403/1983.
- Muzī, Yūsuf b. 'Abd al-Raḥmān. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Mu'assasat al-Risāla, 1400/1980.
- Mughāzālī, 'Alī. *Manāqib Amīr al-Mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib, raḍiya Allāhu 'anhu*. Dār al-Āthār, 1424/2003.
- Mufliḥ, Burhān al-Dīn. *al-Maqṣad al-Arshad fī Dhikr Aṣḥāb al-Imām Aḥmad*. Maktabat al-Rushd, 1410/1990.
- Fayṣal Nūr Website. n.d. Available at: <https://www.fnoor.com/main/articles.aspx?article>

A Critique of Turki ibn Ali's View on the Takfir of a Ruler Who Does Not Rule by What Allah Has Revealed

Hasan Zarnooshe Farahani¹ , and Muhammad Hosayn Zarnooshe Farahani² 

1. *Corresponding Author*, Associate Professor in Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: zarnooshe@sru.ac.ir
2. MA of Quranic and Hadith Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: hoseinzarnooshe@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
20 January 2025
Received in revised form
22 February 2025
Accepted
26 February 2025
Available online
23 August 2025

Keywords:

Turki al-Bin 'ālī,
takfir,
hukm bi-ghayr mā anzala
Allāh,
al-Nawāqid al-Islāmiyya
al-'Ashara

ABSTRACT

Turki bin 'Alī (1984–2017) was one of the most prominent clerics of the takfirī group known as the Islamic State (ISIS). He produced numerous sermons and works aimed at providing a religious veneer for ISIS and its atrocities, including a commentary on Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb's the Ten Nullifiers of Islam (al-Nawāqid al-Islāmiyya al-'Ashara). The fourth of these ten nullifiers is "ruling by other than what God has revealed (al-ḥukm bi-ghayr mā anzala Allāh)." From al-Bin 'ālī's perspective, this act possesses six distinct grades. With the exception of the first grade—mere sin—the remaining five, namely: 1) ruling by other than what God has revealed on a specific matter; 2) replacing God's ruling with another; 3) legislating a ruling in place of God's; 4) claiming an absolute right to legislate; and 5) suspending divine rulings by force, all necessitate the legal ruling (hukm fiqhī) of takfir (excommunication) and expulsion from the fold of Islam. This article examines and critiques al-Bin 'ālī's viewpoint using a "descriptive and analytical" methodology. The research findings indicate that al-Bin 'ālī's claim regarding the excommunication of one who rules by other than what God has revealed is, first, fraught with internal contradiction and incoherence, as he should have consistently applied the conditions of istiḥlāl (deeming the forbidden permissible) or istikbār (arrogant refusal) for takfir across all grades of this nullifier. Second, it contravenes the teachings of the Qur'ān and the Sunna concerning the distinction between Islām (submission) and imān (faith), and between doctrinal unbelief (kufr i' tiqādi) and practical unbelief (kufr 'amalī). Third, it is predicated on an unsubstantiated hermeneutical principle that has distanced al-Bin 'ālī from the exegetical tradition of Ahl al-Sunna wa-l-Jamā'a (the Sunni orthodoxy).

Cite this article: Zarnooshe Farahani, H., & Zarnooshe Farahani, M. H. (2025). A Critique of Turki ibn Ali's View on the Takfir of a Ruler Who Does Not Rule by What Allah Has Revealed. *Theology Journal*, 12(1), 165-182. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20366.1953>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20366.1953>

Introduction

This article presents a critical analysis of the views of Turkī al-Bin‘alī (1984–2017), a prominent muftī and ideologue of the takfīrī group ISIS, concerning the Islamic legal concept of *ḥukm bi-ghayr mā anzal Allāh* (ruling by other than what God has revealed). Al-Bin‘alī authored numerous works and delivered speeches to theologically justify the actions and atrocities of ISIS. Among these is his commentary on Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb's renowned treatise, *Nawāqid al-Islām al-‘Asharah* (The Ten Nullifiers of Islam). This study focuses on al-Bin‘alī's exposition of the fourth nullifier, *ḥukm bi-ghayr mā anzal Allāh*, which he categorizes into six distinct degrees. He contends that, with the exception of the first degree (classified as a mere sin), all other manifestations of this act constitute major disbelief (*kufṛ akbar*), leading to the perpetrator's excommunication (*takfīr*) from Islam. These advanced degrees include: ruling in a specific case contrary to God's law, systematically substituting divine law, legislating laws to replace God's law, claiming the absolute right to legislate, and forcibly suspending the implementation of divine ordinances.

Methodology

The research method employed in this paper is descriptive and analytical. It involves a systematic description and rigorous critical examination of al-Bin‘alī's theological arguments, jurisprudential reasoning, and exegetical methodology concerning the concept of ruling by non-divine law.

Findings

The research reveals that al-Bin‘alī's claims regarding the *takfīr* of one who rules by other than what God has revealed are predicated on three fundamental flaws:

1. **Internal Contradiction and Incoherence:** A significant inconsistency exists in al-Bin‘alī's framework. For the first degree of *ḥukm bi-ghayr mā anzal Allāh* (i.e., common sins), he stipulates that *takfīr* is only applicable if the act is accompanied by *istiḥlāl* (the belief that the forbidden act is permissible). However, for the subsequent degrees, he dismisses this requirement, deeming the mere commission of the act sufficient for excommunication. This contradictory approach is logically untenable; if creedal assent (*istiḥlāl*) is a necessary condition for pronouncing *takfīr* upon a sinner, it is inconsistent to waive this condition for other forms of ruling by non-divine law. If al-Bin‘alī were to consistently apply the condition of *istiḥlāl* or conscious defiance (*istikbār*), he would be unable to declare *takfīr* upon many Muslim rulers who, while acknowledging the sanctity of divine law, may violate it due to negligence or worldly desires.

2. **Conflict with the Qur'an and Prophetic Sunnah:** This flaw arises from al-Bin'ālī's conflation of the distinct concepts of *Islām* (submission) and *īmān* (faith), and his failure to differentiate between *kufr i'tiqādī* (disbelief of creed, or *kufr akbar*) and *kufr 'amalī* (disbelief of action, or *kufr aṣghar*). The Qur'an establishes *Islām* as a broader category than *īmān*; submission to God is achieved through the verbal profession of faith (*shahādatayn*), whereas true faith is manifested through actions. Similarly, scripture and prophetic traditions distinguish between major disbelief, which is antithetical to *Islām*, and minor disbelief, which is antithetical to the perfection of *īmān* but does not expel an individual from the fold of Islam. By treating all forms of *kufr* as major creedal disbelief, al-Bin'ālī erroneously issues rulings of apostasy. According to established Islamic sources, an individual who has pronounced the *shahādatayn* cannot be declared a disbeliever (*kāfir*) solely for the act of ruling by non-divine law, nor can their life be deemed forfeit.
3. **Reliance on Unfounded Exegetical Principles:** Al-Bin'ālī bases his arguments on unsound interpretive rules, notably a principle he incorrectly attributes to Ibn Taymiyyah, which claims that the term *kufr*, when appearing with the definite article 'al-' (e.g., *al-kāfirūn*), exclusively denotes major disbelief (*kufr akbar*). This is a misrepresentation of Ibn Taymiyyah's position, who himself interpreted Qur'an 5:44—a key verse in this debate—as pertaining specifically to the Jews and did not sanction its use for the blanket *takfir* of Muslims. Furthermore, from a grammatical perspective, the definite article in this context functions as a relative pronoun (*al-maṣūl al-ismī*) and does not signify the ultimate degree of disbelief. This exegetical premise is therefore inconsistent with the Qur'an, the Sunnah, and the established views of early Muslim scholars and classical grammarians.

Conclusion

In conclusion, this paper demonstrates that Turkī al-Bin'ālī's extremist interpretation of *ḥukm bi-ghayr mā anzal Allāh* is fundamentally at odds with the established exegetical principles of Ahl al-Sunnah, authentic prophetic narrations, and accepted linguistic and grammatical norms. The primary deficiencies in his thesis are his failure to maintain the critical distinction between creedal disbelief and practical disbelief, and his unwarranted generalization of rulings specific to polytheism (*shirk*) to actions that may arise from error, ignorance, or personal weakness, without necessarily

nullifying an individual's Islam. This approach disregards the rich interpretive and jurisprudential heritage of Sunni Islam and ultimately serves to legitimize the widespread and indiscriminate excommunication (*takfir*) of Muslims.

Author Contributions: First Author: 70%. Second Author: 30% (References and editing).

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: No acknowledgements are made.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: No artificial intelligence was used.



نقد دیدگاه ترکی بن علی در تکفیر «حاکم بغیر ما انزل الله»

حسن زرنوشه فراهانی^۱ ID، و محمدحسین زرنوشه فراهانی^۲ ID

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: zamooshe@sru.ac.ir
۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: hoseinzamooshe@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱ کلیدواژه‌ها: داعش، ترکی بن علی، تکفیر، حاکم بغیر ما انزل الله، نواقض الاسلام العشرة	ترکی بن علی (۱۹۸۴-۲۰۱۷) از مشهورترین مقتیان گروه تکفیری داعش است. وی سخنرانی‌ها و آثار متعددی در راستای دینی جلوه دادن داعش و جنایات آن‌ها دارد که از جمله آن‌ها شرح کتاب <i>نواقض الاسلام العشرة</i> محمد بن عبدالوهاب است. چهارمین مورد از این نواقض ده‌گانه «حکم بغیر ما انزل الله» است که از دیدگاه بن علی شش مرتبه دارد و به‌جز مرتبه اول آن یعنی گناه، باقی موارد یعنی حکم بغیر ما انزل الله در مسئله‌ای خاص، تبدیل حکم خدا به حکمی دیگر، تشریع حکمی به جای حکم خدا، ادعای حق تشریع مطلق و تعطیل کردن احکام الهی با استفاده از زور، موجب صدور حکم فقهی تکفیر و خروج از اسلام می‌شوند. مسئله این مقاله، بررسی و نقد دیدگاه بن علی با روش «توصیف و تحلیل» است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مدعای بن علی در تکفیر «حاکم بغیر ما انزل الله»، اولاً دچار تعارض و اضطراب درونی است و او باید شرط استحلال و یا استکبار را در تکفیر تمام مراتب «حکم بغیر ما انزل الله» لحاظ کند؛ ثانیاً معارض با آموزه‌های قرآن و سنت، در تفکیک اسلام از ایمان و کفر اعتقادی از کفر عملی، است؛ و ثالثاً مبتنی بر قاعده تفسیری بی‌اساسی است که موجب دوری بن علی از میراث تفسیری اهل سنت گشته است.

استناد: زرنوشه فراهانی، حسن؛ زرنوشه فراهانی، محمدحسین (۱۴۰۴). نقد دیدگاه ترکی بن علی در تکفیر «حاکم بغیر ما انزل الله». پژوهشنامه کلام، ۱۲(۱)، ۱۶۵-۱۸۲. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20366.1953>



مقدمه

محمد بن عبدالوهاب (۱۷۰۳-۱۷۹۲)، بنیان‌گذار فرقه وهابیت، تألیفاتی در زمینه‌های اعتقادی و فقهی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها نوشته‌ای بسیار مختصر با عنوان *نواقض الاسلام/العشرة* است. وی در این نوشته، ده چیز را موجب خروج از اسلام و ورود به دامنۀ کفر معرفی کرده است، که عبارت‌اند از: ۱. شرک در عبادت؛ ۲. واسطه گرفتن در شفاعت؛ ۳. عدم تکفیر مشرکان؛ ۴. برتر دانستن حکم غیر پیامبر بر پیامبر؛ ۵. بغض و کینه نسبت به تعالیم پیامبر؛ ۶. مسخره کردن دین خدا؛ ۷. سحر و جادو؛ ۸. پشتیبانی از مشرکان علیه مسلمانان؛ ۹. اعتقاد به امکان خروج از شریعت پیامبر؛ ۱۰. إعراض عملی و علمی از دین خدا (ابن عبدالوهاب، بی‌تا، صص. ۲-۵). بر این اساس، هر مسلمانی که مرتکب یکی از این نواقض گردد، بلافاصله تکفیر شده و قتل او واجب می‌گردد (ابن فوزان، ۱۴۲۶ق، ص. ۳۹). شروح متعددی^۲ که بر این رساله نوشته شده، بیان‌گر میزان اهمیت آن در نظر وهابیت است. از جدیدترین آن‌ها شرح *نواقض الاسلام/العشرة* از ترکی بن علی (متولد ۱۹۸۴ در محرق بحرین؛ متوفای ۲۰۱۷م در رقه سوریه) از مفتیان معروف گروه تکفیری داعش است که در طی سال‌های ۲۰۱۵-۲۰۱۷، مسئولیت شرعی داعش در سوریه را بر عهده داشت. در حقیقت، مسئولیت اصلی ترکی بن علی و امثال او، فراهم آوردن توجیهاتی ایدئولوژیک برای اقدامات وحشیانه داعش بوده و شرح رسالۀ *نواقض الاسلام* محمد بن عبدالوهاب نیز در همین راستا قابل تحلیل است؛ زیرا داعش با استناد به این نواقض ده‌گانه، بسیاری از مسلمانان اعم از شیعه و سنی را مرتد دانست و به طرز فجیعی به شهادت رساند.

لذا، این مقاله با تمرکز بر یکی از این نواقض ده‌گانه، یعنی مسئلۀ «حکم بغیر ما انزل الله»، به بررسی دیدگاه ترکی بن علی در این خصوص پرداخته و سؤالات ذیل را محور کار خود قرار داده است:

(۱) ادله ترکی بن علی در تکفیر «حاکم بغیر ما انزل الله» چیست و چه گستره‌ای را در بر می‌گیرد؟

(۲) چه نقدهایی بر دیدگاه ترکی بن علی در تکفیر «حاکم بغیر ما انزل الله» وارد است؟

پیشینه

در بررسی پیشینه این تحقیق می‌توان به دو مقاله با عناوین «نقد دیدگاه سلفیان جهادی در تفسیر آیه حاکمیت» از علی ملاموسی میدی و حامد پور رستمی (۱۳۹۵، صص. ۹۵-۱۱۴) و «بررسی آراء مفسران اهل سنت و نوسلفیه درباره مفهوم حکم در آیه وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ» از حمید ایماندار و محمدعلی رضایی کرمانی (۱۳۹۸، صص. ۹۵-۱۰۴) اشاره کرد. مقاله اول دلالت آیه حاکمیت بر کفر اکبر را نفی کرده و مقالۀ دوم مفهوم «حکم بغیر ما انزل الله» بر مبنای تفاسیر اهل سنت تبیین کرده و نتیجه گرفته است که تفسیر گروه‌های تکفیری از مفهوم «حکم بغیر ما انزل الله» با تفسیر قاطبۀ مفسران بزرگ اهل سنت در تعارض است. عبدالمحمد شریفات نیز

^۲ برخی از این شروح به ترتیب تاریخ نگارش آن‌ها عبارت‌اند از: شرح *نواقض الاسلام* از احمد بن صالح طویان؛ *سبل السلام* شرح *نواقض الاسلام* از عبدالعزیز بن عبدالله بن باز؛ شرح *شروط لا اله الا الله* و *نواقض الاسلام* از محمد امان جامی؛ شرح *نواقض الاسلام* از عبدالرحمن بن ناصر براک؛ تبصیر *الانام بشرح نواقض الاسلام* از عبدالعزیز بن عبدالله راجعی؛ شرح *نواقض الاسلام* از صالح بن فوزان؛ *الاعلام بتوضیح نواقض الاسلام* از عبدالعزیز بن مرزوق طریفی؛ *التبیین شرح نواقض الاسلام* از سلیمان ناصر بن عبد الله علوان؛ شرح *نواقض الاسلام* از ناصر بن احمد عدنی.

در این باره، دو اثر دارد: یکی کتابچه‌ای با عنوان حکم بغیر ما انزل الله (۱۳۹۶) و دیگری رساله دکتري او با عنوان «بررسی و نقد دیدگاه سلفیان جهادی در مسئله حکم بغیر ما انزل الله» که در سال ۱۴۰۰ در دانشگاه ادیان و مذاهب دفاع شده است. وی پس از بررسی ادله تکفیری‌های مسلح در مسئله حکم بغیر ما انزل الله به این نتیجه رسیده که برداشت آنان از آیات قرآن، برداشت نادرستی است و آیات مورد استناد آنان قابل انطباق بر حکام و مردم مسلمان کنونی نیست؛ زیرا قوانین وضع شده از سوی حکام و یا مجالس و پارلمان‌ها عموماً برای تنظیم امور مسلمانان هستند و با اصول کلی اسلام منافات ندارند، و کلیت ادعاشده از سوی تکفیری‌های مسلح مبنی بر اینکه تمام حکام یا کسانی که چنین قوانینی را وضع می‌کنند و یا حکم الهی را ترک می‌کنند، کافرند، نادرست است و نهایت چیزی که درباره برخی از آنان می‌توان گفت این است که آنان مسلمان فاسق هستند. اما کسانی که قصد استحلال حکم الهی داشته و یا از روی عناد یا جحد، چنین اعمالی را مرتکب شوند و یا برای خود شأن ربوبیت و یا الوهیت قائل باشند و با این فرض قانونی را وضع و یا تثبیت و اجرا نمایند، بدون تردید حکم آن‌ها شرک و کفر خواهد بود.

اما در مقاله حاضر، علاوه بر بررسی و نقد جایگاه آیه مذکور در اندیشه بن علی، دیگر جوانب دیدگاه او مانند مراتب مختلف حکم بغیر ما انزل الله و حکم فقهی آن‌ها و سایر ادله قرآنی و روایی مورد استناد او نیز مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. بن علی به عنوان یکی از نمایندگان جدید فکری و عملی اندیشه تکفیری، تلاش کرده تا با در نظر گرفتن اشکالات قبلی وارد بر دیدگاه تکفیری‌ها، و با استناد به آیات و روایات بیشتر، تبیین دقیق‌تر و قابل دفاع‌تری از اندیشه تکفیری ارائه کند که همین مسئله، ضرورت مطالعه انتقادی دیدگاه او را ایجاب می‌کند و وجه نوآوری مقاله نیز در همین نکته نهفته است.

تبیین دیدگاه ترکی بن علی در تکفیر «حاکم بغیر ما انزل الله»

چهارمین ناقض اسلام معرفی شده از سوی محمد بن عبدالوهاب در رساله «نواقض الاسلام»، «حکم بغیر ما انزل الله» است. وی در این باره می‌نویسد: کسی که اعتقاد دارد چیزی غیر از هدایت پیامبر (ص) کامل‌تر از هدایت اوست، یا حکم غیر پیامبر (ص) بهتر از حکم آن حضرت است -مانند کسی که حکم طواغیت را بر حکم پیامبر (ص) ترجیح می‌دهد- کافر است (ابن عبدالوهاب، بی‌تا، ص. ۳).

ترکی بن علی در شرح این عبارت با استناد به روایتی از پیامبر (ص) که فرموده «فَإِنْ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَ خَيْرُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق، ج. ۲، ص. ۵۹۲) (بهترین سخن، کتاب خدا و بهترین هدایت، هدایت محمد است) و با استناد به آیه: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده ۵۰) می‌گوید: «یکی از امور بدیهی و قطعی نزد مسلمانان، برتر بودن احکام خداوند بر دیگر احکام است... اما کسانی که قلوبشان مبتلا به فساد و شک و نفاق و مرض است، احکام جاهلیت اعم از جاهلیت نخستین یا معاصر را بر احکام الهی ترجیح می‌دهند» (بن علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۶۶).^۴ به اعتقاد او طبق فرموده پیامبر (ص) که: «أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفَةُ السَّمْحَةُ» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج. ۱، ص. ۳۹) (بهترین و محبوبترین دین، نزد خداوند

^۴ با توجه به اینکه بن علی، این مطالب را در سخنرانی و به صورت شفاهی بیان کرده، روایات مورد استناد او، در غالب موارد به صورت ناقص یا متفاوت با اصل روایت بیان شده است. از این رو در این مقاله، یکایک روایات از منابع اصلی استخراج و ذکر گردیده است.

همان کیش خیف است که آسان است)، تطبیق و اجرای احکام شریعت در جامعه بسیار آسان است. اما بیمار دنان با بهانه‌های مختلف از این کار سرپیچی می‌کنند (بن‌علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۶۶).

وی با مقایسه دوران حکومت پیامبر (ص) با زمان معاصر، کثرت گناهای نظیر شراب‌خواری، اختلاس، زنا، محصنه، انواع دزدی‌ها و قتل‌ها در دوران کنونی را، ناشی از حذف حاکمیت خداوند متعال و جایگزینی آن با قوانین وضع‌شده توسط حاکمان می‌داند، درحالی‌که این گناهان، در حکومت پیامبر اکرم (ص) بسیار کمتر رخ می‌دادند (بن‌علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۶۷).

بن‌علی، در رد ادعای افرادی که با استناد به تعبیر «من اعتقد» در جمله محمد بن عبدالوهاب می‌گویند «کلام محمد بن عبدالوهاب ناظر بر اعتقاد است و نه عمل»، می‌گوید: اولاً: کلام محمد بن عبدالوهاب دلالت بر حصر ندارد و اگر بنای بر حصر بود باید این‌گونه می‌گفت که: «لا یکفر حتی یعتقد» (بن‌علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۶۹)؛ ثانیاً: کسی که چیزی را رها می‌کند و به چیز دیگری تمایل می‌یابد، به ضرورت عقلی، اعتقاد به برتری شیء دوم بر اولی دارد (بن‌علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۷۱).

مراتب «حکم بغیر ما انزل الله» و حکم فقهی آن‌ها

از نظر ترکی بن‌علی «حکم بغیر ما انزل الله» شش مرتبه دارد که حکم فقهی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است. این مراتب به ترتیب از اخف به اشد عبارت‌اند از:

نخستین مرتبه «حکم بغیر ما انزل الله» گناه است. به‌طور مثال سرقت، زنا و شرب خمر، هیچ‌یک حکم الهی نیستند.^۵ بنابراین کسی که آن‌ها را انجام دهد، مرتکب «حکم بغیر ما انزل الله» شده است. اما این مرتبه از «حکم بغیر ما انزل الله»، طبق اجماع علما، مادامی که مرتکب آن، معاصی را حلال نداند، موجب صدور حکم فقهی تکفیر و خروج از دین نمی‌شود (بن‌علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۷۳).

دومین مرتبه «حکم بغیر ما انزل الله»، آن است که حاکم، در عموم مسائل مطابق کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) حکم می‌کند، اما در مسئله یا واقع‌ای خاص به‌دلیل شهوت یا دریافت رشوه یا قریابت و عداوت، «بغیر ما انزل الله» حکم می‌کند یا «حکم بما انزل الله» را ترک می‌کند، بدون اینکه این کار را حلال بداند، که هر دو حالت مصداق «حکم بغیر ما انزل الله» هستند. علما درباره حکم این مرتبه اختلاف نظر دارند؛ برخی مانند عبدالله بن مسعود، طبرانی و ابن حجر هیثمی، این حالت را موجب کفر و خروج از دین می‌دانند؛ و برخی دیگر مانند ابن عباس، طاووس یمانی و ابن‌قیم معتقدند که این حالت موجب کفر و خروج افراد از دین نمی‌شود (بن‌علی، ۱۴۴۱ق، صص. ۷۳-۷۶). البته بن‌علی در قسمتی دیگر از توضیحات خود، تکفیر این مرتبه را ترجیح می‌دهد (بن‌علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۸۶).

مرتبه سوم «حکم بغیر ما انزل الله»، تبدیل احکام الهی به احکام دیگر اعم از تبدیل حکم کلی یا جزئی به احکام دیگر است. به‌طور مثال در شرایطی که تمام شروط برای صدور حکم قطع دست سارق فراهم است، اما

^۵ باید توجه نمود که این بیان بن‌علی با اشکال مواجه است و آن اینکه وی تفاوت میان حکم و موضوع را دریافته است. توضیح آن که تاکنون هیچ‌یک از علمای اسلامی، گناهای مانند سرقت، زنا، شرب خمر و... را حکم بغیر ما انزل الله ندانسته است، بلکه حکم به جواز آن‌ها، حکم بغیر ما انزل الله است و میان این دو مقوله تفاوت بسیاری است.

حاکم، این حکم را به پنج ماه حبس تبدیل نماید. این مرتبه به اجماع علما موجب کفر و خروج از دین می‌شود (بن علی، ۱۴۴۱ق، صص. ۷۶ و ۷۷). بن علی برای اثبات کفر در این مرتبه از «حکم بغیر ما انزل الله»، به آیات: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده ۴۴)، «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده ۴۵) و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (مائده ۴۷) استناد می‌کند و کفر، ظلم و فسق مذکور در این سه آیه را به معنای کفر، ظلم و فسق اکبر تلقی می‌کند و سبب نزول این آیات را نیز مؤید این مطلب می‌داند.

سبب نزول این آیات طبق نقل احمد بن حنبل این گونه است: مردی یهودی را به دلیل عمل زنا، با صورتی سیاه و بدنی تازیانه خورده از کنار رسول خدا (ص) عبور دادند. پیامبر (ص) از آنان پرسید: آیا حد زنا در کتاب شما به این صورت است؟! گفتند: آری. پیامبر (ص) یکی از علمای یهود را دعوت کرد و به او گفت: تو را به خداوندی که تورات را بر موسی نازل کرد سوگند می‌دهم، آیا حد زنا را در کتابتان این گونه می‌یابید؟ گفت: خیر، اگر مرا قسم نمی‌دادی به تو نمی‌گفتم. حد زنا در کتاب ما سنگسار است، اما چون این عمل در میان اشراف‌زادگان ما زیاد شده، هرگاه بزرگ‌زاده‌ای را می‌گرفتیم، او را رها می‌کردیم و اگر فرد ضعیفی چنین عملی انجام می‌داد، حد را بر او اقامه می‌کردیم. سپس گفتیم: بیایید بر حکمی توافق کنیم که بتوانیم آن را بر اشراف‌زاده و افراد معمولی اجرایی نماییم، پس بر سیاه کردن چهره و تازیانه زدن توافق نمودیم. رسول خدا (ص) فرمودند: پروردگار! من اولین کسی هستم که امر تو را اجرا می‌کند، بعد از اینکه آن را ترک کرده بودند. بعد دستور داد تا او را سنگسار کردند و سپس خداوند آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...» را نازل کرد ولی آن‌ها گفتند اگر حکم زانی به جلد (تازیانه) و تحمیم (سیاه کردن صورت) باشد، آن را قبول می‌کنیم در غیر این صورت از آن دوری می‌کنیم. تا اینکه آیات و مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ که درباره‌ی یهود است تا آیه‌ی و مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، و مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ نازل شد. راوی می‌گوید: شأن نزول تمام این آیات در مورد کفار است (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج. ۳۰، صص. ۴۸۹-۴۹۱). طبق این سبب نزول، به مجرد تبدیل حکم رجم زانی به جلد (تازیانه) و تحمیم (سیاه کردن صورت) از سوی یهود، خداوند این آیات را درباره‌ی آن‌ها نازل فرمود و آن‌ها را تکفیر کرد که قطعاً مراد از این تکفیر، کفر اکبر است (بن علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۸۱).

بن علی در پاسخ کسانی که کفر مذکور در آیه ۴۴ سوره مائده را به معنای کفر اصغر و هم‌ردیف ظلم و فسق می‌دانند، به آیاتی نظیر: «وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره ۲۵۴)، «يَا بَنِيَّ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان ۱۳)، «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (کهف ۵۰)، «وَمَا يَجْعَلْ بَيَاتِنًا إِلَّا الْكَافِرُونَ» (عنکبوت ۴۷) و «وَمَا يَجْعَلْ بَيَاتِنًا إِلَّا الظَّالِمُونَ» (عنکبوت ۴۹) اشاره می‌کند که از دیدگاه او بیان گر کفر، ظلم و فسق اکبر هستند و لذا نتیجه می‌گیرد که تعابیر کفر، ظلم و فسق در تمام قرآن در معنای اکبر آن‌ها به کار رفته‌اند (بن علی، ۱۴۴۱ق، صص. ۷۷-۸۰).

چهارمین مرتبه «حکم بغیر ما انزل الله» تشریع حکمی به جای حکم خدا از سوی حاکم است. در مرتبه قبل حکم خدا به حکم بشر تبدیل می‌شد، اما در این مرتبه از اساس حکم جدیدی وضع می‌شود که به اجماع علما موجب کفر و خروج از دین است و آیات «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْنِ بِهِ اللَّهُ» (شوری ۲۱)،

«وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» (انعام ۱۲۱) و «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَنَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه ۳۱) بر این مطلب دلالت دارند (بن علی، ۱۴۴۱ق، صص. ۸۶-۸۷).

بن علی در توضیح آیه ۳۱ سوره توبه به روایتی که ترمذی با سندش از عَدِيَّ بْنِ حَاتِمٍ نقل کرده استناد می‌کند که می‌گوید: نزد رسول الله (ص) آمدم درحالی که صلیبی طلایی در گردنم بود. ایشان فرمودند: ای عَدِيَّ، این بت را از گردنت دور کن. و شنیدم که آیه‌ای از سوره براءت را می‌خواند: «اینان دانشمندان و راهبان خود را به جای الله به الوهیت گرفتند». سپس فرمودند: اما آن‌ها بزرگانشان را نمی‌پرستیدند. ولی وقتی چیزی را برایشان حلال می‌کردند، آن‌ها نیز آن را حلال می‌دانستند، و هر گاه چیزی را بر آن‌ها حرام می‌کردند، آن‌ها نیز آن را حرام می‌دانستند (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج. ۵، ص. ۱۲۲). طبق این روایت، عبادت احبار و رهبان به معنای اطاعت کردن از آن‌ها در تحریم حلال و تحلیل حرام و پیروی از آن‌ها در مخالفت با خدا و رسولش (ص) است.

بن علی در توضیح آیه ۱۲۱ سوره انعام نیز، منظور از «أَطَعْتُمُوهُمْ» را اطاعت در تشریع و قانون‌گذاری می‌داند و می‌گوید: «مشرکان بر تحلیل میت به چنین استدلال کردند که چگونه حیوانی را که خودتان می‌کشید و ذبح می‌کنید، می‌خورید، اما از آن چه خدا کشته نمی‌خورد؟! بنابراین به تشریع یک حکم پرداختند. و اگر مسلمانی در همین یک حکم از آن‌ها اطاعت نماید، به تصریح آیه، مشرک شده است» (بن علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۸۸).

وی در تأیید دیدگاهش به سخن ابن تیمیه در این باره نیز اشاره می‌کند: «هر کس حرامی که بر حرام بودنش اجماع است را حلال بداند، یا حلالی که بر حلال بودنش اجماع است را حرام نماید، یا شریعت را تغییر دهد، به اجماع علما کافر است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج. ۳، ص. ۲۶۷).

بن علی همچنین عمل کفرگونه را مؤید کفر فرد می‌داند و برخلاف مرجئه معتقد است، فکر و اعتقاد افراد از عملشان کفایت نمی‌کند و عمل بیانگر استحلال و انکار است (بن علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۹۰).

مرتبه پنجم «حکم بغیر ما انزل الله» ادعای حق تشریع مطلق است. در مرتبه قبل حاکم بدون ادعای حق، به تشریع احکام می‌پرداخت، اما در این مرتبه حاکم، تشریع مطلق و بدون دخالت خداوند متعال را ادعا دارد. وی برای اثبات کفر در این مرتبه از «حکم بغیر ما انزل الله»، به آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف ۵۴) استناد می‌کند و امر را به تشریع و حکم معنا می‌کند و می‌گوید: «کسی که در این ویژگی به منازعه با خدا بپردازد، و آن را برای خود یا دیگری ادعا نماید، به اجماع مسلمانان کافر است» (بن علی، ۱۴۴۱ق، صص. ۹۰-۹۱).

ششمین و آخرین مرتبه «حکم بغیر ما انزل الله»، تعطیل کردن و جلوگیری از اجرای احکام الهی - خواه یک حکم یا بیشتر - با توسل به زور است که به اجماع علما موجب کفر اکبر و خروج از دین می‌شود (بن علی، ۱۴۴۱ق، ص. ۹۱).

نقد دیدگاه ترکی بن علی در تکفیر «حاکم بغیر ما انزل الله»

همان‌طور که بیان شد، بن علی «حکم بغیر ما انزل الله» را دارای شش مرتبه می‌داند. اما وی معیار دقیقی برای این تفکیک بیان نکرده است و لذا با دقت در جزئیات این مراتب شش‌گانه، هم‌پوشانی برخی از آن‌ها نسبت به برخی دیگر نمایان می‌شود. با این حال، با دقت در دیگر سخنان بن علی (بن علی، ۱۴۴۱ق، صص. ۲۲-۲۴)

می‌توان وجه مشترک تمام مراتب حکم بغیر ما انزل الله از دیدگاه او را، تعارض با توحید الهی دانست و چون مصداق شرک الهی هستند، بن علی آن‌ها را مکفر می‌داند که از دیدگاه بن علی، به‌جز مرتبه اول یعنی گناه که باید همراه با قید استحلال باشد تا به تکفیر منجر شود، باقی موارد به صرف عمل، موجب صدور حکم فقهی تکفیر می‌شوند.

قبل از پرداختن به نقد تفصیلی دیدگاه بن علی باید گفت اصل وارد کردن توحید حاکمیت در تعریف توحید الهی، پذیرفتنی نیست؛ زیرا پیامبر (ص)، صحابه، تابعین، سلف و خلف هیچ‌کدام، توحید را این‌گونه تفسیر نکرده‌اند. بلکه آن‌ها صرفاً مردم را به «لا اله الا الله» که مدلول آن را با فطرت خود درک می‌کنند دعوت کرده‌اند. لذا وقتی فرد مجوسی به «لا اله الا الله» دعوت می‌شود می‌فهمد که باید آتش‌پرستی را رها کرده و به دو خدا یعنی خدای خیر و نور و خدای شر و ظلمت معتقد نباشد و با نماز و سلوکش به سوی خدای یکتا متوجه گردد. یک هندو نیز وقتی به «لا اله الا الله» دعوت می‌شود می‌فهمد که باید عبادت گاو و حیوانات دیگر و نیروهای طبیعت را رها کرده و با عبادتش به خدا متوجه شود (خطیب، ۲۰۰۹، ص. ۷۰).

اما در مقام نقد تفصیلی، دیدگاه بن علی را می‌توان از سه جهت مورد نقد و خدشه قرار داد: اول از جهت تعارض و اضطراب درونی و دوم از جهت تعارض با قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) و سوم از جهت ابتدای آن بر قواعد تفسیری بی‌اساس که در ادامه بیان می‌شوند:

۱- تعارض و اضطراب درونی دیدگاه بن علی

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، بن علی شرط تکفیر مرتبه اول «حکم بغیر ما انزل الله» یعنی گناه را، استحلال یا حلال شمردن «حکم بغیر ما انزل الله» می‌داند، اما درباره سایر موارد «حکم بغیر ما انزل الله» برای صدور حکم تکفیر، مجرد عمل بدون اعتقاد به استحلال را کافی می‌داند که همین مسئله بیان‌گر تعارض و اضطراب درونی دیدگاه اوست؛ زیرا اگر برای تکفیر شخص گناه‌کار، شرط عقیده را دخیل می‌داند، به چه دلیل، این شرط را در دیگر مراتب لحاظ نمی‌کند؟! چه تفاوتی میان مرتبه اول با دیگر مراتب وجود دارد؟ مگر نه این است که همه آن‌ها «حکم بغیر ما انزل الله» هستند؟

بر این اساس، اگر بن علی شرط استحلال یا اعتقاد به حلال بودن «حکم بغیر ما انزل الله» و یا جحد و استکبار را در تمام مراتب لحاظ می‌کرد، دیگر نمی‌توانست بسیاری از «حاکمان بغیر ما انزل الله» را به راحتی تکفیر کند، زیرا ممکن است آن‌ها در عین اعتقاد به حرام بودن «حکم بغیر ما انزل الله»، اما به دلیل غفلت یا پیروی از شهوت خلاف آن عمل کنند.

به تعبیر دیگر، عمل توأم با اعتقاد به حلیت «حکم بغیر ما انزل الله» موجب تکفیر می‌شود، اما اگر عمل توأم با این اعتقاد نباشد نمی‌توان چنین حکمی صادر کرد.

۲- تعارض دیدگاه بن علی با قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) (خلط میان اسلام و ایمان، کفر اعتقادی و کفر عملی)

از مهم‌ترین اشکالات دیدگاه بن علی، خلط میان اسلام و ایمان و عدم فاصله‌گذاری و تفکیک میان آن دو است. درحالی‌که از منظر قرآن کریم، اسلام اعم از ایمان است، یعنی هر مؤمنی مسلمان دانسته می‌شود، اما هر مسلمانی

لِزُومًا مُؤْمِنٌ نِيسَتْ: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلٌّ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات ۱۴). بر این اساس، شرط اسلام و ایمان با یکدیگر فرق دارد؛ برای ورود به دایره اسلام جاری نمودن شهادتین (توحید و نبوت) بر زبان کفایت می‌کند؛ به‌طور مثال هنگامی که اسامه بن زید، فردی یهودی را، به این بهانه که وی به‌خاطر ترس از شمشیر، اسلام آورده است کشت، پیامبر (ص) خطاب به اسامه فرمود: «چگونه درحالی که لا إله إلا الله می‌گفت او را کشتی؟!» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۵، صص. ۱۴۱ و ۱۴۲). اما برای ورود به دایره ایمان، باید اعتقادات را در عرصه عمل متجلی ساخت؛ به‌طور مثال، خداوند متعال در آیات ابتدایی سوره مؤمنون، برخی اوصاف مؤمنان را بیان داشته که عبارت‌اند از: خشوع در نماز، اعراض از لغو، پرداخت زکات، پاکدامنی، رعایت امانت و عهد، و محافظت بر نمازها (مؤمنون ۱-۹؛ برای آگاهی از دیگر اوصاف مؤمنان در قرآن رک: انفال ۲ و ۳؛ نور ۶۲؛ حجرات ۱۵؛ توبه ۷۱). از دیگر آیات قرآن نیز چنین بر می‌آید که ایمان دارای مراتب است و باید برای دستیابی به مراتب بالای آن تلاش کرد (رک: نساء ۱۳۶؛ مائده ۹۳؛ آل عمران ۱۷۳؛ احزاب ۲۲؛ فتح ۴؛ مدثر ۳۱).

از سوی دیگر، کاربردهای اصطلاح «کفر» در قرآن نیز بیانگر تفاوت مراتب آن است؛ در مواردی از کفر به خدا و پیامبران سخن گفته شده است. به‌طور مثال: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَاعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا» (نساء ۱۵۰ و ۱۵۱). همچنین، رک: توبه ۵۴ و ۸۰ و ۸۴). و در مواردی دیگر در ارتباط با اعمال و رفتار انسان، تعبیر کفر به کار رفته است. به‌طور مثال: «...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران ۹۷)؛ «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم ۷؛ همچنین، رک: نمل ۴۰). دقت در این موارد بیان‌گر این نکته است که اصطلاح «کفر» در قرآن، ذیل دو مرتبه کفر اعتقادی و کفر عملی قابل تقسیم است؛ کفر اعتقادی که از آن به کفر اکبر (کفر فقهی) تعبیر می‌شود، هم در تضاد با اسلام است و هم در تضاد با ایمان است، اما کفر عملی صرفاً در تضاد با ایمان است و موجب خروج از اسلام نمی‌شود، بلکه موجب نقصان ایمان می‌گردد.

در روایات نبوی (ص) نیز اصطلاح «کفر» گاهی ناظر به کفر اعتقادی است مانند: «...فَاتُّلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ...» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق، ج. ۳، ص. ۱۳۵۷؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ج. ۴، ص. ۳۷۳) (با کافران به خدا بجنگید)؛ و گاهی ناظر به کفر عملی است مانند: «اتَّانَا فِي النَّاسِ هُمَا يَهُمُّ كُفْرُ الطَّعْنِ فِي النَّسَبِ وَالنِّبَاحَةِ عَلَى الْمَيِّتِ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج. ۱۶، ص. ۲۷۰؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق، ج. ۱، ص. ۸۲) (دو چیز در میان مردم کفر است، عیب‌جویی از نسب‌ها، و شیون کردن بر مرده). و مانند: «لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِعَمْرِ أَبِيهِ -وَهُوَ يَعْلَمُهُ- إِلَّا كَفَرَ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج. ۳۵، ص. ۳۶۹؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج. ۶، ص. ۹) (هرکس آگاهانه خود را به غیر پدرش نسبت دهد، کافر شده است). بدیهی است که مصادیق کفر در دو روایت اخیر، از سنخ کفر اعتقادی نیستند و موجب خروج از اسلام نمی‌شوند، بلکه ذیل کفر عملی جای می‌گیرند و مضر به ایمان هستند. بنابراین در مواجهه با کاربردهای اصطلاح «کفر» در قرآن و روایات، باید توجه داشت که کدام یک ذیل کفر اعتقادی و کدام یک ذیل کفر عملی جای می‌گیرند.

اما ترکی بن علی و امثال او با نادیده گرفتن این نکته بسیار مهم، کفر را در چارچوب کفر اعتقادی محصور می‌کنند، و تمام کاربردهای اصطلاح «کفر» در قرآن مانند آیه ۴۴ سوره مائده را ناظر به کفر اعتقادی می‌دانند، در نتیجه حکم به عدم اسلام «حاکم بغیر ما انزل الله» می‌دهند. درحالی که با توجه به آنچه بیان شد، صرفاً مواردی از کاربردهای کفر در قرآن و روایات را می‌توان به کفر اعتقادی تفسیر کرد که نقطه مقابل شهادتین (یعنی شرط اسلام) باشند، و غیر از آن را باید به کفر عملی تفسیر کرد. بنابراین نمی‌توان کسی که شهادتین را بر زبان جاری کرده است، با اتهاماتی نظیر «حکم بغیر ما انزل الله» از دایره مسلمانی خارج کرد و حکم به ریختن خونس داد.

این نتیجه، مورد تأیید روایات منقول از صحابه نیز هست. به‌طور مثال در تفسیر آیه ۴۴ سوره مائده از ابن عباس نقل شده که: «إِنَّهُ لَيْسَ بِالْكَفْرِ الَّذِي تَذْهَبُونَ إِلَيْهِ، إِنَّهُ لَيْسَ كُفْرًا يَنْقِلُ عَنْ مِلَّةٍ [وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ] كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ» (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج. ۸، ص. ۳۸) (این کفر، کفری نیست که آن‌ها در نظر دارند. این کفر، کفری که انسان را از دین خارج کند نیست: [کسانی که مطابق احکامی که الله نازل نموده است، حکم نکنند، کافرند]، کفری پایین‌تر از کفر اکبر است). از عکرمه نیز نقل شده که: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ جَاحِدًا بِهِ فَقَدْ كَفَرَ وَمَنْ أَقَرَّ بِهِ وَلَمْ يَحْكَمْ بِهِ فَهُوَ ظَالِمٌ فَاسِقٌ» (خازن، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۴۸) (کسی که به آنچه الله نازل کرده، حکم نکند، و آن را تکذیب نماید، کافر است، و کسی که به آن اقرار دارد و به آن حکم نمی‌کند، ظالم و فاسق است). بر این اساس، صحابه و تابعان تنها انکار عالمانه حکم الهی را موجب کفر و خروج از اسلام می‌دانستند و غیر آن را کفر عملی یا کفر اصغر به شمار می‌آوردند.

۳- استناد به قواعد تفسیری بی‌اساس، و بی‌توجهی به میراث تفسیری اهل سنت

بن علی (۱۴۴۱ق، ص. ۷۴) برداشت افراطی خود از آیه ۴۴ سوره مائده را به قاعده‌ای مستند می‌کند که آن را به ابن تیمیه نسبت می‌دهد: هرگاه کفر همراه با الف و لام تعریف باشد، مراد کفر اکبر است. به‌طور مثال، وقتی گفته شود: «فُلَانٌ الْكَافِرُ» مراد کفر اکبر است، زیرا کفر مذکور، مُعَرَّفٌ به الف و لام استغراق جنس بوده و دلالت بر غایت کفر دارد.

در رد این قاعده باید گفت که اولاً نسبت دادن این قاعده به ابن تیمیه مورد خدشه است. کلام ابن تیمیه این‌گونه است:

و روی مسلم فی صحیحہ، عن الاعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «اثنان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت» فقلوه: هما بهم كفر، أي هاتان الخصلتان هما كفر قائم بالناس فففس الخصلتين كفر حيث كانتا من أعمال الكفار و هما قائمتان بالناس لكن ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر يصير كافرا الكفر المطلق حتى تقوم به حقيقة الكفر كما أنه ليس كل من قام به شعبة من شعب الايمان يصير مؤمنا حتى يقوم به أصل الايمان و فرق بين الكفر المعروف باللام كما في قوله صلى الله عليه و سلم: «ليس بين العبد و بين الكفر -أو الشرك- إلا ترك الصلاة» و بين كفر منكر في الاثبات. (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص. ۲۳۷)

در اینجا ابن تیمیه به دنبال بیان این مطلب است که کفر با الف و لام با کفر به صورت نکره تفاوت دارد؛ کفر با الف و لام از مصادیق کفر حقیقی است نه اینکه شخص کافر باشد. تفسیر ابن تیمیه در تفسیر آیه ۴۴ سوره مائده نیز با مدعی بن علی موافقت ندارد. ابن تیمیه حکم را به قضا معنا نموده و مفاد آیه را مختص به قوم یهود می‌داند. همچنین، وی در تفسیر این آیه، از تکفیر مسلمین به دلیل عدم تطبیق احکام شرعی سخن نمی‌گوید (ابن تیمیه، ۱۴۳۲ق، ج. ۲، ص. ۴۷۸).

ثانیاً: برای پذیرش این قاعده، هیچ دلیلی از قرآن و سنت یا قول یکی از علمای متقدم نداریم و حتی با مراجعه به کلام صحابه، نقض آن آشکار می‌شود؛ زیرا آنان کفر معرف به الف و لام را در برخی از معاصی و ذنوب نیز به کار برده‌اند (عنبری، ۱۴۲۳ق، ص. ۱۶۷). برای نمونه در نقلی از ابن مسعود، عمل مردی که رشوه دریافت می‌کرد، با عبارت «ذَلِكَ الْكُفْرُ» یاد شده است (طبرانی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۲۲۶). ثالثاً: از دیدگاه بزرگان علم نحو، الف و لامی که بر اسم فاعل و اسم مفعول وارد می‌شود، موصول اسمی به معنای «الذی» است، درحالی که الف و لام استغراق دارای معنای حرفی بوده و بر اسم جنس وارد می‌شود (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج. ۱، صص. ۵۰ و ۵۱). در آیه مذکور، الف و لام وارد بر «الکافرون»، الف و لام اسمی به معنای «الذین» است زیرا «الکافرون» اسم فاعل است، بنابراین بر غایت کفر دلالت ندارد.

قابطه مفسران اهل سنت نیز برداشتی متفاوت با بن علی در تفسیر آیه ۴۴ سوره مائده دارند و این تفاوت در تفسیر آن‌ها از سه تعبیر «مَنْ»، «حَکَمَ» و «كَفَر» ذیل آیه «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» نمایان است: برخی، «مَنْ» موصوله را، موصول خاص می‌دانند و آن را ناظر به یهود و نصاری (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج. ۳، ص. ۱۰۳)، یا کسی که به هیچ‌یک از احکام اسلامی حکم نکند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۳، ص. ۳۱۴؛ جادالحق، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۶)، یا صرفاً امرا و حکام اسلامی (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج. ۲، ص. ۳۸۶) می‌دانند. برخی دیگر مصداق «حَکَمَ» را صرفاً امر قضا می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۲، ص. ۳۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۳، ص. ۳۱۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج. ۴، ص. ۱۴۶) و تشریع قوانین مدنی و تطبیق شریعت و افتا را از مصادیق مفهوم حکم نمی‌شمارند، و حاکمیت سیاسی را از دایره آن خارج می‌کنند. در تفسیر «كَفَر» نیز برخی آن را از قبیل کفر لغوی می‌دانند که باعث خروج از اسلام نمی‌شود. آن دسته از مفسرانی هم که آن را از قبیل کفر شرعی دانسته‌اند، گستره آن را محدود به یهود و نصاری، یا تارکان حکم الهی از سر جحود و انکار می‌دانند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج. ۳، صص. ۱۰۶-۱۰۹). بنابراین تفسیر بن علی از آیه ۴۴ سوره مائده تفاوت‌های بسیاری با تفسیر مفسران مشهور اهل سنت از این آیه دارد.

نتیجه‌گیری

ترکی بن علی «حکم بغیر ما انزل الله» را دارای شش مرتبه گناه، حکم بغیر ما انزل الله در مسئله‌ای خاص، تبدیل حکم خدا به حکمی دیگر، تشریع حکمی به جای حکم خدا، ادعای حق تشریع مطلق و تعطیل کردن احکام الهی می‌داند که وجه مشترک همه آن‌ها، تبدیل یا تغییر حکم خدا به حکم دیگر است. از دیدگاه بن علی به‌جز مرتبه اول یعنی گناه که باید همراه با قید استحلال و یا استکبار باشد تا به تکفیر منجر شود، باقی موارد به صرف عمل، موجب صدور حکم فقهی تکفیر می‌شوند که همین تعارض و اضطراب درونی، اولین اشکال دیدگاه اوست؛ زیرا

اگر برای تکفیر شخص گناه کار، شرط عقیده را دخیل می‌داند، به چه دلیل، این شرط را در دیگر مراتب لحاظ نمی‌کند؟! چه تفاوتی میان مرتبه اول با دیگر مراتب وجود دارد؟ اگر بن علی شرط عقیده را در تمام مراتب لحاظ می‌کرد، دیگر بسیاری از «حاکمان بغیر ما انزل الله» را به راحتی تکفیر نمی‌کرد، زیرا ممکن است آن‌ها در عین اعتقاد به حرام بودن «حکم بغیر ما انزل الله»، اما به دلیل غفلت یا پیروی از شهوت و هوای نفس خلاف آن عمل کنند.

دومین اشکال دیدگاه بن علی، خلط میان مفهوم اسلام و ایمان، و کفر اعتقادی و کفر عملی است؛ اگر بن علی به تفاوت میان اسلام و ایمان و شروط احراز هر یک از آن دو توجه می‌کرد، درمی‌یافت که صرفاً مواردی از کاربردهای کفر در قرآن و روایات را می‌توان به کفر اعتقادی تفسیر کرد که نقطه مقابل شهادتین (یعنی شرط اسلام) باشند، و غیر از آن را باید به کفر عملی تفسیر کرد. بنابراین نمی‌توان کسی که شهادتین را بر زبان جاری کرده است، با اتهاماتی نظیر «حکم بغیر ما انزل الله» از دایره مسلمانی خارج کرد و حکم به ریختن خورش داد. سومین اشکال دیدگاه بن علی نیز، استناد به قاعده تفسیری‌ای است که آن را به ابن تیمیه نسبت داده و کفر معرّف به الف و لام را کفر اکبر دانسته است. این در حالی است که برداشت بن علی از کلام ابن تیمیه اشتباه است و قاعده مذکور نه تنها مؤیدی از قرآن و سنت ندارد، بلکه مخالف با کاربردهای کفر در کلام صحابه و تابعان و دیدگاه علمای نحو است.

منابع

- ابن تیمیه، احمد. (۱۴۱۶ق). *مجموع الفتاوی*. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تیمیه، احمد. (۱۴۱۹ق). *اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم*. دار عالم الكتب.
- ابن تیمیه، احمد. (۱۴۳۲ق). *تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه*. دار ابن الجوزی.
- ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۶ق). *مسند الامام احمد بن حنبل*. مؤسسة الرسالة.
- ابن عبد الوهاب، محمد. (بی تا). *متن نواقض الاسلام*. نسخه الکترونیکی.
- ابن فوزان، صالح. (۱۴۲۶ق). *دروس فی شرح نواقض الاسلام للامام المجدد شیخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب*. مکتبه الرشد.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. دار الكتب العلمية.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۱۸ق). *سنن ابن ماجه*. دار الجیل.
- ابن هشام، عبد الله بن یوسف. (۱۴۱۰ق). *معنی اللیب عن کتب الأعراب*. کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ایماندار، حمید، و رضایی کرمانی، محمد علی. (۱۳۹۸). بررسی آراء مفسران أهل سنت و نوسلفیه درباره مفهوم حکم در آیه «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» مطالعات تفسیری، (۳۹)، ۹۵-۱۰۴.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. دارالکتب العلمية.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). *صحیح البخاری*. وزارة الأوقاف.
- بن علی، ترکی. (۱۴۴۱ق). *شرح نواقض الاسلام العشرة*. نسخه الکترونیکی.
- بیهقی، ابوبکر. (۱۴۲۴ق). *السنن الکبری*. دارالکتب العلمية.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ق). *سنن الترمذی*. دار الحديث.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق). *تفسیر الثعالبی المسمى بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*. دار إحياء التراث العربی.
- جاء الحق، جاد الحق علی. (۱۴۱۴ق). *نقض الفریضة الغائبة*. (بی تا).
- خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). *لباب التأویل فی معانی التنزیل*. دارالکتب العلمية.
- خطیب، معتز. (۲۰۰۹). *سید قطب و التکفیر أزمة أفكار أم مشكلة قراء*. مکتبه مدبولی.
- شریفات، عبدالمحمد. (۱۳۹۶). *حکم بغير ما انزل الله*. رهپویان اندیشه.
- طبرانی، سلیمان. (بی تا). *المعجم الکبیر*. دار احیاء التراث العربی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. دارالمعرفه.
- عنبری، خالد بن علی. (۱۴۲۳ق). *الحکم بغير ما أنزل الله و أصول التکفیر فی ضوء الكتاب والسنة و أقوال سلف الأمة*. دارالمنهاج.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. دار إحياء التراث العربی.
- قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۴۱۸ق). *تفسیر القاسمی المسمى محاسن التأویل*. دار الكتب العلمية.
- مسلم بن الحجاج، ابوالحسن. (۱۴۱۲ق). *صحیح مسلم*. (محمد فواد عبد الباقي، محقق). دار الحديث.
- ملا موسی میبدی، علی، و پور رستمی، حامد. (۱۳۹۵). نقد دیدگاه سلفیهای جهادی در تفسیر آیه حاکمیت «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ». سلفی پژوهی، (۳)، ۹۵-۱۱۵.

References

- Ibn Taymiyya, Aḥmad. (1416 AH / 1995 AD). *Majmū' al-Fatāwā* [Collected Fatwas]. Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad. (1419 AH / 1998 AD). *Iqīdā' al-Ṣirāt al-Mustaqīm li-Mukhālāfat Aṣḥāb al-Jahīm* [The Necessity of the Straight Path to Contradict the Inhabitants of Hell]. Dār 'Ālam al-Kutub.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad. (1432 AH / 2011 AD). *Tafsīr Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya* [Exegesis of Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya]. Dār Ibn al-Jawzī.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. (1416 AH / 1995 AD). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* [Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal]. Mu'assasat al-Risālah.
- Ibn 'Abd al-Wahhāb, Muḥammad. (n.d.). *Matn Nawāqid al-Islām* [Text of the Nullifiers of Islam]. Electronic version. (in Persian)
- Ibn Fawzān, Ṣāliḥ. (1426 AH / 2005 AD). *Durūs fī Sharḥ Nawāqid al-Islām li-l-Imām al-Mujaddid Shaykh al-Islām Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb* [Lessons on the Explanation of the Nullifiers of Islam by the Renewer Shaykh al-Islām Muhammad ibn Abd al-Wahhab]. Maktabah al-Rushd.
- Ibn Kathīr al-Dimashqī, Ismā'īl ibn 'Umar. (1419 AH / 1998 AD). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* [Exegesis of the Great Qur'ān]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. (1418 AH / 1997 AD). *Sunan Ibn Mājah*. Dār al-Jīl.
- Ibn Hishām, 'Abdullāh ibn Yūsuf. (1410 AH / 1989 AD). *Mughni al-Labīb 'an Kutub al-A'rāb* [The Sufficient for Understanding the Books of Grammar]. Āyatullāh Mar'ashī Najafī Public Library. (in Persian)
- Imāndār, Ḥamīd, and Rezā'ī Kermānī, Muḥammad 'Alī. (1398 Sh. / 2019 AD). "A Study of the Opinions of Sunni and Neo-Salafī Exegetes on the Concept of the Ruling in the Verse 'And Whoever Does Not Judge by What Allah Has Revealed'." *Muṭāla'āt Taḥvīrī* [Exegetical Studies], 39, 95–104. (in Persian)
- Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abdullāh. (1415 AH / 1994 AD). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī* [The Spirit of the Meanings in the Exegesis of the Great Qur'ān and the Seven Oft-Repeated Verses]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (1410 AH / 1989 AD). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Wizārat al-Awqāf.
- Bin 'Alī, Turkī. (1441 AH / 2019 AD). *Sharḥ Nawāqid al-Islām al-'Asharah* [Explanation of the Ten Nullifiers of Islam]. Electronic version.
- Bayhaqī, Abū Bakr. (1424 AH / 2003 AD). *Al-Sunan al-Kubrā* [The Major Sunan]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. (1419 AH / 1998 AD). *Sunan al-Tirmidhī*. Dār al-Ḥadīth.
- Tha'ālibī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1418 AH / 1997 AD). *Tafsīr al-Tha'ālibī al-Musammā bi-al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān* [Exegesis of Tha'ālibī Called the Beautiful Jewels in Qur'ānic Exegesis]. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Jad al-Ḥaqq, Jad al-Ḥaqq 'Alī. (1414 AH / 1993 AD). *Naqd al-Farīdah al-Ghā'ibah* [Critique of the Absent Obligation]. (n.p.).

- Khāzin, 'Alī ibn Muḥammad. (1415 AH / 1994 AD). *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* [The Essence of Interpretation Regarding the Meanings of Revelation]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Khaṭīb, Mu'taḍ. (2009 AD). *Sayyid Qutb wa al-Takfīr: Azmat Afkār am Mushkilat Qurā'* [Sayyid Qutb and Takfir: Crisis of Thoughts or Problem of Readers]. Maktabat Madbūlī. (in Persian)
- Sharīfāt, 'Abdul-Muḥammad. (1396 Sh. / 2017 AD). *Hukm Bighayr Mā Anzala Allāh* [The Ruling Without What Allah Has Revealed]. Rahpūyān Andīshah. (in Persian)
- Ṭabarānī, Sulaymān. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Kabīr* [The Great Lexicon]. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1412 AH / 1991 AD). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [Comprehensive Explanation in the Exegesis of the Qur'ān]. Dār al-Ma'rifah.
- 'Anbarī, Khālīd ibn 'Alī. (1423 AH / 2002 AD). *Al-Hukm Bighayr Mā Anzala Allāh wa Uṣūl al-Takfīr fī Daw' al-Kitāb wa al-Sunnah wa Aqwāl Salaf al-Ummah* [Ruling Without What Allah Has Revealed and the Foundations of Takfir in the Light of the Book, the Sunnah, and the Opinions of the Pious Predecessors]. Dār al-Minhāj.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH / 1999 AD). *Al-Tafsīr al-Kabīr* [The Great Exegesis]. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. (1418 AH / 1997 AD). *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Muḥāsīn al-Ta'wīl* [The Qāsimī Exegesis Called the Beauties of Interpretation]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj, Abū al-Ḥusayn. (1412 AH / 1991 AD). *Ṣaḥīḥ Muslim* (edited by Muḥammad Fawwāḍ 'Abd al-Bāqī). Dār al-Ḥadīth.
- Malāmūsī Maybaddī, 'Alī, and Pūr Rustamī, Ḥāmid. (1395 Sh. / 2016 AD). "A Critique of the Views of Jihadi Salafis in the Exegesis of the Sovereignty Verse 'And Whoever Does Not Judge by What Allah Has Revealed, They Are the Disbelievers'." *Salafī Pūzhūhī* [Salafi Studies], 3, 95–115. (in Persian)

A Critical Analysis of the Pluralist Interpretation of Q. 109:6 (Sūrat al-Kāfirūn) in Light of Intratextual and Extratextual Approaches

Gholamali Moqaddam 

Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.moghadam@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
03 February 2025
Received in revised form
02 March 2025
Accepted
09 April 2025
Available online
23 August 2025

Keywords:

verse six of Sūrat al-Kāfirūn,
religious pluralism,
critique of pluralism,
methods of Quranic
understanding,
intertextual comprehension

ABSTRACT

The issue of religious pluralism in theoretical belief and practical program represents one of the enduring questions in the history of interfaith encounters that has received renewed attention in recent periods due to various causes and purposes. Religious pluralism encompasses different meanings and dimensions, and proponents of pluralism have relied on various arguments, including religious content and Quranic verses, to establish their position. Many of these claims and their supporting evidence have frequently been subject to examination, critique, and refutation. One verse that has received less scholarly attention is the sixth verse of Sūrat al-Kāfirūn: "To you your religion, and to me my religion" (lakum dīnukum wa-liya dīn). Pluralism advocates maintain that this verse confirms pluralism in truth and veracity, grants various religions and beliefs a share in truth, and accepts the multiplicity of religions. The principal research question is whether, based on conventional approaches to Quranic understanding, this interpretation of the verse is correct, and if problematic, what criticisms may be raised against it? In this article, employing a descriptive-analytical method, we explain two interpretive approaches—namely, the use of internal contextual indicators and reliance on supportive external principles—and examine the pluralistic interpretation of the verse against these two approaches. We attempt to prove the hypothesis that such an interpretation is unacceptable neither through reliance on context and internal indicators nor through dependence on general external principles.

Cite this article: Moqaddam, G. (2025). A Critical Analysis of the Pluralist Interpretation of Q. 109:6 (Sūrat al-Kāfirūn) in Light of Intratextual and Extratextual Approaches. *Theology Journal*, 12(1), 183-204. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20525.1962>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20525.1962>

Introduction

Proponents of religious pluralism frequently appeal to religious texts, including select verses from the Qur'an, to substantiate their claims. A prominent example is the final verse of Sūrah al-Kāfirūn (109), which states: "Lakum dīnukum wa liya dīn" (To you your religion, and to me my religion). Adherents of pluralism contend that this verse endorses a "pluralism of truth" (ḥaqqāniyyah), thereby positing that various religious and belief systems possess a legitimate share of veracity. This leads to the conclusion that individuals are free to choose any religion and live accordingly. The central research question of this paper is: when analyzed through established methodologies of Quranic exegesis, can this verse genuinely be interpreted as affirming pluralism in the dimensions of truth (ḥaqqāniyyah), salvation (sa'ādah), and ultimate deliverance (najāt)? This study critically examines this interpretation by employing conventional standards of Quranic hermeneutics, including an analysis of the internal evidence (qarā'in) within the sūrah itself, corroborating evidence from analogous Quranic passages, and an evaluation of the exegetical traditions (riwāyāt) pertaining to its revelation. Furthermore, the paper invokes the principle of jarī wa taṭbīq (flow and application) to affirm that the verse establishes a practical method, endorsed by the prophets (anbiyā') and saints (awliyā'), of avoiding futile engagement with willful obstinacy ('inād).

Methodology

This study is theoretical in nature and employs a library-based research methodology. The research process commenced with the definition of the core problem, followed by the development of a detailed research plan. Primary and secondary sources, including classical and contemporary Quranic exegeses, hadith collections, and theological treatises, were systematically compiled and reviewed. Relevant data was excerpted and categorized thematically. The subsequent stages involved the drafting of the primary analysis, followed by a rigorous process of revision and refinement informed by further in-depth research to ensure academic rigor and conceptual clarity.

Findings

The analysis demonstrates that the pluralistic interpretation of Sūrah al-Kāfirūn is untenable. The context (siyāq) of the sūrah clearly establishes a definitive boundary between truth (ḥaqq) and falsehood (bāṭil), as embodied by the Prophet (ṣ) and the polytheists (mushrikūn). Far from validating the beliefs of the polytheists, the verse serves to affirm the absolute truth of the Prophet's religion while unequivocally negating theirs. The historical context reveals that the mushrikūn approached the Prophet with obstinacy, contention, and stubbornness (ta'aṣṣub, 'inād, and lajāj), attempting to legitimize their own path alongside the divine message of Islam. The Qur'an decisively refutes

this equation. The Prophet (ṣ) was commanded to declare his complete disavowal (*barāʿat*) of their religion, thereby refusing to recognize even a modicum of truth or legitimacy in their polytheistic creed.

This conclusion is strongly corroborated by other Quranic verses that articulate the Prophet's disassociation from the polytheists' beliefs and actions, such as, "And if they deny you, then say, 'For me are my deeds, and for you are your deeds. You are disassociated from what I do, and I am disassociated from what you do'" (Qur'an 10:41). Verses that appear to grant permission, such as "...So worship what you will besides Him" (Qur'an 39:15) and "Do what you will" (Qur'an 41:40), are understood by exegetes as forms of ultimatum and threat, not endorsement. The Qur'an contains hundreds of verses that condemn polytheism (*shirk*) in all its forms, identifying it as the most detestable act and an unforgivable sin. As the esteemed exegete 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī notes, the fundamental, truth-centric call (*da'wah ḥaqqah*) of the Qur'an inherently precludes any possibility of it endorsing the creed of the *mushrikūn*.

Furthermore, the exegetical traditions (*riwāyāt*) confirm this interpretation. The Prophet (ṣ) himself identified this sūrah as a "disavowal of *shirk*." This is echoed in a tradition from Imam Ja'far al-Ṣādiq ('a), who, pairing Sūrah al-Kāfirūn with Sūrah al-Ikhlāṣ (al-Tawḥīd) for recitation before sleep, affirmed that the former is a definitive declaration of "disavowal from *shirk*." Finally, according to the principle of *jarī wa taṭbīq*, the verse establishes a timeless and universally applicable rule for social and religious interactions. It instructs believers, when faced with willful and bigoted intransigence, to adopt the prophetic method: to cease futile efforts and to establish a peaceful but clear separation from the obstinate party.

Conclusion

Proponents of religious pluralism have appropriated verses such as Qur'an 109:6 to argue for a pluralism of truth and validity among different religions. This investigation has demonstrated that this interpretation is critically flawed and indefensible from multiple perspectives. Firstly, it is incongruous with the internal evidence provided by the verse's context, analogous Quranic passages, the historical circumstances of its revelation (*sha'n al-nuzūl*), and the authoritative prophetic traditions that explain its meaning. Secondly, it violates the general rules of conventional hermeneutics. Therefore, the pluralistic reading is unsupported by both internal textual evidence and external exegetical principles.

It appears that such interpretations of the Holy Qur'an are not derived from the text itself but are instead rooted in the pervasive spirit of relativism concerning reality and epistemology (*ma'rifah*) that has expanded as a foundational tenet of modern anthropocentric culture. This intellectual framework seeks to pave the way for permissiveness (*ibāḥism*) and to unbridle

modern humanity from intellectual and moral constraints. By advancing this line of thought, pluralists attempt to evade the acceptance of objective truth and the responsibilities that arise from it, thereby justifying their own subjective inclinations in the perennial struggle between the human conscience and innate disposition (fiṭrah) on the one hand, and carnal desires on the other.

Author Contributions: This is a single-author article, and all work was completed by the author.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: The author does not wish to acknowledge any specific person or entity.

Ethical Considerations: The author avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: No financial support was received.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: No artificial intelligence was used whatsoever.



انجمن علوم اسلامی

تحلیل انتقادی برداشت کثرت‌گرایی از آیه ششم سوره کافرون، بر اساس شیوه فهم درون‌متنی و برون‌متنی

غلامعلی مقدم 

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: dr.moghadam@razavi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱ کلیدواژه‌ها: آیه ششم سوره کافرون، کثرت‌گرایی دینی، نقد کثرت‌گرایی، روش فهم قرآن، فهم درون‌متنی	مسئله کثرت‌گرایی در اعتقاد نظری و برنامه عملی از مسائل قدیمی تاریخ مواجهه با ادیان است که در دوره‌های اخیر، به‌جهت اسباب و اغراض مختلف، مجدداً مورد توجه و بحث قرار گرفته است. کثرت‌گرایی معانی و ابعاد مختلف دارد و طرفداران کثرت‌گرایی در اثبات آن به ادله‌ای از جمله مضامین دینی و آیات قرآنی تمسک کرده‌اند. بسیاری از این دعاوی و ادله آن غالباً مورد بررسی و نقد و ابطال قرار گرفته‌اند. یکی از آیاتی که کمتر مورد بحث قرار گرفته، آیه ششم سوره کافرون است: «دین شما برای شما و دین من برای من». طرفداران کثرت‌گرایی معتقدند این آیه کثرت‌گرایی در حقانیت و صدق را تأیید نموده، برای ادیان و اعتقادات مختلف بهره‌ای از صدق قائل شده و کثرت ادیان را پذیرفته است. سؤال اصلی تحقیق این است که آیا مبتنی بر شیوه‌های رایج فهم قرآن، برداشت این مدعا از آیه صحیح است و بر فرض اشکال، چه نقدی بر آن وارد است؟ در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی، ضمن توضیح دو شیوه برداشت، یعنی استفاده از قرائن درونی و اعتماد به قواعد مؤید بیرونی، برداشت کثرت‌گرایی از آیه را از جهت انطباق با این دو شیوه مورد بررسی قرار داده و تلاش کرده‌ایم این فرضیه را اثبات کنیم که چنین برداشتی نه با تکیه بر سیاق و قرائن درونی و نه با اتکا بر قواعد عام بیرونی، قابل قبول نیست.

استناد: مقدم، غلامعلی (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی برداشت کثرت‌گرایی از آیه ششم سوره کافرون، بر اساس شیوه فهم درون‌متنی و برون‌متنی. پژوهشنامه کلام، ۱۲ (۱)، ۱۸۳-۲۰۴. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20525.1962>



مقدمه

کثرت‌گرایی ابعاد مختلف و متنوعی دارد که برخی از آن‌ها مانند کثرت‌گرایی در فهم، اجتناب‌ناپذیر و قابل قبول است. برخی ابعاد آن نیز مانند حقانیت به این معنا که دو یا چند اعتقاد، حق کامل باشند، قابل پذیرش نیست. برخی جهات کثرت‌گرایی مانند نجات‌بخشی نیز قابل بحث است. مسئله مورد نظر در این مقاله بیشتر ناظر به نفی کثرت‌گرایی در حقانیت دو فکر یا دین متعارض و متقابل است. در دوران اخیر، این مسئله در غرب مسیحی و سپس در میان مسلمانان مجدداً مورد توجه قرار گرفته است.

در حوزه معارف اسلامی، طرفداران این دیدگاه، گاه به برخی از آیات قرآن استناد جسته‌اند. یکی از این آیات، آیه شریفه سوره مبارکه کافرون است که می‌فرماید: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (کافرون ۱-۶). مطابق برداشت کثرت‌گرایانه، اینکه قرآن دین مخالفان را برای آن‌ها پذیرفته، بهره‌ای از حقانیت نیز به آن داده و آن‌ها را در انتخاب هر کدام آزاد گذاشته است: «معتقدان به کثرت‌گرایی در حقانیت و سعادت با استناد به فقره اخیر «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» چنین برداشت کرده‌اند که مراد آیه این است که هر کسی می‌تواند هر دینی را اختیار نموده و به سعادت برسد. توسل به این آیه اگرچه مانند دیگر آیات مورد بحث در این باره خیلی زیاد نیست، یا از منابع عمومی گزارش شده، اما اصل تمسک کثرت‌گرایان در برخی ابعاد از جمله حقانیت، در نوشته‌های مدافعان قابل مشاهده است و در مواردی برای اثبات کثرت‌گرایی به آن استناد شده و یا مورد بررسی قرار گرفته است: «کثرت‌گرایان با استناد به آیه پایانی این سوره (لکم دینکم ولی دین؛ دین شما برای خودتان و دین من برای خودم) ادعا می‌کنند قرآن کریم پلورالیسم دینی را تأیید می‌کند و پیام سوره کافرون این است که هر کس می‌تواند دین دلخواه خود را برگزیند» (اسلامی، علی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۵). کثرت‌گرایان با استناد به آیه پایانی سوره کافرون «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» در پی اثبات حقانیت پلورالیسم دینی هستند (رک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۹؛ یوسفی، ۱۳۹۵، ص. ۹۰؛ روزنامه خرداد، آبان ۱۳۷۸؛ هفته‌نامه هویت خویش، اردیبهشت ۱۳۷۸؛ روزنامه صبح امروز، شهریور ۱۳۷۸؛ اسلامی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۶).

آیه شریفه از جهت دلالت بر این معنا قابل طرح است و می‌تواند به‌عنوان محل نزاع تقریر و بررسی شود؛ زیرا ظاهر آیه چنین مضمونی را القا می‌کند. لذا علامه طباطبایی (ره) در ذیل آیه شریفه مسئله حقانیت کثرت‌گرایی در دین و عدم دخالت و تعرض به یکدیگر را مطرح کرده‌اند: «ممکن است به ذهن کسی برسد که این آیه مردم را در انتخاب دین آزاد کرده، می‌فرماید هر کس دلش خواست دین شرک را انتخاب کند، و هر کس خواست دین توحید را برگزیند. و یا به ذهن برسد که آیه شریفه می‌خواهد به رسول خدا (ص) دستور دهد که متعرض دین مشرکین نشود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲۰، ص. ۶۴۷).

بنابراین، مسئله این است که با نظر به شیوه‌های رایج فهم، آیا این قبیل آیات می‌تواند به‌عنوان مؤیدی بر برخی ابعاد کثرت‌گرایی مانند حقانیت و سعادت و نجات مورد استناد قرار گیرند؟ در این مقاله به روش تحلیلی تلاش شده است تا محل نزاع بر اساس معیارها و روش‌های متعارف در فهم قرآن مورد بررسی قرار گرفته و مهم‌ترین اشکالات برداشت مذکور تبیین گردد.

برای این منظور و بعد از ذکر تاریخچه بحث، ابتدا دیدگاه‌های مشهور در ذیل آیه ذکر و سپس برداشت کثرت‌گرایی حقانیت و سعادت از آیه شریفه و انطباق آن با موازین رایج مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تاریخچه و پیشینه تحقیق

توجه به مسائل جدید کلامی مانند کثرت‌گرایی و پیدایش آثار مرتبط با آن از گذشته دور مطرح بوده و در دوران اخیر به‌جهت مقتضیات سیاسی و اجتماعی زمانه، فراز و نشیب‌هایی داشته است. چنان‌که در ایران در دوره‌ای متناسب با مطالبات فکری-اجتماعی، جهت و جایگاه علمی این سنخ مسائل از مجامع علمی چون حوزه و دانشگاه به سطح زندگی عملی و روزمره مردم منتقل شده و در رسانه‌های عمومی مانند مجلات، خبرگزاری‌ها و روزنامه‌ها مطرح گردید. عده‌ای با اهداف اجتماعی و سیاسی برای قبولاندن این نوع نگرش به توده افراد جامعه تلاش کردند با چنین تعبیری قرآن را طرفدار تفکر پلورالیسم جلوه دهند: «قرآن صریحاً اصل «عیسی به دین خود، و موسی به دین خود» را تأیید می‌کند و هرگز اهل کتاب یا حتی کافران و مشرکان را طرد نمی‌کند. مسلمان نبودن عیب و عار نیست و مسلمان بودن هم شرط لازم رستگاری نیست. خداوند خودی و غیرخودی نمی‌شناسد؛ زیرا قرآن می‌فرماید: لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (آیین شما برای خودتان، و آیین من برای خودم). هر کسی می‌تواند به دین خودش تدبیر داشته باشد و اجباری در اسلام آوردن نیست» (اسلامی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۶؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۹). طبیعی است که این فضاسازی و تبلیغ در رسانه‌ها با زبان خطابی و بیان عرفی بر افکار عموم مردم که ذهن آن‌ها در مقابل مسائل علمی و شبهات فکری مسلح نیست و قدرت تجزیه و تحلیل بالایی ندارند و به‌ویژه بر نسل نوجوان و جوان، اثرگذار است.

ادعای اثبات کثرت‌گرایی با استناد به معارف دینی و آیات و روایات، بعد از طرح و تبیین توسط طرفداران، از سوی برخی نویسندگان و محققان مورد نقد و بررسی قرار گرفته است که همه این نگاه‌ها را می‌توان به‌عنوان پیشینه بحث مورد توجه قرار داد: کتاب *قرآن و پلورالیسم* (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰) که در فصول مختلف درباره مبانی قرآنی انحصار صراط مستقیم به اسلام و قرآن، بردباری مذهبی و اجتماعی و توهم دلالت قرآن بر پلورالیسم بحث کرده است؛ همچنین کتاب *پلورالیسم دینی و قرآن* (ابراهیمی، ۱۳۹۰) که درباره رویکردهای مختلف به تعدد ادیان، پلورالیسم دینی از منظر قرآن، ادله قرآنی طرفداران پلورالیسم دینی و نقد آن، ادله قرآنی طرفداران پلورالیسم نجات و نقد آن به گفت‌وگو و بحث پرداخته است. نیز کتاب *صراط مستقیم* (نقدی بر صراط‌های مستقیم) (نیکزاد، ۱۳۸۹) که نقدی بر بازتاب نظریه کثرت‌گرایی دینی در ایران است. علاوه بر این، کتاب *تحلیل و نقد پلورالیسم دینی* (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶) که به نقد و بررسی دعاوی و ادله پلورالیسم دینی پرداخته است و چند کتاب دیگر از آن جمله است.

مقالاتی نیز در این زمینه نگاشته شده که برخی از آن‌ها در این باره قابل توجه است: «پلورالیسم دینی ناسازگار با قرآن» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹) که موضع قرآن کریم درباره پلورالیسم دینی را تبیین و نشان داده که آموزه‌های قرآنی با ادعای تکثر ادیان حق در عرض هم ناسازگار است. مقاله «پلورالیسم دینی و قرآن» (ارسطا، ۱۳۸۱)، که پلورالیسم را از منظر قرآن و با استناد به آیه «لکل جعلنا منکم شرعاً و منهجاً» مورد نقد قرار داده است. مقاله «پلورالیسم و قرآن» (محمدی، ۱۳۸۶) که به نقد برداشت کثرت‌گرایی از آیات قرآن پرداخته و مقاله «قرآن و

پلورالیسم دینی» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰) که برداشت کثرت‌گرایی از تعبیر صراط و سبل در قرآن کریم را مورد نقد و بررسی قرار داده است.

بیش از ده آیه از آیات قرآن کریم، مورد توسل جدی طرفداران کثرت‌گرایی بوده است و مقالات مذکور نیز غالباً به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته‌اند. در این میان، آیه شریفه سوره کافرون، از آنجاکه کمتر مورد استناد قرار گرفته، کمتر نیز مورد بحث واقع شده است. در مقاله پیش رو، احتمال برداشت پلورالیسم از این آیه شریفه موضوع گفت‌وگو و از جهت انطباق با روش‌های برداشت متعارف مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

تحلیل مفهومی و تبیین مبادی تصویری بحث

الف) دین: دین معانی و اصطلاحات مختلف مانند راه و روش، آیین، جزا و... دارد. به تبع در آیه شریفه محل بحث نیز دین به معانی مختلفی تفسیر شده است. یکی از معانی دین که در آیه مورد توجه قرار گرفته، همان آیین و عقیده است. دین هر شخص عبارت از همان باورهای اصولی و اساسی است که شخص دارد و بر اساس آن باورها برنامه زندگی خود را تنظیم نموده و اعمالش را انجام می‌دهد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۰، ص. ۵۱۳). برخی دیگر، دو معنای کفر و توحید را از معانی دین در آیه فوق بیان نموده‌اند که در واقع بیان مصداقی دیگری از همان آیین و عقیده و سبک و سیره است. چنان‌که امام فخررازی از ابن‌عباس در تفسیر «لکم دینکم و لی دین» نقل کرده است که: «لکم کفرکم بالله و لی التوحید و الاخلاص له»؛ کفر شما به خدا برای خودتان و دین توحید و اخلاص برای من است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۲، ص. ۳۳۲). عده‌ای نیز دین در آیه شریفه را به معنای جزاء دانسته‌اند که یکی از معانی دیگر دین است. بنابراین، معنای آیه این می‌شود که شما به جزای خود و من به جزای خود خواهیم رسید. «أن الدین الجزاء و معناه لکم جزاؤکم و لی جزائی» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۸۴۲). به نظر می‌رسد دو معنای آیین و جزا از معانی محوری دین بوده و دیگر معانی و احتمالات را بتوان با همین دو معنای محوری تبیین نمود. نگرش و عقیده بیشتر به التزامات نظری و سبک و سیره به لوازم عملی ناظر است و تبعیت از هر دینی نتیجه و جزایی خاص خواهد داشت. شما آیین و شیوه و سبک و سیره خود را و من نیز دین و آیین و شیوه خود را رها نمی‌کنیم و طبیعی است که در نتیجه هر کدام مطابق با آیین و عقیده خود به نتیجه تکوینی یا تشریعی خاصی خواهیم رسید که جزای دین یا خود دین است.

ب) کثرت‌گرایی (پلورالیسم): کثرت‌گرایی برگردان واژه pluralism است (حق‌شناس و همکاران، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۶۲). این واژه از ریشه پلورال (plural) به معنای کثرت و تعدد و چندجانبه‌گرایی است. پلورالیسم معنایی عام و عمومی دارد و در ابعاد و مضامین مختلف قابل طرح است (مشکات، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۸). برخی از ابعاد پلورالیسم از لوازم فکری و عملی فرد و اجتماع بوده و امری طبیعی، مقبول و غیرقابل اجتناب‌اند. چنان‌که پلورالیسم به معنای وجود انبیاء و شرایع متعدد، در زمان‌های متعدد و مخاطب‌های گوناگون، با سطوح مختلفی از فهم و تفسیر، امری صحیح و قابل قبول است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۱). یا کثرت‌گرایی در ذوق و سلیقه و میل و انتخاب و قالب زندگی و آداب و سنن و سبک معاش و امور متغیر زمانی و مکانی و... غیرقابل انکار است.

لکن کثرت‌گرایی وجوه مورد اختلاف و محل تأمل و تردید و منفی نیز دارد که در اینجا یکی از ابعاد منفی آن تحت عنوان کثرت‌گرایی در حقانیت محل بحث است. مراد از کثرت‌گرایی در محل بحث، معنایی خاص و

ناظر به مدلولی دینی است که از حقانیت و صدق مطلق و هم‌زمان چند اعتقاد و آیین و حق‌انگاری ادیان در زمان واحد سخن می‌گوید؛ به این معنا که همه ادیان و مذاهب از حقانیت برخوردارند (سبحانی، ۱۳۹۱، ص. ۷۷). پس برای رسیدن به حقیقت و به تبع نجات و رستگاری، اذعان و اعتراف به حقانیت یک دین لازم نیست، بلکه همه ادیان برخوردار از حقانیت، بلکه عین حقیقت‌اند (جان هیک، ۱۳۷۸، ص. ۸۵). «کثرت‌گرایی دینی نظریه‌ای است معرفت‌شناسانه و دین‌شناسانه در باب حق بودن ادیان و محق بودن دین‌داران» (سروش، ۱۳۷۷، ص. الف). محصول نهایی سخنان آن‌ها این است که صراط مستقیم در انحصار یک دین خاص نیست، بلکه هر یک از ادیان می‌توانند از حقانیت یکسانی برخوردار باشند (رک: سروش، ۱۳۷۷).

این معنای از کثرت‌گرایی که از آن به حقانیت عرضی ادیان تعبیر می‌شود، محل بحث و مورد تردید و انکار است. اگرچه کثرت‌گرایی در حقانیت طولی به این معنا که هر کدام از ادیان بلکه هر کدام از شیوه‌ها و برنامه‌های مختلف زندگی، بهره‌ای از صحت و درستی و حقانیت دارند، اما دین کامل و حق مطلق و برنامه تام تنها یک دین است، مورد قبول و تأیید است.

آیه شریفه سوره کافرون و تحریر محل نزاع

چنان که گفتیم طرفداران کثرت‌گرایی در اثبات حقانیت عرضی ادیان مختلف به آیات مختلف قرآن از جمله آیه شریفه «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِيَ دِينِ» استناد کرده‌اند (رک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۹؛ اسلامی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۶؛ یوسفی، ۱۳۹۵، ص. ۹۰؛ روزنامه خرداد، آبان ۱۳۷۸؛ هفته‌نامه هویت خویش، اردیبهشت ۱۳۷۸؛ روزنامه صبح امروز، شهریور ۱۳۷۸). مطابق شأن نزول‌های نقل‌شده، سوره مبارکه کافرون درباره برخی از سران شرک مانند «ولید بن مغیره» و «عاص بن وائل» و «حارث بن قیس» و «امیه بن خلف» نازل شده است. آن‌ها روزی خدمت پیامبر آمده و گفتند: ای محمد، تو از دین ما پیروی کن و ما هم از دین تو پیروی می‌کنیم؛ مثلاً یک سال تو خدایان ما را پرستش کن و یک سال ما خدای تو را پرستش می‌کنیم. اگر آنچه تو آورده‌ای از آنچه در دست ماست، بهتر باشد، پس ما در همین یک سال از دین برتر تو بهره برده‌ایم. و اگر آنچه در دست ما است از دین تو بهتر باشد، تو در این مدت از دین ما بهره برده‌ای. پیامبر فرمود: به خدا پناه می‌برم که شریکی برایش قائل شوم. آن‌ها پیشنهاد دیگری مطرح کرده و گفتند: تو خدایان ما را استسلام کن و دست بر آن‌ها بکش، تا ما نیز در مقابل، خدای تو را تصدیق کرده و بپرستیم. حضرت فرمود: در این باره صبر می‌کنیم. لذا منتظر امر الهی ماندند، تا اینکه سوره مبارکه «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» نازل شد. آن حضرت به مسجدالحرام رفته و سوره کافرون را بر قریش خواند. قریش مأیوس شده و به آزار آن حضرت و اصحابش ادامه دادند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۸۴۰). در این آیات، خداوند از زبان پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «دین شما برای خودتان و دین من برای خودم». اگر این آیه، چنان که برخی معتقدند، با آیه قتال در سوره توبه نسخ شده باشد (رک: تستری، ۱۴۲۳ق، ص. ۲۰۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج. ۳، ص. ۶۲۹؛ دینوری، ۱۴۲۴ق، ج. ۲، ص. ۵۲۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج. ۱۰، ص. ۳۱۷)، از محل نزاع و استشهاد خارج و مربوط به شرایط ابتدایی است که قرآن با توجه به وضعیت مسلمانان، به مباحثات و تساهل و تسامح و عدم قتال با کفار حکم داده است، اما بعد از قدرت پیدا کردن مسلمانان و کاهش خطر مشرکین، این آیه با آیه قتال نسخ شده و دستور به مقاتله با آن‌ها صادر شده است: «واقتلوهم حیث وجدتموهم»

(توبه ۵). اما اگر این آیه نسخ نشده باشد (رک: طبرانی، ۲۰۰۸م، ج. ۶، ص. ۵۷۳؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸، ج. ۱۲، ص. ۲۴۶) در محل بحث داخل است، زیرا یکی از معانی محتمل آیه این است که ما و شما کاری به کار هم نداشته باشیم، دین و آیین و روش شما برای شما مقدس و محترم باشد و دین و آیین من هم برای خودم معتبر و مقدس باشد، ما هر کدام می‌توانیم درستی و حقانیت روش و دین دیگری را برای خودش بپذیریم، دین شما برای شما درست است و دین من برای خودم. آیه شریفه با این برداشت، اشعار به پذیرش حقانیت در روش و آیین دارد و ممکن است به‌عنوان مؤید و دلیل بر تکرر حقانیت عرضی ادیان مورد استفاده قرار گیرد (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۲).

آیا می‌توان این معنا را از آیه برداشت نموده و آیه شریفه را شهادی بر پذیرش حقانیت عرضی ادیان دانست؟ در نتیجه چنین ادعا کرد حق تعالی راه‌های باطنی هدایت را در نهاد انسان‌ها قرار داده و محرک‌های بیرونی مانند انبیاء و اولیاء و معجزاتی نیز برای شکوفایی آن فطرت حقیقت‌جو ارسال کرده است. هم آن فطرت نهاده‌شده در انسان و هم این معارف ارائه‌شده به انسان، هر دو محل تکرر و موضع تعدد و مقتضی تنوع‌اند. هر کس از مسیری حقیقت را دنبال می‌کند و به دستاوردی متفاوت در این حوزه می‌رسد، لکن همه این مسیرها و تمام این دستاوردها حق است و انسان‌ها از دیدگاه معارف قرآنی نباید بر سر محصول و نتیجه نهایی حقیقت دعوا و نزاع کنند. برای رسیدن به حقیقت راه‌های مختلف وجود دارد. برای هر کسی همان مسیری که او را به حقیقت رسانده و محصولی که به بار آورده حجت و معتبر است. چنان‌که آیه شریفه دین پیامبر را برای پیامبر و دین کفار و مشرکان را برای مشرکان به رسمیت شناخته و از نزاع و جدال در این باره پرهیز داده است. در ادامه به نقد این برداشت و استناد می‌پردازیم.

برداشت تکررگرایی از آیه ششم سوره کافرون در انطباق با شیوه‌های فهم

بعد از تحریر نزاع، خوب است دلالت آیه بر ادعای تکررگرایی و انطباق برداشت مذکور بر قواعد فهم و شیوه‌های متعارف استنباط مورد بررسی قرار گیرد. چنان‌که می‌دانیم واقعیت مشتمل بر درجات مختلفی از ظهور و بطون است. کلام نیز که حکایت‌گر واقع است، دلالت بر لایه‌های متعددی از معانی دارد که برخی از آن‌ها قریب، برخی متوسط و برخی معانی بعید به شمار می‌روند. بنابراین ممکن است در نگاه بدوی، از یک کلام معانی محتمل زیادی به ذهن شنونده خطور کند، اما همه این معانی قریب و بعید، مورد تأیید قواعد متعارف فهم و مبتنی بر شیوه‌های رایج برداشت از گفتار یا متن نیستند. این مطلب درباره برداشت از آیات قرآن نیز صادق است. از این رو، باید برداشت تکررگرایی از آیه ششم سوره کافرون را بر شیوه‌های متعارف برداشت از قرآن کریم عرضه نموده و میزان پای‌بندی و هماهنگی آن را با شیوه درست استنباط از قرآن، مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم.

با توجه به این مطلب، یعنی وجود لایه‌های مختلف واقع و وجوه متنوع کلام و درجات متعدد فهم، مسئله کشف معنا و شیوه برداشت و قواعد استنباط و معیارهای درک از مسائل دشوار و پیچیده است. این تنوع برداشت‌ها از ظاهرگرایی محض تا باطن‌گرایی و تأویل‌گرایی افراطی را شامل می‌شود. معیارهای تشخیص ظهور نیز محل اتفاق نبوده و قواعد و ضوابط مختلفی در این باره ارائه شده که بحث درباره آن‌ها از محل بحث بیرون است. صرف‌نظر از این اختلاف، به نظر می‌رسد یکی از راه‌های اطمینانی کشف معنا، توجه به قرائن درونی و تکیه بر

قواعد بیرونی است. با رعایت این دو شاخصه شاید بتوان برداشت اطمینانی و قابل قبول از یک متن انجام داده و نیز برداشت‌های مختلف را مورد ارزیابی قرار داد. در ادامه ضمن توضیح این دو شاخصه، هماهنگی و انطباق برداشت کثرت‌گرایی از آیه شریفه را بر قرائن درونی و سیاقی و قواعد بیرونی و فرامتنی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف) برداشت کثرت‌گرایی و انطباق بر فهم سیاقی و درونی متن

یکی از رایج‌ترین و مطمئن‌ترین شیوه‌های برداشت از کلام گوینده که مبتنی بر قواعد فهم متعارف نیز هست، برداشت معنا با توجه به فضا و سیاق کلام است. مراد از سیاق همان فضای صدور و شواهد و قرائن همراه با آن است که جهت معنایی خاصی در کلام ایجاد می‌کند. گاه یک کلام در دو فضا و سیاق متفاوت، دو معنای مختلف خواهد داشت: «قرآن به تدریج و در مناسبت‌های مختلف نازل شده و گاهی مجموعه‌ای از آیات در مناسبت خاصی نازل شده است که لازمه آن وجود رابطه ذاتی بین آن‌ها می‌باشد که در اصطلاح سیاق آیه است» (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج. ۵، ص. ۲۳۹).

سیاق یا همان فضا و بستر صدور کلام جهت‌دهنده معنا و معین‌کننده آن از میان معانی و احتمالات مختلف و قرینه‌ای برای رسیدن به حقیقت معنای لفظ است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۲۲). با رعایت ضوابط سیاق و توجه به قرائن و شواهد و مؤیدات، کشف صحیح مراد خداوند میسر می‌گردد (نکونام، ۱۳۷۸، ص. ۵۵). با این حساب، سیاق و قرائن موجود در آن، بستری است که نطفه کلام در آن منعقد شده و به رشد و شکوفایی معنایی می‌رسد. عدم توجه و نادیده گرفتن سیاق، هماهنگی و تناسب معنای کلمه‌ها و جمله‌ها را خدشه‌دار و فهم درست از آیات را با مشکل مواجه نموده و انحراف از راه صحیح فهم مراد خداوند را به دنبال دارد (سبحانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۹). رجوع و اتکا به قرائن سیاقی، قاعده‌ای عرفی، عقلی و شرعی است و آیات قرآن کریم نیز از این قاعده مستثنی نیست.

با توجه به قرائن موجود و سیاق سوره مبارکه کافرون، آنچه از آیه قابل برداشت است و در فضای مکالمه و گفت‌وگو و جدال احسن میان پیامبر و مشرکان می‌توان پذیرفت، این است که آیه به دنبال تعیین مرز حق و باطل میان پیامبر و مشرکان است و دلالتی بر کثرت حقانیت دو شیوه ندارد. حسب سیاق و شأن نزول پیش گفته، سخن از حقیقت‌جویی یا اذعان به واقعیت توسط مشرکان و تأیید متقابل حقانیت آن‌ها توسط پیامبر نیست، بلکه بحث از اثبات حقانیت دین پیامبر و نفی آیین مشرکان و نفی و واگذاری آن‌ها به حال خودشان است.

مشرکان بدون پذیرش نبوت و توحید، و اطاعت از خداوند و رسول، و با بقای بر دین و آیین خود، به پیامبر اکرم (ص) پیشنهاد شراکت در دین و آیین داده‌اند. آن‌ها از روی عناد و لجاج، بزرگ‌ترین حقایق عقلی و شرعی را انکار کرده بودند، معجزات حسی و معنوی پیامبر را نادیده گرفته بودند، هرگز حقانیت پیامبر را تأیید نکرده بودند و محصول شراکت آن‌ها با پیامبر، ترکیبی از حق و باطل بود که بر اساس این شراکت، به زعم آن‌ها پیامبر از حق خود گذشته و به باطل آن‌ها که بت‌پرستی و شرک بود، اذعان کند و آن‌ها در مقابل از بخشی از دین باطل خود دست برداشته و به دین حق پیامبر اعتراف نمایند.

لذا تعبیر آیه شریفه به معنای تأیید حقانیت آن‌ها در عرض حقانیت پیامبر اکرم نیست. کسی که حس و عقل خود را تعطیل کرده و از راه تعصب و عناد و لجاج و تقلید به محاجه و مشاقه پیامبر پرداخته، چه بهره‌ای از

حقیقت و حقانیت و سعادت دارد، تا بر اساس تکثرگرایی بتوان او را با پیامبر در این امور شریک دانست؟ در آیه شریفه، چنان که بسیاری از مفسرین توجه داده‌اند، دین حق پیامبر در مقابل شیوه باطل آن‌ها قرار دارد و خداوند از زبان رسول خود در پاسخ به پیشنهاد شراکت آن‌ها می‌فرماید: بگو دین و شیوه [باطل] شما برای خودتان و دین [حق] من هم برای خودم. «من از طرف خدای متعال مأمورم که دین خدا را تبلیغ نمایم، با انجام مأموریت تکلیف از عهده من خارج است و اصرار شما بر کفر فقط به ضرر خودتان است» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۲، ص. ۳۳۳). «به‌درستی که من پیامبرم و برانگیخته شدم تا شما را به‌سوی حق دعوت کنم. پس اگر از من قبول نمی‌کنید و از من تبعیت نمی‌کنید، دعوت من کافی است و مرا به‌سوی شرک نخوانید» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۴، ص. ۸۰۹). آنچه مشرکان می‌خواستند همین کثرت‌گرایی در حقانیت و صدق بود و قرآن در آیه شریفه آن را باطل نمود. آن‌ها می‌خواستند ادعای خود یعنی صحت و حقانیت راه و روش خود در کنار راه و روش و دین پیامبر را اثبات کنند؛ لذا پیامبر را به قبول و پذیرش و تأیید دین خود دعوت کردند و خواستند که پیامبر با آن‌ها در شرک یا کفر یا بت‌پرستی و هر چیز دیگری شریک شود و صدق مدعای آن‌ها را تأیید کند و در مقابل، آن‌ها هم با پیامبر در قبول دین اسلام مشارکت کنند؛ پیامبر معبود آن‌ها و آن‌ها معبود پیامبر را به رسمیت بشناسند. با این کار، هر دو دین از صدق و حقانیت بهره‌مند باشد. پیامبر با قبول این پیشنهاد می‌بایست کثرت‌گرایی را بپذیرد و صدق و حقانیت تکثر در راه و روش و دین را تأیید کند.

اما قرآن این معادله را باطل کرد. پیامبر اکرم (ص) در مقابل این پیشنهاد تکثرگرایانه، از راه و روش و دین و آیین آن‌ها بیزاری جست، و حاضر نشد برای دین مشرکان ذره‌ای حقانیت و صدق به رسمیت بشناسد. اگر این آیه تأیید بر کثرت‌گرایی بود، لازم بود پیامبر راه آن‌ها را نیز به حسب اعتقاد و نگرش خودش مورد تأیید قرار دهد؛ مثلاً بگوید آیین شما برای شما و من و آیین من برای من و شما قابل قبول است، نه اینکه دین آن‌ها و حجیت و اعتبارش را به خود آن‌ها واگذار کرده و از تأیید آن تبری جویید و دین خودش را به‌عنوان دین انحصاری برای خودش تأیید کند.

پس حسب فضای صدور و قرائن موجود در خود آیه شریفه، این آیه و پیام سوره در واقع ابطال تکثرگرایی عرضی در حقانیت و دعوت به توحید است:

بعضی خواسته‌اند از این سوره استفاده کنند که هر کس به دین خود پای‌بند باشد و رسول خدا هم به دین خود پای‌بند باشد، پس دین هر کس حق است. در حقیقت این آیات در مقام رد تکثرگرایی است نه اثبات آن؛ به عبارت دیگر: قرآن نمی‌گوید: هم دین شما حق است و هم دین من و در نتیجه کثرت حق باشد، بلکه کثرت‌گرایی را نفی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۲) یکی دیگر از مؤیدات سیاقی که برداشت کثرت‌گرایی حقانیت از این آیه را ابطال می‌کند، ذکر همین مضمون در دیگر آیات قرآنی است که با برائت و اظهار نفرت پیامبر اکرم از دین و شیوه و عمل مشرکان همراه شده است. در آیه مبارکه سوره یونس آمده است که «وَإِنْ كَذَّبُواكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بِرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ؛ یا محمد (ص) اگر کفار تو را تکذیب نمودند بگو: رفتار من برای خودم و رفتار شما برای شما باشد. شما از رفتار من بیزار و من از رفتار شما بیزارم» (یونس ۴۱). اگر در این آیات و نظائر آن‌ها سخن

از حقایق و تأیید شیوه و دین و عمل مشرکان باشد، چگونه پیامبر از برنامه عملی و شیوه مشرکان که یکی از معانی دین و مرادف با دین و آیین است، ابراز نفرت و براءت می‌کند؟

قرآن می‌فرماید: «فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ، پس هرچه را غیر از او می‌خواهید، بپرستید» (زمر ۱۵). یا در جای دیگر می‌فرماید: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (فصلت ۴۰) (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲۰، ص. ۴۳۷). این سنخ آیات نوعی هشدار و وعده به عذاب است. قرآن در آیه ۴۱ سوره یونس می‌فرماید: «شما از کار من بیزارید و من از کار شما بیزارم» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج. ۷، ص. ۶۱۸). «و هذا إن كان ظاهره إباحة لكنه وعيد و تهديد و مبالغة في الزجر» (حائری طهرانی، ۱۳۳۸، ج. ۱۲، ص. ۲۴۶). در آیات تقابل با کفار و مشرکان، قرآن با این لحن کفار را تهدید کرده است که عاقبت جزای عناد و لجاج و عدم پذیرش دین حق را خواهید دید، نه اینکه دین و آیین ایشان را تصدیق و امضاء نموده باشند (رک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۲، ص. ۳۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۸۴۲).

صدها آیه در قرآن وجود دارد که شرک را در تمام اشکالش محکوم نموده، از هر کاری منفورتر شمرده، و گناهی نابخشودنی می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۷، ص. ۳۹۰). به تعبیر علامه طباطبائی، دعوت حقه‌ای که قرآن متضمن آن است، توهم تأیید مشرکان را دفع می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج. ۲۰، ص. ۶۴۷).

علاوه بر این‌ها، برداشت کثرت‌گرایانه از آیه با روایاتی که در سیاق این آیات از رسول خدا (ص) و ائمه معصومین (ع) با مضمون براءت و بیزاری از شرک و تکیه بر توحید نقل شده و تفسیر واقعی آیات به شمار می‌آیند، در تعارض است؛ فروة بن نوفل از پدرش نقل می‌کند که نزد پیامبر اکرم (ص) رفته و به پیامبر می‌گوید آمده‌ام تا چیزی به من بیاموزی که هنگام خواب آن را بخوانم. پیامبر در اجابت درخواست او فرمود: هرگاه در بستر خواب وارد شدی سوره «قل یا ایها الکافرون» را بخوان و بعد از خواندن آن بخواب، زیرا این سوره براءت از شرک است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج. ۵، ص. ۶۸۶). همین مضمون در روایتی از امام صادق (ع) نیز وارد شده است که حضرت با قرار دادن سوره مبارکه کافرون در کنار سوره توحید فرمود: هنگام خواب سوره «قل هو الله احد» و سوره «قل یا ایها الکافرون» را بخوان، زیرا این سوره براءت از شرک است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۷۳، ص. ۱۹۵). تأکید بر توحید و براءت از شرک در روایات ناظر به تفسیر که خود از جمله قرائن سیاقی است، نشان می‌دهد که راه منحصر به فرد حقایق و سعادت، اقرار به توحید و التزام به همه مراتب علمی و عملی آن است و این راه با شرک و همه مراتب علمی و عملی آن در تقابل و تعارض است، به گونه‌ای که اثبات و اقرار به توحید براءت از شرک و ابطال آن به شمار می‌رود. با این حال چگونه می‌توان ادعا کرد که آیه شریفه شرک و دین و آیین مشرکان را تأیید کرده و قرینه‌ای بر اعتبار تکثرگرایی به شمار می‌رود؟

بنابراین روشن می‌شود که برداشت کثرت‌گرایی عرضی در حقایق بر اساس شیوه فهم سیاقی از آیه شریفه امکان‌پذیر نیست. زیرا سیاق آیات قرآن و روایات شأن نزول و تعبیر ظاهری در مجادله پیامبر با مشرکان با تأکید بر مرزگذاری میان حق و باطل سازگارتر است.

ب) برداشت کثرت‌گرایی و فهم فرامتنی

چنان‌که گفتیم کلام مانند واقعیت حقیقتی مشکک و چندلایه دارد. روش‌های برداشت از کلام و متن نیز متفاوت است. قواعد و معیارهای فهم نیز متنوع و مورد اختلاف است. توجه به قرائن و سیاق درونی یکی از معیارهای

قابل اطمینان در انتساب معنا به متن است. در فهم سیاقی، قرائن و خصوصیات مانند زمان، مکان، حالات و عوارض، شأن و اسباب صدور و... که کلام را احاطه کرده موجب ایجاد خصوصیت و جهتی در معنا می‌شوند که تعیین‌کنندهٔ مراد گوینده و مصحح برداشت از متن است.

گاه نیز در بیرون از فضای خاص کلام، قواعد عامی وجود دارد که برداشت معنایی عام از کلام را تصحیح می‌نماید. این قواعد و شرایط، معنایی فراتر از فضای خاص و محدودیت زمانی و مکانی و قرائن و خصوصیات شخصی و اسباب و شأن نزول‌های معین القا کرده و قابلیت تجرید و انتزاع و عمومیت و خروج از فضای محدود خطاب و برداشت معنای عام را فراهم می‌کنند؛ یعنی اگرچه ممکن است کلام به حسب ظاهر در فضای خاص و در مورد مشخص صادر شده باشد، اما معنا و حکم آن منحصر در مورد خاص و مخصوص موضع معین نیست. برای مثال، قواعدی که از امور عام مانند حقایق و سنت‌های ثابت هستی و قواعد کلی حاکم بر عالم سخن می‌گویند، می‌توانند منشأ برداشتی فرامتنی بوده یا برداشت معنایی از متن را تأیید یا آن را ابطال کنند.

مراد از فهم فرامتنی این است که مفسر با تکیه بر این قواعد عام می‌تواند از سیاق متن و انحصار در مورد، خارج شده و معنای عام‌تری از آیه برداشت نموده و به قرآن کریم نسبت دهد. گاه قواعد ثابت و سنت‌ها و حکمت‌های قطعی، برداشت معنای خارج از متن را تأیید می‌کند. این حقایق ثابت و دائم اگرچه به اشاره یا اختصاص در لفظ آمده باشند، اما در حقیقت قابل تعمیم بوده و اختصاص به مورد ندارند. دانشمندان قرآنی به این نوع برداشت فرامتنی توجه و آن را تعریف کرده و قیود و حدود و ضوابط آن را توضیح داده‌اند. آن‌ها برای برداشت معنای عام معیارهایی ذکر کردند که بر اساس آن‌ها می‌توان برخی آیات را بر مصادیق و موارد فراتر از متن، جری و تطبیق کرد. برای مثال آیاتی که از حقایق و واقعیات و قوانین و سنت‌های ثابت جهان هستی حکایت می‌کنند و ورای زمان و مکان و افرادند به‌عنوان قضایای حقیقیه در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها قابل صدق و استفاده‌اند و مورد برای آن‌ها مخصص نیست. خداشناسی، انسان‌شناسی، طبیعت‌شناسی، سنن اجتماعی و... از این جمله‌اند که موضوع آن‌ها اموری ثابت است و خوانندهٔ آن فارغ از زمان و مکان و خصوصیات مورد، می‌تواند برداشت‌ها و دریافت‌های مختلف معرفتی و رفتاری از آن‌ها به دست آورد (مظفر، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۳).

در این سنخ آیات، چنان‌که در تعبیر روایات آمده، قرآن مانند ماه و خورشید در همهٔ مکان‌ها و زمان‌ها و برای همهٔ افراد جریان دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۸۹، ص. ۹۴) و اصطلاحاً گفته می‌شود: «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»؛ اعتبار به گستردگی لفظ است نه خصوصیت مورد؛ یعنی می‌توان خصوصیات مورد را کنار گذاشت و از جنبه‌های عمومی لفظ بهره گرفت (معرفت، ۱۳۹۲، صص. ۶۶-۶۷). در صورتی که معنای برداشت‌شده خلاف ظاهر آیه نباشد و با قواعد متعارف فهم عمومی هماهنگ باشد، می‌توان آن را به‌عنوان برداشتی فرامتنی پذیرفت. برخلاف آیاتی که از لحاظ موضوعی و یا ساختاری، مخاطبان خاص داشته یا منطبق بر شرایط خاص و غیرقابل تکرار و تعمیم‌اند و نمی‌توان آن را به دیگر موارد و مصادیق سرایت داد؛ مانند آیاتی که موضوع و یا مخاطب آن شخص نبی هستند یا فقط مردم زمان نزول‌اند و به اصطلاح، مورد دربارهٔ آن‌ها مخصص است (مظفر، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۳).

بنابراین، برداشت‌هایی که دلیلی بر اختصاص دادن آن‌ها به مورد نداریم و مانعی هم برای تعمیم آن‌ها وجود ندارد و قواعد عام برداشت آن‌ها را تأیید می‌کند، اگرچه در خود لفظ به قطعیت و صراحت نیامده باشند،

می‌توان آن برداشت‌ها را پذیرفت و تأیید کرد، چون مبتنی بر قواعد عام جهان‌شناسی و انسان‌شناسی یا حکمت‌ها و سنت‌های قطعی الهی‌اند.

حال باید دید آیا آیه مذکور چنین معنای عام و خارج از سیاقی دارد که بتوان آن را از آیه استنباط کرد و آیا این معنا همان معنای مورد نظر کثرت‌گرایان است؟ آیا کثرت‌گرایی که حسب قواعد برداشت درونی و توجه به سیاق و قرائن از آیه قابل برداشت نبود، مطابق برداشت فرامتنی از آیه قابل برداشت است؟ یعنی، آیا می‌توان مبتنی بر شیوه بیرونی و خارج از سیاق، مدعای کثرت‌گرایان را به‌عنوان قاعده‌ای کلی و عام برداشت کرد و آن را به معارف قرآن نسبت داد؟

به نظر می‌رسد اگرچه آیه چنین معنای عامی دارد و می‌توان مبتنی بر شیوه فهم فرامتنی القای این معنای عام را ادعا کرد، اما آن معنای عام موجب التزام به تکثرگرایی حقانیت و اثبات صحت و صدق آن نمی‌شود. می‌دانیم که قرآن کریم برنامه ابدی زندگی بشریت بوده و بسیاری از سنت‌ها و حکمت‌های ثابت آن اختصاص به زمان و مکان خاص ندارد. قرآن با علم به فطرت ثابت بشری، راهکارهای تعامل فردی و اجتماعی را برای همه انسان‌ها از ازل تا ابد بیان کرده است. معنای عامی که بر این اساس می‌توان از آیه برداشت کرد، ناظر به یک سنت عام و قاعده کلی در مراودات انسانی-اجتماعی و گفت‌وگوهای بشری است. از قضا این برداشت فرامتنی نزدیک به همان معنای مطابقی و منطوق آیه است که هم با ظاهر آیه منطبق است و هم قواعد فهم عرفی هم آن را تأیید می‌کند.

مطابق این برداشت عام که مورد تأیید عقل و عرف نیز هست، خوب است همه انسان‌ها در همه اعصار و امکان در تقابل با تعصب و عناد و لجاج عامدانه، همین شیوه پیامبر اکرم (ص) را پیش گرفته و از انجام کار بی‌فایده و ادامه تلاش بی‌تأثیر پرهیز نموده و با مسالمت راه خود را از گروه معاند و لجوج جدا کنند. قاعده عام و حکم کلی عقل و عرف و شرع نیز همین است. شیوه انبیا و اولیاء نیز هم همین بوده است.

لحن آیه ششم سوره کافرون نیز بیانگر همین قاعده عام، یعنی اعتزال مسالمت‌آمیز از اهل عناد و لجاج، است. مضمون آیه شریفه در پی داوری و قضاوت در حقانیت و صدق یا جمع و مشارکت میان ادیان در حقانیت نیست. گویا پیامبر می‌فرماید: در شرایط کنونی مشاجره ما و شما فایده‌ای ندارد؛ آیین من برای خودم و آیین شما ارزانی خودتان باد. این سنت اجتماعی و قاعده عام را که مؤید این برداشت فرامتنی از آیه است، می‌توان در آیات دیگری نظیر آیه ۵۵ سوره قصص نیز مشاهده کرد: «وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (قصص ۵۵). «مؤمنان هرگاه سخن لغوی را بشنوند از آن روی می‌گردانند، و می‌گویند: اعمال ما برای ما و اعمال شما برای خودتان، سلام بر شما (سلام وداع و جدایی) ما طالب جاهلان نیستیم».

این شواهد مؤید همان معنای عام و حکم عرفی و عقلی و منطقی است که در برابر کسانی که اهل عناد و لجاج هستند و ادامه گفت‌وگو با آن‌ها و تبیین حقیقت فایده ندارد و موجب عداوت و کینه‌ورزی بیشتر آن‌ها می‌شود. بهتر است با مسالمت از نزاع و مجادله با آن‌ها حذر کرد و البته آن‌ها را به سرانجام شوم افکار و اعمال باطلشان تذکر داد.

قرآن کریم گاهی پیامبر اکرم را از اعتنای بیش از حد و حرص بر جذب معاندان و زجر و سختی بیش از اندازه در این راه نهی می‌کند: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (شعراء ۳). «طه ما آنزلنا علیک القرآن

لَشَقَى» (طه ۲-۱). زیرا خداوند راه را به نحو روشن به انسان‌ها معرفی کرده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره ۲۵۶) و به کمک عقل باطنی تأیید نموده است. کار پیامبر اکرم دعوت و ابلاغ است و سیطره و الزامی بر کسی ندارد: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (غاشیه ۲۱). به تعبیر قرآن بیشتر مردم تابع غرایز و هوی و هوس و خالی از تفکر و تعقلاند و هرچه پیامبر برای هدایت آن‌ها حرص بخورد، ایمان نمی‌آورند: «وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» (یوسف ۱۰۳). خداوند می‌فرماید: هرچه تلاش کنی عده‌ای نسبت به حقایق کر و کورند: «وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ» (نمل ۸۰). بلکه اصرار زیاد، مقاومت روانی ایجاد می‌کند و بر عناد و لجاج می‌افزاید، چنان‌که امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «الافراط فی الملامة يشب نيران اللجاجة»؛ افراط در ملامت و سرزنش، آتش لجاجت را شعله‌ور می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج. ۷۷، ص. ۲۱۴). خداوند با نشان دادن راه و نهادن فطرت و اعلام انبیاء حجت را تمام کرده و نیاز به اصرار بی‌مورد نیست.

بنابراین، مبتنی بر این شواهد و قرائن که مقتضای قواعد فهم متعارف نیز هست، اگر بخواهیم معنایی عام از آیه برداشت کنیم، آن معنای عام این است که در شرایطی که جدال و کشمکش حق و باطل راه به جایی نمی‌برد و نتیجه‌ای ندارد، راه خودتان را از آن‌ها جدا کرده و اهل باطل را به حال خود واگذارید. راه و روش کسانی که عناد و اصرار بر باطل خویش دارند و قابل تغییر نیستند و به استدراج الهی گرفتار شدند، برای خودشان باشد و نیازی به جذب و الزام و اجبار آن‌ها نیست. ندای دین الهی و رسالت و نبوت و معارف و معجزات چیزی نیست که پنهان بماند؛ یعنی به صورت طبیعی این دوره‌ای و به تعبیر قرآن، نجدین (بلد ۱۰)، برای همه انسان‌ها وجود دارد. بر فرض هم که کسی استعداد و اهلیت داشته باشد و صدای اسلام به او نرسیده باشد، مؤمنان می‌توانند ایمان را بر او عرضه کنند و وظیفه‌ای بیش از این ندارند. پیامبر هم به همین شیوه با آن‌ها برخورد کردند. ایمان و حکمت اهلی دارد، همان‌طور که منع کردن انسان‌های مستعد از ایمان و حکمت جایز نیست، اصرار بر قبول ایمان یا حکمت نسبت به انسان‌های نااهل نیز ظلم به ایمان و معارف است.

بنابراین با الغای خصوصیات و تنقیح مناط و صرف‌نظر از عناصر خاص مانند شخص رسول و کفار و مشرکان معاند زمان ایشان، می‌توان معنایی عام و فرامتنی از آیه برداشت نمود و گفت به‌عنوان قاعده کلی هرگاه انسان مؤمن، با انسان‌های جاهل و معاند که در کار خویش لجاجت می‌کنند، روبه‌رو شد، خوب است از این شیوه و خطاب استفاده نموده و بگوید دین باطل شما برای خودتان و دین حق من برای خودم.

چنان‌که می‌بینیم، این معنا هرگز ادعای کثرت‌گرایی در حقانیت را اثبات نمی‌کند و به‌معنای اعطای حجیت و شرعیت یا حقانیت به راه اشخاص مقابل، آن‌گونه که کثرت‌گرایی ادعا کرده است، نیست. نمی‌توان از آیه شریفه یا رفتار پیامبر قاعده کلی مطابق عقل و عرف یا سنت‌های قطعی، برداشت کرد و گفت همه ادیان و راه و روش کفار و ملحدان حق است. دین‌داران باید به راه و روش و دین مورد اعتقاد خود عمل کنند و به راه و روش و اعتقاد دیگران کاری نداشته باشند، راه دین‌داران برای خودشان و راه کفار و مشرکان و ملحدان هم برای خود آن‌ها حق و صدق و معتبر است، نیازی به مجادله و مناقشه و نزاع بر سر حقانیت ادیان و راه و روش آن‌ها نیست، زیرا همه ادیان و مکاتب حق‌اند و موجب هدایت و سعادت پیروان خود خواهند شد.

تأیید کثرت‌گرایی و پذیرش حقانیت انسان‌ها و اعتقاد آن‌ها خلاف ضوابط و مخالف عقل و عرف است؛ زیرا عقل میان حق و باطل تناقض یافته و آن‌ها را با هم قابل جمع نمی‌داند، چنان‌که عرف این آشفتگی و هرج‌ومرج در حقیقت و راه‌های رسیدن به آن را تأیید نمی‌کند.

خاستگاه کثرت‌گرایی

چنان‌که گفتیم، برداشت کثرت‌گرایی از آیه با نظر به قرائن درونی و قواعد بیرونی ممکن نیست. چنین برداشتی نه با قرائن و شواهد پیش‌گفته در آیات و روایات و شأن و اسباب نزول هماهنگ است، نه با قواعد کلی و عمومی فهم بیرونی متعارف سازگار است. بلکه ادعایی خارج از مدلول مطابقی و تضمنی و التزامی آیه است و هیچ قرینه و شاهد درونی و بیرونی آن را تأیید نمی‌کند.

این برداشت برخاسته از روح نسبی‌گرایی همه‌جانبه در واقعیت و معرفت است که در سال‌های اخیر به‌عنوان زیربنای فکری فرهنگ انسان‌محور گسترش پیدا کرده است. بر این اساس، حقیقت و مطابقت با واقع و شناخت، اموری نسبی و وابسته به عقیده و انتخاب انسان‌ها بوده و واقعیتی ورای برداشت‌های مختلف انسان‌ها وجود ندارد. مراد چنین آیاتی در این برداشت، همان مفهوم «صلح کل» است که به هر کس اجازه می‌دهد مطابق دین و مرام خود بر آیین خود باقی بماند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۷، ص. ۳۹۰). همه اعتقادات و ادیان و آیین‌ها حق‌اند و کسی حق ندارد دیگری را به ترک راه و روش خاص یا دعوت به راه و روش مخصوصی امر و نهی کند. دین هر کسی برای خودش حجت و حق است. آیه شریفه نیز به همین مطلب اشاره کرده است.

این نوع تفکر اگرچه در دوران اخیر که نسبی‌گرایی معرفت و حقیقت، راه افسارگسیختگی‌های عملی را هموار می‌کند، مجدداً طرح و تقویت شده، اما تازگی ندارد و از قدیم مطرح بوده است: «اگر گفته شود بنابراین آیا پیامبر به آن‌ها اجازه کفر داده است؟ پاسخ می‌دهیم که هرگز چنین نیست، پیامبر اکرم جز برای مبارزه با کفر مبعوث نشده است، چگونه اجازه کفر به آن‌ها می‌دهد؟» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۲، ص. ۳۳۲).

طبیعت انسان چنین است که نمی‌تواند میان روح حقیقت‌جویی و کمال‌طلبی و مطلق‌گرایی که در نهاد و فطرت او قرار داده شده با ابعاد غریزی و خواسته‌های نفسانی جمع کند. از این جهت در وجدان خویش گرفتار کشمکش است. انسان به تعبیر قرآن همواره می‌خواهد کار خود را توجیه و راه خود را باز کند: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرُ أَمَامَهُ» (قیامت ۵) و از تبعات درک حقیقت و عمل به آن شانه خالی کند. از این‌رو در گذشته با پنهان‌ه‌حجیت عملکرد پدران و تقلید و تعصب و انکار معجزات و ساحر و مجنون خواندن پیامبران و... از پذیرش حقیقت و مسئولیت‌های ناشی از آن فرار می‌کرده و امروزه با ادعاهایی چون تکثرت‌گرایی می‌خواهد در کشاکش وجدان و فطرت با خواسته‌های نفسانی، راه و روش خود را توجیه کند.

نتیجه‌گیری

پیرو طرح و توسعه مسائلی چون کثرت‌گرایی در قالب مسائل کلام جدید، طرفداران کثرت‌گرایی به برخی آیات قرآن از جمله آیه ششم سوره کافرون برای اثبات کثرت‌گرایی در حقانیت و صدق استناد کرده‌اند. در این مقاله با تبیین دو روش متعارف و مقبول برداشت درونی و بیرونی از قرآن کریم نشان دادیم که برداشت کثرت‌گرایی از آیه شریفه با نظر به قرائن درونی و قواعد بیرونی ممکن نیست. چنین برداشتی نه با قرائن

و شواهد پیش گفته در آیات و روایات و شأن و اسباب نزول، هماهنگ است، نه با قواعد کلی و عمومی فهم بیرونی متعارف سازگار است و قرائن و شواهد درونی و قواعد و سنت‌های بیرونی آن را تأیید نمی‌کند. این برداشت برخاسته از روح نسبی‌گرایی همه‌جانبه در واقعیت و معرفت است که در سال‌های اخیر به‌عنوان زیربنای فکری فرهنگ انسان‌محور گسترش پیدا کرده است. در این نگاه، حقیقت و شناخت اموری نسبی و وابسته به عقیده و انتخاب انسان‌ها بوده و واقعیتی ورای برداشت‌های مختلف انسان‌ها وجود ندارد. کثرت‌گرایان می‌خواهند با این تفکر از پذیرش حقیقت و مسئولیت‌های ناشی از آن فرار کرده و در کشاکش وجدان و فطرت با خواسته‌های نفسانی، راه و روش خود را توجیه کنند.

منابع

- قرآن کریم (ترجمه فولادوند).
- ابراهیمی، موسی. (۱۳۹۰). *پلورالیسم دینی و قرآن*. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. مؤسسة التاريخ العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ارسطا، محمدجواد. (۱۳۸۱). *پلورالیسم دینی و قرآن*. فصلنامه علمی پژوهشی قبسات، ۷(۲۳)، ۱۱۲-۱۱۹.
- اسلامی، علی. (۱۳۸۸). *پلورالیزم دینی از منظر قرآن*. بوستان کتاب.
- اسماعیل‌زاده، ایلقار. (۱۳۹۰). بررسی پلورالیسم نجات از نگاه قرآن. *بینات*، ۱۸(۱)، ۲۰۴-۲۲۳.
- بابایی، علی اکبر، و دیگران. (۱۳۷۹). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. سمت.
- تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ق). *تفسیر التستری*. منشورات محمد علی بیضون.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). *غرر الحکم و درر الکلم*. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی*. دار احیاء التراث العربی.
- جان هیک. (۱۳۷۸). *مباحث پلورالیزم دینی*. (عبدالرحیم گواهی، مترجم). تبیان.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۹). *آزادی یا توطئه*. انتشارات فیضیه.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۷). *دین‌شناسی (چاپ پنجم)*. (محمد رضا مصطفی پور، محقق). مرکز نشر اسرا.
- حائری طهرانی، علی. (۱۳۳۸). *مقتنیات الدرر*. دار الکتب الاسلامیه.
- حق‌شناس، علی؛ سامعی، محمد حسین؛ و انتخابی، نرگس. (۱۳۸۳). *فرهنگ معاصر هزار انگلیسی-فارسی (چاپ سوم)*. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دینوری، عبدالله بن محمد. (۱۴۲۴ق). *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*. منشورات محمد علی بیضون.
- ربانی گلیاگانی، علی. (۱۳۸۶). *تحلیل و نقد پلورالیزم دینی*. مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ق). *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار*. دار المعرفة.
- زمرخسری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*. دار الکتب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۱). *کثرت‌گرایی، یا پلورالیزم دینی*. مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۲). *روش تفسیر قرآن*. قبسات، (۲۹).
- سبحانی، جعفر؛ و رضایی، محمد. (۱۳۹۱). *اندیشه اسلامی (ج. ۲)*. دانشگاه پیام نور.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*. مؤسسه فرهنگی صراط.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*. دار الفکر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان (چاپ پنجم)*. دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*. دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم)*. ناصر خسرو.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین (چاپ چهارم)*. انتشارات اسماعیلیان.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب (چاپ سوم)*. احیاء التراث العربی.
- قردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۰). *قرآن و پلورالیزم*. کانون اندیشه جوان.
- قردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۹). *پلورالیزم دینی ناسازگار با قرآن*. فصلنامه مطالعات تفسیری، ۱(۳)، ۴۹-۷۸.

- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. مؤسسة الوفاء.
- محمدی، رضا. (۱۳۸۶). پلورالیسم و قرآن/انسان پژوهی دینی، (۱۳)، ۴۹-۷۷.
- مشکات، عبدالرسول. (۱۳۹۸). فرهنگ واژه‌ها: درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر. سمت، و اندیشه و فرهنگ دینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). مجموعه آثار (ج. ۱: عدل الهی، انسان و سرنوشت، علل گرایش به مادیگری). صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۸). المنطق. اسماعیلیان.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۲). تاریخ قرآن (چاپ چهاردهم). سمت.
- معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن. مؤسسه النشر الاسلامی.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف. دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (چاپ دهم). دار الکتب الاسلامیه.
- نکونام، جعفر. (۱۳۷۸). روش تفسیر ظاهر قرآن. صحیفه مبین، (۲).
- نیکزاد، عباس. (۱۳۸۹). صراط مستقیم: نقدی بر صراط‌های مستقیم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- یوسفی، سحر. (۱۳۹۵). نقد و بررسی مستندات قرآنی مدعیان پلورالیسم. فصلنامه مطالعات قرآنی، ۷(۵۲)، ۷۸-۱۰۲.

References

- The Holy Qur'ān (Fūlādward translation).
- Ibrāhīmī, Mūsā. (1390 Sh. / 2011 AD). *Pluralism Dīnī wa al-Qur'ān* [Religious Pluralism and the Qur'ān]. Markaz Bayn al-Millatī li-Tarjamah wa Nashr al-Muṣṭafā (§).
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. (1420 AH / 1999 AD). *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr al-Ma'rūf bi-Tafsīr Ibn 'Āshūr* [The Commentary of Liberation and Illumination Known as Ibn 'Āshūr's Exegesis]. Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn 'Alī. (1408 AH / 1987 AD). *Rauḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Garden and Spirit of Gardens in Qur'ānic Exegesis]. Bunyād-e Pazhūheshhā-ye Eslāmī. (in Persian)
- Aristā, Muḥammad Jawād. (1381 Sh. / 2002 AD). "Pluralism Dīnī wa al-Qur'ān" [Religious Pluralism and the Qur'ān]. *Faslnāmah-yi Ilmī-ye Puṣṭhishī-ye Qabasāt*, 7(23), 112-119. (in Persian)
- Eslāmī, 'Alī. (1388 Sh. / 2009 AD). *Pluralism Dīnī az Manẓar al-Qur'ān* [Religious Pluralism from the Perspective of the Qur'ān]. Būstān-i Kitāb. (in Persian)
- Ismā'īl-zādeh, Īlqār. (1390 Sh. / 2011 AD). "Barrasi-yi Pluralism Najāt az Nīgāh-e Qur'ān" [A Study on Salvation Pluralism from the Qur'ānic Perspective]. *Bayānāt*, 18(1), 204-223. (in Persian)
- Bābā'i, 'Alī Akbar, et al. (1379 Sh. / 2000 AD). *Ravish Shenāsī-ye Tafsīr al-Qur'ān* [Methodology of Qur'ānic Exegesis]. Samt. (in Persian)
- Tustarī, Sahl ibn 'Abdallāh. (1423 AH / 2002 AD). *Tafsīr al-Tustarī*. Manshūrāt Muḥammad 'Alī Baydūn.
- Tamīmī Āmadī, 'Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad. (1366 Sh. / 1987 AD). *Gharar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim* [The Finesse of Wisdom and Pearls of Words]. Intishārāt Daftar Tablīghāt Islāmī. (in Persian)
- Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1422 AH / 2001 AD). *Al-Kashf wa al-Bayān al-Ma'rūf bi-Tafsīr al-Tha'labī* [The Disclosure and Elucidation Known as Tha'labī's Exegesis]. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

- John Hick. (1378 Sh. / 1999 AD). *Mabāḥith-i Pluralism Dīnī* [Studies on Religious Pluralism]. Translated by 'Abdulrahīm Gavāhī. Tibyān. (in Persian)
- Group of Authors. (1379 Sh. / 2000 AD). *Āzādī yā Towṭī'ah* [Freedom or Conspiracy]. Intishārāt Fayziyyah. (in Persian)
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh. (1387 Sh. / 2008 AD). *Dīn Shenāsī* [Religious Studies] (5th ed.). Edited by Muḥammad Rizā Muṣṭafā Pūrah. Markaz Nashr Asrā. (in Persian)
- Hā'erī Ṭahrānī, 'Alī. (1338 Sh. / 1959 AD). *Moqtanīyāt al-Durar* [Collected Pearls]. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Persian)
- Ḥaqq-Shenās, 'Alī; Sām'ī, Muḥammad Ḥusayn; and Entekhābī, Narges. (1383 Sh. / 2004 AD). *Farhang-e Mo'āṣer Hezār Englišī-Fārsī* [Contemporary English-Persian Dictionary] (3rd ed.). Organization for Printing and Publishing of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)
- Dīnwarī, 'Abdallāh ibn Muḥammad. (1424 AH / 2003 AD). *Tafsīr Ibn Wahb al-Masmā al-Wāḍiḥ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* [Ibn Wahb's Commentary Called The Clear Explanation for the Noble Qur'ān]. Manshūrāt Muḥammad 'Alī Baydūn.
- Rabbānī Golpaygānī, 'Alī. (1386 Sh. / 2007 AD). *Tahlīl wa Naqd-e Pluralism Dīnī* [Analysis and Critique of Religious Pluralism]. Mu'assasah-ye Farhangī Dānesh va Andīshah-ye Mo'āṣer. (in Persian)
- Rashīd Riḍā, Muḥammad. (1414 AH / 1993 AD). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Shahīr bi-Tafsīr al-Manār* [Exegesis of the Wise and Famous Qur'ān according to al-Manār]. Dār al-Ma'rifah.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 AH / 1986 AD). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqwāl fī Wujūh al-Ta'wīl* [The Revealer of the Truths of the Mysterious Revelation and the Best of Sayings about the Aspects of Interpretation]. Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Subḥānī Tabrīzī, Ja'far. (1381 Sh. / 2002 AD). *Kasrat-Garā'ī yā Pluralism Dīnī* [Pluralism or Religious Pluralism]. Mo'assasah Ta'līmāt va Taḥqīqāt Imām Ṣādiq ('a). (in Persian)
- Subḥānī Tabrīzī, Ja'far. (1382 Sh. / 2003 AD). *Ravish-e Tafsīr al-Qur'ān* [Methodology of Qur'ānic Exegesis]. *Qabasāt*, (29). (in Persian)
- Subḥānī, Ja'far, and Reza'ī, Muḥammad. (1391 Sh. / 2012 AD). *Andīshah Islāmī* [Islamic Thought], vol. 2. Dāneshgāh Payām Nūr. (in Persian)
- Sūrūsh, 'Abd al-Karīm. (1377 Sh. / 1998 AD). *Ṣirāṭhā-yi Muṣṭaqīm* [The Straight Paths]. Mo'assasah Farhangī Ṣirāṭ. (in Persian)
- Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. (1416 AH / 1995 AD). *Tafsīr al-Samarqandī al-Musammā Bi-Baḥr al-'Ulūm* [The Samarqandī Exegesis Called Sea of Sciences]. Dār al-Fikr.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1374 Sh. / 1995 AD). *Tarjumeh-ye Tafsīr al-Mīzān* [Translation of al-Mīzān Exegesis] (5th ed.). Daftar Intishārāt Islāmī. (in Persian)
- Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (2008 AD). *Al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm (al-Ṭabarānī)* [The Great Exegesis: Commentary on the Great Qur'ān (al-Ṭabarānī)]. Dār al-Kitāb al-Thaqāfī.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 Sh. / 1993 AD). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Collection of Statements in the Interpretation of the Qur'ān] (3rd ed.). Nāsir Khusraw. (in Persian)

- ‘Urūsī Hūyīzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. (1415 AH / 1994 AD). *Tafsīr Nūr al-Ṭaqalayn* [Exegesis of the Light of the Two Weighty Things] (4th ed.). Intishārāt Ismā‘īlīyān.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (1420 AH / 1999 AD). *Mafātīḥ al-Ghayb* [Keys to the Unseen] (3rd ed.). Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Qadrūdān Qarāmalakī, Muḥammad Ḥasan. (1380 Sh. / 2001 AD). *Qur‘ān wa Pluralism* [The Qur‘ān and Pluralism]. Kānūn Andīshah Javān. (in Persian)
- Qadrūdān Qarāmalakī, Muḥammad Ḥasan. (1389 Sh. / 2010 AD). “Pluralism Dīnī Nā-sāzgār bā Qur‘ān” [Religious Pluralism Incompatible with the Qur‘ān]. *Faslnāmah Muṭāla‘āt Tafsīrī*, 1(3), 49–78. (in Persian)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH / 1983 AD). *Biḥār al-Anwār* [Seas of Light]. Mu‘assasah al-Wafā’.
- Muḥammadī, Rizā. (1386 Sh. / 2007 AD). “Pluralism wa Qur‘ān” [Pluralism and the Qur‘ān]. *Insān-‘pazhūhī-ye Dīnī*, (13), 49–77. (in Persian)
- Mishkāt, ‘Abd al-Rasūl. (1398 Sh. / 2019 AD). *Farhang-e Vāzhahā: Daramadī bar Makātib va Andīshah-hā-ye Mo‘āṣer* [Dictionary of Terms: An Introduction to Contemporary Schools and Thoughts]. Samt and Andīshah va Farhang-i Dīnī. (in Persian)
- Muṭahharī, Murtadā. (1390 Sh. / 2011 AD). *Majmū‘eh Āthār* [Collected Works], vol. 1: *‘Adl-e Ilāhī, Insān wa Sarnevesht, ‘Alal-e Gerāyesh be Mādīgarī* [Divine Justice, Human and Destiny, Causes of Materialism]. Ṣadrā. (in Persian)
- Muẓaffār, Muḥammad Rizā. (1388 Sh. / 2009 AD). *Al-Manṭiq* [Logic]. Ismā‘īlīyān. (in Persian)
- Ma‘refat, Muḥammad Hādī. (1392 Sh. / 2013 AD). *Tārīkh-i Qur‘ān* [History of the Qur‘ān] (14th ed.). Samt. (in Persian)
- Ma‘refat, Muḥammad Hādī. (1415 AH / 1994 AD). *Al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur‘ān* [The Introduction to Qur‘ānic Sciences]. Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Mughniyyah, Muḥammad Jawād. (1424 AH / 2003 AD). *Tafsīr al-Kāshif*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. (1371 Sh. / 1992 AD). *Tafsīr Namūneh* [The Exemplary Commentary] (10th ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (in Persian)
- Nakunām, Ja‘far. (1378 Sh. / 1999 AD). “Ravish-e Tafsīr-e Zāhir-i Qur‘ān” [Methodology of Literal Interpretation of the Qur‘ān]. *Ṣaḥīfah-yi Mubīn*, (2). (in Persian)
- Nīkzād, ‘Abbās. (1389 Sh. / 2010 AD). *Ṣirāt-e Mustaqīm: Naqdī bar Ṣirāt-hā-ye Mustaqīm* [The Straight Path: A Critique of The Straight Paths]. Pizhūhāhgāh ‘Ulūm va Farhang-e Islāmī. (in Persian)
- Yūsufī, Sahar. (1395 Sh. / 2016 AD). “Naqd wa Barrasī-ye Mostanadāt Qur‘ānī-ye Mad‘īyān-e Pluralism” [Critique and Review of Qur‘ānic Sources of Pluralism Claimants]. *Faslnāmah Muṭāla‘āt Qur‘ānī*, 7(52), 78–102. (in Persian)

A Qualitative Analysis of the Distinction Between Rajah and Tanāsukh from the Perspective of Islamic Philosophers

Mojtaba Seydi¹, Sayyid Muhammad Musavi Baigi², and Ramin Golmakani³

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: mojtaba.seydi70@gmail.com
2. *Corresponding Author*, Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: golmakani@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
08 February 2025
Received in revised form
06 May 2025
Accepted
10 May 2025
Available online
23 August 2025

Keywords:

rajaṭ (the return),
tanāsukh
(transmigration),
nafs (soul),
badan (body),
hukamā (theosophers)

ABSTRACT

While the principle of belief in the Return (raj'at) is an essential and unanimously held doctrine among the Imāmiyyah, its specific modality is not a credal necessity. Owing to a perceived similarity between raj'at and transmigration (tanāsukh), some have erroneously equated the two. Among the most significant and challenging discussions in this area is the problem of elucidating the modality of raj'at and distinguishing it from tanāsukh. This study aims, first, to present a tenable modality for the Return that is consistent with rational and scriptural principles, and second, to articulate its distinction from tanāsukh from the perspective of the theosophers (hukamā'). Tanāsukh is beset by rational and scriptural impediments. Mullā Ṣadrā and 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī did not specify the modality of the Return; they only sought to resolve the rational improbabilities associated with it, arguing that it is not an instance of regression from actuality (fi'l) to potentiality (quwwah), nor is it a retrogressive motion (ḥarakat taḍa'ufi). Fayḍ Kāshānī and Shāhābādī maintained that the Return involves a return to the imaginal body (badan mithālī), thus positing a fundamental difference from tanāsukh. From the viewpoint of Rafī'ī Qazvīnī and Imam Khomeini, the Return occurs with the elemental body (badan 'unṣurī). They argue that an intrinsic relationship exists between the body and the soul (nafs), as the body is a direct positing of the soul. Therefore, raj'at is distinct from tanāsukh, in which the soul becomes attached to a different body.

Cite this article: Seydi, M., Musavi Baigi, S. M., & Golmakani, R. (2025). A Qualitative Analysis of the Distinction Between Rajah and Tanāsukh from the Perspective of Islamic Philosophers. *Theology Journal*, 12(1), 205-229. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20447.1957>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20447.1957>

Introduction

This research undertakes an in-depth investigation into the essential distinctions between two pivotal concepts, the **Return** (*raj'at*) and **Transmigration** (*tanāsukh*), within the intellectual framework of Islamic theosophers (*hukamā'*). Within the context of Shi'i thought, *raj'at* stands as a unique and foundational doctrine. Unfortunately, owing to certain superficial similarities with the theory of *tanāsukh*, it has persistently been subject to significant misunderstandings. This epistemological error has been propagated not only by opponents of the school of the Ahl al-Bayt but has occasionally been repeated even among some proponents, indicating a critical need for a precise re-examination of these concepts.

Adopting a systematic approach, the present study seeks to restore an authentic understanding of *raj'at* based on rational, scriptural (*naqlī*), and philosophical evidence. To this end, it first presents a comprehensive analysis of the concept of *tanāsukh* and its various classifications. Subsequently, by critically examining the arguments for the invalidation of *tanāsukh*, it establishes the necessary groundwork for a precise elucidation of the true nature of *raj'at*. The significance of this research can be assessed on three levels: **first**, on the theological (*kalāmī*) plane, it clarifies crucial doctrinal boundaries; **second**, on the philosophical level, it delineates the theoretical foundations of both concepts; and **third**, on the historical plane, it responds to polemical questions and doubts raised over many centuries. By referencing the primary works of Islamic theosophers and employing an analytical-critical approach, this paper endeavors to present a lucid and definitive exposition of the subject.

Methodology

This study was designed using a **mixed-methodology** (qualitative-analytical) and an **interdisciplinary approach**, integrating the fields of philosophy, theology (*kalām*), and Hadith studies. Data collection was conducted through a **bibliothecal (library-based) method**, with direct recourse to primary philosophical and theological texts.

In the initial stage, a **qualitative content analysis** was performed on the relevant works of major theosophers such as Mullā Ṣadrā, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Fayḍ Kāshānī, and others. In the second stage, a **comparative-historical method** was employed to trace the intellectual evolution of these concepts across different periods of Islamic thought. Data analysis was executed using a tripartite technique comprising: **descriptive** (explication of viewpoints), **analytical** (examination of conceptual relationships), and **critical** (assessment and critique of arguments) methods.

For the section on *tanāsukh*, lexical and technical definitions were first extracted from authoritative sources, after which its principal types—*naskh*

(human-to-human), *maskh* (human-to-animal), *faskh* (human-to-plant), and *raskh* (human-to-mineral)—were explained with their precise differentiations. For the section on *rajʿat*, a **documentary analysis** was conducted on all pertinent Qurʿanic verses and reliable narrations, followed by a thorough analysis of their philosophical interpretations. The distinctiveness of this study's methodology lies in its synthesis of scriptural (*naqlī*) and rational (*ʿaqlī*) arguments and its systematic analysis of the relationship between the two concepts.

Findings

The findings of this research, derived from an exhaustive examination of primary texts, can be categorized into several key areas. First, concerning **tanāsukh**, the study demonstrates that the theory is invalidated by five distinct categories of rational arguments:

1. Arguments based on the principle of **Substantial Motion** (*ḥarakat-i jawharī*), which precludes the possibility of regression from a state of actuality (*fiʿliyyat*) to potentiality (*quwwah*).
2. Arguments pertaining to the **intrinsic and essential nature of the soul-body** (*nafs-badan*) relationship.
3. Arguments related to **Divine Wisdom and the Best Possible Order** (*niẓām-i aḥsan*).
4. Arguments based on the philosophical **impossibility of retrogressive motion** (*ḥarakat-i qahqarāʾī*).
5. Arguments concerning the logical **untenability of two souls cohabiting a single body**.

On a scriptural level, numerous Qurʿanic verses, such as Sūrat al-Muʾminūn 23:99-100, and explicit narrations from the Infallible Imams unequivocally negate the doctrine of *tanāsukh*.

Concerning **rajʿat**, the research has yielded the following conclusions:

1. **Ontological Viability:** From an ontological perspective, *rajʿat* is not only compatible with philosophical principles but is entirely justifiable based on the foundations of the **Transcendent Theosophy** (*al-ḥikmat al-mutaʿāliyah*).
2. **The Nature of the Returning Body:** After a comprehensive review of existing viewpoints, this study endorses the theory of the **elemental body** (*badan ʿunṣurī*) based on several compelling reasons, the most significant of which are: (a) its consistency with the prima facie meaning of the narrative sources; (b) its capacity to account for physical events such as wars and retribution as described in the narrations; and (c) its preservation of the principle of the intrinsic soul-body relationship.

3. **Comparative Analysis:** Ten fundamental differences between *raj'at* and *tanāsukh* were identified. The most critical distinctions are: (a) in *raj'at*, the soul returns to its **original, particular body**, whereas *tanāsukh* necessitates attachment to a new body; (b) *raj'at* is an **evolutionary and perfecting motion**, while *tanāsukh* implies a retrogressive one; and (c) personal **identity is preserved** in *raj'at*, whereas *tanāsukh* entails a change of identity.

Conclusion

This study has critically evaluated the different perspectives on the nature of *raj'at*, demonstrating that interpretations positing a return to an **imaginal body** (*badan mithālī*), as proposed by figures like **Fayḍ Kāshānī** and **Shāhābādī**, face significant theoretical challenges. In contrast, the theory of the **elemental body** (*badan 'unṣurī*), advocated by **Rafī'ī Qazvīnī** and **Imam Khomeini**, exhibits greater internal consistency and explanatory power.

In conclusion, by providing a systematic analysis of the relationship between *raj'at* and *tanāsukh* on both philosophical and scriptural grounds, this research takes a substantial step toward clarifying a complex and often misunderstood area of Islamic doctrine. It thereby offers a new and robust paradigm for future scholarly investigations in this field.

Author Contributions: The manuscript was developed based on the initial idea of the collaborating professors. The author structured and drafted their ideas and perspectives into the article format.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: The author thanks the collaborating supervisor and co-supervisor.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: Artificial intelligence was not used.



انجمن علوم و معارف

تبیین کیفی تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه حکما

مجتبی صیدی^۱، سید محمد موسوی بایگی^۲، و رامین گل‌مکانی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mojtaba.seydi70@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: moosavi@razavi.ac.ir
۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: golmakani@razavi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	اصل اعتقاد به رجعت، امری ضروری و اتفاقی در بین امامیه است، ولی کیفیت آن ضروری مذهب نمی‌باشد. به دلیل شباهتی که بین رجعت و تناسخ وجود دارد، برخی هر دو را یکی تلقی کرده‌اند. از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث، مسئله تبیین کیفیت رجعت و تمایز آن با تناسخ است. هدف پژوهش حاضر اولاً ارائه کیفیت مقبول و منطبق بر مبانی عقلی و نقلی، ثانیاً بیان تمایز آن با تناسخ از دیدگاه حکماست. از حیث عقلی و نقلی محذوراتی بر تناسخ مترتب است. صدرا و علامه طباطبایی اشاره به کیفیت آن نکرده‌اند و فقط در صدد رفع استبعادات عقلی رجعت برآمده‌اند و آن را از مصادیق رجوع از فعل به قوه و حرکت تضعیفی ندانسته‌اند. فیض کاشانی و شاه‌آبادی معتقدند که رجعت، رجوع به بدن مثالی است و لذا تفاوت بنیادی با تناسخ دارد. از دیدگاه رفیعی قزوینی و امام خمینی، رجعت با بدن عنصری است. بین بدن و نفس رابطه ذاتی وجود دارد و بدن، انشاء نفس می‌باشد؛ لذا رجعت با تناسخی که نفس به بدن دیگر تعلق می‌گیرد، متفاوت است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱	
کلیدواژه‌ها: رجعت، تناسخ، نفس، بدن، حکما	

استناد: صیدی، مجتبی؛ موسوی بایگی، سید محمد؛ گل‌مکانی، رامین (۱۴۰۴). تبیین کیفی تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه حکما. پژوهشنامه کلام، ۱۲(۱)، ۲۳۹-۲۰۵. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20447.1957>



مقدمه

از آنجایی که بین تناسخ و رجعت شباهت‌هایی وجود دارد، هر دو بازگشت به بدن و حیات مجدد هستند. همین شباهت باعث شده مخالفین و حتی موافقین، عقیده به رجعت را مورد نقادی و رد قرار دهند. از مهم‌ترین مواردی که باعث می‌شد به شیعیان نسبت تناسخ داده شود، همین تفسیر ناصحیح، عدم بیان کیفیت رجعت و تمایز ندادن آن با بحث تناسخ می‌باشد، تا جایی که حتی خود شیعیان نیز به این مطلب اقرار نموده‌اند. در اینجا به مواردی از آن اشاره می‌کنیم:

- صاحب کتاب اسلام و رجعت با ربط دادن رجعت به تناسخ می‌گوید که: «همین فکر ریشه‌اش در اسلام آمد که گفتند یزید که در این دوره بر حسین بن علی مسلط شد، باید برگردد و بر یزید غلبه کند، معاویه بر علی ظلم کرد باید برگردد و دوباره جنگ صفین شروع شود و علی غلبه کند... غلات و زنادقه هم گفتند که حساب در این دنیا می‌باشد و در اخبار رجعت هم اشاره به این امر خرافی شده است که می‌گوید حسین بن علی در رجعت حساب خلائق را می‌کشد» (زنجانی، ۱۳۹۶، ص. ۲۴).
- حکیم لاهیجی نیز فرموده بدن نباید به بدن اول تعلق بگیرد، چراکه اگر به بدن اول تعلق بگیرد، تناسخ است و باطل است (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص. ۳۴۴).
- صاحب تبصرة العوام این‌طور بیان می‌کند که خصم، شیعیان را به دلیل اعتقاد به رجعت متهم به تناسخ کرده‌اند. از جمله آن افراد که توسط خصم متهم به تناسخ شده‌اند، سدید صیرانی و مؤمن الطاق است (حسنی رازی، ۱۳۶۴، ص. ۷۶).
- علامه مظفر بیان می‌کند که کسانی که به رجعت طعن می‌زنند، افرادی هستند که تفسیرشان درباره رجعت این است که رجعت نوعی تناسخ است (مظفر، ۱۳۸۷، ص. ۸۲).
- بهبودی، صاحب کتاب معارف قرآنی، معتقد است دو ماجرای که از مؤمن طاق و حمیری نقل شده است، تناسخ را در پی دارد (بهبودی، ۱۳۹۵، ص. ۴۰۹).
- روایت مؤمن طاق: درباره مؤمن الطاق که از اصحاب امام صادق (ع) بودند این‌گونه نقل شده است: روزی ابوحنیفه به وی گفت: آیا شما به رجعت اعتقاد داری؟ گفت: بله. گفت: پس اگر اعتقاد به آن داری، هزار درهم قرض بده تا در رجعت به تو برگردانم. مؤمن الطاق گفت: تو ضمانت بده به صورت انسان باشی و مانند انسان رجعت کنی و مانند خوک نباشی تا به تو پول دهم (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج. ۲، ص. ۳۱۴).
- روایت حمیری: حمیری در پیشگاه خلیفه شعر می‌گفت. سوار قاضی در نزد خلیفه وی را متهم به رجعت کرد و گفت این شاعر اعتقاد به رجعت دارد. حمیری در مقام دفاع از خود، رجعت را اعتقادی اثبات‌شده در آیات قرآن برشمرد و از آیات ۸۳ نمل، ۴۷ کهف، ۱۱ غافر، ۲۳ بقره بر آن اقامه دلیل کرد. سپس گفت به فرموده پیامبر، مستکبران در قیامت به صورت ذره محشور می‌شوند و هرچه در بنی اسرائیل اتفاق افتاده است در امت شما هم اتفاق می‌افتد. و در پایان حمیری گفت: آن رجعتی که من معتقد به آن هستم، همان اعتقادی است که قرآن درباره آن نطق کرد و سنت نبوی هم بر

آن گواه است و خداوند این سوار را به نحو سگ، میمون و خوک برمی گرداند، چون که او انسانی مستکبر و کافر است (مجلسی، ۱۹۸۳، ج. ۵۳، صص. ۱۳۱-۱۳۲).

• برخی معاصرین تفسیری از رجعت ارائه داده‌اند که بسیار شبیه تناسخ است. می‌گویند افرادی که از دنیا رفته‌اند از طریق غذا وارد خون، از آنجا وارد صلب و رحم می‌شوند و سپس وارد زندگی می‌شوند. آنان یک شاهد و نمونه تاریخی هم بر این تفسیر ارائه می‌کنند: داستان حضرت ایوب، وقتی فرزندانش مُردند، خدا او را به دوران نوجوانی برگرداند و فرزندانش را در صلبش قرار داد و دوباره به دنیا برگشتند. طبق دیدگاه ایشان که در واقع همان کیفیت تناسخ است، رجعت که قرآن بر آن تأکید می‌کند، همان عود نطفه است و بر اساس عود نطفه رجعت را تفسیر می‌کنند که لازمه چنین دیدگاهی چیزی جز تناسخ نیست (بهبودی، ۱۳۹۵، صص. ۳۹۴-۴۰۹).

• شیخ حر عاملی تأویل رجعت به برگشتن روح به بدن مثالی را باطل می‌داند؛ چراکه معتقد است برگشتن روح به بدن مثالی همان تناسخ است. چون تناسخ یعنی تعلق روح به بدن دیگر در همین دنیا و این عقیده به دلیل روایات متواتر و اجماع علما باطل است (حر عاملی، ۱۳۹۵، ص. ۵۰۷). بر اساس دیدگاه شیخ حر عاملی، رجوع نفس به بدن مثالی همان تناسخ است، حال آنکه برخی از اعظم و اندیشمندان مانند فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، صص. ۷۲-۷۳) و حکیم شاه‌آبادی (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۸۹-۱۰۹) کیفیت رجعت را به رجوع به ابدان مثالی تفسیر کرده‌اند. با بنیای وی، لازمه تفسیر حکیم شاه‌آبادی و فیض کاشانی تناسخ می‌باشد.

با توجه به مواردی که ذکر شد، این گونه می‌توان جمع‌بندی کرد: از آنجایی که رجعت بسیار شبیه به تناسخ است و این شباهت تا حدی است که حتی خود شیعیان که معتقد به این رجعت هستند، برخی تفاسیر از رجعت را متهم به تناسخ کرده‌اند. تفسیر نادرست آنان از این اندیشه بنیادی منجر به این مسئله شده که غیرامامی‌ها آن را متهم به تناسخ بکنند. و مهم‌ترین مسئله که زمینه‌ساز اتهام و حمل رجعت بر تناسخ شده است، دو مسئله است:

۱. تفسیر کیفیت رجعت

۲. ذکر حکایات و کنایاتی که از این حکایات و کنایات، دشمنان امامیه برداشت تناسخ کرده‌اند؛ تناسخی

که برخلاف آموزه‌های ادیان الهی است (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۱۸۱).

این موارد تا حدی بود که ابن اثیر رجعت را مذهب گروهی از عرب می‌داند که اهل بدعت، هوی و هوس هستند، مانند رافضی‌ها (ابن اثیر الجزری، ۱۹۷۹، ج. ۲، ص. ۲۰۲). صاحب کتاب فجر الاسلام فرموده است که در تحت اندیشه‌های تشیع، رجعت و تناسخ دیدار شده است (امین، ۱۹۲۸، ص. ۲۷۷). قفاری نیز در کتاب *اصول مذهب الشیعه* بیان می‌کند که اعتقاد به رجعت و بازگشت اموات، زمینه‌ساز اعتقاد به تناسخ خواهد بود؛ همان‌طور که تأویلشان چنین اقتضایی دارد (قفاری، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۹۲۷). ابوشامه مقدسی، یکی از علمای سرشناس مخالف شیعه، در *رسالة فی الرد علی الرافضة* معتقد است که عقیده تناسخ تحت لوای شیعه ظهور کرده است و آنان خیال می‌کنند که خدا در اجساد ائمه‌شان حلول می‌کند (مقدسی، بی‌تا، ص. ۱۱۳).

با توجه به مطالب ذکرشده، بیان کیفیت صحیح رجعت و تفکیک آن از تناسخ برای دفاع از عقاید شیعی ضرورت اجتناب‌ناپذیری دارد. آثاری با این عنوان تألیف شده است، مانند: «تفاوت‌های اساسی رجعت و تناسخ با

تکیه بر آیات و روایات» اثر محمدحسین بیات و فردین دارایی؛ «تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه شیعه» نوشته عبدالحسین خسروپناه و رمضان پابرجای؛ «تباین ماهوی رجعت و تناسخ در قوه و فعل» از اسدالله کرد فیروزجایی و وحید ظفرنما.

در آثار مذکور اگرچه به مفهوم‌شناسی رجعت و تناسخ، ادله عقلی و نقلی اثبات رجعت، امکان آن، تمایز رجعت و تناسخ از حیث برون‌دینی و درون‌دینی و قوه و فعل پرداخته شده است، ولی در هیچ‌کدام از آثار نسبت به کیفیت رجعت، محذورات عقلی تناسخ، بدن رجعت‌کننده، رابطه نفس با بدن رجعتی، دیدگاه حکما در این باره و تحلیل دیدگاه فلاسفه اشاره کاملی نشده است. از آنجایی که فهم تمایز رجعت و تناسخ مبتنی بر درک صحیح از کیفیت رجعت است، در این نوشتار، بعد از تبیین محذورات عقلی و نقلی تناسخ و بطلان آن، تبیین کامل از رجعت بر اساس دیدگاه حکما ارائه شده و نوع بدن رجعتی بر اساس آرای فلاسفه منقح گردیده و در نهایت، تبیین بنیادی رجعت و تناسخ تقریر شده است.

تناسخ

۱- معنای تناسخ

تناسخ از ریشه «نسخ» است؛ در معنای زایل ساختن و چیزی را به چیز دیگر تغییر دادن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۹۰).

ولی در اصطلاح، با ملاحظه آنچه در تعریف تناسخ گفته شده (مفید، ۱۴۱۳ق ب، ص. ۶۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص. ۴۷۶؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۷؛ مکی عاملی، ۱۹۹۱، ص. ۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۸)، مشخص می‌شود که در اصطلاح همه اندیشمندان، تناسخ یعنی تعلق روح به بدن دیگر غیر از بدن اول در همین دنیا.

۲- انواع تناسخ

برای تناسخ انواع مختلفی را ذکر می‌کنند:

«نسخ»: وقتی که نفس انسان از بدنی به بدن دیگر در دنیا منتقل می‌شود، اگر آن بدن، بدن انسان باشد به آن نسخ گفته می‌شود.

«مسخ»: وقتی که نفس انسانی از بدن انسان به بدن حیوانی تعلق می‌گیرد.

«فسخ»: وقتی که نفس سیر قهقرایی دارد و وارد عالم نباتات می‌شود و به جسم نباتی تعلق می‌گیرد.

«رسخ»: در معنای این است که نفس به عالم جمادات برگشت می‌کند (سبزواری، ۱۳۹۷، ج. ۲، صص. ۸۲۵-۸۲۶).

صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص. ۴۳۵).

تناسخ در یک تقسیم‌بندی کلی دیگر به ملکی و ملکوتی تقسیم می‌شود. تناسخ ملکوتی بدین‌گونه است که نفس به صورت‌های برزخی متمثل می‌شود و تمثل آن متناسب با ملکات و اخلاق دنیایی وی است. و تناسخ ملکی یعنی تعلق گرفتن نفس مفارق به بدن در دنیایی دیگر. به این نوع از تناسخ، طبیعی، نقلی و اتصالی هم اطلاق می‌کنند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۳۷۵؛ سبزواری، ۱۳۹۷، ج. ۲، ص. ۸۲۷).

تقسیم‌بندی دیگری هم برای تناسخ ذکر می‌کنند که رایج‌ترین آن بدین نحو است: تناسخ مطلق و تناسخ محدود. در تناسخ مطلق، تجرد نفس از ابدان ممتنع است و نفس همیشه بین بدن حیوان و غیرحیوان در تردد می‌باشد. اما در تناسخ محدود، نفس همیشه در بدن نیست، بلکه سرانجام از بدن رهایی پیدا می‌کند یا از طریق صعود که می‌شود تناسخ صعودی؛ یعنی نفس از پایین‌ترین درجه حیات که نبات باشد شروع و صعود می‌کند، پس از نفس نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی ارتقا می‌یابد. و مقابل این نوع تناسخ، تناسخ نزولی است که بر اساس معتقدین به آن، نفس انسان باب الابواب و حیات از آن آغاز می‌شود، سپس نفوس اشقیاء از آن به بدن حیوان و از بدن حیوان به پایین‌ترین مرتبه که نبات است تنزل می‌یابد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۴؛ سبزواری، ۱۳۹۷، ج. ۲، صص. ۸۲۶-۸۲۷).

۳- ادله عقلی ابطال تناسخ

حکما به‌طور مفصل درباره ابطال تناسخ بحث کرده‌اند و ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خودش ادله مبسوطی را برای ابطال تناسخ ذکر کرده است. مهم‌ترین ادله وی در ابطال تناسخ را به‌طور اجمالی اشاره می‌کنیم:

برهان خاص: رابطه نفس و بدن به‌نحو تعلقی ذاتی است و ترکیب آن دو صنایعی نیست، بلکه اتحادی است. نفس و بدن دارای حرکت جوهری هستند و به‌سمت فعلیت در حرکت می‌باشند. و هنگامی که نفس به بدن تعلقی ذاتی دارد، درجات قوه و فعل در نفس و بدن با هم تناسب دارند. همان‌طور که حیوان محال است، پس از رسیدن به کمال، مجدداً به حالت بالقوه خودش برگردد؛ چون دارای حرکت جوهری ذاتی است. نفس و بدن نیز تکافو در قوه و فعل دارند و اگر نفس از بدن جدا شود و به بدن دیگری تعلقی گیرد، محال است؛ چراکه تعلقی و رابطه نفس و بدن ذاتی است. همچنین لازمه دیگرش این است که نفس به بدنی تعلقی بگیرد که با آن تکافو در قوه و فعل ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ملاصدرا در این دلیل عقلی از مبانی خاص خودش مانند حرکت جوهری، رابطه ذاتی نفس و بدن و ترکیب اتحادی آن دو استفاده نموده است.

برهان تعلق دو نفس به بدن واحد: از ادله دیگری که برای بطلان تناسخ استفاده شده این است که اگر تناسخ صحیح باشد، لازمه آن تعلق گرفتن دو نفس به بدن واحد است و تعلق دو نفس به بدن واحد هم محال است. پس تناسخ محال خواهد بود. اما چرا دو نفس به بدن واحد تعلق می‌گیرد؟ به این سبب است که اگر بدن استعدادش به کمال رسید و آمادگی پذیرش نفس را داشت، نفس به آن تعلق خواهد گرفت. همچنین به همین بدن، نفس تناسخی هم تعلق خواهد گرفت و لازم خواهد آمد که بدن واحد دارای دو روح باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲).

برهان تعطیل نفس از تدبیر: اگر تناسخ صحیح باشد، لازمه تناسخ این خواهد بود که نفس معطل باشد و معطل بودن در عالم وجود راه ندارد. پس چون لازمه تناسخ محال است، خود آن هم محال خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۲).

تناسخ خلاف حکمت و عنایت: دلیل دیگری که ملاصدرا نسخ مطلق را ابطال می‌کند، با فرض مادی و مجرد بودن نفس است. اگر نفس مادی باشد، در صورت مادی بودن منطبع خواهد بود و اگر قائل به تناسخ

باشیم، این نفس مادی باید بین ابدان در تردد باشد. در این صورت لازم می‌آید که منطبعات انتقال پیدا کنند و انتقال منطبعات نیز محال است. پس اگر نفس مادی باشد، تناسخ لازمه محالی خواهد داشت و صحیح نخواهد بود. اگر نفس مجرد باشد، با توجه به اینکه عنایت الهی اقتضا دارد که هر موجودی به کمال خاص خودش برسد و اگر موجودی به کمال شایسته خودش نرسد برخلاف حکمت و عنایت خداوند خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۵۴۱).

تناسخ مستلزم حرکت قهقرایی: ملاصدرا دلیل دیگری هم برای ابطال تناسخ نزولی اقامه می‌کند. اگر تناسخ نزولی صحیح باشد، دارای دو محذور خواهد بود. محذور اول این است که نفس دارای حرکت قهقرایی باشد. می‌دانیم که حرکت قهقرایی محال است. محذور دوم هم این است که اگر تناسخ نزولی صحیح باشد، باید همراه مرگ هر انسانی بدن یک حیوان متولد شود ولی وقتی عالم خارج را بررسی می‌کنیم چنین چیزی مشاهده نمی‌شود (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۳۸۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۵).

ابطال تناسخ صعودی: ملاصدرا برای اینکه تناسخ صعودی را ابطال کند، بیان می‌کند که نفس حیوانی در سیر صعود خودش به نفس انسان یا منطبع بر بدن است یا اینکه مجرد می‌باشد. اگر منطبع در بدن باشد، لازم می‌آید جوهر ذاتی انطباعی باشد که این محال است. و اگر مجرد باشد، چگونه برایش نیل به مقام انسانی حاصل شده است؛ چراکه برای حیوانات از حیث آلات و قوا علاقه‌های زمینی مانند شهوت و انتقام است و محال است که این دو منشأ بالا رفتن نفس از حیوانیت به درجه انسانی باشد، حال آنکه کمال نفس انسانی در شهوت و انتقام نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۱۵).

۴- ادله نقلی بطلان تناسخ

حکما برای رد تناسخ ادله قرآنی ذکر کرده‌اند که در ادامه برخی از این آیات بیان خواهد شد:

رد بازگشت به دنیا: اهل تناسخ معتقدند ارواح پس از مرگ به دنیا بازگشته و در بدنی متناسب با اعمال خود حلول می‌کنند. اما آیات شریفه «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ...» (مؤمنون ۹۹-۱۰۰) به‌صراحت این نظریه را رد می‌کند. بر اساس این آیات و تفاسیر مفسران، بازگشت به دنیا پس از مرگ ممکن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۵، ص. ۶۸؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۷، ص. ۱۸۷). این آیات وجود برزخ تا روز قیامت را تأیید می‌کنند.

تناقض تناسخ با معاد: نظریه تناسخ با اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ در تضاد است. آیه «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ...» (بقره ۲۸) به‌وضوح چرخه حیات، مرگ و حیات مجدد را تنها در قالب معاد می‌پذیرد، نه انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر. این آیه تصریح می‌کند که پس از مرگ تنها یک حیات وجود دارد که همان قیامت است، بنابراین نظریه تناسخ از اساس باطل است.

تأکید بر حیات واحد پس از مرگ: آیه «هُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ...» (حج ۶۶) به‌صراحت به یک زندگی پس از مرگ اشاره دارد، نه چرخه‌های مکرر مرگ و زندگی. درحالی که طبق دیدگاه تناسخ، پس از مرگ بازگشت به دنیا ممکن است و حیات جدیدی متناسب با اعمال گذشته آغاز می‌شود. این در حالی است که قرآن امکان جبران اعمال گذشته را رد کرده است، همان‌طور که در آیات ۲۷-۲۸ سورة انعام و آیه ۵۳ سورة اعراف به آن اشاره شده است.

علاوه بر آیات قرآن، برخی از روایات هم بر بطلان تناسخ دلالت دارند. از جمله این روایات موارد ذیل می‌باشد:

حکم کفرآمیز تناسخ از نگاه امام رضا (ع): امام رضا (ع) در پاسخی که مأمون درباره تناسخ پرسیدند، صراحتاً این نظریه را مردود شمرده و این‌گونه فرمودند: «هر فردی که اعتقاد به تناسخ داشته باشد، کافر به خدا شده است و تکذیب بهشت و جهنم را نموده است» (ابن بابویه، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۲۰۲؛ مجلسی، ۱۹۸۳، ج. ۴، ص. ۳۲۰). انحراف پیروان تناسخ از نگاه امام صادق (ع): امام صادق (ع) نیز با اشاره به پیامدهای تناسخ فرمودند: «اصحاب تناسخ طریق روشن دین را پشت سر خودشان گذاشتند و ضلالت را برای خودشان تزیین دادند و خودشان را در شهوات رها کردند» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۳۴۴).

رجعت از دیدگاه حکما

برای بررسی تمایز کیفی بین رجعت و تناسخ، ابتدا دیدگاه اندیشمندانی را که درباره کیفیت آن سخن گفته‌اند، مرور نموده، سپس بررسی می‌کنیم که چه تمایزی بین این دو وجود دارد.

۱- ماصدرا

ماصدرا، مؤسس حکمت متعالیه، در آثار مختلف خودش به تبیین فلسفی آموزه رجعت و احیای موتی نپرداخته است، ولی در آثار خودش تأکید کرده است که رجعت از مآثورات امامیه است و آیه ۸۳ سوره نمل را ناظر به اختلاف نفوس در حشر می‌داند. آیاتی که با آن شباهت دارند را نیز دلیل بر حشر و معاد جسمانی برمی‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۷، ص. ۴۳۳). در تفسیر آیه ۳۱ سوره مبارکه یاسین، جایی که زمخشری اشکال می‌کند و این آیه را دلیل بر رد رجعت می‌گیرد، دیدگاه زمخشری را نقد می‌کند و بر آموزه رجعت و بازگشت نفوس کامل تأکید می‌نماید و بیان می‌کند که در انزال نفوس کامل و ارواح عالیه محالی لازم نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۷۵). می‌گوید: «امتناع عقلی ندارد. مضافاً بر اینکه به اذن الهی موارد زیادی از احیای موتی اتفاق افتاده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۷۵). از سوی دیگر، ایشان در تفسیر آیه ۵ سوره یاسین در خصوص این آیه چنین بیان می‌نماید: «عدم رجوع آنان به دلیل این است که در قیامت کبری هستند و حرکت برعکس است و برگشت نفوس، به عوالم قبلی وجود ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۳۴۵). این اصلی مسلم است که حتی ادله ابطال تناسخ هم مبتنی بر این دلیل می‌باشد.

۲- دیدگاه فیض کاشانی

از افرادی که بحث روایی، حدیثی و عقلی درباره رجعت کرده است، مرحوم فیض کاشانی است. در کلمات مکنونه آن را تبیین عقلایی نموده است. ایشان بازگشت نفس به بدن را بازگشت نفس به بدن مثالی می‌داند. از دیدگاه وی، عالم مثال واسطه‌ای میان عالم ماده و عالم عقول است؛ چراکه بدن مادی و روح مجرد است و بین این دو تناسخ و سختی وجود ندارد. خداوند متعال این عالم را آفرید تا واسطه‌ای بین عالم ماده و مجردات صرف برقرار شود. خصوصیت عالم مثال این است که هم شباهت به عالم ماده دارد، از حیث مقدار و اندازه و هم شباهت به عالم عقول دارد، از حیث زمان و مکان نداشتن. با استفاده از خصوصیت عالم مثال است که ارواح می‌توانند تجسم

پیدا کنند، مانند تمثیل جبرئیل برای حضرت مریم (ع) که در آیه ۱۷ سوره مبارکه مریم به آن اشاره شده است. این رؤیت به بدن مثالی و برزخی بوده است و حضرت مریم (ع) به آن عالم اتصال پیدا کرده و مشاهده نموده است. مثال دیگری از تمثیل، همانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی برای پیامبر اکرم (ص)، یا حضور ائمه (ع) در زمان احتضار است. رجعت نیز که برگشت مؤمنین و کفار محض است، دقیقاً مانند موارد فوق می‌باشد. همچنین برگشت حضرت عیسی (ع) بازگشت نفس به بدن مثالی و برزخی است (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، صص. ۷۲-۷۳). نقد و بررسی: نظریه فیض کاشانی مبنی بر وقوع رجعت با بدن مثالی با چالش‌های جدی مواجه است. خصوصیات که در روایات درباره رجعت بیان شده است، مانند جنگ‌ها و خونریزی‌ها، با بدن مثالی قابل توجیه نیست و تنها با فرض بدن عنصری می‌توان آن‌ها را پذیرفت. همچنین تأکید صریح روایات بر بازگشت به عالم دنیا و عدم اشاره‌ای به رجعت مثالی، از دیگر نقاط ضعف این دیدگاه است. محدود کردن رجعت به انسان‌های صالح نیز با عمومیت روایات رجعت که شامل اشقیای نیز می‌شود، ناسازگار است.

۳- دیدگاه مولی علی نوری

مولی علی نوری از شارحان بزرگ ملاصدرا است که در دو جا درباره رجعت سخن گفته است: یکی در تعلیقاتش بر تفسیر ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۳۴۶)، دیگری در تعلیقات/سرا/الایات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، صص. ۸۴-۸۵).

دیدگاه وی درباره رجعت را این‌گونه می‌توان بیان نمود: «رجعت از مراتب قیامت است و پدیده‌ای عرضی در عرض پدیده‌های مادی نیست، بلکه یک پدیده طولی در طول عالم ماده است». از دیدگاه وی، رجعت از مراتب قیامت وسطی می‌باشد که معاد جسمانی، بهشت و جهنم نیز در این مرتبه قیامت وجود دارد. در این مرتبه، اجسام دنیوی به ارواح بازمی‌گردند و این نوع بازگشت همان رجعتی است که در احادیث به آن اشاره شده است. خداوند متعال برای انتقال انسان از یک مرتبه به مراتب دیگر وسایط قرار داده است. موت برای انتقال از دنیا به برزخ می‌باشد. این اولین مرتبه قیامت است که به آن قیامت صغری گویند. نفخه فزع برای گذر انسان از برزخ به آخرت می‌باشد که به آن قیامت صغری گفته می‌شود. نفخه صعق برای عبور انسان از آخرت به مرتبه ارواح قلمی که به آن قیامت کبری گفته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، صص. ۳۵۰-۳۵۳).

نقد و بررسی: دیدگاه مولی علی نوری که رجعت را منطبق بر قیامت وسطی صدرا می‌داند، با اشکالات متعددی روبه‌روست. نخست آنکه این تفسیر با ظواهر روایات رجعت سازگاری ندارد. دوم آنکه این دیدگاه بر این مبنا استوار است که حکمت متعالیه اصل قرار بگیرد و آموزه رجعت بر آن تطبیق داده شود. جالب توجه اینکه هیچ‌یک از شارحان حکمت متعالیه از این دیدگاه پیروی نکرده‌اند. خود صدرالمآلهین نیز در/المبدأ و/المعاد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، صص. ۳۹۲-۳۹۵) تصریح کرده که بدن عنصری در قیامت وسطی حضور ندارد.

۴- دیدگاه شاه‌آبادی

آقای شاه‌آبادی برای تبیین کیفیت و چگونگی آن ده مقدمه ذکر می‌کند (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۰-۴۱) و نتیجه و ثمره این مقدمات این است که انسان دارای دو بدن، مادی و برزخی است. بدن برزخی مولود حرکت

دوری اجزای بدن مادی است. این بدن برزخی از بدن مادی ایجاد شده و هر دو بدن، علت اعدادی برای انشای روح است؛ چراکه بر اساس اعتقاد حکمای حکمت متعالیه، روح جسمانیة الحدوث است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۳۱). خصوصیت روح منشأ این است که از بدن مادی حادث شده است. جایگاه آن صورت نوعیه و فعلیت بدن است و از عالم امر می‌باشد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۰-۳۲). بعد از موت و در برزخ، ماده برزخی می‌باشد. سؤال در قبر نیز سؤال از روح است که این روح در برزخ به بدن برزخی تعلق گرفته است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۲-۳۳). آیاتی که دلالت بر عدم رجوع ارواح به دنیا بعد از موت دارند، موضوعاً با رجعت تفاوت دارد؛ چراکه آیات عدم رجوع ارواح با تعلق آنان به بدن ملکی است؛ یعنی محال است که روح به بدن ملکی برگردد، ولی رجعت تعلق به ابدان برزخی است. دلیل امتناع هم این است که هر بدنی استعداد تعلق یک روح را دارد. وقتی روح خاصی، از قوه به فعلیت رسیده است، معقول نیست اسیر ماده و قوه بشود. دلیل دیگر این است که لازمه تعلق روح به بدن دنیوی، اجتماع دو نفس در بدن واحد است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۹-۴۱). نتایج حاصل از مطالب ذکرشده این است که ظهور ارواح در عالم ملک با تعلق آن‌ها به ابدان برزخی است؛ در ارواح قوی با اقتدار روح بر تکاثف بدن برزخی و استمداد از هوا و اثیر است. در آیه قرآن هم که سخن از دابة الارض شده است، به دلیل این است که خود را می‌توانند به اهل عالم اظهار کنند؛ تا اهل عالم، آن را با حواس مقید به مواد ملکی مشاهده کنند.

موارد آن در روایات بسیار است که برخی از آنان را اشاره می‌کنیم:

«امیرالمؤمنین (ع) در مسجد قبا پیامبر اکرم (ص) را به ابوبکر نشان دادند (مجلسی، ۱۹۸۳، ج. ۴۱، ص. ۲۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص. ۲۷۴؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۵۳۳).

«پیامبر خدا خودشان را بر منصور دوانیقی ظاهر کردند، زمانی که قصد داشت امام جعفر صادق را به شهادت برساند.

«هنگامی که امام علی (ع) در هنگام حمل تابوتشان خود را به امام حسن (ع) و امام حسین (ع) ظاهر کردند، درحالی که مقدم تابوت را در اختیار داشتند (مستنبط، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۳۲۵).

نقد و بررسی: شاه‌آبادی در تبیین مسئله رجعت، آن را برای نفوس ضعیف و شقی نیز قابل تحقق می‌داند و وقوع آن را از طریق تصرف ولی مقتدر ممکن می‌شمارد. ایشان کیفیت رجعت را با بدن مثالی توجیه می‌کنند، اما این دیدگاه با شواهد روایی که به صراحت از وقایع مادی، مانند انتقام از قاتلین امام حسین (ع) (حر عاملی، ۱۳۹۵، ص. ۲۴۶)، همراهی حضرت عیسی (ع) با امام عصر (عج) (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۸، ص. ۴۹)، نشان‌دار شدن دشمنان اهل بیت (قمی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۳۰) و دیگر موارد عینی سخن می‌گویند، ناسازگار به نظر می‌رسد.

۵- دیدگاه رفیعی قزوینی

رفیعی قزوینی از بزرگان حکمت متعالیه است. در زمان او اشکالات زیادی به بحث رجعت وارد شده بود؛ لذا ایشان رساله‌ای در دفاع از رجعت و تبیین فلسفی آن ارائه نمود و در این زمینه، سه مقدمه را بیان کرد. اکنون، دیدگاه ایشان را به اختصار ذکر می‌کنیم:

مقدمه اول: این مقدمه در مورد رابطه نفس و بدن می‌باشد، که این رابطه به این نحو است که روح تدبیرکننده بدن است و بدن تحت سیطره روح قرار دارد و مقصود از روح هم روح به معنای اعم است که شامل روح جزئی که بدن خاص را تدبیر می‌کند و روح کلی، روحی که تمام عالم را تدبیر می‌کند، می‌باشد. این علاقه نفس و بدن ذاتی است، یعنی حتی با مرگ نیز از بین نمی‌رود. اگرچه با مرگ این علاقه ضعیف می‌شود، از بین نمی‌رود و هر وقت نفس ناطقه بعد از مرگ توجه کند و این توجه به نحو اتم باشد، زندگی جدید امکان دارد.

مقدمه دوم: هر وجودی در عالم اثری دارد و اثرش نماینده رتبه وجودی‌اش می‌باشد. نفس انسان، به عنوان موجود عالم هستی، اثری در عالم دارد که این اثر در طول حیاتش مختلف می‌باشد. در ابتدا اثر آن انفعال و آموختن علم است. سپس وقتی رشد می‌یابد محل اجتماع انوار و معارف می‌شود و اثر آن هدایت، روشن کردن و نور بخشیدن به سایر نفوس است. این مرتبه‌ای است که متعلق به پیامبران و اولیای الهی می‌باشد که دارای درجات است. بالاترین درجه آن تنویر و تعلیم همه نفوس انسانی است و اگر کسی به اعلا درجه مراتب عقل رسید، روح خاتمیت تحقق پیدا می‌کند. این مقام، جایگاه تعلیم و تهذیب همه نفوس در همه ادوار و اعصار است. در حقیقت با این بیان، خاتمیت یعنی قوه تعلیم و تکمیل همه نفوس است ولی امامت، خلافت و تداول خاتمیت است؛ یعنی ابقای تعلیم کلی نفوس و حفظ معارف که خاتمیت برای عموم بشر عرضه و تشریع نموده است.

مقدمه سوم: طبق قواعد مسلم حکمی، قسر دائمی نمی‌باشد و دلیل آن این است که خداوند، نظام احسن را دایر کرده است و علم فعلی خدای متعال به نظام احسن که عبارت است از عنایت وی، مقتضی آن است که هر موجودی از موجودات به غایتی که برای آن آفریده شده است، برسد. قسر دائمی یا اکثری در مورد هر چیزی موجب نرسیدن آن چیز به هدف مطلوب خویش است. بنابراین، قسر دائمی یا اکثری خلاف مقتضای عنایت ازلی است، و هر چیزی که خلاف مقتضای عنایت ازلی باشد، در دایره هستی تحقق‌پذیر نیست. بنابراین اگر موجودی دارای قسر دائمی باشد، خلقت آن عبث خواهد بود.

نتیجه‌ای که از مقدمات سه‌گانه حاصل می‌شود این است که با توجه به اینکه علاقه نفس با بدن ذاتی است و با مرگ از بین نمی‌رود و هر مرتبه‌ای اثری در عالم دارد و اثر پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) تعلیم نفوس بشری است و قسر نیز دائمی نیست، پس باید در همین عالم اینان به بدن‌های عنصری رجوع کنند، تا اثر مقام وجودی‌شان را که تعلیم نفوس بشری است، به کمال برسانند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، صص. ۳۳-۳۵). رجوع نفوس به ابدان در آخرالزمان ممکن است و از لحاظ عقلی استبعاد ندارد؛ چراکه با مرگ این رابطه از بین نمی‌رود، بلکه بر اساس مقدماتی که ایشان بیان کردند، نه تنها چنین برگشتی امکان دارد، بلکه ضرورت نیز دارد. نقد و بررسی: نظریه رفیعی قزوینی در باب رجعت که مبتنی بر بازگشت با بدن عنصری است، از حیث انطباق با روایات و نیز ارائه مبانی فلسفی مستحکم، از قوت قابل توجهی برخوردار است. با این حال، این دیدگاه در تبیین رجعت اشقیا و نیز مؤمنین عادی با مشکلاتی روبه‌روست. از دیگر نقاط ضعف این نظریه می‌توان به عدم تبیین چگونگی تعلق مجدد نفس تکامل‌یافته به بدن و نیز مسئله ضرورت بازگشت همه انسان‌ها اشاره کرد که در این دیدگاه پاسخ روشنی نیافته است.

ع- علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در دو موضع از تفسیر المیزان به مسئله رجعت پرداخته‌اند: نخست در ذیل آیات ۶۳ تا ۷۴ سوره بقره (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، صص. ۲۰۶-۲۰۹) و دوم در تفسیر آیات ۲۰۸ تا ۲۱۰ همین سوره (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، صص. ۱۰۷-۱۱۰). ایشان عمدتاً به رفع استبعادات از مسئله رجعت همت گمارده و به اشکالاتی مانند رجوع از قوه به فعل پاسخ داده‌اند. با توجه به جایگاه علمی علامه، بررسی دیدگاه‌های ایشان می‌تواند در تبیین دقیق کیفیت رجعت راهگشا باشد. این دیدگاه‌ها را می‌توان در چند محور اصلی دسته‌بندی کرد.

نخستین محور، بررسی خصوصیات رجعت است. از نظر علامه، رجعت نوعی معجزه محسوب می‌شود که در سوره بقره به‌همراه یازده معجزه دیگر بنی‌اسرائیل ذکر شده است. ویژگی معجزه این است که هرچند خارق‌العاده است، منافای با قاعده علیت نیست و آیات مربوط به آن را نمی‌توان تأویل برد، چراکه این حوادث ممکن‌اند نه محال عقلی. ایشان همچنین تأکید می‌کنند که رجعت مصداق رجوع از قوه به فعل نیست، چراکه نفس مجرد پس از مرگ، تنها ابزار و آلات مادی خود را از دست می‌دهد، نه تجردش را. این وضعیت را می‌توان به صنعتگری تشبیه کرد که ابزار کارش را از دست داده باشد. علامه این فرآیند را سیر استکمالی می‌داند، نه نزولی. پاسخ دیگر ایشان این است که چون رجعت مختص افرادی با مرگ اخترامی است، مسئله رجوع از قوه به فعل اصلاً پیش نمی‌آید.

در محور دوم، علامه به جایگاه رجعت و ادله آن می‌پردازد. از نظر ایشان، رجعت از مختصات اعتقادی شیعه است، درحالی‌که عامه با وجود پذیرش ظهور حضرت مهدی (عج) به استناد روایات متواتر، رجعت را انکار می‌کنند. این انکار یا از طریق رد سند روایات رجعت و نسبت دادن آن‌ها به عبدالله بن سبأ صورت می‌گیرد، یا با استناد به قاعده عقلی امتناع رجوع از قوه به فعل. علامه در پاسخ، بر اخترامی بودن مرگ رجعت‌کنندگان تأکید کرده و تواتر روایات رجعت را یادآور می‌شوند. از نظر ایشان، آیات قرآن، مانند آیه ۸۳ سوره نمل و آیه ۲۱۴ بقره، نیز بر رجعت دلالت دارند. دلیل دیگر، قاعده‌ای است که وقوع حوادث امت‌های پیشین در این امت را محتمل می‌داند.

محور سوم به سنخیت بین ظهور قیامت و رجعت اختصاص دارد. علامه در پاسخ به این اشکال که چرا برخی آیات گاه بر رجعت، گاه بر قیامت و گاه بر ظهور تفسیر می‌شوند، توضیح می‌دهند که قیامت زمانی است که اسرار آشکار می‌شوند. این ظهور حق دارای مراتب است و در رجعت به درجه‌ای پایین‌تر از قیامت محقق می‌شود. روایاتی مانند حدیث «ایام الله ثلاثه» نیز مؤید این مطلب است.

در محور چهارم، علامه مسئله رجعت را در ارتباط با موت‌های اخترامی بررسی می‌کنند. ایشان بین دو نوع مرگ تمایز قائل می‌شوند: مرگ طبیعی که پس از تکمیل عمر و کمالات نفس رخ می‌دهد، و مرگ اخترامی که در اثر عوامل خارجی مانند قتل یا بیماری اتفاق می‌افتد. از نظر علامه، رجعت تنها در مورد موت‌های اخترامی مصداق دارد، چراکه در این موارد نفس هنوز به تمام کمالات خود نرسیده و بنابراین بازگشت آن به دنیا مستلزم رجوع از قوه به فعل نخواهد بود.

نقد و بررسی: علامه طباطبایی در مواجهه با مسئله رجعت عمدتاً به رفع شبهات و نشان دادن سازگاری این آموزه با اصول عقلی پرداخته‌اند. ایشان به‌طور خاص رجعت را مختص افرادی می‌دانند که دارای موت

اخترامی هستند، اما در عین حال درباره کیفیت دقیق رجعت و نیز رابطه نفس با بدن پس از بازگشت توضیحی ارائه نکرده‌اند. این نقص باعث شده است که دیدگاه ایشان نتواند تحلیل جامع و کاملی از چگونگی وقوع رجعت در اختیار قرار دهد.

۷- امام خمینی

ایشان در عباراتی کیفیت رجعت را بیان کرده‌اند و در عین حال قائل‌اند که نحوه رجعت را نباید امر ضروری و مسلم دانست. بالتبع آنچه ضروری نیست، اعتقاد و معرفت کامل به آن شرط مذهب نیست. کیفیت آن بدین صورت است که نفس، انشاء بدن می‌کند. رجوع نفس به همان بدن انشائی است. مواردی از این انشاء نفس مطرح می‌کند:

۱. از جمله حضرت امیرالمؤمنین (ع) در یک شب در زمان واحد در چهل جا حاضر بودند؛ در عرش با ملائکه، در خدمت رسول اکرم (ص)، مهمان سلمان و با حضرت فاطمه زهرا (س) در منزل. نحوه این حضور بدین گونه بود که حضرت ابدان متعدد را توسط نفس شریف انشاء می‌کردند.

۲. حضور امیرالمؤمنین (ع) در بالین محتضرین. امکان دارد در آن واحد هزاران نفر از دنیا بروند و در عین حال امیرالمؤمنین بر بالین آنان حاضر شود و حضرت فرمودند: «من یمت یرنی؛ هر کس بمیرد مرا مشاهده می‌کند» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۲۶۵).

۳. عرضه اعمال بر حضرت حجت (عج) که البته به‌نحو مادی نیست، بلکه ناشی از احاطه وجودی امام مهدی (عج) است (خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۳، صص. ۱۹۶-۱۹۸).

ایشان رابطه ابدان متعدد انشاءشده با نفس را به‌نحوی می‌داند که اشتغال نفس با هر بدن مانع اشتغال نفس با بدن دیگر نمی‌شود. تمثیل دقیقی برای این رابطه بیان می‌کند؛ همان‌طور که حق تعالی وحدت شخصیه دارد، در تمام ذرات عالم حضور دارد و عالم برای او منکشف است و رابطه او با هر یک از موجودات عالم هستی مانع رابطه با موجودات دیگر نمی‌شود. این بدن، بدن حقیقی نفس است و نفس وقتی می‌تواند ابدان متعدد انشاء کند که قدرت کامله را داشته باشد.

بدین ترتیب ایشان سه خصوصیت را برای رابطه نفس و بدن بیان می‌کند:

۱. نفس زمانی می‌تواند بدن انشاء کند که قدرت کامله داشته باشد.

۲. بدن، بدن حقیقی نفس است.

۳. توجه به یک بدن مانع توجه به بدن دیگر نمی‌شود.

نقد و بررسی: در بررسی دیدگاه امام خمینی (ره) درباره رجعت باید گفت ایشان قائل به بازگشت با بدن عنصری هستند که این نظر با محتوای روایات رجعت هم‌خوانی قابل توجهی دارد. با وجود این، این نظریه، اگرچه از پایه‌های عقلی برخوردار است، به‌صورت کامل و با تفصیل لازم، با مقدمات دقیق حکمی تبیین نشده است. در واقع، ارائه تصویر دقیق از کیفیت رجعت نیازمند تفسیر همه‌جانبه و نظام‌مندی است که مبتنی بر مبانی فلسفی محکم باشد و این مسئله در آثار ایشان به‌صورت مبسوط مورد بحث قرار نگرفته است.

۸- دیدگاه برگزیده

مبانی فلسفی متعددی در تحلیل حکمت رجعت تأثیرگذار هستند. از جمله این اصل که ارتباط نفس و بدن ماهیتاً ذاتی محسوب می‌شود؛ چنانچه این رابطه ذاتی تلقی نگردد، نفس در زمره مفاهیم نسبی قرار گرفته و اتحاد جوهر مجرد با ماده، امری ناممکن خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۳۰). ترکیب نفس و بدن به شیوه اتحادی (نه انضمامی) صورت می‌پذیرد، بدین ترتیب که نفس ابتدا در قالب صورت مادی ظاهر شده و سپس از طریق حرکت جوهری به مراتب عالی‌تر (مانند تعقل) ارتقا می‌یابد. نفس در فقدان بدن، ماهیت خویش را از دست داده و به عقل محض تبدیل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۲). حتی پس از فرآیند مرگ، پیوند ذاتی نفس و بدن به کلی منقطع نمی‌گردد. هویت حقیقی انسان به نفس او وابسته است که امری جاودانه و ثابت محسوب می‌شود. ادله عقلی، آیات قرآنی و روایات معصومین بر این حقیقت تأکید دارند که روح انسان معیار اصلی هویت وی به شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۳). بنابراین در پدیده رجعت، فرد بازگشته عین شخصیت پیشین خود است، زیرا نفس وی که مبنا و معیار هویت است، تداوم یافته و دچار دگرگونی نشده است. درباره بدن رجعت‌کننده دو دیدگاه عمده وجود دارد: عده‌ای همچون فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، صص. ۷۲-۷۳) و علامه شاه‌آبادی (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۰-۴۱) رجعت را با بدن مثالی توجیه می‌کنند، درحالی‌که اندیشمندانی مانند رفیعی قزوینی (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، صص. ۳۳-۳۵) و امام خمینی (ره) (خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۳، صص. ۱۹۶-۱۹۸) آن را با بدن مادی تفسیر می‌نمایند. دیدگاه صحیح آن است که بدن رجعت‌کننده از نوع عنصری است، زیرا رجعت در قلمرو دنیوی محقق می‌شود و واقعی مانند نبردها و خونریزی‌ها صرفاً با بدن مادی قابل تبیین می‌باشد. عوالم هستی به سه سطح تقسیم می‌گردند: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل. این عوالم دارای روابط علی و معلولی بوده و هر عالم، کمالات عالم پایین‌تر را در خود جای داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۲۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۱۹۴-۲۲۸). عالم مثال، به‌عنوان واسطه میان طبیعت و عقل، نقش محوری در تبیین رجعت ایفا می‌کند. رجعت، به‌مثابه بازگشت ارواح به کالبدهای مادی، از طریق عالم مثال و تجرد خیالی توجیه می‌شود که بیانگر توانایی نفس در ایجاد بدن و حفظ هویت انسان پس از مرگ است. قوه خیال از تجرد مثالی برخوردار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۹۴) و این ویژگی در تحلیل رجعت مورد استفاده قرار می‌گیرد. تجرد خیال امکان شکل‌گیری بدن مادی در رجعت را فراهم می‌سازد. نفس انسانی دارای قابلیت آفرینش و ابداع بوده و می‌تواند مدرکات را پدید آورد. این نظریه در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در اندیشه ملاصدرا، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نفس از طریق حرکت جوهری و تجرد تدریجی خویش، توانایی ایجاد صور و حتی تشکیل بدن در رجعت را داراست، که گویای قدرت بی‌بدیل نفس در آفرینش و تأثیرگذاری در فرآیند رجعت می‌باشد (غفاری، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۹).

پس بر اساس مبانی فلسفی و حکمی، رجعت به‌عنوان بازگشت نفس به بدن در عالم دنیوی، با تأکید بر ذاتی بودن رابطه نفس و بدن و قدرت خلاقه نفس تبیین می‌شود. همچنین، عالم مثال به‌عنوان واسطه‌ای میان طبیعت و عقل، نقش کلیدی در توجیه رجعت ایفا می‌کند، زیرا نفس با بهره‌گیری از تجرد مثالی خیال و حرکت جوهری، توانایی بازآفرینی بدن و حفظ هویت فردی را داراست. لذا دیدگاه صحیح در این زمینه، رجعت به‌نحو بدن عنصری است.

رجعت و تناسخ از دیدگاه حکما

بر اساس مباحث مطرح شده درباره کیفیت رجعت و محدودیت های نظریه تناسخ، می توان تمایز این دو مفهوم را هم از منظر دیدگاه های مختلف مورد بررسی قرار داد و هم از نگاه دیدگاه برگزیده تحلیل نمود.

با توجه به عبارت ملاصدرا، بازگشت نفس از یک عالم به عالم قبلی محال است و از آنجایی که تناسخ نیز از دیدگاه وی باطل می باشد، پس تناسخ که از مصادیق بازگشت معکوس نفس می باشد، محال است؛ در صورتی که حرکت نفس، حرکتی تکاملی باشد. طبق دیدگاه ایشان بازگشت در قیامت کبری محال است. لذا نفس وقتی در نشئه برزخ و عالم متوسط بین دنیا و آخرت است، چون نوعی از تعلق به ابدان در آن است، امکان رجوع خواهد داشت. در جایی نیز که امکان رجوع وجود ندارد، به دلیل این است که نفس ارتباط و علاقه ای به عالم ماده ندارد و این علت عدم استحاله رجعت می باشد که شارحان حکمت متعالیه به آن اشاره کرده اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۴۲۴).

از بهترین تمایزات فلسفی و عقلی رجعت و تناسخ، تمایز از حیث نفس شناسی حکمت متعالیه است، چراکه بر اساس حکمت متعالیه نفس حادث است و بر اساس حرکت جوهری در پیدایش، جسمانی است و حدوث جسمانی دارد. در سیر حرکت اشتدادی خودش از نفس نباتی به نفس حیوانی و از نفس حیوانی به نفس انسانی تبدیل می شود، ولی بر اساس تناسخ، نفس موجودی قدیم و ازلی است و دائماً بین ابدان مختلف در جریان و سیر می باشد. تناسخ یعنی رجوع از قوه به فعل، ولی حرکت جوهری نفس این مطلب را باطل می نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، صص. ۳۱۵-۳۱۶).

بر اساس دیدگاه مولی علی نوری، رجعت انطباق بر تفسیر فلسفی از قیامت دارد. این دیدگاه موضوعاً با بحث تناسخ متفاوت است، مضافاً بر اینکه این دیدگاه تفسیر صحیحی از رجعت ارائه نمی دهد؛ چراکه رجعتی که در روایات اشاره شده است، همگی منطبق بر حوادث عالم دنیا می باشد. حتی خود صدرا نیز چنین انطباق و تطبیقی بین رجعت و مراتب قیامت انجام نداده است.

بر اساس مبانی حکمایی که رجعت را رجوع به بدن مثالی و یا انشاء نفس می دانند، واضح است که رجعت اصلاً به تناسخ شباهتی ندارد. دیدگاه جناب فیض کاشانی و شاه آبادی، برخلاف حکمای دیگر، بر اساس بدن برزخی و مثالی می باشد. بر همین مبنا، تناسخ تفاوت خواهد داشت؛ چراکه تناسخ برگشت روح به بدن ملکی است ولی رجعت برگشت به بدن مثالی است. این دیدگاه، علی رغم اینکه تفاوتی بین تناسخ و رجعت قائل است، تبیین صحیحی از آن ارائه نمی دهد؛ چراکه خصوصیات و ویژگی های رجعت بیان شده در روایات مانند جنگ ها و خونریزی ها انطباقی با بدن مثالی ندارد.

بر اساس تبیین رفیعی قزوینی که نفس به بدن برمی گردد، چون با آن رابطه ذاتی دارد، تمایز رجعت و تناسخ آشکار می شود؛ چراکه رابطه هر نفسی با بدن خودش ذاتی است و نفس به بدن خودش که همراهش در دنیا بوده تعلق می گیرد. ولی بر اساس تناسخ، نفس به ابدان دیگر تعلق خواهد گرفت و چون با ابدان دیگر رابطه ذاتی ندارد، لذا به آنان رجوع نمی کند. همچنین از رجعت سیر نزولی و قهقربایی حاصل نمی شود، چراکه «ارواح ائمه (ع) لازم نمی آید که در رجعت همانند زمان اول، ممنوع از کمال و بروز تمام حقایق خود باشند، لیکن چون این گونه نیست و دور رجعت دوری است که در آن موانع مرتفع می شوند و نفس کلیه الهی مستقل در حکومت

بر نفوس مستعده و به نحو اتم است، مشغول به ابراز خواص تعلیمی و ارشاد عمومی خواهد بود» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، صص. ۳۶-۳۷). چون در رجوع نفس اولیا الهی و ائمه (ع)، نفس کمالات سابق را از دست نمی‌دهد، تراجعی لازم نمی‌آید و رجوع از قوه به فعل نیست. و این نوع رجوع، تجلی و ظهور است و اشراق روح نسبت به مقام نازل می‌باشد، که به آن تمثیل می‌گویند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، صص. ۴۵-۴۶).

از دیدگاه علامه، تفاوت‌هایی بین رجعت و تناسخ وجود دارد که نیازمند تبیین عقلی می‌باشد. از جمله اینکه تناسخ رجوع از قوه به فعل است و رجوع از قوه به فعل محال است؛ فلذا تناسخ محال می‌باشد، ولی رجعت رجوع از قوه به فعل نیست. علامه طباطبایی در محال بودن رجوع از قوه به فعل و حرکت نزولی و قهقرایی دلیل اقامه کرده‌اند که حرکت نزولی نامعقول است؛ چراکه مستلزم این است که یک فعلیت، قوه بشود برای قوه خودش و این قطعاً محال است. از آنجایی که هر فعلیتی یک نحو وجود بی‌اثری قبل از خودش دارد که با فعلیت پیشین متحد است، این وجود بی‌اثر، همان قوه فعلیت بعدی می‌باشد. اگر انسان با حرکت قهقرایی تبدیل به حیوان شود، انسان قوه حیوان می‌شود. در نتیجه، این گونه خواهد بود که انسان قوه قوه خودش است و این محال است؛ چراکه لازمه آن این است که آن شیء هم واجد و هم فاقد یک کمال باشد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص. ۲۱۲).

بیان دیگر ایشان در تفسیر المیزان در رد حرکت معکوس، این چنین می‌باشد:

هر موجودی در حرکت اشتدادی از قوه به فعل، وقتی به موجود کامل‌تر تبدیل می‌شود، بر اساس قاعده امتناع تراجع، در سیر تکاملی خود امکان ندارد به وجود ناقص‌ترش برگردد؛ چون انسان بعد از موت از ماده تمایز پیدا می‌کند و به مجرد مثالی و عقلی نائل می‌شود و محال است مجدداً به بدن مادی‌اش برگردد، چراکه مرتبه تجرد مثالی و عقلی از مرتبه مادی بالاتر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۶)

در رجعت و احیای اموات محذور تراجع لازم نمی‌آید؛ چراکه وقتی نفس به مرتبه تجرد مثالی و عقلی رسید، باز هم در مرتبه تجرد عقلانی خودش خواهد بود. و اگر نفس مجدداً به دنیا برگردد، اصلاً تجرد نفس باطل نمی‌شود، چراکه این نفس قبلاً از قطع ارتباطش مجرد بوده و بعد از تعلق دوم، باز هم تجرد خودش را خواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۷).

دلیل دیگری که علامه (ره) اقامه می‌کند، مبنی بر این است که رجعت مصداق رجوع از قوه به فعل نیست، بلکه این گونه است که تفاوت و تمایز قائل می‌شود بین موت طبیعی و اخترامی. موت اخترامی آن موتی است که به وسیله قسر حاصل شده است، مانند قتل و بیماری. یعنی فردی که به وسیله موت اخترامی از دنیا می‌رود، تمام کمالات را کسب نکرده است. مقابل این موت، موت طبیعی قرار دارد که مدتی است که شخص تمام کمالات دنیا را استیفا نموده و تکامل خودش را طی کرده است. اگر فردی دچار موت اخترامی شده است، برگشتش به دنیا مصداق رجوع از قوه به فعل نیست و هیچ گونه محذور عقلانی وجود ندارد و عقلاً امکان تحقق چنین بازگشتی وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۱۰۷). در حقیقت، آن بدن هم صاحب نفس افزوده شده می‌شود و هم صاحب نفس تناسخیه که نتیجه این می‌شود که، بدن دارای دو نفس افزوده شده و نفس تناسخی باشد و این هم به ضرورت باطل است؛ چراکه لازمه اجتماع دو نفس در بدن واحد این است که کثیر واحد باشد و هر شخص، دو شخص شود. اگر بپذیریم که هیچ کدام از دو نفس را قبول نکنند، با فیاض بودن حق تعالی تنافی دارد و اگر یکی

از دو نفس را قبول کند، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۸).

یکی از مواردی که تفاوت جدی میان رجعت و تناسخ را نشان می‌دهد و نیازمند تبیین است، این است که لازمه تناسخ، ورود دو نفس به بدن واحد است؛ در حالی که چنین چیزی محال است. زیرا هرگاه بدنی استعداد پذیرش نفس پیدا کند، مبدأ فیاض که تامّ الفاعلیه است، از افاضه فیض خود امساک نمی‌کند و نفس را به آن بدن افاضه می‌کند. از این رو، هنگامی که بدن مستعد شد، واهب‌الصور نفس را به آن افاضه خواهد کرد.

طبق دیدگاه امام خمینی نیز رجعت با تناسخ تفاوت آشکاری دارد؛ چراکه بر اساس دیدگاه وی درباره کیفیت رجعت به بدن عنصری و انشاء نفس، نفس ابدان را ایجاد خواهد کرد، ولی تناسخ تعلق نفس به بدن دیگری مغایر با بدن سابق است. پس وقتی نفس این قابلیت را دارد که می‌تواند ابدان متعدد انشاء کند و هر کدام از ابدان، بدن حقیقی هستند و رابطه ذاتی دارند، پس تناسخ بر آن صدق نخواهد کرد.

بر اساس دیدگاه برگزیده، تمایز اساسی بین رجعت و تناسخ در ماهیت رابطه نفس و بدن نهفته است. از آنجاکه این رابطه ذاتی محسوب می‌شود، در رجعت نفس حقیقتاً به بدن سابق خود تعلق می‌گیرد، درحالی که تناسخ مستلزم تعلق نفس به بدنی دیگر با هویتی متفاوت است. حفظ هویت شخصی در رجعت از این جهت ممکن می‌شود که نفس با تمام ویژگی‌های ذاتی خود به بدن پیشین بازمی‌گردد، اما در تناسخ هویت جدیدی شکل می‌گیرد. تفاوت دیگر در کیفیت این ارتباط است؛ در تناسخ رابطه نفس و بدن به صورت عرضی و قابل انتقال بین ابدان مختلف است، حال آنکه در رجعت این تعلق به صورت ذاتی و غیرقابل انتقال برقرار می‌شود. بر مبنای اصول فلسفی اثبات شده، مجرد قوه خیال و توانایی آن در ایجاد ابدان، این امکان را فراهم می‌سازد که بدن رجعتی به نحو مستقیم توسط نفس انشاء شود. این ویژگی منحصر به فرد، مشکلات تناسخ مانند امکان تعلق دو نفس به یک بدن یا بازگشت از فعلیت به قوه را به کلی منتفی می‌سازد.

نتیجه گیری

بر اساس آنچه مطرح شد، نتایج زیر را می‌شود از نوشتار حاضر به دست آورد:
همه حکما تناسخ را با ادله مختلفی رد کرده و آن را دارای محذورات متعددی دانسته‌اند، مانند حرکت قهقرای و نزولی، تعارض با عنایت و حکمت الهی، منجر شدن به اجتماع نفس واحد در دو بدن، معطل شدن نفوس و تعلق نفس به بدنی که با آن در قوه و فعل تکافؤ ندارد.

حکما درباره رجعت مباحث مختلفی ارائه داده‌اند. ملاصدرا و علامه طباطبایی کیفیت آن را به طور دقیق طرح نکرده، ولی محذورات و استبعادات عقلی مربوط به آن را بیان کرده‌اند و آن را از مصادیق رجوع از فعل به قوه دانسته‌اند. مرحوم علامه دلایلی برای نفی حرکت نزولی اقامه کرده‌اند و رجعت را مختص افراد دارای موت اخترامی دانسته‌اند. مولی علی نوری رجعت را منطبق بر قیامت فلسفی تفسیر کرده که این دیدگاه برخلاف همه حکماست و اشکالاتی به آن وارد می‌شود.

درباره بدن رجعتی به طور کلی می‌شود دیدگاه حکما را به دو دسته تقسیم کرد؛ برخی مانند فیض کاشانی و شاه‌آبادی آن را به بدن مثالی می‌دانند چراکه اگر رجعت با بدن ملکی باشد، تناسخ خواهد بود و طبق این دیدگاه

موضوعاً تناسخ با رجعت تفاوت خواهد داشت. البته این دیدگاه اشکالاتی نیز دارد، از جمله اینکه وقایع و حوادث رجعتی که در روایات مطرح شده مانند جنگ‌ها و خونریزی‌ها هیچ کدام بر بدن مثالی تطبیق نمی‌کند. برخی دیگر مانند رفیعی قزوینی و امام خمینی کیفیت آن را به بدن عنصری می‌دانند. رفیعی قزوینی از طریق ذاتی بودن رابطه نفس و بدن، عدم دوام قسر و اثر نفس نبی در تعلیم نفوس عمومی، این بحث را منقح نموده ولی مرحوم امام از طریق رابطه نفس و بدن و خصوصیت خاص نفس در انشاء بدن، کیفیت را بیان کرده‌اند. بر اساس این دو تبیین، تناسخ با رجعت موضوعاً متمایز خواهد بود؛ چراکه رابطه نفس و بدن ذاتی است و بدن مولود خود نفس است، ولی در تناسخ نفس به بدن دیگری تعلق می‌گیرد که چنین رابطه‌ای بین آن‌ها وجود ندارد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن اثیر الجزری، ابوالحسن. (۱۹۷۹). *النهایه فی غریب الحدیث*. (طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، محققان). لمکتبة العلمية.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). *عیون اخبار الرضا*. جهان.
- امین، احمد. (۱۹۲۸). *فجر الاسلام*. مطبعة الاعتماد.
- انصاری شیرازی، یحیی. (۱۳۸۷). *دروس شرح منظومه*. بوستان کتاب.
- بلاغی، محمد جواد. (۱۳۹۶). *حجة التفاسیر*. حکمت.
- بهبودی، محمدباقر. (۱۳۹۵). *معارف قرآنی*. علم.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۹۵). *ترجمه کتاب الايقاظ من الہجعه بالبرهان علی الرجعه*. موعود عصر.
- حسنی رازی، سید مرتضی. (۱۳۶۴). *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام*. (عباس اقبال، مصحح). اساطیر.
- حلی، جمال الدین. (۱۴۰۷ ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفی امام خمینی*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات الفاظ قرآن کریم*. دارالشامیه.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن. (۱۳۶۸). *رجعت و معراج*. طه.
- زنجانی، سید احمد. (۱۳۹۶). *ایمان و رجعت*. مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام.
- سیزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). *اسرار الحکمه*. قدس.
- سیزواری، ملاهادی. (۱۳۸۸). *اسرار الحکمه (چاپ چهارم)*. اسلامیه.
- سیزواری، ملاهادی. (۱۳۹۷). *شرح منظومه (چاپ سوم)*. بیدار.
- شاه آبادی، محمد علی. (۱۳۶۰). *رشحات البحار*. نهضت زنان مسلمان.
- شاه آبادی، نورالله. (۱۴۰۲). *شرح رشحات البحار (چاپ سوم)*. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم (چاپ دوم)*. بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۲). *المبدا والمعاد فی الحکمه المتعالیه*. مؤسسه حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۵). *اسرارالایات به انضمام تعلیقات حکیم مولی علی نوری*. حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۴). *الشواهد الربوبیه (چاپ نهم)*. بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. داراحیا التراث العربی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۰). *نهایه الحکمه*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم)*. مکتبه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۶ ق). *الاحتجاج*. دارالنعمان.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ ق). *مجمع البیان*. دارالمعرفه.
- غفاری، حسین. (۱۳۹۶). *معرفت شناسی در فلسفه اسلامی*. حکمت.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۶۰). *کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه*. فراهانی.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود. (۱۳۸۳). *شرح حکمت اشراق*. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- قفاری، ناصر. (۱۴۱۷ق). *أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض و نقد*. بی‌نا. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. دارالکتب. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). *الکافی*. دارالکتب الاسلامیه. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۶۴). *گزیده گوهر مراد*. کتاب طهوری. مجلسی، محمد باقر. (۱۹۸۳). *بحارالانوار*. داراحیا التراث العربی. مجموعه نویسندگان. (۱۳۹۰). *دائرة المعارف تشیع (چاپ چهاردهم)*. حکمت. مستبط، احمد. (۱۴۲۴ق). *القطره*. سلیمان زاده. مظفر، محمد رضا. (۱۳۸۷). *عقائد الامامیه (چاپ دوازدهم)*. انصاریان. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق الف). *الاختصاص*. المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق ب). *المسائل سرویه*. المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید. مقدسی، ابوحامد محمد. (بی‌تا). *رساله فی الرد علی الرافضة*. جامعة الامام محمد بن سعود. مکی عاملی، حسین بن یوسف. (۱۹۹۱). *الاسلام و تناسخ*. دارالزهر.

References

The Holy Qur'an.

- Ibn Athir al-Jazarī, Abū al-Ḥasan. (1979 AD). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth* [The Ultimate in the Explanation of Difficult Hadiths]. Edited by Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. Al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. (1361 Sh. / 1982 AD). *Maʿānī al-Akḥbār* [The Meanings of the Reports]. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmiʿat al-Mudarrisīn Ḥawzah ʿIlmiyyah Qom. (in Persian)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. (n.d.). *ʿUyūn Akḥbār al-Riḍā* [The Best Reports on al-Riḍā]. Jahān. (in Persian)
- Amīn, Aḥmad. (1928 AD). *Fajr al-Islām* [The Dawn of Islam]. Maṭbaʿat al-Iʿtimād.
- Anṣārī Shīrāzī, Yaḥyā. (1387 Sh. / 2008 AD). *Durūs Sharḥ Manzūmah* [Lessons on the Explanation of the Poem]. Būstān-i Kitāb. (in Persian)
- Bālāghī, Muḥammad Jawād. (1396 Sh. / 2017 AD). *Ḥujjat al-Taḥāsīr* [The Authority of Exegeses]. Hikmat. (in Persian)
- Behbūdī, Muḥammad Bāqir. (1395 Sh. / 2016 AD). *Maʿārif Qurʾānī* [Qurʾānic Teachings]. ʿElm. (in Persian)
- Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1395 Sh. / 2016 AD). *Tarjumah Kitāb al-Aywāqāz min al-Hujʿah bi al-Burhān ʿalā al-Rujʿah* [Translation of the Book The Awakening from Sleep with Proof of the Return]. Mawʿūd-i ʿAṣr. (in Persian)
- Ḥusaynī Rāzī, Sayyid Murtaḍā. (1364 Sh. / 1985 AD). *Tabsirah al-ʿAwām fī Maʿrifat Maqālāt al-Anām*. Edited by ʿAbbās Iqbāl. Asāṭir. (in Persian)
- Ḥillī, Jamāl al-Dīn. (1407 AH / 1987 AD). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād* [Unveiling the Desired in the Explanation of the Purification of Creed]. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmiʿat al-Mudarrisīn Ḥawzah ʿIlmiyyah Qom. (in Persian)
- Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1381 Sh. / 2002 AD). *Taqrīrāt Falsafī Imām Khomeynī* [Philosophical Lectures of Imam Khomeini]. Muʿassasat Tanzīm wa Nashr Āthār Imām Khomeynī. (in Persian)
- Rāghib Isfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH / 1991 AD). *Mufradāt Alfāz al-Qurʾān al-Karīm* [Vocabulary of the Noble Qurʾān]. Dār al-Shāmiyyah.

- Rafī'ī Qazvīnī, Abū al-Hasan. (1368 Sh. / 1989 AD). *Ruj'ah wa Mi'rāj* [Return and Ascension]. Tāhā. (in Persian)
- Zanjānī, Sayyid Aḥmad. (1396 Sh. / 2017 AD). *Īmān wa Ruj'ah* [Faith and Return]. Markaz Fiqhī Imām Muḥammad Bāqir ('alaih al-Salām). (in Persian)
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (1383 Sh. / 2004 AD). *Asrār al-Ḥikmah* [Secrets of Wisdom]. Quds. (in Persian)
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (1388 Sh. / 2009 AD). *Asrār al-Ḥikmah* (4th ed.). Islāmiyyah. (in Persian)
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (1397 Sh. / 2018 AD). *Sharḥ al-Manẓūmah* (3rd ed.) [Explanation of the Poem]. Bīdār. (in Persian)
- Shāh Ābādī, Muḥammad 'Alī. (1360 Sh. / 1981 AD). *Rashḥāt al-Biḥār* [Sprinkles of the Seas]. Nahḍat Zanān Musalmān. (in Persian)
- Shāh Ābādī, Nūr Allāh. (1402 AH / 1982 AD). *Sharḥ Rashḥāt al-Biḥār* (3rd ed.). Sāzmān Intishārāt Pajūhaghāh Farhang wa Andīshah Islāmī. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1366 Sh. / 1987 AD). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (2nd ed.). Bīdār. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1382 Sh. / 2003 AD). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād fī al-Ḥikmah al-Muta'aliyah* [The Beginning and the Return in the Transcendent Philosophy]. Mu'assasat Ḥikmah Islāmī Ṣadrā. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1385 Sh. / 2006 AD). *Asrār al-Āyāt bi-'Inḍimām Ta'līqāt Ḥakīm Mawlī 'Alī Nūrī* [Secrets of the Verses with Annotations of Ḥakīm Mawlī 'Alī Nūrī]. Ḥikmat. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1394 Sh. / 2015 AD). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah* (9th ed.) [The Divine Evidences]. Būstān Kitāb. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 AD). *Al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-Arba'ah* [The Transcendent Wisdom in the Four Journeys]. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1360 Sh. / 1981 AD). *Nihāyat al-Ḥikmah* [The Ultimate Wisdom]. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmi'at al-Mudarrisīn Ḥawzah 'Ilmiyyah Qom. (in Persian)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH / 1996 AD). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (5th ed.) [The Balance in Qur'ānic Exegesis]. Maktabat al-Nashr al-Islāmī. (in Persian)
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1386 AH / 1966 AD). *Al-Iḥtijāj* [The Argument]. Dār al-Numān.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1408 AH / 1987 AD). *Majma' al-Bayān* [The Collection of Statements]. Dār al-Ma'rifah.
- Ghafārī, Ḥusayn. (1396 Sh. / 2017 AD). *Ma'refat Shenāsī dar Falsafah-ye Islāmī* [Epistemology in Islamic Philosophy]. Ḥikmat. (in Persian)
- Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1360 Sh. / 1981 AD). *Kalīmāt Maknūnah min 'Ulūm Ahl al-Ḥikmah wa al-Ma'rifah* [Hidden Words from the Sciences of the People of Wisdom and Knowledge]. Farahānī. (in Persian)
- Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Maḥmūd ibn Mas'ūd. (1383 Sh. / 2004 AD). *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* [Commentary on the Philosophy of Illumination]. Anjuman Āthār wa Maḥākhir Farhangī. (in Persian)
- Qaffārī, Nāṣir. (1417 AH / 1996 AD). *'Uṣūl Madhhab al-Shī'ah al-Imāmīyah al-Ithnā 'Ashariyah: 'Arḍ wa Naqd* [The Principles of the Ithnā 'Asharī Imāmī Shī'ite Doctrine: Presentation and Critique]. (n.p.)
- Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm. (1404 AH / 1983 AD). *Tafsīr al-Qummī* [Qummī's Commentary]. Dār al-Kutub.

- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (1363 Sh. / 1984 AD). *Al-Kāfī*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Lāhījī, ‘Abd al-Razzāq. (1364 Sh. / 1985 AD). *Gozīdeh Gohar Murād* [Selected Gems of Desire]. Kitāb Ṭahūrī. (in Persian)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1983 AD). *Biḥār al-Anwār* [Seas of Light]. Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Group of Authors. (1390 Sh. / 2011 AD). *Dā’irat al-Ma‘ārif al-Tashayyū’* (14th ed.) [Encyclopedia of Shi‘ism]. Hikmat. (in Persian)
- Mustabaṭ, Aḥmad. (1424 AH / 2003 AD). *Al-Qaṭrah*. Sulaymānzāda.
- Muẓaffār, Muḥammad Rizā. (1387 Sh. / 2008 AD). *‘Aqā’id al-Imāmīyah* (12th ed.) [Imamī Beliefs]. Anṣārīyān. (in Persian)
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH-a / 1992 AD). *Al-Ikhtiṣāṣ* [The Summary]. Al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-’Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH-b / 1992 AD). *Al-Masā’il al-Sarwīyah* [The Questions of Sarw]. Al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-’Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Muqaddasī, Abū Hāmid Muḥammad. (n.d.). *Risalāt fī al-Radd ‘alā al-Rāfiḍah* [Treatise on Refutation of the Rafidah]. Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd. (in Persian)
- Makkī ‘Āmilī, Ḥusayn ibn Yūsuf. (1991 AD). *Al-Islām wa al-Tanāsukh* [Islam and Transmigration]. Dār al-Zahrā’.

Explicating the Infallibility of Prophets in Light of Q 38:46: A Critical Examination of Other Qur'anic Verses Cited in Its Support

Morteza Agha Mohammadi 

Assistant Professor of the Department of Islamic Studies, Higher Education Complex for Language, Literature and Culturology, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: m_ghamohammadi@miu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received

10 June 2025

Received in revised form

04 July 2025

Accepted

13 July 2025

Available online

23 August 2025

Keywords:

infallibility of prophets

(ʿiṣmat al-anbiyāʾ),

Sūrat Ṣād,

"akhlaṣnāhum,"

"dhikrā al-dār,"

Shiʿi theology (kalām

Shīʿī)

ABSTRACT

Infallibility from sin constitutes one of the foundational doctrines of the Shiʿi school, referring to the purity and immunity of prophets from committing acts of disobedience (maʿāṣī). This article employs the research method of content analysis to examine the perspectives of Shiʿi scholars on infallibility (ʿiṣma) and their arguments in this domain. Initially, the rational proofs advanced for establishing the infallibility of prophets (anbiyāʾ) are elucidated. Subsequently, the Qurʾānic verses invoked by certain Shiʿi scholars to substantiate this form of infallibility are explicated, critiqued, and analyzed. The author of the article, drawing upon verse 46 of Sūrat Ṣād, endeavors to accord greater emphasis to this verse in proving infallibility. The merit of argumentation based on this verse lies in its capacity to both affirm the infallibility of prophets from sin and illuminate its essence, thereby resolving objections such as the notion that the infallible individual is compelled to abstain from sin. Based on the article's findings, infallibility possesses a "grace-knowledge" (luṭfī-ilmī) nature. The objective of this article is to foster a deeper comprehension of the concept and essence of infallibility, along with its associated Qurʾānic evidence, thereby contributing to the elucidation of this concept's role in Islamic beliefs and teachings, while also highlighting the weaknesses in certain proofs proffered by Shiʿi scholars.

Cite this article: Agha Mohammadi, M. (2025). Explicating the Infallibility of Prophets in Light of Q 38:46: A Critical Examination of Other Qurʾānic Verses Cited in Its Support. *Theology Journal*, 12(1), 231-250. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21537.2000>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21537.2000>

Introduction

Infallibility (‘iṣma) is a pivotal concept in Shi‘i kalām (theology), denoting the immunity of prophets (anbiyā‘) from sin (encompassing both intentional and unintentional acts) and from error in receiving and conveying divine revelation (waḥy). Although Shi‘i theological texts present both rational (‘aqlī) and scriptural (naqlī) proofs for establishing the infallibility of prophets, the author posits that verse 46 of Sūrat Ṣād—"Innā akhlaṣnāhum bi-khālīṣatin dhikrā al-dār" (We purified them with a pure quality: the remembrance of the Abode)—holds a distinguished position in terms of its evidential value and explication of the philosophy underlying infallibility, yet it has received comparatively less attention.

Methodology

This article employs content analysis to critique prevailing proofs and elucidate the distinctive role of this verse. Initially, key Shi‘i theological works were surveyed, with the presented proofs for infallibility examined and categorized. Here, rational proofs and Qur’ānic proofs were differentiated. Following the enumeration of the primary Qur’ānic proofs, each verse was analyzed for its resilience against critique, assessing its capacity to substantiate infallibility. Ultimately, the proposed Qur’ānic proof and the method of argumentation based on it for establishing infallibility were explicated.

Findings

In the history of Shi‘i kalām, the preponderance of arguments for proving infallibility relies on rational demonstration (burhān ‘aqlī), with recourse to Qur’ānic verses being less prevalent. Eminent scholars such as Shaykh al-Mufīd, Shaykh al-Tūsī, ‘Allāmah al-Ḥillī, and Ibn Nūbakht predominantly emphasize rational proofs. Certain Qur’ānic verses, such as "Lā ya‘ṣūna Allāha mā amarahum" (They do not disobey God in what He commands them), are cited, but they often lack direct implication for infallibility or are susceptible to objection.

In later periods, the inclination toward Qur’ānic argumentation has increased. Contemporary authors such as Ja‘far Subḥānī and ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī have endeavored to derive the infallibility of prophets from verses such as verse 7 of Sūrat al-Ḥamd and verse 69 of Sūrat al-Nisā’, but these arguments are critiquable for reasons including the fact that these verses encompass non-infallible individuals, such as the truthful (ṣiddīqīn) and the righteous (ṣāliḥīn), under divine guidance or blessings, thus precluding a complete derivation of infallibility. Other verses, such as verse 58 of Sūrat Maryam, which enumerates attributes like guidance (hudā), election (ijtabā’), and weeping before divine signs for prophets, have also been employed to prove infallibility. However, the author demonstrates that these verses pertain merely to ethical qualities and do not necessarily substantiate infallibility, as individuals who are not infallible may be included among those praised in these verses.

Furthermore, verses pertaining to absolute obedience to the Prophet—such as "Man yuṭī ' al-rasūla fa-qad aṭā 'a Allāha" (Whoever obeys the Messenger has obeyed God)—have been utilized to establish infallibility, but the objection arises that obedience to the Prophet is framed within religious duty and does not inherently indicate infallibility across all domains, akin to the obligatory obedience to a jurist (faqīh) in the era of occultation (ghayba) without claiming infallibility for the jurist. Regarding verses related to revelation, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī draws upon verses from Sūrat al-Jinn and Sūrat al-Baqara to prove the infallibility of prophets in receiving and conveying revelation. He attempts to extend this form of infallibility philosophically to infallibility from sin, yet this argument is contestable, as committing personal or internal sins does not necessarily conflict with veracity in propagating revelation. Similarly, Sayyid Kāẓim Ḥā'irī, invoking verse 124 of Sūrat al-Baqara—which promises imamate to the non-oppressor (ẓālim)—seeks to derive infallibility. However, the critique lies in the verse's pertinence to imamate rather than prophethood (nubuwwa), rendering it insufficient for extracting a general ruling on the infallibility of all prophets, unless supplemented by an external argument, such as that of al-Majlisī, who maintains that the infallibility of some prophets entails the infallibility of all, given the absence of differentiation.

The seventh Qur'ānic proof is verse 75 of Sūrat al-Ḥajj, which articulates God's selection of prophets. From this election, the necessity of infallibility for prophets is inferred, as post-election susceptibility to error would render the mission meaningless. Yet, in the author's view, mere selection does not prove infallibility, and argumentation for infallibility based on this verse constitutes begging the question (muṣādara 'alā al-maṭlūb).

The eighth Qur'ānic argument pertains to verses 82–83 of Sūrat Ṣād (and parallels in Sūrat al-Ḥujurāt, Sūrat al-Ḥijr, and Sūrat Yūsuf), wherein Satan vows to mislead all humanity except God's sincere servants (mukhlṣīn): "Illā 'ibādaka minhum al-mukhlṣīn." According to this, the mukhlṣīn are immune to Satanic temptations, as every sin stems from such whispers. Absolute purity from sin equates to infallibility. Thus, this verse substantiates infallibility to this extent; however, the question remains regarding the source of this purity, its quality, and why certain servants become sincere—a matter not discernible from these verses. The pivotal verses emphasized by the author for proving infallibility are verses 45–46 of Sūrat Ṣād: "Wa-dhkur 'ibādanā Ibrāhīma... Innā akhlāṣnāhum bi-khālīṣatin dhikrā al-dār."

Conclusion

Verses 45–46 of Sūrat Ṣād contain two fundamental points: first, an emphasis on purity (ikhṭlāṣ), and second, its instrument, namely "the remembrance of the Abode" (dhikrā al-dār). In the exegeses of Shaykh al-Ṭūsī and al-Ṭabarsī, the purity of prophets results from perpetual attachment to the remembrance

of the Hereafter and detachment from the world. In subsequent sources, such as those by al-Majlisī, Fayḍ al-Kāshānī, and Faḍl Allāh, this interpretation is reiterated, portraying the prophets' infallibility as a consequence of this divine purity. In varied theological exegeses, "dhikrā al-dār" is a point of discussion. According to Sayyid Muḥammad Taqī Mudarrisī, "akhlāṣnāhum" denotes the purity of heart engendered by the remembrance of the Resurrection; however, contrary to the apparent meaning, he views the remembrance of the Resurrection as an effect of purity. Ṣādiqī Tihrānī distinguishes between "human sincerity" (ikhhlāṣ insānī)—relative and attainable through deeds and intentions—and "divine sincerity" (ikhhlāṣ ilāhī)—absolute and a divine bestowal—positing that infallibility manifests in the form of divine sincerity. The article's author, based on the verse's apparent meaning, emphasizes that God employs "akhlāṣa" once and for prophets, with "dhikrā al-dār" as its instrument, rather than two distinct forms of sincerity. Qur'ānic evidence concerning young prophets corroborates this. The essence of infallibility is this very insight and perception: recognizing that this world is mere play and amusement (lahw wa la'ib), with true life residing in the Hereafter. One possessing such a view would never jeopardize eternal life for childish play, yielding infallibility as its outcome. This is a divine gift bestowed upon God's elect. Thus, the remembrance of the Hereafter granted to divine elect engenders infallibility; however, this does not imply that every remembrance of the Hereafter held by ordinary individuals yields infallibility. In the final analysis, the infallibility of prophets constitutes a synthesis of divine grace (luṭf ilāhī) and special knowledge ('ilm): divine grace purifying the prophet through "dhikrā al-dār," and knowledge that eradicates doubt and desire from the heart, such that the prophet comprehends the profoundly destructive otherworldly consequences of sin and harbors no motivation to oppose it. This perspective diverges from theories that are purely deterministic (jabrī) or purely knowledge-based ('ilmī).

Author Contributions: This is a single-author article.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: The author thanks his dear wife and family for their companionship and support on his path of knowledge.

Ethical Considerations: The author avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This article has no financial sponsor.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: No artificial intelligence was used.



تبیین عصمت انبیاء در پرتو آیه ۴۶ سوره صاد؛ نقد دیگر آیات ارائه شده برای اثبات این مدعا

مرتضی آقامحمدی 

استادیار گروه مطالعات اسلامی به زبان انگلیسی، مجتمع عالی زبان و فرهنگ‌شناسی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.
رایانامه: m_ghamohammadi@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱ کلیدواژه‌ها: عصمت انبیاء، سوره صاد، «اخلصناهم»، «ذکری الدار»، کلام شیعی	عصمت از گناه یکی از آموزه‌های بنیادین مکتب شیعه است که به پاکی و مصونیت پیامبران از ارتکاب معاصی اشاره دارد. این مقاله با روش پژوهشی «تحلیل محتوا» به بررسی دیدگاه علمای شیعه درباره عصمت و استدلال‌های آنان در این زمینه پرداخته است. در ابتدا، دلایل عقلی که برای اثبات عصمت انبیاء ارائه شده، تبیین گردیده است. در ادامه، آیات قرآنی که توسط برخی علمای شیعه برای اثبات این نوع از عصمت مورد استناد قرار گرفته، تبیین و مورد نقد و تحلیل قرار گرفته‌اند. نویسنده مقاله با استناد به آیه ۴۶ سوره صاد تلاش کرده تا این آیه را برای اثبات عصمت مورد توجه بیشتر قرار دهد. مزیت استدلال به این آیه آن است که هم عصمت انبیاء از معصیت را ثابت می‌کند و هم ماهیت آن را روشن می‌سازد و در نتیجه شبهاتی مانند مجبور بودن شخص معصوم به ترک گناه را منحل می‌کند. بر اساس یافته‌های این مقاله، عصمت ماهیتی «لطفی-علمی» دارد. هدف این مقاله ایجاد درک عمیق‌تر از مفهوم و ماهیت عصمت و شواهد قرآنی مرتبط با آن است، تا به تبیین نقش این مفهوم در اعتقادات و آموزه‌های اسلامی کمک کند و نیز ضعف برخی ادله ارائه شده توسط عالمان شیعه را نشان دهد.

استناد: آقامحمدی، مرتضی (۱۴۰۴). تبیین عصمت انبیاء در پرتو آیه ۴۶ سوره صاد؛ نقد دیگر آیات ارائه شده برای اثبات این مدعا.

پژوهشنامه کلام، ۱۲(۱)، ۲۳۱-۲۵۰. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21537.2000>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

عصمت یکی از آموزه‌های کلیدی در متون اسلامی است. در میان علمای شیعه، اثبات عصمت به‌عنوان اصلی مهم مورد توجه قرار گرفته و دلایل عقلی و نقلی متعددی برای آن ارائه شده است. یکی از ابعاد عصمت، مصونیت از خطا در دریافت و ابلاغ وحی است. جهت دیگر آن، پاکی از گناه است؛ عصمت به‌معنای حفظ و صیانت فرد معصوم از ارتکاب گناهان است، حتی به‌صورت غیر عمد. این مقاله درصدد تبیین این کاربرد اخیر عصمت است. علمای شیعه برای اثبات عصمت انبیاء از گناهان به آیات متعددی از قرآن کریم استناد کرده‌اند. در آیات ۴۵ و ۴۶ از سوره صاد، به پیامبر تذکر داده می‌شود که یاد کند پیامبران الهی، ابراهیم و اسحق و یعقوب را که صاحب قدرت و بصیرت در دین بودند و بعد می‌فرماید: «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذُكِّرَى الدَّارِ». در کتب کلامی شیعه دلیل عقلی و نیز آیات متعددی برای اثبات عصمت ذکر شده، اما با نوعی تسامح از کنار این آیه عبور می‌شود و این آیه در عداد آیات دال بر عصمت ذکر نمی‌شود. این در حالی است که به باور نویسنده این مقاله، آیه مذکور برای اثبات عصمت اولویت دارد؛ چراکه هم در دلالت آن بر اصل عصمت اشکالی نیست و هم ماهیت و فلسفه عصمت را تبیین می‌کند؛ از این‌روی، سزااست که به‌طور ویژه در مقاله‌ای مستقل مورد بررسی قرار گیرد. در این راستا، ابتدا دلیل عقلی رایج در اثبات عصمت تبیین و نقد خواهد شد و سپس آیات مورد استدلال علما برای اثبات عصمت مورد نقد و بررسی قرار خواهند گرفت.

روش پژوهشی این مقاله، تحلیل محتوا است. در اینجا ابتدا ادله عقلی و قرآنی علمای شیعه تبیین شده و سپس با نقد و بررسی آن‌ها، نشان داده شده که کدام‌یک قابلیت اثبات این مدعا را دارند. سپس دیدگاه مختار تبیین می‌گردد.

پیشینه بحث

در سخنان پیشینیان، عصمت عمدتاً با ذکر دلیل عقلی مطرح شده و کمتر استناد به آیات قرآن برای اثبات آن به چشم می‌خورد. خواجه نصیرالدین طوسی بدون اشاره به ادله عصمت، به مباحث مربوط به جبر و اختیار در مورد آن می‌پردازد (طوسی، ۱۴۰۵ق، صص. ۳۶۸ و ۴۵۵). برخی بدون ذکر آیه‌ای، به همان دلیل عقلی که بیان خواهد شد، استناد کرده‌اند (علامه حلی، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۳؛ ابن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ج. ۱، ص. ۷۳؛ ابوصلاح حلبی، ۱۴۱۷ق، ص. ۱۵۰؛ مظفر، بی‌تا، صص. ۶۳-۶۴؛ حائری، بی‌تا، ص. ۱۶۹). برخی هم آیاتی را ذکر کرده‌اند که ارتباط مستقیمی با عصمت انبیاء ندارد؛ شیخ صدوق به‌طور کلی بیان می‌کند که دیدگاه ما در مورد انبیاء و فرشتگان عصمت است که قرآن فرمود: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۹۶). شیخ مفید هم در این زمینه چند آیه ذکر می‌کند که هیچ‌یک تصریحی به عصمت ندارند: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ» (انبیاء ۱۰۱)، «وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَيَّ الْعَالَمِينَ» (دخان ۳۲)، و «وَإِنْهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ» (ص ۴۷) (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۱۲۹). شیخ طوسی در بیان صفات نبی به عصمت اشاره می‌کند و در ارائه دلیل برای آن به اختصار می‌گوید: «وَيَجِبُ فِي النَّبِيِّ الْعَصْمَةُ لِيَحْصَلَ الْوُثُوقُ فَيَحْصَلَ الْغُرُصُ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۱۳). به دلالت عقل لازم است که نبی معصوم باشد، زیرا هدف از بعثت انبیا اساساً زمانی محقق می‌شود که پیامبران و رسولان از چنین عصمتی برخوردار باشند؛ چراکه اگر خودشان به احکامی که مأمور به ابلاغ آن‌ها به مردم هستند،

پایبند نباشند، اعتماد به سخنانشان از بین می‌رود و در نتیجه، هدف مورد نظر از بعثت و فرستادن آن‌ها تحقق نمی‌یابد (سبحانی، بی تا الف، ص. ۱۳۲). در کتب متکلمین متأخر این نکته مورد توجه قرار گرفته که برای اثبات عصمت انبیاء، اهتمام بیشتری به آیات قرآن داشته‌اند که در مباحث بعدی، این آیات مورد بررسی قرار خواهند گرفت. در زمینه عصمت، مقالات فراوانی هم به نگارش درآمده که هر کدام به جنبه خاصی از آن پرداخته‌اند: مقاله «نقد شبهات پیرامون عصمت پیامبر اکرم (ص) در قرآن» نوشته مددعلی ملاح که در پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی چاپ شده، به بررسی آیاتی می‌پردازد که ظاهراً خلاف عصمت پیامبر (ص) بوده و توهم ارتکاب گناه توسط پیامبر (ص) را موجب می‌شوند.

مقاله دیگر نوشته افضل‌الدین رحیم‌اف است با عنوان «بررسی مسئله عصمت انبیا از دیدگاه شیخ طوسی و فخرالدین رازی». نویسنده این مقاله منشأ، حقیقت، حدود و ادله عصمت از دیدگاه هر دو دانشمند را مطرح و نقاط مشترک و اختلاف آنان را بررسی کرده است. بیشتر این مقاله راجع به مباحث عقلی در مورد عصمت است و نیز برخی احادیث مانند روایت خزیمه بن ثابت را مورد بررسی قرار داده است.

«تبیین نقش عصمت و تقوا در تحقق اهداف حکومت اسلامی» مقاله دیگری است به قلم محمدعلی رنجبر که در مجله معرفت چاپ شده است، با این سؤال اصلی: «عصمت و تقوا چه نقشی در تحقق اهداف حکومت اسلامی دارد؟».

مقاله دیگر «عصمت پیامبران در مقام دریافت وحی» نوشته منصور ایمان‌پور است که در مجله علامه منتشر شده است. این مقاله یک نظام خاص متافیزیکی را ترسیم کرده و سپس پنج برهان در این چارچوب برای اثبات عصمت ارائه می‌کند. این مقاله هم در صدد اثبات عصمت از آیه خاصی نیست.

نزدیک‌ترین مقاله به محتوای این اثر، نوشته محمد ناصری است با عنوان «موهبت عصمت از منظر آیات» که در آن، نویسنده آیات دال بر عصمت را برشمرده و تبیین کرده است. مقاله حاضر برخلاف نوشته مذکور، به نقد و تخطئه استدلال به آیات ذکر شده در آن مقاله پرداخته و نشان می‌دهد که آیه ۴۶ سوره صاد متمایز از دیگر آیات است و توان اثبات عصمت انبیاء را دارد.

آیات مرسوم برای اثبات عصمت

اولین دلیل قرآنی

جعفر سبحانی با کنار هم گذاشتن سه آیه و تشکیل یک قیاس منطقی، عصمت را از قرآن اثبات می‌کند:

(الف) پیامبران افرادی هدایت شده و برگزیده بودند: «وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انبیاء ۷۳).

(ب) کسی که خداوند او را هدایت کند، هیچ کس قادر به گمراه کردن او نیست: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» (زمر ۳۷).

(ج) معصیت ضلالت است: «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا» (یس ۶۲).

از مجموع این آیات چنین برداشت می‌شود که پیامبران از هر نوع گمراهی و از تمامی اشکال معصیت مصون و معصوم هستند (سبحانی، بی تا الف، ص. ۱۳۳).

این استدلال قابل خدشه است؛ چراکه هدایت خاصه الهی به معنای مصونیت کامل از گناه نیست تا به مرحله عصمت برسد. انسانی که در صراط مستقیم است هم ممکن است گاهی مرتکب خطا شود، اما کلیت مسیر حرکتش در صراط مستقیم است. در آیات متعددی خداوند از مؤمنان به عنوان کسانی یاد کرده که هدایت شده هستند، در حالی که نمی توان ادعا کرد همه آن ها معصوم بودند، مثل: «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ» (بقره ۲۱۳). طبق این آیه شریفه، وقتی انبیاء پیام الهی را آوردند، مردم اختلاف کردند؛ برخی آن را انکار کرده و برخی که خداوند هدایتشان کرد، آن را پذیرفتند. در جای دیگر به پیامبر فرمود: «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (بقره ۲۷۲). یعنی کسانی که از امت پیامبر هدایت شدند با هدایت الهی بودند، اما معصوم نبودند.

به علاوه، در آیه اول مورد استدلال سبحانی، «وَأَجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»، هدایت شدگان در صراط مستقیم هستند. در آیات ۶ و ۷ سورة حمد، صراط مستقیم مال کسانی است که مورد انعام الهی هستند که در جای دیگر از آنان نام برده شده است: «فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ» (نساء ۶۹). طبق این آیه، «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» که صاحبان صراط مستقیم هستند عبارت اند از انبیاء، صدیقین مانند حضرت مریم، شهدا و صالحین و حال آنکه سه دسته اخیر معصوم نیستند.

دومین دلیل قرآنی

در جای دیگر، سبحانی برای اثبات عصمت به چند آیه متوسل می شود: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء ۶۹). در این آیه مبارک، خداوند پیامبران را از جمله کسانی می داند که به آنان نعمت بخشیده است. از سوی دیگر، خداوند کسانی که به آنان نعمت داده را به عنوان کسانی توصیف می کند که مورد غضب قرار نگرفته اند و گمراه نشده اند، چنان که در آیه ۷ سورة حمد آمده است. از کنار هم قرار دادن این دو آیه، این قیاس منطقی به دست می آید:

(۱) پیامبران از کسانی هستند که خداوند به آنان نعمت داده است.

(۲) هر کسی که خدا به او نعمت داده، مشمول غضب و گمراهی نیست.

∴ نتیجه: پیامبران مشمول غضب نیستند و گمراه نمی شوند و چون عصیان همواره با غضب و

گمراهی همراه است، کسی که از غضب و گمراهی دور باشد، از گناه نیز بری خواهد بود

(سبحانی، بی تا ب، ج. ۳، صص. ۱۷۹-۱۸۰).

در این استدلال همان اشکال سابق وجود دارد که خداوند شهداء و صالحین و صدیقین را در کنار انبیاء به عنوان مصادیق «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» ذکر کرده است و طبیعتاً نمی توان ادعا کرد همه این گروه ها دارای مقام عصمت هستند.

سومین دلیل قرآنی

سبحانی در جای دیگر به آیه ۵۸ سورة مریم استناد می کند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا» (مریم ۵۸). این آیه این برگزیدگان از پیامبران را با چهار ویژگی توصیف می کند:

(۱) خدا به آنان نعمت داده است.

(۲) از کسانی هستند که خدا هدایت کرده است.

(۳) از برگزیدگان خداوند هستند.

(۴) در مقابل آیات الهی به سجده و گریه می افتادند.

سپس خداوند در آیه بعدی، نسل و فرزندان این پیامبران را با ویژگی هایی که مخالف ویژگی های گذشتگان است، توصیف می کند و می فرماید: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا» (مریم ۵۹). در اینجا خداوند خلف آنان را با سه ویژگی توصیف می کند که در تضاد با ویژگی های پدرانشان است: نماز را ضایع کردند، از شهوات پیروی کردند، و گمراهی را خواهند دید. با توجه به مقابله این ویژگی ها، پیامبران کسانی هستند که نماز را ضایع نکردند، از شهوات پیروی نکردند و در نتیجه، گمراهی را نخواهند دید. هر کسی که چنین باشد، از ارتکاب گناه معصوم است، زیرا گناهکار تنها به دلیل پیروی از شهوات گناه می کند و به زودی نتیجه گمراهی و ضلالت خود را خواهد دید (سبحانی، بی تا د، ج. ۱، صص. ۲۱۰-۲۱۱).

در این استدلال هم چند اشکال به نظر می رسد. اولاً چنین مقابله ای قابل اثبات نیست و اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند؛ یعنی اینکه فرزندان آن ها ترک نماز کرده و پیروی شهوات کردند، اثبات نمی کند که کسانی که قبل از آن ها بودند هیچ گناهی مرتکب نمی شدند. به علاوه، کسی را که به طور موردی گناه کند یا گناه صغیره مرتکب شود، نمی توان متصف به پیروی از شهوات کرد. بنابراین، این دلیل نافی مطلق گناه نیست و نمی توان با آن عصمت را اثبات نمود.

اشکال دیگر این است که نقطه مقابل کسانی که پیروی شهوات کردند، کسانی هستند که قرآن از آن ها تعبیر به «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» کرده است. این ها چند دسته هستند: انبیائی از ذریه آدم، کسانی که با نوح نجات یافتند و از ذریه ابراهیم و نیز کسان دیگری که خدا هدایت کرده و برگزید. پس در این میان روشن است که حداقل کسانی که با نوح نجات یافتند، از انبیاء نبودند و نمی توان با این مقابله، عصمت آن ها را هم ثابت کرد. طباطبائی گفته است که شاید کسی بگوید عبارت «مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا...» بیان است از «مِنَ النَّبِيِّينَ»، در نتیجه همه کسانی که در این آیه ذکر شده اند از انبیاء بوده اند و مقابله درست می شود. اما این مطلب هم قابل قبول نیست؛ چراکه جمله «وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا» عطف است بر «مِنَ النَّبِيِّينَ»، و این نبیین غیر آن کسانی هستند که خدا بر آنان انعام نموده، زیرا این نعمت مخصوص به نبیین و منحصر در ایشان نیست تا گفته شود «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» همان نبیین هستند، به دلیل اینکه آیه ۶۹ سوره نساء که ذکر شد، صریحاً فرموده که «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» نبیین، صدیقین، شهداء و صالحین هستند. علاوه بر این، خداوند در ضمن داستان هایی که به عنوان نمونه از «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» آورده، داستان مریم را می آورد و حال آنکه او از انبیاء نیست، بلکه از صدیقین است (مائده ۷۵). پس مراد از جمله «وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا» انبیاء نبوده، بلکه صدیقین و شهداء و صالحین است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج. ۱۴، ص. ۱۰۳).

چهارمین دلیل قرآنی

چهارمین دلیل قرآنی که سبحانی اقامه کرده است، آیات مربوط به اطاعت از پیامبر است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء ۸۰). این آیه و نظائر آن مانند آیه ۷ از سوره حجرات به وضوح به اطاعت و پیروی بی قید و شرط از پیامبر دعوت می کنند، و کسی که اطاعتش به صورت مطلق واجب است، باید معصوم از گناه و خطا باشد (سبحانی، بی تا ج، ج. ۶ ص. ۵۳).

این استدلال هم خالی از اشکال نیست، چراکه طبق این آیات، مؤمنین وظیفه دارند از پیامبر اطاعت کنند و روشن است که طبق کلام قرآن که فرمود «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم ۳-۴)، آنچه پیامبر بیان می کند و به آن امر می کند، ماهیتی وحیانی دارد. به همین دلیل اطاعت از او راه نجات است، اما از این مطلب نمی توان عصمت پیامبر و دور بودن او از گناه را در امور دیگر، بخصوص در امور قلبی، درک کرد.

علاوه بر این، می توان گفت که امر به اطاعت، حکم کلی است و شارع، مقام مطاع بودن را به طور کلی با قطع نظر از مصادیق آن برای نبی تجویز کرده است؛ مثل اداره ای که در قوانین آن گفته می شود کارمندا باید از رئیس خود اطاعت کنند که معنای آن، تشریع موقعیت مطاع بودن برای رئیس است، نه اینکه برای رئیس عصمتی را اثبات کند. از همین باب در روایات آمده است که در عصر غیبت، اطاعت از عالمی که جانشین امام است، واجب است و اطاعت از او اطاعت از امام است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج. ۲، ص. ۴۸۵). طبق این حدیث، در عصر غیبت مردم وظیفه دارند، در مسائل جدیدی که رخ می دهد، به عالمان دین رجوع کنند و این ها حجت امام بر مردم هستند و اطاعتشان مثل امام واجب است. این در حالی است که عالم ممکن است در آن حکم بخصوص اشتباه کند، اما با این حال، اطاعت از عالمی که آگاه به حدیث اهل بیت باشد، واجب است؛ چراکه مصلحت نوعی در آن است. همان طور که در حدیث دیگر آمده است:

قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَاعْيَانَا رَدَّ وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج. ۱، ص. ۶۷)

در این حدیث، امام به عالم راوی حدیث، یعنی کسی که آگاه به حدیث اهل بیت است، اعتبار بخشیده و مخالفت با او را مخالفت با امام و مخالفت با امام را در حد شرک به خدا معرفی می کند، ولی این همه موجب نمی شود که فقیه عاری از خطا باشد.

پنجمین دلیل قرآنی

طباطبایی به دسته ای از آیات اشاره می کند که دلالت بر عصمت انبیاء در دریافت و تبلیغ وحی دارند؛ مثل آیه ۲۱۳ از سوره بقره و آیات ۲۶ تا ۲۸ سوره جن: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا، إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ، فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ، وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا، لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ، وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ، وَ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا»، وی می گوید: از ظاهر این آیه به خوبی بر می آید که خداوند رسولان خود را به وحی اختصاص می دهد و از راه وحی به غیب آگاهشان نموده، تأییدشان می کند، و از پیش رو و پشت سرشان مراقبشان است، و به منظور

اینکه وحی به وسیله دستبرد شیطان‌ها و غیر آن‌ها دگرگون نشود، به تمام حرکات و سکنات آنان احاطه دارد تا مسلم شود که رسالات پروردگارشان را ابلاغ نمودند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۲۰۱). وی سپس متعرض این نکته می‌شود که گرچه این آیات عصمت انبیاء در دو مرحله تلقی و تبلیغ را اثبات می‌کند و متعرض عصمت از گناه نیست، ولی ممکن است آن‌ها را طوری بیان کرد که شامل عصمت از معصیت هم بشود؛ چراکه هر عملی در نظر عقلاء، مانند سخن، دلالت بر مقصود دارد. وقتی فاعلی فعلی را انجام می‌دهد، با فعل خود دلالت می‌کند بر اینکه آن عمل را عمل خوبی دانسته و جایز شمرده است، درست مثل اینکه با زبان گفته باشد این عمل عمل خوبی است. حال اگر از پیغمبری گناهی سر بزند، با اینکه خود او مردم را دستور می‌داد به اینکه این گناه را مرتکب نشوند، قطعاً این عمل وی دلالت دارد بر تناقض گویی او، چون عمل او مناقض گفتار او است. در چنین فرضی، تناقض پیش می‌آید و کسی که از تناقض خبر می‌دهد از حق خبر نداده، بلکه از باطل خبر داده است، چون هر یک از فعل و قول او طرف دیگر را باطل می‌داند، پس هر دو طرف باطل است. بنابراین، عصمت انبیاء در تبلیغ رسالت بدون عصمت از معصیت کامل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، صص. ۲۰۱-۲۰۲).

اشکالی که در استدلال‌های قبلی ذکر شد، بر کلام طباطبایی هم وارد است؛ عصمت در دریافت و تبلیغ وحی همیشه مستلزم عصمت از معصیت نیست. معصیت نبی در خلوت یا در امور قلبی مناقض گفتار او به نظر نمی‌رسد و خللی در تبلیغ ایجاد نمی‌کند.

ششمین دلیل قرآنی

سید کاظم حائری آیه ۱۲۴ سورة بقره را دلیلی بر عصمت انبیاء گرفته و در مورد نحوه استدلال به این آیه معتقد است که نبوت یکی از مصادیق بارز عهد خداوند است و بدون شک، معصیت ظلم است و هیچ شکی نیست که ارتباط میان حکم و موضوع و مقام جلیل نبوت، باعث می‌شود که مقصود از عنوان ظالم، تلبس به ظلم حتی به مدت کوتاهی باشد. پس کسی که در گذشته یا حال گناهی مرتکب شده باشد، شرایط نبوت را نخواهد داشت. بنابراین، به ادعای او، بحث از مقایسه بین حکم و وصف عنوانی یا اینکه آیا مشتق حقیقتاً فقط شامل متلبس به فعل می‌شود یا نه، بحث‌هایی هستند که از موضوع این آیه دورند (حائری، بی‌تا، ص. ۱۶۹).

حائری استدلال خود را بر این مدعا بنا کرده که نبوت از مصادیق عهد است: «فَإِنَّ لَا شَكَّ فِي أَنَّ النَّبُوَّةَ مَصْدَاقٌ بَارِزٌ مِنْ مَصَادِقِ عَهْدِ اللَّهِ تَعَالَى». این در حالی است که منظور از عهد در آیه مورد نظر، امامت است نه نبوت. این آیه بشارت به ابراهیم (ع) است که پس از طی شدن ابتلائات الهی به مقام امامت ارتقا یافت و ایشان قبل از صعود به مقام امامت، نبوت داشته و امتحاناتی مثل رها کردن خانواده در بیابان و ذبح فرزند را در مقام نبوت گذرانده است و پس از آن عهد الهی یعنی امامت شامل حال او شده است. بنابراین، اینکه گفته شود نبوت از مصادیق عهد است، از این آیه استنباط نمی‌شود. خداوند در این آیه شرط دریافت عهد یعنی امامت را ظالم نبودن می‌داند. معنای آیه این می‌شود که امام کسی است که در همه عمر از ظلم به دور و معصوم باشد، اما با توجه به اینکه بین نبوت و امامت عموم و خصوص من وجه است و برخی انبیاء امام هستند و برخی امامان نبی نیستند، نمی‌توان با اثبات عصمت امام، عصمت نبی را ثابت کرد، مگر به نحو موجب جزئی. البته در اینجا می‌توان به کمک مقدمه‌ای که مجلسی ذکر کرده، این عصمت را به همه انبیاء توسعه داد، به این بیان: «اگر وجوب

عصمت در برخی از آن‌ها ثابت شد، در همه ثابت می‌شود، زیرا هیچ قائل به تفریق وجود ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۳)، ج. ۱۱، ص. ۹۵.

هفتمین دلیل قرآنی

طبق آیه «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (حج ۷۵)، خداوند از میان فرشتگان و مردمان رسولانی برمی‌گزیند. از این آیه استفاده می‌شود که رسالت بدون قید و شرط نیست، بلکه عصمت لازمه رسول می‌باشد؛ این طور نیست که آن‌ها را اختیار کند، ولی عصمت را به آن‌ها ندهد. در غیر این صورت، رسالت بی‌معنا و لغو خواهد بود (ناصری، ۱۳۸۹).

از مطالب گذشته، ضعف این استدلال هم روشن می‌شود؛ چراکه برگزیدن رسولان به‌تنهایی مستلزم عصمت نیست و اثبات عصمت، به صرف ارسال رسول، مصادره به مطلوب است.

هشتمین دلیل قرآنی

سبحانی گروهی دیگر از آیات را ذکر کرده که سخنان شیطان را پس از طرد شدن از سوی خداوند متعال روایت می‌کنند؛ طبق این آیات، شیطان قسم یاد کرد که همه انسان‌ها را گمراه کند، مگر بندگان مخلص خدا را: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا غَوْيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (ص ۸۲-۸۳). این مضمون در آیات ۳۹ و ۴۰ سوره حجرات نیز آمده است. این آیات و نظایر آن نشان‌دهنده پاکی مخلصین از وسوسه‌های شیطان و کشاندن آن‌ها به جاده انحراف است. بی‌تردید، پاکی از گمراهی و انحراف به‌معنای عصمت مطلق است، زیرا هر فردی اگر گناهی مرتکب شود، هر چقدر هم کوچک، نشان‌دهنده این است که او زیر تأثیر وسوسه‌های شیطان قرار گرفته است. شیطان تنها با وسوسه در دل‌ها کار می‌کند و اگر فردی از گمراهی مصون باشد، به‌تبع آن، از گناه نیز دور است و علیه شیطان ترمز می‌کند. بنابراین، هرچه بندگان مخلص خدا از وسوسه‌های شیطان دور باشند، طبیعتاً این امر به دوری آن‌ها از گناه منجر می‌شود. این دسته از آیات به‌وضوح نشان می‌دهند که مخلصین معصوم و پاک از گناه هستند (سبحانی، بی‌تا، ج. ۱، صص. ۲۱۴-۲۱۶).

این استدلال مبتنی بر خالص گرداندن برخی بندگان توسط خداوند است. وقتی بنده به این مقام رسید، شیطان راه فریب او را نخواهد داشت. اگرچه از این آیات فهمیده می‌شود که انبیاء فریب شیطان را نمی‌خورند، اما چگونگی این پاک گرداندن و منشأ و ماهیت این خلوص تبیین نشده است.

آیه مورد استناد این مقاله

آیه نهم، آیه مورد پیشنهاد این مقاله است. در آیات ۴۵ و ۴۶ سوره صاد، خداوند می‌فرماید: «وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ»؛ و به یاد آر بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب را، صاحبان دست‌ها (ی نیرومند) و چشم‌ها (ی بینا) ما آن‌ها را با خلوص ویژه‌ای خالص کردیم، و آن یادآوری سرای آخرت بود.

در کتب تفسیری، بر دلالت این آیه بر خلوص و پاکی انبیای الهی تأکید شده است، اما با نوعی تسامح از کنار این آیه عبور می‌شود و بخصوص در کتاب‌های کلامی که به بحث عصمت پرداخته می‌شود، این آیه در

عداد آیات دال بر عصمت ذکر نمی‌شود؛ درحالی که به باور نویسنده این مقاله، این آیه شریفه هم دلالت بر اصل عصمت دارد و هم منشأ و ماهیت آن را تبیین می‌کند. لذا، سزااست که به‌طور ویژه مورد بررسی قرار گیرد.

شیخ طوسی در تبیین این آیه می‌گوید: اخلاص به‌معنای زدودن هرگونه ناخالصی از چیزی است که به آن تعلق ندارد، بنابراین این نیکان به لطف خداوند خالص شده‌اند، به‌دلیل استمرار آنان در نیکوکاری. آن‌ها همیشه یاد سرای آخرت هستند و نسبت به دنیا بی‌میل و زاهدند (طوسی، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۵۷۱). شیخ طبرسی هم از این آیه چنین برداشت کرده که آن‌ها صاحب خلوصی هستند که هیچ‌گونه ناخالصی در آن نیست و این به‌واسطه یادآوری سرای آخرت است. این یادآوری آخرت به‌گونه‌ای است که آن‌ها را خالص و پاک گردانده تا هیچ‌گونه آلودگی در آن‌ها وجود نداشته باشد (طبرسی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۴۰). مجلسی در مقام اثبات عصمت انبیاء به آیات ۸۲ و ۸۳ سورة صاد اشاره می‌کند که طبق این آیات، شیطان بر مخلصین سلطه‌ای ندارد. سپس آیات محل بحث (آیات ۴۵ و ۴۶ سورة صاد) را ذکر کرده و نتیجه می‌گیرد که هنگامی که وجوب عصمت در برخی از آن‌ها ثابت شد، در همه ثابت می‌شود، زیرا هیچ قائل به تفریق وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص. ۹۵). فیض کاشانی هم این پاک شدن را به‌گونه‌ای معرفی کرده که هیچ ناخالصی در آن نیست، و این به لطف یاد همیشگی آنان از آخرت است. خلوص آنان در طاعت به‌سبب همین ویژگی است، چراکه هدف نهایی آنان در تمام اعمالشان رسیدن به قرب خدا و موفقیت در دیدار او است. استفاده از کلمه «دار» برای اشاره به این حقیقت است که آخرت خانه واقعی است و دنیا تنها پلی برای گذر است (فیض کاشانی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۰۷۲).

سید محمدحسین فضل‌الله می‌گوید انبیاء دارای صفات روحانی خالص و بی‌غل‌وغش هستند که هیچ شائبه‌ای از زشتی، تردید و انحراف در آن نیست. «ذِکْرُی الدَّارِ» یعنی یاد سرای آخرت که این افراد به‌طور کامل در آن غرق هستند و برای آن لحظه حساس و سرنوشت‌ساز در پیشگاه خداوند آماده می‌شوند. این یادآوری، آنان را به استقامت در مسیر توحید با تمام مفاهیم عقیدتی و تشریعی‌اش هدایت می‌کند که خداوند آن را اساس نزدیکی به خود و دستیابی به رضایتش قرار داده است؛ و معنای خلوص عبودیت در حرکت انسان به‌سوی ربوبیت در اینجا تجلی می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج. ۱۹، ص. ۲۷۵).

سید محمدتقی مدرسی در تبیین آیه گوید: «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةِ ذِکْرِی الدَّارِ» یعنی آنان را در خصلت پاکدلی بخشیدیم تا یاد قیامت کنند (مدرسی، ۱۳۷۷، ج. ۱۱، ص. ۳۷۳). ایشان یاد قیامت را ثمره و نتیجه پاکدلی دانسته است، درحالی که ظاهر آیه به عکس است؛ یعنی این یاد قیامت است که دل‌های آن‌ها را پاک گردانده است. صادقی تهرانی بین اخلاص انسانی و اخلاص الهی قائل به تفاوت شده و معتقد است که عصمت الهی تنها در بستر اخلاص انسانی و با تلاش و یادآوری مداوم آخرت و حقیقت آن، به انسان داده می‌شود. این یادآوری که به هر دو عالم (دنیا و آخرت) مرتبط است، باعث می‌شود آن‌ها خود را برای خدا خالص کنند. اما این اخلاص مطلق نیست که منجر به عصمت کامل شود، بلکه آن اخلاص الهی است که با یاد آخرت همراه می‌شود و باعث می‌شود خداوند آن‌ها را خالص کند. بنابراین، عصمت الهی در قالب عصمت انسانی تحقق می‌یابد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج. ۲۵، صص. ۲۶۴-۲۶۵). وی معتقد است اخلاص انسانی، اخلاصی است که از سوی انسان و از طریق عمل و نیت خالصانه به دست می‌آید. پس از آن، نوبت به اخلاص نهایی و مطلق می‌رسد که از سوی خداوند به برخی از بندگان خاصش داده می‌شود. این اخلاص الهی به‌معنای عصمت و حفاظت از گناه است. در واقع، خداوند

از طریق «ذکری الدار» آن‌ها را به این مقام می‌رساند، ولی عصمت کامل فقط به کسانی داده می‌شود که هم خود را برای خدا خالص کرده‌اند و هم خداوند آن‌ها را از سوی خود خالص گردانده است. این تفکیک برخلاف ظاهر آیه است؛ چراکه در اینجا سخن از یک اخلاص است نه دو اخلاص. فعل «اخلصنا» توسط خداوند است و اوست که خالص می‌کند. شواهد قرآنی هم مؤید این است که انبیاء از کودکی خود مورد عنایت ویژه هستند. همان‌طور که عیسی (ع) در بدو تولد، خود را پیامبر خدا معرفی می‌کند (مریم ۳۰). نحوه خالص کردن هم به این شکل است که یاد آخرت را به آن‌ها عنایت می‌کند، یادی که آن‌ها را از غفلت دور می‌کند. البته این یاد آخرت غیر از یادی است که انسان عادی ممکن است در زندگی تجربه کند: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت ۶۴). طبق این آیه، اگر انسان درک درستی از دنیا و آخرت داشته باشد، خواهد دید که این دنیا و زندگی زودگذر و محدود آن در مقابل ابدیت و عظمت آن حیات آخری چیزی جز بازی و سرگرمی کودکان نیست، تا جایی که در مقام تأکید گفته می‌شود «فقط حیات آخرت زندگی است»؛ یعنی در مقام مقایسه، اصلاً نمی‌توان این زندگی دنیوی را زندگی نامید و اگر به آن زندگی گفته می‌شود، با تسامح است. حال اگر کسی به چنین علم و آگاهی برسد و هیچ بودن دنیا و عظمت آخرت در مقابل چشمانش باشد، دیگر میلی به گناه و تباه کردن زندگی آخری خود نخواهد داشت و همواره سلامت و آسایش حیات آخری را بر زندگی بی‌قرار دنیوی ترجیح خواهد داد و همین کافی است که انسان میل به گناه نکند. نباید فراموش کرد که این یاد آخرت با یک بصیرت و نگاه خاصی است که به انسان‌های عادی عطا نشده است. این ذکر، یک مشاهده قوی است که آن‌ها را برای خدا خالص می‌کند؛ چیزی شبیه به آنچه در سورة تکویر آمده است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تکویر ۵-۶). اگر انسان چشم دیدن ملکوت را داشته باشد و با چشمان غیرمادی جهنم را ببیند و مشاهده کند که گناه چه بلایی بر سر انسان می‌آورد، طبیعتاً فکر و میل گناه هم به قلبش خطور نخواهد کرد. در آیات محل بحث هم انبیاء را به «أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ» متصف کرد؛ یعنی آن‌ها صاحب دست و چشم هستند. قطعاً این دست و چشم غیر از دست و چشم مادی است. آن‌ها دست خدایی و چشم خدایی دارند و با آن چشمان قدرت دیدن چیزهایی را دارند که دیگران قادر به دیدن آن‌ها نیستند.

به اعتقاد امام خمینی، عصمت یک حالت نفسانی و نور باطنی است که از نور ایمان و یقین به دست می‌آید. به باور وی، معاصی که از انسان صادر می‌شود، از نقصان یقین و ایمان است؛ از این رو، آنجا که یقین تام و کامل نظیر یقین انبیاء باشد، فرد از معاصی و گناه معصوم است (خمینی، ۱۳۸۸، الف، ص. ۵۲۲). امام خمینی عصمت پیامبران را حاصل اتصال آنان به حقیقت مطلق الهی و مشاهده حضوری حق می‌داند و با بیان فرق میان باور عمیق قلبی و اعتقاد علمی، ویژگی انبیاء را باور عمیق قلبی آنان می‌داند که مانع صدور گناه از آنان می‌گردد (خمینی، ۱۳۸۸، ب، صص. ۱۰۵-۱۰۷).

پس کسی که با ذکر آخرت خالص گردد، فریب وسوسه‌های شیطان را نخواهد خورد و معصیت برای او جذابیّت نخواهد داشت و شیطان قادر نخواهد بود گناه را برای او تزیین کند؛ همان‌طور که در گفت‌وگوی شیطان با خداوند آمده است: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أَغْوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ» (هجر ۳۹-۴۰). همین مطلب در داستان حضرت یوسف (ع) مشهود است که برهان الهی در قلب

یوسف که از مخلصین است چنان حالتی ایجاد می کند که به تعبیر قرآن گناه از او دور شد: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوءَ وَٱلْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ» (یوسف ۲۴)؛ اگر برهان الهی را ندیده بود، به آن زن مایل می شد، اما آن برهان که می تواند یاد آخرت باشد چنان قلب او را از گناه بیزار می کند که گویا گناه از او فرار کرده است. در اینجا سخن از این است که یوسف از مخلصین است و در آیه محل بحث از سوره صاد بیان شد که مخلصین با یاد آخرت به خلوص می رسند. از کنار هم قرار دادن این دو آیه می توان نتیجه گرفت که این برهان همان نشان دادن جلوه های آخرت و نعمت های الهی و با عذاب و مجازات گناه بوده که با مشاهده چنین نشانه و آیهای گناه از یوسف دور شده است. پس یاد آخرت، آن هم به گونه ای خاص که هدیه خداوند به انبیاء است، آن ها را به خلوص می رساند، همان طور که غفلت از یاد آخرت سبب گمراهی و افتادن در ورطه معاصی است. جوادی آملی با اشاره به آیه ۲۶ سوره صاد «إِنَّ ٱلَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ» یادآور می شود که طبق این آیه، فراموشی آخرت موجب ضلالت و غوایت است؛ اما یاد قیامت، هدایت، وصول و شهود به مقصد را به همراه دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳).

ممکن است کسی به این استدلال اشکال کند که اخلاص حقیقی دارای درجات و مراتب است و انسان های عادی و انبیاء مبتنی بر معرفتی که دارند - که آن هم حقیقی دارای درجات است - درجاتی از عصمت را نیز دارا هستند. در نتیجه، بر اساس ظاهر این آیه، آنچه قابل اثبات است، مطلق عصمت است که به مثابه یک طبیعت است که با سطوح مختلف تحقق پیدا می کند. بنابراین، از این «مطلق عصمت»، «عصمت مطلق» قابل اثبات نیست.

در پاسخ به این اشکال چند نکته را باید در نظر داشت:

نخست: انسانی که اخلاص در عمل و عبادت را پیشه کند، به مقام «مخلصین» می رسد؛ یعنی آن شخص عمل خود را خالص کرده و مخلص می شود، همان طور که انبیای الهی مأمور به رعایت اخلاص بودند: «إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَآبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ ٱلدِّيْنَ» (زمر ۲)؛ «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ ٱلدِّيْنَ» (زمر ۱۱). در این آیات سخن از وظیفه انبیاء به رعایت اخلاص در عبادت است، اما «اخلصناهم» فعل خداوند است، نه فعل انسان؛ یعنی این خدا است که انسان را به این رتبه می رساند و آن شخص «مخلص» می شود: «وَ أَذْكُرُ فِی ٱلْكِتَآبِ مُوسَى اِنَّهٗ كَانَ مُخْلِصًا وَ كَانَ رَسُوْلًا نَبِيًّا» (مریم ۵۱).

دوم: این مطلب را خداوند در مورد انبیاء گفته، نه درباره انسان های عادی و صحبت از سطحی از اخلاص است که امتیازی برای انبیاء باشد. بنابراین، گرچه ممکن است انسان های عادی خود را به سطحی از طهارت درون برسانند و بر اساس آن، به یقین و معرفت قلبی دست یابند، اما آن خلوص و طهارتی که برای انبیاء است، عنایت ویژه ای است که برای انسان های عادی قابل اثبات نیست.

سوم: فعل «أَخْلَصْنَاهُمْ» به صورت مطلق و بدون قید و درجه بندی آمده است و به معنای زدودن هرگونه ناخالصی است. این تعبیر، نشان دهنده خلوصی است که هیچ شائبه ای از گناه یا انحراف در آن باقی نمانده است و این همان عصمت مطلق است. اگر خلوص انبیاء نسبی یا درجه بندی شده بود، باید با قیدی مانند «بعضاً» یا «درجات» همراه می شد، درحالی که آیه چنین قیدی ندارد.

چهارم: آیات دیگر قرینه مفصله هستند برای توضیح این آیه که منظور از «اخلصناهم» در اینجا دوری از گناه و رها شدن از سلطه شیطان است. در آیات دیگر قرآن، «مخلصین» به کسانی اطلاق می شود که شیطان بر

آنان تسلط ندارد (حجر ۴۰)؛ (یوسف ۲۴). این تسلطناپذیری، مستلزم مصونیت از گناه (عصمت) است. بنابراین، اخلاصی که در آیه سوره صاد ذکر شده، همان عصمت مطلق است. همان‌طور که آیه «تطهیر» (احزاب ۳۳) دلالت بر طهارت مطلق اهل بیت دارد، آیه «اخلاص» نیز دلالت بر خلوص مطلق انبیاء دارد، نه خلوص نسبی. پنجم: نکته کلیدی، مصدر «بخالصه» است که به صورت نکره و با تنوین آمده و دلالت بر عظمت و نوعی وصف خاص دارد. خداوند نمی‌فرماید «یاد آخرتی به ایشان دادیم»، بلکه می‌فرماید: «ایشان را با خلوصی که ذاتش ذکر الی‌الله است، خالص کردیم». این نشان می‌دهد که «ذکر الی‌الله» نه معلول اخلاص است، بلکه خودش ابزار و وسیله «اخلاص» الهی است. پس عصمتی چنین که امتیازی ویژه است، نتیجه «ذکر الی‌الله» و یاد آخرت معرفی شده است. همین قرینه نشان می‌دهد که این یاد آخرت مانند یادی که انسان‌های عادی دارند، نیست و یک یاد خاص است. «ذکر الی‌الله» (یاد آخرت) چیزی مانند مشاهده ملکوت و حقیقت اعمال است، نه صرفاً یک یادآوری ذهنی؛ یعنی همان «برهان رب» است که در داستان یوسف (ع) بیان شده است که او را از گناه دور کرد (یوسف ۲۴). بنابراین، وصف «اخلاص» در فعل خداوند با قید «ذکر الی‌الله» امری فراتر از درجات تربیجی عرفانی است، بلکه حکایت از نوعی گزینش و خلوص نهایی دارد که قرآن آن را مخصوص بندگان برگزیده می‌داند.

ماهیت عصمت

سید فضل‌الله ماهیت عصمت را نوعی لطف الهی می‌داند و جبری بودن ترک گناه توسط شخص معصوم را با توجه به مأموریت خطیر نبی و نیاز بشر به او بلاشکال تصور می‌کند. به باور او، نبوت رویدادی عادی نیست، بلکه حرکتی الهی در هدایت بشر به سوی خدا و تغییر زندگی با تجلی اخلاق الهی است تا فرد پیام را در عمق جان و فکر و اخلاق بزرگش، در صداقت با خدا، خودش و مردم، زندگی کند تا پیام با روحی که در درون او تجسم می‌یابد هماهنگ باشد، تا پیام همچون بدنی باشد که حرکت می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج. ۴، صص. ۱۵۵-۱۵۶).

دیدگاه دیگر این است که عصمت، علمی است که حالت ملکه دارد و خداوند به معصوم عطا می‌کند. طباطبایی منشأ عصمت را علم ویژه‌ای می‌داند که خداوند به معصومان عطا کرده است و معصومان به جهت علمشان به مفاسد و مصالح اعمال، مرتکب گناه نمی‌شوند؛ مانند شخصی که علم قطعی به کشنده بودن سم دارد و هرگز از آن سم نمی‌خورد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۱، ص. ۲۲۰).

از نظر سبحانی، منشأ عصمت پیامبران در دو عامل خلاصه می‌شود: یکی معرفت عمیق به خداوند و شناخت گسترده از عظمت، زیبایی و کمال الهی است که هیچ‌گاه رضایت خدا را با چیزی عوض نمی‌کنند و توجهشان همواره به سوی حق تعالی است و دیگری آگاهی از نتایج طاعت و معصیت است (سبحانی، بی‌تا الف، صص. ۱۳۷-۱۳۸). وی در جای دیگر برای اثبات این نوع از معرفت به آیات ۵ و ۶ از سوره تکوین «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» استناد کرده و سپس می‌افزاید:

چنین علمی از صاحب آن، انسانی ایدئال می‌سازد که به اندازه سر سوزنی از فرمان پروردگارش سرپیچی نمی‌کند و حتی به اندازه یک مو از حدودی که خداوند برایش تعیین کرده، تجاوز نمی‌کند.

نه تنها معصیت از زندگی او رخت برمی بندد، بلکه حتی فکر به آن نیز به ذهنش راه پیدا نمی کند. (سبحانی، بی تا ب، ج. ۳، ص. ۱۶۰)

محمدتقی مصباح یزدی، عصمت را نه صرفاً یک ملکه علمی، بلکه یک ملکه علمی-عملی می داند که از مطابقت مختارانه عمل معصوم با علم موهبتی از سوی خداوند حاصل شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، صص. ۵۳-۶۳). آیه ۴۶ سوره صاد نشان می دهد که اولاً عصمت یک تفضل و لطف الهی است، نه صرفاً امری اکتسابی؛ زیرا فرمود «اخْلِصْنَاهُمْ» که ظاهر آن این است که خداوند آن ها را خالص می کند. با این حال، نحوه این خالص کردن و لطف الهی به گونه ای است که اختیار از بشر زائل نمی شود، چراکه خداوند علم به حقایق و تبعات گناه و عمل صالح را به فرد عطا کرده است. در نتیجه، وقتی می بیند مال یتیم که ظاهرش غذایی خوشمزه است، باطنی از آتش دارد،^۶ طبیعتاً میل به خوردن آن پیدا نمی کند و این در تطابق کامل با اختیار فرد نبی است. پس ماهیت عصمت بر اساس این آیه «لطفی-علمی» است؛ نه مثل آنچه فضل الله گفت، لطفی است که بدون نیاز به اختیار باشد و نه مانند تقریر مصباح یزدی که عصمت را موهبتی علمی-عملی دانست، بلکه عمل غیر از عصمت و خارج از آن است و عمل از برکات عصمت است نه جزء ماهیت آن.

نتیجه گیری

در اثبات عصمت انبیاء از گناهان، متکلمین نخستین عمدتاً به دلیل عقلی استناد کرده، بر این متمرکز شده اند که ارتکاب معصیت موجب عدم پذیرش نبوت شخص مدعی خواهد بود. در بخش دوم مقاله، آیات مورد استناد توسط برخی عالمان شیعه برای اثبات عصمت از معصیت مورد بررسی قرار گرفت. نشان داده شد که برخی از این آیات خارج از محل نزاع بودند و قدرت اثبات مدعا را نداشتند و برخی دیگر دلالت بر عصمت انبیاء داشتند. به بیان مختار که بر اساس آیات ۴۵ و ۴۶ از سوره صاد بود، عصمت، لطف الهی به شخص نبی است که با دادن نوعی معرفت قلبی و باور عمیق یا مشاهده باطنی امور عالم، انتخاب درست را انجام می دهد و پس از دیدن جنبه اُخروی اعمال، مرتکب معصیت نمی شود. بنابراین، دلیل عقلی ذکر شده توسط علما نقش مؤید را خواهد داشت نه نقش دلیل را. اگر هم بخواهیم دلیل عقلی برای عصمت ارائه کنیم، آن دلیل از غیرمستقلات عقلیه خواهد بود؛ به این بیان که، به نص قرآن، انبیاء با ذکر آخرت که مشاهده باطنی یا یقین قلبی قوی است، خالص شده اند و به حکم عقل، کسی که چنین باشد گناه را که ویرانگر حیات اُخروی است، مرتکب نخواهد شد.

^۶ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا (نساء ۱۰).

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمة*. اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). *اعتقادات الامامية (للمصدق)*. کنگره شیخ مفید.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۲۰۰۱). *مسند الامام احمد بن حنبل*. (عیب الأرئوؤ و همکاران، محققان). مؤسسه الرساله.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). *تفسير القرآن العظيم*. دار الکتب العلمیه.
- ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم. (۱۴۱۳ق). *الباقوت فی علم الکلام*. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابوصلاح تقی بن نجم حلبی. (۱۴۱۷ق). *تقریب المعارف*. مطبعة الهادی.
- بحرانی، ابن میثم. (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. (سید احمد حسینی، محقق). کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاری*. دار طوق النجاة.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). *تفسير سورة ص*، جلسه ۱۳. پرتال بنیاد اسراء. <https://javadi.esra.ir/fa/w/> - سورہ ص - جلسه ۱۳ - ۱۳۹۳/۰۳/۰۳
- حائری، سید کاظم. (بی تا). *اصول الدین*. کتابخانه دیجیتال شیعه. <https://lib.eshia.ir/72005/1/6>
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳). *أنوار الملکوت فی شرح الباقوت*. (محمد نجمی زنجانی، محقق). الشریف الرضی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۸). *تفسير سورة حمد*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۸). *شرح چهل حدیث*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ذهبی، شمس الدین أبو عبدالله محمد بن أحمد. (۱۹۹۳). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*. (عمر عبدالسلام التدمری، محقق). دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر. (بی تا الف). *العقیده الاسلامیه*. [نرم افزار مجموعه آثار].
- سبحانی، جعفر. (بی تا ب). *العقیده الالهیات*. [نرم افزار مجموعه آثار].
- سبحانی، جعفر. (بی تا ج). *سلسلة المسائل العقائدی*. [نرم افزار مجموعه آثار].
- سبحانی، جعفر. (بی تا د). *الفکر الخالد*. [نرم افزار مجموعه آثار].
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسير القرآن بالقرآن*. انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسير القرآن*. (سید محمدباقر موسوی همدانی، مترجم). دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). *تفسير جوامع الجامع*. <https://lib.eshia.ir/86699/3/440>
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التيان فی تفسير القرآن*. إحياء التراث العربی. <https://lib.eshia.ir/86469/8/2>
- طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*. دار الاضواء.
- طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*. مکتب الاعلام الاسلامی.
- فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). *تفسير من وحی القرآن*. دار الملائک للطباعة و النشر.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۷۸). *تفسير الأصفی*. (مرکز الأبحاث والدراسات الاسلامیه، محقق). مکتب الاعلام الاسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، محققان). دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. دار إحياء التراث العربی.
- مدرسی، سید محمد تقی. (۱۳۷۷). *تفسير هداية*. آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). *در پرتو ولايت*. (محمد مهدی نادری، کوشنده). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مظفر، محمد رضا. (بی تا). *عقائد الامامية*. کتابخانه دیجیتال شیعه. <https://lib.eshia.ir/15205/1/5>

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تصحیح/اعتقادات/الامامیه. کنگره شیخ مفید.

ناصری، محمد. (۱۳۸۹). موهبت عصمت از منظر آیات. معرفت، (۱۴۹)، ۴۷-۵۸.

References

The Holy Qur'an.

Ibn Athīr al-Jazarī, Abū al-Ḥasan. (1979 AD). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth* [The Ultimate in the Explanation of Difficult Hadiths]. Edited by Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1361 Sh. / 1982 AD). *Ma'ānī al-Akḥbār* [The Meanings of the Reports]. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmi'at al-Mudarrisīn Ḥawzah 'Ilmiyyah Qom. (in Persian)

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (n.d.). *'Uyūn Akḥbār al-Riḍā* [The Best Reports on al-Riḍā]. Jahān. (in Persian)

Amīn, Aḥmad. (1928 AD). *Fajr al-Islām* [The Dawn of Islam]. Maṭba'at al-I'timād.

Anṣārī Shīrāzī, Yahyā. (1387 Sh. / 2008 AD). *Durūs Sharḥ Manẓūmah* [Lessons on the Explanation of the Poem]. Būstān-i Kitāb. (in Persian)

Bālāghī, Muḥammad Jawād. (1396 Sh. / 2017 AD). *Hujjat al-Taḥāsīr* [The Authority of Exegeses]. Hikmat. (in Persian)

Behbūdī, Muḥammad Bāqir. (1395 Sh. / 2016 AD). *Ma'ārif Qur'ānī* [Qur'anic Teachings]. 'Elm. (in Persian)

Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1395 Sh. / 2016 AD). *Tarjumah Kitāb al-Aywāqāz min al-Huj'ah bi al-Burhān 'alā al-Ruj'ah* [Translation of the Book The Awakening from Sleep with Proof of the Return]. Maw'ūd-i 'Asr. (in Persian)

Ḥusaynī Rāzī, Sayyid Murtaḍā. (1364 Sh. / 1985 AD). *Tabsirah al-'Awām fī Ma'rifat Maqālāt al-Anām*. Edited by 'Abbās Iqbāl. Asāfir. (in Persian)

Ḥillī, Jamāl al-Dīn. (1407 AH / 1987 AD). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* [Unveiling the Desired in the Explanation of the Purification of Creed]. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmi'at al-Mudarrisīn Ḥawzah 'Ilmiyyah Qom. (in Persian)

Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1381 Sh. / 2002 AD). *Taqrīrāt Falsafī Imām Khomeynī* [Philosophical Lectures of Imam Khomeini]. Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār Imām Khomeynī. (in Persian)

Rāghib Isfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH / 1991 AD). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* [Vocabulary of the Noble Qur'an]. Dār al-Shāmiyyah.

Rafī'ī Qazvīnī, Abū al-Ḥasan. (1368 Sh. / 1989 AD). *Ruj'ah wa Mi'rāj* [Return and Ascension]. Ṭāhā. (in Persian)

Zanjānī, Sayyid Aḥmad. (1396 Sh. / 2017 AD). *Imān wa Ruj'ah* [Faith and Return]. Markaz Fiqhī Imām Muḥammad Bāqir ('alaih al-Salām). (in Persian)

Sabzawārī, Mullā Hādī. (1383 Sh. / 2004 AD). *Asrār al-Hikmah* [Secrets of Wisdom]. Quds. (in Persian)

Sabzawārī, Mullā Hādī. (1388 Sh. / 2009 AD). *Asrār al-Hikmah* (4th ed.). Islāmiyyah. (in Persian)

Sabzawārī, Mullā Hādī. (1397 Sh. / 2018 AD). *Sharḥ al-Manẓūmah* (3rd ed.) [Explanation of the Poem]. Bīdār. (in Persian)

Shāh Ābādī, Muḥammad 'Alī. (1360 Sh. / 1981 AD). *Rashḥāt al-Biḥār* [Sprinkles of the Seas]. Nahḍat Zanān Musalmān. (in Persian)

Shāh Ābādī, Nūr Allāh. (1402 AH / 1982 AD). *Sharḥ Rashḥāt al-Biḥār* (3rd ed.). Sāzmān Intishārāt Pajūhaghāh Farhang wa Andīshah Islāmī. (in Persian)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1366 Sh. / 1987 AD). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (2nd ed.). Bīdār. (in Persian)

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1382 Sh. / 2003 AD). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād fī al-Ḥikmah al-Muta'aliyah* [The Beginning and the Return in the Transcendent Philosophy]. Mu'assasat Ḥikmah Islāmī Šadrā. (in Persian)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1385 Sh. / 2006 AD). *Asrār al-Āyāt bi-Indimām Ta'liqāt Ḥakīm Mawlī 'Alī Nūrī* [Secrets of the Verses with Annotations of Ḥakīm Mawlī 'Alī Nūrī]. Ḥikmat. (in Persian)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1394 Sh. / 2015 AD). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah* (9th ed.) [The Divine Evidences]. Būstān Kitāb. (in Persian)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 AD). *Al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-Arba'ah* [The Transcendent Wisdom in the Four Journeys]. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1360 Sh. / 1981 AD). *Nihāyat al-Ḥikmah* [The Ultimate Wisdom]. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmi'at al-Mudarrisīn Ḥawzah 'Ilmiyyah Qom. (in Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH / 1996 AD). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (5th ed.) [The Balance in Qur'ānic Exegesis]. Maktabat al-Nashr al-Islāmī. (in Persian)
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1386 AH / 1966 AD). *Al-Ihtijāj* [The Argument]. Dār al-Numān.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1408 AH / 1987 AD). *Majma' al-Bayān* [The Collection of Statements]. Dār al-Ma'rifah.
- Ghaffārī, Ḥusayn. (1396 Sh. / 2017 AD). *Ma'refat Shenāsī dar Falsafah-ye Islāmī* [Epistemology in Islamic Philosophy]. Ḥikmat. (in Persian)
- Fayz Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1360 Sh. / 1981 AD). *Kalīmāt Maknūnah min 'Ulūm Ahl al-Ḥikmah wa al-Ma'rifah* [Hidden Words from the Sciences of the People of Wisdom and Knowledge]. Farahānī. (in Persian)
- Qūṭb al-Dīn Shīrāzī, Maḥmūd ibn Mas'ūd. (1383 Sh. / 2004 AD). *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* [Commentary on the Philosophy of Illumination]. Anjuman Āthār wa Maḥākhir Farhangī. (in Persian)
- Qaffārī, Nāṣir. (1417 AH / 1996 AD). *'Uṣūl Madhhab al-Shī'ah al-Imāmīyah al-Ithnā 'Ashariyah: 'Arḍ wa Naqd* [The Principles of the Ithnā 'Asharī Imāmī Shī'ite Doctrine: Presentation and Critique]. (n.p.)
- Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm. (1404 AH / 1983 AD). *Tafsīr al-Qummī* [Qummī's Commentary]. Dār al-Kutub.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1363 Sh. / 1984 AD). *Al-Kāfī*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Lāhijī, 'Abd al-Razzāq. (1364 Sh. / 1985 AD). *Gozīdeh Gohar Murād* [Selected Gems of Desire]. Kitāb Ṭahūrī. (in Persian)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1983 AD). *Bihār al-Anwār* [Seas of Light]. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Group of Authors. (1390 Sh. / 2011 AD). *Dā'irat al-Ma'ārif al-Tashayyū'* (14th ed.) [Encyclopedia of Shi'ism]. Ḥikmat. (in Persian)
- Mustabat, Aḥmad. (1424 AH / 2003 AD). *Al-Qaṭrah*. Sulaymānzāda.
- Muẓaffar, Muḥammad Rizā. (1387 Sh. / 2008 AD). *'Aqā'id al-Imāmīyah* (12th ed.) [Imāmī Beliefs]. Anṣārīyān. (in Persian)
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH-a / 1992 AD). *Al-Ikhtisās* [The Summary]. Al-Mu'tamar al-'Ālamī li-'Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH-b / 1992 AD). *Al-Masā'il al-Sarwīyah* [The Questions of Sarw]. Al-Mu'tamar al-'Ālamī li-'Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Muqaddasī, Abū Ḥamid Muḥammad. (n.d.). *Risālāt fī al-Radd 'alā al-Rāfiḍah* [Treatise on Refutation of the Rafidah]. Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd. (in Persian)
- Makkī 'Āmilī, Ḥusayn ibn Yūsuf. (1991 AD). *Al-Islām wa al-Tanāsukh* [Islam and Transmigration]. Dār al-Zahrā'.

Pledge of Allegiance to Abū Bakr as a “Falta” (Sudden/Unplanned Event): An Examination in Sunnī and Shī‘ī Sources

Abdolmajid Zahadat 

Assistant Professor, Islamic Theology Department, Wisdom and Religious Studies Complex, Al-Mustafa
Al-Alamiyah University of Qom, Qom, Iran. Email: abdolmajid-zahadat@miu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT	
Article type: Research Article	The report of the falta—“kānat bay‘at Abī Bakr falta(tan)” (“The allegiance to Abū Bakr was a sudden/unplanned event”)—which is unanimously accepted among Sunnīs and transmitted through multiple chains, carries clear implications that conflict with certain fundamental Sunnī doctrines. Among these are the legitimacy of the caliphate emerging from the Saqīfa episode and the claim that this caliphate was grounded in consensus (ijmā‘). Consequently, Sunnī scholars, particularly their theologians (mutakallimūn), have made considerable efforts to reinterpret (ta‘wīl) this report. Since inconsistency between word and deed, as well as forced reinterpretation against the apparent meaning, are neither commendable nor acceptable within common scholarly convention, some Sunnī scholars have found themselves compelled either to deny the very occurrence of the report or to cast doubt upon its plausibility. This article examines both the implications of the khabar al-falta and the responses offered by Sunnī scholars. The analysis demonstrates that the principal actors in the Saqīfa event, along with their followers, implicitly acknowledged the inadequacy of this method of designating a caliph. In attempting to escape the problematic consequences of this mode of succession, they resorted to strained justifications, but these efforts ultimately failed to resolve the inherent contradictions.	
Article history: Received 18 January 2025 Received in revised form 25 March 2025 Accepted 21 June 2025 Available online 23 August 2025		
Keywords: khabar al-falta, bay at Abī Bakr, Saqīfa, al-farīqayn (Sunnī and Shī‘i perspectives), ‘Umar b. al-Khattāb		
Cite this article: Zahadat, A. (2025). Pledge of Allegiance to Abū Bakr as a “Falta” (Sudden/Unplanned Event): An Examination in Sunnī and Shī‘ī Sources. <i>Theology Journal</i> , 12(1), 251-271. https://doi.org/10.22034/pke.2025.20355.1954		
 © The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University. DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2025.20355.1954		

Introduction

The historical report (khabar) describing the pledge of allegiance (bay‘ah) to Abū Bakr as a *faltah*—a hasty, sudden, and ill-considered event—presents a fundamental contradiction to the core tenets of Sunnī political theology regarding the legitimacy of the first caliph. This report, famously articulated in the phrase "كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَالْتَةً" (*kānat bay‘at Abī Bakr faltatan*), has caused significant theological dissonance. Consequently, many Sunnī scholars have sought to resolve this inconsistency by either questioning the report's authenticity or by denying its semantic implications. This paper addresses the central research question: What are the theological and political consequences of the khabar al-faltah concerning the legitimacy of Abū Bakr's caliphate? To answer this, the study undertakes a rigorous examination of the report by first analyzing its textual composition, then verifying its authenticity according to the standards of ḥadīth criticism, and finally, conducting a detailed semantic analysis (*dalālah*), which includes a critical review of the justificatory arguments advanced by Sunnī theologians.

Methodology

This study employs an interdisciplinary analytical framework grounded in classical Islamic scholarly traditions to investigate the *khabar al-faltah*. The methodology is structured in three sequential phases:

1. **Textual Analysis (Taḥqīq al-Matn):** The first phase involves identifying the primary *isnād* (chain of transmission) and the precise *matn* (text) of the report from its original sources within the Sunnī canonical corpus, primarily *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. This establishes the exact wording that forms the basis of all subsequent analysis.
2. **Authenticity Verification (Taḥwīm al-Isnād):** The second phase applies the principles of traditional ḥadīth criticism (‘ilm al-jarḥ wa al-ta‘dīl) to evaluate the report's authenticity. This involves assessing the reliability of the narrators in its chain of transmission as judged by classical Sunnī ḥadīth scholars themselves to establish its degree of validity (*ṣiḥḥah*) within the Sunnī tradition.
3. **Semantic and Theological Exegesis (Tafsīr wa Dalālah):** The final phase consists of a multi-layered exegesis of the report's meaning and implications:

Lexical Analysis (Dirāsah Lughawīyyah): Examining the classical Arabic definitions of the critical term *faltah* in major lexicons to establish its core semantic field.

Contextual Analysis (Dirāsah Siyāqīyyah): Interpreting the term within the immediate context of ‘Umar's sermon and the broader historical context of the Saqīfah event.

Theological Discourse Analysis (Taḥlīl Kalāmī):

Systematically presenting the theological arguments derived from the report by Imāmī scholars and the counter-arguments developed by Sunnī theologians. This includes a critical evaluation of the logical coherence and textual evidence supporting each position.

This tripartite methodology ensures a comprehensive deconstruction of the report, moving from its foundational text and authenticity to its profound theological ramifications, thereby providing a holistic answer to the research question.

Findings

The research findings are presented in three main sections: the textual basis of the report, its scholarly authenticity, and its semantic and theological implications.

3.1. The Text of the Report

As narrated by Ibn ʿAbbās and recorded in canonical sources, the second caliph, ʿUmar b. al-Khaṭṭāb, delivered a sermon after learning that some companions planned to nominate a successor upon his death in a similar fashion to how Abū Bakr was chosen. He stated: "I have been informed that one of you said, 'If ʿUmar were to die, I would pledge allegiance to so-and-so.' Let no one deceive you by saying that the pledge of allegiance to Abū Bakr was a *faltah* and is now concluded. Indeed, it was a *faltah*, but God averted its evil (waqā Allāh sharrahā)." (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 8, p. 25).

3.2. The Authenticity of the Report

The *khbar al-faltah* is considered highly authentic by Sunnī scholars. Beyond its inclusion in the most authoritative Sunnī ḥadīth collection, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, its soundness has been explicitly affirmed by other prominent authorities in the field (e.g., Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, vol. 2, p. 154).

3.3. Semantic and Theological Implications (Dalālat al-Khabar)

The implications of the report are analyzed through its lexical meaning and the arguments derived from it.

Lexical Analysis of *Faltah*: Lexicographers have defined *faltah* in two contexts:

1. **General Meaning:** Classical linguists, without specific reference to this report, define *faltah* as an event that occurs suddenly, without forethought, planning, or deliberation (al-Farāhīdī, *Kitāb al-Ayn*, vol. 8, p. 122).
2. **Context-Specific Interpretation:** Later scholars, directly addressing ʿUmar's sermon, attempted to mitigate the term's pejorative connotations by aligning its meaning with ʿUmar's subsequent justifications, thereby stripping it of its inherent

blameworthiness (al-Zamakhsharī, *al-Fā'iq fī Gharīb al-Ḥadīth*, vol. 3, p. 50).

Imāmī Arguments for the Illegitimacy of the Caliphate: The report contains several textual indicators (*qarā'in*) used by Imāmī Shī'ī theologians to challenge the consensus (*ijmā'*) claimed at the event of Saqīfah and to question the legitimacy of the outcome:

1. **Disqualification for Leadership:** The very terms used in the report—*faltah* (a rash act), *waqā Allāh sharrahā* (God averted its evil), 'Umar's palpable anger, and his subsequent threat to kill anyone who repeats such an act—collectively imply that the process was flawed and that its protagonist was not qualified through this means.
2. **Negation of Consensus and Consultation:** By definition, a *faltah* is an act undertaken without deliberation or consultation (*mashwarah*). This directly refutes the claim that Abū Bakr's caliphate was the result of a legitimate community consensus.
3. **Admission of No Prior Designation (Naṣṣ) or Merit (Afdaliyyah):** Had there been any form of explicit (*jalī*) or implicit (*khaṭī*) designation from the Prophet, or if the caliphate was justifiable on the basis of Abū Bakr being the "most excellent" of companions, the description of the event as a *faltah* would be incoherent and unacceptable.

Sunnī Justifications and Rebuttals

Sunnī theologians have offered several interpretations to neutralize the report's damaging implications:

1. **Altering the Meaning of *Faltah*:** Some scholars argue that *faltah* simply means "sudden" (*baghtatan* or *fujā'atan*), devoid of negative value (Ibn Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-Balāghah*, vol. 2, p. 26).

Rebuttal: This is unconvincing, as a decision of such monumental importance being made "suddenly" is inherently problematic. The fact that 'Umar immediately offers a justification confirms the term's negative undertone.

2. **Exonerating Abū Bakr as a Special Case:** Others contend that while such a process is generally invalid, Abū Bakr's unique status and the critical circumstances made his case an exception (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, vol. 8, p. 25).

Rebuttal: This claim is unsubstantiated by any prophetic text (*naṣṣ*) (al-Ījī & al-Jurjānī, *al-Mawāqif*, vol. 8, p. 354). Furthermore, the historical record of disputes among the companions at Saqīfah clearly challenges the notion of Abū Bakr's universally accepted special status (al-'Askarī, *Saqīfah*, vol. 1, p. 131).

3. **Attributing the Language to ‘Umar’s Harsh Temperament:** Ibn Abī al-Ḥadīd suggests that ‘Umar’s harsh language was a product of his well-known brusque nature and not intended as a substantive critique.

Rebuttal: This argument is theologically perilous. If ‘Umar’s temperament was so overpowering as to remove his agency, he would be absolved of religious obligation (*taklīf*). If not, he remains fully responsible for the meaning and consequences of his words (al-Milānī, *Nafāḥāt al-Azhār*, vol. 2, p. 379).

Conclusion

An analysis of the *khavar al-faltah* in the primary sources of both Shī‘ī and Sunnī Islam demonstrates its critical importance in the debate over the legitimacy of Abū Bakr’s caliphate. Shī‘ī scholarship consistently utilizes this authenticated report to highlight the procedural invalidity and illegitimacy of the leadership selection process at Saqīfah. Conversely, Sunnī theologians have historically engaged in extensive hermeneutical efforts to justify or reinterpret the report. However, these attempts have failed to convincingly resolve the stark contradictions posed by ‘Umar’s own testimony, leaving the *khavar al-faltah* as a persistent and powerful theological challenge to the foundational narrative of the Rashidun Caliphate.

Author Contributions: This is a single-author article.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: No acknowledgements are made.

Ethical Considerations: The author avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: No artificial intelligence was used.



بررسی خبر فلتة در منابع فریقین

عبدالمجید زهادت 

استادیار گروه کلام اسلامی، مجتمع حکمت ومطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیة، قم، ایران. رایانامه: abdolmajid-zahadat@miu.at.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	خبر فلتة «كَانَتْ بَيْعَةً أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً» که مورد وفاق اهل سنت است و با طرق متعددی نقل شده است، لوازم بین و روشنی دارد که با برخی از باورهای اساسی اهل سنت، مانند مشروعیت خلافت ناشی از جریان سقیفه و نیز استناد آن خلافت به اجماع، ناسازگار است. از این رو، دانشمندان اهل سنت، به ویژه متکلمان آنان، تلاش فراوانی برای تأویل این سخن مبذول داشته اند. از آنجاکه ناهماهنگی و تعارض قول و عمل و تکلف در تأویل و ارتکاب خلاف ظواهر نزد عرف امری پسندیده و قابل قبول نیست، برخی از دانشمندان اهل سنت خود را ناچار به انکار اصل صدور و یا استبعاد آن دیده اند. در این نوشتار، لوازم خبر فلتة و پاسخ های اهل سنت در این زمینه مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. ضمن این بررسی، معلوم می شود که گردانندگان اصلی ماجرای سقیفه و پیروان آن ها با اذعان به ناتمام بودن این روش برای تعیین خلیفه، به جهت رهایی از لوازم این شیوه، خود را به تکلف انداخته اند، اما در این تلاش، موفقیتی کسب نکرده اند.
کلیدواژه ها: خبر فلتة، بیعت ابوبکر، سقیفه، فریقین، عمر بن خطاب	

استناد: زهادت، عبدالمجید (۱۴۰۴). بررسی خبر فلتة در منابع فریقین. پژوهشنامه کلام، ۱۲(۱)، ۲۵۱-۲۷۱.

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.20355.1954>



© نویسنده (گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیة.

مقدمه

در تاریخ اسلام، یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین موضوعات، مسئله خلافت و چگونگی تعیین خلیفه پس از وفات پیامبر اکرم (ص) است. بیعت با ابوبکر به‌عنوان نخستین خلیفه اسلامی، در منابع اهل سنت به‌عنوان یک واقعیت تاریخی پذیرفته شده است. اما خبر فلتة «كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً» که به‌معنای ناگهانی و شتاب‌زده بودن این بیعت است، با این باور، یعنی توافق بر خلافت ابی‌بکر، ناسازگار است. بسیاری از علمای اهل سنت، به‌دلیل ناهماهنگی‌های موجود در این زمینه، به انکار و یا تأویل و توجیه این خبر پرداخته‌اند. بنابراین، بررسی خبر «كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً» از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا این خبر به یکی از حساس‌ترین و بحث‌برانگیزترین وقایع تاریخ اسلام، یعنی چگونگی تعیین خلیفه پس از وفات پیامبر اکرم (ص)، اشاره دارد. این خبر نه‌تنها به شیوة بیعت با ابوبکر نخستین خلیفه مسلمانان می‌پردازد، بلکه به‌طور مستقیم با مباحثی مانند مشروعیت خلافت، اجماع صحابه، و نقش مشورت در تعیین زمامدار مسلمانان مرتبط است. از آنجاکه خبر فلتة در منابع معتبر اهل سنت نقل شده است، تحلیل و بررسی آن می‌تواند به روشن‌تر شدن دیدگاه‌های فریقین درباره مشروعیت خلافت ابوبکر و شیوة‌های تعیین خلیفه کمک کند. همچنین، این موضوع از آن جهت حائز اهمیت است که نشان‌دهنده تعارضات و چالش‌های درونی در میان صحابه و نحوه مدیریت انتقال قدرت پس از پیامبر (ص) است که تأثیرات آن تا به امروز در جهان اسلام قابل مشاهده است. در این نوشتار، ضمن بررسی لوازم خبر فلتة، واکنش‌های مختلف اهل سنت و توجیهات گوناگون نسبت به آن تحلیل و بررسی خواهد شد.

پرسش اصلی مقاله این است که خبر فلتة چه لوازمی در بحث مشروعیت خلافت ابوبکر دارد و دیدگاه اهل سنت و شیعه در این باره چیست؟

در کتب حدیثی اهل سنت (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج. ۸، ص. ۲۵ و ابن حنبل، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۵۵) و در کتب تاریخی هنگام شرح ماجرای سقیفه و حوادث ارتحال رسول خدا (ص) (طبری، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۴۴۵؛ ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۶) به خبر فلتة پرداخته‌اند و با توجه به تأثیر مستقیم خبر فلتة بر بحث خلافت و امامت، این خبر در کتب کلامی فریقین به تفصیل آمده است. اما پس از بررسی‌های انجام‌شده، کتاب یا مقاله مستقلی در این موضوع به دست نویسنده نرسیده است.

برای مطالعه و بررسی خبر فلتة و پیامدهای آن و پاسخ به پرسش اصلی این پژوهش، لازم است در آغاز، نقل‌های گوناگون این خبر را مورد دقت قرار داده، بعد از آن به اعتبارسنجی و سپس به بررسی دلالتی بپردازیم و در بحث دلالتی، توجیهات اهل سنت را بررسی کنیم.

خبر فلتة در منابع فریقین

عجولانه، ناگهانی و بدون تأمل و مشورت بودن به‌عنوان توصیفی برای چگونگی به خلافت رسیدن ابوبکر، هم در سخن عمر آمده و هم در کلام خود ابوبکر، بلکه در سخن جمعی از صحابه نیز آمده است و حدیث‌شناسان به این مطلب اذعان دارند (ابن حجر، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۱۲۹)؛ اما آنچه شهرت بیشتری دارد، انتساب این سخن به عمر است.

برای رعایت اختصار، به چند نقل بسنده می‌شود:

۱. به نقل از ابن عباس، بعد از گفت‌وگویی بین بعضی از اصحاب پیرامون خلافت و جانشینی برای بعد از

عمر، وی در ضمن خطابه‌ای می‌گوید:

ثُمَّ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ قَاتِلًا مِنْكُمْ يَقُولُ وَاللَّهِ لَوْ مَاتَ عُمَرُ بَايَعْتُ فَلَانًا فَلَا يَعْتَرِنَ أَمْرُؤُا أَنْ يَقُولَ إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَتَمَّتْ أَلَا وَإِنَّهَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ وَلَكِنَّ اللَّهَ وَقَى شَرَّهَا وَلَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ تَقْطَعُ الْأَعْنَاقُ إِلَيْهِ مِثْلُ أَبِي بَكْرٍ مِنْ بَايَعِ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يُبَايِعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَبَرُّةً أَنْ يَقْتُلَا. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج. ۸، ص. ۲۵ و ابن حنبل، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۵۵).

به من خبر داده‌اند که یکی از شما گفته است: اگر عمر بمیرد، با فلانی بیعت می‌کنم. فردی شما را فریب ندهد و بگوید: بیعت با ابوبکر لغزشی بود و تمام شد. بله، آگاه باشید که بیعت با ابوبکر لغزش بود؛ ولیکن خداوند شرش را دفع نمود.

همین خطابه را ابن عمر این‌گونه نقل کرده: «قام خطيبا في الناس فقال: أيها الناس إن بيعة أبي بكر كانت

فلتة وقي الله شرها فمن دعاكم إلى مثلها فاقتلوه» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج. ۲، ص. ۲۹).

۲. بعد از آنکه ناراضیتی برخی از بزرگان اصحاب دربارهٔ ماجرای سقیفه به ابوبکر رسید، وی در صد دلجویی برآمده و برای آرام کردن فضا و نرم کردن مخالفان در سخنانی گفت: بیعت من به‌شکل ناگهانی و بدون برنامه‌ریزی رخ داد و خداوند شر آن را دفع کرد. سپس افزود: من از فتنه بیم داشتم. به خدا سوگند هرگز برای این مقام روزی از عمرم حرص نداشتم. مسئولیتی بزرگ بر دوش من نهاده شده که نه توانایی‌اش را دارم و نه از پس آن برمی‌آیم. کاش فردی تواناتر از من در این جایگاه قرار می‌گرفت (جوهری، ۱۴۱۳ق، ص. ۴۶ و ص. ۷۲ و ابن ابی‌الحدید، ۳۷۸ق، ج. ۲، ص. ۵۰).

۳. سالم بن عبدالله ابن‌عمر از قول وی می‌گوید: «كانت إمارة أبي بكر فلتة وقي الله شرها» (مقریزی،

۱۴۲۰ق، ج. ۱۴، ص. ۵۶۴).

۴. در شرح روایت بخاری از حدیث فلتة، نقل دیگری مورد اشاره قرار گرفته است: هرکس بدون مشورت

به امارتی دعوت شود، برای او روا نیست که آن را بپذیرد (ابن حجر، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۱۳۶).

۵. ضحاک بن خلیفه ماجرای سقیفه و تبعات آن را نقل کرده و بیعت با خلیفهٔ اول را کار عجولانه و لغزشی

از لغزش‌های دوران جاهلیت شمرده است؛ هرچند تلاش کرده تا بیعت با ابوبکر را منزله از اشکال جلوه دهد

(طبری، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۴۵۹).

در مصادر امامیه هم به خبر فلتة توجه شده که به چند مورد بسنده می‌شود:

۱. صدوق به‌طور مسند از ابوعبیده حذاء نقل می‌کند:

از امام باقر (ع) شنیدم که فرمود: وقتی مرگ عمر فرا رسید، گفت: به خدا توبه می‌کنم از

برگشتن من از لشکر اسامه و به خدا توبه می‌کنم از آزاد کردن اسیران یمن و به خدا توبه

می‌کنم از چیزی که ما در دل‌های خود پروراندیم، از خدا می‌خواهیم که از آسیب آن ما را

کفایت کند و بیعت با ابوبکر، کاری عجولانه بود. (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص. ۱۷۱)

۲. امیرالمؤمنین (ع)، در ضمن خطابه‌ای با تعریض به خلافت ابوبکر (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۹۸ق، ج. ۹، ص. ۳۱)، فرمود: «وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَتُكُمْ إِلَّا يَافِلَتَةً وَ لَيْسَ أَمْرِي وَ أَمْرُكُمْ وَاحِدًا وَ إِنِّي أُرِيدُكُمْ لِلَّهِ وَ أَنْتُمْ تُرِيدُونَنِي لَأَنْفُسِكُمْ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج. ۱، ص. ۲۴۳ و نهج‌البلاغه، خ. ۱۳۶).

حسن بن فرحان مالکی، نویسنده سنی معاصر، فلتة بودن را از بیعت امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) نفی کرده و گفته است:

بیعت علی برخلاف بیعت ابوبکر، فلتة و بدون تدبیر نبود؛ بلکه مهاجرین و انصار با اختیار خودشان و با اصرار از او درخواست بیعت کردند؛ آن هم بیعتی آشکار در مسجد با حضور جمع و نه در خانه و مخفیانه. این بود که حتی دشمنان علی که با او جنگ کردند مانند اهل صفین و جمل و خوارج نگفته‌اند بیعت با علی فلتة بود. (مالکی، ۱۴۱۸ق، ص. ۱۴۱)

بررسی سندی خبر فلتة

خبر فلتة از جهت اعتبار نزد دانشمندان اهل سنت در حد قابل قبول است و در کتب معتبر با عبارات گوناگون نقل شده است؛ علاوه بر اینکه به صحت آن نیز تصریح شده است. خبر فلتة را ابن حبان در صحیح ذکر کرده و البانی نیز در حاشیه، آن را صحیح دانسته است (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج. ۲، ص. ۱۵۴).

بر همین اساس، به‌خاطر قطعی‌الصدور بودن و تلقی به قبول نزد عموم دانشمندان اهل سنت است که مورد توجه قرار گرفته و با تمام تلاش در صدد تأویل و حمل آن از معنای ظاهر و روشن آن برآمده‌اند؛ گرچه برخی از دانشمندان اهل سنت به‌خاطر ناتمام بودن تأویلات و توجیهات شارحان، خود را ناچار به انکار اصل صدور دانسته‌اند و یا استبعاد نموده‌اند. اما با نگاه به سخنان آن‌ها روشن می‌شود که تنزل از انکار به استبعاد، خود نوعی از اعتراف ضمنی به صدور تلقی می‌گردد (رک: میلانی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۳۶۵).

استبعاد اهل سنت نسبت به خبر فلتة

برای دانشمندان اهل سنت، تضعیف خلافت ابوبکر به‌وسیله عمر بسیار بعید و غیرقابل تحمل است و این ناباوری با تعابیر مختلف بیان شده است. باقلانی (د. ۴۰۳ق) در پاسخ به استناد به خبر فلتة برای بی‌اعتباری خلافت ابوبکر می‌گوید:

در هر چیزی تردید داشته باشیم، در این که عمر دیوانه نبوده تردید نداریم. بنابراین نمی‌توانیم بپذیریم عمر با وجود کسب مشروعیت از خلیفه اول آشکارا بر فراز منبر گفته باشد: ألا إن بیعة أبی بکر کانت فلتة وقی الله شرها. و دستور به کشتن هر که این روش را تکرار کند، نمی‌توانیم باور کنیم. (باقلانی، ۱۴۱۴ق، ص. ۴۹۵)

این استبعاد با تعابیر دیگر در سخنان متکلمان بعدی اهل سنت نیز دیده می‌شود (رک: ایجی و جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج. ۸، ص. ۳۵۷ و تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج. ۲، ص. ۲۹۳).

رفع استبعاد از خبر فلتة

برای رفع استبعاد از خبر فلتة، تذکر چند مطلب لازم است:

۱. سابقه استبعاد: اظهار تعجب نسبت به مواضع عمر در برابر ابوبکر مطلب تازه‌ای نیست؛ ابن ابی‌الحدید در بیان گفت‌وگوی بین مجالد بن سعید و شعبی و مردی از قبیله ازد، درباره کینه عمر نسبت به ابوبکر می‌نویسد: شعبی خندید و گفت: عمر کینه عمیقی از ابوبکر در دل داشت. سپس روی به مرد مذکور کرد و گفت: ای برادر ازدی، پس تو با خبر فلتة چه می‌کنی؟ آیا هیچ دشمنی را دیده‌ای که نسبت به دشمن در موردی که بخواهد آنچه را او برای خود ساخته است ویران کند و موقعیت او را میان مردم متزلزل سازد، سخنی تندتر و بیشتر از سخن عمر نسبت به ابوبکر بگوید؟ (ابن شاذان، ۱۳۶۳، ص. ۱۳۹ و ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج. ۲، ص. ۲۹)

۲. تحقیر ابوبکر در ضمن تحقیر فرزندش: سعید بن جبیر نقل می‌کند که می‌گفته است: در حضور عبدالله بن عمر سخن از ابوبکر و عمر به میان آمد. مردی گفت: به خدا سوگند آنان، دو خورشید و دو پرتو این امت بودند. ابن عمر گفت: تو چه می‌دانی؟ آن مرد گفت: مگر آن دو با یکدیگر ائتلاف نکردند؟ ابن عمر گفت: گواهی می‌دهم که روزی پیش پدرم بودم و به من دستور داده بود هیچکس را پیش او راه ندهم. در این هنگام عبدالرحمان پسر ابوبکر اجازه خواست که پیش او آید. عمر گفت: حیوانک بدی است، در عین حال همو از پدرش بهتر است. (ابن شاذان، ۱۳۶۳، ص. ۱۳۶ و ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج. ۲، ص. ۲۸).

تحقیر ابوبکر به وسیله عمر در اینجا از سلب صلاحیت او رفع استبعاد می‌کند.

۳. گفت‌وگوی خصوصی با عمر: گفت‌وگوی خصوصی بین مغیره بن شعبه و ابوموسی اشعری با عمر درباره ابوبکر نیز نارضایتی عمر از خلیفه اول را نشان می‌دهد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج. ۲، ص. ۳۰).

در پایان این بخش برای تکمیل رفع استبعاد، سخن سید مرتضی (د. ۱۳۳۶ق) در پاسخ کسانی که به دلیل رضایت عمر از خلافت ابوبکر، خبر فلتة را بعید می‌دانند، شایسته دقت و تأمل می‌دانیم:

چنین نیست که هرکس نسبت به چیزی رضایت داشته باشد، به صحت آن باور داشته باشد. بدون هیچ شکی می‌دانیم که عمر از خلافت ابوبکر راضی بود. اما هرکسی که از چیزی راضی باشد، لزوماً به آن به‌عنوان یک امر دینی و درست اعتقاد ندارد. (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج. ۴، ص. ۱۲۶)

بنا بر اعتبار خبر فلتة در منابع قابل قبول اهل سنت و رفع استبعاد، انکار صدور خبر و حتی عدول از انکار به استبعاد پذیرفتنی نیست.

بررسی دلالتی خبر فلتة

بعد از بیان نقل‌های گوناگون خبر فلتة و بررسی سندی آن، نوبت به بررسی دلالتی می‌رسد که در دو عنوان اصلی «فقه الحدیث» و «توجیه اهل سنت» ارائه می‌گردد:

۱- بررسی فقه الحدیثی خبر فلتة

در فقه الحدیث، ابتدا کلمه اصلی «فلتة» که نیاز به تبیین و شرح دارد، مورد توجه قرار گرفته و سپس وجه استدلال امامیه به خبر فلتة و لوازم و پیامدهای آن بیان می‌شود:

الف) معنای فلتنه

سخن اهل لغت درباره فلتنه با ملاحظه توجه به خبر فلتنه و عدم توجه به آن، دو قسم است:
اول) بدون تعرض به خبر فلتنه: فراهیدی (د. ۱۷۰ق) یکی از قدیمی‌ترین لغت‌شناسان در معنای «الْفَلْتَنَةُ» نوشته است:

آخرین روز از ماهی است که بعد از آن ماه حرام می‌آید، مانند آخرین روز از جمادی الاخرة. در این روز، فرد ممکن است انتقام خود را بگیرد و گاهی در این زمینه تعلل کند. اگر روز بعد وارد ماه حرام شود، انتقام از دست می‌رود و آن روز به نام فَلْتَنَة نامیده می‌شود. واژه فَلْتَنَة به معنای رویدادی است که بدون برنامه‌ریزی یا تدبیر رخ دهد. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج. ۸، ص. ۱۲۲)
دیگر لغویون مانند ابن فارس (د. ۳۹۵ق) در معنای فلتنه کلماتی مشابه فراهیدی دارند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۴۴۸). با توجه به نیامدن خبر فلتنه، در این گروه هیچ تلاشی برای برداشتن مذمت از معنای فلتنه، یعنی کار بدون تدبیر و ناگهانی و عجولانه، نشده است.

دوم) همراه با توضیح خبر فلتنه: نویسندگانی که علاوه بر بیان معنای لغوی فلتنه، خبر فلتنه را متعرض شده‌اند و با استفاده از سخن عمر در توجیه آن که در کتب حدیث نقل شده است، سعی کرده‌اند قبح و مذموم بودن را از مفهوم فلتنه جدا سازند. در اینجا به سخن زمخشری (د. ۵۳۸ق) در الفائق فی غریب الحدیث بسنده می‌شود: «فَلْتَنَة أَى فُجَاءَة لانه لم يُتَنظَر بها العوام و إنما ابتدوها أكابر الصحابة لعلمهم أنه ليس له منازع و لا شريك فى وجوب التّقدم». «فَلْتَنَة» یعنی «فُجَاءَة» (ناگهانی)؛ چون مردم عادی انتظار آن را نداشتند و بزرگان صحابه چون می‌دانستند که هیچ‌کس نمی‌تواند در این زمینه با او رقابت کند، تصمیم گرفتند که پیشقدم شوند. «و قيل: هي آخر ليلة من الاشهر الحرم و فيها كانوا يختلفون؛ فيقول قوم: هي من الحلّ و قوم من الحرم، فيسارع الموتور إلى دَرَك الثَّار غير متلوم فيكثر الفساد و تُسْفَك الدماء». همچنین گفته شده است که «فلتنه» به آخرین شب از ماه‌های حرام اشاره دارد. درباره این شب اختلاف وجود داشت؛ برخی آن را جزو ماه‌های حلال و برخی جزو ماه‌های حرام می‌دانستند. در این شب، کسی که خونخواه بود، بی‌درنگ اقدام به گرفتن انتقام می‌کرد و در نتیجه، فساد افزایش می‌یافت و خون‌ها ریخته می‌شد (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج. ۳، ص. ۵۰).

کتب لغت نیز در توجیه سخن عمر، در فلتنه بودن خلافت ابوبکر، همان روش غریب الحدیث‌نویسان را در پیش گرفته‌اند (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج. ۹، ص. ۴۹۳). نویسندگان کتب شرح حدیث نیز با الهام از توجیه خلیفه دوم، بعد از بیان معنای لغوی فلتنه، به قبح‌زدایی پرداخته‌اند (هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج. ۶، ص. ۵؛ ابن حجر، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۱۲۹).

اما از دیگر سوی، ادیبان امامیه خود را ملزم به توجیه و تأویل ندیده‌اند؛ مانند طریحی (د. ۱۰۸۵ق) که می‌نویسد: «(فلت) مِنْ كَلَامِ عُمَرَ: كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَنَةً وَقَى اللَّهُ شَرَّهَا. الْفَلْتَنَةُ: وَقُوعُ الْأَمْرِ مِنْ غَيْرِ تَدَبُّرٍ وَ لَا رُويَةً وَ الْفَلْتَنَةُ: كُلُّ شَيْءٍ يَفْعَلُهُ الْإِنْسَانُ فُجَاءَةً مِنْ غَيْرِ تَدَبُّرٍ وَ لَا رُويَةً» (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۱۳؛ رک: مدنی، ۱۳۸۴، ج. ۳، ص. ۲۷۳).

ب) دلالت خبر فلتة بر عدم مشروعیت خلافت

در خبر فلتة، الفاظ و قرائنی است که برای استدلال امامیه بر عدم صلاحیت و انکار اجماع و توافق بر خلافت ابوبکر قابل استفاده و استظهار است. این قرائن عبارت‌اند از وجوه سه‌گانه‌ای که لازمه غیرقابل انکار خبر فلتة است.

وجه اول) سلب صلاحیت

الفاظ و قرائن دال بر عدم صلاحیت احراز مقام خلافت برای ابوبکر عبارت‌اند از: ۱. فلتة؛ ۲. وقی الله شرها؛ ۳. غضب عمر؛ ۴. تهدید به قتل.

فلتة: همان‌گونه که در تبیین و شرح مفردات گذشت، کلمه فلتة به‌وضوح نشانگر سلب صلاحیت از ابوبکر است، بلکه به‌خاطر استناد خلافت عمر به استخلاف، مستلزم سلب صلاحیت از عمر هم برای امر خلافت است. حتی خلافت عثمان را که به شورای منصوب عمر مستند است، نیز مخدوش می‌سازد.

وقی الله شرها: این سخن بدون تردید و به‌وضوح، بیعت ناگهانی و عجولانه و بدون تدبیر و مشورت را منشأ شر و فساد، یعنی فتنه و اختلاف در بین امت، می‌داند و این مهم‌ترین پیامد و اثر بیعت فلتة و بدترین شر حاصل از آن، یعنی افتراق و تشتت در امت اسلامی است که بعد از رسول خدا (ص) ایجاد شد و استمرار یافت. گرچه عمر مدعی است خدا مردم را از شر آن در امان داشته و حفظ نمود؛ اما اثبات این ادعا بر عهده مدعی آن است؛ درحالی‌که حتی منابع قابل قبول اهل سنت بهترین گواه بر فساد در دین و دنیای مردم بعد از رسول خدا (ص) است. در منابع اهل سنت، ماجرای یکی از گفت‌وگوهای رسول خدا (ص) با امیرالمؤمنین (ع) درباره نابسامانی‌های بعد از پیامبر که آن حضرت را به‌شدت نگران و ناراحت کرده بود، نقل شده است:

حضرت علی (ع) از پیامبر (ص) نقل می‌کند که با ایشان از کنار باغ‌هایی عبور کردند. حضرت علی از زیبایی آن‌ها سخن گفت و پیامبر فرمودند: «در بهشت باغ‌هایی بهتر از این برای تو وجود دارد». از هفت یا نه باغ گذشتند و هر بار این سخنان رد و بدل گردید تا اینکه پیامبر (ص) علی (ع) را به سمت خود کشید و گریست و سبب گریه خود را برای علی (ع) بیان فرمود: «ضعائن فی صدور قوم لن یدوها لک إلا بعدی». کینه‌ها و دشمنی‌هایی در دل برخی از قوم نسبت به تو وجود دارد که تا بعد از من بروز نخواهد کرد. (خطیب البغدادی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۲، ص. ۳۹۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج. ۴۲، ص. ۳۲۲)

درباره بی‌اعتنایی به احکام اسلامی و تخلف از احکام شرعی که ناشی از منزوی ساختن هادی الهی است، نیز شواهدی در منابع معتبر اهل سنت آمده است، مانند تذکر ابوسعید خدری به مروان در خصوص احکام نماز عید (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج. ۲، ص. ۴). از زهری هم روایت شده است که گفت: «به خاتمه انس بن مالک در دمشق رفتم و او در حال گریه بود. گفتم: چه چیزی شما را می‌گریاند؟ گفت: هیچ چیزی از آنچه در دوران پیامبر (ص) بود، نمی‌شناسم مگر این نماز و این نماز هم از دست رفته است» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج. ۱، ص. ۱۳۴). نظیر این مطلب را بخاری از ابودرداء نقل کرده که تنها چیزی که از دین امت محمد (ص) باقی مانده، آن است که با هم

نماز می‌خوانند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ص. ۱۵۹). ضایع شدن سنت رسول خدا (ص) و محرومیت امت از آن در آثار محققان مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است (رک: خلیفات، ۱۴۲۵ق، ص. ۱۲۳).

احتمال دیگر این است که مراد و مقصود گوینده از «وقی الله شرها»، حفظ امت اسلامی از انحراف فکری و عقیدتی نباشد، بلکه ساکت کردن مخالفان به هر وسیله ممکن و قهر و غلبه باشد. این احتمال هم به روشنی با توافق و تراضی اصحاب در مورد خلافت، ناسازگار است.

غضب عمر: بنا بر نقل مصادر قابل قبول اهل سنت مانند صحیح بخاری، در آخرین حج عمر خطاب، در منزل منا، به عمر گزارش دادند که شخصی گفته: اگر عمر مرد، با فلانی بیعت خواهیم کرد؛ نظیر بیعت با ابوبکر. عمر از شنیدن این سخن شدیداً غضبناک شد. اگر بیعت فلتنه پسندیده و قابل قبول بود، غضب خلیفه غیرموجه بود، غضبی همراه با تهدید به قتل. غضبی که باعث شد خلیفه تصمیم بگیرد در اولین فرصت در خطابه‌ای به این گفتار عکس‌العمل شدیدی نشان دهد؛ گرچه به سفارش اطرافیان برای کنترل امور، این خطابه با تأخیر انجام گرفت (رک: بخاری، ۱۴۰۱ق، ج. ۸، ص. ۲۵).

منشأ غضب عمر، آگاهی او از گفت‌وگوهای بین برخی از اصحاب درباره موضوع مهم جانشینی و خلافت و زعامت جامعه اسلامی بعد از فوت عمر بود. گروهی که نسبت به جریان سقیفه منتقد بوده و موضوع جانشینی عمر را پیگیری کرده بودند، در بیشتر منابع اهل سنت معرفی شده‌اند؛ گرچه در سخنان منسوب به عمر، مجمل و مبهم آمده و سهواً یا عمداً از فرد خاصی نام برده نشده است. اما بنا بر نقل برخی از مورخان، گوینده سخن، عمار بن یاسر از هواداران امیرالمؤمنین (ع) بود و آرزوی بیعت با آن حضرت (ع) را داشت (میلانی، ۱۴۲۷ق، ج. ۴، ص. ۱۹۸). از جاحظ نیز نقل شده: «إن الرجل الذی قال: لو قد مات عمر لبایعت فلانا عمار بن یاسر. قال: لو قد مات عمر لبایعت علیا علیه السلام. فهذا القول هو الذی هاج عمر ان خطب بما خطب به» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج. ۲، ص. ۲۵). مطرح کردن خلافت امیرالمؤمنین (ع) در اواخر دوره خلافت عمر و در موسم حج به زیر هم نسبت داده شده است (ابن حجر، ۱۴۰۸ق، ص. ۳۳۷). به اهل حدیث هم نسبت داده شده است: «إنما کان المعزوم علی بیعته لو مات عمر طلحة ابن عبید الله» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج. ۲، ص. ۲۵).
تهدید به قتل:

(الف) عبارت «و من عاد مثلها فاقتلوه» (ایچی و جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج. ۸، ص. ۳۵۸) تعیین اشد مجازات، یعنی قتل، در سخنان عمر، به عنوان کیفر اقدام‌کنندگان به بیعت بدون مشورت، به روشنی و صراحت بر بطلان و عدم اعتبار این روش برای تعیین خلیفه دلالت دارد.

(ب) عبارت «تَغَرَّةً أَنْ يُقْتَلَ»؛ یعنی کسی که چنین کاری انجام دهد، هم خودش و هم شخص بیعت‌شونده را در معرض خطر کشته شدن قرار داده است. شارحان بخاری با توضیح و تبیین این عبارات، به اهمیت مشورت در فرآیند بیعت و خطرات مهمی که بی‌توجهی به این اصل می‌تواند به دنبال داشته باشد، تصریح می‌کنند (رک: ابن حجر، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۱۳۲ و عینی، بی‌تا، ج. ۲۴، ص. ۱۰).

برای خبر فلتنه در دلالت بر عدم صلاحیت، مؤبداتی وجود دارد که به ذکر یک مورد بسنده می‌شود: ابوبکر از خودش سلب صلاحیت کرده است که به «خبر اقاله» شهرت یافته است. به روایت ابن قتیبه دینوری (د. ۲۶۷ق)، ابوبکر در جمع مردم گفت: «لا حاجة لی فی بیعتکم، أقیلونی بیعتی» (ابن قتیبه، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۰).

سخن امیرالمؤمنین (ع) در یکی از فرازهای مهم خطبه شفشقیه «فَيَا عَجَبًا بَيْنَا هُوَ يَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ إِذْ عَقَدَهَا لآخرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ» اشاره به «خبر الاقاله» است. اقاله به معنای درخواست و تقاضای به هم زدن معامله ناشی از پشیمانی است و ابوبکر مکرر در زمان دو سال حکومت خود از مردم درخواست کناره گیری از خلافت داشت. یادآوری این نکته لازم است که سلب صلاحیت نسبت به افرادی که در پی ماجرای بیعت ناگهانی و فلتة بر اریکه قدرت قرار گرفتند، با استناد به خبر فلتة مورد احتجاج امام علی بن موسی الرضا (ع) در مناظره با یحیی بن ضحاک سمرقندی قرار گرفته است (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج. ۲، ص. ۲۳۴).

وجه دوم) انکار اجماع و توافق

فلته به معنای کار ناگهانی و بدون تأمل و تدبیر و مشورت است؛ بنابراین، ادعای اجماع و توافق درباره خلافت ابوبکر که پایه اصلی تفکر اهل سنت می باشد، از اساس باطل است.

ابن اثیر (د. ۶۰۶ق) از شارحان حدیث نزد اهل سنت می نویسد:

در حدیث عمر آمده است: بیعت با ابوبکر، ناگهانی و بدون تدبیر بود که خداوند شر آن را دفع کرد. منظور از فلتة، رخدادی است که به طور ناگهانی و بدون اندیشه کافی صورت می گیرد. چنین بیعتی زمینه ساز برانگیختن فتنه و آشوب است، اما خداوند از آن پیشگیری کرد و مردم را از شر آن حفظ نمود. فلتة به معنای هر عملی است که بدون تأمل و شتاب زده انجام شود و معمولاً برای جلوگیری از پراکندگی امور یا گسترش هرج و مرج صورت می گیرد. برخی نیز گفته اند که منظور از فلتة، خلصة است؛ یعنی چیزی که به طور ناگهانی و مخفیانه ربوده شود. امامت در روز سقیفه به سمتی گرایش داشت که افراد تمایل به تصاحب آن داشتند و همین امر باعث شد که اختلاف و کشمکش زیادی در آن رخ دهد. بنابراین ابوبکر خلافت را به دست نیاورد، مگر با بیرون کشیدن آن از دست دیگران. (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج. ۳، ص. ۴۶۷)

علاوه بر معنای فلتة، سخن دیگر عمر به روشنی و صراحت، توافق و تراضی را انکار می کند و با ادعای اجماع ناسازگار است: «فَكُنَّ اللَّغَطُ وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ حَتَّى فَرَّقَتْ (تخوفت) مِنَ الْاِخْتِلَافِ فَقُلْتُ: اِبْسُطْ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ فَبَسُطَ يَدُهُ فَبَايَعْتَهُ وَبَايَعَهُ الْمُهَاجِرُونَ ثُمَّ بَايَعْتَهُ الْانصَارُ» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج. ۸، ص. ۲۷). سروصدا و اختلافات بسیار شد و صداها بلند گردید، تا جایی که از شدت اختلاف بیمناک شدم. پس گفتم: دست را دراز کن ای ابوبکر! او دست خود را دراز کرد و من با او بیعت کردم. سپس مهاجران بیعت کردند و پس از آن انصار نیز بیعت نمودند. از شواهد دیگر بر عدم توافق بر خلافت ابوبکر، مخالفت افراد شاخص و تأثیرگذاری مانند بزرگ قبیله خزرج، سعد بن عبادة، با خلافت ابوبکر است تا جایی که با برخورد شدید عمر مواجه شد. وی می گوید: «ما بر سعد بن عبادة هجوم بردیم. کسی گفت: سعد بن عبادة را کشتید! من گفتم: خدا سعد بن عبادة را بکشد». به نقل طبری، عمر نسبت نفاق به سعد بن عبادة داده است: «فَقَالَ عمر: قَتَلَهُ اللَّهُ إِنَّهُ مُنَافِقٌ» (طبری، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۴۵۹).

بنا بر شهادت تاریخ قطعی و مسلم مورد قبول فریقین، در سقیفه بنی ساعده تعداد اندکی از صحابه گرد آمده بودند و علاوه بر عدم حضور اهل بیت گرامی نبی اکرم (ص) و سایر بنی هاشم، بزرگان اصحاب مانند سلمان

و ابوذر و مقداد و عمار در سقیفه حضور نداشتند؛ بلکه به‌طور مستمر مخالفت خود را آشکار می‌ساختند (عسکری، ۱۴۱۰ق، ج. ۱، ص. ۱۳۱).

وجه سوم/ اقرار به عدم نص جلی و خفی و حتی تلمیح و عدم افضلیت

یکی از لوازم خبر فلتة و ناگهانی بودن خلافت، اقرار به عدم نص است؛ زیرا اگر نص جلی و یا خفی و حتی اشاره‌ای از سوی رسول خدا درباره خلافت ابوبکر رسیده بود و یا خلافت او می‌توانست به افضلیت مستند باشد، توصیف به فلتة بودن غیرقابل قبول بود. این استدلال و استفاده از خبر فلتة در رد جاحظ به‌وضوح دیده می‌شود (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج. ۱۳، ص. ۲۲۴).

۲. توجیه اهل سنت و پاسخ امامیه

قطعی‌الصدور بودن خبر فلتة و دلالت واضح و روشن این خبر بر مذمت شیوة به خلافت رسیدن ابوبکر، دانشمندان اهل سنت را علاوه بر انکار و یا استبعاد صدور که قبلاً گذشت، وادار به توجیه و تأویل کرده است. در اینجا، این توجیهات را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

توجیه اول/ تصرف در معنای فلتة

نویسندگان اهل سنت گاهی، برای برطرف ساختن مذمت فلتة، آن را به‌معنای «بغته» و «فجاءه» گرفته‌اند تا جایی که آن‌ها تصریح کرده‌اند که فلتة لغزش و گناه نیست. ابن ابی‌الحدید، یکی از سخنگویان جریان اعتزال، در شرح نهج البلاغة می‌نویسد: «مردم درباره حدیث الفلتة زیاد سخن گفته‌اند و علما در این زمینه توضیح داده‌اند. شیخ ما ابوعلی گفته است: فلتة به‌معنای خطا و اشتباه نیست، بلکه به‌معنای اتفاق ناگهانی و بی‌فکر است که بدون مشورت و تدبیر پیش می‌آید». ابن ابی‌الحدید می‌افزاید:

قاضی‌القضاة گفته است: آیا کسی در بزرگداشت عمر نسبت به ابوبکر و اطاعت او از وی شک دارد؟ این امر به‌طور قطعی از حال عمر روشن است؛ او ابوبکر را بزرگ می‌داشت، به امامت او اعتقاد داشت، از بیعت او راضی بود و در ستایش او سخن می‌گفت. پس چگونه ممکن است چیزی که به‌طور قطعی معلوم است، به‌دلیل گفتاری که احتمال دارد و دارای چندین معنا و تأویل است رها شود؟ چگونه می‌توان این لفظ را از عمر بر ذم، اشتباه یا سخن بد حمل کرد؟ (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج. ۲، ص. ۲۶)

در پاسخ می‌توان گفت: حتی بدون قراین هم تصمیم ناگهانی، خود به‌نوعی مذموم است؛ به همین دلیل است که بلافاصله بعد از کلمة «بغته» و «فجاءه»، عذر عمر را ذکر کرده‌اند؛ مانند زمخشری (د. ۵۳۸ق) که می‌گوید: «فَلْتَةُ أَيْ فَجَاءَةٌ لَأَنَّهُ لَمْ يَنْتَظِرْ بِهَا الْعَوَامُ وَإِنَّمَا ابْتَدَرَهَا أَكْبَرُ الصَّحَابَةِ لَعَلَّهُمْ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ مَنَازِعُ وَلَا شَرِيكَ فِي وَجُوبِ التَّقَدُّمِ» (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج. ۳، ص. ۵۰).

اما قرائن لفظیه، مانند «وقی الله المسلمین شرها» و «تغرة أن یقتلا»، به‌وضوح مراد از کلمة فلتة را بیان می‌کند و جایی برای توجیه و صرف کلام از ظهور در مذمت باقی نمی‌ماند. و تأویل این سخن و دور کردن آن از ظاهرش مخالف با حجیت ظهور است و اگر حجیت ظاهر نبود، هر ملحدی می‌توانست از ظاهر کلامش عذر

بخواهد تا از هر مؤاخذه و مجازاتی رهایی یابد. اما ادعای «فَعَصَمَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ وَوَقَى» قابل اثبات نیست؛ بلکه شواهد قطعی برخلاف آن گواهی می‌دهد.

توجیه دوم) تنزیه ابوبکر

از آنجاکه مذمت قابل تفکیک از معنای فلتة نیست، برخی در صدد برآمده‌اند تا با توجیهات متعددی مذمت را از بیعت ابوبکر برطرف سازند و در واقع ابوبکر را از یک قاعده کلی استثنا کنند. از جمله این گونه توجیهات می‌توان موارد زیر را نام برد:

۱. تدبیر به‌خاطر ضرورت و شرایط خاص: به نقل بخاری، عمر در تبیین ماجرای سقیفه گفت:

به خدا سوگند، ما در میان آنچه در آن حضور داشتیم، چیزی قوی‌تر از بیعت با ابوبکر نیافتیم. ترسیدیم که اگر از قوم جدا شویم و بیعتی انجام نشده باشد، آنان بعد از ما با کسی از میان خودشان بیعت کنند. در آن صورت یا باید با آنان بر چیزی که نمی‌پذیریم بیعت کنیم، یا با آنان مخالفت کنیم که این باعث فساد خواهد شد. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج. ۸، ص. ۲۸)

ابن حجر در شرح بخاری با بیان مضرات بیعه ناگهانی و بدون مشورت، جلوگیری از تشتت و به قدرت رسیدن افراد نالایق را از فواید بیعت ناگهانی با ابوبکر برشمرده است (رک: ابن حجر، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۱۳۲). پاسخ این توجیه روشن است؛ زیرا رسول خدا (ص) برای بعد از خود تدبیر لازم را انجام داده بود تا امت بعد از او در اختلاف و تشتت گرفتار نشوند.

۲. ویژگی‌های شخصی ابوبکر: عمر بیعت فلتة را ممنوع اعلام کرد و در توجیه بیعت ناگهانی و بدون مشورت، جایگاه و موقعیت شخصی و بی‌بدیل ابوبکر را مطرح نمود: «وَلَيْسَ فَيْكُمْ مَنْ تَقَطَّعَ إِلَيْهِ الْأَعْنَاقُ مِثْلَ أَبِي بَكْرٍ» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج. ۸، ص. ۲۵). دانشمندان اهل سنت نیز با الهام از عمر بیعت با ابوبکر را با استناد به جایگاه ویژه برای ابوبکر توجیه کرده‌اند (رک: زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج. ۳، ص. ۵۰). در توجیه اقدام عمر برای به خلافت رساندن ابوبکر، به افضلیت استناد شده است (باقلانی، ۱۴۱۴ق، ص. ۴۹۵). حتی برای توجیه خبر فلتة به جایگاه ویژه او از جهت افضلیت و دلالت نصوص تمسک شده است (ابن تیمیة، ۱۴۰۶ق، ج. ۵، ص. ۴۷۷).

پاسخ آن است که هیچ نصی از رسول الله (ص) درباره خلافت ابوبکر وجود ندارد و به این مطلب بزرگان علمای اهل سنت نیز تصریح کرده‌اند (ایجی و جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج. ۸، ص. ۳۵۴)؛ بلکه به جمهور هم نسبت داده‌اند. به‌عنوان مثال، تفتازانی می‌نویسد: «الجمهور على أنه صلى الله عليه وسلم لم ينص على إمام». وی آنگاه قول به نص خفی و جلی برای ابوبکر را با «قیل» مطرح کرده است که اشعار به تضعیف دارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج. ۵، ص. ۲۵۸). ادعای موقعیت ویژه ابوبکر در بین اصحاب نیز با مراجعه به گفت‌وگوها و نزاع‌های بین آن‌ها در سقیفه برای تعیین خلیفه و اعتراضات بعد از آن، به‌وضوح قابل خدشه می‌باشد (عسکری، ۱۴۱۰ق، ج. ۱، ص. ۱۳۱).

توجیه سوم) زبان تند عمر

ابن ابی‌الحدید دلالت خبر فلتة را بر مذمت و قدح می‌پذیرد و تلاش متکلمان بر توجیه و تأویل الفاظ آن را ناکام می‌داند؛ اما در عین حال خبر فلتة را منافی با مشروعیت خلافت عمر و ابوبکر نمی‌داند. وی صدور این الفاظ را ناشی از خلق و خوی عمر می‌داند؛ یعنی به‌کارگیری این الفاظ غیرمحترمانه و سخیف نسبت به رسول

خدا (ص)، امری خارج از اختیار او بوده و قصد سوء نداشته است. وی برای رفع استبعاد به سخنان تند عمر درباره رسول خدا (ص) به مواردی استشهاد می‌نماید؛ مانند اعتراض به صلح حدیبیه و جمله «إن الرجل ليهجر» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج. ۲، ص. ۲۷).

در پاسخ، به ابن ابی‌الحدید گفته می‌شود: اگر تندخویی عمر به معنای سلب اختیار از او باشد، به‌طوری که تکلیف از او برداشته شود، این حرف به این معناست که وی از زمره عقلاء خارج است و سخنانش برای پیروان او قابل التزام نیست. اما اگر به معنای غلبه هوی باشد و نه سلب اختیار و رفع تکلیف، با این بیان نمی‌تواند از او رفع مسئولیت کند و باید تبعات سخنانش را بپذیرد. در غیر این صورت، باید به بهانه غلبه هوی، هر خطاکار و گناهکاری را تبرئه کرد. در هر دو فرض، صلاحیت چنین فردی برای امامت و جانشینی رسول خدا (ص) که اسوه و الگوی امت بود، مورد خدشه قرار می‌گیرد (رک: میلانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۲، ص. ۳۷۹). بنابراین، توجیه ابن ابی‌الحدید لازمه قبح عمر می‌شود که ابن ابی‌الحدید خود را ملتزم به آن نمی‌داند.

نتیجه‌گیری

بررسی خبر فلتة «كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلَنَتْ» در منابع فریقین نشان می‌دهد که این خبر از جایگاه ویژه‌ای در مباحث مربوط به مشروعیت خلافت ابوبکر برخوردار است. این حدیث که در منابع معتبر اهل سنت نقل شده است، به ناگهانی و شتاب‌زده بودن بیعت با ابوبکر تصریح دارد و با برخی از باورهای اساسی اهل سنت، مانند مشروعیت خلافت ناشی از جریان سقیفه و استناد آن به اجماع، ناسازگار است. دانشمندان اهل سنت، به‌ویژه متکلمان، تلاش‌های فراوانی برای تأویل و توجیه این حدیث انجام داده‌اند، اما این تلاش‌ها نتوانسته است تناقضات موجود را برطرف سازد.

از سوی دیگر، شیعه با استناد به این خبر، بر ناکارآمدی و عدم مشروعیت شیوه تعیین خلیفه در سقیفه تأکید کرده است. خبر فلتة نشان می‌دهد که بیعت با ابوبکر بدون مشورت و برنامه‌ریزی قبلی انجام شده و این امر با شیوه صحیح تعیین و معرفی خلیفه در تضاد و زمینه‌ساز فتنه و اختلاف در میان امت اسلامی بوده است.

منابع

- ابن أبی الحدید، عبد الحمید. (۱۳۷۸ق). *شرح نهج البلاغة*. (محمد أبو الفضل، محقق). دار إحياء الكتب. ابن اثیر، مبارک. (۱۳۶۴). *النهج*. (طاهر أحمد، محقق). إسماعیلیان.
- ابن بابویه صدوق، محمد. (۱۴۰۳ق). *الخصال*. (علی اکبر غفاری، محقق). دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن تیمیه، أحمد. (۱۴۰۶ق). *منهاج السنة*. (محمد رشاد سالم، محقق). مؤسسة قرطبة.
- ابن حبان بستی، محمد. (۱۴۱۴ق). *صحيح ابن حبان*. (شعیب ارنووط، محقق). مؤسسة الرسالة.
- ابن حجر عسقلانی، احمد. (۱۴۰۸ق). *مقدمة فتح الباری*. دار إحياء التراث العربی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد. (بی تا). *فتح الباری*. (افست چاپ دوم). دار المعرفة للطباعة.
- ابن حنبل، احمد. (بی تا). *مسند احمد*. دار صادر.
- ابن سیده، علی. (۱۴۲۱ق). *المحكم والمحیط*. (عبد الحمید هندوی، محقق). دار الكتب العلمية.
- ابن شاذان الأزدي، فضل. (۱۳۶۳). *الايضاح*. (محدث ارموی، محقق). مؤسسة التاريخ العربی.
- ابن عساکر، علی. (۱۴۱۵ق). *تاريخ مدينة دمشق*. (علی شیری، محقق). دار الفکر.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. (عبد السلام محمد هارون، محقق). مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه دینوری. (بی تا). *الامامة والسياسة*. (طه زینی، محقق). مؤسسه حلبی.
- ایچی، عضد الدین، و جرجانی، علی. (۱۴۱۷ق). *شرح المواقف فی علم الکلام*. دار الجیل.
- باقلانی، ابو بکر. (۱۴۱۴ق). *تمهید الأوائیل*. (أحمد حیدر، محقق). مؤسسة الكتب الثقافية.
- بخاری، محمد. (۱۴۰۱ق). *صحيح البخاری*. (افست). دار الفكر للطباعة.
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.
- جوهری، احمد. (۱۴۰۱ق). *السقیفة وفدک*. (محمد هادی الأمینی، محقق). شركة الكتی للطباعة والنشر.
- خطیب بغدادی، ابوبکر. (۱۴۱۷ق). *تاريخ بغداد*. (مصطفی عبد القادر، محقق). دار الكتب العلمية.
- خلیفات، مروان. (۱۴۲۴ق). *و ركبت السفینه*. مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- ذهبی، محمد. (۱۴۰۷ق). *تاريخ الاسلام*. (عبد السلام تدمری، محقق). دار الكتب عربی.
- زمخشري، محمود. (۱۴۱۷ق). *الفائق فی غریب الحديث*. دار الكتب العلمية.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۰ق). *الشافی فی الامامة*. مؤسسة الصادق.
- طبرسی، احمد. (۱۳۸۶ق). *الاحتجاج*. (محمد باقر الخراسان، محقق). دار النعمان.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۳ق). *تاريخ الملوك والامم*. (نخبة من العلماء، محققان). مؤسسة أعلمی.
- طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. (سید احمد حسینی، محقق). کتابفروشی مرتضوی.
- عسکری، سید مرتضی. (۱۴۱۰ق). *معالم المدرستین*. مؤسسه نعمان.
- عینی، بدر الدین. (بی تا). *عمدة القاری*. دار إحياء التراث.
- فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۰ق). *كتاب العين* (چاپ دوم). (مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائی، محققان). مؤسسة دار الهجرة.
- مالکی، حسن فرحان. (۱۴۱۸ق). *نحو إنفاذ التاريخ الاسلامی*. مؤسسه یمامه.
- مدنی، سید علی خان. (۱۳۸۴). *الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول*. مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
- مفید، محمد. (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

مقریزی، احمد بن علی. (۱۴۲۰ق). *امتناع الأسماع*. (محمد عبد الحمید النمیسى، محقق). دار الكتب العلمیه. میلانی، سید علی. (۱۴۱۸ق). *شرح منهاج الكرامة فی معرفة الامامة*. مؤسسه دارالحجره. میلانی، سید علی. (۱۴۲۷ق). *تشبیذ المراجعات و تفنید المكابرات* (چاپ چهارم). مركز الحقایق الاسلامیه. هیشمی، نور الدین. (۱۴۰۸ق). *مجمع الزوائد*. دار الكتب العلمیه.

References

- Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd. (1378 AH / 1959 AD). *Sharḥ Nahj al-Balāghah* [Commentary on Nahj al-Balāghah]. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl. Dār Iḥyā’ al-Kutub.
- Ibn Athīr, Mubārak. (1364 Sh. / 1985 AD). *Al-Nihāyah* [The End]. Edited by Ṭāhir Aḥmad. Ismā‘īlīyān. (in Persian)
- Ibn Bābawayh al-Ṣadūq, Muḥammad. (1403 AH / 1983 AD). *Al-Khiṣāl* [The Traits]. Edited by ‘Alī Akbar Ghafārī. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmi‘at al-Mudarrisīn Hawzah ‘Ilmiyyah Qom. (in Persian)
- Ibn Taymiyya, Aḥmad. (1406 AH / 1986 AD). *Minhāj al-Sunnah* [The Path of the Sunnah]. Edited by Muḥammad Rashād Sālīm. Mu’assasat Qurṭubah.
- Ibn Ḥibbān al-Bustī, Muḥammad. (1414 AH / 1993 AD). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* [The Authentic Collection of Ibn Ḥibbān]. Edited by Shu‘ayb Arnūṭ. Mu’assasat al-Risālah.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad. (1408 AH / 1988 AD). *Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī* [Introduction to the Victory of the Creator]. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad. (n.d.). *Faṭḥ al-Bārī* [The Victory of the Creator]. (2nd edition, offset printing). Dār al-Ma‘rifah li al-Ṭibā‘ah.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. (n.d.). *Musnad Aḥmad*. Dār Ṣādir.
- Ibn Saydah, ‘Alī. (1421 AH / 2000 AD). *Al-Muḥkam wa al-Muḥīt* [The Firm and the Comprehensive]. Edited by ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Shādhān al-Azdī, Faḍl. (1363 Sh. / 1984 AD). *Al-Iyḍāh* [The Clarification]. Edited by Muḥaddith Armawī. Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī. (in Persian)
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī. (1415 AH / 1994 AD). *Tārīkh Madīnat Dimashq* [History of the City of Damascus]. Edited by ‘Alī Shīrī. Dār al-Fikr.
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1404 AH / 1984 AD). *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah* [Lexicon of the Measures of Language]. Edited by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Maktabat al-I‘lām al-Islāmī.
- Ibn Qutaybah Dīnawarī. (n.d.). *Al-Imāmah wa al-Siyāsah* [Leadership and Politics]. Edited by Ṭaha Zaynī. Mu’assasah Ḥalabī. (in Persian)
- ‘Ijī, ‘Uṣd al-Dīn, and Jirjānī, ‘Alī. (1417 AH / 1997 AD). *Sharḥ al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām* [Explanation of the Positions in Theology]. Dār al-Jīl.
- Bāqlānī, Abū Bakr. (1414 AH / 1993 AD). *Tamhīd al-Awā‘il* [Introduction to the Beginnings]. Edited by Aḥmad Ḥaydar. Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Al-Bukhārī, Muḥammad. (1401 AH / 1981 AD). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. (Offset). Dār al-Fikr.
- Taftāzānī, Sa’d al-Dīn. (1409 AH / 1989 AD). *Sharḥ al-Maqāṣid* [Explanation of Objectives]. Qom: al-Sharīf al-Raḍī.
- Jawharī, Aḥmad. (1401 AH / 1981 AD). *Al-Saqīfah wa Fāḍak* [The Saqifah and Fāḍak]. Edited by Muḥammad Hādī al-Amīnī. Sharikat al-Kutubī li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr.

- Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr. (1417 AH / 1997 AD). *Tārīkh Baghdād* [History of Baghdad]. Edited by Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Khalīfāt, Marwān. (1424 AH / 2003 AD). *Wa Rukibat al-Safīnah* [And the Ship was Mounted]. Markaz al-Ghadīr li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah.
- Dhahabī, Muḥammad. (1407 AH / 1987 AD). *Tārīkh al-Islām* [History of Islam]. Edited by ‘Abd al-Salām Tadmurī. Dār al-Kutub al-‘Arabī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd. (1417 AH / 1997 AD). *Al-Fā’iq fī Gharīb al-Ḥadīth* [The Distinguished in the Difficult Terms of Hadith]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Sayyid Murtaḍā, ‘Alī ibn Ḥusayn. (1410 AH / 1990 AD). *Al-Shāfi’ fī al-Imāmah* [The Healer in Leadership]. Mu’assasat al-Ṣādiq.
- Ṭabarsī, Aḥmad. (1386 AH / 1966 AD). *Al-Iḥtijāj*. Edited by Muḥammad Bāqir al-Kharsān. Dār al-Numān.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1403 AH / 1983 AD). *Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam* [History of Kings and Nations]. Edited by a group of scholars. Mu’assasat ‘Ilmī.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn. (1375 Sh. / 1996 AD). *Majma’ al-Baḥrayn*. Edited by Sayyid Aḥmad Ḥusaynī. Kitābforūshī Murtawī. (in Persian)
- ‘Askarī, Sayyid Murtaḍā. (1410 AH / 1990 AD). *Ma’ālim al-Madrasatayn* [Landmarks of the Two Schools]. Mu’assasat Nu’mān.
- ‘Aynī, Badr al-Dīn. (n.d.). *Umdat al-Qārī* [Reliance of the Reader]. Dār Ihyā’ al-Turāth.
- Farāhīdī, Khalīl. (1410 AH / 1990 AD). *Kitāb al-‘Ayn* (2nd ed.). Edited by Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmīrā’ī. Mu’assasat Dār al-Hijrah.
- Mālikī, Ḥasan Farḥān. (1418 AH / 1997 AD). *Naḥw Inqādh al-Tārīkh al-Islāmī* [Towards the Rescue of Islamic History]. Mu’assasah Yamamah.
- Madānī, Sayyid ‘Alī Khān. (1384 Sh. / 2005 AD). *Al-Ṭirāz al-Awwal wa al-Kināz limā ‘Alayhi min Lughat al-‘Arab al-Mu’awwāl* [The First Heirloom and the Treasure for What It Has from the Language of the Reliable Arabs]. Mu’assasat Āl al-Bayt ‘Alayhum al-Salām. (in Persian)
- Mufīd, Muḥammad. (1413 AH / 1993 AD). *Al-Irshād fī Ma’rifat Ḥujaj Allāh ‘alā al-‘Ibād* [The Guidance in Knowing God’s Proofs over the Servants]. Shaykh Mufīd Congress.
- Maqrīzī, Aḥmad ibn ‘Alī. (1420 AH / 1999 AD). *Imtā’ al-Asmā’* [Pleasure of the Ears]. Edited by Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd al-Namīsī. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Mīlānī, Sayyid ‘Alī. (1418 AH / 1997 AD). *Sharḥ Minhāj al-Karāmah fī Ma’rifat al-Imāmah* [Commentary on the Path of Nobility in Knowledge of Imamate]. Mu’assasah Dār al-Hijrah.
- Mīlānī, Sayyid ‘Alī. (1427 AH / 2006 AD). *Tashdīd al-Murāja’āt wa Tafdīl al-Mukābirāt* (4th ed.). Markaz al-Ḥaqā’iq al-Islāmiyyah.
- Haithamī, Nūr al-Dīn. (1408 AH / 1987 AD). *Majma’ al-Zawā’id* [The Assembly of Additions]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Table of Contents

Methodology of Imami Theologians in Proving the Tawātur of Imamate Hadiths / 3
Ali Asghar Parsamoghadam
A Critical Analysis of Mu'jam al-Mu'allafāt fi al-Radd 'alā al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyyah / 27
Narges Nejati, Mohammad Ghafoori Nejad & Maryam Aziziian
A Critical Review of the Physical Embodiment of Resurrection from the Perspective of Ayatollah Sobhani / 51
Ali Qadardan Qaramaleki
A Strategic Analysis of Verbal Politeness Mechanisms in the Fifteen Supplications of Imam Sajjad (AS): An Approach to Ahl al-Bayt Epistemological Insights / 75
Abdulbasit Arab Youssefabadi & Moslem Fatollahi
Scope of Iḥbāt: A Critical Perspective from Imami and Sunni Viewpoints / 97
Davud khoshbavar & Hossein Ziaee
A Comparative Analysis of the Divine Names and Attributes in the Thought of Imām Khomeynī and Maimonides: An Ontological and Phenomenological Approach / 119
Sayyid Masoud Omrani & Hassan Muhammadi
Critical Analysis of the Wahhabi Approach to the Hadith "Alī is the Divider of Paradise and Hellfire," with Emphasis on Sunni and Shī'i Sources / 141
Safdar Rajabzadeh & Muhammad Ghafoorinezhad
A Critique of Turki ibn Ali's View on the Takfir of a Ruler Who Does Not Rule by What Allah Has Revealed / 165
Hasan Zarnooshe Farahani & Muhammad Hosayn Zarnooshe Farahani
A Critical Analysis of the Pluralist Interpretation of Q. 109:6 (Sūrat al-Kāfirūn) in Light of Intratextual and Extratextual Approaches / 183
Gholamali Moqaddam
A Qualitative Analysis of the Distinction Between Raj'ah and Tanāsukh from the Perspective of Islamic Philosophers / 205
Mojtaba Seydi, Sayyid Muhammad Musavi Baigi & Ramin Golmakani
Explicating the Infallibility of Prophets in Light of Q.38:46: A Critical Examination of Other Qur'anic Verses Cited in Its Support / 231
Morteza Agha Mohammadi
Pledge of Allegiance to Abū Bakr as a "Falta" (Sudden/Unplanned Event): An Examination in Sunnī and Shī'i Sources / 251
Abdolmajid Zahadat



Theology Journal

Vol. 12, No. 1, Issue 22,
Spring & Summer 2025

Executive Manager
Muhammad Hossein
Golyari

Translator
Muhammad Hossein
Golyari

**Language Editor &
Page Designer**
Pirayeshe Qalam
Services

Website
<http://pke.journals.miu.ac.ir>

Print run: 100 copies
Price: 1,000,000 IRR
Printed by: Al-Mustafa
Digital Printing House

Address
Research Department,
Al-Mustafa International
University, Shahid
Modarres 1, 7th Floor,
Shahid Modarres Blvd.,
Mashhad, Iran

Phone: (+98)51-
32211821
Fax: (+98)51-32217167
Postal Code: 9133936316

Publisher: Al-Mustafa International University
Place of Publication: Al-Mustafa International
University, Khorasan
Director-in-Charge: Ruhollah Saeedi Fazl
Editor in Chief: Sayyid Murtada Husayni Shahrudi

Editorial Board:

Sayyid Murtada Husayni Shahrudi
(Professor, Ferdowsi University of Mashhad)
Qudratullah Khayatiyan
(Professor, Semnan University)
Izz al-Din Rida Nejad
(Professor, Al-Mustafa International University)
Jahangir Masudi
(Professor, Ferdowsi University of Mashhad)
Azim Hamziyan
(Associate Professor, Semnan University, Semnan)
Mostafa Azizi Alawijeh
(Associate Professor, Al-Mustafa International University)
Mahdi Farmaniyan Arani
(Associate Professor, University of Religions and Denominations)
Abu l-Fadl Kiyashimshaki
(Associate Professor, Al-Mustafa International University)
Ahmad Ishaq Demir
(Professor, Recep Tayyip Erdogan University, Turkey)
Harald Zweibert
(Professor, University of Theology Basel, Switzerland)

Scope of the Journal

This journal concentrates on theological studies, fostering scholarly research and critical analysis of contemporary issues in Islamic theology (Kalam), comparative theology, and modern theology, particularly within the Islamic world.

Academic Accreditation

The *Theology Journal* achieved the academic ranking of "B" in the evaluation conducted by the Ministry of Science, Research, and Technology in 1400 (2021-2022).

This journal collaborates with the Association of Islamic
Theology of the Seminary.

*The views expressed in this journal do not necessarily reflect those
of the editorial board.*

*The journal reserves the right to edit all submitted manuscripts.
Content from this journal may be reproduced with proper citation.*

Indexing & Abstracting:

Islamic World Science Citation Center (ISC) (isc.ac)
Al-Mustafa Journals Database (journals.miu.ac.ir)
Noor Specialized Journals Database (noormags.ir)
Scientific Information Database of Jihad-e-Daneshgahi (SID) (sid.ir)
Magiran (Iranian Journal Database) (magiran.com)
Google Scholar (scholar.google.com)