پژوهشنامه کلام

دورهٔ ۱۳، شمارهٔ ۱، پیاپی ۲۴،
بهار و تابستان ۱۴۰۵

مدیر اجرایی
محمدحسین گلیاری

ویرایش و صفحه‌آرایی
پیرایش قلم

نشانی وبگاه
http://pke.journals.miu.ac.ir

تیراژ: ۱۰۰ نسخه
قیمت: ۱،۰۰۰،۰۰۰ ریال
نشر: چاپخانه دیجیتال المصطفی

نشانی
مشهد، بولوار شهید مدرس،
نبش مدرس ۱، طبقه هفتم،
جامعة المصطفی العالمیة،
معاونت پژوهشی

راه‌های ارتباطی
تلفن: ۳۲۲۱۱۸۲۱ـ۵۱ (۹۸+)
نمابر: ۳۲۲۱۷۱۶۷ـ۵۱ (۹۸+)
کدپستی: ۹۱۳۳۹۳۶۳۱۶

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة
محل انتشار: نمایندگی جامعة المصطفی در خراسان
مدیر مسئول: روح‌الله سعیدی‌فاضل
سردبیر: سید مرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه

سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
قدرت‌الله خیاطیان (استاد دانشگاه ملی سمنان)
عزالدین رضانژاد (استاد جامعة المصطفی العالمیة)
جهانگیر مسعودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
عظیم حمزئیان (دانشیار دانشگاه ملی سمنان)
مصطفی عزیزی علویجه (دانشیار جامعة المصطفی العالمیة)
مهدی فرمانیان آرانی (دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب)
ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار جامعة المصطفی العالمیة)
احمد اسحاق دمیر (استاد دانشگاه رجب طیب اردغان)
هارالد زوییرت (استاد دانشگاه الهیات بازل سوئیس)

زمینهٔ 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 فراروی انسان امروز، خصوصاً در جهان اسلام، پاسخ دهد.

تأییدیهٔ علمی

نشریهٔ پژوهشنامهٔ کلام در رتبه بندی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری مورخ ۱۴۰۰ حائز رتبه علمی «ب» گردید.

نشریهٔ پژوهشنامهٔ کلام با انجمن کلام اسلامی حوزه همکاری دارد.

آراء و دیدگاه‌های مطرح‌شده در این نشریه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه نشریه نیست.
نشریه 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)
پایگاه نشریات جامعة المصطفی العالمیة
(journals.miu.ac.ir)
پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (sid.ir)
پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags.ir)
بانک اطلاعات نشریات کشور (magiran.com)
گوگل اسکولار (scholar.google.com)

فهرست مقالات

تبیین فلسفی امکان تعالی عشق از منظر حکمت صدرایی ۹

مهدی باخرد، امیر راستین طرقی، و سیدمرتضی حسینی شاهرودی

تحلیل انتقادی دیدگاه سلفیه پیرامون حدیث «تأثیر محبت امام علی (ع) در زدودن گناهان» ۳۳

صفدر رجب‌زاده

تحلیل و نقد مبانی استخلاف از دیدگاه اشاعره با تأکید بر ناسازگاری‌های درونی ۵۹

جلیل رحمتی آزاد و علیرضا کهنسال

تحلیل تطبیقی معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و مکتب تفکیک ۸۷

علی قدردان قراملکی

بازخوانی اندیشه‌های کلامی محمدعمر سربازی در نقد باورهای وهابیت ۱۱۳

حسن شفیعیان و روح‌الله سعیدی فاضل

نقد و تحلیل رابطهٔ ایمان عاشقانه با انسجام اجتماعی و اخلاق جمعی ۱۴۹

میرعباس مهدوی‌فرد و سلمان خلیلی پیربلوط

مقایسهٔ تطبیقی و تحلیل انتقادی خوانش میرزا جواد تهرانی و ملاصدرا از «هویت، مکان و زمان وقوع قیامت» ... ۱۶۹

ایوب خورسندی، سید محمد موسوی بایگی، و مصطفی فقیه اسفندیاری

بررسی مقایسه‌ای روش‌شناسی امامت‌پژوهی کتاب‌های *محاسن* برقی و *بصائر الدرجات* صفار ۱۹۵

محمدرضا ملانوری

بررسی تطبیقی دلالت «استواء الهی بر عرش» بر تنزیه یا تجسیم در منابع فریقین با تأکید بر احادیث کافی و صحیح بخاری ۲۲۱

محمدعلی عادلی، محمد قاسمی، و مهریار شبابی

بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بطون قرآن در اندیشهٔ علامه طباطبایی و امام خمینی (ره) ۲۴۹

سید مسعود عمرانی و مصطفی احمدی‌فر

رهیافتی بر اندیشهٔ کلامی راغب اصفهانی در کتاب *مفردات الفاظ القرآن* ۲۸۷

مصطفی احمدی‌فر و کاظم خسروی

امامت اجتماعی پیامبر اکرم (ص) در قرآن: شواهد، نسبت با خاتمیت و استمرار در اندیشهٔ امامیه ۳۲۱

مصطفی احمدی‌فر، سعید مقصودی، سید عبدالحمید موسوی، و محمد قاسم

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

A Philosophical Account of the Possibility of Love's Transcendence from the Perspective of Sadrian Theosophy

Mahdi Bakherad[1], Amir Rastin Toroghi[2]✉, Seyyed Mortaza Hosseini Shahrudi[3]

1. M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: emre.bakh@gmail.com
2. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: arastin@um.ac.ir
3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: shahrudi@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
03 July 2025
Received in revised form
17 August 2025
Accepted
06 September 2025
Available online
22 June 2026

Keywords:
metaphorical love ('ishq-i majazi),
true love ('ishq-i haqiqi),
Mulla Sadra,
substantial motion (al-haraka al-jawhariyya),
unity of existence (wahdat al-wujud)

ABSTRACT

One of the most significant topics in Islamic philosophy of ethics, mysticism, and spirituality concerns the relationship between majāzī (metaphorical) love and ḥaqīqī (true) love—a question that returns to the possibility, modality, and criterion of love's sublimation (taʿālī) from the sensible domain to the intelligible and divine order. Ṣadrian theosophy (al-ḥikma al-mutaʿāliya), by virtue of its foundational principles—including substantial motion (al-ḥaraka al-jawhariyya), gradational being (tashkīk), the union of intellect and intelligible (ittiḥād al-ʿāqil wa-l-maʿqūl), and personal unity of existence (waḥda shakhṣiyya al-wujūd)—affords a comprehensive explanatory framework for the possibility of love's sublimation; a trajectory that commences with metaphorical love and, through the existential journey (sulūk) of the soul, culminates in divine love and annihilation (fanāʾ) in the Absolute Beauty. Employing a philosophical-conceptual method of analysis, this study extracts and analyzes three distinct models of the possibility of love's sublimation within Ṣadrian theosophy: the first model is grounded in substantial motion and the soul's intensifying (ishtidādī) course; the second is based upon imaginal (mithālī) and intellectual (ʿaqlī) perceptions; and the third is founded upon the unity of existence and divine vision (shuhūd). Subsequently, these three models are compared along axes such as their compatibility with empirical approaches to love, the role of human volition in the sublimation of love, the boundary between metaphorical and true love, and the spiritual function of love. The findings indicate that these explanations, despite their conceptual differences, are reconcilable within the framework of the transcendent theosophy and may be regarded as complementary levels of a single philosophical-spiritual system concerning love.

Cite this article: Bakherad, M., Rastin Toroghi, A., & Hosseini Shahrudi, S. M. (2026). A Philosophical Account of the Possibility of Love's Transcendence from the Perspective of Sadrian Theosophy. *Theology Journal*, 13(1), 3-25. https://doi.org/10.22034/pke.2025.21967.2029

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2025.21967.2029

1. Introduction

One of the most central and enduring questions in philosophical inquiries into love concerns whether human love—and particularly metaphorical (majāzī) love—can occupy a legitimate and effective position within the trajectory of spiritual sublimation and the attainment of true (ḥaqīqī) and divine love. If such sublimation is indeed possible, then what are the mechanisms and criteria that govern this transformative ascent? This question has acquired renewed and heightened significance in the contemporary period, particularly with the proliferation of reductionist perspectives and exclusively empirical approaches to love. Such approaches tend to reduce love to biological, psychological, or neurological functions, thereby neglecting its meaning-oriented, ethical, and theological dimensions. In stark contrast to these reductive frameworks, the transcendent theosophy (al-ḥikma al-mutaʿāliya) of Mullā Ṣadrā offers uniquely robust philosophical resources for defending the possibility of love's sublimation and for explicating the relationship between metaphorical and true love. By virtue of its integrated metaphysical system—which encompasses substantial motion, gradational being, the union of intellect and intelligible, and the personal unity of existence—Ṣadrian philosophy provides a comprehensive framework within which love's ascent from the sensible to the divine can be coherently articulated and rigorously defended.

2. Methodology

This research has been organized employing a philosophical method of analysis, utilizing library-based sources and primary textual materials. The investigative process proceeds through the following sequential stages: First, the binary distinction between true and metaphorical love is delineated from the perspective of Ṣadrian theosophy. Second, through systematic consultation of Mullā Ṣadrā's corpus and the foundational principles of the transcendent theosophy—including substantial motion (al-ḥaraka al-jawhariyya), gradational being (tashkīk al-wujūd), the union of intellect and intelligible (ittiḥād al-ʿāqil wa-l-maʿqūl), and the personal unity of existence (al-waḥda al-shakhṣiyya li-l-wujūd)—three distinct models of the possibility of love's sublimation are systematically extracted and formulated. Subsequently, through a comparative analysis of these three models, their respective capacities, limitations, and points of interconnection are elucidated.

3. Findings

Based upon the foundational principles of Ṣadrian theosophy, this article introduces three principal models for explaining the sublimation of love:

Model One: Corporeal Origination and the Intensifying Motion of Love, Lover, and Beloved

In this model, love is explicated through its intimate connection with existence (wujūd). Since the reality of being is gradational (mushakkak) and comprises

multiple ontological levels, love too possesses a gradational character. Consequently, metaphorical and true love do not differ in their essential nature but rather in their ontological rank and object of attachment. The human soul, in accordance with the doctrine of substantial motion, commences from corporeal origination (ḥudūth jismānī) and progressively moves toward imaginal (mithālī) and intellectual (ʿaqlī) immateriality. Human love accompanies the soul throughout this existential journey; in other words, love, lover, and beloved together undergo an intensifying (ishtidādī) course of sublimation, transforming from the corporeal level to the spiritual, and from the lower degrees of spirituality to its higher and divine stations. The element of volition (irāda) plays a pivotal role in this process, for the ascent of love toward higher levels is attainable only through conscious volition and rational spiritual wayfaring (sulūk-i ʿaqlānī).

Model Two: The Beloved as Imaginal and Intellectual Realities

This model is grounded in the theory of imaginal and intellectual perceptions (idrākāt-i mithālī wa ʿaqlī). According to Mullā Ṣadrā's formulation—and particularly as elaborated by ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī—encountering sensible objects in fact provides the occasion for the soul's connection to their imaginal or intellectual Forms (ṣuwar), which exist at a higher, immaterial level of reality. From this perspective, love for a material beloved is in truth love for that beloved's imaginal or intellectual reality, and the human faculty of imagination (khayāl) or intellect (ʿaql) becomes united with that reality. Thus, the sublimation of love is not merely the outcome of ethical volition but rather an inherent requirement of the soul's perceptual structure and a necessity arising from it; for every sensory perception constitutes a bridge toward engagement with higher realities. This explanation is intimately connected with the doctrine of the union of intellect and intelligible (ittiḥād al-ʿāqil wa-l-maʿqūl), demonstrating that the union of lover and beloved is in reality the very union of perception at the imaginal and intellectual levels.

Model Three: The One Divine Beloved

In this model, which is founded upon the personal unity of existence (al-waḥda al-shakhṣiyya li-l-wujūd) and Mullā Ṣadrā's distinctive perspective, metaphorical love is essentially denied any independent reality and acquires meaning only in relation to Absolute Reality. On the basis of the personal unity of existence, every love is ultimately love for God, even if it appears outwardly to be directed toward a finite existent. From this standpoint, the boundary between metaphor and reality is purely conventional (iʿtibārī), for all things are modes (shuʾūnāt) and manifestations (tajalliyāt) of Absolute Existence. The sublimation of love here signifies the unveiling (kashf) of this very truth and the direct vision (shuhūd) of the Absolute Beloved behind all phenomenal manifestations. This explanation, rather than

emphasizing a gradual process or an epistemic refinement, is grounded in mystical vision and inward spiritual transformation.

Comparative Synthesis

The comparative analysis of these three models reveals the following key points: Compatibility with Empirical Approaches: The first model—unlike the other two—demonstrates significant compatibility with empirical and evolutionary approaches to love. According to this explanation, love at its lower levels (animal love) is a natural and biological phenomenon that, through the existential transformation of the soul, can be elevated to divine love. This model thus enables a meaningful connection between scientific and spiritual accounts of love, preventing reductive interpretations that favor materialism in love while excluding its spiritual dimensions.

The Union of Lover and Beloved: Regarding the question of the union of lover and beloved, the second model understands this union as resulting from the direct vision (shuhūd) of the imaginal or intellectual reality of the beloved, while the third model grounds it in existential and essential unity. The first model, however, emphasizes the soul's creative capacity in constructing the image of the beloved within itself, thereby offering a more dynamic and living portrayal of union.

The Role of Human Volition: In the third model, human volition is subsumed under the universal will and sovereign agency of God, and love is more a manifestation of an essential existential relation than a voluntary matter. In the second model, although the epistemic dimension is prominent, the role of volition in transcending the sensory level to reach the imaginal and intellectual levels remains operative. In the first model, however, the role of volition is particularly pronounced, for the soul's substantial motion entails gradual actualization through choice, cultivation (tarbiya), and spiritual vigilance (murāqaba).

The Boundary between Metaphorical and True Love: In the first model, the boundary between metaphorical and true love is an intensifying and gradual one; that is, although human love in its origination has a corporeal and natural source, in its continuation and existential course it progressively traverses the levels of spirituality and draws nearer to the reality of love and true love. In the second explanation, this boundary is defined in terms of the differing existential levels of the beloved's object (material, imaginal, intellectual). In the third model, however, the distinction between true and metaphorical love becomes effectively meaningless, for every love is in its inward reality a manifestation of divine love, even if the lover remains unaware of this fact.

The Spiritual Function of Love: In the first model, love, through focusing upon a single Form (ṣūrat), purifying the faculties, and liberating from multiplicity, prepares the ground for spiritual wayfaring. In the second model, engagement with the higher levels of the beloved (imaginal or intellectual)

prepares the ground for the soul's immaterialization and the sublimation of its perceptions and attentions. In the third model, however, love is itself identical with spiritual wayfaring, for everything in existence is a manifestation of the one true Beloved, and love enables the disclosure (inkishāf) of this truth.

4. Conclusion

Despite the differences noted above, all three Ṣadrian models are reconcilable within the framework of the transcendent theosophy and may be regarded as different interpretive levels of the single unified process of love's sublimation. These levels range from the cultivation of the soul and the purification of desire, through the higher stages of imaginal and intellectual perceptions, and culminating in the vision of the unity of existence and the immediate disclosure of the true Beloved in all manifestations. This demonstrates that Ṣadrian theosophy possesses the capacity both to defend meaning-oriented approaches to love and to facilitate engagement with empirical approaches, while simultaneously opening a path for the spiritual and theological reconstruction of the concept of love in the contemporary world.

Declarations

Authors' Contributions: All authors contributed equally to this work.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۲۷۸۳-۰۶۶۷ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

تبیین فلسفی امکان تعالی عشق از منظر حکمت صدرایی

مهدی باخرد[۱]، امیر راستین طرقی[۲]✉، سیدمرتضی حسینی شاهرودی[۳]

۱. دانش‌آموخته ارشد فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: emre.bakh@gmail.com

۲. *نویسندهٔ مسئول*، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: arastin@um.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: shahrudi@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۲۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
عشق مجازی،
عشق حقیقی،
ملاصدرا،
حرکت جوهری،
وحدت وجود

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه اخلاق، عرفان و معنویت اسلامی نسبت میان عشق مجازی و عشق حقیقی است که به پرسش از امکان، چگونگی و معیار تعالی عشق از ساحت محسوس به مرتبه معقول و الهی بازمی‌گردد. حکمت صدرایی، با برخورداری از مبانی‌ای چون حرکت جوهری، تشکیک، اتحاد عاقل و معقول، و وحدت شخصی، امکان ارائه تبیینی جامع از امکان تعالی عشق را فراهم می‌سازد؛ مسیری که از عشق مجازی آغاز و در سیر وجودی نفس به عشق الهی و فنا در جمال مطلق منتهی می‌شود. این پژوهش، با روش تحلیل فلسفی‌مفهومی، سه الگوی متمایز از امکان تعالی عشق در حکمت صدرایی را استخراج و تحلیل می‌کند: الگوی نخست مبتنی بر حرکت جوهری و سیر اشتدادی نفس، الگوی دوم بر پایه ادراکات مثالی و عقلی، و مدل سوم بر بنیاد وحدت وجود و شهود الهی است. در ادامه، این سه الگو در محورهایی چون امکان سازگاری با رویکردهای تجربی از عشق، نقش اراده انسان در تعالی عشق، مرز عشق مجازی و حقیقی، و کارکرد معنوی عشق مقایسه شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که این تبیین‌ها، با وجود تفاوت‌های مفهومی، در بستر حکمت متعالیه قابل جمع‌اند و می‌توان آن‌ها را سطوح مکملی از یک نظام فلسفی‌معنوی در باب عشق تلقی کرد.

استناد: باخرد، مهدی؛ راستین طرقی، امیر؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۴۰۵). تبیین فلسفی امکان تعالی عشق از منظر حکمت صدرایی. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۳ـ۲۵. https://doi.org/10.22034/pke.2025.21967.2029

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

در علم اخلاق یکی از راه‌های درمان رذائل و اتصاف به فضائل اخلاقی مسئله عشق عنوان شده است. عشق عفیف رذائلی همچون خودپسندی و نخوت را برطرف کرده، انسان را به فضائلی چون تقدیم غیر بر خود و ایثار متصف می‌سازد. مسلک عشق، مسلک تصفیه و تخلیص است. بدیهی است با تلقی مادی‌انگارانه از عشق که آن را تنها پدیده‌ای برای بقای نوع می‌داند گزاره‌های فوق معنای محصلی نخواهد داشت، لذا اثبات تجرد و تعالی در عشق در این مهم ضروری می‌نماید. همچنین غرض دیگر پژوهش آن است تا یادآور شود عشق عاملی برای برانگیختن حس معنوی در بشر و عواطف روحانی اوست؛ چراکه منجر به لطافت روح و آمادگی در نفس عاشق شده، او را مهیای پذیرش و درک عشق الهی می‌سازد؛ عشقی که کمال نهایی انسان است. با ظهور و رواج رویکردهای تقلیل‌گرایانه، به‌ویژه نظریات علمی و تجربی در حوزه عشق‌شناسی در سده‌های اخیر، کارکردهای معنوی عشق مانند دو کارکرد فوق با چالش جدی مواجه شده و رویکردهای معناگرایانه به عشق تضعیف شده است. مقصود از نگاه معناگرایانه نسبت به عشق، نگاهی از منظر تعالی عشق از جنبه‌های صرفاً مادی است. عمدتاً افرادی که دغدغهٔ معناشناسی عشق انسانی را دارند به نحوی یک امر متعالی مدنظرشان است. ایشان معنای عشق انسانی را براساس خاستگاهی الهیاتی مدنظر قرار داده و کمال آن را در اثر ارتباط با همان ارزش متعالی قلمداد می‌کنند. در این پژوهش بر آنیم تا ظرفیت حکمت صدرایی در ارائه تبیین‌هایی فلسفی برای رویکرد معناگرایانه و امکان تعالی‌یافتن عشق از مراتب فروتر خود به مراتب برتر و نیل از عشق مجازی به عشق حقیقی را نشان دهیم.

پیشینه تحقیق

در خصوص عشق و ماهیت و کارکردها و اقسام آن از جمله عشق حقیقی و مجازی از منظر صدرایی، پژوهش‌های قابل توجهی صورت گرفته است؛ پایان‌نامه‌های «بررسی ماهیت و جایگاه عشق در حکمت متعالیه» (نجف‌زاده، ۱۳۹۱)، «عشق و رابطه آن با جهان هستی از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا» (فتاحی، ۱۳۸۹)، «عشق از دیدگاه ملاصدرا و افلاطون» (گلستانه، ۱۳۹۸)، و مقالاتی همچون «بررسی تأثیر مبانی هستی شناختی ملاصدرا بر عشق شناسی وی» (ارشد ریاحی و یاریان، ۱۳۹۶)، «رابطه عواطف و معرفت از منظر ملاصدرا» (یزدانی و همکاران، ۱۳۹۲)، «عشق طریقی به‌سوی کمال انسانی» (سلیمانی، ۱۳۹۳)، «رساله العشق ابن سینا و تأثیر آن در ملاصدرا» (شانظری و یاریان، ۱۳۹۳)، و «بررسی تطبیقی ایمان و عشق از دیدگاه ملاصدرا» (تکاورنژاد و همکاران، ۱۳۹۸). در عین حال در هیچ‌یک از آثار مورد بررسی، به مسئله مقاله کنونی یعنی استنباط و معرفی الگوهای تبیین امکان تعالی عشق از نگاه صدرایی و نیز مقایسه آن‌ها پرداخته نشده است. غرض از این پژوهش به‌طور مشخص آن است که اولاً نشان دهد از منظر فلسفی عشق به نحو بالفعل و یا بالقوه از تعالی و معنویت برخوردار است، ثانیاً سه الگوی متفاوت فلسفی از این تعالی را براساس مبانی صدرایی استنباط و ترسیم نماید، و ثالثاً در یک مقایسه تطبیقی میان این سه الگو نشان دهد که کدام مدل مزایای بیشتری دارد؛ به‌عنوان نمونه، کدام الگو با هزینه کمتری می‌تواند از یک‌سو با رویکردهای

تجربی سازگار شود و از دیگر سو از برداشت‌های تقلیل‌گرایانه و مادی‌گرایانه که به حذف معنویت و حقیقت از عشق می‌انجامند در امان بماند.

عشق حقیقی و مجازی از منظر حکمت صدرایی

مجاز و حقیقت، مشترک لفظی میان معانی مختلف است. در بحث عشق‌شناسی صدرایی نیز عشق حقیقی و مجازی مشترک لفظی میان دو معناست: ۱. عشقی که مقصود بالذات است و عشقی که قنطره و وسیله رسیدن به محبوب و معشوق بالذات است و طریقیت دارد؛ این معنا مبتنی بر وجودشناسی تشکیکی صدرایی است که بر حسب آن، عشق حقیقتی ذومراتب است که هر مرتبه فروتر، وسیله و قنطره نیل به مرتبه برتر عشق است و نسبت به آن، مجاز محسوب می‌شود، همچنان‌که مرتبه برتر، حقیقتِ مرتبه مادون است؛ ۲. آنچه حقیقتاً عشق است و آنچه حقیقتاً عشق نیست اما به‌دلیل نوعی ارتباط و نسبت با عشق نام عشق به خود می‌گیرد، مانند عشق به تجلیات و مظاهر یک شیء که عشق مجازی است؛ این معنا مناسب هستی‌شناسی مبتنی بر وحدت شخصی وجود است و به‌ویژه در تبیین سوم صدرایی خود را نشان می‌دهد. در بحث مراتب عشق از دید صدرالمتألهین، بیشتر معنای نخست جریان دارد. در این دسته‌بندی، عشق به چهار قسم حیوانی، عفیف، اوسط و اکبر یعنی عشق الهی تقسیم شده که ما به دو قسم نخست تحت عنوان عشق انسانی و مجازی به صورت مفصل‌تر و به دو قسم دیگر با عنوان عشق الهی و حقیقی به‌طور اجمالی می‌پردازیم.

الف. عشق مجازی

عشق حیوانی: نخستین جرقه‌های عشق و جلوه‌های محبت شدید در انسان، ناشی از پایین‌ترین مراتب ادراکی او یعنی قوای طبیعی و حیوانی اوست. عشق حیوانی یا بهیمی از کالبد زیبای معشوق حاصل شده و تنها به صورت و ظاهر او تعلق می‌گیرد. در مواجههٔ ظاهری فرد متوجه صورتی زیبارو شده، فریفته و شیدای زیبایی بصری و حسن ترکیب معشوق می‌گردد؛ اموری که شأن آن‌ها جسمانی است. پس از این مواجهه از دریچهٔ حواس ظاهری انسان، برای عاشق تخیلی رخ می‌دهد و صورتی از معشوق در ذهن او نقش می‌بندد؛ صورتی که مسبوق به ادراکی حسی است و وضع و محازات ظاهری معشوق برای عاشق در آن موضوعیت دارد. تخیل صورت زیبا باعث تحریک شدن قوهٔ شهویه می‌گردد و عاشق تمایلی برای اتحاد جنسی با محبوب پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۴۵). ملاصدرا مبدأ این قسم از عشق را نفس اماره و غایت آن را طلب لذت حیوانی و جنسی می‌داند. در حقیقت او معتقد است که عشق طبیعی، ریشه در بعد حیوانی و گرایش‌های شهوانی انسان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۴). افرادی که در این نوع از عشق باقی مانده و فراتر نمی‌روند، افرادی با قلب‌های قاسی، نفوسی غلیظ و طبعی خشک هستند که همانند چهارپایان به جز مقتضیات جنسی به امری دیگر نمی‌اندیشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۲). با توجه به پیامدهای ناپسندی که توقف در این مرحله از عشق به همراه دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۱۶۶؛ ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۷؛ ۱۳۸۱، صص. ۱۳۹، ۱۷۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۷، صص. ۱۷۲، ۱۷۵)، و با عنایت به اینکه این مرتبه، پایین‌ترین مرتبه عشق است و پیش از آن

مرتبه دیگری وجود ندارد، حقیقی بودن اطلاق عشق بر آن بسیار دشوار است و صرفاً می‌تواند عشقی مجازی به شمار رود (به معنای طریقیت).

عشق عفیف: ملاصدرا در فصلی از اسفار تحت عنوان «فی ذکر عشق الظرفا و الفتیان للاوجه الحسان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۱) به‌طور مفصل به جنبه‌های مختلفی از مقولهٔ عشق عفیف پرداخته است. وی در ابتدا به پنج نظریهٔ رایج در این قسم از عشق اشاره کرده و در نهایت ادله‌ای بر نظریه منتخب خود که همان ممدوح بودن و فضیلت داشتن آن است ارائه نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۹۲). از دید ملاصدرا، قلوب لطیفه هیچ‌گاه از این عشق خالی نیستند. البته او برای این مرحله از عشق به تنهایی قائل به ارزش نیست بلکه فایده آن را در استکمال، تزکیهٔ نفس و وصول به عشق حقیقی دانسته و به‌عنوان یک طریق و گذرگاه از مجاز به حقیقت به آن نگاه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ب، ص. ۲۰۷). مصحح این طریقیت در این نکته از عشق عفیف نهفته است که تمامی قوای درونی و بیرونی انسان را بر یک امر متمرکز کرده و همت او را واحد می‌سازد؛ ازاین‌رو مایه نجات انسان از سرگردانی شهوات دنیوی بوده و می‌تواند تحت ارشاد و تعلیم صحیح به‌عنوان یک گذرگاه موقت، باعث تهذیب و تزکیه نفس گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۵). فرد عاشق تمام هم و غم خود را کنار گذاشته به‌طور مستمر در پی زیبایی و جمال معشوق است؛ از هرچه غیر از معشوق است بریده و دل را از غیر او خالی می‌سازد به‌طوری که گویا عالم تنها شامل او و محبوب اوست و غیر از آن دو موجودی دیگر وجود ندارد. این رهایی از تعلقات متعدد دنیوی انسان را از کثرت به نوعی وحدت رهنمون می‌کند؛ ازاین‌رو رسیدن به معشوقی حقیقی در آن آسان‌تر می‌شود. عشق تمامی علقه‌های دنیوی فرد را بریده و اکنون تنها کار باقی مانده برای رسیدن به معشوق حقیقی، بریدن از یکی و پیوستن به دیگری است.

ملاصدرا حصول عشق مجازی برای انسان را با یک فرآیند تدریجی توضیح می‌دهد. به عبارتی برخلاف مرحلهٔ قبلی که عشق در آن ناگهانی و دفعی به وجود می‌آمد (که از دید او نوعی منقصت محسوب می‌شود)، عشق در این قسم با فرآیندی تدریجی تحت عنوان استحسان صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۳). منظور او از استحسان طلب شناخت و معرفت به زیبایی‌های مختلف نهفته در معشوق است؛ تلاشی برای کشف و معرفت به زیبایی‌های پنهان محبوب و ضمیمه ساختن آن‌ها با زیبایی‌های ظاهری معشوق که برآیند و نتیجهٔ این فرآیند، انعکاس صورت محبوب در قلب عاشق است؛ صورتی که با او اتحاد دارد. مراحل استحسان از این قرار است:

مرحلهٔ نخست «تکرار المشاهدات» است. وقتی شخص با فردی زیبارو مواجه شد، مشغول دیدن او می‌شود و به‌طور مستمر به مشاهدهٔ او می‌پردازد. سپس با دقتی ریزبینانه تمامی سکنات و وجنات فرد را زیر نظر می‌گیرد که ملاصدرا از آن به «توارد الانظار» تعبیر کرده است. اکنون آنچه در مخیلهٔ عاشق نقش بسته است ابعاد مختلف سیرت و صورت، خلق و خلق معشوق است که لحظه‌ای از ذهن او بیرون نمی‌رود. تمام وجود عاشق از فکر و ذکر معشوق پر شده است. در این مرحله یعنی «الفکر و الذکر فی اشکاله و شمائله» برای عاشق حالتی رخ می‌دهد که شوق مفرط برای اتحاد با معشوق پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۳).

در فرآیند استحسان فرد عاشق پی در پی وجوه مختلف زیبایی محبوب خود را اعم از ظاهری و باطنی دریافت می‌کند. صورتی مثالی در لوح وجود عاشق نقش بسته که تندیسی از تمامی زیبایی‌های صوری و معنوی معشوق است؛ صورتی که با نفس عاشق متحد است. به عبارت بهتر متعلق اصلی و بالذات عشق همین صورت حاصله از استحسان است که برحسب اتحاد عالم و معلوم جزئی از وجود عاشق گردیده است؛ صورتی که از معشوق بالعرض و خارجی حکایتگری می‌کند و عاشق با آن خیالپردازی و عشق‌بازی می‌کند. به همین دلیل است که عاشق نه از دوری محبوب خود بیمناک است و نه از تغییر و دگرگونی در ظاهر او اندوه و حزنی در دل دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۱۱۲)؛ چراکه معشوق بالذات نه جسم خارجی و حضور فیزیکی بلکه صورت نقش بسته در نفس عاشق است. از دید ملاصدرا این قسم از عشق برخلاف قسم سابق با ویژگی‌های پسندیده فراوانی همراه است از جمله:

۱. عاری از شهوت: اگرچه نفس اماره که در قسم نخست وجود داشت در این قسم هم وجود دارد اما تحت تسلط نفس ناطقهٔ انسانی مهار شده است. ملاصدرا تأکید می‌کند این عشق خالی و عاری از هر نوع هوس و شهوت می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۳). در این قسم لذت بردن از زیبایی صوری معشوق وجود دارد اما این لذت بردن از جهت زیبایی است و هرگز با امور شهوانی و نفسانی قابل جمع نیست. در حقیقت قوهٔ متخیلهٔ انسان تحت تدبیر نفس اماره نیست بلکه در تسلط نفس ناطقه است. در این صورت قوهٔ متخیله، متفکره شده و در فرآیند استحسان فرد را در جهت تأمل و تفکر برای کشف زیبایی‌های معشوق سوق می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۷۷).

۲. تدریجی بودن: همان‌طور که اشاره شد از دید ملاصدرا این قسم از عشق برخلاف نوع قبلی دفعی حاصل نشده و امری لحظه‌ای و انفعالی نیست و طرح فرآیند استحسان از جانب وی، مؤید همین معنی می‌باشد. عشق محصول فرآیندی زمان‌بر است که از مشاهده تا تمثیل صورت گرفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۵۷). به عبارت بهتر تا تمثیل معشوق در لوح وجود عاشق نقش نبندد، شوق او به اتحاد که نشانهٔ عشق است به نقطه اوج نمی‌رسد؛ بنابراین فرآیندی تدریجی بین مشاهده تا رسیدن به این نقطه وجود دارد. در عشق حیوانی فرد به ناگاه دچار حسی غیرقابل مهار می‌گردد اما در عشق عفیف فرد به مجرد مواجههٔ اولیه با انسانی خوش‌سیما، گرفتار زیبایی ظاهری نمی‌شود و در وهلهٔ اول نه ناظر عاشق است و نه شخص مقابل معشوق، بلکه فرد با اختیار خود و به‌تدریج این احساس را پدید می‌آورد.

۳. بدون زوال: در نتیجهٔ استحسان که صورت معشوق جزئی از وجود عاشق می‌شد، دیگر هیچ ترسی از جدایی و اندوهی از تغییر در نفس او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۷۹). معشوق همیشه در پیشگاه او حاضر است و چنین احساسی زائل‌شدنی نیست.

ممکن است اشکال شود که نقش صورت علمی معشوق در عشق‌های رایج در همین حد است که اگر در اثر پیری، بیماری و حادثه، زیبایی مادی معشوق کم شده یا از دست برود، عاشق همچنان او را به‌واسطهٔ خاطرات و یادهای لذت‌بخشی که از او دارد دوست دارد، اما اینکه معشوق بالذات، همان صورت علمی‌باشد، قابل تأمل است؛ زیرا دلتنگی که از ویژگی‌های رایج عشق است با این ادعا سازگار نیست، چراکه صورت علمی

معشوق همواره نزد عاشق حاضر است و دلتنگ شدن برای امر حاضر و در دسترس معنا ندارد! اما باید توجه داشت که سخن ملاصدرا در خصوص این ویژگی مربوط به مرتبه‌ای فراتر از عشق حیوانی و حتی مراتب نازل عشق انسانی است؛ سخن از یک مرتبه خاص پس از طی یک روند تدریجی است که طبق آن، رفته‌رفته وابستگی عاشق به تعلقات جسمانی و مادی معشوق کاسته می‌شود.

ب. عشق حقیقی

عشق اوسط: ملاصدرا از عشق اوسط به‌طور مختصر یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۸۲). تفاوت این مرتبه با عشق مجازی در این است که متعلق عشق در آن مظاهر اسما و صفات الهی است و البته زمانی در انسان ریشه می‌دواند که شخص به بلوغ نفسانی و معرفتی رسیده باشد. در مرتبهٔ اوسط عشق، عاشق به‌واسطهٔ لطافت درونی خود، مشغول مطالعهٔ مظاهر اسما و صفات و افعال باری تعالی شده و از آن جهت که آنان منتسب به منبع لایزال الهی هستند به آیات الهی عشق می‌ورزد (خلیلی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۴). در این مرتبه از عشق، عاشق باید به مجاهده و سیر و سلوک و خلوت و تفکر در عظمت و جلال خداوند پرداخته و به کسب علوم الهی و آیت‌شناسی مشغول شود.

عشق اکبر: کامل‌ترین عشق از دید ملاصدرا عشق الهی است که در آثار او عشق اکبر خوانده شده است. این مرتبه از عشق متعلق به ذات و صفات مقدس خداوند بوده، مخصوص متألهین و کمل اولیای الهی یعنی آنانی است که به فنای کلی رسیده‌اند. این عشق همان سر الهی است و عاشقان آن همان اصحاب سر حق هستند؛ لذا تنها برای برگزیدگان و واصلین به مقام انسان کامل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۸۳). ملاصدرا با ذکر استدلالی به اثبات عشق اکبر در انسان همت ورزیده است: در میان همهٔ موجودات این تنها انسان است که کمالات همهٔ اشیای عالم را به صورت بالقوه در خود دارد. از طرفی هر امر بالقوه‌ای مشتاق فعلیت تامه و کمال نهایی خود است؛ پس تنها انسان مشتاق فعلیت تامهٔ همهٔ اشیاست و چون چنین فعلیتی که از جمیع جهات تام باشد تنها در خداوند است، پس انسان مشتاق ذات حق است (خلیلی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۶). در این مرتبه نشانه‌های ربانی در انسان عاشق هویدا شده و قلب و تمامی وجود او غرق در محبوب می‌گردد و این شعله خاموشی ندارد؛ زیرا معشوق حقیقی خداوند است و او برتر از آن است که نهایت پذیرد. بنابراین عاشق همیشه این شوق را دارد که آنچه ظاهر نشده ظاهر و آنچه حاصل نشده حاصل نماید و این شوق را با مرگ پایانی نیست و پیوسته ابتهاج و سرور بر عاشق مستولی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۰۲).

الگوهای تبیین فلسفی تعالی در عشق از منظر حکمت صدرایی

در باب حرکت از معشوق مجازی به حقیقی می‌توان از سه نحوه تبیین در حکمت صدرایی سخن گفت. این سه تبیین لزوماً با یکدیگر تباین ندارند و چه بسا قابل جمع هستند. تفاوت در این است که هر یک بر توصیف جنبه و ساحتی از عشق تمرکز دارند. این الگوها از طریق مراجعه به آثار و مبانی حکمت صدرایی قابل استنباط است.

الگوی نخست: بر اساس حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس

اصالت، وحدت و اشتداد و تشکیک در وجود از یک‌سو، و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، نسبت ذاتی و اتحاد نفس و بدن با یکدیگر، تکامل و حرکت اشتدادی نفس، اتحاد نفس با قوا و شئون خود به‌ویژه با ادراکات خود، از سوی دیگر، از جمله مبانی و اصول حکمت صدرایی است که با قیاس به مقولهٔ عشق تبیین نخست در توجیه تعالی عشق را موجه می‌سازد که خود جنبه‌ای هستی‌شناسانه و جنبه‌ای معرفت‌شناسانه دارد. از حیث وجودشناختی، نخستین رهیافت مبانی فوق این است که عشق با وجود پیوندی ناگسستنی دارد. مؤلفهٔ اصلی در عشق زیبایی است و زیبایی حقیقی عبارت است از حقیقت خیر (افلوطین، ۱۹۹۷، ص. ۶۵۹)، و سبب عشق، زیاده‌خواهی در طلب خیر می‌باشد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۵۱۶). به تعبیر ابن سینا هرکس خیری را درک کند به اقتضای طبیعت خود بدان عشق می‌ورزد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۹۱). ملاصدرا نیز عشق را آگاهی و شعور به کمال تعریف می‌کند: «و العشق هو الشعور بالکمال» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۴۶). این مضمون صرفاً تأکید بر این نکته است که آنچه عاشق را در ورطهٔ این احساس گرفتار می‌کند، طلب زیبایی و ملائمتی است که در معشوق یافت می‌شود. ازاین‌رو هرچه خیر در محبوبی بیشتر شود، استحقاق آن بیشتر شده و عاشق بودن نیز قوی‌تر می‌گردد. از طرف دیگر حقیقت وجود، خیر حقیقی است و به‌طور مطلق معشوق است و ازآنجاکه حقیقت وجود، مشکک و ذومراتب است، عشق نیز تشکیکی خواهد بود؛ هرچه یک شیء از حیث رتبهٔ وجودی عالی‌تر و از نقصان محدودیت و مادیت دورتر، ظهور عشق در آن بیشتر و شدیدتر. عشق هر موجودی به قدر وجود اوست؛ چون موجودات یا عشقشان عین وجودشان است یا به‌سبب وجودشان (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۲۰۴).

براساس تشکیک، عشق دارای مراتب متعددی است که همگی در یک حقیقت با یکدیگر اشتراک دارند؛ ازاین‌رو میان عشق مجازی و حقیقی تفاوت ذاتی و ماهوی وجود ندارد بلکه تفاوت تنها در متعلق عشق است (معنای نخست حقیقت و مجاز). از طرفی با توجه به مبنای حرکت جوهری تمام موجودات عالم طبیعت، از جمله نفس انسانی دارای این نوع حرکت هستند. از نظر ملاصدرا حرکت جوهری نفس، حرکتی اشتدادی است؛ یعنی نفس انسانی جوهری است ممتد که اجزایی فرضی و به هم پیوسته دارد. نفس چیزی به جز یک حقیقت واحد نیست که دم به دم تحصل و فعلیت وجودی می‌یابد و به‌تدریج مراحل حدوث جسمانی، تجرد برزخی و تجرد عقلانی را یکی پس از دیگری می‌پیماید. این استکمال و حرکت اشتدادی در عشق نیز نمود خاص خود را دارد. عشق انسانی دارای مرتبهٔ واحدی نیست و تدریج در آن نهفته است. انسان در مرحلهٔ حیوانیت که دارای قوهٔ شهویه است پدیده‌ای به‌نام عشق را تجربه می‌کند. این عشق در مراحل تکامل اشتدادی نفس همراه اوست و فانی نمی‌گردد؛ اگرچه متعلق آن با قوی‌تر شدن قوهٔ ادراک نفس که ناشی از قوی‌تر شدن خود نفس است تغییر می‌یابد اما خود این احساس به بقای نفس باقی است و تنها معشوق از مجازی به حقیقی حرکت می‌کند. به عبارت دیگر اگرچه انسان‌ها حرکت خود را در عشق از مبادی متفاوتی آغاز می‌کنند اما در پایان به مقصدی یکسان دست می‌یابند.

بنابراین همان‌طور که حرکت نفس در تعالی، حرکتی ارادی اشتدادی است حرکت در عشق نیز ارادی و اشتدادی است؛ زیرا اراده یکی از اسبابی است که سبب می‌شود فرد در سیر تکاملی عشق و حرکت از عشق مجازی به حقیقی، کمال حقیقی خود را تشخیص داده و به‌سوی آن حرکت نماید. توضیح آنکه کمال در نگاه فلسفی عبارت است از ادراک امر ملائم با طبع، و چون قوهٔ عاقله عالی‌ترین قوهٔ ادراکی انسانی است، کمال متناسب با آن نیز کامل‌ترین است که از نظر ملاصدرا همان اتحاد با عقل فعال می‌باشد. بنابراین، تکامل حقیقی عشق بدون سیر ارادی و عقلانی امکان‌پذیر نیست، هرچند گرفتاران به سوء اراده نیز به‌دلیل سیر اشتدادی قوای غریزی خود، از حرکت تکاملی اشتدادی به‌طور مطلق بی‌بهره نخواهند بود.

از حیث معرفت‌شناسانه از نظر ملاصدرا خداوند نفس انسان را به‌گونه‌ای خلق کرده که مثالی از خود باشد همان‌طور که شأنیت خلاقیت نفس در صور ادراکی به همین معناست. بنابراین همان‌طور که خداوند دارای دو عالم خلق و امر است، انسان را نیز به‌گونه‌ای خلق کرده که دارای این دو نشئهٔ وجودی باشد. عالم امر عالم اراده و ایجاد است و در میان قوای انسان قوهٔ خیال هویتی امری دارد. منظور از هویت امری یعنی علم و اراده در عالم خیال بعینه همان ایجاد کردن و خلق کردن است؛ از همین رو جایگاه وجود چنین نیرویی مرتبه‌ای بین امر و خلق است. خیال از یک‌سو، صور را ایجاد کرده و محسوسات را مجرد می‌سازد، و از سوی دیگر، معانی و حقایق عقلانی را به صورت جسمانی درآورده و به مرتبهٔ شکل و رنگ و بعد تنزل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۷، ص. ۳۵).

قوهٔ خیال با توجه به نظریهٔ قیام صدوری، نقشی اصلی و اساسی مبتنی بر صورتگری در عشق ایفا می‌کند. خیال در عشق منفعل نیست بلکه فعال و خلاق است. تصویر معشوق در خیال عاشق، نه یک تصویر سادهٔ طبیعی و انعکاس منفعلانهٔ عین در ذهن است، بلکه خیال عاشق آن را خلاقانه به‌مثابهٔ صورتی تمثیلی انشاء نموده است. نفس انسان هنگامی‌که با فردی صاحب جمال مواجه می‌گردد، به مدد خلاقیت قوهٔ خیال صورتی از او را ایجاد می‌کند؛ اما این فرآیند تنها صورتی ساده از خلاقیت نفس و صرفاً انعکاس صورتی حسی در قوهٔ خیال است. این خیال خاطره‌ای بیش نیست و تنها آغازی بر فعالیت‌ها و تلاش‌های زیبایی‌شناسانهٔ عاشق است؛ فرآیندی که ملاصدرا از آن به استحسان تعبیر نموده است. منظور او از استحسان طلب شناخت و معرفت به زیبایی‌های مختلف نهفته در معشوق است؛ تلاشی برای کشف و معرفت به زیبایی‌های پنهان محبوب و ضمیمه ساختن آن‌ها با زیبایی‌های ظاهری معشوق که برآیند و نتیجهٔ این فرآیند، انعکاس صورت محبوب در قلب عاشق است؛ صورتی که با او اتحاد دارد. در حقیقت معشوق صورت تمثیلی است که عاشق در نفس خود پرورانده است اما آن‌قدر اهتمام و تکاپوی عاشق به اتحاد با معشوق بیرونی است که از این امر غافل مانده است.

الگوی دوم: بر اساس حقایق مثالی و عقلی

مهم‌ترین مبانی الگوی دوم صدرایی که با توجه به ابتنا بر تقریر خاص علامه طباطبایی در باب ادراک حسی در واقع متعلق به شارحان حکمت صدرایی است عبارت است از تشکیک در حقایق وجودی و به عبارتی تطابق عوالم و تعدد نشئات هر موجود، و جریان حمل حقیقت و رقیقت میان این مراتب طولی از یک حقیقت وجودی.

زمانی که ارتباط حسی با شیء خارجی صورت می‌گیرد این مواجهه و ارتباط، صرفاً عاملی است که شرایط را فراهم می‌کند تا مثال برزخی متناظر با شیء مادی خارجی را مشاهده نماید؛ فرآیندی که به خلق تمثلی از آن در نفس می‌گردد. به عبارت دقیق‌تر هنگام تحقق علم حصولی به اشیای مادی، حقیقتی که در مرتبهٔ بالاتر قرار دارد و موجود مجردی است که دربردارندهٔ کمال صورت مادون خود است، نزد فرد مدرک حاضر شده و انسان آن را به علم حضوری درک می‌کند. به‌عنوان نمونه علامه طباطبایی در توضیح چگونگی بازگشت علم حصولی به حضوری می‌فرماید: «در علم حصولی به چیزی که نوعی وابستگی به ماده دارد، معلوم عبارت است از یک موجود مجرد که علت فاعلی آن شیء و مشتمل بر کمال آن است که با وجود عینی خود نزد عالم حاضر می‌شود و این در حقیقت علمی حضوری است» (طباطبایی، بی‌تا، ص. ۲۳۹).

آنچه ما به‌عنوان صورت‌های ذهنی نامگذاری می‌کنیم، در حقیقت موجودات مجردی هستند که در عالم مثال و یا عالم عقل وجود داشته و نفس آن‌ها را از دور مشاهده می‌کند و بدین نحو به آن‌ها آگاهی می‌یابد. نفس در برخورد با شیء خارجی در عالم طبیعت، صورت مثالی آن را در عالم مثال منفصل دیده و صورتی از آن را در مثال متصل می‌آفریند؛ فرآیندی که همان نحوهٔ ادراک و تحقق علم است. نسبت به ادراکات عقلی نفس پس از ارتقا به عالم عقل، صور عقلی در عقل انعکاس یافته و ادراک عقلی شکل می‌گیرد و نفس مظهر صور عقلی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۴؛ نیز رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، صص. ۱۷۷-۱۷۹).

با توجه به مقدمات گذشته می‌توان ادعا کرد که عشق در یک تقسیم‌بندی کلی به حسی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود. عشق حسی صرفاً زمینه‌ساز عشق مثالی است بدین صورت که هنگامی‌که فرد با صورتی زیبا مواجه می‌شود، (ازآنجاکه علم به معنای حضور معلوم مجرد نزد عالم مجرد است) نفس در مرتبهٔ تجرد مثالی خود با صورت معشوق مثالی و نه مادی مواجه شده است؛ صورتی که از تجرد و قیام به ذات برخوردار است و از حیث رتبه و شدت وجودی‌اش، واجد تمام کمالات معشوق خارجی مادی است و به نوعی مبدأ فاعلی آن می‌باشد. منظور از مبدأ فاعلی توجه به این نکته است که عالم طبیعت معلول عالم مثال است؛ ازاین‌رو هر موجود مادی دارای یک علت در عالم مثال است که از جهت ماهیت با یکدیگر یکسانند و تفاوت آن‌ها در تعلقشان به ماده است.

برطبق این تبیین اگرچه ادراک جنبهٔ ظاهری معشوق به ظاهر ادراکی بدون واسطه است اما در واقع از حقیقت معشوق دور است. نفوس عامه چون تعلق به محسوسات و عالم ماده دارند، نمی‌توانند حقیقت آنچه بدان عشق می‌ورزند را همانند جنبهٔ محسوس آن ادراک کنند. عشق به محبوب دنیوی در حقیقت عشق به وجود اعلا و برتر مثالی یا عقلی آن است که مواجهه با معشوق مادی، تنها زمینه‌ساز رؤیت آن وجود برتر است. این صرفاً قوهٔ وهم است که به فرد چنین می‌نمایاند که محبوب او، همان صورت محسوس متعلق به ماده است و در نتیجه اتحاد با او را در شئون مادی و حسی می‌جوید، در صورتی که انتظار چنین اتحادی بی‌مورد است؛ چراکه اساساً متعلق عشق محبوب خارجی مادی نیست بلکه صورت مثالی و عقلی آن است. از منظر حکمت متعالیه حقیقت علم همان وجود مجرد مثالی یا عقلی است که در عالم مثال منفصل و یا عقل، مستقلاً موجود است؛ صورتی که نفس بعد از ارتباط با آن وجودات مجرد در خود می‌سازد صورت ذهنی است که به‌سبب ضعف

و فتوری که در مقایسه با وجود خارجی علم دارد، به آن وجود ظلی هم گفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۲۴).

بنابراین به موازات آنکه محبوب، مثالی جوهری و قائم به ذات در عالم اشباح و عقلی و قائم به ذات در عالم عقول دارد اتحاد در عشق نیز براساس آن معنی پیدا می‌کند. در عشق مثالی براساس اتحاد قوهٔ خیال و صورت متخیله، قوهٔ خیال که مثال متصل نام دارد با وجود خیالی معشوق که در عالم مثال منفصل است، متحد گشته و در عشق عقلی بر پایه اتحاد عقل و عاقل و معقول، عقل انسانی با وجود عقلی معشوق اتحاد پیدا می‌کند. علامه طباطبایی در حاشیه خود بر اسفار اتصال نفس از طریق حواس به شیء خارجی مادی را زمینه‌ساز مشاهده حقیقت مجرد مثالی یا عقلی متناسب با آن شیء مادی می‌داند، و ثمرهٔ این مشاهده و ادراک نفس را اتحاد نفس با آن حقیقت مجرد معرفی می‌نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، صص. ۱۲۷–۱۲۸؛ تعلیقه طباطبایی). بنابراین با توجه به این تبیین از حضور مجرد در نزد مجرد، معنایی واضح‌تر از اتحاد ترسیم می‌شود؛ زیرا ازآنجاکه نفس با ارتقا به مراتب عقلی و مثالی با محبوب خیالی و عقلی اتحاد یافته و این وجود برتر معشوق حقیقت آن محسوب می‌شود، اتحادی که رخ می‌دهد اتحادی حقیقی‌تر است.

الگوی سوم: بر اساس وحدت شخصی

قاعدهٔ بسیط الحقیقه، وجود ربطی ماسوی‌الله، و وحدت شخصی وجود مبانی مهم در تبیین سوم هستند.

در جلد هفتم از اسفار ملاصدرا تبیینی دقیق‌تر از عشق ارائه می‌کند که تطابق کاملی با استدلال او دربارهٔ وحدت شخصی وجود دارد. استدلال ملاصدرا بر وحدت شخصی وجود، با مقدمه‌ای که معلول را عین ربط به‌علت می‌داند و مقدمهٔ دیگری که نشان‌دهندهٔ بازگشت تمام علل به یک علت حقیقی یعنی واجب‌الوجود است چنین نتیجه می‌دهد که تنها یک علت حقیقی یعنی همان حق تعالی وجود دارد و ماسوای او هویات مستقل و وجودهای جدای از او نبوده و چیزی جز ظهور و تجلی او به شمار نمی‌روند.

دربارهٔ سریان عشق نیز ملاصدرا استدلال مشابهی را ترتیب می‌دهد؛ عاشق هویتی مستقل از معشوق نداشته و عین ربط به اوست و بر این اساس، هر معلولی عاشق علت خود است چراکه معلول هم وجود خود و هم کمالات خود را در حدود و بقا از علت خود می‌گیرد. ملاصدرا عشق معلول به‌علت را همان انتساب و ارتباط وجودی معلول به‌علت تلقی می‌کند که به‌واسطهٔ این ارتباط و انتساب، هویت معلول شکل گرفته، حفظ شده و بقا می‌یابد، در نتیجه مستقل از علت نیست بلکه عین ربط و انتساب به‌علت یا همان معشوق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۶۰). این نسبت از سنخ اضافه اشراقیه است که فرض نبود آن مساوی است با نبود معلول؛ عرفا از این تعلق و نسبت وجودی خاص به این صورت یاد کرده‌اند که اگر عشق بالایی نبود پایینی نابود می‌گشت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۶۰). ملاصدرا در این بحث نیز بازگشت همه علت‌ها و در واقع همه معشوق‌ها به‌علت و معشوق حقیقی را مطرح کرده و متناظر با تقسیم علل به قریب و بعید، معشوق را نیز به قریب و بعید قابل تقسیم می‌داند که نقش معشوق قریب همانا وساطت برای نیل به معشوق بعید و مطلق است.

با توجه به عین‌الربط بودن هویت عاشق نسبت به معشوق در چهارچوب وحدت شخصی، ملاصدرا سعی در تبیین تفاوت‌ها و تکثرات مراتب وجود دارد و بر همین اساس این مراتب را به تجلیات حق تعالی تفسیر می‌کند.

موجودات به هر مقدار مرتبه وجودی نزدیک‌تر و قرب بیشتری با خداوند متعال داشته باشند، تجلی را به نحو شدیدتری پذیرفته و مظهریت و تابناکی‌شان قوی‌تر و تمام‌تر خواهد بود؛ بنابراین تفاوت مراتب وجودی آنان و شدت و ضعف میان موجودات به‌خاطر تفاوت در قبول تجلی است نه تفاوت در صدور آن؛ زیرا از دید ملاصدرا تجلی حق تعالی بر مخلوقات خود یکسان است. نزدیک‌ترین موجود در قبول تجلی خداوند مربوط به عقل کلی یا همان معلول اول است که ملاصدرا از آن تعبیر به تجلی نخستین نموده است، زیرا تجلی را بدون واسطه دریافت کرده و از جهت مرتبهٔ وجودی نزدیک‌ترین به منبع تجلی می‌باشد. نسبت به قبول تجلی سایر موجودات، ملاصدرا با تمثیلی از چگونگی کارکرد آینه، چگونگی پذیرش تجلی از سوی مراتب مختلف را تبیین می‌کند:

عقل کلی یا همان تجلی نخست همچون آینه‌ای است که جمال محبوب حقیقی در آن، بدون واسطه قرار گرفتن آینه‌ای دیگر ظاهر و متجلی می‌گردد اما تجلی خداوند نسبت به موجودات دیگر، همانند این است که صورت محبوب به‌واسطهٔ یک یا چند آینه درک می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۶۱).

البته منظور ملاصدرا از مثال زدن به آینه این نیست که جنبه‌ای استقلالی برای آینه فرض شود تا تجلی بر آن‌ها واقع شود بلکه این آینه‌ها یا واسطه‌های سریان تجلی، صورتی از خود ندارند و تنها منعکس‌کنندهٔ صورت هستند و صورت نیز برای شخص است و با توجه به وحدت شخصی یک صورت بیشتر نیست که تجلی از آن ساطع می‌گردد؛ بنابراین تنها امری که واقع می‌شود تجلی است. در این میان تعدد و تکثر آینه‌ها تفاوتی در چگونگی صدور تجلی ایجاد نمی‌کند، برخلاف چگونگی قبول تجلی؛ زیرا متکثر شدن وسائط باعث پنهان ماندن جمال حقیقی و مانع شدن از شناخت صورت اصلی شده، منجر به کم شدن میزان قبول و پذیرش آن‌ها توسط مخلوقات می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، صص. ۱۶۰-۱۶۱). سر مطلب در محدودیت آینه است. اگر یک حقیقت را در مقابل آینه‌های متعدد قرار دهیم آن حقیقت واحد جلوه‌های متعددی را به خود خواهد گرفت؛ زیرا هر آینه‌تنها به میزانی که در توان اوست، صورت و جلوه‌ای از حقیقت را نمایان می‌کند و حقیقت را به تمام و کمال و آن‌گونه که هست نشان نمی‌دهد. ابن‌عربی در این باره می‌گوید: «عالم الطبیعة صور فی مرآة واحد، لا بل صورة واحدة فی مرایا متعددة» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ص. ۷۸). در جهان‌بینی وحدت شخصی وجود، این تجلی یعنی بنیان هستی و کمال آن با هدف عشق صورت می‌گیرد. عالم همانند دو قوس صعود و نزولی است که به تعبیر ابن‌عربی، دایره عشق تشکیل می‌دهند (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۹). عشق هم سبب ایجاد موجودات در قوس نزول و آفرینش است و هم غایت موجودات در سیر صعود و معاد است. ملاصدرا می‌گوید: «لو لا العشق ما یوجد سماء و لا أرض و لا بر و لا بحر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۲۶۴) و «جمیع الموجودات عاشقه الله سبحانه مشتاقه إلی لقائه و الوصول إلی دار کرامته» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۴۸).

از جمله عارفانی که در باب عشق با رویکرد وحدت وجودی سخن گفته‌اند جلال‌الدین دوانی است که گرچه دیدگاه او در وحدت وجود با وحدت شخصی مطرح شده متفاوت است، با این حال ذکر عبارات وی مفید در مقصود می‌باشد. محقق دوانی با استفاده از مقدماتی که هماهنگ با وحدت شخصی وجود است، نحوهٔ اطلاق

عشق و عاشق و معشوق بودن خداوند را تبیین نموده و در انتها تسری آن را در عالم اثبات می‌نماید. وی در ابتدا از اثبات این مدعی شروع می‌کند که در عالم به جز باری تعالی غیری نیست و همهٔ موجودات دیگر مظاهر و تجلیات اسما و صفات حق تعالی محسوب می‌شوند؛ یعنی ممکنات، وجود مستقلی از خود نداشته و منشأ صدور آن‌ها محبت و عشق ازلی خداوند است؛ عشقی به ظهور یافتن در اکوان (دوانی، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۶). دوانی می‌گوید اکوان بتمامها به‌منزلهٔ کلمهٔ توحید است؛ زیرا تطورات وحدت حقیقی و تفاصیل مراتب ظهوری او است. مقصود دوانی همان معنا و مقصود عرفا از وحدت شخصی است که عالم تکوین چیزی جز تجلیات ذات خداوند متعال نیست که از تجلی ذاتی و حبی سرچشمه گرفته است.

با عنایت به اینکه غیری جز خداوند نیست، محقق دوانی در مرحلهٔ دوم نتیجه می‌گیرد که فاعل و قابل، ظاهر و مظهر، و محب و محبوب، همه یکی است و از یکدیگر قابل تفکیک نیست، پس خداست که علم و عالم و معلوم و عشق و عاشق و معشوق است. دوانی در گام بعد با توجه به این رویکرد وحدت شخصی، چگونگی و کیفیت عشق در میان ممکنات را تبیین نموده است. از دیدگاه وی ازآنجاکه ممکنات چیزی جز تجلیات و ظهورات خداوند نیستند پس در واقع عاشق و معشوق دو جلوه‌گاه و مظهر خداوند محسوب می‌گردند. به عبارت بهتر عشق آدمی به هرچیزی، در حقیقت عشق او به خدا است؛ چراکه جز او چیزی نیست (دوانی، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۶). به بیان ابن‌عربی، هیچ‌کس جز خالق خود را دوست ندارد، و لکن خداوند تحت حجاب‌ها و تعیناتی به‌نام زینب و لیلی و درهم و دینار و غیره، از او مختفی شده است (ابن‌عربی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۳۲۶). فخرالدین عراقی این وحدت عشق و وحدت معشوق که در آثار ابن‌عربی آمده است را این‌گونه توصیف می‌کند: «هر که را دوست داری او را دوست داشته باشی و به هرچه روی آوری، روی بدو آورده باشی و اگر ندانی» (عراقی، ۱۳۶۳، ص. ۶۸). تمامی عاشقان مجذوب و شیفتهٔ یک منبع واحد حسن و جمال هستند؛ چه دانسته و آگاهانه و چه ندانسته و ناآگاهانه. وی برای تبیین مقصود خود از تمثیل لیلی و مجنون استفاده می‌کند: نظر مجنون هرچند بر حسن و جمال لیلی است اما در حقیقت لیلی آینه‌ای بیش نیست هرچند مجنون نداند که نظر او بر حسن لیلی، بر جمالی است که جز آن جمال همه ناپسند و قبیح است. ان الله جمیل: «غیر او را نشاید که جمال باشد» (عراقی، ۱۳۶۳، ص. ۷۰).

با توجه به تبیین سوم، عشق به هر محبوبی‌بهره‌ای از حقیقی بودن را داراست هرچند فرد متوجه محبوب حقیقی نباشد. در واقع مخلوق تنها به خالقش محبت می‌کند؛ از این حیث تقسیم عشق به حقیقی و مجازی ناظر به معشوق نیست بلکه از منظر عاشق است. خداست که در پس صورت معشوق‌ها نهفته است و او دلبر حقیقی است، اما فرد عاشق از آن غافل است.

مقایسه تطبیقی سه الگوی صدرایی از تعالی عشق

برای درک بهتر تفاوت‌ها و مزایای سه تبیین صدرایی از امکان تعالی عشق، می‌توان میان آن‌ها مقایسه‌ای تطبیقی در چند محور اصلی ارائه کرد:

الف. سازگاری با رویکردهای علمی و تجربی: یکی از رویکردهای اساسی در تبیین عشق، رویکرد تجربی است که در تلاش است عشق را براساس الگوهای زیستی و تکاملی تبیین نماید. مطابق با این رویکرد، عشق مقوله‌ای عمیقاً بیولوژیکی است که تمام جنبه‌های زندگی را فرا گرفته (Carter & Porges, 2013, p. 1) و به‌طور مشخص تنها احساس صرف نیست، بلکه یک فرآیند بیولوژیکی است که در قالب سیستم انگیزشی در نهاد انسان قرار داده شده است (Burunat, 2016, p. 1884). هیچ چیز در زیست‌شناسی جز در پرتو تکامل معنا ندارد، و عشق رمانتیک نیز از اساس یک سیستم انگیزشی است که پاداش آن یافتن جفت است و این ساختار برای بقای فرد ایجاد شده و تکامل یافته است (Fisher, et al. , 2006, p. 2181). به عبارتی، عشق از آغاز و پیدایش خود با تکامل داروینی گره خورده و تکامل نه‌تنها در انسان، بلکه در عشق نیز رخ داده است (Carter & Porges, 2013, p. 2). الگوی نخست صدرایی، مبتنی بر حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، با رویکردهای زیستی، عصبی و تکاملی نسبت به عشق ناسازگار نیست. طبق این تبیین، عشق در مراتب پایین‌تر (عشق حیوانی) پدیده‌ای طبیعی و زیستی است که با تحول وجودی نفس می‌تواند به عشق الهی ارتقا یابد. بنابراین، این تبیین امکان پیوند میان تبیین‌های علمی و معنوی از عشق را فراهم می‌کند و مانع از برداشت‌های جانبدارانه به‌نفع مادی‌گرایی در عشق و حذف معنویت از آن می‌شود. درحالی‌که الگوی دوم و سوم به‌دلیل خاستگاه صرفاً متافیزیکی خود، با چهارچوب‌های علمی مبتنی بر ماده و تجربه کمتر هم‌خوانی دارند.

ب. امکان و معنای اتحاد میان عاشق و معشوق: در الگوی دوم (عشق مثالی و عقلی)، اتحاد میان عاشق و معشوق از طریق رؤیت و شهود مراتب بالاتر وجودی معشوق (در عالم مثال یا عقل) حاصل می‌شود. در این تبیین، صورت محسوس معشوق صرفاً مقدمه‌ای برای رؤیت حقیقت مثالی اوست که اتحاد معرفتی را ممکن می‌سازد. در مقابل، الگوی نخست با تکیه بر خلاقیت قوهٔ خیال و نظریهٔ استحسان، اتحاد را در قالب پیوستن تدریجی صورت معشوق به صقع نفس عاشق تصویر می‌کند؛ صورتی که عاشق در درون خود می‌سازد و بدان متحد می‌شود. تبیین نخست با تأکید بر نقش فعال و خلاق نفس، تصویری زنده‌تر از اتحاد ارائه می‌دهد. الگوی سوم نیز اتحاد را بر مبنای وحدت ذاتی و عین‌الربط بودن عاشق و معشوق تفسیر می‌کند که بیشتر ناظر به وحدت وجود است تا یک فرآیند معرفتی، روان‌شناختی و یا وجودی.

ج. نقش اراده انسان در تعالی عشق: در الگوی نخست، نقش اراده بسیار پررنگ است؛ چراکه حرکت جوهری نفس مستلزم فعلیت‌بخشی تدریجی از طریق انتخاب، تربیت، و مراقبه است. در الگوی دوم نیز گرچه وجه معرفتی برجسته است، اما نقش اراده در عبور از سطح حسی به سطح مثالی و عقلی همچنان وجود دارد. در مقابل، در الگوی سوم اراده انسان تحت‌الشعاع اراده کلی و حاکم حق‌تعالی قرار دارد و عشق، بیش از آنکه امری اختیاری باشد، تجلی یک نسبت وجودی ذاتی است.

د. مرز میان عشق مجازی و حقیقی: در الگوی اول، مرز میان عشق مجازی و حقیقی، مرزی اشتدادی و تدریجی است؛ یعنی نفس با گذر از مراتب ادراک، از صورت به معنا و از جسم به عقل می‌رسد و رفته‌رفته به حقیقت عشق و عشق حقیقی نزدیک‌تر می‌شود. در تبیین دوم، این مرز در تفاوت میان مراتب وجودی متعلق عشق (مادی، مثالی، عقلی) تعریف می‌شود. اما در الگوی سوم، تفکیک عشق حقیقی و مجازی عملاً

بی‌معناست؛ چراکه هر عشقی در باطن خود، جلوه‌ای از عشق الهی است، حتی اگر عاشق از آن آگاه نباشد. ازاین‌رو، تفاوت‌ها نه در ذات عشق، بلکه در درجهٔ ادراک عاشق نسبت به محبوب حقیقی نهفته است.

ه. کارکرد معنوی عشق در هر تبیین: در الگوی نخست، عشق از طریق تمرکز بر صورت واحد، تهذیب قوا و رهایی از کثرت، زمینه‌ساز سلوک معنوی می‌شود. در الگوی دوم، مواجهه با مراتب عالی‌تر معشوق (مثالی یا عقلی) زمینه‌ساز تجرد نفس و تعالی ادراکات و توجهات نفس است. اما در مدل سوم، عشق فی‌نفسه عین سلوک است، زیرا همه چیز در هستی جلوه‌ای از معشوق واحد حقیقی است و عشق، انکشاف این حقیقت را ممکن می‌سازد.

نتیجه‌گیری

رویکردهای تقلیل‌گرایانه از عشق در دورهٔ معاصر با تمرکز بر مراحل و مراتب مادون حقیقت عشق، سبب غفلت از مراتب عالی آن شده‌اند. نگاه آشتی‌جویانهٔ ملاصدرا میان طبیعت و فراطبیعت، ماده و معنا، ظاهر و باطن، فیزیک و متافیزیک می‌تواند برای درک عمیق‌تر و تصویری جامع‌تر از حقیقت عشق بسی راهگشا باشد. اینکه عشق طریق دستیابی به معنویت و راه رسیدن به باطن عالم و مبدأ و غایت هستی است، بدون ارائه تبیینی عقلی از امکان تعالی عشق غیرممکن است. در این پژوهش با مراجعه به آثار و مبانی حکمت متعالیه، سعی شد تا سه مدل صدرایی از تبیین امکان تعالی عشق ارائه شود.

الگوی نخست با تکیه بر حرکت جوهری نفس، قائل به تعالی تدریجی عشق از مرتبه بهیمیت به مرتبه الهی است؛ الگویی که علاوه بر سازگاری با مبانی هستی‌شناختی صدرایی، امکان گفت‌وگوی بین‌روشی با دیدگاه‌های علمی تکاملی را نیز فراهم می‌سازد و باید در پژوهش‌های دیگری بدان پرداخته شود. الگوی دوم با تأکید بر مراتب ادراک و حضور وجودات مثالی و عقلی، عشق را فرایندی معرفتی وجودی می‌داند که در آن عاشق به مدد تجرد نفس، به حقیقت معشوق نائل می‌شود. در تبیین سوم که بر مبنای وحدت شخصی وجود سامان یافته، عشق نه امری عرضی و ثانوی، بلکه حقیقتی بنیادی در هستی و جوهرهٔ ارتباط میان ممکنات و واجب‌الوجود تلقی می‌شود.

با توجه به مقایسهٔ تطبیقی میان سه الگوی صدرایی، هرچند الگوی نخست از مزایای بیشتری برخوردار است، اما هر سه الگو، علی‌رغم تفاوت‌هایشان، در بستر حکمت متعالیه قابل جمع‌اند و می‌توان آن‌ها را به منزلهٔ سطوح مختلف فهم و تفسیر از فرآیند واحد تعالی عشق تلقی کرد؛ از سطح تربیت نفسانی و تخلیص شهوت، تا مراتب بالاتر ادراکات مثالی و عقلی، و در نهایت شهود وحدت وجود و انکشاف حضوری محبوب حقیقی در تمام مظاهر. این امر نشان می‌دهد که حکمت صدرایی ظرفیت آن را دارد که نظامی فلسفی و معنوی برای تبیین عشق ارائه دهد که هم به ابعاد روان‌شناختی و ادراکی آن توجه دارد، و هم پیوند آن را با حقیقت هستی و تجلیات الهی برقرار می‌سازد. چنین نگاهی، می‌تواند راهی برای احیای نقش عشق در تربیت اخلاقی، سلوک عرفانی، و تأملات فلسفی در دنیای معاصر باشد که پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های مکمل دیگری در این خصوص و به‌ویژه با نگاهی به مقایسه انتقادی جنبه‌های روان‌شناختی عشق با این تبیین‌های هستی‌شناسانه از عشق صورت پذیرد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.

ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۴۰۸ق). الفتوحات المکیة. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.

ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۸). الرسالة الوجودیة (تصحیح و ترجمه مرتضی شجاری). تهران: نشر طراوت.

افلوطین. (۱۹۹۷). تاسوعات (تعریب فرید جبر، تصحیح جیرار جهامی و سمیح دغیم). بیروت: مکتبة ناشرون.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). رحیق مختوم (تنظیم و تدوین حمید پارسانیا). قم: مرکز نشر اسراء.

خلیلی، محمدحسین. (۱۳۸۲). مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.

دوانی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۸). شرح رباعیات فلسفی عرفانی علامه دوانی (نقد و تفسیر مهدی دهباشی). تهران: هرمس.

شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة (به کوشش نجف‌قلی حبیبی). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات (مقدمه و تصحیح محمد خواجوی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیة. مشهد: المرکز الجامعی للنشر.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (به کوشش محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (به کوشش محمد خواجوی). قم: انتشارات بیدار.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). کسر الأصنام الجاهلیة (مقدمه و تصحیح محسن جهانگیری). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (بی‌تا). نهایة الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.

عراقی، فخرالدین ابراهیم. (۱۳۶۳). لمعات به انضمام سه شرح از شروح قرن هشتم هجری (به تصحیح محمد خواجوی). تهران: مولی.

References

Avicenna (Ibn Sīnā). (1400 AH [1980 CE]). *Rasāʾil Ibn Sīnā* (Treatises of Avicenna). Qom: Bīdār. [In Arabic/Persian]

Ibn al-ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. (1408 AH [1987–1988 CE]). *Al-Futūḥāt al-Makkīya* (The Meccan Openings). Cairo: Al-Hayʾa al-Miṣrīya al-ʿĀmma li-l-Kitāb. [In Arabic]

Ibn al-ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. (1946 CE). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Bezels of Wisdom). Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīya. [In Arabic]

Ibn al-ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. (1388 SH [2009 CE]). *Al-Risāla al-Wujūdīya* (The Epistle on Existence), edited and translated by Murtaẓā Shujārī. Tehran: Nashr-i Ṭarāvat. [In Arabic with Persian translation]

Plotinus (Aflūṭīn). (1997 CE). *Tāsūʿāt* (The Enneads), translated into Arabic by Farīd Jabr, edited by Jīrār Jahāmī and Samīḥ Dughaym. Beirut: Maktabat Nāshirūn. [In Arabic]

Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (1386 SH [2007 CE]). *Raḥīq-i Makhtūm* (The Sealed Nectar), arranged and compiled by Ḥamīd Pārsāniyā. Qom: Markaz-i Nashr-i Asrāʾ. [In Persian]

Khalīlī, Muḥammad Ḥusayn. (1382 SH [2003 CE]). *Mabānī-i Falsafī-i ʿIshq az Manẓar-i Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā* (The Philosophical Foundations of Love from the Perspective of Avicenna and Mullā Ṣadrā). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]

Davānī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. (1378 SH [1999 CE]). *Sharḥ-i Rubāʿīyāt-i Falsafī-ʿIrfānī-i ʿAllāma Davānī* (Commentary on the Philosophical-Mystical Quatrains of ʿAllāma Davānī), edited and annotated by Mahdī Dahbāshī. Tehran: Hermes. [In Persian]

Shahrazūrī, Shams al-Dīn. (1383 SH [2004 CE]). *Rasāʾil al-Shajara al-Ilāhīya fī ʿUlūm al-Ḥaqāʾiq al-Rabbānīya* (Epistles of the Divine Tree on the Sciences of Lordly Realities), edited by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Muʾassasa-i Ḥikmat wa Falsafa-i Īrān. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 CE). *Al-Ḥikma al-Mutaʿāliya fī al-Asfār al-ʿAqlīya al-Arbaʿa* (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1354 SH [1975 CE]). *Al-Mabdaʾ wa-l-Maʿād* (The Origin and the Return), edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat wa Falsafa-i Īrān. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1360 SH [1981 CE]) [a]. *Asrār al-Āyāt* (The Secrets of the Verses), with introduction and edition by Muḥammad Khwājavī. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat wa Falsafa. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1360 SH [1981 CE]) [b]. *Al-Shawāhid al-Rubūbīya* (The Divine Witnesses). Mashhad: Al-Markaz al-Jāmiʿī li-l-Nashr. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1363 SH [1984 CE]). *Mafātīḥ al-Ghayb* (The Keys to the Unseen), edited by Muḥammad Khwājavī. Tehran: Muʾassasa-i Muṭāliʿāt wa Taḥqīqāt-i Farhangī. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1366 SH [1987 CE]). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (Exegesis of the Noble Qurʾān), edited by Muḥammad Khwājavī. Qom: Intishārāt-i Bīdār. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1381 SH [2002 CE]). *Kasr al-Aṣnām al-Jāhilīya* (The Breaking of the Idols of Ignorance), with introduction and edition by Muḥsin Jahāngīrī. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1383 SH [2004 CE]). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī* (Commentary on the Principles of al-Kāfī). Tehran: Muʾassasa-i Muṭāliʿāt wa Taḥqīqāt-i Farhangī. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *Nihāyat al-Ḥikma* (The Ultimate Philosophy). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī al-tābiʿa li-Jamāʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]

ʿIrāqī, Fakhr al-Dīn Ibrāhīm. (1363 SH [1984 CE]). *Lamaʿāt* (Flashes of Light), with three commentaries from the 8th/14th century, edited by Muḥammad Khwājavī. Tehran: Mawlā. [In Persian]

Burunat, E. (2016). Love Is Not an Emotion. *Psychology*, 7, 1883–1910.

Carter, C. S., & Porges, S. W. (2013). The biochemistry of love: An oxytocin hypothesis. *EMBO Reports*, 14(1), 12–16.

Fisher, H. E., Aron, A., Mashek, D., Li, H., & Brown, L. L. (2002). Defining the brain systems of lust, romantic attraction, and attachment. *Archives of Sexual Behavior*, 31(5), 413–419.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Critical Analysis of the Salafist Perspective on the Hadith: "The Love of Imam 'Ali (AS) Erases Sins as Fire Consumes Wood"

Safdar Rajabzadeh[1]

1. Graduate of Level 4, Nawab High Theological School, Mashhad, Iran. Email: s.rajabzadeh1370@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
12 April 2026
Received in revised form
21 May 2026
Accepted
25 May 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
hadith of love for 'Ali (AS),
critique of contemporary Salafism,
exaggeration in virtues,
love and forgiveness,
semantic criticism of hadith

ABSTRACT

The hadith "Ḥubbu ʿAlī yaʾkulu al-sayyiʾāt kamā taʾkulu al-nār al-ḥaṭab" (The love of ʿAlī consumes sins as fire consumes wood) ranks among the prophetic traditions transmitted in numerous Sunnī sources concerning the virtues of the Commander of the Faithful, ʿAlī ibn Abī Ṭālib (AS), in various phrasings. Nevertheless, the contemporary Salafist current, adopting a skeptical approach, has challenged both the chain of transmission (sanad) and semantic indication (dalāla) of this hadith, classifying it among weak (ḍaʿīf) or fabricated (mawḍūʿ) traditions. Employing a descriptive-analytical method and drawing upon authoritative biographical evaluation (rijāl) and hadith sources from Sunnī and Shīʿī traditions, this study critically evaluates the chain-of-transmission and semantic objections raised by Salafists against this hadith. The research findings indicate that the claim of weakness regarding transmitters like Muḥammad ibn Salama al-Wāsiṭī and Aḥmad ibn Shabawayh is contradicted by numerous statements of prominent Sunnī hadith scholars—including al-Ḥākim al-Nīsābūrī and Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī—who explicitly affirmed their trustworthiness (thiqāt) or veracity (ṣadūq). Furthermore, the transmission of this hadith in early, authoritative sources such as Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn, Tārīkh Dimashq, Kanz al-ʿUmmāl, and Riyāḍ al-Naḍara, alongside explicit affirmations of its authenticity by scholars like Zaynī Daḥlān, attests to its well-received status within the Sunnī hadith corpus. Semantically, objections such as the charge of exaggeration (ghulūw), alleged contradiction with the primacy of love for God and His Messenger, and incompatibility with the practical stance of Imam ʿAlī (AS) are addressed through an ontological analysis of love and the distinction between "true love" (maḥabbat ḥaqīqī) and "professed love" (maḥabbat iddiʿāʾī). Ultimately, the Salafist approach to weakening this hadith, rather than being grounded in rigorous hadith-critical criteria, is rooted in theological presuppositions and reductionism concerning the virtues of the Prophet's Household (Ahl al-Bayt) (AS).

Cite this article: Rajabzadeh, S. (2026). Critical Analysis of the Salafist Perspective on the Hadith: "The Love of Imam 'Ali (AS) Erases Sins as Fire Consumes Wood". *Theology Journal*, 13(1), 27-52. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23648.2082

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23648.2082

1. Introduction

The doctrine of imāma (leadership) as the locus for the articulation of religion, and wilāya (spiritual authority) as the heartfelt bond between the believer and the Imam, constitute two of the most central theological tenets of the Imāmī Shīʿī school. Within this framework, love (maḥabba) for the Commander of the Faithful, ʿAlī ibn Abī Ṭālib (AS), occupies a position of exceptional distinction—not merely as an ethical virtue, but as an index of faith (īmān) and a criterion for the acceptance of deeds, as attested in numerous prophetic traditions. Among the most celebrated of these traditions, widely transmitted in the sources of both major Islamic schools (al-farīqayn—Shīʿī and Sunnī), is the hadith: "Ḥubbu ʿAlī yaʾkulu al-sayyiʾāt kamā taʾkulu al-nār al-ḥaṭab" — "The love of ʿAlī consumes sins as fire consumes wood." Through a vivid simile, this hadith likens love for Imam ʿAlī (AS) to a fire that rapidly reduces the fuel of sins to ashes, thereby preparing the ground for the soul's spiritual sublimation (taʿālī) and inner purification (taṭhīr bāṭinī).

In the contemporary period, however, the Salafist and Wahhābī intellectual current—adopting a constrictive approach influenced by the theological presuppositions of Ibn Taymiyya (d. 728/1328)—has sought to undermine the credibility of this virtue through two principal instruments: chain-of-transmission criticism (tadʿīf al-ruwāt) and semantic challenge (tuhmat al-ghulūw). This movement, relying upon a particular reading of the methodology of the "pious forebears" (al-salaf al-ṣāliḥ), has adopted a posture of skepticism, weakening, and diminishment in its engagement with traditions concerning the virtues (faḍāʾil) of Imam ʿAlī (AS). The intellectual axis of this approach is the emulation of Ibn Taymiyya and his later commentators, who, in their respective works, have mounted extensive and selective critiques of the chains and texts pertaining to the virtues of the Prophet's Household (Ahl al-Bayt) (AS). Scholars such as al-Albānī (d. 1999) in his Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfa and Fayṣal Nūr in his various treatises, employing unconventional and overly stringent biographical standards, have deemed this tradition flawed.

The urgency of the present research is underscored by several factors. First, the Salafist movement, availing itself of extensive media platforms, continuously propagates doubts (shubuhāt) concerning the virtues of the Ahl al-Bayt (AS), and the present study offers a scholarly and well-documented response to these doubts. Second, insofar as this current presents itself as the exclusive representative of Sunnī Islam and the "saved sect" (al-firqa al-nājiya), this investigation clearly demonstrates that their positions regarding the virtues of Imam ʿAlī (AS) are not only at odds with the Imāmī perspective but also stand in contradiction to the hadith heritage and the approach of numerous major Sunnī scholars. Thus, this study makes a significant contribution to distinguishing between mainstream Sunnī discourse and Salafist-Wahhābī discourse. The primary objective of this article is to provide

a scholarly and documented response to the Salafist doubts and to establish the chain-of-transmission validity and the semantic soundness of this hadith within the theological framework of Sunnī tradition.

2. Methodology

This research has been conducted employing a "descriptive-analytical" method, drawing upon authoritative biographical evaluation (rijāl) and hadith sources from both major Islamic schools (al-farīqayn). The investigative process unfolds through the following sequential stages:

Stage One: Through a terminological analysis (wākāvī-yi iṣṭilāḥ-shinākhtī) of the concept of "love" (ḥubb) within the Islamic intellectual system, its doctrinal, practical, and mystical dimensions are elucidated.

Stage Two: Adopting a critical approach, the chain-of-transmission (sanad) and semantic (dalāla) objections raised by the Salafist current are evaluated on the basis of the established criteria of the science of biographical evaluation (rijāl) and historical-hadith evidence.

Stage Three: In responding to these doubts, both methods of "positive response" (pāsukh-i ḥallī)—establishing validity through citation of authoritative sources—and "refutational response" (pāsukh-i naqḍī)—critiquing Salafist foundations by highlighting their internal contradictions, particularly their acceptance of supernatural favors (karāmāt) for figures within their own tradition—are employed.

3. Findings

The findings of this research may be categorized into chain-of-transmission and semantic dimensions as follows:

3.1. Chain-of-Transmission Analysis (Taḥlīl-i Sanadī)

The most significant Salafist challenge concerns the weakening of the transmitters of this hadith, particularly Muḥammad ibn Salama al-Wāsiṭī. A careful biographical (rijālī) investigation reveals that numerous early scholars—including Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (d. 852/1449) and al-Ḥākim al-Nīsābūrī (d. 405/1014)—have explicitly affirmed the trustworthiness (thiqāt) or at least the veracity (ṣadūq) of these individuals. The stringent criticisms advanced by al-Albānī are, in many instances of "weakening" (tadʿīf), devoid of scholarly criteria and arise from "ideological rigidity" (taṣallub īdyūlūjīk). When the traditionists (ḥuffāẓ) of earlier centuries have included the traditions of these transmitters in their compilations and adduced them as evidence (iḥtijāj), the subsequent weakening by later critics—absent new evidence—lacks scholarly validity.

3.2. Presence in Early Texts (Jāygāh dar Mutūn-i Kuhan)

This hadith is cited in dozens of authoritative Sunnī compilations and has never throughout history been designated as "fabricated" (mawḍūʿ) by

prominent scholars of the four major schools of jurisprudence. The explicit affirmation of its authenticity by Zaynī Daḥlān (the Shāfiʿī muftī of Mecca, d. 1304/1886) in response to opposing currents demonstrates that within the fabric of Sunnī religious culture, love for the Ahl al-Bayt (AS) has been regarded as a salvific element (ʿunṣur-i najāt-bakhsh).

3.3. Semantic Critique (Naqd-i Dilālī): Response to the Charge of Exaggeration (Ghulūw)

Salafists contend that this hadith conflicts with monotheistic principles (uṣūl-i tawḥīdī) and constitutes a form of exaggeration (ghulūw) regarding ʿAlī (AS). In response, it must be emphasized that "love" (maḥabba) in religious discourse is a concept that transcends mere sentiment; love for the Imam signifies "acceptance of spiritual authority" (wilāyat-padhīrī) and "following in spiritual wayfaring" (payrawī dar sulūk). When the Imam's authority (wilāya) is the embodiment of divine authority (wilāya ilāhīya), its purifying effect is likewise derivative of that same lordly authority. Thus, there exists no conflict between love for the Imam and monotheism (tawḥīd).

3.4. Refutational Method (Rawish-i Naqḍī)

This research has demonstrated that the Salafists fall into a "criterion contradiction" (tanāquḍ-i miʿyār) in their critique of this tradition. They affirm supernatural favors (karāmāt) for figures within their own tradition that are far more ambiguous and exceed the significance of the efficacy of love for ʿAlī (AS), yet they treat these with leniency (tasāmuh), whereas in the case of the Commander of the Faithful (AS), they apply stringent chain-of-transmission and semantic scrutiny to dismiss the tradition.

4. Conclusion

Through a comprehensive investigation of the chains of transmission and the text of the hadith "Ḥubbu ʿAlī yaʾkulu al-sayyiʾāt," this research has arrived at the conclusion that the contemporary Salafist current—relying upon a "rigid chain-of-transmission critical foundation" (mabnā-yi naqd-i sanadī mutaṣallibāna) and the "fallacy of exaggeration" (mughālaṭa-yi ghulūw)—seeks to weaken the virtues of the Ahl al-Bayt (AS). The validity of this hadith is established through its inclusion in early hadith compilations and the trustworthiness of its transmitters. From a theological standpoint, love for Imam ʿAlī (AS) occupies a strategic position within the Islamic intellectual system in the processes of "soul purification" (taṭhīr-i nafs) and "return to God" (bāzgasht bih su-yi Khudāvand). The elimination of such traditions inflicts damage upon the rich heritage of love for the Ahl al-Bayt (AS) among Muslims.

In conclusion, the following recommendations are offered: To further strengthen these discussions, the mystical dimensions of the "existential effects of love" (āthār-i takwīnī-yi maḥabbat) in other hadiths should be subjected to independent research, so that the connection between theological doctrines and

existential realities (ḥaqāʾiq-i wujūdī) may be rendered more perspicuous. This article establishes that "love for ʿAlī (AS)" is not a mere theological claim but a life-giving and sin-purifying principle within the prophetic tradition that has enjoyed consensus among traditionists throughout history.

Declarations

Authors' Contributions: This article is single-authored.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

تحلیل انتقادی دیدگاه سلفیه پیرامون حدیث «تأثیر محبت امام علی (ع) در زدودن گناهان»

صفدر رجب‌زاده[۱]

۱. دانش‌آموختهٔ سطح چهار مدرسهٔ علمیهٔ عالی نواب، مشهد، ایران. رایانامه: s.rajabzadeh1370@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۲۳
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۳۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
حدیث حب علی (ع)،
نقد سلفیه معاصر،
غلو در فضائل،
محبت و مغفرت،
نقد دلالی حدیث

چکیده

حدیث «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» از جمله روایات نبوی است که در منابع متعدد اهل‌سنت در باب فضائل امیرالمؤمنین علی (ع) با عبارات گوناگون نقل شده است. با این حال، جریان فکری سلفیه معاصر با رویکردی تشکیک‌آمیز، اعتبار سندی و دلالی این حدیث را به چالش کشیده و آن را در زمرهٔ احادیث ضعیف یا موضوع طبقه‌بندی کرده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع معتبر رجالی و حدیثی فریقین، به نقد و ارزیابی اشکالات سندی و دلالی مطرح‌شده از سوی سلفیه دربارهٔ این حدیث می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ادعای ضعف راویانی چون محمد بن سلمه واسطی و احمد بن شبویه، با اقوال متعدد دیگر از محدثان برجستهٔ اهل‌سنت مانند حاکم نیشابوری و ابن حجر عسقلانی که به وثاقت یا صدوق بودن آنان تصریح کرده‌اند، در تعارض است. همچنین نقل این حدیث در منابع کهن و معتبری چون المستدرک علی الصحیحین، تاریخ دمشق، کنز العمال و ریاض النضره، و تصریح عالمانی چون زینی دحلان به صحت آن، گویای جایگاه مقبول این روایت در میراث حدیثی اهل‌سنت است. از حیث دلالی نیز، اشکالاتی چون غلوّانگاری، تعارض با اولویت محبت خدا و رسول، و ناسازگاری با مواضع عملی امام علی (ع)، براساس تحلیل وجودشناختیِ محبت و تمایز میان «محبت حقیقی» و «محبت ادعایی» پاسخ داده می‌شود. نتیجه آنکه رویکرد سلفیه در تضعیف این حدیث، بیش از آنکه مبتنی بر ضوابط دقیق حدیث‌شناسی باشد، ریشه در پیش‌فرض‌های کلامی و تقلیل‌گرایی در باب فضائل اهل‌بیت (ع) دارد.

استناد: رجب‌زاده، صفدر. (۱۴۰۵). تحلیل انتقادی دیدگاه سلفیه پیرامون حدیث «تأثیر محبت امام علی علیه السلام در زدودن گناهان». پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۲۷-۵۲. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23648.2082

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

امامت و ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) از ارکان اساسی اعتقادی مذهب امامیه و از موضوعات کلامی اختلافی میان مکاتب اسلامی است. در این میان، محبت به حضرت علی (ع) به‌عنوان محوری اساسی در منابع روایی فریقین مطرح شده است. روایات نبوی متعددی بر فضائل بی‌بدیل و منحصربه‌فرد آن حضرت تأکید کرده و محبت به ایشان را دارای آثار دنیوی و اخروی شمرده‌اند. از جمله برجسته‌ترین این روایات، حدیث شریف «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» است که با عبارات مختلف به‌طور صریح، محبت به امام علی (ع) را عاملی برای بخشش گناهان و رستگاری معرفی می‌کند. با وجود شهرت و تعدد طرق نقل این دسته از روایات در منابع معتبر اهل‌سنت، رویکردی خاص از سوی جریان‌های فکری سلفیِ معاصر و وهابی در مواجهه با آن‌ها شکل گرفته است. اندیشمندانی چون البانی، فیصل نور، مقبل الوادعی و شوکانی، با ادعای پایبندی به روش «سلف صالح» و با استناد به شبهات سندی و دلالی، به تضعیف، کم‌شماری یا حتی انکار صریح این فضائل پرداخته‌اند. این در حالی است که پیشوایان کهن اهل‌سنت بسیاری از این روایات، از جمله حدیث مذکور را نقل و در مواردی تصریح به صحت آن نموده‌اند. این پژوهش با تمرکز بر حدیث «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» به‌عنوان یک مطالعهٔ موردی، درصدد است تا به این پرسش‌های کلیدی پاسخ دهد که: ۱. مهم‌ترین اشکالات سندی و دلالی مطرح‌شده از سوی سلفیان، چه می‌باشد و این اشکالات براساس منابع اهل‌سنت، چگونه قابل پاسخ است؟ ۲. آیا ادعای ضعف تمامی راویان این حدیث - چنان‌که آنان مدعی هستند - با واقعیت‌های علم‌الرجال تطبیق دارد؟ این تحقیق دارای اهداف زیر است: ۱. بررسی اعتبار سندی حدیث «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ» با ریشه‌یابی در منابع اولیه اهل‌سنت و تحلیل جایگاه راویان آن؛ ۲. نقد و ارزیابی شبهات سندی و دلالی مطرح‌شده از سوی عالمان سلفی نسبت به این حدیث؛ ۳. تمایزگذاری بین موضع کلی مکتب اهل‌سنت و مواضع جریان خاص سلفیه-وهابی در مسئله فضائل اهل‌بیت (ع). ضرورت این پژوهش نیز بدین جهت است که جریان سلفیه با بهره‌گیری از رسانه‌های گسترده، به‌طور مستمر به ترویج شبهات دربارهٔ فضائل اهل‌بیت (ع) می‌پردازد که این پژوهش پاسخی علمی و مستند به این شبهات ارائه می‌دهد؛ و از سوی دیگر این جریان خود را نمایندهٔ انحصاری اهل‌سنت و «فرقه ناجیه» معرفی می‌کند، این تحقیق به وضوح نشان می‌دهد که مواضع آنان در مورد فضائل امام علی (ع)، نه‌تنها با دیدگاه امامیه، بلکه با میراث حدیثی و رویکرد بسیاری از عالمان بزرگ اهل‌سنت در تعارض است.

پیشینه تحقیق

با وجود جست‌وجوی نظام‌مند در پایگاه‌های علمی معتبر، کتابخانه‌های تخصصی و منابع دست‌اول فریقین، هیچ پژوهش مستقلی که به‌صورت جامع و تحلیلی به ارزیابی انتقادی اشکالات سندی و دلالیِ سلفیه دربارهٔ حدیث «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» پرداخته باشد، شناسایی نشد. با این حال، برخی پژوهش‌های مرتبط وجود دارند که می‌توانند به‌عنوان پیشینه تحقیق برای این موضوع مورد استفاده قرار گیرند. یکی از نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به موضوع مورد نظر، مقاله‌ای با عنوان «بررسی روایت 'حب علی بن ابی طالب

حسنه لا تضر معها سیئه' و دیدگاه‌های مطرح‌شده دربارهٔ آن» نوشتهٔ سید محمدعلی میرصانعی است. این پژوهش به بررسی دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ این حدیث پرداخته و نظر مختار را تبیین کرده است که براساس آن، محبت علی (ع) به‌عنوان اساس دین و معیار ایمان شناخته می‌شود و دوستدار ایشان که مسلمان است، دچار عذاب اخروی یا خلود در آن نخواهد شد؛ اگرچه ممکن است در دنیا و برزخ، کیفرهایی را دریافت کند. همان‌گونه که مشهود است، این مقاله به حدیث «حُبُّ عَلِيٍّ يَأْكُلُ السَّيِّئَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» و نیز اشکالات سلفیه و نقد این اشکالات براساس منابع اهل‌سنت نپرداخته است. بنابراین، تاکنون پژوهش علمی جامعی که به تحلیل دیدگاه سلفیه در خصوص این حدیث و پاسخ به شبهات آنان بپردازد، انجام نشده است. بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف پر کردن این خلأ در مطالعات حدیثی، به بررسی دقیق این حدیث و ابعاد مختلف آن می‌پردازد. این پژوهش از حیث موضوع و روش، نوآورانه محسوب می‌شود؛ زیرا به‌صورت تخصصی به بررسی یک حدیث مهم و مورد اختلاف پرداخته و به شبهات مطرح‌شده در این زمینه پاسخ می‌دهد.

مفهوم‌شناسی

برای فهم دقیق دلالت حدیث «حُبُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ يَأْكُلُ السَّيِّئَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»، تحلیل واژگانی و مفهومیِ مُصطَلَح «حُبّ» از منظر لغوی، حدیثی و کلامی ضروری است. در لغت عرب، «حُبّ» در مقابل «بُغض» قرار دارد و به معنای میل نفسانی و گرایش درونی به چیزی است که برای انسان لذّت‌بخش یا مطلوب تلقّی شود. ابن‌منظور در لسان العرب تعریف می‌کند: «الحُبُّ نَقِيضُ البُغْضِ، وَهُوَ مَيْلُ النَّفْسِ إِلَى مَا تَرَاهُ مُوَافِقاً لَهَا، وَهُوَ شُعُورٌ قَلْبِيٌّ يَتْبَعُ بِالْإِرَادَةِ وَالْعَمَلِ غَالِباً» (ابن‌منظور، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۲۹۵). این تعریف نشان می‌دهد حُبّ تنها یک احساس قلبی نیست، بلکه غالباً همراه با اراده و عمل است. راغب اصفهانی در المفردات فی غریب القرآن با دقّت بیشتری تصریح می‌کند: «الحُبُّ مَيْلُ النَّفْسِ إِلَى الشَّيْءِ اللَّذِيْ تُرِى فِيْهِ اسْتِلْذَاذاً، وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي التَّعْبِيرِ عَنِ التَّوَلِّي وَالطَّاعَةِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص. ۱۱). این بیان آشکار می‌سازد که واژه «حُبّ» در استعمالات دینی ممکن است بر مفهوم «تولّی» (پذیرش ولایت) و «طاعت» دلالت کند. در منظومهٔ معارف اسلامی، «حُبّ» نسبت به اولیای الهی—به‌ویژه امیرالمؤمنین علی (ع)—یک مفهوم انفعالی صرف نیست، بلکه دارای ابعاد اعتقادی، عملی و عرفانی است. این محبّت ملازم با «ایمان»، «پذیرش ولایت»، «پیروی عملی» و «تحولات وجودی» است. شواهد زیر این مدعا را تأیید می‌کنند: ۱. روایت نبوی از صحیح مسلم: پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «يَا عَلِيُّ، لَا يُحِبُّكَ إِلَّا مُؤْمِنٌ، وَلَا يُبْغِضُكَ إِلَّا مُنَافِقٌ» (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۶۱). این حدیث به‌صراحت «حُبّ علی (ع)» را معیار ایمان و «بغض او» را نشانه نفاق می‌داند. ۲. تأکید بر ملازمه حب و اطاعت: در بسیاری از متون حدیثی، «حُبّ» به «اتّباع» و «طاعت» تفسیر شده است. به‌عنوان مثال، در تفسیر آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي» (آل‌عمران: ۳۱)، اهل‌بیت (ع) تصریح کرده‌اند که محبّت خدا و رسول بدون پیروی عملی معنا ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۱۴، ص. ۵۵۰). با توجه به تحلیل فوق، «حُبّ امیرالمؤمنین علیه‌السلام» در حدیث مورد نظر، تنها یک عاطفهٔ قلبی نیست، بلکه عبارت است از پذیرش ولایت آن حضرت و پیروی عملی از دستورات و سیره ایشان و التزام قلبی به امامت و رهبری او در همه

شؤون زندگی؛ این سطح از محبّت، به‌دلیل اینکه نشأت‌گرفته از ایمان راستین و تقید عملی به دین است، می‌تواند آثار مغفرت‌آمیز داشته باشد. به عبارت دیگر، «حُبّ» در این معنا، یک «موقعیت وجودی» است که ذاتاً انسان را به‌سوی نورانیت و پاکی سوق می‌دهد و گناهان که حاصل غفلت و بُعد از خداوند است، در پرتو چنین محبتی محو می‌شوند. محبت حقیقی در نظام معرفتی اسلام همواره با التزام عملی و اعتقادی همراه است و بدون آن، تحقق حقیقت «حُبّ» منتفی خواهد بود. ازاین‌رو واژه «حُبّ» در حدیث مذکور یک مصطلح دینی است که بر «میل قلبی همراه با التزام عملی و اعتقادی» دلالت دارد؛ هرچند اصل تحول وجودی ناشی از آن، همین مسیر است و نیازی به فرض مسیری دیگر نیست. بنابراین، با توجه به قرائن لغوی، حدیثی و مقامی، روشن می‌شود که «حُبّ علی (ع)» در این حدیث، به معنای محبت عاطفی صرف یا رابطهٔ خویشاوندی نیست؛ زیرا اگر چنین بود، باید همه کسانی که علی (ع) را به این دلایل دوست دارند - هرچند مرتکب گناهان کبیره شوند - گناهانشان بخشیده گردد، درحالی‌که واقعیت چنین نیست. ازاین‌رو، مراد اصلی حدیث آن است که «حُبّ» به معنای پذیرش ولایت و پیروی از امامت است؛ محبتی که با التزام عملی و اعتقادی همراه بوده و چنین محبتی است که باعث مغفرت الهی و سوزاندن گناهان می‌گردد. هرچند معانی دیگری از «حب» (همچون محبت عاطفی یا خویشاوندی) نیز قابل تصور است، اما این معانی با وعدهٔ مغفرتِ همراه با تحول وجودی که در این حدیث به آن تصریح شده، تناسب ندارند و استعمال «حب» در آن معانی نیازمند قرینه‌ای است که در مقام وجود ندارد.

اشکالات سلفیه

در این پژوهش، اصطلاح «سلفیه» عمدتاً بر جریان فکریِ پیرو ابن‌تیمیه حرّانی (متوفای ۷۲۸ق) اطلاق می‌گردد که در دوران معاصر، توسط اندیشمندانی مانند البانی و شاگردانش احیا و ترویج شده است. این جریان، با اتکا بر خوانش خاصی از روش «سلف صالح»، رویکردی مبتنی بر تشکیک، تضعیف و تنقیص را در مواجهه با روایات فضائل امیرالمؤمنین علی (ع) در پیش گرفته است. محوریت این رویکرد، پیروی از آرای ابن‌تیمیه و شارحان متأخر اوست که در آثار خود، به نقد گسترده و گزینشی اسناد و متون مرتبط با فضائل اهل‌بیت (ع) پرداخته‌اند. بنابراین، مراد از «سلفیه» در این نوشتار، صرفاً تمامی جریان‌های منسوب به سلف نیست، بلکه شاخصهٔ اصلی، پیروی از آن خوانشی است که به تضعیف جایگاه امام علی (ع) در منظومه روایی اسلام می‌انجامد. اشکالات آنان در مورد این حدیث به دو بخش سندی و دلالی تقسیم‌بندی می‌شود:

اشکالات سندی

یکی از محوری‌ترین چالش‌هایی که عالمان سلفی معاصر دربارهٔ حدیث «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ» مطرح می‌نمایند، ادعای ضعف سند آن است. این ادعا به صورت نظام‌مند و تقریباً یکسان در آثار برجسته‌ترین محدثان این جریان تکرار شده است. البانی به‌عنوان پرنفوذترین مُحدِّث سلفی معاصر، در کتاب سلسلة الأحادیث الضعیفة و الموضوعة صراحتاً این حدیث را «ضعیف» و «موضوع» (جعلی) قلمداد کرده است. هستهٔ استدلال

او مبتنی بر نقد دو راوی در سلسلهٔ سند این روایت است: ۱. محمد بن سلمه الواسطی: البانی با پیروی از برخی ارزیابی‌های پیشین، او را راوی «ضعیف» برمی‌شمارد. ۲. احمد بن شبویه: البانی با استناد به فقدان اطلاعات گسترده در منابع رجالی کلاسیک، او را «مجهول‌الحال» معرفی می‌کند (البانی، ۱۴۱۲ق، ج. ۳، ص. ۳۵۱). مقبل الوادعی: وی در کتاب الطلیعة فی الرّدّ علی غلاة الشیعة - که با انگیزهٔ مقابله با گسترش احادیث ضعیف و موضوع دربارهٔ فضائل اهل‌بیت آن را نگاشته است، به‌طور نظام‌مند به تضعیف فضائل مسلّم امام علی (ع) می‌پردازد. او نه‌تنها حدیث مورد بحث ما، بلکه احادیث مشهور و مقبولی مانند حدیث غدیر، حدیث منزلت و حدیث ردّ الشمس را به چالش کشیده و آن‌ها را از نظر سندی یا دلالتی مخدوش می‌داند. وادعی مدعی است ۸۴ حدیث در فضائل امام علی (ع) ساختگی یا ضعیف هستند و در این میان، حدیث شماره ۲۶ در فهرست او، همان حدیث «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» است (وادعی، ۱۴۲۴، ص. ۱۷۵). دیگر عالمان سلفی نیز عموماً بر همین رأی اصرار دارند و گفتمانی یکدست را شکل می‌دهند؛ شوکانی در الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة با تکرار اقوال پیشینیان بدون ارائه تحلیل رجالی مستقل و جدید، حکم به جعلی بودن این حدیث داده است (شوکانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۶۷). فیصل نور نیز در آثار خود، با استناد به آرای البانی و پیش از او، این حدیث را در زمرهٔ احادیث موضوع برمی‌شمارد. این مسئله، اتکای حلقه‌های متأخر سلفیه به آرای اسلاف خود را به وضوح نشان می‌دهد، به‌گونه‌ای که یک حکم اولیه، به منبعی معتبر برای تمامی نسل‌های بعدی تبدیل می‌شود. بنابراین مجموع این آراء نشان می‌دهد که رویکرد سلفیه معاصر نسبت به این حدیث، تنها یک نقد ساده حدیثی نیست، بلکه بخشی از یک جریان هدفمند کلامی بزرگ‌تر است که با هدف بازتعریف و تحدید دایرهٔ فضائل اهل‌بیت (ع) و به‌ویژه امام علی (ع) انجام می‌شود. در ادامه، با واکاوی دقیق‌تر اسناد و نقد این ادعاها، به ارزیابی صحت و سقم این رویکرد خواهیم پرداخت.

پاسخ اول: وثاقت راویان

ادعای سلفیه مبنی بر تضعیف سند حدیث، به‌دلیل وجود راویانی چون محمد بن مسلمه الواسطی و احمد بن شبویه، نیازمند بررسی دقیق‌تر و همه‌جانبه در چهارچوب قواعد پذیرفته‌شده علم رجال است. هرچند وثاقت راویان نقشی محوری در ارزیابی اسناد دارد، اما حکم نهایی به ضعف یک حدیث تنها در صورتی قطعی است که اجماعی از متخصصان بر تضعیف همه طرق و راویان کلیدی آن وجود داشته باشد، حال‌آنکه در مورد این حدیث و راویانش، چنین اجماعی صادر نشده است. درمورد این دو راوی، باید توجه داشت که در میان علمای رجالی و محدثان اهل‌سنت اقوال مختلفی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که در کنار دیدگاه‌های تضعیف‌کننده، شواهد و قرائن معتبری نیز بر اعتبار آنان ارائه شده است. این اختلاف‌نظر، امری رایج در ارزیابی‌های رجالی است و ضرورت جمع‌بندی همهٔ جوانب را نمایان می‌سازد. در ادامه، با استناد به منابع معتبر اهل‌سنت، به بخشی از این قرائن مثبت اشاره می‌شود:

۱. محمد بن سلمه الواسطی: بررسی منابع رجالی نشان می‌دهد او راوی «متروک» نمی‌باشد، بلکه راوی «مُختَلَفٌ فیه» است. در کنار اقوال تضعیف، شواهد معتنابهی بر قبول و اعتبار او نزد برخی از بزرگان وجود دارد:

راوی قول	قول	درجه علمی راوی	سال‌وفات	ارزیابی
دارقطنی	لا بأس به	امام نقد رجال، متقدم	۳۸۵ ق	قوی(متقدم وتخصصی)توثیق
ابن‌حجر عسقلانی	صدوق	حافظ بزرگ	۸۵۲ ق	توثیق(متأخرولی‌صاحب‌نظر)
حاکم نیشابوری	تصحیح سند	حافظ، صاحب المستدرک	۴۰۵ ق	عمل به روایت
ابن‌عدی	ضعیف	محدث، نه از ارکان جرح	۳۶۵ ق	تضعیف (ولی در برابر توثیق دارقطنی)
البانی	ضعیف	محدث معاصر، متأخر	۱۴۲۰ ق	تضعیف بدون مستند کافی

اگرچه برخی از محدثان (مانند ابن‌عدی) او را تضعیف کرده‌اند، اما: ۱. قول دارقطنی («لا بأس به») به‌دلیل قدمت (متوفای ۳۸۵) و تخصص ایشان در نقد رجال، بر اقوال تضعیف مقدم است. ۲. حاکم نیشابوری در المستدرک علی الصحیحین به روایت او احتجاج کرده و سند را صحیح دانسته است (نیشابوری، ۱۴۱۱، ج. ۳، ص. ۳۲۲). این عمل از محدثی که در تصحیح سخت‌گیر است، از هر قولی قوی‌تر است. ۳. ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان با وجود نقل اقوال تضعیف، در نهایت با عبارت «صدوق» او را تضعیف نکرده است (عسقلانی، ۲۰۰۲، ج. ۷، ص. ۴۷۸). بنابراین وجود اقوال تضعیف، اجماع بر ضعف را تشکیل نمی‌دهد. در تعارض اقوال، عمل محدثان بزرگ و قول متقدمان مقدم است.

۲. احمد بن شبویه: نظرات برخی از علمای رجال دربارهٔ احمد بن شبویه مثبت است و او را در زمره «مجهولان مطلق» قرار نمی‌دهد.

راوی قول	قول	درجه علمی راوی	سال‌وفات	ارزیابی
بخاری	ذکر نام و سال وفات	امام‌حدیث	۲۵۶ق	نشانه شناخته بودن
ابوداود، ابوزرعه، ابن ابی خیثمه	روایت ثقات از او	از ارکان نقد	–	قرینه عملی توثیق
وکیع، عبدالرزاق، ابواسامه	روایت او از ثقات	مشایخ بزرگ	–	قرینه عملی توثیق
ابن عساکر	شرح حال مفصل	حافظ بزرگ	۵۷۱ق	نشانه شناخته بودن نزد متقدمان
حاکم نیشابوری	سندتصحیح	حافظ، صاحب المستدرک	۴۰۵ق	عمل به روایت
البانی	مجهول‌الحال	محدث معاصر، متأخر	۱۴۲۰ق	تضعیف بدون مستند کافی

ادعای «جهالت» البانی با قرائن زیر نقض می‌شود: ۱. بخاری (امام جرح و تعدیل و سخت‌گیرترین ناقد) نام و سال وفات او را در التاریخ الکبیر ثبت کرده است (بخاری، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵). این خود نشانهٔ شناخته بودن نزد متقدمان است. ۲. شرح حال مفصل او در تاریخ دمشق ابن عساکر با ذکر مشایخ و تلامذه، با وضعیت «مجهول» سازگار نیست (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج. ۷۱، ص. ۱۷۰). ۳. روایت ثقات از او (مانند ابوداود، ابوزرعه، ابن ابی خیثمه) و روایت او از ثقات (مانند وکیع، عبدالرزاق، ابواسامه) از قوی‌ترین قرائن عملی توثیق است. بنابراین، احمد بن شبویه نزد متقدمان شناخته‌شده بوده و «جهالت» او ادعایی بدون مستند کافی است. پس قول البانی به‌دلیل تأخر و مخالفت با قرائن عملی، قابل پذیرش نیست. پس از ذکر جزئیات دیدگاه‌های علمای رجال دربارهٔ این دو شخصیت، برای سنجش اعتبار اقوال رجالی و پاسخ به تضعیف‌کنندگان، معیارهای زیر

ملاک قرار گرفته است: ۱. قدمت قول: قول متقدم بر متأخر مقدم است. ۲. تخصص علمی: نظر کسی که در جرح و تعدیل تخصص دارد، مقدم است. ۳. قرائن عملی: عمل محدثان بزرگ به روایت یک راوی، از هر قولی قوی‌تر است. ۴. شهرت و اتفاق: اگر قولی مشهور و مورد اتّفاق بیشتر متخصصان باشد، بر قول شاذ مقدم است. براساس این معیارها، در مورد محمد بن سلمه واسطی: قول دارقطنی («لا بأس به») به‌دلیل قدمت (متوفای ۳۸۵ق) و تخصص ایشان در نقد رجال، بر اقوال تضعیف (که اجماعی بر آن‌ها نیست) مقدّم است. همچنین عمل حاکم نیشابوری در المستدرک علی الصحیحین که به روایت او احتجاج کرده و سند را صحیح دانسته است، به‌عنوان یک قرینهٔ عملی قوی، اعتبار راوی را تأیید می‌کند. در مورد احمد بن شبویه: ادعای «جهالت» از سوی البانی، در برابر قرائن عملی متعدّد (ثبت نام و سال وفات توسط بخاری در التاریخ الکبیر، شرح حال مفصّل در تاریخ دمشق ابن عساکر، روایت ثقات از او و روایت او از ثقات) تاب مقاومت ندارد. راوی با این اوصاف نمی‌تواند «مجهول مطلق» یا «مجهول‌الحال» محسوب شود؛ بلکه دست‌کم در زمرهٔ راویان «مقبول» یا «مختلف‌فیه» قرار می‌گیرد که روایتش قابل استناد است.

پاسخ دوم: تأیید اعتبار حدیث توسط عالمان اهل‌سنت

علی‌رغم تلاش‌های جریان فکری سلفیه برای تضعیف یا انکار اعتبار حدیث «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»، بررسی جامع منابع حدیثی و رجالی اهل‌سنت نشان می‌دهد که این حدیث - که در قالب عبارات گوناگونی نقل شده - از پشتوانهٔ علمی قابل توجهی در میان عالمان برجسته این مذهب برخوردار است. برخلاف ادعاهای آنان مبنی بر ضعف یا جعل این حدیث، جمع کثیری از محدثان و مورخان اهل‌سنت، آن را در زمرهٔ روایات معتبر و قابل استناد دانسته‌اند. این امر، لزوم پرهیز از اکتفا به دیدگاه یک جریان خاص و ضرورت بررسی همه‌جانبهٔ ادله و آرای مختلف را بیش از پیش آشکار می‌سازد. در ادامه، به مهم‌ترین دیدگاه‌های عالمان اهل‌سنت، به‌ترتیب تاریخی، اشاره می‌شود. تحلیل تاریخی آرای مذکور، تطور و تداوم پذیرش این حدیث را در سنت حدیثی-تاریخی اهل‌سنت به وضوح نشان می‌دهد: ۱. ثبت در منابع تاریخی-مناقبی: طبری (م ۶۹۴ق) در دو اثر خود، الریاض النضرة فی مناقب العشرة (بی‌تا، ج. ۳، ص. ۱۹۰) و ذخائر العقبی (۱۳۵۶، ص. ۹۱) این حدیث را در زمرهٔ فضایل امام علی (ع) نقل کرده است. نقل این حدیث توسط طبری که یک مورخ و عالم برجسته است، نشان می‌دهد که این روایت دست‌کم از قرن هفتم هجری در گردش علمی و در زمرهٔ «مناقب» شناخته‌شده برای اهل‌بیت (ع) قرار داشته است. این دوره، مرحلهٔ ثبت و استقرار حدیث در ادبیات مناقب‌نویسی اهل‌سنت است. ۲. تثبیت در منابع تخصصی حدیثی: عقیلی (م ۷۶۰ق) در کتاب تاریخ محلی خود، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، این روایت را از ابن عباس آورده است (عقیلی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۳۱). اگرچه بغیة الطلب یک کتاب تاریخ است، اما نقل این حدیث توسط عقیلی - که خود از عالمان است - حاکی از تداوم پذیرش آن در خارج از کتب صرفاً حدیثی نیز هست. این امر نشان می‌دهد این حدیث در این دوره، بخشی از فرهنگ و میراث روایی مورد قبول بوده است. ۳. ورود به جوامع بزرگ و فراگیر حدیثی: متقی هندی (م ۹۷۵ق): وی در کنز العمال این حدیث را نقل کرده است (متقی هندی، ۱۴۰۱، ج. ۱۱، ص. ۶۲۱). این مرحله، نقطه عطفی در تاریخچه حدیث است. کنز العمال یک دایرةالمعارف بزرگ حدیثی است که احادیث را از ده‌ها منبع اولیه جمع‌آوری

می‌کند. گنجاندن این حدیث در چنین آثاری، به معنای اعتبارسنجی ضمنی و رسمیت یافتن آن در چهارچوب منابع معتبر و مورد وثوق اهل‌سنت است. ۴. دوره چهارم (قرن یازدهم هجری): تبیین و شرح در دورهٔ میانهٔ متأخر: سیوطی (م ۹۱۱ق)، در الحاوی للفتاوی و زینی دحلان (م ۱۳۰۴ق) در الفتح المبین به این حدیث پرداخته‌اند. نکتهٔ کلیدی، تصریح زینی دحلان به صحت حدیث است (دحلان، ۱۴۲۳، ص. ۵۷). این دوره شاهد تبیین فعال و دفاع از اعتبار حدیث است. سیوطی با آوردن حدیث در یک کتاب فتوایی-حدیثی، به آن جنبهٔ عملی و کاربردی می‌دهد (سیوطی، ۱۴۲۴، ج. ۲، ص. ۵۳). اما اظهارنظر صریح زینی دحلان - مفتی شافعی مکه - که این حدیث را «صحیح» می‌داند، بسیار مهم است. این نشان می‌دهد که در دوره متأخر و هم‌زمان با شکل‌گیری جریان‌های سلفی افراطی‌تر، عالمان جریان اصلی همچنان بر صحت این حدیث تأکید داشته‌اند. ۵. دوره پنجم (قرن یازدهم هجری به بعد): تداوم در سنت مناقب‌نویسی: حسینی کشفی (م ۱۰۶۰ق): در کتاب تخصصی خود با عنوان مناقب مرتضوی این حدیث را نقل کرده است (کشفی ترمذی، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۲). تألیف کتابی مستقل در مناقب امام علی (ع) و گنجاندن این حدیث در آن، نشان از تداوم زندهٔ این روایت در سنت محبت‌ورزی به اهل‌بیت (ع) در میان طیف وسیعی از عالمان اهل‌سنت دارد. این امر ثابت می‌کند که این احادیث، همواره بخشی از میراث معنوی و اعتقادی آنان بوده است. بنابراین سیر تاریخی بررسی‌شده به وضوح نشان می‌دهد که این حدیث، سابقه‌ای دیرینه در منابع اهل‌سنت دارد و در ادوار مختلف، مسیر تثبیت را به خوبی پیموده است؛ به‌طوری که از کتب تاریخ و مناقب آغاز کرده و به جوامع بزرگ و معتبر حدیثی (مانند کنز العمال) راه یافته است. این سندیت تاریخی و گسترهٔ نقل، ادعای ضعف یا جعل بودن این حدیث را رد می‌کند و نشان می‌دهد این ادعا بیشتر ریشه در پیش‌فرض‌های کلامی سلفیه دارد تا یک ارزیابی تاریخی-حدیثی جامع از میراث اهل‌سنت.

اشکالات دلالی

اشکال اول: غلو در فضائل اهل‌بیت (ع)

سلفیه علاوه بر تشکیک در سند حدیث «حب علی»، به دلالت این حدیث و جایگاه والای علی علیه‌السلام نیز ایراداتی وارد کرده‌اند. سلفیان با تمسک به مفهوم «غلو» در دین، باور شیعیان دربارهٔ تأثیر محبت امام علی (ع) در زدودن گناهان را، مصداق افراط در حق اهل‌بیت (ع) و خروج از جایگاه واقعی صحابه تلقی می‌کنند. از نگاه آنان، چنین باوری نه‌تنها با معیارهای اعتقادی اهل‌سنت سازگار نیست، بلکه زمینه‌ساز نوعی انحراف کلامی در فهم منزلت صحابه نیز به شمار می‌آید. در این راستا، شیخ صالح الفوزان با استناد به آیه «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ» (مائده: ۷۷) و حدیث «إيّاكم والغلوّ، فإنّما أهلک من کان قبلکم الغلوّ»، هرگونه غلو در حق صحابه، از جمله امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را مردود می‌داند. وی تصریح می‌کند که نباید در محبت هیچ یک از صحابهٔ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) دچار غلو شد. وی در این باره شیعیان را متهم می‌کند که با استناد به روایاتی همچون «حبّ علی یأکل السیئات»، در محبت حضرت افراط کرده‌اند؛ درحالی‌که به زعم او، شواهد رفتاری آنان نشان می‌دهد نه محبت حقیقی به امام علی علیه‌السلام دارند و نه نسبت به عموم

مسلمانان پایبندند. وی با نقل حدیث یادشده از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)، تأکید می‌کند که محبت صحابه باید در چهارچوب اعتدال باقی بماند و به حدی نرسد که آنان در جایگاه شریک خداوند قرار گیرند یا به‌جای خداوند مورد دعا و استغاثه واقع شوند؛ امری که به اعتقاد وی در میان شیعیان مشاهده می‌شود (صالح بن فوزان، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۳۱). همچنین فیصل نور در کتاب آلاف الروایات فی غلو الشیعة فی الأئمة، که با هدف گردآوری و شمارش روایاتی تألیف شده است که به‌زعم نویسنده دلالت بر غلو شیعیان دربارهٔ ائمه دارد، حدیث «حبّ علی یأکل السیئات» را ذیل روایت شماره ۱۳۵ ذکر کرده و آن را از مصادیق روایات غلوآمیز معرفی می‌کند (فیصل نور، بی‌تا، ص. ۵۳۷).

پاسخ نقضی

یکی از روش‌های مؤثر در پاسخ به شبهات اعتقادی، به‌ویژه در مواجهه با جریان‌های سلفی، استفاده از روش نقضی است. در این روش، با به‌کارگیری همان مبانی فکری و منطقی طرف مقابل، تناقض موجود در ادعاها یا معیارهای دوگانه وی آشکار می‌شود. اگر باور به این حدیث که در منابع اهل‌سنت نیز آمده و دال بر تأثیر تکوینی محبت است، غلو شمرده شود، پس باور به کرامات مشابه یا شدیدتری برای شخصیت‌های متأخر غیرمعصوم، مانند ابن‌تیمیه، با معیار مشابه، غلو خواهد بود. شیعیان این فضیلت را برای امام علی علیه‌السلام، که از صحابهٔ برجسته و دارای منزلتی رفیع است، با استناد به روایات معتبر باور دارند؛ درحالی‌که سلفیه برای ابن‌تیمیه – که نه صحابه است و نه معصوم – کراماتی را می‌پذیرند که گاه از نظر ساختاری مشابه یا حتی فراتر از این موارد است، بدون آنکه سند معتبر روایی همطراز با احادیث اهل‌بیت (ع) برای آن‌ها ارائه دهند. مطالعه منابع معتبر سلفی به وضوح نشان می‌دهد که آنان برای رهبران فکری خود، به‌ویژه ابن‌تیمیه، کراماتی را ثبت کرده‌اند که از نظر گونه‌شناسی، مشابه کرامات نسبت داده شده به اولیاء الله در دیگر مذاهب اسلامی است. برای نمونه، شمس‌الدین محمد بن عبدالهادی دمشقی حنبلی (م ۷۴۴ق) از شاگردان مستقیم و ملازم ابن‌تیمیه و از راویان مورد اعتماد نزد سلفیان، در کتاب العقود الدریة من مناقب شیخ الإسلام أحمد بن تیمیه، کراماتی را برای ابن‌تیمیه ثبت کرده است. وی در مناقب شیخ می‌نویسد: «وَ فِیهَا مِنْ کَرَامَاتِ الشَّیْخِ وَ إِجَابَةِ دُعَائِهِ وَ عَظِیمِ جِهَادِهِ وَ قُوَّةِ إِیمَانِهِ... مَا یَفُوقُ النَّعْتَ وَ یَتَجَاوَزُ الْوَصْفَ» (ابن عبدالهادی، بی‌تا، ص. ۱۹۱). براساس این گزارش معتبر نزد سلفیه، دعای ابن‌تیمیه مستجاب می‌شده است؛ یعنی خداوند به تأثیر تکوینی دعای او پاسخ مثبت می‌داده و کراماتی فراتر از جریان عادی طبیعت از طریق او ظاهر می‌شده است. این ویژگی (اجابت دعا) در منابع سلفی به‌عنوان یک «کرامت» و فضیلت بزرگ برای ابن‌تیمیه ثبت شده است. حال اگر اجابت دعای ابن‌تیمیه (که نه معصوم است نه صحابی) از نظر سلفیه امری پذیرفته‌شده و نشانهٔ کرامت و فضیلت او محسوب می‌شود، پس چرا تأثیر تکوینی محبت امام علی (ع) - که در حدیث معتبر «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ» به آن تصریح شده است، از سوی سلفیه انکار شده و «غلو» نامیده می‌شود؟ این دوگانگی در معیارگذاری، آشکارا نشان می‌دهد که رویکرد سلفیه در قبال فضائل اهل‌بیت (ع) نه بر پایهٔ قواعد علمی حدیث، بلکه براساس پیش‌فرض‌های کلامی و تقلیل‌گرایی تاریخی استوار است.

پاسخ حلی: نادیده گرفتن روایات مشابه

بخش مهمی از اشکالاتی که از سوی برخی اندیشمندان سلفی دربارهٔ احادیث فضائل اهل‌بیت (ع) به‌ویژه روایات ناظر به آثار محبت امیرالمؤمنین (ع) مطرح می‌شود، ریشه در عدم توجه به ساختار منسجم معرفتی امامیه دارد. در منظومهٔ کلامی شیعه، «امامت» امتداد منطقی «نبوت» و ضامن تداوم هدایت الهی است؛ ازاین‌رو، فضائل امام نه امری عاطفی یا شخصی، بلکه بخشی از هندسه اعتقادی دین تلقی می‌شود. بی‌توجهی به این چهارچوب نظری، موجب می‌شود که برخی ناقدان، روایات فضائل را به‌صورت منفصل از بستر کلامی و تربیتی آن بررسی کرده و آن‌ها را حمل بر اغراق یا تساهل در تکلیف کنند. حال‌آنکه بررسی تطبیقی منابع نشان می‌دهد مضامین مشابه این روایات در آثار معتبر اهل‌سنت نیز نقل شده است. بنابراین، اشکال اصلی نه صرفاً متوجه شیعه، بلکه متوجه اصل سنت روایی اسلامی در باب فضائل اهل‌بیت (ع) خواهد بود. علاوه بر حدیث مشهور «حُبُّ عَلِيٍّ يَأْكُلُ السَّيِّئَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»، روایات متعددی در منابع شیعه و اهل‌سنت به نقش بنیادین و جوهری محبت امام علی (ع) در مسیر سعادت ابدی انسان اشاره دارند. این روایات، از طریق انتقالات متعدد و معتبر، حاکی از این هستند که عشق و محبت به امام علی (ع) نه‌تنها یک مفهوم اخلاقی، بلکه پیش‌نیازی ضروری برای عبور از صراط و ورود به جنّت است. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این روایات اشاره می‌شود: ۱. روایت جواز عبور از صراط براساس محبت علی (ع): ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «الصراط لا يُعْبَرُ عَلَيْهِ إِلَّا بِجَوَازٍ، وَ جَوَازُهُ حُبُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج. ۴، ص. ۲۷۱). این عبارت به‌وضوح نشان‌دهندهٔ ارتباط مستقیم بین محبت امام علی (ع) و قابلیت عبور از صراط در روز قیامت است. ۲. روایت نقش محبت در دخول بهشت: محمد صالح کشفی ترمذی در کتاب المناقب المرتضویة نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ عَلِيًّا قَائِدَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الْجَنَّةِ، بِهِ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ، وَ بِهِ يُعَذِّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. قُلْنَا: كَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: بِمَحَبَّتِهِ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ، وَ بِبُغْضِهِ يَدْخُلُونَ النَّارَ» (کشفی ترمذی، ۱۳۸۰، ص. ۱۹۵). ۳. روایت تمسک به حلقهٔ بهشت: خوارزمی در کتاب المناقب نقل می‌کند: «حُبُّ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَلْقَةٌ مُعَلَّقَةٌ بِبَابِ الْجَنَّةِ» (خوارزمی، ۱۴۱۱، ص. ۲۹۱). این روایت به‌صورت استعاری و تأکیدی، نشان‌دهندهٔ این است که محبت به امام علی (ع) به‌عنوان یک وسیلهٔ مرتبط با ورود به جنّت، مانند یک حلقهٔ معلّق در دروازهٔ بهشت، مطرح شده است. این تصویر، اهمیت محبت به امام علی (ع) را در مسیر نجات اخروی به‌صورت نمادین و قوی برجسته می‌سازد. ۴. روایت ذوب شدن گناهان به وسیلهٔ محبت علی (ع): قندوزی حنفی نقل می‌کند که پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُطْفِئَ غَضَبَ اللَّهِ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُقْبَلَ عَمَلُهُ، فَلْيُحِبَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَإِنَّ حُبَّهُ يَزِيدُ الْإِيمَانَ، وَإِنَّ حُبَّهُ يُذِيبُ السَّيِّئَاتِ كَمَا تُذِيبُ النَّارُ الرَّصَاصَ» (قندوزی حنفی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۲۹۶). این حدیث، به‌ویژه با استفاده از استعارهٔ قوی «ذوب شدن گناهان مانند ذوب رصاص در آتش»، نشان‌دهندهٔ قدرت تبدیل‌کنندگی محبت به امام علی (ع) در پاک‌سازی اعمال و تقویت ایمان است. ۵. حدیث مشهور «حب علی حسنة»: در ینابیع المودة باز چنین آمده است: «حُبُّ عَلِيٍّ حَسَنَةٌ لَا تَضُرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ، وَبُغْضُهُ سَيِّئَةٌ لَا تَنْفَعُمَعَهَا حَسَنَةٌ» (قندوزی حنفی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۲۴۴). این حدیث، به‌صورت خلاصه و قدرتمند، اصلیت و جهت‌گیری اخلاقی-اخروی محبت به امام

علی (ع) را برجسته می‌سازد. در این گفته، محبت به علی (ع) به‌عنوان یک «حسنَة» مطرح شده که حتی در مقابل گناهان، تأثیر مثبتی دارد و آن را خنثی یا پاک می‌کند، درحالی‌که بغض به او به‌عنوان یک «سیئَة» محسوب می‌شود که هرگونه نیکی را بی‌فایده می‌سازد. بنابراین وجود این روایات در منابع متنوع، نشان‌دهندهٔ گستردگی و پایداری گفتمان «محبت علی (ع) به‌عنوان پیش‌نیاز نجات اخروی» در میراث اسلامی است.

اشکال دوم: تعارض دلالی با اولویت محبت خدا و رسول (ص)

از دیگر اشکالات دلالی که سلفیه بر حدیث «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ...» وارد می‌کنند، استدلال به اولویت محبت خدا و رسول (ص) بر محبت علی (ع) است. به باور آنان، اگر محبت خدا و رسول که براساس نصّ قرآن و سنت، برترین محبت‌هاست به تنهایی موجب زوال گناهان نمی‌شود، چگونه ممکن است تنها محبت علی (ع) چنین کارکردی داشته باشد؟ استدلال آنان در قالب قیاس منطقی به شرح ذیل می‌باشد: ۱. اگر محبت علی (ع) به تنهایی گناهان را از بین می‌برد، پس باید محبت برتر (یعنی محبت خدا و رسول) نیز چنین اثری داشته باشد. ۲. اما محبت خدا و رسول به تنهایی گناهان را از بین نمی‌برد. نتیجه منطقی: پس محبت علی (ع) نیز به تنهایی گناهان را از بین نمی‌برد. آنان در تأیید این مدعا به روایتی استناد می‌کنند که پیامبر (ص) عبدالله بن حمار را با وجود محبتش به خدا و رسول، به‌سبب شرابخواری مجازات کرد؛ حال‌آنکه هر مؤمنی بالضروره خدا و رسولش را دوست دارد، ولی گناهانش موجب زیان او می‌شوند. این استدلال در حقیقت، دلالت حدیث را با اصل مسلّم اولویت محبت الهی و نبوی و نیز با واقعیات تاریخیِ عدم سقوط تکلیف با وجود محبت در تعارض می‌بیند (مال‌الله، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۹۳).

پاسخ: تمایز «محبت حقیقی» از «محبت ادعایی»

محبت، یک حالت صرفاً احساسی یا روان‌شناختی نیست، بلکه کیفیتی نفسانی و نحوه‌ای از تعلّق وجودی نفس به کمالِ مُدرَک است. ازآنجاکه نفس انسانی در حرکت جوهری و سیر اشتدادی خویش به‌سوی فعلیت‌های برتر در حرکت است، هر تعلّق شدید و راسخ می‌تواند در ساختار وجودی او تحول ایجاد کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۳، ج. ۷، ص. ۱۷۷). یکی از آثار اساسی محبت، «تشبّه صفاتیِ محب به محبوب» است. محبت به معنای جاذبه نفس و کشش روحی محب نسبت به محبوب است؛ هرچه محبوب از جمال، کمال و شرافت وجودی بیشتری برخوردار باشد، تعلّق نفس به او عمیق‌تر می‌شود. ازآنجاکه صفات هر موجود از لوازم مرتبه وجودی اوست، تعلّق وجودی به آن مرتبه، مقتضی ظهور آثار و صفات آن در محب خواهد بود. بدین‌سان محبت به صاحب فضایل، زمینه انتقال تدریجی آن فضایل به نفس محب را فراهم می‌سازد و برعکس، محبت به صاحب رذایل موجب تقویت همان سنخ از ملکات در نفس می‌شود (حسینی طهرانی، ۱۴۳۱، ص. ۳۷).

این مطلب ریشه‌ای کهن در منابع عرفانی، اخلاقی و حدیثی نیز دارد؛ به‌گونه‌ای که عارفانی چون ابن‌عربی (۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۱۱۱)، اخلاق‌پژوهانی مانند غزالی (۱۳۷۸، ص. ۳۱۰) و فیض کاشانی (۱۴۲۳، ص. ۱۷۸)، و نیز روایات متعدد از معصومین (ع) (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۶۸، ص. ۱۷۴)، همگی بر این حقیقت تأکید کرده‌اند که محبت حقیقی، مبدأ تحول وجودی و تشبه به محبوب است. این قاعده ریشه در اصل سنخیت علّی دارد؛ هر تعلّق وجودی، نوعی مناسبت و سنخیت میان دو طرف ایجاد می‌کند. مرتبه عالی‌تر محبت، «اتحاد محب و

محبوب» و تبدّل صفاتی و حتی ذاتیِ محب است. هرچه اسباب محبت همچون معرفت به کمالات محبوب و ادراک جمال او در نفس شدیدتر باشد، تعلّق وجودی نفس به محبوب قوی‌تر می‌گردد. این تعلّق می‌تواند تا مرتبه‌ای پیش رود که نوعی اتحاد معنوی و سنخیت تامّ میان محب و محبوب پدید آید؛ به‌گونه‌ای که محبوب در افق ادراکی و ارادی محب حاضر دائم باشد و آثار و صفات او در نفس محب طلوع کند. در چنین مرتبه‌ای، اراده محبوب بر اراده محب غلبه می‌یابد و ملکات جدیدی در نفس شکل می‌گیرد. این تحول، تحلیلی وجودشناختی از تأثیر کیفیت نفسانیِ شدید بر ساختار ملکات است.

بر این اساس، میزان تأثیر محبت تابع دو عامل اساسی است: نخست مرتبه وجودی محبوب و کمالات او، و دوم میزان معرفت و شدت تعلّق محب. هرچه محبوب از مرتبه وجودی اشرف‌تری برخوردار باشد، و هرچه معرفت محب نسبت به آن کمالات عمیق‌تر گردد، محبت حاصل‌شده آثار وجودی شدیدتری خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۳۳۱). بنابراین محبت‌ها هم‌سنخ نیستند تا بتوان آن‌ها را صرفاً از حیث شدت و ضعف با یکدیگر مقایسه کرد؛ بلکه اختلاف آن‌ها گاه اختلاف سنخی و ناشی از تفاوت در مرتبه وجودی محبوب است. در اینجا مغالطه سلفیه آشکار می‌شود: آنان میان «محبت حقیقی» و «محبت ادعایی» خلط کرده‌اند. آنچه در بسیاری از افراد مشاهده می‌شود، محبت ذهنی، عاطفی یا زبانی است؛ محبتی که هنوز در لایه‌های عمیق نفس رسوخ نکرده و به سنخیت وجودی و اتحاد روحی تبدیل نشده است. چنین محبتی با بقای انانیت، خودخواهی و هواهای نفسانی جمع می‌شود و طبعاً مانع صدور گناه نیست.

در مقابل، محبت حقیقی محبتی است که به مرحله تعلّق وجودی می‌رسد؛ محب در اثر شدت محبت، مجذوب محبوب می‌شود و براساس قاعده تشبه، صفات محبوب در او ظهور می‌کند. هرچه این تعلّق شدیدتر گردد، اتحاد معنوی تقویت می‌شود و ملکات محبوب در نفس محب تجلی می‌یابد. در این مرتبه، محبت صرف احساس نیست، بلکه نیرویی تحوّل‌آفرین در ساحت وجودی انسان است. گناه در تحلیل حکمی، ریشه در ظلمت نفس و انانیت دارد. منشأ اصلی معصیت، خودمحوری و غفلت از حق است. هنگامی‌که محبت حقیقی به مرتبه‌ای برسد که انانیت را تضعیف یا مستهلک کند، منشأ صدور گناه نیز تضعیف می‌شود. بنابراین معنای «یأکل السیئات» آن نیست که محبت، مجوز ارتکاب گناه یا موجب تعطیل تکلیف باشد؛ بلکه مقصود آن است که محبت حقیقی، ریشه‌های ظلمانی صدور گناه را می‌سوزاند و نفس را نورانی می‌کند. در چنین حالتی، یا گناه اساساً صادر نمی‌شود، یا اگر آثاری از گذشته باقی باشد، در پرتو تحول وجودی محب و توبه حقیقی، آن آثار زایل می‌گردد. پس «اکل سیئات» بیان یک حقیقت وجودشناختی است، نه یک امتیاز اعتباریِ منفک از نظام تکلیف.

بنابراین، محبت به ایشان صرف علاقه شخصی نیست، بلکه نوعی اتصال وجودی به مظهر اتمّ کمالات الهی است. ازاین‌رو آثار خاص این محبت با سایر محبت‌ها قابل قیاس نیست؛ زیرا تفاوت در مرتبه وجودی محبوب، تفاوت در سنخ اثر را اقتضا می‌کند. شدت و صدق محبت به آنان، به میزان سنخیت وجودی با ایشان می‌انجامد و این سنخیت موجب ظهور اخلاق، ملکات و نورانیت آنان در نفس محب می‌شود. در چنین افقی، تحول در ذات و صفات محب رخ می‌دهد و نفس او از ظلمت‌ها فاصله می‌گیرد؛ و این همان معنای دقیق «اکل سیئات» است.

اما استناد به ماجرای عبدالله بن حمار نیز ناتمام است؛ در این واقعه، پیامبر اکرم (ص) با وجود آنکه از محبت او به خدا و رسول سخن گفته شد، حدّ شرعی را بر او جاری ساخت. این رخداد نشان می‌دهد که محبتِ موجود در او، در مرتبه‌ای نبوده که به اتحاد وجودی و تحول ملکات بینجامد؛ بلکه محبتی عاطفی و آمیخته با ضعف نفس بوده است. اجرای حدّ شرعی نیز دلالت دارد بر اینکه محبت ادعایی یا ناقص، موجب سقوط تکلیف و رفع مسئولیت نمی‌شود. بنابراین این روایت نه معارض با حدیث «حبّ علیّ یأکل السیئات» است و نه نقض آن؛ بلکه مؤید همین تفکیک است که محبت حقیقیِ متحوّل‌کننده با محبت سطحی و غیر راسخ تفاوت ماهوی دارد.

بر این اساس، قیاس سلفیه از چند جهت مخدوش است:

- نخست آنکه محبت‌ها را هم‌سنخ فرض کرده و قیاس اولویت را در جایی جاری ساخته‌اند که موضوعات آن، اختلاف ماهوی دارند.
- دوم آنکه محبت ناقص و غیر متحوّل‌کننده را با محبت حقیقی خلط کرده‌اند.
- سوم آنکه حدیث مورد بحث، ناظر به محبت حقیقی و عمیق است؛ محبتی که به سنخیت وجودی، تشبه صفاتی و کاهش انانیت می‌انجامد.

ازآنجاکه گناه مولود انانیت است و محبت حقیقی انانیت را می‌زداید، اثر طبیعی آن «اکل سیئات» خواهد بود. بدین‌سان، مفاد حدیث بیانگر یک قاعده وجودی در سیر تکاملی نفس است، نه وعده‌ای اعتباری برای تعطیل شریعت یا تجویز معصیت.

اشکال سوم: ناسازگاری حدیث با مواضع عملی امیرالمؤمنین (ع) نسبت به یارانش

یکی دیگر از اشکالات دلالی‌که سلفیه نسبت به این حدیث مطرح می‌کند آن است که اگر مفاد حدیث صحیح می‌بود، امیرالمؤمنین (ع) نباید برخی از یاران و پیروان خود را طرد یا نکوهش می‌کرد. به‌زعم آنان، دوستداران علی (ع) که آن حضرت را دیده و در کنار او جنگیده‌اند، از دیگران برتر بوده‌اند؛ با این حال، امیرالمؤمنین بارها آنان را مورد سرزنش و نکوهش قرار می‌داد، بر آنان خرده می‌گرفت، رفتارشان را تقبیح می‌کرد و حتی از عملکردشان نسبت به خود اعلام برائت می‌نمود. افزون بر این، آن حضرت از خداوند درخواست می‌کرد که به‌جای آنان، یارانی بهتر از ایشان نصیب او گرداند و آنان را به کسی بدتر از خودش مبتلا سازد (مال‌الله، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۹۴).

سلفیه نتیجه می‌گیرد که اگر تنها گناه این گروه با آنکه از برگزیده‌ترین شیعیان به شمار می‌رفتند، سستی در یاری امام در میدان نبرد و نافرمانی از فرمان او بوده، و خود امیرالمؤمنین تصریح کرده است که همین امور به آنان زیان رسانده است، پس به طریق اولی گناهان بزرگ‌تر و رفتارهای ناپسندترِ کسانی که در مرتبه‌ای پایین‌تر از آنان قرار دارند، موجب زیان و عقوبت خواهد بود. بنابراین، ادعای کفایت محبت علی (ع) برای زدودن همه گناهان، از نگاه آنان، قابل پذیرش نخواهد بود. استدلال آن‌ها در قالب قیاس منطقی به شرح ذیل می‌باشد:

۱. اگر محبت امیرالمؤمنین علی (ع) به‌تنهایی برای سقوط آثار گناه کافی باشد، لازمه‌اش آن است که یاران و دوستداران او مورد نکوهش، طرد و اعلام زیان از سوی آن حضرت قرار نگیرند.

۲. ولکن یاران و دوستداران امیرالمؤمنین (ع) با وجود محبتشان، به‌سبب سستی و نافرمانی، مورد سرزنش و نکوهش آن حضرت قرار گرفتند.

۳. نتیجه: پس محبت امیرالمؤمنین (ع) به‌تنهایی برای سقوط آثار گناه و مصونیت از زیان و مؤاخذه کافی نیست.

پاسخ: یکسان‌انگاری محبت و غلو

اشکال سلفیه بر این پیش‌فرض نادرست استوار است که هر فردی که به‌نوعی خود را منتسب به محبت امیرالمؤمنین علی (ع) بداند، الزاماً در شمار محبان حقیقی و مشروع آن حضرت قرار می‌گیرد؛ و بر همین اساس، برخورد یا طرد شدید امام علی (ع) با برخی افراد، به‌منزله تعارض در سیرهٔ آن حضرت تلقی می‌شود. این پیش‌فرض، از منظر منطقی با دو خطای اساسی مواجه است:

نخست آنکه میان مصادیق مختلف محبت (محبت حقیقیِ متحوّل‌کننده در برابر محبت ادعایی یا سطحی و یا منحرف) تفکیک نکرده است. سلفیه گمان کرده‌اند هرکسی که خود را «محب علی (ع)» بنامد، باید مشمول وعدهٔ مغفرت در حدیث گردد، درحالی‌که حدیث ناظر به محبت حقیقی است؛ محبتی که در اعماق نفس ریشه دوانده و به التزام عملی و اعتقادی کامل انجامیده است.

دوم آنکه این برداشت با تصریحات تاریخی و اعتقادی منابع معتبر سلفیه نیز که بدان التزام دارند، سازگار نیست. ابن‌تیمیه، که از مهم‌ترین مراجع فکری سلفیه به شمار می‌آید، در کتاب منهاج السنة النبویة به‌صراحت به برخورد امیرالمؤمنین (ع) با غالیان اشاره کرده و آنان را کافر و بدعت‌گذار معرفی می‌کند. وی در این‌باره می‌نویسد: «علی بن ابی‌طالب غُلات را سوزاند، کفر آنان را اعلام کرد و ایشان را بدترین بدعت‌گذاران دانست» (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶، ج. ۲، ص. ۲۴۵).

همچنین مقبّل بن هادی الوادعی، از چهره‌های برجسته جریان سلفی، در کتاب الطلیعة فی الرّدّ علی غلاة الشیعة غالیان شیعه را بزرگ‌ترین دروغ‌پردازان نسبت به پیامبر اکرم (ص) به‌ویژه در حوزه مناقب اهل‌بیت (ع) می‌داند و با استناد به گزارش‌های تاریخی ادعا می‌کند که برخی از آنان در زمان حیات امیرالمؤمنین علی (ع)، برای آن حضرت قائل به ربوبیت شده‌اند. به گفته وی، امام علی (ع) پس از نهی‌های مکرر و ناکامی در بازداشتن آنان از این اعتقاد، دستور داد خندق‌هایی حفر شود، آتش در آن‌ها افروخته گردد و غالیان در آن سوزانده شوند. سپس آن حضرت فرمود: «چون این کار را منکر یافتم، آتشم را برافروختم و قنبر را فراخواندم» (وادعی، ۱۴۲۴، ص. ۱۶۳).

آنچه از سیره قطعی و مورد اتفاق فریقین در مواجهه امام علی (ع) با غالیان برمی‌آید، طرد کلامی، لعن و نهی از مُجالِست با آنان است؛ نه سوزاندن فیزیکی که گزارش‌های آن در منابع تاریخی معتبر نیست و میان فریقین محل اختلاف است. بنابراین برخورد شدید امام علی (ع) با برخی منتسبان به خود، نه نشانه تعارض در سیرهٔ ایشان، بلکه ناظر به مقابلهٔ با جریان‌های افراطی و انحرافی در حوزه اعتقادات است. این برخوردها گواه روشنی بر تمایز نهادن میان محبت مشروع (که همراه با التزام عملی و اعتقادی به سیره علوی است) و غلوّ ناروا (که صرفاً ادعای محبت همراه با انحراف اعتقادی یا عملی است) می‌باشد.

نتیجه‌گیری

پژوهش پیش رو با هدف بررسی انتقادی دیدگاه سلفیه دربارهٔ حدیث «حُبُّ عَلِیٍّ یَأْکُلُ السَّیِّئَاتِ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» سامان یافت و در سه محور اصلی به نتایج ذیل دست یافت:

- نخست؛ نقد ادعاهای سندی: برخلاف تصور رایج در جریان سلفی معاصر که این حدیث را به‌دلیل وجود راویانی چون محمد بن سلمه واسطی و احمد بن شبویه ضعیف یا جعلی می‌دانند، بررسی جامع منابع رجالی اهل‌سنت نشان داد که این راویان نه‌تنها «مجهول مطلق» یا «متروک» نیستند، بلکه در منابع کهنی چون تاریخ دمشق و المستدرک علی الصحیحین از آنان روایت نقل شده و بزرگانی چون حاکم نیشابوری، ابن حجر عسقلانی و دارقطنی دربارهٔ وثاقت یا صدوق بودن آنان اظهارنظر مثبت داشته‌اند. همچنین نقل حدیث در منابع معتبر و متعدد از قرن هفتم تا سیزدهم هجری (نزد طبری، عقیلی، متقی هندی، سیوطی، زینی دحلان و کشفی) نشان‌دهندهٔ استمرار پذیرش آن در سنت حدیثی اهل‌سنت است.
- دوم؛ ارزیابی اشکالات دلالی: اشکال غلوّانگاری با روش نقضی و با اشاره به کرامات منسوب به ابن‌تیمیه در منابع سلفی پاسخ داده شد و تناقض در معیارگذاری آنان آشکار گردید. اشکال تعارض با اولویت محبت خدا و رسول نیز با تمایز میان «محبت حقیقی» (که مستلزم سنخیت وجودی و تشبه به محبوب است) و «محبت ادعایی» (که صرفاً احساسی و زبانی است) حل شد. محبت حقیقی به امام معصوم، به‌دلیل مرتبه والای وجودی او، می‌تواند منشأ تحول در نفس و زدایش ریشه‌های گناه گردد. اشکال ناسازگاری با مواضع عملی امام علی (ع) نیز با استناد به برخورد قاطع آن حضرت با غالیان و تصریحات ابن‌تیمیه و وادعی در این باب، تبیین گردید و روشن شد که طرد شدگان، نه محبان حقیقی، بلکه جریان‌های افراطی و منحرف بوده‌اند.
- سوم؛ بازشناسی تمایز گفتمان سلفیه از گفتمان عمومی اهل‌سنت: این تحقیق نشان داد که رویکرد سلفیه معاصر در مواجههٔ با فضائل اهل‌بیت (ع)، نه نمایندهٔ دیدگاه علمای کهن اهل‌سنت، بلکه خوانشی گزینشی و مبتنی بر پیش‌فرض‌های کلامی ابن‌تیمیه است. در مقابل، عالمان جریان اصلی اهل‌سنت همواره به نقل این دسته از روایات اهتمام داشته و آن‌ها را بخشی از میراث گرانسنگ اسلامی تلقی کرده‌اند.

منابع

ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۶ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة (تحقیق محمد رشاد سالم). ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.

ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۴۱۸ق). الفتوحات المکیة. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

ابن‌عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ دمشق. بیروت: دار الفکر.

ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۶ق). مجمّع اللغة (تحقیق زهیر عبدالمحسن سلطان). بیروت: مؤسسة الرسالة.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۷۶ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۲ق). مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر. دمشق: دار الفکر.

البانی، محمد ناصرالدین. (۱۴۱۲ق). سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة وأثرها السیئ فی الأمة. ریاض: دار المعارف.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. بیروت: دار طوق النجاة.

بغدادی، ابوبکر. (۱۴۲۲ق). تاریخ بغداد. بیروت: دار الکتب العلمیة.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ادب فنای مقربان. قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.

حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۳۱ق). رسالهٔ مودت. مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.

حنبلی، شمس‌الدین. (بی‌تا). العقود الدریة من مناقب شیخ الإسلام أحمد بن تیمیة. بیروت: دار الکاتب العربی.

خوارزمی، موفق بن احمد. (۱۴۱۱ق). المناقب. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

دحلان، احمد زینی. (۱۴۲۳ق). الفتح المبین فی فضایل الخلفاء الراشدین و اهل البیت الطاهرین. بیروت: دار الفکر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

سجستانی، ابوداود. (بی‌تا). سنن ابی داود. بیروت: المکتبة العصریة.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۴ق). الحاوی للفتاوی. بیروت: دار الفکر.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۶ق). جمع الجوامع المعروف ب «الجامع الکبیر». قاهره: الأزهر الشریف.

شوکانی، محمد. (بی‌تا). الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة (تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی). بیروت: دار الکتب العلمیة.

صالح بن فوزان. (بی‌تا). التعلیقات المختصرة علی متن العقیدة الطحاویة. ریاض: دار العاصمة.

صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۹۸۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

طبری، محب‌الدین. (بی‌تا). الریاض النضرة فی مناقب العشرة. بیروت: دار الکتب العلمیة.

طبری، محب‌الدین. (۱۳۵۶ق). ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی. قاهره: دار الکتب المصریة.

عسقلانی، ابن‌حجر. (۱۳۲۶ق). تهذیب التهذیب. هند: دائرة المعارف النظامیة.

عسقلانی، ابن‌حجر. (۲۰۰۲). لسان المیزان. بیروت: دار البشائر الإسلامیة.

عقیلی، کمال‌الدین. (بی‌تا). بغیة الطلب فی تاریخ حلب. بیروت: دار الفکر.

غزالی، محمد. (۱۳۷۸). کیمیای سعادت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ق). کتاب العین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

فیصل نور. (بی‌تا). آلاف الروایات فی غلو الشیعة فی الأئمة. بی‌جا: المکتبة الشاملة.

فیض کاشانی، محمد. (۱۴۲۳ق). الحقائق فی محاسن الأخلاق. قم: دار الکتاب الإسلامی.
فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۲۸ق). المصباح المنیر. بیروت: المکتبة العصریة.
قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۱۶ق). ینابیع المودة لذوی القربی (تحقیق سید علی جمال أشرف الحسینی). بی‌جا: دار الأسوة.
کشفی ترمذی، محمدصالح. (۱۳۸۰). مناقب مرتضوی. تهران: روزنه.
مال‌الله، محمد. (بی‌تا). الإمامة فی ضوء الکتاب والسنة. بی‌جا.
متقی هندی، علاءالدین. (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
نیشابوری، حاکم. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دار الکتب العلمیة.
نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۵ق). صحیح مسلم (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
وادعی، مقبل. (۱۴۲۴ق). الطلیعة فی الرد علی غلاة الشیعة. صنعاء: مکتبة صنعاء الأثریة.

References

Ibn Taymiyya, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1406 AH [1985–1986 CE]). *Minhāj al-Sunna al-Nabawīya fī Naqḍ Kalām al-Shīʿa wa-l-Qadarīya* (The Path of Prophetic Tradition in Refuting the Doctrines of the Shīʿa and the Qadarīya), edited by Muḥammad Rashād Sālim. Riyadh: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Suʿūd al-Islāmīya. [In Arabic]

Ibn al-ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. (1418 AH [1997–1998 CE]). *Al-Futūḥāt al-Makkīya* (The Meccan Openings). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Ibn ʿAsākir, ʿAlī ibn al-Ḥasan. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Tārīkh Dimashq* (History of Damascus). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Fāris, Aḥmad. (1406 AH [1985–1986 CE]). *Mujmal al-Lugha* (Compendium of the Language), edited by Zuhayr ʿAbd al-Muḥsin Sulṭān. Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1376 AH [1956–1957 CE]). *Lisān al-ʿArab* (The Tongue of the Arabs). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1402 AH [1981–1982 CE]). *Mukhtaṣar Tārīkh Dimashq li-Ibn ʿAsākir* (Abridgment of Ibn ʿAsākir's History of Damascus). Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. (1412 AH [1991–1992 CE]). *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfa wa-l-Mawḍūʿa wa-Atharuhā al-Sayyiʾ fī al-Umma* (The Series of Weak and Fabricated Traditions and Their Negative Impact on the Community). Riyadh: Dār al-Maʿārif. [In Arabic]

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Authentic Collection of al-Bukhārī). Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt. [In Arabic]

al-Baghdādī, Abū Bakr. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Tārīkh Baghdād* (History of Baghdad). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (1387 SH [2008 CE]). *Adab Fanā-yi Muqarrabān* (The Etiquette of Annihilation of the Intimate Ones). Qom: Markaz-i Nashr-i Asrāʾ. [In Persian]

Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (1387 SH [2008 CE]). *Tafsīr-i Tasnīm* (Tasnīm Exegesis). Qom: Markaz-i Nashr-i Asrāʾ. [In Persian]

Ḥusaynī Ṭihrānī, Muḥammad Ḥusayn. (1431 AH [2010 CE]). *Risāla-yi Mawaddat* (The Epistle of Affection). Mashhad: Intishārāt-i Nūr-i Malakūt-i Qurʾān. [In Persian]

al-Ḥanbalī, Shams al-Dīn. (n.d.). *Al-ʿUqūd al-Durrīya min Manāqib Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymīya* (The Pearly Necklaces from the Virtues of Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyya). Beirut: Dār al-Kātib al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Khwārazmī, Muwaffaq ibn Aḥmad. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Al-Manāqib* (The Virtues). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Daḥlān, Aḥmad Zaynī. (1423 AH [2002–2003 CE]). *Al-Fatḥ al-Mubīn fī Faḍāʾil al-Khulafāʾ al-Rāshidīn wa-Ahl al-Bayt al-Ṭāhirīn* (The Clear Victory Concerning the Virtues of the Rightly Guided Caliphs and the Pure Household). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1416 AH [1995–1996 CE]). *Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān* (The Vocabulary of Qurʾānic Terms). Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]

al-Sijistānī, Abū Dāwūd. (n.d.). *Sunan Abī Dāwūd* (The Sunan of Abū Dāwūd). Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣrīya. [In Arabic]

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1424 AH [2003–2004 CE]). *Al-Ḥāwī li-l-Fatāwī* (The Compendium of Fatwās). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1426 AH [2005–2006 CE]). *Jamʿ al-Jawāmiʿ al-Maʿrūf bi-l-Jāmiʿ al-Kabīr* (The Collection of Collections, Known as the Great Compendium). Cairo: Al-Azhar al-Sharīf. [In Arabic]

al-Shawkānī, Muḥammad. (n.d.). *Al-Fawāʾid al-Majmūʿa fī al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa* (The Collected Benefits Concerning Fabricated Traditions), edited by ʿAbd al-Raḥmān ibn Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Ṣāliḥ ibn Fawzān. (n.d.). *Al-Taʿlīqāt al-Mukhtaṣara ʿalā Matn al-ʿAqīda al-Ṭaḥāwīya* (Concise Annotations on the Text of al-Ṭaḥāwī's Creed). Riyadh: Dār al-ʿĀṣima. [In Arabic]

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad. (1983 CE [1403 AH]). *Al-Ḥikma al-Mutaʿāliya fī al-Asfār al-ʿAqlīya al-Arbaʿa* (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Ṭabarī, Muḥibb al-Dīn. (n.d.). *Al-Riyāḍ al-Naḍra fī Manāqib al-ʿAshara* (The Gardens of Splendor in the Virtues of the Ten [Companions]). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Ṭabarī, Muḥibb al-Dīn. (1356 AH [1937–1938 CE]). *Dhakhāʾir al-ʿUqbā fī Manāqib Dhawī al-Qurbā* (The Treasures of the Hereafter in the Virtues of the Near Kin). Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya. [In Arabic]

al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar. (1326 AH [1908–1909 CE]). *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Refinement of the Refinement). Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif al-Niẓāmīya. [In Arabic]

al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar. (2002 CE [1423 AH]). *Lisān al-Mīzān* (The Tongue of the Balance). Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmīya. [In Arabic]

al-ʿUqaylī, Kamāl al-Dīn. (n.d.). *Bughyat al-Ṭalab fī Tārīkh Ḥalab* (The Quest in the History of Aleppo). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Ghazālī, Muḥammad. (1378 SH [1999 CE]). *Kīmīyā-yi Saʿādat* (The Alchemy of Happiness). Tehran: Intishārāt-i ʿIlmī wa Farhangī. [In Persian]

al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1408 AH [1987–1988 CE]). *Kitāb al-ʿAyn* (The Book of ʿAyn). Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Fayṣal Nūr. (n.d.). *Ālāf al-Riwāyāt fī Ghulū al-Shīʿa fī al-Aʾimma* (Thousands of Narrations Concerning Shīʿī Exaggeration Regarding the Imams). No place: Al-Maktaba al-Shāmila. [In Arabic]

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad. (1423 AH [2002–2003 CE]). *Al-Ḥaqāʾiq fī Maḥāsin al-Akhlāq* (The Truths Concerning the Beauties of Character). Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]

al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1428 AH [2007 CE]). *Al-Miṣbāḥ al-Munīr* (The Luminous Lamp). Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣrīya. [In Arabic]

al-Qundūzī, Sulaymān ibn Ibrāhīm. (1416 AH [1995–1996 CE]). *Yanābīʿ al-Mawadda li-Dhawī al-Qurbā* (The Springs of Affection for the Near Kin), edited by Sayyid ʿAlī Jamāl Ashraf al-Ḥusaynī. No place: Dār al-Usra. [In Arabic]

Kashfī Tirmidhī, Muḥammad Ṣāliḥ. (1380 SH [2001 CE]). *Manāqib-i Murtaḍawī* (The Virtues of Murtaḍā [ʿAlī]). Tehran: Rawzana. [In Persian]

Mallāh, Muḥammad. (n.d.). *Al-Imāma fī Ḍawʾ al-Kitāb wa-l-Sunna* (The Imamate in Light of the Book and the Tradition). No place. [In Arabic]

al-Muttaqī al-Hindī, ʿAlāʾ al-Dīn. (1401 AH [1980–1981 CE]). *Kanz al-ʿUmmāl fī Sunan al-Aqwāl wa-l-Afʿāl* (Treasure of the Laborers in the Traditions of Sayings and Deeds). Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Biḥār al-Anwār* (The Oceans of Lights). Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ. [In Arabic]

al-Nīsābūrī, al-Ḥākim. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn* (Supplement to the Two Authentic Collections). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Ṣaḥīḥ Muslim* (The Authentic Collection of Muslim), edited by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Wādiʿī, Muqbil. (1424 AH [2003–2004 CE]). *Al-Ṭalīʿa fī al-Radd ʿalā Ghulāt al-Shīʿa* (The Vanguard in Refutation of the Shīʿī Exaggerators). Ṣanʿāʾ: Maktabat Ṣanʿāʾ al-Atharīya. [In Arabic]

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Analysis and Critique of the Foundations of Vicegerency (Istikhlaf) from the Ash'ari Perspective

Jalil Rahmati[1], Alireza Kohansal[2]

1. *Corresponding Author*, Graduate of Level Four (the highest level) of Nuwab Higher Islamic Seminary. Email: rjalil1372@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: kohansal-a@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
20 April 2026
Received in revised form
08 May 2026
Accepted
08 June 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
vicegerency (istikhlaf), imamate, Ash'arism, internal critique, methodological circularity, contradiction with the Sīra

ABSTRACT

The concept of vicegerency (istikhlāf)—understood as humanity's representation of God on earth—constitutes one of the most profound and contentious theological questions in Islamic thought, engaging the attention of philosophers, theologians, and exegetes across the centuries. Within the Ashʿarī theological tradition, this concept is articulated through a specific set of foundational principles, including the ontological contingency of the world, the absolute sovereignty of the Divine will, and the thoroughly created character of human agency. The present study undertakes a critical analysis and assessment of the Ashʿarī foundations of vicegerency, with particular attention to the internal inconsistencies inherent in their theological system. Adopting a descriptive-analytical methodology, the research first reconstructs the Ashʿarī position on istikhlāf through an examination of its principal sources. It then demonstrates, through logical analysis and internal critique, that the Ashʿarī epistemological and ontological principles—particularly their doctrine of acquisition (kasb) and their denial of the intrinsic value of human actions—lead to a series of irreducible tensions when applied to the Qurʾānic conception of vicegerency. These tensions are manifested in the inability of the Ashʿarī framework to provide a coherent account of the relationship between human freedom and divine sovereignty, the nature of human responsibility in the context of vicegerency, and the continuity of the vicegerential function across prophetic history. The study concludes that the Ashʿarī doctrine of istikhlāf, while attempting to safeguard divine transcendence (tanzīh), ultimately undermines the very notion of meaningful human agency that the concept of vicegerency presupposes, thereby revealing a deep-seated internal inconsistency within the Ashʿarī theological system.

Cite this article: Rahmati, J., & Kohansal, A. (2026). Analysis and Critique of the Foundations of Vicegerency (Istikhlaf) from the Ash'ari Perspective, with Emphasis on Internal Inconsistencies. *Theology Journal*, 13(1), 53-79. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23825.2089

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23825.2089

1. Introduction

The question of the methods for determining the Imam and Caliph has consistently ranked among the most contentious and persistently debated issues in Islamic theology (kalām), particularly within the Ashʿarī school of thought. From the perspective of Ashʿarī theologians, the mere possession by an individual of the requisite conditions and attributes of the Imamate (imāma) is insufficient for the actualization of the office of caliphate; rather, this office must be legitimized through specific methods and procedures. Among these, "vicegerency" (istikhlāf)—or testamentary designation (ʿahd)—has been advanced as one of the most important means of legitimizing governance and appointing the Caliph. In the Ashʿarī view, the vicegerency of the second Caliph (ʿUmar) by the first Caliph (Abū Bakr) constitutes evidence for the establishment and validity of his Imamate, and this method, in comparison with other means (such as allegiance (bayʿa) or explicit designation (naṣṣ)), is regarded as an independent path to legitimacy.

However, the fundamental question that animates this inquiry is whether this method possesses a robust logical and transmitted (naqlī) foundation. To establish the authority (ḥujjīya) of vicegerency, the Ashʿarīs adduce six principal categories of evidence: (1) the tradition attributed to ʿUmar during his final illness; (2) the tradition attributed to ʿĀʾisha concerning the Prophet's (PBUH) request for paper and ink; (3) the hadith of emulation (iqtidāʾ); (4) the authoritative force of the actions of the Rightly Guided Caliphs (ḥujjīyat fiʿl al-khulafāʾ al-rāshidīn); (5) analogical reasoning (qiyās) comparing vicegerency with the appointment of military commanders during the expedition of Muʾta; and (6) consensus (ijmāʿ). The present study has been organized with the objective of critically evaluating these evidences and uncovering the internal inconsistencies in the Ashʿarī foundations concerning the question of vicegerency.

2. Methodology

This research has been conducted employing a descriptive-analytical method with a critical approach. The research data have been primarily gathered from authoritative theological (kalāmī), hadith, and historical sources of the Sunnī tradition, particularly the works of prominent Ashʿarī theologians such as al-Ījī, al-Āmidī, al-Taftāzānī, and al-Damījī, as well as the six canonical hadith collections (al-Ṣiḥāḥ al-Sitta—especially al-Bukhārī and Muslim), and historical works such as Tārīkh al-Ṭabarī, Ansāb al-Ashrāf of al-Balādhurī, and Murūj al-Dhahab of al-Masʿūdī.

The research method proceeded as follows: First, the Ashʿarī perspective on vicegerency and their sixfold evidence were systematically expounded. Subsequently, each of these evidences was individually subjected to critical scrutiny using the criteria of the science of hadith (ʿilm al-ḥadīth—chain-of-transmission and textual criticism), the principles of logical reasoning

(identification of circular reasoning (dawr) and petitio principii (muṣādara ʿalā al-maṭlūb)), and the method of historical-comparative analysis (examining the practical conduct (sīra) of the Caliphs in contrast to the prophetic tradition). The methodological innovation of this research lies in two directions: first, the discovery of a "methodological circularity" (dawr-i rawish-shinākhtī) in Ashʿarī reasoning—namely, the reliance of vicegerency upon consensus and the practice of the Caliphs, while these very sources themselves require prior proof of the Imamate; second, the presentation of an "internal behavioral critique" (naqd-i darūnī-yi raftārī) based on the contradiction between the practical conduct of the second Caliph (ʿUmar) and the prophetic tradition in numerous historical instances.

3. Findings

The findings of this research may be categorized into five principal axes:

3.1. Weakness of Chains of Transmission and Textual Disruption (Iḍṭirāb) in the Traditions

The investigation revealed that the tradition of vicegerency attributed to ʿUmar is transmitted in more than fourteen different versions, exhibiting variations in wording, sequence, and content (such as the mention of Abū ʿUbayda, supplicatory phrases, and interpretive additions). According to the criteria of the science of dirāya (the science of hadith comprehension), these variations indicate textual disruption (iḍṭirāb) and severe weakness in the chain of transmission (sanad). Similarly, the tradition of ʿĀʾisha is confronted with three principal variant transmissions (in al-Bukhārī, al-Dhahabī, and Abū Shuhba) that contradict one another in wording and content. The hadith of emulation (iqtidāʾ) is likewise not transmitted in the two authentic collections (al-Ṣaḥīḥān—al-Bukhārī and Muslim), and scholars such as al-Albānī, Ibn Ḥazm, and al-Dhahabī have explicitly weakened it.

3.2. Lack of Evidentiary Indication (Dalāla) of the Traditions for Vicegerency

The text of the ʿĀʾisha tradition contains no explicit reference to the concepts of "caliphate" (khilāfa), "Imamate" (imāma), or "succession" (khalīfa). The phrase "aktuba kitāban" (let me write a writing) is general and ambiguous, and may be interpreted as referring to personal testamentary bequests, ethical counsels, or financial matters. Moreover, the Prophet (PBUH) explicitly retracted this decision and deferred the matter to divine choice.

3.3. Contradiction between the Practical Conduct (Sīra) of ʿUmar and the Prophetic Tradition

The research demonstrated that ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb on numerous occasions acted in opposition to the prophetic tradition and the command of the Prophet (PBUH): his objection to the performance of funeral prayer over the repentant woman (al-Bukhārī); his objection to the Treaty of Ḥudaybīya and his expression of doubt in faith (al-Sijistānī); his prevention of the recording of the Prophet's (PBUH) testament on "the day of Thursday" (yawm al-khamīs)

with the statement "Inna al-rajula la-yahjuru" (Verily the man is delirious)—a statement that attributes to the Prophet (PBUH) words of raving (hajr)—and his ordering that a person in a state of major ritual impurity (janāba) who lacks access to water should abandon prayer altogether rather than perform dry ablution (tayammum), thereby contradicting the explicit text of the Qurʾān (al-Māʾida, 5:6). Consequently, an individual who himself was not adherent to the prophetic tradition cannot establish authoritative force (ḥujjīya) for others by appealing to that same tradition.

3.4. Refutation of the Claim of Consensus (Ijmāʿ)

Upon examination of historical sources, a comprehensive list of opponents to the caliphate of Abū Bakr has been identified: Imam ʿAlī (AS) (who refused to pledge allegiance even under threat of death), Lady Fāṭima al-Zahrāʾ (AS), Imam al-Ḥasan and Imam al-Ḥusayn (AS), al-Zubayr ibn al-ʿAwwām, al-ʿAbbās ibn ʿAbd al-Muṭṭalib, Salmān al-Fārisī, al-Miqdād, Saʿd ibn ʿUbāda, ʿAmmār ibn Yāsir, Ubayy ibn Kaʿb, and others. Ibn Ḥazm al-Andalusī, in this regard, states: "Uff li-kulli ijmāʿin yakhruju ʿanhu ʿAlī ibn Abī Ṭālib" (Fie upon every consensus from which ʿAlī ibn Abī Ṭālib is excluded). Furthermore, consensus, by virtue of its inherent fallibility and the absence of definitive textual proof (naṣṣ qaṭʿī), lacks the competence to establish the rank of the Imamate.

3.5. Discovery of Methodological Circularity (Dawr) in Ashʿarī Reasoning

For the first time, it has been demonstrated that the Ashʿarīs, on the one hand, regard vicegerency as an independent path, and on the other hand, define it as grounded in consensus and the practice of the Caliphs—whereas consensus and the practice of the Caliphs themselves require prior proof of the Imamate. This argumentation suffers from petitio principii (muṣādara ʿalā al-maṭlūb) and fallacious analogy (qiyās maʿ al-fāriq)—the analogy of the fallible actions of the Caliphs to the infallible practice of the Prophet.

4. Conclusion

On the basis of the research findings, none of the six evidences adduced by the Ashʿarīs—the traditions, the practice of the Caliphs, the authoritative force of their actions, analogical reasoning with the expedition of Muʾta, and consensus—possesses sufficient scholarly and logical validity to establish "vicegerency as an independent method for determining the Imam." The cited traditions suffer from weakness of chain of transmission, textual disruption, and lack of explicit evidentiary indication. The practical conduct of the second Caliph stands in manifest contradiction to the prophetic tradition. The claim of consensus is invalidated by the presence of prominent Companions among its opponents. Moreover, Ashʿarī reasoning is founded upon methodological circularity and fallacious analogy.

Thus, vicegerency not only lacks rational and transmitted support, but is also internally inconsistent with the Ashʿarīs' own foundations—namely, the authority of consensus, the authority of the prophetic tradition, and the fallibility of the Caliphs. This research, for the first time, by presenting an "internal behavioral critique" and uncovering "methodological circularity," has opened a new horizon in theological critique of the methods of determining the Imam, and demonstrates that the Ashʿarī theory of vicegerency is fundamentally unstable and untenable.

Declarations

Authors' Contributions: All authors contributed equally to this work.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

تحلیل و نقد مبانی استخلاف از دیدگاه اشاعره با تأکید بر ناسازگاری‌های درونی

جلیل رحمتی آزاد[۱]، علیرضا کهنسال[۲]

۱. *نویسندهٔ مسئول*، دانش‌آموخته سطح چهار مدرسه علمیه عالی نواب. رایانامه: rjalil1372@gmail.com
۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: kohansal-a@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
استخلاف،
امامت،
اشاعره،
نقد درونی،
دور روش‌شناختی،
تضاد سیره

چکیده

مسئلهٔ شیوه‌های تعیین امام همواره از مباحث چالش‌برانگیز میان اندیشمندان اشعری بوده است. در این میان، استخلاف به‌عنوان یکی از مهم‌ترین راه‌های مشروعیت‌بخشی به حکومت و تعیین خلیفه از سوی اشاعره مطرح شده است. به باور ایشان، استخلاف خلیفهٔ دوم توسط خلیفهٔ اول، دلیلی بر اثبات و انعقاد امامت وی محسوب می‌شود و این روش، در مقایسه با دیگر شیوه‌های تعیین امام، به‌عنوان طریقی مستقل شناخته شده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی نوآورانه در دو جهت از نقدهای پیشین متمایز می‌شود: نخست، کشف «دور روش‌شناختی» در استدلال اشاعره (اتکای استخلاف به اجماع و سیرهٔ خلفا درحالی‌که خود این دو نیازمند اثبات مقدمی امامت‌اند)؛ و دوم، ارائه «نقد درونیِ رفتاری» براساس تضاد سیرهٔ عملی خلیفهٔ دوم با سنت نبوی. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که: اولاً، ادعای اجماع در مشروعیت‌بخشی به استخلاف نه‌تنها تحقق نیافته، بلکه با مبانی خود اشاعره نیز ناسازگار است؛ ثانیاً، روایات مورد استناد اشاعره افزون بر ضعف سندی، از جهت دلالت نیز فاقد توانایی اثبات استخلاف به‌عنوان روشی مستقل می‌باشند؛ و ثالثاً، فردی که خود در مواضع متعدد (مانند صلح حدیبیه، منع تدوین حدیث، و اعتراض به نماز بر زن تائبه) سیرهٔ نبوی را نپذیرفته، نمی‌تواند با استناد به همان سیره، مشروعیت روش استخلاف را اثبات کند. بنابراین، استخلاف به‌عنوان روشی مستقل در تعیین امام، نه‌تنها از پشتوانه منطقی مستحکم برخوردار نیست، بلکه با مبانی خود اشاعره (حجیت اجماع، حجیت سیرهٔ نبوی، و عدم عصمت خلفا) نیز در تعارض درونی قرار دارد.

استناد: رحمتی آزاد، جلیل؛ کهنسال، علیرضا. (۱۴۰۵). تحلیل و نقد مبانی استخلاف از دیدگاه اشاعره با تأکید بر ناسازگاری‌های درونی. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۵۳-۷۹. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23825.2089

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

یکی از مباحث محوری در کلام اسلامی، به‌ویژه در مکتب اشاعره، مسئله «طرق تعیین و تثبیت امامت» است. از منظر متکلمان اشعری، صرفِ تحقق شرایط و صفات امامت در یک فرد برای نصب و تثبیت مقام او کافی نیست، بلکه این مقام باید از طریق روش‌های خاصی مشروعیت یابد. در این میان، «استخلاف» (یا عهد) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین این راه‌ها مطرح شده است. اشاعره با استناد به رویکرد تاریخی، معتقدند ادله عام و نصوص کلی برای اثبات امامت وجود ندارد و تنها راه‌های انعقاد خلافت که در صدر اسلام و در مورد خلفای راشدین واقع شده، حجیت دارد. از جمله این راه‌ها، استخلاف است که به‌زعم ایشان، عمل خلیفهٔ اول در تعیین خلیفهٔ دوم مصداق بارز آن به شمار می‌رود. بر این اساس، آنان استخلاف را یکی از راه‌های مشروع تعیین امام تلقی می‌کنند. با توجه به اینکه امامت از آموزه‌های بنیادین اسلامی محسوب می‌شود و اطاعت از امام از واجبات شرعی است، تحقق این امر مستلزم شناخت راه‌های صحیح اثبات امامت است. ازاین‌رو، در این پژوهش برآنیم تا استخلاف را ـ به‌عنوان یکی از راه‌های اصلی تعیین امام از منظر اشاعره ـ مورد نقد و بررسی قرار دهیم و واکاوی کنیم که آیا این روش، از منظر عقلی و نقلی می‌تواند مبنای مشروعی برای انعقاد امامت تلقی شود یا خیر؟

پیشینه تحقیق

بررسی منابع نشان می‌دهد که تا کنون اثر مستقلی با عنوان «بررسی و نقد مبانی استخلاف از دیدگاه اشاعره» تدوین نشده است. با این حال، مطالعات پراکنده‌ای وجود دارند که از جهاتی به موضوع نزدیک می‌شوند، اما از حیث محتوا و مسئله محوری با تحقیق حاضر تفاوت اساسی دارند. در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:
۱. مقاله «تحلیل تأثیر شرط استخلاف ماوردی بر سایر شروط خلافت» (مهدی یاراحمدی): این نوشتار صرفاً به تحلیل شروط امامت از منظر ماوردی پرداخته و متعرض نقد استخلاف به‌عنوان یک روش تعیین امام نشده است. بنابراین، از نقد مبانی نظری استخلاف و بررسی ناسازگاری‌های درونی آن غافل است. ۲. مقاله «نقد و بررسی نظریهٔ استخلاف ابوالاعلی با تأکید بر زمینه‌های سیاسی» (حسین توانا): این پژوهش به مقایسه آراء ابوالاعلی مودودی و توماس اسپریگنز در حوزه فلسفه سیاسی و تطبیق آن با حکومت اسلامی می‌پردازد که با مسئله استخلاف در کلام اشعری و نقد مبانی آن بی‌ارتباط است. در اکثر آثاری که اصطلاح «استخلاف» نیز در آن‌ها به کار رفته، مقصود یا مسئله خلافت پس از پیامبر (ص) است یا اشاره به آیه استخلاف (مانند «يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ»)، نه بررسی «استخلاف به‌عنوان یکی از طرق تعیین امام» در منظومه فکری اشاعره. بنابراین نوآوری پژوهش حاضر در این است که برخلاف پژوهش‌های پیشین که غالباً به نقد بیرونی ادله نقلی استخلاف (مانند ضعف سندی روایات) پرداخته‌اند، این مقاله برای نخستین بار ناسازگاری درونی مبانی اشاعره را در مسئلهٔ استخلاف نشان می‌دهد. این ناسازگاری در دو سطح قابل پیگیری است: نخست، کشف «دور روش‌شناختی»؛ بدین معنا که اشاعره از یک سو استخلاف را طریق مستقل می‌دانند، و از سوی دیگر آن را مبتنی بر اجماع و سیرهٔ خلفا تعریف می‌کنند ـ درحالی‌که خود اجماع و سیرهٔ خلفا نیازمند اثبات مقدمی امامت

است. دوم، ارائه «نقد درونیِ رفتاری» مبنی بر اینکه فردی که خود در مواضع متعدد (اعتراض به صلح حدیبیه، منع از تدوین حدیث، مخالفت با نماز بر زن تائبه) به سنت نبوی پایبند نبوده، نمی‌تواند با استناد به همان سنت، مشروعیت روش استخلاف را اثبات کند. این دو محور، رویکردی جدید در نقد کلامیِ روش تعیین امام به شمار می‌روند که تاکنون در منابع دیده نشده است.

چیستی نظریه استخلاف

استخلاف بر وزن استفعال از واژهٔ خلف اشتقاق دارد. خلف به معنای پشت سر می‌آید و ضد قدام می‌باشد و این معنا در تمام مشتقات آن، ملحوظ است. خلف بر وزن فلس، به معنای جانشینی نیز استعمال می‌شود (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج. ۲، ص. ۲۸۵). «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْف»، «سپس بعد از آنان افرادی جانشین شد» (اعراف، ۱۶۹). اسْتَخْلَفَ فلاناً من فلان: یعنی فردی را جانشین فرد دیگر قرار دادم (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱، ص. ۲۳۴). «اسْتَخْلفْتُه أَنا»؛ یعنی من او را جانشین خود قرار دادم (ابن‌منظور، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۲۳۴). پس خلف به معنای پشت سر است و در تمام مشتقات آن من‌جمله استخلاف نیز، همین معنا لحاظ شده است. در معنای اصطلاحی استخلاف نیز، همان معنای لغوی لحاظ شده است. دمیجی استخلاف را این‌گونه تعریف می‌کند: «اگر خلیفه‌ای یکی از مسلمین را که شرائط امام را دارا است، بعد از خود به‌عنوان جانشین انتخاب و اختیار کند این انتخاب و اختیار، در اصطلاح استخلاف نامیده می‌شود (دمیجی، ۱۴۰۳ق، ص. ۱۸۴). بنابراین در باب طرق تعیین امام، عهد و استخلاف به یک معنا استعمال می‌شوند. زمانی که فردی دیگری را بعد از خود با نص استخلاف کند کما اینکه ابوبکر این کار را انجام داد یا اینکه شخص جماعتی را با این طریق انتخاب کند تا آنان خلیفه را انتخاب کنند کما اینکه عمر این کار را انجام دارد این نص و استخلاف، طریق دوم برای انعقاد امام می‌باشد» (قرطبی، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۲۶۸). با توجه به آنچه بیان شد، استخلاف اصطلاحی است که در باب طرق تعیین امام به کار می‌رود و به تنصیص (عهد) و اختیار امام نسبت به جانشین پس از خود اطلاق می‌شود. اشاعره استخلاف را به‌عنوان یکی از راه‌های مشروع انعقاد امامت به شمار می‌آورند. این دیدگاه در آثار متکلمان برجسته این مکتب به وضوح قابل ردیابی است. ایجی به‌صراحت استخلاف را یکی از طرق معتبر انعقاد امامت می‌داند و معتقد است صرفِ دارا بودن شرایط امامت برای تحقق آن کافی نیست و استخلاف به‌عنوان روشی مبتنی بر اجماع امت اسلامی، یکی از راه‌های اثبات امامت است (ایجی، ۱۳۲۵، ج. ۸، ص. ۳۵۱). آمدی نیز تصریح می‌کند: «اگر خلیفه، فرد خاصی را استخلاف کند، [امامت] مستخلفٌ‌علیه ثابت می‌گردد» (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۱۱، ج. ۳، ص. ۲۳۴). اشعری نیز استخلاف را در زمره طرق اجماعی می‌شمارد و با استدلالی دوری می‌گوید: «ابوبکر، امامت عمر را به‌وسیلهٔ عهد و عقد (تنصیص) کرد و به ملازمه، چون ابوبکر عمر را به این طریق منصوب کرد، هنگامی‌که امامت عمر واجب شد، امامت ابوبکر نیز اثبات می‌گردد و بالعکس» (اشعری، ۱۹۵۵، ص. ۱۳۰). دمیجی در تبیین استخلاف می‌گوید: «این طریق، افضل و احسن طرق تعیین امام است و امامت عمر از طریق شرعی استخلاف منعقد شده است». البته وی استخلاف را تنها با ضمیمهٔ بیعت، موجب انعقاد امامت می‌داند (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۳۵).

ادله حجیت استخلاف

در متون کلامی اشاعره، ادله متعددی برای اثبات حجیت «استخلاف» یا «عهد» ارائه شده است. براساس این دیدگاه، استخلاف نه‌تنها از نظر شرعی جایز، بلکه یکی از طرق مشروع انعقاد امامت به شمار می‌رود (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۴). در این بخش، مهم‌ترین دلایل اشاعره به همراه نقدهای وارد بر هر یک بررسی می‌شود.

۱. دلیل اول: روایت استخلاف

یکی از محوری‌ترین ادله‌ای که متکلمان اشعری بر مشروعیت عهد و استخلاف اقامه کرده‌اند، روایتی است که از قول عمر بن خطاب نقل شده است. این روایت در منابع معروف حدیثی اهل‌سنت با عبارت زیر آمده است: «عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ: أَلَا تَسْتَخْلِفُ؟ فَقَالَ: إِنْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۲۳۴). مضمون روایت چنین است که وقتی عمر در بستر بیماری از او پرسیدند: «آیا جانشینی برای خود انتخاب نمی‌کنی؟» پاسخ داد: «اگر جانشین انتخاب کنم (یعنی خلیفه پس از خود را معین نمایم)، کسی که از من بهتر است (ابوبکر) چنین کرد؛ و اگر رها کنم، کسی که از من بهتر است (پیامبر) چنین کرده است». اشاعره از این روایت چند مطلب را استنباط می‌کنند: ۱. استخلاف و عهد امام حاکم برای تعیین جانشین، عملی مشروع است. ۲. وصیت و عهد امام برای دیگران حجیت دارد. ۳. مشروعیت این روش، با اجماع صحابه و تابعین بر عمل به عهد ابوبکر برای عمر و نیز عهد عمر برای شورای شش‌نفره تأیید می‌شود (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۴، ص. ۳۴۵). برخی مفسران حتی ادعای اجماع کرده‌اند که «خلافت از طریق استخلاف اثبات می‌گردد» (جمال‌الدین، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۳۴).

اشکال اول: اضطراب متنی

نخستین و آشکارترین اشکال وارد بر این روایت، اضطراب شدید متن است. این روایت با عبارات، ترتیب جملات و افزوده‌های متفاوت در منابع گوناگون نقل شده است. پراکندگی الفاظ و ساختار، براساس قواعد علم درایه و نقد الحدیث، از نشانه‌های ضعف سند یا حتی احتمال جعل به شمار می‌رود (الصدر، بی‌تا، ص. ۲۲۴). در ذیل، مهم‌ترین نقل‌های متفاوت ارائه می‌شود:

۱. «قَالَ عُمَرُ عِنْدَ مَوْتِهِ: إِنِ اسْتَخْلَفْتُ، فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي (يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ)، وَإِنْ أَدَعْ فَقَدْ وَدَعَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي (يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)» (فیروزآبادی، ۱۳۲۲، ج. ۶، ص. ۱). در برخی نقل‌ها این فراز افزوده شده: «فَقَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ رَاغِبًا، وَدِدْتُ أَنْ أَنْجُوَ مِنْهَا، لَا عَلَيَّ وَلَا عَلَى...» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۳۴۵).

۲. «إِنَّ عُمَرَ قَالَ فِي مَرَضِهِ: إِنْ أَدَعْ فَقَدْ وَدَعَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي - يَعْنِي الرَّسُولَ - وَإِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي - يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۳۴۵). برخی در ادامه آورده‌اند: «ثُمَّ قَالَ: ادْعُوهُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۲۳۴).

۳. «إِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَهُوَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (حجاج نیشابوری، ۱۳۳۴، ج. ۲، ص. ۲۳۴). در برخی نقل‌ها این جمله اضافه شده: «وَلَنْ يُضِيعَ اللَّهُ دِينَهُ» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج. ۲، ص. ۲۳۴).

۴. «فَإِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْكُمْ فَقَدْ تَرَكَكُمْ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي رَسُولُ اللَّهِ» (طبری، ۱۲۳۴، ج. ۳، ص. ۲۳۴). در برخی نقل‌ها این بخش آمده: «فَأَثْنَوْا عَلَيْهِ، فَقَالَ: رَاغِبًا رَاهِبًا، وَدِدْتُ أَنِّي كَفَافًا لَا عَلَيَّ وَلَا لِي» (سیوطی، ۲۰۱۸، ج. ۲، ص. ۳۴۵).

۵. «وَإِنِّي لَئِنْ لَا أَسْتَخْلِفْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لَمْ يَسْتَخْلِفْ، وَإِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ قَدِ اسْتَخْلَفَ» (حجاج نیشابوری، ۱۳۳۴، ج. ۶، ص. ۴).

۶. «فَقَالَ: أَيُّ ذَلِكَ مَا أَفْعَلُ فَقَدْ فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي. إِنْ أَتْرُكْ لِلنَّاسِ أَمَرَهُمْ فَقَدْ تَرَكَهُ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (بغدادی، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۳۴۵).

۷. «وَعَنْ عُمَرَ: فَإِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَلَنْ يُضِيعَ اللَّهُ دِينَهُ» (طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۴۳).

۸. «عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ: إِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ وَإِلَّا أَسْتَخْلِفْ فَلَمْ يَسْتَخْلِفْ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج. ۲، ص. ۳۴۵).

۹. «إِنِ اسْتَخْلَفْتُ، فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنْ تَرَكْتُ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَأَفْضَلُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنْ لَا أَسْتَخْلِفَ أَحَدًا أَسْلَمُ لِي» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۵۴۰).

۱۰. «إِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْكُمْ فَقَدْ تَرَكَكُمْ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي رَسُولُ اللَّهِ» (هیتمی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۶۹).

۱۱. «إِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنْ لَمْ أَسْتَخْلِفْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْتَخْلِفْ» (مالکی، ۱۴۱۹، ج. ۱، ص. ۶۹).

۱۲. «قَالَ: إِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ، وَإِنْ لَمْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وَقَالَ: لَوْ كَانَ أَبُو عُبَيْدَةَ حَيًّا لَاسْتَخْلَفْتُهُ (أَبُو عُبَيْدَةَ عَامِرُ بْنُ الْجَرَّاحِ)، لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهُ أَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ» (ابن عثیمین، ۱۴۱۳، ج. ۱۱، ص. ۷۳).

۱۳. «إِنْ أَتْرُكْكُمْ فَقَدْ تَرَكَكُمْ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي» (حافظ ابوبکر، ۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۱۵۷).

۱۴. «فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي: أَبُو بَكْرٍ، فَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَقَالَ: إِنِّي وَدِدْتُ أَنْ أَتَخَلَّصَ مِنْهَا لَا عَلَيَّ وَلَا لِي» (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۴۵). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، یک واقعهٔ واحد (سخن عمر در بستر بیماری) با این حجم از اختلافات لفظی، ترتیبی و محتوایی (از ذکر ابوعبیده تا جملات دعایی و تفسیری) نقل شده است. این میزان اضطراب متنی، براساس ضوابط علم الحدیث، اعتبار استناد به این روایت را برای اثبات یک مسئله کلامی-فقهیِ محوری همچون «طریق مشروع تعیین امام» به‌شدت مخدوش می‌کند (الصدر،

بی‌تا، ص. ۲۲۴). در حقیقت، نمی‌توان با اطمینان گفت که کدام عبارت دقیقاً از عمر صادر شده است؛ و این ابهام، پایهٔ استدلال به این روایت را فرو می‌ریزد.

اشکال دوم: عدم التزام عملی راوی به سیره نبوی

گذشته از مشکلات سندی و متنی، این روایت از جهت محتوایی و عملی نیز نقد اساسی دارد. در خود روایت، عمر کار خود (استخلاف یا ترک آن) را به ابوبکر و پیامبر (ص) نسبت می‌دهد و هر دو را برابر می‌شمارد. اما بررسی سیرهٔ عملی عمر نشان می‌دهد که وی در موارد متعدد به‌صراحت با سنت و فرمان پیامبر (ص) مخالفت کرده است. این مسئله، حجیت «استناد به فعل پیامبر» را از سوی کسی که خود التزام عملی به آن ندارد، زیر سؤال می‌برد. در اینجا به دو نمونهٔ شاخص اشاره می‌شود:

الف) اعتراض به اقامه نماز بر زن تائبه

در زمان پیامبر (ص)، زنی که مرتکب زنا شده و باردار بود، نزد ایشان آمد و درخواست اجرای حد کرد. پیامبر (ص) پس از تولد کودک، حد را جاری ساخت و سپس بر پیکر آن زن نماز خواند. عمر با حالتی آکنده از ناراحتی و اعتراض به حضور پیامبر (ص) رسید و گفت: «آیا بر زن زناکار نماز می‌خوانی؟» پیامبر (ص) در پاسخ فرمودند: «او توبه کرده بود» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۴، ص. ۲۳۴). این اعتراض، نشان‌دهندهٔ عدم پذیرش سیرهٔ نبوی توسط عمر در جایی است که با برداشت شخصی وی همخوانی نداشت.

ب) اعتراض به صلح حدیبیه

پس از امضای پیمان صلح حدیبیه میان پیامبر (ص) و مشرکان مکه، عمر به‌شدت به شرایط آن اعتراض کرد و خطاب به پیامبر (ص) گفت: «امروز به اسلام شک کردم» (سجستانی، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۱۵۱). ابوبکر در همان لحظه به عمر تذکر داد که پیامبر (ص) فرمان خداست و نافرمانی نمی‌کند. این واقعه نیز نشان‌دهندهٔ آن است که عمر در مقطعی حساس، رأی خود را بر حکم و سیرهٔ نبوی مقدم داشته است. با توجه به این گزارش‌ها، این پرسش بنیادین مطرح می‌شود: آیا فردی که خود در موارد متعدد سیرهٔ نبوی را نپذیرفته و حتی به پایه‌های ایمان خود شک می‌ورزد، می‌تواند با استناد به همان سیره برای دیگران حجیت ایجاد کند؟ روایت استخلاف نیز در ادامهٔ همین سیرهٔ رفتاریِ عدم التزام کامل به سنت نبوی قابل تحلیل است. بنابراین، استناد به این روایت برای اثبات مشروعیت استخلاف، از جهت شخصیت راوی نیز مخدوش است.

۲. دلیل دوم: روایت عایشه

دومین دلیل مهمی که متکلمان اشعری برای اثبات حجیت استخلاف به آن استناد می‌کنند، روایتی منسوب به عایشه است. این روایت در منابع متعدد حدیثی و کلامی اهل‌سنت با عبارتی نزدیک به ذیل آمده است: «عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ فِي مَرَضِهِ: ادْعِي لِي أَبَاكِ وَأَخَاكِ حَتَّى أَكْتُبَ لِأَبِي بَكْرٍ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ وَيَقُولَ قَائِلٌ: أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ» (بیهقی، ۱۴۰۵، ج. ۶، ص. ۳۴۳). براساس این نقل، پیامبر (ص) در بستر بیماری از عایشه خواست تا پدرش (ابوبکر) و برادرش (عبدالرحمن) را فرا بخواند تا برای ابوبکر نوشته‌ای (کتاباً) تنظیم کند؛ چراکه نگران بود افرادی ادعای اولویت در خلافت کنند، درحالی‌که خداوند و مؤمنان جز ابوبکر را شایسته‌تر نمی‌دانند. پس از این سخن، حال پیامبر (ص) به‌طور

ناگهانی تشدید شد و ایشان نتوانستند این کار را انجام دهند (ابوعمر، ۱۴۱۱، ج. ۴، ص. ۲۸۴). اشاعره از این روایت چند مطلب را استنتاج کرده‌اند: ۱. دلالت بر مشروعیت استخلاف: قصد و نیت پیامبر (ص) بر تعیین جانشین به صورت مکتوب، نشان‌دهندهٔ جواز شرعی این روش است. ۲. ترک استخلاف به‌دلیل علم به انتخاب مردم: پیامبر (ص) از نوشتن عهدنامه منصرف شد، زیرا می‌دانست که مردم خود ابوبکر را برمی‌گزینند. این ترک، نه‌تنها نشانهٔ عدم مشروعیت نیست، بلکه بر مقبولیت استخلاف نزد پیامبر (ص) دلالت دارد (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۲۳۶؛ العینی، ۱۴۲۶، ج. ۲۴، ص. ۲۷۸).

اشکال اول: اضطراب شدید متنی

این روایت که به عایشه نسبت داده می‌شود، در منابع گوناگون با الفاظ، ساختار و حتی محتوای متفاوتی نقل شده است. این اختلافات به حدی است که براساس قواعد نقد حدیث، اعتماد به آن را برای اثبات یک مسئلهٔ کلامی محوری ناممکن می‌سازد. در ذیل، مهم‌ترین نقل‌های متفاوت ارائه می‌گردد:

حدیث منسوب به عایشه با الفاظ و عبارات متفاوتی نقل شده که حاکی از اضطراب متنی و ضعف در ثبات سندی آن است. بررسی مقایسه‌ای این نقل‌های مختلف – که همگی به یک راوی (عایشه) نسبت داده می‌شوند – این اختلافات را آشکار می‌سازد:

الف) «لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ، وَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ، ثُمَّ قُلْتُ: يَأْبَى اللَّهُ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۱۹، ص. ۶۹). در برخی نسخه‌ها به‌جای عبارت پایانی، «وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ» آمده است (هروی، ۱۴۱۰ق، ج. ۷، ص. ۱۶۸).

ب) «قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي مَرَضِهِ: ادْعُ لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكَ وَأَخَاكَ حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ، أَوْ يَقُولَ قَائِلٌ: أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرَ» (المویدی، ۱۲۱۴، ج. ۱، ص. ۱۷۰).

ج) «فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهْ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ، وَيَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (ذهبی، ۲۰۰۶، ج. ۱، ص. ۳۴۸). در برخی نقل‌ها این عبارت افزوده شده است: «يَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ أَنْ يَخْتَلِفَ عَلَيْكَ يَا أَبَا بَكْرٍ» (ابوشهبه، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۹۰).

تعدد و تفاوت‌های چشمگیر در الفاظ، ساختار و محتوای این روایت - علی‌رغم انتساب همگی به یک راوی (عایشه) - نشان‌دهندهٔ اضطراب متنی جدی است. براساس قواعد نقد حدیث، چنین روایتی به‌دلیل فقدان ثبات و وحدت در نقل، فاقد قابلیت اعتماد و استناد برای اثبات یک عقیدهٔ کلامی است (الصدر، بی‌تا، ص. ۲۲۴). افزون بر این، این سطح از اختلاف، این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا انگیزه‌هایی مانند فضیلت‌سازی برای بستگان راوی (پدر و برادر عایشه) در شکل‌گیری و تعدد این نقل‌ها مؤثر نبوده است؟

اشکال دوم: عدم تصریح به امامت و خلافت

متن هیچ‌یک از نقل‌های این روایت، اشارهٔ صریحی به مفاهیم «خلافت»، «امامت» یا «جانشینی» ندارد. عبارت کلیدی «أَكْتُبَ لِأَبِي بَكْرٍ كِتَابًا» (برای ابوبکر نوشته‌ای بنویسم) کاملاً کلی و مبهم است. تفسیر این «کتابت» به عهد استخلاف و تعیین جانشین، نیازمند قرینهٔ قطعی خارجی است که در خود روایت وجود ندارد. بلکه احتمالات متعدد و محتمل دیگری برای محتوای این نوشته قابل تصور است؛ از جمله: ۱. وصیت شخصی (غیر از مسئلهٔ

خلافت). ۲. توصیه‌های اخلاقی یا دینی. ۳. رهنمودهایی در مورد مسائل مالی یا خانواده. ۴. یا حتی سفارش به امر خاصی که ارتباطی به جانشینی سیاسی ندارد. علاوه بر این، حتی اگر فرض شود که پیامبر (ص) قصد داشته‌اند موضوعی مرتبط با رهبری آینده را مکتوب کنند، به‌صراحت از این تصمیم عدول کرده و اعلام می‌دارند که خداوند و مؤمنان جز ابوبکر را نمی‌پذیرند (يَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ). این عدول آشکار، هرگونه ادعای «تثبیت خلافت به‌وسیلهٔ نوشتن عهدنامه» را بی‌اساس می‌سازد. در واقع، خود پیامبر (ص) عمل مکتوب کردن را انجام نمی‌دهند و نتیجه را به انتخاب الهی و مردمی واگذار می‌کنند. بنابراین، این روایت نه‌تنها دال بر حجیت استخلاف نیست، بلکه نوعی عدم نیاز به استخلاف مکتوب را نشان می‌دهد.

اشکال سوم: تعارض با عصمت نبوی و قرائن تاریخی

این اشکال بر دو محور اصلی استوار است: نسبت هذیان به پیامبر (ص) و تناقض در رفتار صحابه؛ که هر دو با جایگاه نبوت و گزارش‌های تاریخی معتبر در تعارض قرار دارند.

الف) نسبت «هذیان» و تعارض با عصمت نبوی

واقعهٔ «یوم الخمیس» در منابع معروف اهل‌سنت با جزئیاتی نقل شده است که در آن، پیامبر (ص) درخواست کاغذ و دواتی کردند تا مطلبی بنویسند که امت را از گمراهی نجات دهد. در این هنگام، عمر بن خطاب گفت: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَهْجُرُ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۳۴۵). حال اگر مقصود پیامبر (ص) از آن نوشته، تعیین جانشینی ابوبکر بود، پرسش بنیادین این است: چرا عمر - که خود از حامیان سرسخت ابوبکر بود - با این شدت با پیامبر (ص) مخالفت کرد و سخن ایشان را «هذیان» خواند؟ این در حالی است که قرآن کریم به‌صراحت در شأن پیامبر (ص) می‌فرماید: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) (سوره نجم، آیات ۳-۴). بنابراین، نسبت «هذیان» به پیامبر (ص) با جایگاه رفیع عصمت نبوی و وحیانی بودن گفتار ایشان در تعارض آشکار قرار دارد (حوی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱۰، ص. ۵۵۷۰). حتی براساس دیدگاه برخی مفسران، پیامبر (ص) در امور مهم دینی از روی اجتهاد شخصی نیز سخن نمی‌گفت، بلکه کلامش متکی بر وحی الهی بود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۸، ص. ۲۳۴).

ب) تناقض در رفتار صحابه و قرائن تاریخی

جای پرسش است که چرا همین عمر، هنگامی‌که ابوبکر در بستر بیماری و درحالی‌که بارها بیهوش شده بود، به‌صراحت گفت «من پس از خود عمر را جانشین قرار دادم»، هیچ‌گاه به او نسبت هذیان نداد (بغدادی، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۲۰۰). این دوگانگی در رفتار، پرسش‌برانگیز است. از سوی دیگر، گزارش‌های تاریخی متعددی حاکی از نارضایتی پیامبر (ص) و همراهان نزدیک ایشان از این واقعه است: ابن‌عباس این حادثه را سرآغاز همه مصیبت‌ها و اختلافات می‌دانست (بخاری). نقل شده که در روز پنج‌شنبه (یوم الخمیس)، اشک‌های پیامبر (ص) بر گونه‌هایش جاری شد (نویری، ۱۲۳۴، ج. ۱۸، ص. ۲۴۵). پیامبر (ص) به صحابه متعارض فرمودند: «بیرون بروید؛ نزاع در نزد من سزاوار نیست» (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج. ۱، ص. ۱۸۵) و در نقل دیگری فرمودند: «مرا رها کنید؛ آنچه من می‌دانم بهتر از چیزی است که شما مرا به‌سوی آن می‌خوانید» (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۲۲). در برخی روایات، پیامبر (ص) به‌طور نمادین به مخالفت‌کنندگان اشاره

کرده‌اند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۲۱۴۶؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج. ۵، ص. ۲۸۷). مجموعهٔ این قرائن به‌روشنی نشان می‌دهد که درخواست پیامبر (ص) برای نوشتن، مربوط به امری بسیار مهم و حساس (و احتمالاً فراتر از تعیین جانشینی مشخص) بوده است که برخی از حاضران از ثبت آن ممانعت کردند. اگر موضوع صرفاً تعیین ابوبکر - که به ادعای اشاعره مورد رضایت عمومی بود - می‌بود، آن گاه گریهٔ ابن‌عباس، اندوه پیامبر (ص)، و آن سطح از تنش و درگیری، کاملاً بی‌معنا خواهد بود. بنابراین، این روایت نه‌تنها بر استخلاف ابوبکر دلالت ندارد، بلکه به‌دلیل تعارض با عصمت نبوی و قرائن تاریخی، اساساً قابل اعتماد نیست.

اشکال چهارم: تفاوت ماهوی در منشأ مشروعیت (قیاس مع‌الفارق)

حتی اگر بپذیریم که پیامبر (ص) قصد تعیین جانشین به صورت مکتوب را داشته‌اند، باز هم استدلال اشاعره برای اثبات حجیت استخلاف خلفا با یک خلط مبنایی روبه‌روست. توضیح آنکه:

نخست: مشروعیت و حجیت هرگونه «عهد» یا تعیین جانشینی از سوی پیامبر (ص)، ناشی از مقام نبوت و اتّصال مستقیم به وحی الهی است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۳۲۱). در مقابل، اقدامات ابوبکر و عمر در تعیین جانشین، ماهیتی کاملاً متفاوت دارد و صرفاً در چهارچوب اجتهاد بشری یا مصلحت‌اندیشی سیاسی قابل تحلیل است. این دو منشأ مشروعیت، قابل قیاس با یکدیگر نیستند.

دوم: بسیاری از افعال و اختیارات پیامبر (ص) - از قبیل اعلام جهاد، اجرای حدود، یا ازدواج با بیش از چهار همسر - به‌دلیل نشأت‌گرفتن از مقام خاص نبوی، تنها برای ایشان مشروعیت دارد و انتقال خودسرانهٔ این اختیارات به دیگران، فاقد وجاهت شرعی است (ملطی، ۱۴۱۴، ص. ۱۶۴). بر همین قیاس، اگر فرض شود که عمل «تنصیص جانشین» از سوی پیامبر (ص) صادر شده باشد، به تبع جایگاه الهی ایشان حجیت ذاتی دارد؛ اما این مشروعیتِ ویژه به صورت خودکار به اقدامات اجتهادی دیگران - که فاقد چنین جایگاهی هستند - تسری داده نمی‌شود.

سوم: اثبات مشروعیت استخلاف برای خلفا نیازمند دلیل مستقلی است که از سوی شارع چنین حقی را به آنان تفویض کرده باشد. اشاعره چنین دلیلی ارائه نداده‌اند و صرف تشابه صوری بین عمل پیامبر (ص) و عمل خلفا را برای اثبات حجیت کافی نمی‌دانند. بنابراین، استدلال به این روایت برای اثبات حجیت استخلاف ابوبکر و عمر، در واقع قیاسی مع‌الفارق است.

۳. دلیل سوم: حدیث اقتدا

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که اهل‌سنت برای اثبات مشروعیت استخلاف بدان استناد می‌کنند، «حدیث اقتدا» است. این حدیث که در منابع معتبر آمده، چنین است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي، أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ» (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۵، ص. ۲۶۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ج. ۱، ص. ۲۳۴). از دیدگاه اشاعره، این روایت نصّی صریح بر لزوم پیروی از ابوبکر و عمر پس از پیامبر (ص) است. استدلال ایشان چنین است: ۱. «اقتداء»، مفهومی عام دارد و شامل تمامی شئون زندگی از جمله طریقهٔ تعیین خلافت می‌شود. ۲. اگر تعیین خلیفه از طریق استخلاف توسط آن دو صورت گرفته باشد، پیروی ازاین‌روش نیز مشمول حدیث می‌گردد

(دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۲۶). بنابراین آنان از این حدیث چندین دلالت استخراج می‌کنند: ۱. اثبات فضیلت و برتری ابوبکر و عمر (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج. ۳، ص. ۸۰). ۲. اثبات افضلیت آن دو بر امام علی (ع) (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج. ۳، ص. ۳۱۸). ۳. حجیت و مشروعیت روش استخلاف به‌عنوان یکی از راه‌های انعقاد امامت (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۲۸).

اشکال اول: ضعف سندی

نخستین و آشکارترین اشکال به حدیث اقتدا، ضعف سندی آن است. این روایت در صحیح‌ترین کتب اهل‌سنت (صحیح بخاری و صحیح مسلم) نقل نشده است (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۹، ج. ۳، ص. ۱۸۰). افزون بر این، بسیاری از محققان برجستهٔ اهل‌سنت به‌صراحت آن را تضعیف کرده‌اند: البانی آن را حدیثی ضعیف می‌داند (البانی، ۱۴۲۵، ج. ۱، ص. ۸۵۱) و ابن‌حزم اندلسی به‌صراحت اعلام می‌کند: «فَحَدِيثٌ لَا يَصِحُّ» (اندلسی، ۱۳۵۹، ج. ۷، ص. ۹۸۹). برخی دیگر از عالمان رجالی، با تعابیری همچون «ضَعِيفُ الْحَدِيثِ»، «مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ» و «مَتْرُوكُ الْقِرَاءَةِ» به ضعف شدید آن حکم کرده‌اند (رازی، ۱۹۵۲، ج. ۸، ص. ۳۱۸). ذهبی نیز در آثار خود بر ضعف این روایت تصریح دارد (ذهبی، ۱۳۸۲، ج. ۴، ص. ۱۷۰). بنابراین، حدیث اقتدا از نظر سندی فاقد اعتبار لازم برای اثبات یک مسئلهٔ کلامی-فقهیِ محوری است. حتی اگر از جهت متن نیز مورد قبول باشد، نمی‌توان بر مبنای روایتی ضعیف، نظریه‌ای به‌نام «استخلاف» را بنا نهاد.

اشکال دوم: تعارض حدیث با سیره عملی شیخین

حدیث اقتدا دلالت بر حجیت مطلق افعال ابوبکر و عمر و وجوب تبعیت بی‌قید و شرط از ایشان دارد. اما این ادعا با سیرهٔ گزارش‌شده خودِ این دو خلیفه و نیز روایات معارض، در تعارض آشکار است. در ادامه به چهار نمونهٔ مهم اشاره می‌شود: ۱. نقد اصل خلافت از زبان خود خلفا: از عمر نقل شده است که دربارهٔ بیعت با ابوبکر گفت: «إِنَّهُ كَانَ فَلْتَةً وَتَقِي اللَّهِ شَرَّهَا... فَمَنْ عَادَ لِمِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ» (آن [بیعت] کاری شتابزده بود... و هرکس مانند آن را تکرار کند، او را بکشید) (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۲۸۰). واژهٔ «فَلْتَة» در لغت به معنای کار ناگهانی، بدون تدبیر و عجولانه است (الصاحب، ۱۴۱۴، ج. ۳، ص. ۴۳۷؛ احمد بن فارس، ۱۳۹۹، ج. ۴، ص. ۲۳۴). در نقلی دیگر، عمر تصریح کرده است که اگر کسی بگوید بیعت ابوبکر خطا بوده، «سخن بیهوده‌ای نگفته است» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۶، ص. ۱۱۹). این اظهارات، مشروعیت اولیهٔ خلافت و در نتیجه حجیت روش‌های منتج از آن (مانند استخلاف) را به‌شدت زیر سؤال می‌برد. چگونه می‌توان از کسی پیروی مطلق کرد که خود اعتراف دارد روش به قدرت رسیدنش شتابزده و خطاپذیر بوده است؟ ۲. مخالفت‌های فقهی با کتاب و سنت: سیره فقهی ابوبکر و عمر در مواردی با نصّ قرآن و سنت نبوی تعارض دارد. برای نمونه، هنگامی‌که شخصی در حالت جنابت، آب نیافت، عمر به او دستور داد نماز نخواند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۲، ص. ۹۳؛ شنقیطی، ۱۴۱۵، ج. ۶، ص. ۲۴۴)، درحالی‌که حکم مسلمّ فقهی در چنین مواردی، تیمم است. این تعارض نشان می‌دهد که افعال خلفا همواره مطابق با شریعت نبوده و نمی‌توان آن‌ها را منبعی برای «اقتدای مطلق» قرار داد.

۳. ممانعت از تدوین و نقل حدیث: ممانعت از تدوین و نقل حدیث: گزارش‌های تاریخی متعددی حاکی از آن است که ابوبکر مجموعه‌ای از احادیث پیامبر (ص) را جمع‌آوری و سپس سوزاند (ذهبی، ۱۴۲۸، ج. ۱،

ص. ۱۱). عمر نیز نه‌تنها همین رویه را در پیش گرفت (بغدادی، ۱۴۰۸، ج. ۵، ص. ۱۸۸)، بلکه با ارسال نامه به اطراف، دستور از بین بردن نوشته‌های حدیثی و محدود کردن نقل شفاهی احادیث را صادر کرد (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۲۹۲) و ناقلان حدیث را مجرم می‌شمرد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج. ۱۰، ص. ۱۹۳؛ طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۵۶۷). این اقدامات در تعارض آشکار با تأکیدات مکرر پیامبر (ص) بر حفظ، یادگیری و نشر احادیث قرار دارد. چگونه می‌توان از کسانی پیروی کرد که خود مانع نشر سنت نبوی شده‌اند؟ ۴. اختلافات داخلی و فقدان وحدت رویه میان شیخین: وجود اختلافات متعدد و گاه اساسی بین ابوبکر و عمر در مسائل مهم، مسئله «اقتدای مطلق» را با ابهام مواجه می‌سازد. از جمله: در ماجرای خالد بن ولید و کشتار قبیله بنی‌یمانه، عمر سخت به او اعتراض کرد، ولی ابوبکر از عمل خالد دفاع نمود (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۲۱۷). در مورد اعطای زمین‌های بیت‌المال به افراد خاص توسط ابوبکر، عمر به‌شدت مخالفت کرد و اسناد را پاره نمود (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۲۱۸). در مسئله ارث پدربزرگ با وجود برادران، ابوبکر و عمر دو نظر کاملاً متفاوت ارائه دادند (ابن عساکر، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۱۴۶). مجموعهٔ این موارد (اعتراف به شتابزده بودن بیعت، مخالفت با نص قرآن، ممانعت از نشر حدیث، و اختلافات داخلی) استدلال به حدیث اقتدا برای اثبات حجیت روش استخلاف را با چالش‌های بنیادین مواجه می‌سازد.

۳-۳-۴. اشکال سوم: تعارض حدیث اقتدا با سیرهٔ صحابه و ائمه (به‌ویژه امام علی علیه السلام)

اگر فرض شود که حدیث اقتدا از نظر سندی معتبر است، لازمهٔ منطقی آن التزام عملی تمام مسلمانان - به‌ویژه برجسته‌ترین صحابه - به مفاد آن خواهد بود. اما شواهد تاریخی متعددی وجود دارد که این التزام عمومی را نقض می‌کند. الف) مخالفت امام علی (ع) با شرط «عمل به سیرهٔ شیخین»: گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که حضرت علی (ع) - که در منابع اهل‌سنت نیز از جایگاه رفیعی برخوردار است - در موارد متعددی با سیرهٔ شیخین همراهی نکرد. مشهور است که هنگامی عبدالرحمن بن عوف خلافت را به ایشان مشروط به عمل کردن برطبق سیرهٔ ابوبکر و عمر پیشنهاد کرد، امام علی (ع) این شرط را نپذیرفت (طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۳۴). این موضع‌گیری صریح، نشان می‌دهد که از نگاه علی (ع)، التزام به سیرهٔ شیخین نه‌تنها واجب نیست، بلکه ممکن است نادرست باشد. ب) روایات دال بر همراهی علی (ع) با حق و قرآن: در مقابل، در منابع اهل‌سنت روایاتی وجود دارد که بر همراهی همیشگی علی (ع) با حق و قرآن تأکید می‌کنند: «عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ، وَ لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» (نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج. ۳، ص. ۱۲۴؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۴، ص. ۳۲۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج. ۴۲، ص. ۴۴۹). پرسش بنیادین این است: چگونه می‌توان عمل نکردن شخصیتی که پیوند او با حق و قرآن مسلم شمرده شده است، به دستور صریح پیامبر (ص) دانست؟ اگر حدیث اقتدا از سوی پیامبر (ص) صادر شده بود، علی (ع) - که «با حق است و حق با او» - نخستین کسی بود که به آن عمل می‌کرد. ج) تقابل با عملکرد عمر در واقعهٔ «یوم الخمیس»: در واقعهٔ معروف روز پنج‌شنبه، عمر با جملهٔ «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۳۴۵) از ثبت وصیت پیامبر (ص) ممانعت به عمل آورد. درحالی‌که قرآن می‌فرماید: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (حشر: ۷). این تقابل نشان می‌دهد که عملکرد عمر در موارد متعدد با روح قرآن و سنت نبوی همخوانی نداشته است.

بنابراین، استدلال به حدیث اقتدا برای اثبات لزوم تبعیت مطلق از ابوبکر و عمر، با چالش جدی مواجه است؛ چراکه اولاً خود علی (ع) که معیار حق است، شرط پیروی از سیرهٔ شیخین را نپذیرفت. ثانیاً: روایات معتبر دال بر همراهی علی (ع) با حق و قرآن، هرگونه تبعیت کورکورانه از دیگران را نفی می‌کند. ثالثاً: عملکرد عمر در مواردی چون ممانعت از ثبت وصیت پیامبر (ص) با دستورات قرآنی در تعارض است.

۴. دلیل چهارم: حجیت فعل خلفای راشدین

از دیگر ادله‌ای که برخی از متکلمان اشعری برای اثبات حجیت استخلاف ارائه می‌دهند، استناد به فعل و سیره خلفای راشدین است. بر این اساس، استدلال می‌شود که ابوبکر، عمر را به جانشینی منصوب کرد و عمر نیز عثمان را از طریق شورا به‌خلافت برگزید. این اقدامات عملی، خود گواهی بر مشروعیت و جواز شرعی روش استخلاف تلقی می‌گردد (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۶).

اشکال: دوری بودن استدلال و عدم اثبات مقدمه لازم

این استدلال از یک مغالطهٔ روش‌شناختی رنج می‌برد که در قالب دور (مصادره به مطلوب) قابل صورتبندی است.

الف) وابستگی حجیت فعل خلیفه به اثبات اصل امامت او

پرسش محوری این است: آیا استخلاف به‌خودی‌خود سبب «انعقاد امامت» می‌شود؟ برای پاسخ، باید دید خلافت ابوبکر، عمر و دیگران ابتدا با چه دلیل شرعی ثابت شده است. اگر پاسخ اشاعره این باشد که «امامت عمر به این دلیل ثابت است که ابوبکر او را منصوب کرده است»، استدلالی دوری شکل می‌گیرد، زیرا: حجیت فعل ابوبکر (استخلاف عمر) متوقف بر اثبات امامت و حجیت قول و فعل ابوبکر است. اما امامت ابوبکر خود نیازمند دلیل مستقلی است (نص، اجماع، یا بیعت عمومی). بنابراین، استناد به فعل خلفا به‌عنوان دلیل حجیت استخلاف، متوقف بر اثبات اصل امامت و حجیت اعمال خود آنان است، درحالی‌که این استدلال در صدد است تا خودِ امامت را با همان فعل ثابت کند. این همان دورِ روش‌شناختی است که در مقدمه به‌عنوان یکی از نوآوری‌های پژوهش معرفی شد.

ب) لازمه نادرست «عصمت عملی برای خلفا»

پذیرش این استدلال مستلزم آن است که همهٔ افعال خلفا - از جمله استخلاف - به‌طور خودکار حجت باشد. این لازمه، نوعی عصمت عملی برای ایشان به شمار می‌رود؛ حال‌آنکه: خودِ خلفا چنین ادعایی نداشتند (عمر بیعت ابوبکر را «فَلْتَة» خواند). گزارش‌های تاریخی متعدد از خطاها و مخالفت‌های سیرهٔ شیخین با سنت نبوی وجود دارد. اگر هر فعل خلیفه‌ای (از جمله استخلاف) خودبه‌خود حجیت داشته باشد، در مواردی که آن فعل با سیرهٔ قطعی پیامبر (ص) ناسازگار بوده (مانند ممانعت از تدوین حدیث یا دستور بهترک نماز برای شخص جنب بدون آب)، ناگزیر باید به تبعیت از خلیفه برخلاف سنت قطعی نبوی حکم کرد؛ که این امر از نظر عقلی و شرعی ناپذیرفتنی است.

ج) عدم ارائه دلیل مستقل برای تفویض اختیار تعیین جانشین

افزون بر این، اثبات مشروعیت استخلاف برای خلفا نیازمند دلیل مستقلی است که از سوی شارع چنین حقی را به آنان تفویض کرده باشد. اشاعره چنین دلیلی ارائه نداده‌اند. صرف وقوع یک عمل توسط خلیفه، بدون اثبات حجیت ذاتی او، نمی‌تواند مبنای مشروعیت شرعی قرار گیرد.

۵. دلیل پنجم: قیاس عمل پیامبر (ص) با شیخین (استدلال به غزوه موته)

برخی از متکلمان اشعری برای اثبات حجیت استخلاف، به قیاس عمل خلفا بر سیرهٔ نبوی تمسک جسته‌اند. استدلال ایشان بدین شرح است: پیامبر (ص) در غزوه موته، زید بن حارثه را به فرماندهی برگزید و فرمود: «إِنْ قُتِلَ فَجَعْفَرُ بْنُ أَبِی طَالِبٍ، فَإِنْ قُتِلَ فَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ» (اگر زید کشته شد، جعفر بن ابی‌طالب جانشین است، و اگر او نیز کشته شد، عبدالله بن رواحه) (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۴؛ ابن عبدالبر، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۲۵۵). بر این اساس، استدلال می‌شود که اگر «عهد» و تعیین جانشین از سوی پیامبر (ص) در میدان جنگ جایز است، پس در مسئله‌ای مهم مانند خلافت نیز جایز خواهد بود. از این مقایسه نتیجه گرفته می‌شود که استخلاف، راهی مشروع برای تعیین امام است و دیگران نیز مجاز به انجام آن هستند (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۴). با این حال، این استدلال از یک مغالطهٔ روش‌شناختی اساسی به‌نام «قیاس مع‌الفارق» رنج می‌برد.

اشکال: قیاس مع‌الفارق و خلط در مبانی مشروعیت

پیش از پرداختن به اشکال اصلی، باید تأکید کرد که حجیت سنت نبوی امری قطعی و مورد اتفاق همهٔ مسلمانان است (عبدالبر، ۱۲۳۴، ص. ۴۰). ریشهٔ این حجیت، دلایل نقلی صریحی مانند آیهٔ «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...» (حشر: ۷) و ادلهٔ عقلی است. بنابراین، عهد و تنصیص پیامبر (ص) به‌دلیل اتکا به مشروعیت ذاتی سنت، قطعاً حجت است. اما اشکال اصلی در قیاس کردن عهد و استخلاف دیگران بر سیرهٔ پیامبر (ص) نهفته است. این قیاس از وجوه متعددی «مع‌الفارق» است: الف) تفاوت در منشأ مشروعیت: مشروعیت عمل پیامبر (ص) ناشی از مقام نبوت و اتصال به وحی است، درحالی‌که مشروعیت عمل دیگران نیازمند دلیل مستقلی است که آن را تجویز کند. به بیان دیگر، دلیل حجیت، خودِ «عمل پیامبر (ص)» نیست، بلکه «سنت پیامبر (ص) بودنِ آن عمل» است. این سنت بودن، مختص به ایشان است و به دیگران سرایت نمی‌کند مگر با اثبات تفویض اختیار از سوی شارع. ب) اختصاص برخی احکام و اختیارات به پیامبر (ص): بسیاری از احکام و اختیارات، به‌دلیل مقام خاص نبوی، تنها برای شخص ایشان ثابت است و به دیگران تسری داده نمی‌شود. نمونه‌های روشن: وجوب نماز شب (تنها بر پیامبر واجب بود)، جواز ازدواج با بیش از چهار همسر (ملطی، ۱۴۱۴، ص. ۱۶۴). تعیین جانشین برای رهبری امت نیز می‌تواند از این قاعده تبعیت کند. بدین معنا که حتی اگر ثابت شود پیامبر (ص) اقدام به تعیین جانشین کرده است، این عمل به‌دلیل جایگاه خاص ایشان مشروع است، و این مشروعیت به صورت خودکار برای دیگران ثابت نمی‌شود، مگر با دلیل جداگانه. ج) خطاپذیری ثابت‌شدهٔ خلفا در موارد متعدد: این استدلال زمانی با ضعف بیشتری مواجه می‌شود که عملکرد خلفا در موارد دیگر را مد نظر قرار دهیم. برای نمونه، گزارش شده است که عمر در پاسخ به شخص جنبی که آب نیافته بود، به‌جای حکم به تیمم (طبق نص قرآن: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا

طَیِّبًا»)، نماز را بر او واجب ندانست (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۶۵؛ بیهقی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۲۱۹). این در حالی است که نص صریح قرآن (مائده: ۶) تیمم را واجب می‌کند. چنین مواردی نشان می‌دهد که افعال خلفا همواره براساس مصونیت از خطا نبوده و قابل قیاس با سیرهٔ معصومانهٔ پیامبر (ص) نیستند. بنابراین قیاس عمل خلفا بر سیرهٔ نبوی در غزوه موته، به‌دلیل تفاوت در منشأ مشروعیت، اختصاص برخی احکام به پیامبر (ص)، و خطاپذیری ثابت‌شدهٔ خلفا، از نوع قیاس مع‌الفارق است و فاقد وجاهت عقلی و شرعی می‌باشد. استدلال به سیرهٔ نبوی برای اثبات حجیت استخلاف خلفا، نیازمند دلیل مستقلی است که در این استدلال ارائه نشده و با توجه به خطاپذیری ایشان، قابل اثبات نیست.

۶. دلیل ششم: اجماع

از مهم‌ترین دلایل ارائه‌شده توسط اشاعره برای اثبات مشروعیت عهد و استخلاف، استناد به اجماع است که به باور ایشان حجیت شرعی دارد (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۶). استدلال بر این مبنا قرار دارد که هنگامی‌که ابوبکر، عمر را به جانشینی منصوب کرد و نیز هنگامی‌که عمر با تعیین شورای شش‌نفره زمینه خلافت عثمان را فراهم آورد، هیچ‌یک از صحابه پیامبر (ص) با اصل عمل استخلاف مخالفت نکردند. سکوت صحابه در این مواقف، به منزله رضایت و در نهایت اجماع آنان بر جوازاین‌روش تفسیر شده است (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۲۸۵). ماوردی به‌صراحت ادعا می‌کند: «انعقاد امامت به عهد امام قبلی، امری اجماعی است و بر صحت آن اتفاق وجود دارد» (ماوردی، ۱۴۰۹ق، ص. ۱۰). همچنین، استدلال شده که سخن عمر در بستر بیماری («اگر جانشین انتخاب کنم، کسی که از من بهتر است چنین کرده و اگر انتخاب نکنم، کسی که از من بهتر است چنین کرده») خود مؤید اجماع بر مشروعیت استخلاف است (الفوزان، ۲۰۲۴، ج. ۱، ص. ۵۹۱؛ صدرالدین، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۴۸۳)، تا جایی که برخی نتیجه گرفته‌اند: «انعقاد و اثبات خلافت با استخلاف، اجماعی است» (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۲، ص. ۲۴۵؛ النووی، ۱۴۲۱، ج. ۲، ص. ۳۴۵). ایجی نیز اجماع را مهم‌ترین دلیل برای مشروعیت خلافت خلفا می‌داند (ایجی، ۱۳۲۵، ج. ۸، ص. ۲۳۴). پیش از نقد، لازم است تعریف اجماع از منظر خود اشاعره تبیین گردد.

تعاریف اجماع از منظر اهل‌سنت

عالمان اهل‌سنت تعاریف گوناونی از اجماع ارائه داده‌اند. محور مشترک در تمامی این تعاریف، اتفاق همگان (اتفاق الکل) است: غزالی اجماع را «اتفاق امت پیامبر (ص) بر امری از امور دین» تعریف می‌کند (غزالی، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۲۵۴). فخر رازی آن را «اتفاق مجتهدین امت در یک عصر بر حکم شرعی» می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۳۴۵). در تعریفی فراگیرتر، اجماع «اتفاق همه اهل حل و عقد از امت محمد (ص) در هر عصری بر یک حکم شرعی» ذکر شده است (الرازی، ۲۰۲۱، ج. ۱، ص. ۲۳۴). اگرچه دیدگاه‌های محدودتری مانند اجماع اهل مدینه، حرمین یا مکه نیز وجود دارد (آمدی، ۱۴۳۷، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ جوینی، ۱۴۱۸، ج. ۱، ص. ۳۴۵؛ بصری، ۱۴۰۳، ص. ۳۴۹). شیخ انصاری نیز بر همین نکته تأکید کرده است که محور مشترک، «اتفاق الکل» است (انصاری، ۱۴۱۹، ج. ۱، ص. ۸۲). با توجه به این

تعاریف، ادعای اجماع بر مشروعیت استخلاف با چالش‌های جدی مواجه است، زیرا اتفاق کامل (اتفاق الکل) میان صحابه و تابعین در پذیرش استخلاف به‌عنوان «روش مشروع تعیین امام» محقق نشده است. وجود مخالفان سرشناسی که به‌صراحت با این روش یا نتایج آن مخالفت کردند، ادعای اجماع مطلق را بی‌اساس می‌سازد.

اشکال اول: عدم تحقق اجماع به‌دلیل وجود مخالفان سرشناس

ادعای اجماع برخلافت خلفای راشدین و مشروعیت روش استخلاف، با بررسی منابع تاریخی و روایی اهل‌سنت، به‌شدت مخدوش می‌شود. شواهد متعدد حاکی از آن است که بسیاری از صحابهٔ برجستهٔ پیامبر (ص) - به‌ویژه شخصیت‌های محوری بنی‌هاشم - به‌طور صریح یا عملی با خلافت ابوبکر مخالفت کردند. در ذیل، فهرستی از مهم‌ترین مخالفان ارائه می‌گردد: ۱. امام علی (ع): امام علی (ع) از مخالفان اصلی بیعت با ابوبکر بود (اندلسی، ۱۴۰۴، ج. ۴، ص. ۲۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۳۴۵). گزارش شده است که ایشان در مواجهه با ابوبکر فرمودند: «امور ما را به فساد کشاندی و حقوق ما را مراعات نکردی» (مسعودی، ۱۴۰۷، ج. ۲۰، ص. ۳۲۹). مسعودی نقل می‌کند که علی (ع) از بیعت سر باز زد و حتی تحت تهدید به قتل، بیعت نکرد (مسعودی، ۱۴۰۴، ص. ۱۲۴). بلاذری نیز تصریح دارد که علی (ع) در هیچ شرایطی با ابوبکر بیعت ننمود (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۲۶۹). این در حالی است که علی (ع) در نزد اهل‌سنت نیز از «افضل صحابه» شمرده می‌شود (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۰۴). ابن حزم اندلسی در این باره جمله مشهوری دارد: «افّ لِكُلِّ اِجْماعٍ يَخْرُجُ عَنْهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ» (اف بر هر اجماعی که علی بن ابی‌طالب از آن خارج باشد) (اندلسی، ۱۳۵۹، ج. ۹، ص. ۳۴۵). ۲. حضرت فاطمه زهرا (س): حضرت فاطمه (س) نیز از مخالفان خلافت ابوبکر بود. غزالی می‌نویسد: «عباس و فرزندانش و علی و همسرش و اولادش حتی یک لحظه بیعت نکردند» (غزالی، ۱۴۱۶، ص. ۴۸۳؛ دینوری، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۱۳). ۳. امام حسن (ع) و امام حسین (ع): طبری گزارش می‌دهد که علی بن ابی‌طالب (ع) و دو فرزندش (حسن و حسین) و عباس با ابوبکر بیعت نکردند (طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۳۴). ۴. زبیر بن عوام: در صحیح بخاری آمده است: «علی و زبیر و همراهانشان از بیعت با ابوبکر مخالفت کردند» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۳۴۵). طبری نیز نقل می‌کند که زبیر شمشیر کشید و گفت آن را غلاف نمی‌کنم مگر اینکه با علی بیعت کنم (طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۳۴). ۵. عباس بن عبدالمطلب و فرزندش عبدالله: طبری تصریح می‌کند که عبدالله و پدرش عباس نیز با ابوبکر بیعت نکردند (طبری، ۱۴۲۴، ج. ۱، ص. ۲۴۱). ۶. سلمان فارسی: سلمان فارسی نیز از بیعت خودداری کرد و با بیان نمادین اشاره کرد که با این انتخاب، برکات آسمان و زمین را از دست داده‌اید (ابی‌الفداء، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۲۴۱). ۷. سایر مخالفان: مقداد بن اسود (ابن عساکر، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۹۳۱)، سعد بن عباده انصاری (مسعودی، ۱۴۰۷، ج. ۲۰، ص. ۳۲۹)، عمار یاسر (یعقوبی، ۱۳۵۸، ج. ۲، ص. ۱۰۳)، ابی بن کعب (ابی الفداء، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۲۱۹) و عتبه بن ابی لهب (مسعودی، ۱۴۰۷، ج. ۲۰، ص. ۳۳۰) از دیگر افرادی بودند که با ابوبکر بیعت نکردند. به‌طور کلی نقل شده که بنی‌هاشم تا زمان شهادت حضرت زهرا (س) با ابوبکر بیعت نکردند (مسعودی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۰۱). با توجه به این فهرست گسترده از مخالفان - که بسیاری

از آنان از بزرگان و نخبگان صحابه به شمار می‌روند - ادعای «اجماع» برخلافت خلفای راشدین و مشروعیت روش استخلاف، غیرقابل دفاع است. شاید به‌دلیل همین واقعیت‌های تاریخی است که برخی از محققان اهل‌سنت، در مسئلهٔ طرق انعقاد امامت، اجماع را شرط نمی‌دانند و تصریح کرده‌اند: «إجماع در اثبات و انعقاد امامت شرط نیست» (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج. ۴، ص. ۲۳۴؛ جوینی، ۱۴۱۶، ص. ۱۶۹).

اشکال دوم: عدم صلاحیت ذاتی اجماع برای اثبات مقام امامت

حتی اگر (به فرض محال) بپذیریم که اجماع برخلافت ابوبکر تحقق یافته است - که با شواهد تاریخی پیش‌گفته نادرستی آن آشکار شد - باز هم این اجماع به‌خودی‌خود فاقد صلاحیت لازم برای اثبات مقام امامت است. دلایل این ادعا عبارت‌اند از: الف) تفاوت میان احکام شرعی فرعی و منصب رهبری امت: ادلهٔ اثبات‌کنندهٔ احکام شرعی (مانند حلیت یا حرمت یک فعل) ممکن است از طریق اجماع قابل اثبات باشند، اما مقام امامت، منصبی الهی-سیاسی است که دارندهٔ آن باید از نص شرعی صریح یا دلیل معتبری که مستقیماً از جانب شارع به آن مشروعیت بخشیده باشد، برخوردار گردد. اتفاق نظر مردم - حتی اگر صحابی باشند - نمی‌تواند جایگزین چنین دلیل مستقیمی‌شود. ب) خطاپذیری ذاتی رأی و اجماع: احتمال خطا و اشتباه در رأی و تشخیص آحاد مردم - حتی صحابه - به‌طور کلی منتفی نیست. اجتماع آرای خطاپذیر، تنها به احتمال قوی می‌انجامد، نه به یقین؛ درحالی‌که اثبات امامت - به‌دلیل تبعات دنیوی و اخروی آن - نیازمند دلیل قطعی است. قرآن کریم نیز دربارهٔ پیروی از «اکثر مردم» هشدار داده است: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (انعام: ۱۱۶). ج) وجود انگیزه‌های غیردینی در بیعت‌ها: در تحلیل تاریخی بیعت با ابوبکر، نمی‌توان انگیزه‌های متفاوت و گاه نامربوطی همچون ترس، طمع، فشار قبیله‌ای یا مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی را نادیده گرفت. وجود چنین انگیزه‌هایی، ارزش معرفت‌شناختی و شرعی یک «اتفاق نظر» ادعاشده را به‌شدت تضعیف می‌کند. بنابراین، ادعای برخی مبنی بر «عدم نقل مخالفت از صحابه» و استنتاج «اجماع» از آن (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۶)، نه‌تنها با گزارش‌های متقن تاریخی در تعارض است، بلکه از نظر مبانی کلامی در اثبات امامت نیز ناتمام به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی و نقد ادلهٔ شش‌گانهٔ اشاعره در مسئلهٔ «استخلاف» به‌عنوان روشی برای تعیین امام، نتایج زیر حاصل می‌شود: ۱. ناکارآمدی ادلهٔ نقلی: روایات مورد استناد (از جمله روایت استخلاف از قول عمر، روایت عایشه، و حدیث اقتدا) از دو جهت قابل نقد هستند: از نظر سندی: این روایات در صحیح‌ترین منابع اهل‌سنت (بخاری و مسلم) نقل نشده‌اند و بسیاری از محققان اهل‌سنت (مانند البانی، ابن حزم، ذهبی) آن‌ها را تضعیف کرده‌اند. همچنین اضطراب متنی شدید در نقل‌های مختلف، اعتماد به آن‌ها را ناممکن می‌سازد. از نظر دلالی: این روایات تصریحی به «استخلاف به‌عنوان روش مستقل تعیین امام» ندارند و تفسیر اشاعره از آن‌ها نیازمند قرائن خارجی اثبات‌نشده است. ۲. تعارض سیرهٔ عملی خلفا با سنت نبوی: سیرهٔ عملی خلفای نخستین - به‌ویژه

عمر بن خطاب - در موارد متعدد با سنت قطعی نبوی در تعارض بوده است (اعتراض به صلح حدیبیه، منع از تدوین حدیث، مخالفت با نماز بر زن تائبه، و دستور بهترک نماز برای شخص جنب بدون آب). این تناقضات نشان می‌دهد که نمی‌توان سیرهٔ خطاپذیر خلفا را به‌عنوان مبنای مشروعیت روشی مانند استخلاف قرار داد. ۳. بطلان ادعای اجماع: ادعای اجماع بر مشروعیت استخلاف، با وجود مخالفت‌های ثبت‌شدهٔ صحابهٔ برجسته‌ای چون امام علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، زبیر، سلمان، و بنی‌هاشم، اساساً تحقق نیافته است. افزون بر این، حتی در صورت فرض تحقق، اجماع به‌دلیل خطاپذیری ذاتی و نیاز به نص قطعی در مسئلهٔ امامت، فاقد صلاحیت اثبات‌کنندگی است. ۴. اثبات دور روش‌شناختی در استدلال اشاعره: این پژوهش برای نخستین بار نشان داد که اشاعره از یک سو استخلاف را طریق مستقل می‌دانند و از سوی دیگر آن را مبتنی بر اجماع و سیرهٔ خلفا تعریف می‌کنند - درحالی‌که خود اجماع و سیرهٔ خلفا نیازمند اثبات مقدمی امامت است. این دور روش‌شناختی تاکنون در این صورت‌بندی ارائه نشده بود. بنابراین با توجه به ناکارآمدی تمامی ادلهٔ اشاعره (روایات، سیرهٔ خلفا، قیاس با فعل پیامبر، و اجماع) و اثبات ناسازگاری درونی مبانی ایشان، استخلاف به‌عنوان روشی مستقل در تعیین امام، فاقد پشتوانهٔ منطقی و شرعی است و نمی‌تواند مبنای مشروعیتی برای انعقاد امامت تلقی گردد.

منابع

آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۱۳ق). غایة المرام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.

آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ق). ابکار الافکار فی اصول الدین (تحقیق احمد محمد مهدی). قاهره: مؤسسه دارالکتب.

ابن‌حنبل، احمد. (بی‌تا). المسند للامام احمد بن حنبل. مصر: مؤسسه قرطبه.

ابن‌عربی، محمد. (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن‌عربی (تاویلات عبدالرزاق) (مترجم و محقق: رباب سمیر مصطفی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن‌عساکر، هبه‌الله. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینه دمشق. بیروت: دارالفکر.

ابوعمر، محمد. (۱۴۱۱ق). السیره النبویه (تحقیق طه عبدالرءوف سعد). بیروت: دارالمعرفه.

اشعری، ابوالحسن. (۱۹۵۵). اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع. قاهره: المکتبه الازهریه.

اندلسی، ابن‌حزم. (بی‌تا). الفصل فی الملل والاهواء والنحل. قاهره: مکتبه الخانجی.

اندلسی، ابن‌حزم. (۱۳۵۹ق). الاحکام فی اصول الاحکام (محقق احمد محمد شاکر). قاهره: بی‌نا.

اندلسی، ابوعمر. (۱۴۰۴ق). العقد الفرید. بیروت: دار الکتب العلمیه.

بخاری، محمد. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. دمشق: دار طوق النجاة.

بزار، عبدالخالق. (۱۴۰۹ق). مسند البزار. بیروت: مؤسسه علوم القرآن و مکتبه العلوم والحکم.

بغدادی، محمد بن سعد. (۱۴۰۸ق). الطبقات الکبری. المدینه المنوره: مکتبه العلوم والحکم.

بلاذری، جابر بن داوود. (۱۴۱۷ق). انساب الاشراف (تحقیق سهیل زکار و ریاض الزرکلی). بیروت: دارالفکر.

بیهقی، علی. (۲۰۰۳). السنن الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ترمذی، محمد بن عیسی. (بی‌تا). سنن الترمذی. بیروت: دار الغرب الاسلامی.

تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۷ق). شرح العقائد النسفیه. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.

تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد فی علم الکلام. قم: الشریف الرضی.

جرجانی، می‌رسید شریف. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.

حوی، سعید. (۱۴۰۹ق). الاساس فی التفسیر. قاهره: دارالسلام.

دمیجی، عبدالله. (۱۴۰۳ق). الامامه العظمی عند اهل السنه و الجماعه. الریاض: دار الطیبه.

ذهبی، عثمان. (۱۴۲۰ق). المنتقی من منهاج الاعتدال فی نقض کلام اهل الرفض والاعتزال (محقق محب‌الدین الخطیب). الریاض: دارالطیبه.

رازی، ابوحاتم. (۱۹۵۲). الجرح و التعدیل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

سیوطی، ابوبکر. (۱۳۷۱ق). تاریخ الخلفاء. مصر: مطبعه السعاده.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۷ق). تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ طبری). بیروت: دار الکتب العلمیه.

عسقلانی، ابن‌حجر. (۱۴۱۵ق). الاصابه فی تمییز الصحابه (تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض). بیروت: دارالکتب العلمیه.

عسقلانی، ابن‌حجر. (۱۳۷۹ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفه.

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

فیروزآبادی، سیدمرتضی. (۱۳۱۲ق). سبعه من السلف. مصر: دارالنشور.

قزوینی رازی، احمد بن فارس. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغه. بیروت: دارالفکر.
کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد (تصحیح عبدالله نعمه). قم: دار الذخائر.
ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۰۹ق). الاحکام السلطانیه والولایات الدینیه. کویت: مکتبه دار ابن قتیبه.
متقی هندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۱۹ق). کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال. بیروت: دار الکتب العلمیه.
مسعودی، حسین. (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجوهر. بیروت: دارالهجره.
نووی، محیی‌الدین. (۱۴۲۳ق). المجموع شرح المهذب. بیروت: دار عالم الکتاب.
نیشابوری، ابوعبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین (محقق مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیه.
هروی، نورالدین. (۱۴۱۰ق). جمع الوسائل فی شرح الشمائل. بیروت: المطبعه الشرفیه.
هیتمی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). الصواعق المحرقه علی اهل الرفض والضلال والزندقه (تحقیق عبدالرحمن بن عبدالله الترکی و کامل محمد الخراط). بیروت: مؤسسه الرساله.

References

Āmidī, Sayf al-Dīn. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Ghāyat al-Marām fī ʿIlm al-Kalām* (The Ultimate Aim in the Science of Theology). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Āmidī, Sayf al-Dīn. (1423 AH [2002–2003 CE]). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn* (The First Thoughts on the Principles of Religion), edited by Aḥmad Muḥammad Mahdī. Cairo: Muʾassasat Dār al-Kutub. [In Arabic]

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. (n.d.). *Al-Musnad li-l-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (The Musnad of Imam Aḥmad ibn Ḥanbal). Egypt: Muʾassasat Qurṭuba. [In Arabic]

Ibn al-ʿArabī, Muḥammad. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Tafsīr Ibn al-ʿArabī (Taʾwīlāt ʿAbd al-Razzāq)* [Exegesis of Ibn al-ʿArabī: Interpretations of ʿAbd al-Razzāq], translated and edited by Rabāb Samīr Muṣṭafā. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Ibn ʿAsākir, Hibat Allāh. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Tārīkh Madīnat Dimashq* (History of the City of Damascus). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Abū ʿUmar, Muḥammad. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Al-Sīra al-Nabawīya* (The Prophetic Biography), edited by Ṭāhā ʿAbd al-Raʾūf Saʿd. Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

al-Ashʿarī, Abū al-Ḥasan. (1955 CE [1374 AH]). *Al-Lumaʿ fī al-Radd ʿalā Ahl al-Zaygh wa-l-Bidaʿ* (The Gleams in Refutation of the People of Deviation and Innovation). Cairo: Al-Maktaba al-Azharīya. [In Arabic]

al-Andalusī, Ibn Ḥazm. (n.d.). *Al-Faṣl fī al-Milal wa-l-Ahwāʾ wa-l-Niḥal* (The Decisive Word on Sects, Heresies, and Schools). Cairo: Maktabat al-Khānjī. [In Arabic]

al-Andalusī, Ibn Ḥazm. (1359 AH [1940–1941 CE]). *Al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (The Rulings on the Principles of Jurisprudence), edited by Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: [n.p.]. [In Arabic]

al-Andalusī, Abū ʿUmar. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Al-ʿIqd al-Farīd* (The Unique Necklace). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Bukhārī, Muḥammad. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Authentic Collection of al-Bukhārī). Damascus: Dār Ṭawq al-Najāt. [In Arabic]

al-Bazzār, ʿAbd al-Khāliq. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Musnad al-Bazzār* (The Musnad of al-Bazzār). Beirut: Muʾassasat ʿUlūm al-Qurʾān wa Maktabat al-ʿUlūm wa-l-Ḥikam. [In Arabic]

al-Baghdādī, Muḥammad ibn Saʿd. (1408 AH [1987–1988 CE]). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (The Great Classes [of the Companions]). Medina: Maktabat al-ʿUlūm wa-l-Ḥikam. [In Arabic]

al-Balādhurī, Jābir ibn Dāwūd. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Ansāb al-Ashrāf* (The Lineages of the Nobles), edited by Suhayl Zakkār and Riyāḍ al-Ziriklī. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Bayhaqī, ʿAlī. (2003 CE [1424 AH]). *Al-Sunan al-Kubrā* (The Great Traditions). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. (n.d.). *Sunan al-Tirmidhī* (The Sunan of al-Tirmidhī). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]

al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Sharḥ al-ʿAqāʾid al-Nasafīya* (Commentary on al-Nasafī's Creed). Cairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīya. [In Arabic]

al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Sharḥ al-Maqāṣid fī ʿIlm al-Kalām* (Commentary on the Aims of Theology). Qom: Al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]

al-Jurjānī, Mīr Sayyid Sharīf. (1325 AH [1907–1908 CE]). *Sharḥ al-Mawāqif* (Commentary on the Stations). Qom: Al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]

al-Ḥawwī, Saʿīd. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Al-Asās fī al-Tafsīr* (The Foundation in Exegesis). Cairo: Dār al-Salām. [In Arabic]

al-Damījī, ʿAbd Allāh. (1403 AH [1982–1983 CE]). *Al-Imāma al-ʿUẓmā ʿinda Ahl al-Sunna wa-l-Jamāʿa* (The Supreme Imamate According to the People of the Tradition and the Community). Riyadh: Dār al-Ṭayyiba. [In Arabic]

al-Dhahabī, ʿUthmān. (1420 AH [1999–2000 CE]). *Al-Muntaqā min Minhāj al-Iʿtidāl fī Naqḍ Kalām Ahl al-Rafḍ wa-l-Iʿtizāl* (Selected Passages from the Path of Moderation in Refuting the Doctrines of the Rejectionists and the Muʿtazilīs), edited by Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. Riyadh: Dār al-Ṭayyiba. [In Arabic]

al-Rāzī, Abū Ḥātim. (1952 CE [1371 AH]). *Al-Jarḥ wa-l-Taʿdīl* (Criticism and Praise of Transmitters). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Suyūṭī, Abū Bakr. (1371 AH [1951–1952 CE]). *Tārīkh al-Khulafāʾ* (History of the Caliphs). Egypt: Maṭbaʿat al-Saʿāda. [In Arabic]

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Tārīkh al-Rusul wa-l-Mulūk* (History of the Prophets and Kings — *Tārīkh al-Ṭabarī*). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Al-Iṣāba fī Tamyīz al-Ṣaḥāba* (The Injury in Distinguishing the Companions), edited by ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar. (1379 AH [1959–1960 CE]). *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Victory of the Creator: Commentary on the Authentic Collection of al-Bukhārī). Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

Fakhr al-Rāzī, Muḥammad. (1312 AH [1894–1895 CE]). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)* (The Great Exegesis — The Keys to the Unseen). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Fayrūzābādī, Sayyid Murtaḍā. (1312 AH [1894–1895 CE]). *Sabʿa min al-Salaf* (Seven of the Pious Forebears). Egypt: Dār al-Nashūr. [In Arabic]

al-Qazwīnī al-Rāzī, Aḥmad ibn Fāris. (1399 AH [1978–1979 CE]). *Muʿjam Maqāyīs al-Lugha* (The Dictionary of Linguistic Measures). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Karājakī, Muḥammad ibn ʿAlī. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Kanz al-Fawāʾid* (Treasure of Benefits), edited by ʿAbd Allāh Niʿma. Qom: Dār al-Dhakhāʾir. [In Arabic]

al-Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Al-Aḥkām al-Sulṭānīya wa-l-Wilāyāt al-Dīnīya* (The Ordinances of Governance and Religious Authorities). Kuwait: Maktabat Dār Ibn Qutayba. [In Arabic]

al-Muttaqī al-Hindī, ʿAlī ibn Ḥisām al-Dīn. (1419 AH [1998–1999 CE]). *Kanz al-ʿUmmāl fī Sunan al-Aqwāl wa-l-Afʿāl* (Treasure of the Laborers in the Traditions of Sayings and Deeds). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Masʿūdī, Ḥusayn. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Murūj al-Dhahab wa-Maʿādin al-Jawhar* (The Meadows of Gold and the Mines of Jewels). Beirut: Dār al-Hijra. [In Arabic]

al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn. (1423 AH [2002–2003 CE]). *Al-Majmūʿ Sharḥ al-Muhadhdhab* (The Compendium: Commentary on al-Muhadhdhab). Beirut: Dār ʿĀlam al-Kitāb. [In Arabic]

al-Nīsābūrī al-Ḥākim, Abū ʿAbd Allāh. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn* (Supplement to the Two Authentic Collections), edited by Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Harawī, Nūr al-Dīn. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Jamʿ al-Wasāʾil fī Sharḥ al-Shamāʾil* (The Collection of Means in Commentary on al-Shamāʾil). Beirut: Al-Maṭbaʿa al-Sharafīya. [In Arabic]

al-Haytamī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Al-Ṣawāʿiq al-Muḥriqa ʿalā Ahl al-Rafḍ wa-l-Ḍalāl wa-l-Zandaqa* (The Thunderbolts upon the People of Rejection, Error, and Heresy), edited by ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd Allāh al-Turkī and Kāmil Muḥammad al-Kharrāṭ. Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Comparative Analysis of the Epistemology of Reason from the Perspective of 'Allama Majlisi and the School of Tafkik

Ali Ghadrdan Gharamaleki[1]

1. 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
09 February 2026
Received in revised form
15 March 2026
Accepted
12 April 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
epistemology,
epistemology of reason,
'Allama Majlisi,
School of Tafkik

ABSTRACT

In Islamic epistemology, reason (ʿaql) has consistently been a subject of discourse as a principal pillar of knowledge, with diverse perspectives advanced concerning its scope, validity, and role in understanding religion. In the contemporary period, the School of Tafkīk (Separationism), setting aside the human rational faculty, subscribes to "illuminative reason" (ʿaql-i nūrī) or innate reason—conceived as a luminous entity external to material human existence—and restricts its role in religious knowledge to minimal functions, attributing to it a limited number of propositions. ʿAllāma Majlisī, though characterized by a transmission-oriented (naql-garāyāna) approach, regards reason as a valid partner alongside transmission (naql) in religious knowledge—particularly its fundamental principles—and assigns it a broader scope. These differences necessitate a comparative examination of both perspectives to elucidate their commonalities and divergences. Aiming to analyze and comparatively evaluate the epistemology of reason from the viewpoints of ʿAllāma Majlisī and the School of Tafkīk, this study addresses the question: What is the epistemology of reason in these two approaches, and what are their commonalities and differences? Employing a library-based method, this theoretical and problem-oriented study extracts and expounds the views of both parties from original sources, subsequently comparing and evaluating them. Findings indicate that fundamental differences exist between the two perspectives—including the possibility of rational cognition, the validity of theoretical reason, the scope of reason's apprehensions, and its role in religious inquiry. ʿAllāma Majlisī affirms the validity of these aspects, whereas the Tafkīkīs reject or restrict them. These differences distinguish ʿAllāma Majlisī's perspective from the School of Tafkīk. Contrary to the prevalent assumption of ʿAllāma's absolute traditionalism, his approach to the epistemology of reason is balanced and judicious, regarding reason as coextensive with transmission in religious knowledge. Thus, the fundamental objections raised against the School of Tafkīk do not apply to ʿAllāma Majlisī's perspective, and this approach presents an epistemological model harmonizing reason and transmission.

Cite this article: Qadardan Qaramaliki, A. (2026). Comparative Analysis of the Epistemology of Reason from the Perspective of 'Allama Majlisi and the School of Tafkik. *Theology Journal*, 13(1), 81-106. https://doi.org/10.22034/pke.2026.22586.2057

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.22586.2057

1. Introduction

ʿAllāma Muḥammad Bāqir Majlisī (d. 1110/1699), renowned as the preeminent traditionist (muḥaddith) of the Akhbārī school and often characterized by a literalist (ẓāhir-garāyāna) approach, exhibits in his numerous works a substantial reliance upon rational arguments (adilla-yi ʿaqlī) and assigns a central role to reason (ʿaql) in the explication and understanding of religious knowledge (maʿārif-i dīnī). This apparent paradox—the simultaneous commitment to transmitted tradition (ḥadīth) and extensive recourse to rational demonstrations (barāhīn-i ʿaqlī)—combined with the presence of seemingly contradictory statements in his critiques of reason, generates a serious theoretical ambiguity: What precisely is ʿAllāma Majlisī's position concerning reason and rational knowledge? Does his opposition to philosophy (falsafa) suffice to establish his affiliation with the Akhbārī school?

In the contemporary period, the School of Tafkīk (Separationism), which, through a literalist and tradition-centered approach, denies rational knowledge in the domain of religion, has sought to legitimize its own epistemological position concerning reason and rational perceptions by appealing to prominent Shīʿī figures. The adherents of this school, through numerous citations to ʿAllāma Majlisī, endeavor to present this eminent scholar as their intellectual root and foundation, thereby lending legitimacy to their own epistemology of reason and, more broadly, to their entire doctrinal framework.

The present study, by analyzing the epistemology of reason in ʿAllāma Majlisī's works, addresses the following question: Does a genuine intellectual affinity exist between ʿAllāma Majlisī and the School of Tafkīk, or is the Tafkīkīs' citation of him a form of "misappropriation" (istinād-i inḥirāfī)? The clarification of this question not only contributes to a more precise rereading of ʿAllāma Majlisī's thought, but also prevents potential misinterpretations of his scholarly legacy that might be employed to undermine the role of reason in understanding religion.

2. Methodology

This research has been conducted with a theoretical, problem-oriented, and developmental approach, building upon and complementing previous studies. The investigative process proceeds through the following stages:

Stage One: Data Collection — The required data were gathered using a library-based method, focusing on the works of ʿAllāma Majlisī and Tafkīkī thinkers. Primary sources include ʿAllāma Majlisī's Biḥār al-Anwār, Mirʾāt al-ʿUqūl, and ʿAyn al-Ḥayāt, as well as the works of Mīrzā Mahdī Iṣfahānī and his students.

Stage Two: Analysis and Evaluation — The collected data were evaluated through rational and transmitted (naqlī) analysis, with careful attention to the textual evidence and the internal coherence of each perspective.

Stage Three: Comparative Assessment — A comparative examination was conducted between the two perspectives to identify their commonalities and points

of divergence, particularly with respect to the foundational questions of epistemology.

3. Literature Review and Research Background

A review of the research background reveals that while numerous studies have examined ʿAllāma Majlisī's epistemology of reason, none have specifically compared his epistemology of reason with the School of Tafkīk. Articles such as "The Instruments and Means of Religious Knowledge from the Perspective of ʿAllāma Majlisī" (Sorkheh'ī and Khodādādī), "Approachology of ʿAllāma Majlisī Regarding Human Knowledge: Philosophy, Mysticism, and Principles of Jurisprudence," and "The Place of Reason in ʿAllāma Majlisī's Theological Methodology" (ʿAẓīmī and Ghafūrīnezhād) examine ʿAllāma Majlisī's epistemology and methodology, but none establish a connection with the School of Tafkīk. Similarly, the article "Ontology and Epistemology of Reason in the Tafkīkī Perspective" (Shākirīn) analyzes the ontology and epistemology of reason in the Tafkīkī school but never engages with ʿAllāma Majlisī's perspective. The article "Critique of Tafkīkī Theology from the Philosophical Perspective of ʿAllāma Majlisī" (Imām Jumʿa), although it addresses both perspectives in combination, focuses on theology and offers no analysis or comparison in the domain of rational knowledge.

4. Findings

4.1 ʿAllāma Majlisī Validates Rational Perceptions

ʿAllāma Majlisī regards rational perceptions (idrākāt-i ʿaqlī) as valid and authoritative. However, this validity does not imply that everything that exists in the cosmos falls within the domain of rational apprehension. In truth, just as many realities are comprehensible through reason, many others lie beyond reason's reach, and reason lacks the capacity to encompass them. He maintains that the principles of religion (uṣūl al-dīn) fall within the domain of reason, and that reason, by employing sound demonstrations (barāhīn-i mutqan), is capable of understanding them. However, in the domain of the branches of religion (furūʿ al-dīn), reason is often unable to provide the necessary guidance, and even those perceptions that reason might offer in this field are deemed invalid.

4.2 Fundamental Differences between ʿAllāma Majlisī and the School of Tafkīk

Through a comparison of the views of ʿAllāma Majlisī and the School of Tafkīk, it becomes clear that they hold fundamentally divergent positions on the central questions of the epistemology of reason, including: the possibility of rational cognition and knowledge; the validity or invalidity of the rational faculty; the scope and extent of reason's apprehensions; and the minimal or maximal role of reason in religious knowledge.

4.3 The Philosophical Basis of the Disagreement

Having established the divergence between ʿAllāma Majlisī and the School of Tafkīk, it is necessary to identify the underlying reasons for this disagreement. Upon examination of the respective views, it becomes clear that the divergence arises from differences in the ontology of reason, the manner of engaging with erroneous rational perceptions, and the role of philosophy (falsafa) in discrediting rational knowledge.

5. Discussion

ʿAllāma Majlisī is known for his literalist approach and, on certain occasions, critiques philosophy, appearing on this point to align with the Tafkīkīs. Nevertheless, he employs rational arguments in his works. This duality has given rise to divergent interpretations of his position. Some scholars, such as Mahdī Naṣīrī in an interview titled "I am Close to the Uṣūlīs, Not the Akhbārīs," have advanced eight arguments demonstrating that ʿAllāma Majlisī was not an Akhbārī. ʿAlī Malikī Miyānjī has also addressed this question in his book Was ʿAllāma Majlisī an Akhbārī or an Uṣūlī? Thus, contrary to the prevailing assumption of ʿAllāma Majlisī's Akhbārī affiliation, the matter is far from settled and demands careful investigation. The significance of this research lies in the fact that without resolving this enigma, a proper understanding of the architecture of ʿAllāma Majlisī's intellectual system cannot be attained, and one-sided judgments may be made regarding his Akhbārī orientation and his proximity to the School of Tafkīk.

6. Conclusion

This research has demonstrated that ʿAllāma Majlisī adopts an affirmative (ījābī) approach to rational knowledge, assigning to it great value and significance, particularly in the cognition of the principles of religion. Therefore, the notion that he opposed rationality and rational knowledge is a misperception, unfounded and without basis. Furthermore, the findings of this research reveal that ʿAllāma Majlisī's epistemology diverges fundamentally from the School of Tafkīk on questions such as the possibility of rational cognition, the validity of the rational faculty, the scope of reason's apprehensions, and the role of reason in religious inquiry. ʿAllāma Majlisī accorded reason a lofty value and regarded it, alongside transmission (naql), as a partner in religious knowledge. By contrast, the Tafkīkīs deem rational knowledge invalid and delegate the majority of questions to transmission. Nevertheless, limited commonalities are observed between them concerning the validity of self-evident (badīhī) reason and the apprehension of the goodness and evil of actions (ḥusn wa qubḥ al-afʿāl).

In light of the foregoing, it is unequivocally clear that ʿAllāma Majlisī maintained a comprehensive approach to epistemology and demonstrated fundamental differences from the adherents of the School of Tafkīk. Therefore, the assumption of intellectual alignment or the characterization of him as a Tafkīkī thinker is an erroneous and scientifically untenable notion.

Declarations

Authors' Contributions: This article is single-authored.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The author does not acknowledge any individual or institution.

Ethical Considerations: The author has observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by the author.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the author's declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: Generative AI was not used in data collection, analysis, or conclusions. AI tools (Sider, ChatGPT, DeepSeek, Scinto) were used for literary editing and grammatical revision. After using these tools, the author reviewed and edited the content as needed and assumes full responsibility for the published content.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

تحلیل تطبیقی معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و مکتب تفکیک

علی قدردان قراملکی[۱]

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

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
معرفت‌شناسی،
معرفت‌شناسی عقل،
علامه مجلسی،
مکتب تفکیک

چکیده

در معرفت‌شناسی اسلامی، عقل به‌عنوان یکی از ارکان اصلی شناخت، همواره مورد بحث بوده و دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ قلمرو، اعتبار و نقش آن در فهم دین مطرح شده است. در دوران معاصر، نگرهٔ تفکیک با کنار نهادن قوه عقل انسانی، به «عقل نوری» یا فطری –به‌عنوان موجودی نورانی خارج از وجود مادی انسان– معتقد است و نقش آن را در معرفت دینی به وظایف حداقلی محدود می‌سازد، به‌طوری‌که تنها گزاره‌هایی معدودی را به آن نسبت می‌دهد. علامه مجلسی، هرچند رویکردی نقل‌گرایانه دارد، اما عقل را در کنار نقل، شریک معتبر در شناخت دین –به‌ویژه اصول آن– می‌داند و برای آن قلمرویی گسترده‌تر قائل است. این تفاوت‌ها، بررسی تطبیقی این دو دیدگاه را ضروری می‌سازد تا اشتراکات و اختلافات آن‌ها روشن شود. پژوهش حاضر، با هدف تحلیل و ارزیابی تطبیقی معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و نگرهٔ تفکیک، به این پرسش می‌پردازد: معرفت‌شناسی عقل در این دو رویکرد چگونه است و چه اشتراکات و افتراقاتی دارند؟ این مطالعه نظری و مسئله‌محور، با روش کتابخانه‌ای، آرای طرفین را از منابع اصیل استخراج و تبیین کرده و سپس آن‌ها را مقایسه و ارزیابی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد که اختلافات بنیادینی از جمله در امکان شناخت عقل، اعتبار عقل نظری، قلمرو مدرکات عقل و نقش عقل در دین‌پژوهی میان دیدگاه‌ها وجود دارد؛ علامه مجلسی این جنبه‌ها را معتبر می‌شمارد، درحالی‌که تفکیکیان آن‌ها را رد یا محدود می‌کنند. این اختلافات، دیدگاه علامه مجلسی را از نگرهٔ تفکیک متمایز می‌سازد. برخلاف تصور رایج از نقل‌گرایی مطلق علامه، رویکرد وی به معرفت‌شناسی عقل، متعادل و هوشمندانه است و عقل را هم‌عرض نقل در معرفت دینی می‌داند. بنابراین، اشکالات اساسی وارد بر نگرهٔ تفکیک، بر دیدگاه علامه مجلسی وارد نیست و این رویکرد، الگویی معرفت‌شناسانه میان عقل و نقل ارائه می‌دهد.

استناد: قدردان قراملکی، علی. (۱۴۰۵). کاوشی در معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و مقایسهٔ آن با مکتب تفکیک. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۸۱-۱۰۶. https://doi.org/10.22034/pke.2026.22586.2057

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

عقل همواره در اسلام جایگاهی والا داشته و خداوند این نعمت ارزشمند را برای درک حقایق هستی به انسان عطا فرموده است. از منظر دین، عقل معیار سعادت و شقاوت شمرده شده (ملک: ۱۰) و انسان‌ها به تعقل و تفکر فراخوانده شده‌اند (مومنون: ۸۰؛ انعام: ۵۰)؛ در مقابل، کافرانی که از خردورزی روی گردانند، نکوهش شده‌اند (مائده: ۱۰۳).

با وجود تأکید فراوان متون دینی بر تعقل و تفکر، رویکردهای متفاوتی در میان مسلمانان در خصوص کارکرد عقل در معرفت دینی مشاهده می‌شود. اهل حدیث و اشاعره با محدود کردن نقش عقل، بیشتر بر ظواهر نقلی تکیه می‌کنند (سبکی، ۱۴۲۹ق، ج. ۳، ص. ۳۴۷؛ عبده، ۲۰۰۵، ص. ۷۴)، درحالی‌که عدلیه، ضمن پذیرش ادله نقلی، بر اهمیت عقل در شناخت دین تأکید دارند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۰۵). این اختلاف در میان امامیه نیز وجود دارد؛ اخباریون و نگرهٔ تفکیک، معرفت دینی را وابسته به متون و ظواهر احادیث می‌دانند (بحرانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۳۲؛ اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۸۳)، درحالی‌که بسیاری از متکلمان امامیه نقش عقل را در فهم دین برجسته می‌سازند (حلی، ۱۴۱۳ق، صص. ۳۰۲-۳۰۳؛ سبحانی، ۱۳۹۶، ج. ۳، صص. ۷۶-۹۹).

نگرهٔ تفکیک، جریانی فکری در جهان اسلام معاصر، با تمایز نهادن میان معرفت‌های عقلی، وحیانی و شهودی، رویکردی خاص به معارف عقلانی دارد. این نگره با نفی عقل متصل (قوه نفسانی) و توانایی آن در ادراک حقایق دینی، بر نقش عقل منفصل (نور خارجی) به‌عنوان نوری الهی و خارجی تأکید می‌ورزد.

علامه مجلسی، محدث و عالم برجسته شیعی، رویکردی روایت‌محور داشته و آثار حدیثی بسیاری از خود به جا گذاشته است. با توجه به تأکید نگرش تفکیک بر نقل و احادیث و محدودیت یا انکار معرفت عقلی دین، این سؤال مطرح می‌شود که آیا دیدگاه علامه مجلسی در باب معرفت‌شناسی عقل با نگرش تفکیک هم‌سوست و او نیز عقل را در معرفت دینی بی‌تأثیر می‌داند یا تفاوت‌های بنیادینی میان این دو رویکرد وجود دارد؟

پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی عقل از دیدگاه علامه مجلسی و نگرش تفکیکی می‌پردازد. مسئله اصلی این تحقیق، تبیین چگونگی معرفت‌شناسی عقل از منظر این دو دیدگاه و کشف وجوه اشتراک و افتراق آن‌هاست. این مطالعه می‌کوشد تا با واکاوی دقیق مبانی و اصول هر یک از این دو جریان فکری، تصویری روشن از جایگاه و کارکرد عقل در فرایند کسب معرفت ارائه دهد و تفاوت‌ها و هم‌پوشانی‌های آن‌ها را آشکار سازد.

فرضیه پژوهش حاضر بر این اساس استوار است که با وجود پاره‌ای تشابهات ظاهری در رویکرد روایت‌محور، تمایزات بنیادینی میان معرفت‌شناسی عقل در اندیشه علامه مجلسی و نظریه تفکیک وجود دارد. این تفاوت‌ها به حدی است که علامه مجلسی را نمی‌توان در شمار اندیشمندان نزدیک به جریان فکری تفکیک قلمداد کرد. در واقع، در پاره‌ای موارد، دیدگاه‌های این دو جریان فکری در تعارض آشکار با یکدیگر قرار می‌گیرند.

پیشینه تحقیق

با بررسی پیشینه تحقیق روشن شد، اگرچه تحقیقات متعددی دربارهٔ عقل‌شناسی علامه مجلسی و نگرهٔ تفکیک انجام شده است، اما هیچ یک به‌طور خاص به مقایسه تطبیقی معرفت‌شناختی عقل از منظر این دو جریان فکری نپرداخته‌اند. در ادامه، مروری بر مهم‌ترین پژوهش‌های انجام شده و تفاوت تحقیق حاضر با آن‌ها ارائه خواهد شد.

۱. مقاله «ابزار و راه‌های معرفت دینی از دیدگاه علامه مجلسی» از سرخه‌ای و خدادادی، به بررسی جامع ابزارهای معرفت دینی نظیر عقل، حس، شهود، وحی، الهام و تحدیث می‌پردازد. این در حالی است که نوشتار حاضر، به‌طور خاص بر معرفت‌شناسی عقل متمرکز بوده و رویکرد تطبیقی میان دیدگاه علامه مجلسی و نگرش نگرهٔ تفکیک را دنبال می‌کند.

۲. جوکار و ستوده‌نیا در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی عقل از دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبایی» به مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های این دو عالم برجسته شیعه پیرامون عقل پرداخته‌اند. لازم به ذکر است که تمرکز این مقاله بر معرفت‌شناسی عقل نبوده و ارتباطی با دیدگاه تفکیک ندارد.

۳. عظیمی و غفوری‌نژاد در مقالاتی با عناوین «رویکردشناسی علامه مجلسی در قبال معارف بشری؛ فلسفه، عرفان و اصول فقه» و «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی» به بررسی رویکرد انتقادی علامه مجلسی به فلسفه و عرفان و نیز جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی ایشان پرداخته‌اند. اگرچه این پژوهش‌ها به جنبه‌هایی از معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی اشاره دارند، اما عمدتاً مباحث روشی را مطرح کرده و به‌طور خاص به معرفت‌شناسی عقل نپرداخته و تحلیل تطبیقی با نگرهٔ تفکیک ارائه نکرده‌اند.

۴. مقاله «بررسی جایگاه عقل و برهان در معرفت دینی از منظر مکتب تفکیک» از جمشیدی‌ها، مختاری و محمودی، به تحلیل دیدگاه نگرهٔ تفکیک دربارهٔ نقش عقل و استدلال در معرفت دینی پرداخته‌اند. اگرچه این پژوهش به جنبه‌های معرفت‌شناختی می‌پردازد، اما فاقد تحلیل تطبیقی با دیدگاه علامه مجلسی است که محور اصلی تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد.

۵. امام جمعه در مقاله‌خود تحت عنوان «نقد الهیات تفکیکی از نگاه فلسفی علامه مجلسی»، به تحلیل انتقادی الهیات تفکیک با محوریت مبانی فلسفی علامه مجلسی پرداخته است. این پژوهش، ضمن توجه به هر دو جریان فکری، بر الهیات تمرکز داشته و از ورود به مبحث معرفت‌شناسی عقل خودداری نموده است. هدف اصلی تحقیق حاضر، فراتر از صرف نقد نگرش تفکیکی، تمایز نهادن میان دیدگاه‌های علامه مجلسی و تفکیکیان است.

نوآوری تحقیق

پژوهش حاضر به کنکاش در معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و نگرش تفکیک می‌پردازد. این مطالعه از جهات گوناگونی حائز نوآوری است؛ از جمله در حوزه موضوع، که برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً به بررسی مجزای دیدگاه‌های هر یک از طرفین می‌پرداختند، به مقایسه تطبیقی نظام‌مند دیدگاه‌های علامه مجلسی و نگرش تفکیک در باب معرفت‌شناسی عقل همت گمارده است. نوآوری دیگر در رویکرد پژوهش است که با تمرکز بر تفکیک و تمایز دیدگاه علامه مجلسی از اصحاب تفکیک در مسئله معرفت‌شناسی عقل،

به تبیین و تحلیل تفاوت‌های بنیادین میان این دو رویکرد می‌پردازد. در نهایت، از حیث محتوایی نیز ضمن تبیین معرفت‌شناسی علامه مجلسی با رویکردی جدید، نقدهایی بر نگرهٔ تفکیک مطرح شده که برخی از آن‌ها حاصل تأمل نگارنده بوده و در آثار دیگر مشاهده نشده است.

۱. نقش هستی‌شناسی عقل در معرفت‌شناسی آن در نگاه علامه مجلسی و نگره تفکیک

هستی‌شناسی عقل به‌عنوان زیربنای معرفت‌شناسی آن، از اهمیت بالایی برخوردار است. درک صحیح و همه‌جانبه از چیستی و ماهیت عقل، پیش‌شرطی اساسی برای ورود به مباحث معرفت‌شناختی و فهم چگونگی کسب معرفت توسط عقل محسوب می‌شود. ازاین‌رو، ضروری است به صورت مقدمی به بررسی اجمالی هستی‌شناسی عقل از منظر دو رویکرد این تحقیق بپردازیم.

با مطالعه هستی‌شناسی عقل از دیدگاه علامه مجلسی و نگرهٔ تفکیک، مشخص می‌شود که تفاوت‌های بنیادی و چشمگیری در درک ماهیت و جایگاه عقل میان این دو دیدگاه وجود دارد.

۱-۱. ساحت‌های وجودی عقل

علامه مجلسی برای عقل دو ساحت وجودی متفاوت قائل است. نخست، عقل به‌منزله نخستین مخلوق و نور نبوی که جایگاهی بسیار رفیع و متعالی دارد. این عقل در سطحی والا قرار دارد و در حکمت الهی نقشی اساسی ایفا می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۱۰۴-۱۰۵). دوم، عقل به‌عنوان قوه‌ای ادراکی و ابزاری در وجود انسان‌ها، که در مسیر شناخت و عمل مورد استفاده قرار می‌گیرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱). این عقل انسانی، جسمانی و مادی بوده و با نفس انسان پیوند دارد (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۲۹ و ج. ۵، صص. ۱۸۶-۱۸۷).

در مقابل، نگرهٔ تفکیک تنها یک نوع عقل را به رسمیت می‌شناسد و آن عقل منفصل که نوری الهی است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۹؛ اصفهانی، ۱۳۸۷، ص. ۶۳). اگرچه تفکیکیان وجود عقل بشری (قوه‌ای از نفس) را انکار نمی‌کنند، اما هیچ اعتبار و ارزشی برای آن قائل نیستند. با نفی ادراک حقیقی از عقل بشری، در واقع آن را از عقلانیت خارج کرده و عقل را منحصراً در عقل نورانی و منفصل می‌دانند (رک: حکیمی، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۲).

۱-۲. ماهیت و استقلال عقل

علامه مجلسی عقل را قوه‌ای درون نفس انسان می‌شمارد که به ادراک حقایق و تمییز سره از ناسره می‌پردازد. این دیدگاه عقل را به‌عنوان بخشی از نفس انسانی و وابسته به هستی انسان تلقی می‌کند (رک: مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱۰، صص. ۴۵۱-۴۵۲) که در ارتباط با دیگر قوای انسانی است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۶، ص. ۴۴۳).

این درحالی است که، نگرهٔ تفکیک با قائل شدن به استقلال مطلق عقل (عقل منفصل)، جایگاهی فراتر برای آن قائل است و آن را نوری خارج از نفس انسان می‌داند که صرفاً همراه و در کنار نفس قرار می‌گیرد. این

نور جزئی از نفس نیست و صرفاً در مسیر کمال و معرفت، همنشین و هدایت‌کننده نفس می‌شود (اصفهانی، ۱۳۸۵، صص. ۱۲۱-۱۲۲؛ اصفهانی، ۱۳۹۶، ج. ۱، صص. ۱۷۱-۱۷۳؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۰).

۳-۱. جسمانیت و تجرد عقل

علامه مجلسی معتقد است که عقلی که در نفس انسان‌ها حاضر است و قوه‌ای از قوای نفس است، به تبعیت از نفس، موجودیتی مادی و جسمانی دارد. براساس این دیدگاه، تنها خداوند موجود مجرد است و سایر موجودات، از جمله عقل انسانی، مادی‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۱۰۱-۱۰۵؛ مجلسی، بی‌تا، ص. ۳۷۸).

نگرهٔ تفکیک بر تجرد و غیر مادی بودن نور عقل تأکید دارد (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۸۱؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۳، صص. ۵۳-۵۴). این دیدگاه با دیدگاه علامه مجلسی در تقابل آشکار قرار می‌گیرد. زیرا تفکیکیان عقل منفصل را موجودی کاملاً مجرد می‌شمارند، درحالی‌که علامه مجلسی فقط خدا را مجرد می‌داند.

۴-۱. ساختار و مراتب عقل

علامه مجلسی عقل را موجودی ذومراتب می‌داند. پایین‌ترین مرتبه عقل مبنای تکلیف انسان است و با افزایش و تکامل مراتب عقل، تکالیف نیز سنگین‌تر و پیچیده‌تر می‌شوند. این قوه نفسانی از طریق علم و عمل انسان تکامل می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۱۰۰).

تفکیکیان نور عقل را موجودی بسیط می‌دانند که فاقد تطور و تکامل درونی است. عقل منفصل، به‌عنوان نور الهی، ثابت و بدون تغییر است و تنها نقش راهنمایی و هدایت نفس انسانی را دارد (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۸).

۵-۱. عقل و تکلیف‌پذیری انسان

با وجود تفاوت‌های آشکار و بنیادین فراوان، هر دو دیدگاه بر این اتفاق‌نظر دارند که عقل نقشی اساسی در تکلیف‌پذیری انسان ایفا می‌کند. به‌گونه‌ای که بدون وجود عقل، تکلیف‌پذیری انسان محقق نخواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷؛ اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۷).

۲. معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و نگره تفکیک

معرفت‌شناسی عقل، به بررسی چگونگی دستیابی انسان به معرفت و حقیقت از طریق عقل و قوای شناختی او می‌پردازد. این حوزه مطالعاتی، با کانون توجه قرار دادن عقل، می‌کوشد تا سازوکارهای درونی و بیرونی دخیل در فرایند کسب دانش و فهم واقعیت را تحلیل کند. علاوه بر این، معرفت‌شناسی عقل به ارزیابی اعتبار و محدودیت‌های ادراکات عقلی می‌پردازد و میزان وثاقت و صحت آن‌ها را در مواجهه با واقعیت مورد سنجش قرار می‌دهد.

واژه «عقل» در فرهنگ‌های لغت، معنای گوناگونی دارد. برخی آن را به معنای دانستن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، صص. ۷۰ و ۷۴) و نقطه مقابل جهل و نادانی می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج. ۱، ص. ۱۶۰). همچنین، عقل به توانایی فرد در دوری از اعمال ناپسند و زشت اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، صص. ۷۰ و ۷۴). برخی دیگر عقل را قدرت تشخیص صلاح و فساد مادی و معنوی و عمل

براساس حق و مصلحت تعریف کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج. ۸، ص. ۱۹۷). در نهایت، عقل نوعی شعور است که شامل دو مؤلفه اصلی درک و آگاهی و شناخت می‌شود و اغلب هر دو مؤلفه در آن حضور دارند (شاکرین، ۱۳۹۹، ص. ۳۳).

۱-۲. معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی

یکی از مباحث پر اهمیت در بررسی معرفت‌شناسی عقل در نگاه علامه مجلسی، به اعتبار یا عدم اعتبار عقل - به‌عنوان قوه‌ای در نفس انسان - در معرفت دینی از دیدگاه ایشان اختصاص دارد. با توجه به تأکید فراوان علامه مجلسی بر متون دینی، خصوصاً احادیث، ممکن است این تصور پیش آید که وی نقش عقل را در معرفت دینی نادیده انگاشته یا تنها جایگاهی حداقلی برای آن قائل بوده است. اما با مراجعه دقیق به آثار ایشان، آشکار می‌شود که علامه مجلسی در مسیر کسب معرفت دینی، از رویکردهای گوناگون عقلی و نقلی به صورت توأمان بهره جسته و به شیوه‌ای تک‌بعدی در این حوزه گام برنداشته است.

عقل، به‌عنوان منبع و ابزاری بنیادین برای فهم و درک حقایق، همواره مورد تأکید آموزه‌های دینی بوده است. شواهد بی‌شماری از آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع) بر اهمیت و جایگاه رفیع عقل دلالت دارند و ضرورت بهره‌گیری از آن را در مسیر دستیابی به بینش صحیح گوشزد می‌کنند. در پرتو همین اهمیت والا، علامه مجلسی، آغاز مباحث آثار خود را به تبیین جایگاه عقل و مقایسه آن با جهل اختصاص داده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۸۱) و ادای دستورات عقلی و هم‌سویی با آن‌ها را ضروری شمرده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۸، ص. ۶۹).

در دیدگاه علامه مجلسی، امکان ادراک و معرفت عقل، نه‌تنها مورد تأیید است، بلکه به وضوح به منصه ظهور و تحقق نیز رسیده است. ایشان بر این باورند که عقل، به منزله نیرویی نفسانی، نه‌تنها توانایی درک نیک و بد و تمییز قائل شدن میان آن دو را داراست، بلکه انسان را به انجام افعال نیکو سوق داده و از شرور و اعمال ناپسند باز می‌دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷).

عقل دارای گستره وسیعی از مدرکات در حوزه‌های گوناگون است. این مدرکات به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: دسته اول، ادراکات بدیهی و روشن هستند که بدون نیاز به استدلال و تأمل، صحت آن‌ها آشکار و عاری از هرگونه خطا و اشتباه است. دسته دوم، ادراکات نظری و غیربدیهی هستند که صحت آن‌ها منوط به استدلال و بررسی است و به‌دلیل عوامل مختلف، احتمال خطا و اشتباه در آن‌ها وجود دارد. علامه مجلسی بر این باور است که وجود خطاپذیری در دسته دوم از مدرکات عقلی، به معنای سلب اعتبار از تمامی ادراکات عقلی نیست؛ بلکه باید با تعیین معیارها و ملاک‌های دقیق، سره را از ناسره تمییز داد. از دیدگاه ایشان، عقل خود به‌عنوان معیار و میزانی برای تشخیص علم صحیح از ناصحیح عمل می‌کند و می‌تواند مسیر دستیابی به حقایق را هموار سازد. بنابراین، با اتکا به قوه عاقله در کنار آموزه‌های دینی، می‌توان به درکی صحیح و قابل اعتماد دست یافت و از لغزشگاه‌های فکری در امان ماند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۱۳۸؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۵۸).

چنان‌که علامه مجلسی در آثار متعدد خود تبحر ویژه‌ای در به‌کارگیری اصول و قواعد منطقی از خود نشان داده و با تکیه بر این مبانی، استدلال‌های خود را با چینشی صحیح و ساختاری منسجم ارائه می‌دهد (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲۳، صص. ۴-۵؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۹۵). همچنین ایشان ضمن تمایز قائل شدن میان قیاس فقهی و منطقی، مدعای خود را از طریق قیاس منطقی اثبات می‌نماید (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱۰، ص. ۲۸).

علامه مجلسی در دیدگاه خود، ادراکات عقلی را پس از ارزیابی‌های دقیق و چندجانبه، معتبر می‌شمارد. با این حال، این اعتبار به معنای آن نیست که هر آنچه در هستی وجود دارد، در حیطهٔ ادراک عقل قرار می‌گیرد. در حقیقت، همان‌طور که بسیاری از حقایق به وسیلهٔ عقل قابل درک هستند، بسیاری دیگر نیز فراتر از دسترس عقل بوده و عقل توانایی احاطه بر آن‌ها را ندارد.

علامه مجلسی بر این باور است که عقل قابلیت درک واقعیت‌ها (عقل نظری) و همچنین تمیز بایدها و نبایدها (عقل عملی) را داراست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷). بدین ترتیب، عقل می‌تواند حقایق عالم هستی را دریابد و انسان را به‌سمت انجام اعمال نیک و دوری از بدی‌ها سوق دهد. بر همین اساس، علامه به حسن و قبح عقلی معتقد است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۱، ص. ۲۱۴).

با این وجود، در چهارچوب آموزه‌های دینی، ایشان میان اصول و فروع دین تمایز قائل می‌شوند. علامه معتقد است که اصول دین، در قلمرو عقل قرار داشته و عقل با بهره‌گیری از براهین متقن، قادر به فهم و درک آن‌هاست. اما در مقابل، در حوزهٔ فروع دین، عقل در بسیاری از مسائل کارایی لازم را نداشته و حتی ادراکاتی که ممکن است عقل در این زمینه داشته باشد (مانند قیاسات فقهی)، فاقد اعتبار تلقی می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵، ص. ۲۲۴؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۲۲۲).

براساس مبانی فکری موجود، حکم اولی عقل از دیدگاه علامه دارای اعتبار و حجیت ذاتی است. این بدان معناست که در حالت عمومی، نتایج حاصل از تفکر و استدلال عقلی صحیح، مورد پذیرش و اتکا هستند. با این حال، این اعتبار در موارد خاصی مخدوش می‌گردد. از جمله این موارد می‌توان به حالتی اشاره کرد که عقل به صورت سلیم و بدون خطا عمل نکرده باشد، نظیر زمانی که درگیر مغالطه یا استدلال‌های نادرست (همچون برخی قیاسات فقهی) می‌شود. دومین مورد، مربوط به مسائلی است که اساساً خارج از حیطهٔ ادراکی و توانایی عقل قرار می‌گیرند. این مسائل، غالباً شامل حوزه‌هایی می‌شوند که برای درک آن‌ها نیازمند منابع معرفتی دیگری هستیم؛ مانند فروع دین که فهم و پذیرش آن‌ها مستلزم پیروی از متون دینی و تعالیم الهی است و صرفاً با اتکا به عقل بشری قابل ادراک نیستند. بنابراین، اعتبار عقل در گرو صحت عملکرد و محدودیت‌های ذاتی آن است و در مواجهه با خطای استدلال یا مسائل فراتر از حیطهٔ ادراکی‌اش، جایگاه آن تغییر می‌کند.

تصور نادرست از نفی عقل در اندیشه علامه مجلسی

ضروری است پس از تشریح معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی، به این نکته اشاره شود که برخی عبارات ایشان ممکن است این تصور را ایجاد کند که وی عقل را معتبر ندانسته و کارکردی برای آن در معرفت دینی قائل نیست. لذا، لازم است این متون مورد بررسی و توضیح قرار گیرند تا ابهام مذکور برطرف گردد.

علامه مجلسی در شرح یکی از احادیث اشاره می‌کند: «أنه لا یجوز الاعتماد فی أصول الدین علی الأدلة العقلیة» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۲۶۸). هرچند ممکن است این عبارت در نگاه اول به معنای نفی مطلق عقل در مباحث اعتقادی برداشت شود، اما بررسی دقیق‌تر متن نشان می‌دهد که این کلام، نظر شخصی ایشان نیست؛ بلکه علامه مجلسی در مقام تبیین و گزارش دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ حدیثی است. او پس از طرح دیدگاهی دیگر در معنای حدیث، به مقایسه این دو احتمال پرداخته و بیان می‌کند که هر یک از این تفاسیر، دلالت متفاوتی از حدیث را نتیجه می‌دهد. در نهایت، دیدگاه خود را مطرح می‌سازد که کارکرد عقل در فروع دین محدود است: «و أقول: یحتمل أن یکون الکلام الذی ردد علیه السلام الحال فیه بین الأمرین الکلام فی الفروع من الفقه و الفرائض، لأنه لا مدخل العقل فیها، و لا بد من استنادها إلی الوحی، فمن حکم فیها برأیه یکون شریکا للرسول فی تشریع الأحکام، و التعمیم أظهر» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۲۶۹).

علامه مجلسی در جایی دیگر، به بحث پیرامون جایگاه عقل در مسائل دینی پرداخته و می‌نویسد: «أن طریق العقل مما یقع فیه الخطأ کثیرا فلا یجوز الاتکال علیه فی أمور الدین بل یجب الرجوع فی جمیع ذلک إلی أوصیاء سید المرسلین» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۲۸۸). با این حال، در ابتدای همان پاراگراف، ایشان از واژهٔ «احتمال» استفاده کرده‌اند که نشان می‌دهد این سخن، لزوماً دیدگاه قطعی خود ایشان نیست. در ادامه و در پاراگراف بعدی، علامه مجلسی توضیح می‌دهند: «فالمراد بالقیاس هنا القیاس اللغوی و یرجع قیاس إبلیس إلی قیاس منطقی مادته مغالطة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، صص. ۲۸۸-۲۸۹). این عبارت به وضوح بیانگر آن است که هرگونه قیاس و استدلالی باطل نیست؛ بلکه تنها قیاسی باطل است که مغالطه‌آمیز باشد و از نظر ماده یا صورت دارای اشکال باشد. بنابراین، قیاس مطرح شده در حدیث (دربارهٔ قیاس ابلیس و مقایسه خود با آدم) نه یک قیاس عقلی و منطقی صحیح، بلکه قیاسی باطل است. شاهد این مدعا، ادامه حدیث و بحث علامه است که اگر قیاس به نحو صحیح انجام می‌شد (مقایسه نورانیت و عقلانیت نفس آدم با ابلیس و نه مادهٔ تشکیل‌دهنده بدن)، نتیجه مطلوب حاصل می‌گردید. در نهایت، علامه مجلسی به‌صراحت بیان می‌دارند که این حدیث تنها بر بطلان برخی از قیاس‌ها و نه تمامی آن‌ها دلالت دارد. ایشان می‌نویسند: «و یدل علی بطلان القیاس بطریق أولی علی بعض معانیه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۲۸۹) که حاکی از اعتبار و صحت بعضی از انواع قیاس است.

علامه مجلسی در بیانی دیگر، خطاب به برادران دینی، توصیه‌ای ارائه می‌دهد که با اصول و عقول خود دربارهٔ دین سخن نگویید: «فیا إخوان الدین ... لا تعتمدوا علی أصولکم و لا تتکلموا علی عقولکم لا سیما فی المقاصد الدینیة و المطالب الإلهیة فإن بدیهة العقل کثیرا ما تشتبه ببدیهة الوهم و المألوفات الطبیعیة بالأمور الیقینیة و المنطق لا یفی بتصحیح مواد الأقیسة و زن أفکارک بمیزان الشرع المبین و مقیاس الدین المتین و

ما تحقق صدوره عن الأئمة الراسخین صلوات الله علیهم أجمعین لئلا تکون من الهالکین» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۴، ص. ۳۰۶). این عبارت ممکن است این توهم را ایجاد کند که علامه مجلسی مخالف با به‌کارگیری عقل در معرفت و شناخت دین است و عمل به عقل را مایه هلاکت معرفی کرده است.

این درحالی است که علامه مجلسی، در متن ارائه شده، بر وجود بدیهیات عقلی و اعتبار احکام یقینی عقل تأکید ورزیده است. با این وجود، ایشان متذکر می‌شوند که هر حکم عقلی لزوماً معتبر نیست و اعتبار آن مشروط به صحت ماده و صورت استدلال است. اگر استدلال عقلی دچار خطا باشد، چه در مقدمات و چه در شیوه استنتاج، از اعتبار ساقط می‌گردد. علامه با توجه به اینکه مخاطبان اصلی وی، یعنی «برادران دینی»، غالباً با دانش منطق و اصول تفکر صحیح و روش‌های پرهیز از مغالطه آشنایی کافی ندارند، توصیه می‌کند که این گروه از مؤمنان در مواجهه با استدلال‌های عقلی جانب احتیاط را رعایت کنند. زیرا عدم تسلط بر مبانی استدلال عقلی ممکن است به اشتباه و التباس منجر شود. ازاین‌رو، سخن ایشان عدم مراجعه به عقل سلیم نیست، بلکه پرهیز از عقول ناتوان و ناآشنا با موازین صحیح اندیشه است. این تذکر، نشان می‌دهد که مخاطب اصلی علامه در این موارد، عموم مردم –که در مقام وعظ و موعظه آنان بود– هستند و نه اندیشمندان و علمای دینی که به مبانی استدلال عقلی آگاهی دارند. افزون بر این، علامه به‌درستی اشاره می‌کند که منطق، عهده‌دار تصحیح صورت قیاس و نه ماده آن است. برای دستیابی به مادهٔ صحیح قیاس، باید به متون دینی مراجعه کرد که این خود نشان از نگاه جامع ایشان به عقل و نقل دارد.

شواهد اعتبار عقل نزد علامه مجلسی

با توجه به آنچه گفته شد، علامه مجلسی جایگاهی رفیع و نقشی کلیدی برای عقل و استدلال عقلی در حیطهٔ معرفت دینی، به‌ویژه در اصول دین قائل هستند. در ادامه این بحث، به برخی از فرمایشات ایشان که به‌روشنی بر اهمیت و نقش محوری عقل در شناخت آموزه‌های دینی تأکید دارند، خواهیم پرداخت.

ایشان قیاس عقلی برهانی را معتبر می‌داند و باور دارد که انکار چنین برهانی از سوی هیچ‌کس امکان‌پذیر نیست. قلمرو این برهان معتبر، البته، محدود به اصول دین است: «قیاس عقلی برهانی تعرف العقول عدله أی حقّیّته و لا یسع لأحد إنکاره لا القیاس الفقهی الذی لا ترتضیه العقول السلیمة و هذا إنما یجری فی أصول الدین لا فی الشرائع و الأحکام التی لا تعلم إلا بنص الشارع» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۲۳۹).

در نگاشته‌های مجلسی، دلیل عقلی هم‌ردیف با قرآن و سنت قرار داده شده و بر لزوم تمسک به هر سه منبع تأکید گردیده است. این دیدگاه نشان‌دهنده اهمیت عقلانیت در کنار متون دینی در منظومه فکری اوست: «و الحاصل أنه یتدبر و یتفکر فی الدلائل و البراهین من الکتاب و السنة و الأدلة العقلیة و یختار من العقائد و الأعمال ما هو أحسنها و أوفقها للأدلة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۴، ص. ۶۲).

ایشان همچنین علت گرایش مشرکان به شرک و بت‌پرستی و نیز سبب مخالفت و عدم تبعیت مخالفان اهل‌بیت (ع) را ناشی از بی‌توجهی آنان به ادله عقلی و نقلی دانسته‌اند:

> نزلت آیة فی قصة أو واقعة فهی جاریة فی أمثالها و أشباهها فما ورد فی عبادة الأصنام و الطواغیت فی زمان کان الغالب فیه عبادة الأصنام لعدولهم عن الأدلة العقلیة و النقلیة الدالة علی

بطلانها و علی وجوب طاعة نبی الناهی عن عبادتها فهو یجری فی أقوام ترکوا طاعة أئمة الحق و اتبعوا أئمة الجور لعدولهم عن الأدلة العقلیة و النقلیة. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۴۸، ص. ۹۷)

همچنین وی به بررسی مسئلهٔ غلو و کفر غالیان پرداخته و برای اثبات دیدگاه خود، هم به ادله عقلی و هم به ادله نقلی استناد می‌کند. این رویکرد، نشان‌دهنده تلاشی جامع برای تبیین این موضوع از ابعاد مختلف فقهی و کلامی است:

و القول بکل منها إلحاد و کفر و خروج عن الدین کما دلت علیه الأدلة العقلیة و الآیات و الأخبار السالفة و غیرها... أحدهما أن یقال إنهم یفعلون جمیع ذلک بقدرتهم و إرادتهم و هم الفاعلون حقیقة و هذا کفر صریح دلت علی استحالته الأدلة العقلیة و النقلیة و لا یستریب عاقل فی کفر من قال به. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲۵، صص. ۳۴۶-۳۴۷)

در بحث مربوط به عصمت اهل‌بیت (ع)، علاوه بر براهین نقلی به استدلال عقلی نیز استناد می‌شود تا ابعاد مختلف این آموزه کلامی تبیین و تحکیم گردد: «مع قیام الأدلّة العقلیة و النقلیة علی عصمتهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۳۰، ص. ۵۶۰).

علامه با استناد به براهین عقلی و روایی، معتقد است که انبیاء و اهل‌بیت (ع) به‌طور مستقل در تشریع احکام دینی نقشی نداشته‌اند: «اعلم أنه قد دلت الأدلة العقلیة و وردت الأخبار المتواترة فی أن الأنبیاء و الأئمة صلوات الله علیهم لا یفعلون شیئا من الأمور لا سیما أمور الدین إلا بما أمرهم الله به» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲۶، ص. ۳۲۶).

علامه مجلسی، با تکیه بر حکم صریح عقل، به عدم امکان رویت خداوند متعال حکم می‌کند. ایشان می‌نگارد: «به عقل‌ها محجوب شده است از دیدن؛ یعنی عقل حکم می‌کند که دیدنی نیست» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۳).

متون مورد بررسی نشان می‌دهند که علامه مجلسی رویکردی جامع داشته و عقل را در کنار نقل معتبر می‌دانسته است. با این‌حال، آثار ایشان غالباً در حوزه احادیث و روایات قرار می‌گیرد. در این دسته از کتب، توجه ایشان بیشتر معطوف به نقل و حدیث بوده و استدلال‌های عقلی را به کتب کلامی و اصولی ارجاع داده‌اند، نه اینکه منکر اعتبار آن‌ها باشند: «أما الأدلة العقلیة علی ذلک فلیس هذا الکتاب بحارالأنوار محل ذکرها و هی مذکورة فی الکتب الأصولیة و الکلامیة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱۷، ص. ۱۵۵).

۲-۲. معرفت‌شناسی عقل از منظر نگره تفکیک

از جمله مباحث معرفت‌شناختی پیرامون عقل، چگونگی شناخت و ادراک انسان نسبت به آن است. تفکیکیان معتقدند که کنه عقل قابل شناسایی نیست (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۸۱)، اما در عین حال، عقل حقیقتی است که برای صاحبانش بالذات آشکار است و تنها از طریق خودش قابل کشف است. ازاین‌رو، تعریف و توصیف عقل برای دارنده آن، می‌تواند گمراه‌کننده باشد. زیرا تصور عقل به‌غیر از خود عقل، توهمی بیش نیست (اصفهانی، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۱۷۰). به دیگر سخن، آنچه حقیقتش نورانیت، آشکارگی و ظهور ذاتی است و خود

نورافشاننده بر سایر امور است، با معقول بودن در تناقض است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۹۸). بنابراین، عقل که نور است، تنها باید وجدان شود (اصفهانی، بی‌تا، ص. ۲۱؛ رک: شاکرین، ۱۳۹۹، صص. ۳۶-۳۷).

در بحث اعتبار و عدم اعتبار عقل، پیوندی ناگسستنی میان مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به چشم می‌خورد. از منظر پیروان نگرۀ تفکیک عقل فطری موجودی مجرد، بسیط و نورانی است که ذاتاً روشن بوده و منشأ روشنایی‌بخشیدن به غیر نیز هست. به‌دلیل نورانیت ذاتی خود، هرگز دستخوش تاریکی نمی‌شود. بنابراین، عقل فطری مبرا از خطا و اشتباه بوده و همواره از عصمت برخوردار است. به همین دلیل، در متون دینی توجه ویژه‌ای به عقل شده و از آن به‌عنوان حجت درونی یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۵). چنین عقلی دارای اعتبار ذاتی بوده و این اعتبار جزء لاینفک ذات عقل نوری محسوب می‌شود (اصفهانی، ۱۳۸۷، صص. ۶۲ و ۷۴).

توضیح بیشتر آنکه، نگرۀ تفکیک برای سنجش اعتبار و عدم اعتبار عقل، دو معیار اساسی را مد نظر قرار می‌دهد. نخستین معیار، بداهت و قطعیت احکام عقلی است که به معنای وضوح و بی‌نیاز بودن از استدلال برای پذیرش آن‌هاست. دومین معیار، یکسانی و عدم تفاوت در نتایج حاصل از عقل است؛ به عبارت دیگر، احکام عقلی باید در میان افراد و در طول زمان ثابت و بدون تغییر باقی بمانند (قزوینی، ۱۳۹۳، صص. ۴۱۰ و ۴۶۲).

از دیدگاه تفکیکیان، هر دو ویژگی مذکور به‌طور کامل در عقل فطری و الهی متجلی است. این عقل، به‌واسطۀ ماهیت نورانی و ربانی خود، بدیهی بوده و به موجب بداهت، یقینی و قطع‌آور می‌باشد. همچنین ازآنجاکه ریشه در فطرت الهی انسان دارد، هیچ‌گونه تضاد یا اختلافی در احکام و دریافت‌های ناشی از این عقل وجود ندارد و تمامی انبیا و اولیای الهی که از این چشمه زلال معرفت بهره‌مند گشته‌اند، در مبانی فکری و اعتقادی خود فاقد هرگونه تباین و ناسازگاری هستند (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۸؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۹).

در مقابل عقل بشری، به‌مثابۀ قوۀ ادراکی در وجود انسان، به تبعیت از خود انسان ذاتاً در تاریکی قرار دارد. این عدم تابش ذاتی، سبب می‌شود که این عقل به تنهایی نتواند منبع روشنگری مطلق باشد. ازاین‌رو، بدیهی‌بودن نتایج حاصل از آن مورد تردید قرار گرفته و به‌دلیل استفاده از مقدمات غیر یقینی، به نتایجی فاقد قطعیت منجر می‌گردد. این امر، تکثر آرا و اختلافات فاحش را در حوزه اندیشه بشری به دنبال دارد، به‌طوری که هر فردی براساس درک و استدلال خود، به نظری متفاوت دست می‌یابد (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۸؛ قزوینی، ۱۳۹۳، صص. ۳۷-۳۹، ۳۸۱ و ۴۱۰؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۹).

در نهایت، در رویکرد تفکیکی، عقل الهی به‌دلیل برخورداری از دو معیار اعتبار، یعنی بدیهی بودن و عدم اختلاف در آموزه‌ها، معتبر شناخته می‌شود. در مقابل، عقل بشری به‌سبب فقدان این دو معیار، نه‌تنها فاقد اعتبار است، بلکه محتوای آن به‌دلیل خطاهای فاحش و متعدد و نیز نبود ملاکی برای تشخیص لغزش‌ها و اشتباهات، گمراه‌کننده و مانع دستیابی به معرفت تلقی می‌گردد (اصفهانی، بی‌تا، ص. ۲۸).

پس از تبیین اعتبار عقل الهی و فطری و نقد عقل بشری از دیدگاه نگرۀ تفکیک، اکنون به بررسی قلمرو و گستره اعتبار نور عقل از منظر این نگره پرداخته می‌شود.

در نگاه تفکیکی، نور عقل از بدو تولد همراه انسان نیست و خداوند همگام با دوران بلوغ آن را به انسان اعطا می‌فرماید (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۷). بنابراین، انسان پیش از بلوغ فاقد ادراکات عقلانی است. پس از اعطای این نور در دوران بلوغ، عقل به درک حسن و قبح امور، یعنی تمایز کارهای خوب از بد و بایدها و نبایدها نائل می‌شود. با این حال، عقل توانایی ادراک هست‌ها و نیست‌ها را ندارد (اصفهانی، ۱۳۹۶، ج. ۱، صص. ۱۷۱-۱۷۳؛ قزوینی، ۱۳۹۳، ص. ۳۲۱). شایان ذکر است نور عقل قادر به درک حسن و قبح جزئیات نیز می‌باشد و به ادراک کلیات اختصاص ندارد (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص. ۶۳؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، صص. ۳۱-۳۲).

براین‌اساس، نور عقل از توانایی ادراک مستقلات عقلیه (گزاره‌هایی که فهم آن‌ها نیازی به منابع معرفتی دیگر نظیر شریعت ندارد) برخوردار است. این مستقلات عقلیه عمدتاً به حوزهٔ حسن و قبح افعال مربوط می‌شوند (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۲۰). لذا در دیدگاه تفکیکیان، نور عقل از منبعی خارجی به انسان وارد می‌شود تا فرد، که در ابتدا فاقد هرگونه درکی از ارزش‌های اخلاقی و تمییز حسن و قبح افعال است، بتواند این مفاهیم را درک کند. با حصول این ادراک، زمینه برای تکلیف‌پذیری فراهم آمده و ضرورت بعثت انبیا و لزوم پیروی از ایشان برای انسان آشکار می‌گردد (قزوینی، ۱۳۹۳، ص. ۵۱).

البته نور عقل، با محدودیت‌های ادراکی خود، تنها توانایی درک بخش کوچکی از مسائل را دارد. چنان‌که آیت‌الله سیدان می‌گوید: «مطالبی که عقل به‌روشنی آن‌ها را می‌فهمد و مورد قبول عموم عقلاست، مسائلی محدود و انگشت‌شمار است و بسیاری از مسائل از شعاع نور عقل عموم عقلا به دور است» (سیدان، ۱۳۸۶، ص. ۱۵). این مسائل غالباً از مباحث مقدماتی دین محسوب می‌شوند. در حقیقت، عقل به منزلهٔ دروازه‌ای برای ورود به ساحت دین است و پس از آن، به تنهایی توانایی کشف حقایق عمیق‌تر را ندارد. ازاین‌رو، برای دستیابی به این حقایق، لازم است به سرچشمهٔ وحی رجوع شود. عقل در واقع پلی است که انسان را به‌سوی وحی رهنمون می‌سازد (رک: حکیمی، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۲). ازاین‌رو، برای دستیابی به معرفت کامل، رجوع به انبیا و شریعت آنان ضروری است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص. ۵۳).

نور عقل، تنها مسیر ورود به شریعت، درک وجود خداوند و حجیت انبیا را روشن می‌سازد و پس از آن، ادراک مستقلی ندارد. به عبارت دیگر، گستره و قلمرو عقل فطری به گزاره‌های محدودی در زمینه حسن و قبح منحصر می‌شود که انسان را مکلف ساخته و امکان ورود به وادی شریعت را برای او فراهم می‌آورد. در صورت عدم اعطای این نور توسط خدا، ورود به شریعت میسر نخواهد بود.

به‌طور خلاصه، متفکران نگرهٔ تفکیک در حوزهٔ معرفت‌شناسی عقل بر این باورند که عقل بشری فاقد اعتبار و حجیت است. در مقابل، تنها عقل فطری و الهی را معتبر می‌دانند. این عقل الهی پیش از رسیدن انسان به بلوغ در دسترس نبوده و ادراکی برای او به ارمغان نمی‌آورد. پس از بلوغ نیز، تنها در برخی مسائل محدود مربوط به حسن و قبح، درک و فهم ایجاد می‌کند تا زمینه برای تکلیف انسان‌ها و ورود شریعت الهی فراهم آید.

۳. مقایسه معرفت‌شناسی عقل

پس از بررسی معرفت‌شناسی عقل از دیدگاه علامه مجلسی و نگرهٔ تفکیک، اکنون به مقایسه تطبیقی این دو دیدگاه می‌پردازیم. براساس تحقیقات انجام شده، تفاوت‌های چشمگیری در قلمرو و حجیت عقل میان دیدگاه علامه مجلسی و نگرهٔ تفکیک مشاهده می‌شود.

یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف میان دیدگاه علامه مجلسی و تفکیکیان، امکان شناخت و معرفت عقل است. علامه مجلسی با اعتقاد به امکان و حتی وقوع این شناخت، تعاریف متفاوتی برای عقل ارائه داده و به تحلیل و بررسی آن‌ها پرداخته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷). در مقابل، تفکیکیان بر این باورند که عقل نوری است که قابل تعقل و تصور نیست. زیرا نورانیت عقل با تعقل که آن را ظلمانی می‌دانند، سازگاری ندارد. ازاین‌رو، آنان تعقل عقل را محال دانسته و وقوع آن را نیز منتفی می‌دانند.

مسئلهٔ اعتبار و عدم اعتبار قوهٔ عقل، یکی از نقاط اختلاف‌نظر اساسی است. مجلسی، با تکیه بر احکام نظری و بدیهی عقل و نیز استدلالات متقن عقلی، به اعتبار عقل حکم کرده است. البته وی با اذعان به احتمال خطا در عقل نظری، به تحلیل و بررسی ادله عقلی پرداخته و صحیح را از ناصحیح تفکیک می‌کند. در مقابل، تفکیکیان ضمن پذیرش معدود گزاره‌های بدیهی عقلی، عقل نظری را که در اصطلاح آنان به عقل بشری شهرت دارد، به‌دلیل خطاهای فراوان، به‌کلی تخطئه کرده و حکم به بطلان آن می‌دهند. بنابراین، مجلسی عقل نظری را معتبر و تفکیکیان آن را نامعتبر می‌دانند. البته که هر دو طرف در مورد اعتبار عقل بدیهی، دیدگاهی مشترک دارند.

یکی از نکات قابل تأمل، موضوع مدرکات عقل است. مجلسی بر این باور است که عقل هم مسائل نظری و هم مسائل عملی را درک می‌کند؛ به عبارت دیگر، عقل قابلیت درک «هست‌ها و نیست‌ها» و همچنین «بایدها و نبایدها» را داراست. در مقابل، تفکیکیان معتقدند که عقل صرفاً به ادراک «بایدها و نبایدها» (حسن و قبح) می‌پردازد و در مورد هستی و ماهیت آن، ادراکی ارائه نمی‌دهد.

از نکتهٔ یادشده روشن گردید، علامه مجلسی نقش بسزا و کارکرد حداکثری برای عقل قائل است و آن را در حوزه‌های متعددی دخیل می‌داند. در مقابل، تفکیکیان با محدود کردن اعتبار عقل، به کاهش مسائل قابل درک توسط آن نیز پرداخته‌اند و با نگاه حداقلی به عقل تنها بخش کوچکی از مسائل را در حیطهٔ ادراکات عقلی می‌دانند.

با توجه به مطالب مذکور، این نکته آشکار می‌گردد که علامه مجلسی و تفکیکیان در مبحث معرفت‌شناسی عقل، دارای اختلافات بنیادین و چشمگیری هستند. این تفاوت‌ها به حدی عمیق و گسترده‌اند که نمی‌توان علامه مجلسی را از نظر فکری به جریان تفکیک نزدیک دانست. هرچند ممکن است اشتراکات کلی و محدودی میان دیدگاه‌های آن دو یافت شود، اما این اشتراکات در حدی نیستند که بتوان از اختلافات اساسی و ریشه‌دار موجود چشم‌پوشی کرد و آن‌ها را نادیده گرفت. بنابراین، تمایز فکری میان این دو جریان فکری در حوزهٔ معرفت‌شناسی عقل کاملاً مشهود و قابل تأکید است.

محور مقایسه	علامه مجلسی	نگرهٔ تفکیک	نتیجه مقایسه
امکان شناخت عقل	امکان شناخت وجود دارد و این شناخت محقق نیز می‌گردد.	امکان شناخت وجود ندارد و شناخت عقل به گمراهی منجر می‌شود.	اختلاف
اعتبار عقل بدیهی	احکام بدیهی عقل کاملاً معتبر و حجیت دارند.	معدود گزاره‌های بدیهی عقل را می‌پذیرند و معتبر می‌دانند.	اشتراک
اعتبار عقل نظری	عقل نظری با وجود احتمال خطا، اساساً معتبر است. با تحلیل و بررسی ادله، می‌توان نظریات صحیح را از ناصحیح جدا کرد.	عقل نظری (عقل بشری) به‌دلیل خطاهای فراوان، کاملاً تخطئه شده و باطل است.	اختلاف
قلمرو مدرکات عقل	عقل هم هست‌ها و نیست‌ها و هم بایدها و نبایدها را درک می‌کند.	عقل تنها بایدها و نبایدها را درک می‌کند و هیچ درکی از هستی و ماهیت آن ندارد.	اختلاف
نقش و کارکرد عقل	برای عقل نقش بسیار مهم و گسترده‌ای در حوزه‌های مختلف دین‌شناسی (به‌ویژه اصول دین) قائل است.	دایره شمول و اعتبار عقل را به‌شدت محدود می‌کنند و تنها بخش کوچکی از معارف بدیهی را در حیطهٔ آن می‌دانند.	اختلاف
ادراک حسن و قبح افعال	عقل به‌طور مستقل و ذاتی می‌تواند حسن و قبح امور را درک کند.	عقل توانایی درک حسن و قبح برخی افعال را دارد.	اشتراک

جدول ۱. مقایسه معرفت‌شناسی علامه مجلسی و نگره تفکیک

۴. بررسی انتقادی دیدگاه نگره تفکیک

پس از بررسی دقیق معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی، این نتیجه حاصل می‌شود که ایشان برخلاف تصورات رایج، رویکردی متوازن و صحیح به عقل داشته‌اند. علامه مجلسی، با اذعان به محدودیت‌های ذاتی عقل، اعتبار مطلق برای آن قائل نشده و همچنین با توجه به احتمال خطاهای ناشی از ماده یا صورت استدلال، به ارزیابی دقیق ادله عقلی پرداخته و آن‌ها را به گزاره‌های بدیهی مستند می‌سازد. با این حال، این محدودیت‌ها و ابهامات هرگز به معنای نادیده گرفتن یا بی‌اعتبار شمردن عقل توسط ایشان نبوده است. بلکه علامه مجلسی با اتخاذ رویکردی جامع و چندوجهی، از عقل و نقل به صورت مکمل در معرفت دینی بهره می‌برده‌اند. موضع معرفت‌شناسانه وی به عقل، که به دور از افراط و تفریط است، متقن و صحیح به نظر می‌رسد و لذا تصور ظاهرگرایی صرف و مخالفت ایشان با عقل‌گرایی و به طریق اولی ادعای تفکیکی بودن وی، ناصحیح است. البته نگاه هستی‌شناسانه ایشان به عقل که آن را موجودی مادی و جسمانی می‌انگارد، نیازمند بازنگری است که خارج از مسئلهٔ این تحقیق است.

در مقابل دیدگاه تفکیک با چالش‌های گوناگونی روبه‌روست که در ادامه به برخی از آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۴-۱. تناقض منطقی در انتقال معرفت از عقل فطری به بشری

یکی از ضعف‌های اصلی معرفت‌شناسی تفکیک، تناقض منطقی در مکانیسم انتقال معرفت از عقل فطری (منفصل و نورانی) به عقل بشری (متصل و ظلمانی) است. اگر عقل بشری در ذات خود فاقد قوهٔ ادراک و اعتبار

ذاتی باشد و اصالتاً ناتوان از فهم حقایق تلقی گردد، چگونه می‌تواند ادراکات و داده‌های حاصل از عقل فطری را دریافت نموده، مورد تأیید قرار داده و در نهایت آن‌ها را به معرفتی انسانی و قابل اتکا تبدیل نماید؟ در مقابل، اگر عقل بشری واجد چنین قابلیتی است، استدلال در ظلمانی و تاریکی آن، محل تأمل و نیازمند بازنگری است.

این تناقض بدون توضیح کافی باقی مانده و تفکیکیان بدون ارائه مکانیسم واضح، عقل بشری را کاملاً ناتوان می‌دانند که در حقیقت به انسداد معرفتی منتهی می‌شود.

۴-۲. حصرگرایی بیش از حد در قلمرو ادراکات عقل

تفکیکیان قلمرو ادراکات عقلی را به حسن و قبح افعال (مستقلات عقلیه) منحصر می‌دانند و عقل را از شناخت هست‌ها و نیست‌ها یا حقایق متافیزیکی بازمی‌دارند. این محدودیت، با روایات اسلامی که عقل را حجت درونی و قادر به شناخت کلیات توحید و حقایق الهی می‌دانند، ناسازگار است (مفضل، بی‌تا، ص. ۱۷۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۵۴). همچنین، پیروان نگرهٔ تفکیک با محدود نمودن دامنهٔ کارایی عقل به چند مسئله، عملاً آن را بی‌اعتبار ساخته و اعتبار عقل نزد این جریان فکری، بیشتر جنبه ادعایی داشته و فاقد ثمرات عملی است.

۴-۳. ابهام در مفهوم «عدم شناسایی‌پذیری» عقل فطری

دیدگاه تفکیکیان بر این اصل استوار است که عقل فطری، نوری بدیهی و مصون از خطا است که به‌عنوان مبنایی برای ادراک و شناخت عمل می‌کند. با این حال، معتقدند که کنه عقل فطری قابل شناسایی نیست و تنها از طریق خود عقل قابل وجدان است و هر توصیف یا تعریفی از آن گمراه‌کننده است. این امر پرسشی را برمی‌انگیزد که اگر عقل فطری «بالذات آشکار» است، چرا نمی‌توان آن را توصیف کرد؟ به بیان دیگر، آیا عقل نمی‌تواند خود را موضوع ادراک خویش قرار داده و سپس، انسان نیز از طریق همان نور عقل (همانند دیگر ادراکات در نظام فکری تفکیکی) به این شناخت نائل شود؟

به نظر می‌رسد این عدم شناسایی‌پذیری، ناشی از ابهام موجود در حقیقت و ماهیت عقل فطری از منظر تفکیکیان است که به ابهام معرفت‌شناختی منجر می‌شود.

۴-۴. تناقض در اعطای عقل در بلوغ و فطری بودن آن

تفکیکیان ادعا می‌کنند که عقل فطری در دوران بلوغ الهی اعطا می‌شود و پیش از آن، انسان فاقد عقل است. این سخن در تناقض با فطرت الهی بودن عقل است. زیرا اگر عقل فطری «فطری» است، چرا از بدو تولد حاضر نیست؟ و اگر از ابتدا حاضر نیست، چگونه فطری است؟ لذا فطری خواندن عقل باید به این معنا باشد که عقل به‌عنوان قوهٔ ذاتی انسان از ابتدا وجود دارد و تکامل می‌یابد، نه آنکه به‌صورت عطای خارجی محقق شود.

۴-۵. تفکیک عقل بشری و فطری در تضاد با سنت روایی

تأکید نگرهٔ تفکیک بر اعتبار عقل منفصل و عدم اعتبار عقل متصل، با روایات اسلامی که عقل را حجت درونی و معتبر می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۶)، در تضاد است. ازآنجاکه عقل منفصل، مفهومی خارج از

ذات و وجود انسانی است، اطلاق عنوان حجت درونی بر آن، با تعریف و ماهیت آن در تضاد است. همچنین تفکیکیان عقل را «گمراه‌کننده» معرفی کرده‌اند، درحالی‌که احادیث متعددی عقل را در تمییز حق از باطل معتبر می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۳).

همچنین انکار عقل متصل از سوی تفکیکیان با روایاتی که عقل را یکی از قوای نفس می‌دانند، ناسازگار است. چنان‌که امام صادق به مفضل فرموده است: «تَأَمَّلْ يَا مُفَضَّلُ هَذِهِ الْقُوَى الَّتِي فِي النَّفْسِ وَ مَوْقِعَهَا مِنَ الْإِنْسَانِ أَعْنِي الْفِكْرَ وَ الْوَهْمَ وَ الْعَقْلَ وَ الْحِفْظَ وَ غَيْرَ ذَلِك» (مفضل، بی‌تا، صص. ۷۷–۷۸). همچنین در آیه شریفه «فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج: ۴۶) به‌صراحت بیان می‌شود که تعقل و فهم، عملی است که به وسیلهٔ قلب انسان به وقوع می‌پیوندد. این آیه نشان می‌دهد که تعقل، نه یک نیروی بیرونی یا عاملی خارج از وجود انسان، بلکه فعلی ذاتی و درونی است که از قلب سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، قلب به‌عنوان ابزار اصلی تفکر و فهم در انسان معرفی می‌شود و این فرآیند درونی و انسانی است که منجر به ادراک و شناخت می‌شود.

۴-۶. نسبت تعقل به انسان در متون دینی

با استناد به آیات شریفه قرآن‌کریم، این امر آشکار می‌گردد که تعقل و تفکر، کنشی انسانی است و خداوند متعال، این ویژگی را به انسان‌ها نسبت داده است. برای نمونه، در آیاتی نظیر «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۳)، «إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل‌عمران: ۱۱۸) و «أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» (یس: ۶۲)، همچنین «لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴)، «آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۰)، «بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده: ۵۸)، «الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۰۰) و «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (عنکبوت: ۶۳)، خداوند با مخاطب قرار دادن انسان‌ها، تفکر و اندیشیدن را به‌عنوان فعلی منتسب به آنان معرفی می‌نماید.

۴-۷. اشتباه در تطبیق معیارهای اعتبار عقل

تفکیکیان با طرح دو معیار بداهت و عدم اختلاف، اعتبار عقل را منوط به این دو ویژگی دانسته‌اند. ازآنجاکه این دو معیار را تنها در عقل منفصل یافتند، بر اعتبار آن و عدم اعتبار عقل متصل تأکید ورزیده‌اند. سخن ایشان از جنبه‌های گوناگون مورد انتقاد است.

الف. ابهام در روش فطری و خلط آن با روش بشری: تفکیکیان، با اذعان به عدم تعارض در دعوت انبیاء، محتوای آن را منطبق بر عقل فطری می‌دانند و براساس آن استدلال می‌کنند. این در حالی است که ایشان، در مغالطه‌ای آشکار، شریعت را، به‌عنوان حقیقتی الهی، با نقل، به منزله ابزار کشف آن، یکسان فرض کرده‌اند. استناد ایشان به وحدت دعوت انبیاء برای اثبات عدم اختلاف و انطباق آن با عقل فطری، نادیده انگاشتن تأثیر اختلاف دیدگاه‌ها در فهم دعوت انبیاء است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص. ۴۸). به نظر می‌رسد تفکیکیان بین وحی مصون از خطا و نقل وحی، که در معرض خطا است، تمایزی قائل نشده‌اند.

بر همین اساس، علی‌رغم تأکید نگرهٔ تفکیک بر عقل فطری و الهی و نقد عقل بشری، تعریف دقیقی از این دو مفهوم ارائه نشده است. به‌عنوان مثال، وحی و نبوت، به‌عنوان روش الهی (قزوینی، ۱۳۹۳، صص. ۵۵،

۴۱۰ و ۴۶۲)، عملاً در دسترس همگان نبوده و در صورت استناد به ظواهر متون دینی، تفسیر و درک این متون فعالیتی بشری و عقلانی خواهد بود. لذا، تفکیک قاطع میان روش الهی و بشری در معرفت دینی، صرفاً براساس فطری یا بشری بودن، قابل دفاع نیست.

ب. وجود اختلاف در دانش‌های نقلی: ادعای اصحاب تفکیک مبنی بر فقدان اختلاف و حصول یقین در آموزه‌های دینی، با واقعیت سازگار نیست. مراجعه به علوم نقلی نظیر فقه، حدیث و تفسیر، اختلافات گسترده‌ای را آشکار می‌سازد. اختلافات فقهی و تفسیری نمونه‌های بارزی هستند. علاوه بر این، غالب روایات معتبر، از نوع خبر واحد و دلالت ظاهری بوده و یقین‌آور نیستند. لذا دو خصیصه یاد شده، در این آموزه‌ها -که از دیدگاه تفکیکیان همان عقل فطری محسوب می‌گردند- موجود نیست.

ج. وجود دو خصیصه یاد شده در عقل متصل: نظر به اینکه استدلالات فلسفی، در نهایت، به مسائلی بدیهی ختم می‌گردند، لذا ضروری است که اعتبار و صحت آن‌ها نیز مورد تأیید و اذعان قرار گیرد. به بیان دیگر، استدلال‌های عقلی و فلسفی که توسط عقل بشر صورت می‌پذیرند، به این علت که در انتها به گزاره‌هایی بدیهی و غیرقابل انکار متصل می‌شوند، از درجهٔ بالایی از اعتبار و قطعیت برخوردار بوده و می‌توان بر آن‌ها به‌عنوان مبنایی استوار برای دستیابی به حقیقت تکیه نمود.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق، به تحلیل تطبیقی معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و نگرهٔ تفکیک پرداخته شد. با توجه به رویکرد نقل‌گرایانه هر دو جریان، بررسی تطبیقی آن‌ها برای روشن‌سازی اشتراکات و اختلافات ضروری است. نتایج نشان داد که در مسائلی چون امکان شناخت عقل، اعتبار عقل نظری، قلمرو مدرکات عقل و نقش عقل در دین‌پژوهی، اختلافات بنیادینی میان طرفین وجود دارد. علامه مجلسی، برای عقل ارزش والایی قائل بوده و آن را در کنار نقل، شریک در شناخت دین -به‌ویژه اصول آن- می‌داند. در مقابل، تفکیکیان عقل را صرفاً صوری تلقی کرده و معدود گزاره‌ها را به آن نسبت می‌دهند، درحالی‌که عمده مسائل را به نقل واگذار می‌کنند. با این حال، اشتراکاتی جزئی در اعتبار عقل بدیهی و ادراک حسن و قبح افعال میان آن‌ها مشاهده می‌شود.

همچنین، دیدگاه علامه مجلسی رویکردی منطقی و متعادل به معرفت‌شناسی عقل ارائه می‌دهد که بدون افراط و تفریط، از آن در کنار نقل برای دستیابی به معرفت دینی بهره می‌برد. درحالی‌که دیدگاه نگرهٔ تفکیک از اشکالات متعددی رنج می‌برد و این کاستی‌ها، معرفت‌شناسی عقل آن را ناقص می‌سازد. بنابراین، معرفت‌شناسی عقل علامه مجلسی مغایر تفکیکیان بوده و برتری کامل بر نگرهٔ تفکیک دارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

اصفهانی، میرزا مهدی. (بی‌تا). اساس معارف قرآن (نسخه خطی، ش۱۰۹۴). مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی.

اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۵). ابواب الهدی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۷). مصباح الهدی. قم: بوستان کتاب.

اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۹۵). انوار الهدایه، القضاء، القدر و البداء. قم: مؤسسه معارف اهل‌بیت (ع).

اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۹۶). معارف القرآن. قم: مؤسسه معارف اهل‌بیت (ع).

بحرانی، یوسف. (بی‌تا). الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرّسین.

حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۳). مکتب تفکیک. قم: دلیل ما.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: نشر اسلامی.

سبحانی، جعفر. (۱۳۹۶). المبسوط فی اصول الفقه. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سبکی، تاج‌الدین. (۱۴۲۹ق). طبقات الشافعیة الکبری. جده: دار الاندلس الخضراء.

سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۶، ۱۰ تیر). تفکیک در فهم معارف حقه. روزنامه ایران، (۳۶۶۳)، ۱۵.

شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۹). هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیکی. ذهن، ۲۱ (۸۲).

عبده، محمد. (۲۰۰۵). رسالة التوحید. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

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

قاضی عبدالجبار، ابن احمد. (بی‌تا). المغنی فی ابواب التوحید والعدل. بی‌جا: بی‌نا.

قزوینی، مجتبی. (۱۳۹۳). بیان الفرقان. قزوین: حدیث امروز.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۶ق). ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۲ق). بیست و پنج رساله فارسی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). مرآة العقول. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). حق الیقین. تهران: انتشارات اسلامیة.

مروارید، حسنعلی. (۱۴۱۸ق). تنبیهات حول المبدأ والمعاد. مشهد: آستان قدس رضوی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مفضل، ابن عمر. (بی‌تا). توحید المفضل. قم: داوری.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الامالی. قم: کنگره شیخ مفید.

ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۳۷۳). توحید الامامیه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

References

The Holy Qurʾān.

Ibn Fāris, Aḥmad. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Muʿjam Maqāyīs al-Lugha* (The Dictionary of Linguistic Measures). Qom: Maktab al-Aʿlām al-Islāmī. [In Arabic]

Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1094 AH [1682–1683 CE]). *Asās Maʿārif al-Qurʾān* (The Foundation of Qurʾānic Knowledge) [Manuscript]. Mashhad: Markaz-i Asnād-i Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Persian/Arabic]

Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1385 SH [2006 CE]). *Abwāb al-Hudā* (The Gates of Guidance). Qom: Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Arabic/Persian]

Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1387 SH [2008 CE]). *Miṣbāḥ al-Hudā* (The Lamp of Guidance). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic/Persian]

Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1395 SH [2016 CE]). *Anwār al-Hidāya, al-Qaḍāʾ, al-Qadar wa-l-Badāʾ* (The Lights of Guidance: Divine Decree, Determination, and Badaʾ). Qom: Muʾassasa-i Maʿārif-i Ahl al-Bayt (AS). [In Arabic/Persian]

Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1396 SH [2017 CE]). *Maʿārif al-Qurʾān* (The Knowledge of the Qurʾān). Qom: Muʾassasa-i Maʿārif-i Ahl al-Bayt (AS). [In Arabic/Persian]

Baḥrānī, Yūsuf. (n.d.). *Al-Ḥadāʾiq al-Nāḍira fī Aḥkām al-ʿItra al-Ṭāhira* (The Flourishing Gardens concerning the Rulings of the Pure Household). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī al-tābiʿa li-Jamāʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]

Ḥakīmī, Muḥammad Riḍā. (1383 SH [2004 CE]). *Maktab-i Tafkīk* (The School of Separationism). Qom: Dalīl-i Mā. [In Persian]

al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād* (The Unveiling of the Intended in Commentary on the Purification of Belief). Qom: Nashr-i Islāmī. [In Arabic]

Subḥānī, Jaʿfar. (1396 SH [2017 CE]). *Al-Mabsūṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (The Extensive in the Principles of Jurisprudence). Qom: Muʾassasa-i Imām Ṣādiq (AS). [In Arabic]

al-Subkī, Tāj al-Dīn. (1429 AH [2008 CE]). *Ṭabaqāt al-Shāfiʿīya al-Kubrā* (The Great Classes of the Shāfiʿīs). Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrāʾ. [In Arabic]

Sayyidān, Sayyid Jaʿfar. (1386 SH, 10 Tīr [1 July 2007 CE]). "Tafkīk dar Fahm-i Maʿārif-i Ḥaqqa" (Separationism in Understanding True Knowledge). *Rūznāma-yi Īrān* (Iran Newspaper), No. 3663, p. 15. [In Persian]

Shākirīn, Ḥamīd Riḍā. (1399 SH [2020 CE]). "Hastī-shināsī wa Maʿrifat-shināsī-yi ʿAql dar Naghrih-yi Tafkīkī" (Ontology and Epistemology of Reason in the Tafkīkī Perspective). *Dhihn* (Mind), 21(82). [In Persian]

ʿAbduh, Muḥammad. (2005 CE [1426 AH]). *Risālat al-Tawḥīd* (The Epistle of Monotheism). Cairo: Al-Hayʾa al-Miṣrīya al-ʿĀmma li-l-Kitāb. [In Arabic]

al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Al-ʿAyn* (The Book of ʿAyn). Qom: Hijrat. [In Arabic]

al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, Ibn Aḥmad. (n.d.). *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-ʿAdl* (The Sufficient in the Chapters on Monotheism and Justice). No place: [n.p.]. [In Arabic]

Qazwīnī, Mujtabā. (1393 SH [2014 CE]). *Bayān al-Furqān* (The Exposition of the Criterion). Qazwīn: Ḥadīth-i Imrūz. [In Persian]

al-Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Al-Kāfī* (The Sufficient). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH [1982–1983 CE]). *Biḥār al-Anwār* (The Oceans of Lights). Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ. [In Arabic]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1406 AH [1985–1986 CE]). *Malādh al-Akhyār fī Fahm Tahdhīb al-Akhbār* (The Refuge of the Chosen in Understanding the Refinement of Traditions). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. [In Arabic]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1412 AH [1991–1992 CE]). *Bīst u Panj Risāla-yi Fārsī* (Twenty-Five Persian Treatises). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. [In Persian]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1363 SH [1984 CE]). *Mirʾāt al-ʿUqūl* (The Mirror of Intellects). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (n.d.). *Ḥaqq al-Yaqīn* (The Certainty of Truth). Tehran: Intishārāt-i Islāmīya. [In Persian]

Marvārīd, Ḥasan ʿAlī. (1418 AH [1997–1998 CE]). *Tanbīhāt Ḥawl al-Mabdaʾ wa-l-Maʿād* (Warnings concerning the Origin and the Return). Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Arabic]

Muṣṭafawī, Ḥasan. (1360 SH [1981 CE]). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm* (The Investigation into the Words of the Noble Qurʾān). Tehran: Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb. [In Arabic/Persian]

Mufaḍḍal, Ibn ʿUmar. (n.d.). *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* (The Monotheism of Mufaḍḍal). Qom: Dāwarī. [In Arabic]

al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Al-Amālī* (The Dictations). Qom: Kungira-yi Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]

Malikī Miyānjī, Muḥammad Bāqir. (1373 SH [1994 CE]). *Tawḥīd al-Imāmīya* (The Monotheism of the Imāmīs). Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī. [In Persian]

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

A Reexamination of the Theological Thought of Muhammad 'Umar Sarbazi in Critique of Wahhabi Beliefs

Hasan Shafi'iyan[1], RuhAllah Sa'idi Fazel[2]

1. *Corresponding Author*, Level Four Doctoral Candidate in Comparative Theology, Khorasan Seminary. Email: 0922027862@miu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: rouhollah_saeedi@miu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
18 April 2026
Received in revised form
10 May 2026
Accepted
16 June 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
Wahhabism, Deobandis, Ahl al-Sunna, Muhammad 'Umar Sarbazi, response to doubts

ABSTRACT

The Wahhābī movement, through literalist and takfīrī (excommunicating) interpretations, has consistently generated doubts (shubuhāt) and doctrinal disputes within the Muslim world. This study examines the theological foundations of Muḥammad ʿUmar Sarbāzī—a prominent Iranian Deobandī scholar representing mainstream Sunnī tradition—in response to these doubts. Employing a descriptive-analytical method and drawing on Sarbāzī's writings alongside primary Deobandī and Wahhābī sources, this research demonstrates that Sarbāzī, grounded in the Māturīdī school, Ḥanafī jurisprudence (fiqh), and Naqshbandī Sufism, critiques Wahhābism across eight principal axes: (1) Takfīr (Excommunication): Invoking the principle of "non-excommunication of the people of the qibla" (ʿadam takfīr ahl al-qibla), he strongly opposes Wahhābī takfīrī tendencies; (2) Attributive (Khabarī) Divine Attributes: To avoid anthropomorphism (tashbīh) and corporealism (tajsīm), he deems hermeneutical interpretation (taʾwīl) necessary, contrasting the Wahhābī "without asking how" (bi-lā kayf) approach; (3) Intermediate Life (Ḥayāt-i Barzakhi): Affirming that prophets and saints live in their graves and hear the living, he reinforces the foundations of intercession (tawassul), visitation (ziyāra), and seeking aid (istighātha); (4) Intercession (Tawassul) and Seeking Aid (Istighātha): He permits intercession through the Prophet (PBUH) and saints—in life and after death—provided one rejects their independent agency; (5) Intercession (Shafāʿa): He regards the Prophet's (PBUH) intercession for his community after death as an established Sunnī doctrine; (6) Visitation of Graves (Ziyārat al-Qubūr): He permits travel (shadd al-riḥāl) to visit the Prophet's (PBUH) grave, viewing it as veneration; (7) Seeking Blessings (Tabarruk): He regards seeking blessings through relics of prophets and the righteous as legitimate, with precedent among the Salaf; (8) The Faith of the Prophet's Ancestors: Opposing Wahhābī views and the Sunnī majority, he considers the Prophet's (PBUH) ancestors innate monotheists (muwaḥḥid-i fiṭrī), rejecting any attribution of polytheism (shirk) to them. Thus, Sarbāzī's theological foundations—rooted in the classical theological-mystical tradition of Sunnī Islam—provide a well-documented, systematic response to Wahhābī doubts and represent Deobandī traditionalist opposition to takfīrī Salafism.

Cite this article: Shafi'iyan, H., & Sa'idi Fazel, R. (2026). A Reexamination of the Theological Thought of Muhammad 'Umar Sarbazi in Critique of Wahhabi Beliefs. *Theology Journal*, 13(1), 107-142. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23618.2077

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23618.2077

1. Introduction

The Wahhābī movement, since its emergence in the Arabian Peninsula in the eighteenth century, has constituted one of the most significant and influential currents in the theological disputes of the Muslim world. Relying upon a literalist (ẓāhirgarāyāna) reading of religious texts and emphasizing a return to the understanding of the Salaf (pious forebears), this movement has subjected many commonly held beliefs and practices of Muslims to critique, and in certain instances, has deemed them to constitute polytheism (shirk), innovation (bidʿa), or deviation from authentic Islamic teachings. The consequence of this approach has been the formation of extensive doctrinal disputes between Wahhābism and other Islamic schools, both Shīʿī and Sunnī. In response to this movement, numerous Muslim scholars have sought to defend traditional doctrinal foundations by drawing upon authoritative Islamic sources, while exposing the deficiencies and epistemological challenges of the Wahhābī perspective.

Among the Sunnī scholars of Iran, Mawlawī Muḥammad ʿUmar Sarbāzī occupies a position of particular distinction. He is regarded as one of the most prominent contemporary Deobandī scholars, and his numerous works in the fields of exegesis (tafsīr), hadith, jurisprudence (fiqh), Sufism (taṣawwuf), and theology (kalām) have enjoyed extensive reception among the Sunnī community in Iran. His theological thought, by virtue of its grounding in Māturīdī theology, Ḥanafī jurisprudence, and the Naqshbandī Sufi order, represents a characteristic example of the traditional Sunnī approach in confronting emergent Salafī and Wahhābī currents. Despite the significance of his scholarly and social standing, no independent research has systematically examined his theological foundations in critiquing Wahhābī beliefs. Therefore, the central problem of this research is the elucidation and analysis of the most important theological foundations of Muḥammad ʿUmar Sarbāzī in confronting Wahhābī views, and the assessment of the capacity of these foundations to respond to contemporary doctrinal doubts.

2. Methodology

The present research has been conducted employing a descriptive-analytical method. In the first stage, the written works of Muḥammad ʿUmar Sarbāzī—including his exegeses, collected fatwās, theological writings, and recorded statements—were gathered and examined. Subsequently, his views concerning the most significant disputed issues between traditional Sunnīs and Wahhābīs were extracted. In the next stage, to analyze and evaluate these views, the primary sources of Wahhābism and Salafism—particularly the works of Ibn Taymiyya, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb, and various contemporary Wahhābī jurisconsults (muftīs)—were studied. Additionally, Māturīdī, Ashʿarī, Ḥanafī, and Deobandī sources were consulted to contextualize Sarbāzī's views within the Sunnī tradition.

The analytical framework of this research was organized around the theological issues disputed between Wahhābism and other Muslims. Accordingly, topics such as takfīr (excommunication), attributive (khabarī) divine attributes, intermediate life (ḥayāt barzakhī), intercession (tawassul), seeking aid (istighātha), prophetic intercession (shafāʿa), visitation of graves (ziyārat al-qubūr), seeking blessings (tabarruk), and the faith of the Prophet's ancestors were selected as the principal axes of inquiry. The collected data were analyzed using qualitative content analysis, and efforts were made to extract and elucidate the theoretical foundations, arguments, and intellectual implications of each of Sarbāzī's views.

3. Literature Review and Research Background

The critique of Wahhābī thought has long been one of the important concerns of scholars of the Deobandī school, and numerous works have been produced in this field. Among the most significant of these works are the critical discussions of Mawlānā Muḥammad Anwar Shāh Kashmīrī in Fayḍ al-Bārī ʿalā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, in which he critiques certain Wahhābī doctrinal foundations within the context of his commentary on hadith. Likewise, Khalīl Aḥmad Sahāranpūrī, in his work Al-Muhannad ʿalā al-Mufannad, elucidates the beliefs of Deobandī scholars and responds to the accusations and criticisms raised by Salafī and Wahhābī currents.

In continuation of this tradition, Mawlawī Sayyid Ḥusayn Aḥmad Madanī, in his work Al-Shihāb al-Thāqib ʿalā al-Mustariq al-Kādhib, devoted attention to critiquing Wahhābī views and defending the doctrinal foundations of the Ahl al-Sunna. Similarly, Mawlawī ʿAbd al-Raḥmān Chābahārī, in his book Pāsukh-i ʿUlamā-yi Dīyūband bih Pursishhā-yi ʿUlamā-yi Ḥaramayn (The Response of Deobandī Scholars to the Questions of the Scholars of the Two Holy Sanctuaries), sought to elucidate and defend the doctrinal positions of the Deobandīs against the criticisms raised by the scholars of Mecca and Medina. In recent years, Muḥammad Yūsuf Ḥusayn′pūr, in his work Taḍād-i ʿAqāʾid-i Ḥanafiyyat bā Wahhābiyyat (The Contradiction of Ḥanafī Beliefs with Wahhābism), has undertaken a comparative examination of the doctrinal and intellectual differences between the Ḥanafī school and the Wahhābī current.

Notwithstanding the value and significance of these works, an examination reveals that the majority of the aforementioned research has focused on the general critique of Wahhābī foundations or the exposition of the general views of the Deobandī school. To date, no independent and methodical research has undertaken a reexamination and analysis of the theological foundations of Mawlawī Muḥammad ʿUmar Sarbāzī in critiquing Wahhābī beliefs. Consequently, the present research, by focusing on the works and views of Muḥammad ʿUmar Sarbāzī, seeks to fill the lacuna in studies concerning the theological thought of contemporary Deobandī scholars and to elucidate his position in critiquing the Wahhābī movement.

4. Findings

The findings of this research demonstrate that the theological thought of Muḥammad ʿUmar Sarbāzī rests upon three main pillars: Māturīdī theology, Ḥanafī jurisprudence, and Naqshbandī Sufism. These three components, in conjunction with one another, provide a coherent theoretical framework for the critique of Wahhābī foundations.

On the Issue of Takfīr (Excommunication): Sarbāzī, invoking the principle of "non-excommunication of the people of the qibla" (ʿadam takfīr ahl al-qibla), critiques the Wahhābī approach. He maintains that many Muslims whom the Wahhābīs accuse of polytheism are in fact monotheists (muwaḥḥidūn), and that merely performing acts such as intercession (tawassul) or visitation of graves (ziyāra) does not constitute grounds for their excommunication from Islam. He regards the wholesale excommunication of Muslims as contrary to the prophetic conduct (sīra) and a factor in the fragmentation of the Islamic community.

On the Issue of Attributive (Khabarī) Divine Attributes: Sarbāzī defends the Māturīdī position. He maintains that the literal acceptance of certain divine attributes without hermeneutical interpretation (taʾwīl) paves the way for anthropomorphism (tashbīh) and corporealism (tajsīm). Therefore, in interpreting verses such as the "establishment" (istiwāʾ) upon the Throne, he emphasizes the necessity of hermeneutical interpretation and the purification (tanzīh) of the Divine Essence, and regards the Wahhābī interpretation of these verses as approximating the view of the corporealists (mujassima).

On the Issue of Intermediate Life (Ḥayāt Barzakhī) and the Hearing of the Dead (Samāʿ al-Mawtā): The findings indicate that Sarbāzī believes in the life of prophets and saints after death, and regards this belief as an established doctrine of the Ahl al-Sunna. He maintains that the Prophet (PBUH), after his passing, remains aware of the state of his community, receives the greetings of visitors, and seeks forgiveness for them. This foundation provides the theoretical underpinning for many other beliefs, such as intercession, prophetic intercession, and the visitation of graves.

On the Issue of Intercession (Tawassul): Sarbāzī accepts the legitimacy of seeking intercession through the Prophet (PBUH) and the saints of God, both during their lifetimes and after their death. He explicitly states that intercession is incompatible with monotheism (tawḥīd) only if one attributes independent agency to the saints; however, if they are understood as conduits of divine grace, intercession is not only permissible but affirmed by the Islamic tradition.

5. Conclusion

This research demonstrates that Muḥammad ʿUmar Sarbāzī, one of the prominent Deobandī scholars of Iran, relying upon Māturīdī foundations, Ḥanafī jurisprudence, and Naqshbandī Sufism, has presented a coherent and well-documented critique of Wahhābī thought. On issues such as takfīr, attributive divine attributes, intermediate life, intercession, seeking aid,

prophetic intercession, visitation of graves, and seeking blessings, he has deemed Wahhābī views incompatible with the authentic tradition of the Ahl al-Sunna, and by emphasizing the principle of "non-excommunication of the people of the qibla," the hermeneutical interpretation of attributive attributes, and the affirmation of the intermediate life of prophets and saints, he has defended the legitimacy of beliefs such as intercession and visitation. Sarbāzī also characterizes Wahhābism as a "belated" (khalfī) movement that, through its takfīrī approach, threatens Islamic unity. In sum, his theological thought demonstrates the capacity of the traditional Sunnī schools to respond to contemporary doctrinal challenges.

Declarations

Authors' Contributions: Data Collection: Hasan Shafi'iyan; Analysis and Validation of Data: RuhAllah Sa'idi Fazel.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors extend their sincere gratitude to the esteemed reviewers of the article for their examination and approval of the manuscript.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

بازخوانی اندیشه‌های کلامی محمدعمر سربازی در نقد باورهای وهابیت

حسن شفیعیان[۱]✉، روح‌الله سعیدی فاضل[۲]

۱. *نویسندهٔ مسئول*، دانش‌پژوه سطح چهار رشته کلام مقارن حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: 0922027862@miu.ac.ir
۲. استادیار گروه قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. رایانامه: rouhollah_saeedi@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۲۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
وهابیت،
دیوبندیه،
اهل‌سنت،
محمدعمر سربازی،
پاسخ به شبهات

چکیده

جریان وهابیت با برداشت‌های ظاهرگرایانه و تکفیری خود، همواره باعث ایجاد شبهات و اختلافات عقیدتی در جهان اسلام شده است. این پژوهش به بررسی مبانی کلامی محمدعمر سربازی، از عالمان برجسته دیوبندی در ایران، به‌عنوان نماینده‌ای از جریان اصلی اهل‌سنت، در پاسخ به این شبهات می‌پردازد. این مطالعه به روش تحلیلی-توصیفی و با استناد به آثار مکتوب سربازی و دیگر متون اصلی دیوبندی و وهابی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد سربازی با تکیه بر مبانی مکتب ماتریدی، فقه حنفی و تصوف نقشبندی، در هشت محور اصلی به نقد وهابیت پرداخته است: ۱. تکفیر: با استناد به قاعدهٔ «عدم تکفیر اهل قبله»، به‌شدت با رویکرد تکفیری وهابیت مخالفت می‌کند؛ ۲. صفات خبری: برای پرهیز از تشبیه و تجسیم، تأویل این صفات را ضروری می‌داند، برخلاف رویکرد «بی‌کیفیت» وهابیت؛ ۳. حیات برزخی: با اثبات حیات انبیاء و اولیاء در قبور و سماع موتی، مبانی عقیدتی توسل، زیارت و استغاثه را مستحکم می‌سازد؛ ۴. توسل و استغاثه: توسل به ذات پیامبر (ص) و اولیاء چه در حیات و چه پس از ممات را به شرط عدم اعتقاد به استقلال آنان، جایز می‌شمارد؛ ۵. شفاعت: شفاعت پیامبر (ص) پس از وفات برای امت را از عقاید مسلم اهل‌سنت می‌داند؛ ۶. زیارت قبور: «شدّ رحال» برای زیارت قبر نبی مکرم اسلام (ص) را مجاز و از مصادیق احترام به ایشان می‌شمارد؛ ۷. تبرک: تبرک جستن به آثار انبیاء و صالحان را عملی مشروع و دارای پشتوانه در سنت سلف می‌داند؛ ۸. ایمان اجداد پیامبر اکرم (ص): وی در تقابلی آشکار با آراء وهابیت و جمهور اهل‌سنت، اجداد نبی مکرم اسلام (ص) را موحد فطری می‌شمارد و نسبت شرک به ایشان را ثابت‌شده نمی‌پندارد. بنابراین مبانی کلامی محمدعمر سربازی که ریشه در سنت کهن کلامی-عرفانی اهل‌سنت دارد، نه‌تنها پاسخی مستدل و نظام‌مند به شبهات وهابیت ارائه می‌دهد، بلکه نمایانگر تقابل جدی جریان فکری دیوبندیه به‌عنوان مدافع سنت، با جریان سلفی تکفیری است.

استناد: شفیعیان، حسن؛ سعیدی‌فاضل، روح‌الله. (۱۴۰۵). بازخوانی اندیشه‌های کلامی محمد عمر سربازی در نقد باورهای وهابیت. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۱۳۷-۱۴۲. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23618.2077

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

در دوران حضور پیامبر اسلام (ص)، اختلافات فکری چشمگیری در میان امت اسلامی مشاهده نمی‌شد. با این حال، پس از رحلت ایشان، با ظهور مکاتب فکری مختلف، دامنهٔ اختلافات در میان مسلمانان گسترش یافت. در قرن هفتم هجری، با ظهور ابن‌تیمیه و تأسیس مکتب سلفیه توسط وی، جریان‌های فکری جدیدی در جهان اسلام پدید آمد که به تشدید اختلافات با دیگر مسلمانان انجامید. در نتیجه، علمای اهل‌سنت در آن دوره به مقابله با آراء وی پرداختند (عسقلانی، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۴۷). سلفیه، برخلاف جریان‌های اصلی اهل‌سنت مانند معتزله، اشاعره و ماتریدیه، فهم سلف (شامل صحابه، تابعین و اتباع) را بر دیدگاه‌های متأخران ترجیح می‌دهد و بر پایبندی به آن تأکید دارد (البوطی، بی‌تا، ص. ۹). از منظر ابن‌تیمیه، اصطلاح «خلف» شامل اشاعره، ماتریدیه، فلاسفه، عرفا و متکلمان می‌شود (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۸، صص. ۳۶۰-۳۶۲). از مهم‌ترین ویژگی‌های فکری سلفیه، مخالفت با مباحث عقلی و کلامی، نفی تقلید از مذاهب فقهی و رد تبعیت از طرق صوفیه است (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶، ج. ۴، ص. ۲۲). در قرن دوازدهم هجری، محمدبن عبدالوهاب با همکاری محمدبن سعود (آل بوطامی، ۱۳۹۵، ص. ۲۵؛ ابن‌غنام، ۱۴۱۵، ص. ۸۷)، با احیای تفکرات ابن‌تیمیه، فرقهٔ وهابیت را بنیان نهاد (الفقی، ۱۳۵۴ق، صص. ۴-۵). این فرقه با برداشت‌های خاص از مبانی اسلامی، به تکفیر اهل‌قبله پرداخت و اقدامات خشونت‌آمیزی را در تاریخ اسلام ثبت کرد (النجدی الحنبلی، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۲۱۶). تقابل فکری وهابیت با دیگر مسلمانان، به تشدید اختلافات مذهبی و گسترش شبهات دامن زد، تا جایی که شیعه و اهل‌سنت در سراسر جهان اسلام به پاسخ‌گویی به این شبهات پرداختند (عباس اعوان، ۱۳۹۹، صص. ۲۰۴-۵۴۱). نخستین منتقد علمی وهابیت در جهان تسنن، شیخ سلیمان بن عبدالوهاب نجدی، برادر محمدبن عبدالوهاب، با نگارش کتاب الصواعق الإلهیة فی الرد علی الوهابیة بود (کاشف الغطاء، ۱۴۱۶ق، ص. ۶۷). وهابیت به پیروان محمد بن عبدالوهاب اطلاق می‌شود (الزین، ۱۴۰۵، ص. ۲۲۸؛ صدقی الزهاوی، ۱۳۲۳ق، ص. ۱۷). آنان ادعای پیروی از سلف را دارند، درحالی‌که بسیاری از تفکراتشان با آموزه‌های سلف همخوانی ندارد. پیروان این فرقه بر این باورند که مفهوم توحید در میان مسلمانان با شرک آمیخته شده و خود را پرچمدار توحید در جهان اسلام می‌دانند (أسود، ۱۴۲۹، ص. ۳۴۲). وهابیت، با پیروی از مکتب فکری ابن‌تیمیه، پیروی از مکاتب کلامی‌مانند ماتریدیه و اشاعره را حرام می‌شمارد و پیروان این مکاتب را عامل خرافه‌پرستی و انحراف می‌داند (سلفی افغانی، ۱۴۱۹، ج. ۱، ص. ۳۵۹). همچنین، به‌دلیل گرایش به ظاهرگرایی، از تأویل آیات قرآن پرهیز می‌کنند و تأویل‌کنندگان را گمراه می‌دانند (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۲، ص. ۹۸). برخلاف اکثر مسلمانان، وهابیت ارتباط انسان‌ها با انبیاء پس از وفات آنان (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۱، ص. ۴۰۸)، سماع موتی (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۳۳۹)، زیارت قبور و شدّ رحال (بن‌باز، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۴۲)، توسل (بن‌باز، ۱۴۱۰، ص. ۲)، استغاثه (ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۴۷؛ بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۲، ص. ۳۸۸؛ العثیمین، بی‌تا، ص. ۱۷)، شفاعت (بن‌باز، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۰۶) و تبرک به آثار انبیاء و اولیاء (ابن‌عبدالوهاب، ۱۴۲۹، ص. ۴۸؛ آل‌شیخ، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۳؛ بن‌باز، ۱۴۲۰، ص. ۳۳۰) را شرک و

بدعت می‌پندارند. شبهات وهابیت تنها به مسائل کلامی محدود نمی‌شود، بلکه به حوزه‌های فقهی و اخلاقی نیز تسری یافته است. آنان تقلید از مذاهب فقهی را بدعت می‌دانند و مقلدان را گمراه و جاهل می‌خوانند (ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا، ص. ۳۳۶؛ العاصمی النجدی الحنبلی، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۵۹؛ العثیمین، ۱۴۱۳، ج. ۳، ص. ۵۹). همچنین، تبعیت از طریقت‌های صوفیه را ناصواب دانسته و پیروی از سلاسل تصوف را انحراف می‌دانند (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۹، ص. ۴۵۷). وهابیت به‌دلیل تقابل با دیگر مسلمانان، به تکفیر اهل قبله پرداخته و آنان را خارج از دایرهٔ اسلام می‌شمارند (ابن‌جبرین، بی‌تا، ص. ۳۹؛ العاصمی النجدی الحنبلی، ۱۴۱۷، ج. ۳، صص. ۲۱۰-۲۱۱؛ سلفی افغانی، ۱۴۱۹، ج. ۱، ص. ۴۳۳).

با توجه به مبانی فکری وهابیت، نه‌تنها شیعیان، بلکه پیروان مکاتب اشاعره (دحلان، ۱۴۲۴، ص. ۱۲۷؛ نبهانی، ۱۴۲۸، ص. ۱۳۱؛ صدقی الزهاوی، ۱۳۲۳، ص. ۱۷؛ سمنودی، بی‌تا، ص. ۴۷) و ماتریدیه (ابن‌عابدین، ۱۴۲۱، ج. ۶، ص. ۴۱۳؛ قادری حنفی، ۱۴۳۰، صص. ۴۲-۴۳؛ سرهندی حنفی، ۱۳۶۰، ص. ۵؛ قادری حنفی، ۱۹۷۹، ص. ۲) به مقابله با این جریان پرداختند. در این میان، دیوبندیه به‌عنوان یکی از جریان‌های فعال در مخالفت با وهابیت شناخته می‌شود (کشمیری، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۱۷۰؛ سهارنپوری، ۱۳۹۴، صص. ۴۷-۵۱؛ مدنی، بی‌تا، صص. ۹۲-۹۵؛ عثمانی، ۱۴۱۵، ج. ۱۰، صص. ۵۰۷-۵۰۸؛ لهکنوی هندی، ۲۰۰۰، ص. ۲۳؛ سربازی، ۱۳۹۴، صص. ۱۰-۱۱ و ۲۵-۲۶). دیوبندیه به‌عنوان یکی از گرایش‌های درونی مکتب ماتریدی، خاستگاه فکری خود را در شبه‌قاره هند دارد (فرمانیان، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۱؛ سربازی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸). پس از تسلط استعمار انگلیس بر هند و تضعیف فعالیت‌های اسلامی، علما به مبارزهٔ فرهنگی روی آوردند. در این راستا، افرادی مانند محمدقاسم نانوتوی و رشید احمد گنگوهی، «دارالعلوم دیوبند» را در سال ۱۲۸۳ قمری تأسیس کردند (خامنه‌ای، ۱۳۴۷، ص. ۴۴). پیروان دیوبند در مباحث کلامی عمدتاً از مکتب ماتریدی و گاهی از مکتب اشعری پیروی می‌کنند (قاسمی، ۱۴۳۰، ص. ۲۴۱؛ سهارنپوری، ۱۳۹۴، صص. ۲۸-۲۹؛ قاسمی، ۱۳۹۱، ص. ۲۶۱) و اختلافات این دو مکتب را جزئی می‌دانند (قاسمی، ۱۳۹۱، ص. ۲۳۷؛ صواتی دیوبندی، ۱۴۳۷، ج. ۱، ص. ۴۸). در حوزهٔ فقه، تقلید از مذهب حنفی را واجب می‌شمرند (قاسمی، ۱۴۳۰، صص. ۲۴۱-۲۴۳) و پیروی از یکی از سلاسل صوفیه مانند نقشبندیه، قادریه، سهروردیه و چشته را بخشی جدایی‌ناپذیر از اندیشهٔ خود معرفی می‌کنند (قاسمی، ۱۴۳۰، صص. ۲۴۱-۲۴۴؛ سهارنپوری، ۱۳۹۴، صص. ۲۸-۲۹). دیوبندیان، اندیشه‌های خود را مرهون شیخ احمد سرهندی و شاه ولی‌الله دهلوی می‌دانند و این دو را سرچشمهٔ بسیاری از جهت‌گیری‌های اعتقادی، سیاسی و اخلاقی خود قلمداد می‌کنند (ندوی، ۱۴۲۷، ص. ۳۰). در میان دیوبندیان، دو گرایش «حیاتی» و «مماتی» وجود دارد. دیوبندیان حیاتی معتقدند پیامبر اکرم و دیگر انبیاء در قبورشان زنده‌اند و صدای زندگان را می‌شنوند. بر این اساس، به توسل، زیارت، سماع موتی، شفاعت و نذر اعتقاد راسخ دارند (سهارنپوری، ۱۳۹۴، صص. ۳۷-۳۹). در مقابل، دیوبندیان مماتی، همانند وهابیت، منکر حیات برزخی انبیاء و اولیاء هستند (غلام‌الله خان، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۲۷؛ سیدزاده، بی‌تا، ص. ۱۵). این گرایش، به‌دلیل اشتراکات فکری با وهابیت، گاهی مورد انتقاد دیوبندیان حیاتی قرار گرفته است (دار الافتاء جامعهٔ العلوم الإسلامیهٔ بنوری، شماره فتوا ۱۴۳۹۰۸۲۰۰۷۳۲). با این حال، سلفیه نگاهی خصمانه به علم

کلام، تقلید از مذاهب فقهی و طریقت‌های تصوف دارد، درحالی‌که این موارد از مؤلفه‌های اصلی اندیشهٔ دیوبندیه محسوب می‌شوند. همچنین، بزرگان دیوبند، مانند محمدانورشاه کشمیری (کشمیری، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۱۷۰)، خلیل احمد سهارنپوری (سهارنپوری، ۱۳۹۴، صص. ۴۷-۵۱)، سیدحسین احمد مدنی (مدنی، بی‌تا، صص. ۹۲-۹۵)، عبدالرحمن چابهاری (سربازی، ۱۳۹۴، صص. ۱۰-۱۱ و ۲۵-۲۶)، محمدیوسف حسین‌پور (حسین‌پور، ۱۳۸۹، صص. ۱۳۶-۱۴۰) و محمدعمر سربازی (سربازی، ۱۳۹۳، ج. ۲، صص. ۲۶۴-۲۶۶)، همواره در نقد وهابیت فعال بوده‌اند. به‌دلیل این مخالفت‌ها، حتی برخی سلفیان اذعان دارند که دیوبندیه از دیرباز از مخالفان سرسخت وهابیت در شبه‌قاره بوده است (ابن‌عبدالجلیل، ۱۴۲۱، ص. ۱۳). این مقاله به بررسی مبانی کلامی محمدعمر سربازی، از عالمان دیوبند معاصر در ایران، در پاسخ به شبهات وهابیت می‌پردازد. بررسی مبانی فقهی وی در این زمینه، مجال دیگری را می‌طلبد.

معرفی محمدعمر سربازی

محمدعمر سربازی ملازهی نقشبندی مجددی (۱۳۱۵-۱۳۸۵) در روستای «أنزاء» از توابع منطقهٔ سرباز در بلوچستان ایران متولد شد. وی خود را از سادات و از نسل امام حسن عسکری (ع) می‌دانست (سربازی، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۱۴۰). پس از فراگیری تحصیلات مقدماتی، برای ادامه تحصیل به کشورهای پاکستان و افغانستان سفر کرد و از محضر استادان برجسته دیوبندیه، از جمله شاه عطاءالله بخاری، احمدعلی لاهوری، عبدالله درخواستی، محمدیوسف بنوری، مفتی محمدشفیع عثمانی و عبدالغنی جاجروی بهره برد (مرجانی، ۱۳۸۶، صص. ۲۹-۳۰، ۲۵). پس از بازگشت به ایران، وی «مدرسهٔ علمیهٔ کوه‌ون» را در منطقهٔ پادیگ تأسیس کرد. از دیگر فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی او می‌توان به تأسیس مدرسهٔ عزیزیهٔ دپکور در أنزاء (مرجانی، ۱۳۸۶، صص. ۲۹-۳۰، ۲۶)، مدیریت مدرسهٔ منبع‌العلوم کوه‌ون، تأسیس «جمیعت وحدت اسلامی» (قاضی، ۱۳۸۰، ج. ۷، ص. ۵۲) و پایه‌گذاری جماعت تبلیغ در منطقه اشاره کرد (نتهانی، بی‌تا، صص. ۲۱-۲۲).

سربازی باورها و نسب خویش را این‌گونه توصیف می‌کند: «دیناً مسلمانم، ملتاً ابراهیمی‌ام، شعاراً سنی‌ام و پیرو ماتریدیه، نصباً حنفی‌ام و مشرباً مجددی نقشبندی هستم و مسلکاً دیوبندی‌ام و وطناً سربازی‌ام و انزائی و اقامتاً کوه‌ونی خدا آبادیم، نسباً حسنی و حسینی‌ام، اعتماداً علی اقوال و مکاتیب اجدادی» (سربازی، ۱۳۹۵، ص. ۳۲). او از جمله شخصیت‌های علمی تأثیرگذار در میان اهل‌سنت ایران، به‌ویژه دیوبندیان، به شمار می‌آید و با القابی چون «قطب‌الاقطاب»، «قطب‌الارشاد»، «عارف زمان»، «مجدد قرن چهاردهم» و «شیخ‌التفسیر و الحدیث» شناخته می‌شود (نتهانی، بی‌تا، ص. ۲۱).

یکی از شاخصه‌های بارز اندیشهٔ سربازی، نقد جدی جریان وهابیت است. او در آثار متعددی همچون «فتاوای منبع‌العلوم کوه‌ون»، «ارمغان کوه‌ون»، «مجالس قطب‌الارشاد»، «پرسش و پاسخ‌های ارزشمند برای جوانان ارجمند»، «صدای فطرت»، «تجلیات سربازی» و «وصیت‌نامه عمری» به نقد وهابیت پرداخته است. شایان ذکر است که برخی، دیدگاه‌های وی را صرفاً محدود به کتاب شمشیر برّان بر اشراک و بدعات دوران می‌دانند، درحالی‌که این اثر در سال ۱۳۵۷ش در نقد فرقهٔ بریلویه نگاشته شده است (سربازی، بی‌تا،

ص. ۲۶۳). سربازی وهابیت را پیروان محمد بن عبدالوهاب می‌شناسد (سربازی، ۱۳۸۹، ص. ۲۹) و برخلاف ادعای آنان مبنی بر تبعیت از سلف، آنان را نه سلفی، که «خلفی» می‌داند و معتقد است که وهابیت با ابزار فریب، خود را سلفی معرفی می‌کند (سربازی، ۱۳۹۳، ج. ۲، صص. ۲۶۴-۲۶۶). به باور او، جنایات وهابیت، از جمله حمله به حرمین شریفین، محاصره طائف، کشتار هزاران نفر و محاصره جده، در تاریخ اسلام بی‌سابقه بوده است (سربازی، ۱۳۸۹، ص. ۳۰). وی برای وهابیت ویژگی‌های متعددی برمی‌شمارد، از جمله: فرقه‌ای انحرافی (سربازی، ۱۳۹۴، ج. ۱، ص. ۲۴۹)، مخالف سیرهٔ خلفا و صحابه (سربازی، ۱۳۸۹، صص. ۲۷-۲۸)، اهل زیغ و بدعت (سربازی، ۱۳۹۵، ص. ۱۳)، عامل انحراف مسلمانان (سربازی، بی‌تا، صص. ۴۵-۴۶) و معتقد به تجسیم (سربازی، ۱۳۸۹، صص. ۲۷-۲۸).

پاسخ به شبهات وهابیت و مبانی کلامی محمدعمر سربازی

۱. تکفیر اهل‌قبله

تکفیر اهل‌قبله از مهم‌ترین شاخصه‌های فکری سلفیه و وهابیت به شمار می‌رود. با بررسی آراء ابن‌تیمیه به‌عنوان نظریه‌پرداز اصلی سلفیه، مشاهده می‌شود که در مسئلهٔ تکفیر تفاوت بنیادینی با وهابیت دارد. درحالی‌که وهابیت به «تکفیر معین» اهل قبله می‌پردازد، ابن‌تیمیه عمدتاً به «تکفیر مطلق» نظر داشته و معتقد بوده که تکفیر اهل قبله بدعت است (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۶، ج. ۷، صص. ۶۸۴-۶۸۵).

ابن‌تیمیه کفر را به دو قسم مطلق و معین تقسیم می‌کند (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۶، ج. ۱۲، ص. ۴۸۷). از دیدگاه وی، تکفیر معین مشروط به شرایطی است؛ از جمله اینکه شخص قصد معنای کفرآمیز داشته باشد و دربارهٔ آن مسئله، اتمام حجت شده باشد (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۶، ج. ۵، ص. ۳۰۶). همچنین، عواملی همچون خطا (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۶، ج. ۳۵، ص. ۳۸۲)، اکراه (مشعبی، ۱۴۱۸، ص. ۲۲۹)، جهل (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۶، ج. ۷، ص. ۲۳۷) و تأویل (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۱۸۰) از موانع تکفیر معین محسوب می‌شوند. ذهبی نقل می‌کند که ابن‌تیمیه در اواخر عمر خود تصریح کرده که هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی‌کند: «شیخ ما ابن‌تیمیه در اواخر عمر می‌گفت: من هیچ‌کس از این امت را تکفیر نمی‌کنم؛ چراکه پیامبر فرموده است: هرکس بر وضو گرفتن مداومت داشته باشد مسلمان است. پس هر که نماز بخواند و وضو بگیرد، مسلمان است» (ذهبی، ۱۴۰۵، ج. ۱۵، ص. ۸۸). در مقابل، وهابیت به صورت مشخص پیروان مذاهب اسلامی، از جمله شیعیان (ابن‌جبرین، بی‌تا، ص. ۳۹؛ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ۱۴۲۶، ج. ۳، ص. ۳۷۳)، اشاعره (العاصمی النجدی الحنبلی، ۱۴۱۷، ج. ۳، صص. ۲۱۰-۲۱۱؛ مرضی الغامدی، ۱۴۳۴، ص. ۴۱۶) و ماتریدیه (سلفی افغانی، ۱۴۱۹، ج. ۱، ص. ۳۵۹) را تکفیر می‌کنند. از جمله صفاتی که برای محمد بن عبدالوهاب توسط هم‌فکرانش برشمرده‌اند، تکفیر همه مسلمانان و حتی مردم روی زمین و دیگری ریختن خون مردم بی‌گناه بود (قنوجی بخاری، ۱۹۷۸، ج. ۳، ص. ۱۹۵). از منظر وهابیت به‌دلیلی که اکثر مسلمانان دچار شرک هستند (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۱، ص. ۱۶) از ملت اسلام خارج شده‌اند (باشمیل، ۱۴۰۶، ص. ۵). وهابیت برخلاف پیروان دیگر مذاهب، تنها شهادتین را معیار تحقق اسلام نمی‌داند بلکه

علاوه بر آن، انجام فرائض را برای ورود به اسلام لازم می‌دانند (ابن‌فوزان، ۱۴۲۷، ص. ۲۳۲). از نظر آنان، افرادی در جامعهٔ اسلامی‌زندگی می‌کنند اما به‌دلیل وجود اعمالی مثل استغاثه، نذر و... صرفاً شهادت آن‌ها به‌دلیل نقص در ایمان مفید نخواهد بود (اثری، ۱۴۲۴، ص. ۲۴۵). از منظر وهابیت، اگر فرد مسلمان برخی رفتارهایی که با اسلام در تعارض است را مرتکب شود، فرد کافر شده ولو سبب انکار شهادتین نشود (بن‌باز، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۵۵). وهابیت، مبانی کفر را در ده مورد مشخص خلاصه نموده که از آن‌ها با عنوان «نواقض اسلام» یاد می‌شود. این موارد عبارت‌اند از: ۱. شرک ورزیدن به خداوند؛ ۲. قرار دادن واسطه میان خود و خدا؛ ۳. عدم تکفیر مشرکان؛ ۴. برتر شمردن تعالیم دیگران نسبت به تعالیم پیامبر اسلام؛ ۵. داشتن کینه و بیزاری نسبت به آموزه‌های پیامبر اکرم؛ ۶. استهزاء و تمسخر معارف دینی؛ ۷. پرداختن به سحر و جادوگری؛ ۸. دوستی و همکاری با مشرکان علیه مسلمانان؛ ۹. باور به اختیار انسان در خروج از اسلام؛ ۱۰. رویگردانی از دین الهی به‌گونه‌ای که فرد در جهت فراگیری و ترویج معارف دینی تلاش نکند (ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا، ص. ۳۸۵).

در مقایسه با این رویکرد، علما و بزرگان فکری دیوبند در مسئلهٔ تکفیر مسلمانان رویکرد محتاطانه‌ای داشته‌اند (دهلوی، بی‌تا، صص. ۱۷۴-۱۷۵؛ گنگوهی، بی‌تا، صص. ۲۲۱-۲۲۳؛ سهارنپوری، ۱۳۹۴، ص. ۵۱؛ تهانوی، بی‌تا، ص. ۲۰؛ مدنی، بی‌تا، صص. ۴۲-۴۴؛ کاندهلوی، ۱۳۸۹، ج. ۴، صص. ۹۳-۱۰۷؛ کشمیری، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۹۹). آنان بر این باورند که تا زمانی که کفر فردی به صورت قطعی اثبات نشود، نمی‌توان او را متهم به شرک یا کفر نمود (قرشی، بی‌تا، صص. ۲۵۶-۲۵۷). رشید احمد گنگوهی در تعریف اهل قبله می‌نویسد: «اهل قبله به کسانی اطلاق می‌شود که ضروریات دین را بپذیرند؛ مانند معاد جسمانی و علم الهی به همه چیز. بنابراین اگر شخصی حتی یکی از ضروریات دین را انکار کند، از اهل قبله محسوب نمی‌شود، هرچند در تمام عمر خود به عبادت خداوند مشغول بوده باشد» (لدهیانوی، ۱۳۹۹، ج. ۱، صص. ۷۱-۷۲). محمدعمر سربازی در مقاله‌ای با عنوان «تعریف ایمان-کفر-ارتداد و ضابطه تکفیر» که در مجموعه مقالات دومین همایش علمی-تحقیقی وحدت منتشر شده، تصریح می‌کند: «یکی از قواعد مورد اعتقاد اهل‌سنت، عدم جواز تکفیر اهل قبله است: «و من قواعد اهل السنه و الجماعه أن لا نکفر اهل القبله بذنب». در روایات متعدد به این اصل اشاره شده است؛ از جمله رسول خدا فرموده‌اند: «ثلاث من اصل الایمان، الکفّ عمن قال لااله الاالله و لا تکفر و لاتخرجه من الاسلام بعمل». یعنی سه چیز از ارکان ایمان است: خودداری از کشتن کسی که شهادت به توحید دهد؛ چنین فردی تکفیر نمی‌شود و به‌سبب گناه از اسلام خارج نمی‌گردد». وی در ادامه می‌افزاید: «مراد از اهل قبله، کسانی هستند که به ضروریات دین معتقد بوده و به روز قیامت و خداوند بزرگ ایمان داشته باشند» (سربازی، ۱۳۷۷، صص. ۳۱-۳۴). سربازی در نهایت ضابطهٔ تکفیر را این‌گونه بیان می‌کند: «تا زمانی که در گفتار یا رفتار مسلمانی احتمال تأویل وجود دارد، یا میان فقها و مجتهدان حتی کوچک‌ترین اختلاف‌نظری در آن مسئله دیده می‌شود، و از سوی دیگر ضروریات دین انکار نگردد، قطعاً آن فرد مسلمان است و نباید او را کافر خواند» (سربازی، ۱۳۷۷، ص. ۳۵).

۲. تأویل صفات خبری

مسئلهٔ تشبیه، تجسیم و جسمانیت خداوند متعال از دیرباز از مباحث چالش‌برانگیز در کلام اسلامی بوده که متکلمان شیعه و اهل‌سنت به‌طور گسترده به آن پرداخته‌اند. هر دو گروه با استناد به ادلهٔ نقلی و عقلی، قائل به تنزیه مطلق خداوند بوده و هرگونه شباهت یا جسمانیت را برای ذات الهی نفی می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۰۴؛ ابن‌بابویه قمی، ۱۳۹۸، ص. ۹۷؛ کراجکی، ۱۴۱۰، ج. ۲، ص. ۳۷؛ ماتریدی، بی‌تا، ص. ۳۸؛ هروی قاری، ۱۴۰۴، صص. ۴۸-۴۹؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ج. ۴، ص. ۱۴).

در این میان، مکاتب کلامی اهل‌سنت رویکردهای متفاوتی در برابر صفات خبری (مانند استواء بر عرش) در پیش گرفته‌اند. مکتب ماتریدیه با پذیرش اصل صفات، برای پرهیز از افتادن در ورطهٔ تشبیه و تجسیم، به «تأویل» این صفات روی آورده است (ماتریدی، بی‌تا، ص. ۹۳). در مقابل، اشاعره (اشعری، ۱۴۱۱، صص. ۳۵-۳۶)، سلفیه (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۶، ج. ۶، ص. ۲۱۰) و وهابیت (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۲، ص. ۹۸) اگرچه ظاهراً تشبیه و تجسیم را نمی‌پذیرند، اما با پذیرش اصل صفات خبری بدون کیفیت، راهی برای تأویل باقی نمی‌گذارند و آن را نامشروع می‌دانند.

دیوبندیه نیز همچون دیگر مذاهب اهل‌سنت، قائل به تنزیه خداوند است و اعتقاد به تجسیم را شرک می‌داند. با این حال، در مسئلهٔ تأویل صفات خبری، دیدگاه یکسانی در میان آنان وجود ندارد و آرایی متنوع در این زمینه قابل مشاهده است. محمدعمر سربازی با نقد دیدگاه سلفیان معاصر در باب صفات خبری، عقیدهٔ «استواء و استقرار خدا بر عرش» را مختص سلفیان امروزی دانسته و سلف صالح را از چنین باوری مبرا می‌داند. به باور وی، تنها مشبهه و مجسمه چنین دیدگاهی دارند. او می‌نویسد: «اهل‌سنت معتقدند که الله تعالی فوق عرش است، بدون شک؛ اما نه مستقر بر عرش است و نه متمکن بر سطح آن، بلکه بدون هرگونه کم و کیف» (سربازی، ۱۳۸۹، صص. ۳۱-۳۲).

سربازی در تفسیر آیهٔ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) به نقد وهابیت پرداخته و معتقد است سلفیان مدعی، در واقع «خلفی» هستند؛ چراکه ذات مقدس خداوند را مستقر در عرش می‌پندارند که این باور، همان عقیدهٔ مجسمه و مشبهه است و هیچ ارتباطی با عقاید اصیل اهل‌سنت ندارد (سربازی، ۱۳۸۵، ج. ۲، صص. ۱۸۹-۱۹۱). وی با استناد به دلایل قرآنی و روایی، اثبات مکان و جسم برای خداوند را محال می‌داند و بر این اساس تأکید می‌کند که برخی آیات قرآن - از جمله آیهٔ فوق - باید تأویل شوند تا با دیگر آیات قرآن که بر تنزیه دلالت دارند، تعارضی پیدا نکنند (سربازی، ۱۳۸۹الف، ج. ۹، ص. ۳۲۷).

۳. سماع موتی و حیات النبی

مسئلهٔ سماع موتی (شنیدن مردگان) و حیات انبیاء و اولیاء در قبور، از مباحث مرتبط با حیات برزخی در منابع اسلامی است. از دیدگاه اکثر مسلمانان، مردگان در عالم برزخ با دنیا در ارتباط بوده و قادر به شنیدن صدای زندگان هستند. در مقابل، وهابیت معتقد است با وقوع مرگ، ارتباط متوفی با دنیا کاملاً قطع می‌شود و شنیدن صدای زندگان برای مردگان امکان‌پذیر نیست (اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء، ۱۴۲۶، ج. ۹،

ص. ۸۲). پیروان محمد بن عبدالوهاب، برخلاف دیگر مسلمانان، منکر ارتباط انسان‌ها با انبیاء و اولیاء در عالم برزخ هستند و معتقدند به‌دلیل وفات ایشان، ارتباطشان با دنیا قطع شده و از احوالات عالم ماده بی‌اطلاع هستند. بر پایهٔ این اعتقاد، هرگونه توسل، زیارت و استعانت به پیامبر (ص) و دیگر اولیاء را انکار می‌کنند (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۱، ص. ۴۰۸، ج. ۲، ص. ۷۶۸).

اگرچه برخی از مسلمانان حیات برزخی را منحصر به شهدا می‌دانند، اما اکثر علمای دیوبند معتقدند اجماع امت اسلامی بر حیات پیامبر (ص) در قبر وجود دارد و این حیات نه‌تنها برای انبیاء و اولیاء، بلکه برای شهدا نیز ثابت است (لدهیانوی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۱۱۴). مفتی محمدشفیع عثمانی و مفتی سید عبدالشکور ترمذی بر این باورند که صرف اعتقاد به حیات انبیاء، به‌ویژه حیات پیامبر (ص) در قبر مطهرشان، موجب نجات خواهد بود (ترمذی، ۲۰۰۳، ص. ۹۰). از منظر دیوبندیان، اکثر اهل‌سنت قائل به سماع پیامبر (ص) هستند و این مسئله از طریق روایات صحیح قابل اثبات است (نعمانی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۵۹۳). اثبات حیات النبی و حیات برزخی انبیاء و اولیاء، از سوابق علمی بزرگان دیوبند محسوب شده و آنان تألیفات متعددی در این زمینه ارائه کرده‌اند (گهمن، ۲۰۱۴، صص. ۴۳۲-۴۳۴).

محمدعمر سربازی حیات برزخی را برای شهدا، انبیاء و اولیاء ثابت می‌داند (سربازی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۵۱۴) و حتی معتقد است حیات انبیاء، به‌ویژه پیامبر اسلام (ص) در قبور، از حیات شهدا قوی‌تر است (سربازی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۵۱۹). وی احادیث مربوط به سماع موتی و حیات النبی را متواتر می‌داند (سربازی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۴۰۳). سربازی به پیروی از پیشینیان فکری خود معتقد است رسول خدا (ص) پس از وفات نیز برای امت استغفار می‌کند، سخنان زائران را می‌شنود و به آنان پاسخ می‌دهد (سربازی، ۱۳۸۸، ج. ۷، ص. ۲۵۶). وی در تفسیر تبیین الفرقان می‌نویسد:

> درست است که اکنون رسول‌الله از دنیا رفته و ما ظاهراً او را نمی‌بینیم، اما عقیدهٔ اهل‌سنت و جماعت بر این است که پیامبر در قبر زنده است و اگر بخواهد، همانند زندگان عبادت می‌کند؛ بلکه حیات برزخی او به مراتب کامل‌تر از حیات دنیوی ماست. (سربازی، ۱۳۸۳، ج. ۱۰، ص. ۴۲۱)

وی در ادامه درباره حیات النبی و شفاعت پس از وفات می‌افزاید:

> طبق عقیدهٔ اهل‌سنت و جماعت، پیامبران در قبور خویش زنده هستند و زائران را می‌بینند و سخنان آنان را می‌شنوند. لذا اگر کسی نزد روضهٔ مطهر آن حضرت بگوید: «برای من نزد خداوند متعال مغفرت بخواه و شفاعت کن»، پیامبر در حق او شفاعت می‌نماید و شفاعتش مورد اجابت قرار می‌گیرد. این بشارت پس از مرگ رسول‌الله نیز پابرجاست. (سربازی، ۱۳۸۸، ج. ۷، ص. ۲۵۶)

از دیدگاه سربازی، انبیاء و اولیاء - چه در حیات و چه پس از ممات - حق تصرف در عالم دنیا را دارند، مشروط بر آنکه این تصرف به اذن پروردگار باشد، نه به صورت مستقل. وی می‌نویسد:

معتقد بودن به اینکه اگر خداوند متعال به ولیّی – که زنده است – الهام کند، ممکن است تصرفاتی داشته باشد، جایز است. همچنین اگر معتقد باشیم که ولیّی – که مرده است – اگر خداوند به‌واسطهٔ فرشتگان به او اطلاع دهد که شخصی دچار مشکل شده، اجازه دارد برای رفع مشکل او دعا کند، به شرطی که باور داشته باشیم که او بدون اذن پروردگار نمی‌تواند تصرفی داشته باشد، این اعتقاد نیز جایز است. (سربازی، ۱۳۹۴، ج. ۱، ص. ۲۸۹)

۴. توسل

توسل از دیگر مسائل اختلافی میان شیعه و اهل‌سنت با وهابیت به شمار می‌رود. شایان ذکر است توسل دارای اقسام متعددی است که برخی از آن‌ها نزد تمام مسلمانان، از جمله وهابیت، مشروع و جایز شمرده می‌شود؛ از جمله: توسل به اسما و صفات الهی (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۱، ص. ۴۴۱؛ سلفی افغانی، ۱۴۱۶، ج. ۳، ص. ۱۴۶۱)، توسل به اعمال صالحان (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۳۱۱؛ عثمانی، ۱۴۲۶، ج. ۵، ص. ۴۷۳)، توسل به دعای پیامبر یا ولی خدا در حال حیات (العثیمین، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۳۵۳؛ عثمانی، ۱۴۲۶، ج. ۵، ص. ۳۱۶) و توسل به محبت انبیاء، نبی مکرم اسلام و اولیاء الهی (العثیمین، ۱۴۲۶، ج. ۲، ص. ۳۴۰؛ عثمانی، ۱۴۲۶، ج. ۵، ص. ۳۱۶؛ قنبرزهی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۲۸۸).

در مقابل این اقسام، همهٔ مسلمانان دو نوع توسل را حرام و غیرمشروع می‌دانند: توسل به طاغوت و بت‌ها، و توسل به انبیاء و اولیاء در صورتی که آنان را مستقل از اذن الهی در استجابت و تأثیر بدانند (العثیمین، ۱۴۲۶، ج. ۲، ص. ۳۴۰؛ عثمانی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۹۹). با این حال، دربارهٔ مواردی چون توسل به ذات پیامبر و صالحان، توسل به دعای پیامبر یا اولیاء پس از وفات، توسل به جاه و مقام پیامبر، توسل به حق نبی یا ولی، و توسل به برکت نبی یا ولی، میان مسلمانان ـ از جمله دیوبندیان و وهابیت ـ اختلاف‌نظر وجود دارد.

آیات متعددی از قرآن کریم دلالت بر مشروعیت توسل دارد؛ آیاتی مثل سورهٔ بقره آیهٔ ۸۹ (سربازی، ۱۳۸۵، ج. ۱، صص. ۱۶۲ و ۱۶۶)، سورهٔ مائده آیهٔ ۳۵ (سربازی، ۱۳۸۳، ج. ۸، ص. ۱۵۰)، سورهٔ منافقون آیات ۵ و ۶ (عثمانی، ۱۳۸۳، ج. ۱۴، ص. ۲۵) و سورهٔ نساء آیهٔ ۶۴ (نسفی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۷۰؛ هروی قاری، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۷۲۱). برخلاف وهابیت، محمدعمر سربازی به اثبات مشروعیت توسل می‌پردازد. وی پس از بیان نکات تفسیری آیهٔ ۶۴ سورهٔ نساء، ادلهٔ خود را در جهت دلالت این آیه بر جواز توسل چنین بیان می‌کند:

طبق عقیدهٔ اهل‌سنت و جماعت، پیامبران در قبور خویش زنده هستند و زائران را می‌بینند و سخنانشان را می‌شنوند. لذا اگر کسی نزد روضهٔ مطهر آن حضرت چنین بگوید: «برای من در نزد خداوند متعال مغفرت بخواه و شفاعت کن»، پیامبر در حق او به بارگاه خداوند متعال شفاعت می‌نماید و شفاعت آن حضرت مورد اجابت قرار می‌گیرد. پس این بشارت پس از مرگ رسول‌الله نیز وجود دارد. ضمناً علما می‌گویند: اگر این آیه را بخوانیم و به دنبال آن طلب بخشش نماییم، صددرصد استغفار ما قبول خواهد شد... پس آن حضرت در روضهٔ مطهرش زنده است و گاهی پاسخ سلام زائران را به صورت خرق عادت می‌دهد و این مسئله

عجیب نیست و از علما و اولیای بسیاری این فضیلت ثابت شده است. (سربازی، ۱۳۸۸، ج. ۷، صص. ۲۵۳–۲۵۸)

از دیگر ادلهٔ اثبات توسل نزد مسلمانان، توسل خلیفهٔ دوم به عباس، عموی پیامبر، است (بخاری، ۱۳۸۹، ح. ۱۰۱۰ و ۳۷۱۰). متأسفانه وهابیت دلالت این حدیث بر جواز توسل را مورد خدشه قرار داده و مشروعیت توسل را از این طریق نمی‌پذیرد. محمدعمر سربازی در پاسخ به این شبهه می‌نویسد:

> گروهی از حدیث حضرت عمر که به حضرت عباس استسقی کردند، استدلال می‌کنند که اگر توسل به مرده جایز می‌بود، چرا حضرت عمر به ذات گرامی آن حضرت استسقی نکرد؟ ایشان در مغالطه هستند؛ چراکه هدف حضرت عمر از این حدیث این بود که مردم را متوجه سازد که توسل به نبی دو صورت دارد: یکی بلاواسطه به ذات گرامی خود ایشان، و دوم توسل به قرابت حسی یا قرابت معنوی آن حضرت، مثل حضرت عباس که قرابت حسی داشت، و دیگر کاملان و صالحان امت که قرابت معنوی با او دارند؛ نه به این معنا که وجود مقدس ایشان پس از وفات، مورد توسل قرار نمی‌گیرد. (سربازی، ۱۳۸۱، ص. ۳۴؛ سربازی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۱۶۹)

همچنین، سربازی در اثبات توسل به روایت توسل شافعی به قبر ابوحنیفه استناد می‌کند (سربازی، ۱۳۸۱، صص. ۳۲-۳۳؛ سربازی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۱۶۸). از نظر سربازی، خداوند انسان‌ها را به دو دسته تقسیم کرده است:

۱. دستهٔ نخست، کسانی که در درگاه خداوند متعال صاحب جلال و قرب هستند و به‌دلیل جایگاه والای خود، هرچه بخواهند، خداوند حاجاتشان را برآورده می‌کند.

۲. دستهٔ دوم، که اکثریت مردم را شامل می‌شوند، باید برای رسیدن به مقصود، از محضر خداوند متعال طلب حاجت کنند. ازاین‌رو، انسان‌ها برای کسب حوایج خود باید به شرافت‌مندان عالم، یعنی انبیاء و اولیاء، متوسل شوند.

وی در این زمینه به توسل حضرت آدم به کلمات طیبه و پیامبر اکرم (ص) استشهاد می‌کند (سربازی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۳۴۸). به باور سربازی، توسل به ذات، جاه و مقام پیامبر و اعمال صالحین، نزد جمهور اهل‌سنت - از جمله احناف و شوافع - ثابت شده است (سربازی، ۱۳۸۱، ص. ۳۲). او معتقد است توسل به انبیاء و اولیاء از عقاید مسلم اهل‌سنت بوده و وهابیت از مسیر صحیح دین منحرف شده است:

> حکم وسیله این است که نزد جمهور اهل‌سنت و جماعت، توسل به قرآن و انبیاء و صلحاء جایز، بلکه موجب مقبولیت دعا و مستحسن است. علامه ابن‌تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، به همراه معتقدان خود، خلاف جمهور رفته‌اند. مستند جمهور در مورد این‌گونه توسل، تصریحات و اشارات قرآن و حدیث است. (سربازی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۱۲)

سربازی نه‌تنها توسل به زندگان، بلکه توسل به متوفیان را نیز جایز می‌داند: «قول جمهور مذاهب اربعه و اهل سلاسل (سلسله‌های تصوف) و علمای دیوبند در مورد جواز توسل به زنده، مرده، نبی و غیرنبی از صالحین - چه حاضر و چه غائب - همگی جایز است» (سربازی، ۱۳۸۱، ص. ۳۰). از دیگر شواهدی که نشان می‌دهد وی توسل را مشروع می‌داند، تأیید توسل در کتاب کنز الدارین برای در امان ماندن از حکومت ظالم است

(سربازی، ۱۳۹۴، ص. ۱۰۲). حتی او گفتن جملهٔ «خدایا! به‌خاطر پیامبر یا اولیاء و فلان امام، این نعمت را به من بده» را - که ناشی از توسل به انبیاء و صالحین است - نه‌تنها شرک و حرام نمی‌داند، بلکه آن را عملی مستحسن می‌شمارد (سربازی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۱۶۲).

۵. استغاثه

مسئلهٔ استغاثه (فریاد برای یاری خواستن)، ندا دادن غیرالله و درخواست حاجت از اولیای الهی، از جمله مباحثی است که در طول تاریخ مورد پذیرش عموم مسلمانان بوده است. با این حال، سلفیه (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۳، ص. ۱۸) و وهابیت (ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۴۷؛ بن‌باز، ۱۴۲۰ق، ج. ۲، ص. ۳۸۸؛ العثیمین، بی‌تا، ص. ۱۷) برخلاف دیگر مسلمانان، درخواست حاجت از غیرالله را در امور مقدور و غیرمقدور از شخص مرده، و درخواست در امور غیرمقدور را از انسان زنده، بدعت و حتی شرک می‌دانند.

محمدعمر سربازی استغاثه و ندا دادن غیرالله را ابتدا به دو قسم «ندای نزدیک» و «ندای دور» تقسیم می‌کند و سپس می‌افزاید:

> اگر کسی با قصد استعانت، استغاثه و استمداد، معتقد باشد که غیرخدا – به صورت مستقل – عالم، شنوا و مشکل‌گشاست، در این صورت ندا کردن و صدا زدن هر مخلوقی – حتی اگر پیامبر، فرشته یا اولیای الهی باشد – با چنین عقیده‌ای شرک و کفر صریح است. (سربازی، ۱۳۸۱، ص. ۲۳)

وی معترف است که استغاثه و استمداد از غیرخدا تنها در صورتی شرک محسوب می‌شود که با اعتقاد به استقلال موجود در مشکل‌گشایی همراه باشد؛ اما اگر استغاثه به غیرخدا با چنین اعتقادی همراه نباشد، در شرع جایز است و انبیاء و اولیاء نیز این نوع استعانت را به کار برده‌اند (سربازی، ۱۳۸۱، صص. ۴۱-۴۲). سربازی برای برآورده شدن حاجات دینی و دنیوی، خواندن این دعا را توصیه می‌کند: «یَا اَیُّهَا اَلْجِمَاعُهْ المُسَخَّرُونَ اَلْمُطِیعُونَ بِهَذِهِ اَلسُّورِهِ اَلْمُبَارَکِهِ بِحَرَمِهِ اِنْبِیَاءُ اَللَّهِ تَعَالَی وَ اَوْلِیَاءَهُ وَ بِاِذْنِ خَالِقِکُمْ اِجْعَلُوا کَلِمَتِی سَارِّیَهُ وَ قَوْلِی مَسْمُوعاً مَقْبُولاً...» (سربازی، ۱۳۹۴، ص. ۵۴).

همچنین، در بخش دیگری از همان کتاب، برای دفع ظالمان دستور می‌دهد بر پنج تکه نان حروف «ا-ج-ه-ز-ط» نوشته شده و سپس گفته شود: «یَا حُرُوفَ الْأَلِفِ خُذُوا فُلَانَ بْنَ فُلَانَه!» (سربازی، ۱۳۹۴، ص. ۸۷). وی حتی به صورت صریح پیامبر اکرم (ص) را مورد استغاثه قرار می‌دهد و برای دفع حاکم ستمگر، خواندن این دعا را جایز می‌داند: «اللَّهُمَّ صَلِّ علی سیدِنا مُحَمَّدِ النبی الامی وَ علی آلِهِ وَ صَحْبَهُ وَ سَلَّمَ یارسولَ اللَّهِ انی أستجیرُ بک مَنْ ظَلَمَ فُلَانَ بْنَ فلانه فَخُذْ لی حقی مِنْهُ» (سربازی، ۱۳۹۴، ص. ۷۹).

قابل ذکر است که سربازی گفتن «یا جبرئیل» و «یا رسول‌الله» را به‌طور مطلق حرام و شرک نمی‌داند. در کتاب فتاوی منبع‌العلوم کوه‌ون، از وی پرسیده می‌شود: آیا گفتن «یا جبرئیل» صحیح است، با توجه به اینکه حرف ندا «یا» برای کسی به کار می‌رود که حاضر باشد و صدای ما را بشنود؟ سربازی در پاسخ می‌گوید: «اولاً این سخن که حرف ندا «یا» مخصوص زمانی است که منادی در محل شنیدن صدا موجود باشد، اشتباه است؛

چراکه نزد همهٔ نحویان، «یا» حرف ندایی است برای قریب و بعید» (سربازی، ۱۳۸۵، ج. ۱، صص. ۵۶-۵۸). سپس، با استناد به سخنان مفتی کفایت‌الله دهلوی، مشروعیت ندا دادن غیرالله را اثبات کرده و می‌نویسد: «علاوه بر صلاة و سلام، گفتن «یا رسول‌الله» با این اعتقاد که فرشتگان آن را به حضور حضرت می‌رسانند، جایز است» (سربازی، ۱۳۸۵، ج. ۱، صص. ۵۶-۵۸).

۶. شفاعت

اعتقاد به شفاعت از باورهای مسلم تمام مذاهب اسلامی، شامل شیعه (مفید، بی‌تا، ص. ۵۲)، اشاعره (ایجی، بی‌تا، ص. ۲۱۳)، ماتریدیه (ماتریدی، بی‌تا، ص. ۳۶۵) و حتی سلفیه است. ابن‌تیمیه بر این باور است که انسان‌های صالح حق شفاعت دارند. او تصریح دارد:

> برخی بر این باورند که رزق عباد در دست اقطاب و ائمه باطل آن‌هاست و علم و وحی بر آن‌ها نازل می‌شود و همانند ملائکه، اعمالی انجام می‌دهند. اما پاسخ این است که انسان‌های صالح نیز به قدرت شفاعت برای گناهکاران و شفاعت برای اهل بهشت تا ورود به بهشت، دست یافته و پس از شفاعت آن‌ها، شفاعت ملائکه واقع می‌شود. (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۶، ج. ۴، ص. ۳۷۹)

با این حال، وهابیت شاید در نگاه نخست منکر شفاعت انبیاء و اولیاء نباشد، زیرا نصوص صریح قرآن (نظیر آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره) بر شفاعت اذن‌داده‌شدگان غیر خدا دلالت دارد؛ اما با مطرح کردن شبهاتی در این زمینه، در عمل به انکار آن روی می‌آورند (ابن‌عبدالوهاب، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۳۸۵، ج. ۶، صص. ۶۸ و ۲۱۳). از دیدگاه وهابیت، درخواست شفاعت از پیامبر و اولیاء صالح به‌طور مستقیم و همچنین طلب شفاعت از انبیاء و اولیاء پس از مرگ، هر دو به‌عنوان شرک محسوب می‌شود (بن‌باز، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۰۶).

محمدعمر سربازی، با پیروی از اندیشه‌های ابومنصور ماتریدی، پس از تأکید بر اینکه پیامبر (ص) پس از رحلت نیز برای امت خود استغفار می‌کند، به اثبات مسئلهٔ سماع موتی و حیات النبی پرداخته و می‌افزاید: اگر فردی در کنار قبر مطهر پیامبر اکرم (ص) طلب شفاعت کند، دعای او مستجاب و استغفارش قطعاً پذیرفته خواهد شد (سربازی، ۱۳۸۸، ج. ۷، ص. ۲۵۶).

۷. زیارت قبور و شدّ رحال

زیارت قبور و سفر به قصد زیارت انبیاء و اولیاء، از اعتقادات اصیل همهٔ مذاهب اسلامی به شمار می‌رود (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة، بی‌تا، ج. ۲۴، ص. ۸۹). در مقابل، سلفیان قائل به عدم جواز شدّ رحال برای زیارت قبور انبیاء و اولیاء هستند. سلفیه (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶، ج. ۱، ص. ۲۹۶؛ ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶، ج. ۲۶، ص. ۸۳) و وهابیت (بن‌باز، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۴۲) با استناد به حدیث نبوی «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (بخاری، ۱۳۸۹، ح. ۱۱۹۷) و با تعمیم دلالت آن، هرگونه سفر زیارتی به قصد زیارت قبور - به‌ویژه زیارت قبر رسول‌الله (ص) - را حرام شمرده و زائران روضهٔ مبارکه را اهل بدعت می‌خوانند.

علمای دیوبندیه برداشت وهابیت از این حدیث را نپذیرفته (عثمانی، ۱۴۲۶، ج. ۶، ص. ۴۸۹) و تسری آن به زیارت قبور را ناصواب می‌دانند (کشمیری، ۱۴۲۶، ج. ۲، ص. ۵۸۸؛ تهانوی، ۱۴۳۱، ج. ۵، ص. ۸۸). محمدعمر سربازی به‌صراحت به نقد دیدگاه سلفیه و وهابیت در مورد حرمت شدّ رحال و سفر به قصد زیارت پیامبر اسلام (ص) پرداخته و می‌نویسد:

> این عقیده، مخالف نظر جمهور است و تنها از دیدگاه‌های خاص شیخ ابن‌تیمیه و برخی دیگر محسوب می‌شود. این قول نه‌تنها مرجوح، بلکه نزد محققان باطل است؛ چراکه حیات آن حضرت – افزون بر جنبه روحانی – به صورت جسمانی نیز در قبر موجود است. (سربازی، ۱۳۸۹، ص. ۳۶)

وی حتی زیارت رسول‌الله (ص) را در خواب نیز توصیه می‌کند (سربازی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۵۹). سربازی نه‌تنها بر جواز زیارت قبر شریف رسول خدا (ص) تأکید دارد، بلکه معتقد است رسول‌الله (ص) پس از وفات نیز برای امت استغفار می‌کند:

> طبق عقیدهٔ اهل‌سنت و جماعت، پیامبران در قبور خویش زنده هستند و زائران را می‌بینند و سخنان آنان را می‌شنوند. لذا اگر کسی نزد روضهٔ مطهر آن حضرت بگوید: «برای من نزد خداوند متعال مغفرت بخواه و شفاعت کن»، پیامبر در حق او شفاعت نموده و شفاعتش مورد اجابت قرار می‌گیرد. این بشارت پس از رحلت رسول‌الله (ص) نیز پابرجاست. علاوه بر این، علما گفته‌اند: اگر آیهٔ ۶۴ سورهٔ نساء را تلاوت کرده و به دنبال آن طلب بخشش کنیم، استغفارمان قطعاً پذیرفته خواهد شد. صاحب البحر المحیط نقل می‌کند که حضرت علی (ع) فرمود: سه روز پس از دفن پیامبر (ص)، اعرابی مؤمنی به روضهٔ مطهر آمد و به گریه افتاد. ما دور قبر حلقه زده بودیم. آن چنان گریست که بر روی قبر افتاد و خاک آن بر سرش ریخت. (سربازی، ۱۳۸۸، ج. ۷، ص. ۲۵۶)

۸. تبرک

تبرک جستن به آثار انبیاء و اولیاء، منحصر به شیعیان نبوده و در میان عموم مسلمانان رواج دارد. مسلمانان معمولاً در حرم پیامبر (ص) و اولیای الهی، با هدف شفا یا تبرک، دست بر ضریح یا غبار آن می‌کشند، ضریح را می‌بوسند و اظهار محبت و ارادت می‌کنند. از دیدگاه اهل‌سنت، تبرک به آثار مقدس، از جمله حجرالاسود، نه‌تنها جایز، بلکه مستحب شمرده می‌شود. باور بر این است که حجرالاسود سنگی بهشتی است (دهلوی، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۰) و موجب شفای بیماری‌های مختلف می‌گردد (کاندهلوی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۰).

در روایتی نقل شده که خلیفهٔ دوم در حال طواف، هرگاه به حجرالاسود می‌رسید، آن را می‌بوسید و می‌گفت: «به خوبی می‌دانم که تو تنها سنگی بیش نیستی و هیچ نفع و ضرری نداری، اما ازآنجاکه رسول خدا (ص) را دیدم که تو را می‌بوسید، من نیز می‌بوسمت؛ وگرنه هرگز چنین نمی‌کردم». امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) با شنیدن این سخن فرمودند:

> این سنگ نفع و ضرر می‌رساند؛ زمانی که خداوند در روز ازل از بندگانش پیمان گرفت و همگی به ربوبیت او اقرار کردند: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (اعراف: ۱۷۲)، این عهدنامه در حجرالاسود نهاده شد. ازاین‌رو، همین سنگ در روز قیامت گواهی می‌دهد که چه کسی بر عهد خود باقی ماند و چه کسی آن را شکست. (کاندهلوی، ۱۳۸۸، ص. ۹۷)

براساس این روایات، می‌توان دریافت که تبرک به آثار الهی از صدر اسلام، عملی مشروع تلقی می‌شده است. با این حال، سلفیه (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۱۴۲؛ ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۹، ج. ۲، ص. ۳۳۶) و به تبع آن، وهابیت (ابن‌عبدالوهاب، ۱۴۲۹، ص. ۴۸؛ آل‌شیخ، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۳؛ بن‌باز، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۳۳۰) در مقابل نصوص شرعی اجتهاد نموده و تبرک به آثار اولیاء را شرک دانسته و مرتکب آن را مشرک می‌دانند. دیوبندیان (قاسمی، ۱۴۳۰، ص. ۱۴۳؛ قاسمی، ۱۳۹۱، ص. ۱۸۲؛ قنبرزهی، ۱۳۸۷، ج. ۴، صص. ۳۰۶-۳۰۷) نیز همانند دیگر مذاهب اسلامی، تبرک به آثار انبیاء و اولیاء را از عقاید خود می‌شمارند. اگرچه آنان همانند شیعیان یا بریلویان، قائل به توسعهٔ گستردهٔ مشروعیت تبرک نیستند، اما نفس مشروعیت آن را ثابت می‌دانند.

محمدعمر سربازی در پاسخ به دیدگاه وهابیت که تبرک به زمان و مکان را جایز نمی‌دانند و در نتیجه، تبرک به آثار مکانی پیامبر (ص) را منع می‌کنند، چنین استدلال می‌کند: «نزد محققان و جمهور علمای امت، تبرک به امکنه، ازمنه و آثار صالحین، با استناد به قرآن و احادیث صحیح ثابت است...» (سربازی، ۱۳۸۹، ص. ۳۷). وی سپس در نقد ابن‌تیمیه می‌نویسد: «ابن‌تیمیه و ابن‌قیم به زور و اجبار، روایات صحیح را غیرثابت قلمداد کرده‌اند و سلفیان و غیرمقلدان نیز بدون تحقیق، به آن‌ها چسبیده‌اند» (سربازی، ۱۳۸۹، ص. ۳۸). او در ادامه، برای اثبات مشروعیت تبرک، به روایت تبرک جستن امام شافعی به باقیماندهٔ آب شستشوی پیراهن احمد بن حنبل استناد می‌کند:

> امام شافعی، رسول خدا (ص) را در خواب دید. پیامبر (ص) فرمود: سلام مرا به امام احمد برسان و به او بگو از این عقیدهٔ خود دست برندارد و بر آن استوار بماند. امام شافعی پس از این خواب، شاگردی را فرستاد تا امام احمد را از این خواب مبارک آگاه کند. وقتی شاگرد این خبر را به امام احمد رساند، وی بسیار خوشحال شد و به پاس این بشارت، پیراهن خود را به شاگرد هدیه داد. هنگامی‌که شاگرد نزد امام شافعی بازگشت و موضوع را گزارش کرد، امام شافعی گفت: تو سزاوارتری که این پیراهن را داشته باشی، ولی اگر ناراحت نمی‌شدی، آن را از تو می‌گرفتم. اکنون برو و پیراهن را در ظرفی بشوی تا من آب آن را به قصد تبرک نزد خود نگه دارم و گاهی از آن بنوشم. (سربازی، ۱۳۸۷، صص. ۹۰–۹۱)

۹. ایمان اجداد رسول خدا (ص)

مسئلهٔ ایمان پدران و اجداد نبی مکرم اسلام (ص) از مباحث چالشی در طی تاریخ میان شیعه و اهل‌سنت بوده است. جمهور اهل‌سنت (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج. ۷، صص. ۴۵۱-۴۵۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۳، صص. ۳۱-۳۵)، سلفیه (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۶، ج. ۱، ص. ۱۴۴) و وهابیت (ابن‌عبدالوهاب، ۱۳۹۶، ج. ۴، صص. ۶۲-

۶۳)، اجداد پیامبر (ص) و همچنین والدین ایشان و حضرت ابوطالب را کافر قلمداد کرده و معتقدند بدون ایمان از دنیا رفته‌اند.

به باور شیعیان (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۱۳، ص. ۱۱۰؛ مفید، ۱۴۱۳، ص. ۱۳۹) همهٔ اجداد طاهرین پیامبر موحد بوده‌اند. ازاین‌رو در برخی از ادعیه مثل زیارت وارث گفته می‌شود: «أَشْهَدُ أَنَّکَ کُنْتَ نُوراً فِی الْأَصْلَابِ الشَّامِخَةِ وَ الْأَرْحَامِ الْمُطَهَّرَةِ» (مفید، ۱۴۱۳، ص. ۱۰۶)؛ یعنی: «گواهی می‌دهم که شما به صورت نوری در پشت مردانی عالی‌درجه و رحم‌های پاک و دور از پلیدی بوده‌اید». با این حال، جمعی از اندیشمندان اهل‌سنت نیز بر ایمان اجداد رسول خدا (ص)، به‌ویژه حضرت ابوطالب، پای فشرده و در این باره به تألیف و استدلال پرداخته‌اند (سیوطی، بی‌تا، صص. ۱۷-۱۹؛ افندی آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۰، ص. ۱۳۵). از جملهٔ این آثار می‌توان به بغیة الطالب لإیمان أبی‌طالب تألیف محمد بن رسول برزنجی شافعی و نیز کتاب أسنی المطالب فی نجاة أبی‌طالب اثر احمد زینی دحلان اشاره نمود.

اگرچه اکثر دیوبندیان در این مسئله دیدگاهی متفاوت با شیعه دارند و برخی از بزرگان این مکتب، قائل به عدم ایمان ظاهری اجداد نبی مکرم اسلام (ص) هستند (سهارنپوری، ۱۴۲۷، ج. ۱۴، ص. ۲۰۳؛ عثمانی، ۱۴۲۶، ج. ۶، ص. ۵۸)، طیفی دیگر از ایشان در این باب راه توقف پیموده و رأیی بر اثبات یا نفی آن صادر نکرده‌اند (مجددی زروبوی، ۱۴۳۰، ج. ۱، ص. ۴۵۳). در مقابل، عده‌ای نیز بر این باور استوارند که انتساب کفر به اجداد طاهرین رسول خدا (ص) و حضرت ابوطالب، موجب تألم خاطر آن حضرت می‌گردد و هر فعلی که مایهٔ آزردن پیامبر (ص) شود، خود مستوجب عقوبت است؛ ازاین‌رو، می‌بایست از هر اعتقادی که چنین پیامدی در پی دارد، اجتناب ورزید (دهلوی، بی‌تا، ص. ۸۷؛ تهانوی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۷).

از جمله علمای دیوبندی که ایمان والدین گرامی پیامبر (ص) را به‌طور راسخ باور دارد، مولوی محمدعمر سربازی است که در آثار متعدد خویش، بارها تصریح نموده که اجداد طاهر آن حضرت، همگی موحد و مؤمن از دنیا رفته‌اند. ایشان در کتاب مجالس قطب‌الارشاد، ابتدا نظرات مختلف علما را در باب ایمان والدین گرامی رسول‌الله (ص) مطرح می‌سازد و سپس «نظر حق» را متعلق به گروهی می‌داند که معتقدند والدین پیامبر اکرم (ص) موحد بوده‌اند. او می‌نویسد:

> والدین گرامی رسول‌الله از اهل فترت بوده‌اند، یعنی بر دین ابراهیمی قرار داشته و موحد بوده و شرک نکرده‌اند، فلذا ناجی‌اند. حضرت عبدالله والد گرامی رسول‌الله مشرکان را از اینکه سنگ‌ها را عبادت می‌کردند مسخره می‌کرد. اهل فترت معاف‌اند، دین و نظریه‌شان اعتبار دارد، زیرا در آن زمان رسول‌الله به نبوت نرسیده بود... اکثر علما می‌گویند: باید عقیده داشته باشیم که والدین رسول‌الله ناجی و جنتی هستند. صاحب روح‌المعانی و مولانا نانوتوی به جانب همین قول سوق یافته‌اند. (سربازی، ۱۳۹۴، ج. ۱، صص. ۱۱۴–۱۱۷)
>
> ازاین‌رو نام والدین رسول‌الله را به‌خوبی و با کمال ادب باید یاد کرد. (سربازی، ۱۳۹۴، ج. ۱، ص. ۱۷۰).

سربازی در تفسیر تبیین الفرقان به دیدگاه کسانی چون ملاعلی قاری و فخر رازی - که منکر ایمان والدین رسول‌الله (ص) هستند - اشکال می‌کند و می‌نویسد:

> من خود قائل به همین نظرم که والدین پیامبر اکرم (ص) موحد و مؤمن بودند و معتقدم ایمان والدین گرامی رسول‌الله (ص)، از ایمان امثال ملاعلی قاری و رازی و همفکرانشان به مراتب والاتر و کامل‌تر بود. (سربازی، ۱۳۸۷، ج. ۳، صص. ۲۱۷–۲۱۸)

وی در جایگاه سخن نهایی و فصل‌الخطاب، این‌گونه تصریح می‌دارد: «من ایمان آن بزرگواران را از ایمان خویش و نیز از ایمان منکرانِ ایمان ایشان، به مراتب برتر می‌دانم» (سربازی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۲۱۷).

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی مبانی کلامی محمدعمر سربازی به‌عنوان یکی از عالمان برجستهٔ دیوبندی در ایران، نشان می‌دهد که وی با تکیه بر سه رکن اصلی فکری - یعنی مکتب ماتریدی در کلام، مذهب حنفی در فقه و طریقت نقشبندی در تصوف - پاسخی نظام‌مند و مستدل به شبهات وهابیت ارائه داده است. سربازی در هشت محور کلیدی شامل: تکفیر، صفات خبری، حیات برزخی، توسل، استغاثه، شفاعت، زیارت قبور و تبرک، به نقد بنیادین دیدگاه‌های وهابی پرداخته و نشان داده است که این دیدگاه‌ها نه‌تنها با سنت کهن اهل‌سنت ناسازگار است، بلکه در موارد متعدد به تفسیری ظاهرگرایانه و انحرافی از متون دینی منجر شده است.

وی با تأکید بر قاعدهٔ «عدم تکفیر اهل قبله»، رویکرد تکفیری وهابیت را به چالش کشیده و با دفاع از تأویل صفات خبری، از ورطهٔ تشبیه و تجسیم اجتناب ورزیده است. همچنین، با اثبات حیات برزخی انبیاء و اولیاء، مبانی عقیدتی توسل، زیارت و استغاثه را تقویت کرده و نشان داده که این مفاهیم ریشه در متون اصیل اسلامی و فهم سلف صالح دارند. در تقابل با وهابیت، که خود را نمایندهٔ انحصاری سلفیه می‌داند، سربازی با استناد به منابع معتبر کلامی و فقهی، وهابیت را جریانی «خلفی» و نه سلفی معرفی می‌کند که با ابزار تکفیر، وحدت جهان اسلام را تهدید می‌کند.

در نهایت، می‌توان گفت که رویکرد کلامی سربازی نه‌تنها نمایانگر تقابل جریان فکری دیوبندیه با جریان سلفی تکفیری است، بلکه گواهی است بر ظرفیت مکاتب سنتی اهل‌سنت - همچون ماتریدیه و اشاعره - برای پاسخ‌گویی به چالش‌های عقیدتی در عصر حاضر.

منابع

آل‌بوطامی، احمد. (۱۳۹۵). محمد بن عبدالوهاب عقیدته السلفیة و دعوته الاصلاحیة و ثناء العلماء علیه. مکه: نشر مطبعة الحکومة.

آل‌شیخ، عبدالرّحمن بن حسن. (۱۳۷۷). فتح المجید فی شرح کتاب التّوحید (تحقیق محمد حامد الفقی). قاهره: مطبعة السنة المحمدیة.

اثری، عبدالله بن عبدالحمید. (۱۴۲۴). الایمان: حقیقته، خوارمه، نواقصه. ریاض: مدار الوطن للنشر.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۱۳). الاعتقادات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۹۸). التوحید. قم: جامعه مدرسین.

ابن باز، عبد العزیز بن عبد الله. (۱۴۱۰). نواقض الاسلام. نشر وزارة الشئون الاسلامیة.

ابن باز، عبد العزیز بن عبد الله. (۱۴۲۰). مجموع فتاوی ومقالات متنوعة. ریاض: دار القاسم.

ابن باز، عبد العزیز بن عبد الله. (بی‌تا). فتاوی نور علی الدرب. مؤسسه الشیخ عبدالعزیز بن باز.

ابن باز، عبد العزیز بن عبد الله. (بی‌تا). مجموع فتاوی. بیروت: دار الإحیاء التراث.

ابن‌تیمیه حرانی، احمد بن عبد الحلیم. (۱۴۰۸). مجموعه التفسیر. (تحقیق عبدالرحمن عمیره). بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌تیمیه حرانی، احمد بن عبد الحلیم. (۱۴۱۳). زیاره القبور. ریاض: الرئاسه العامه لاداره البحوث العلمیه و الافتاء و الدعوه و الارشاد.

ابن‌تیمیه حرانی، احمد بن عبد الحلیم. (۱۴۱۶). مجموع‌الفتاوی (تحقیق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم). مدینه: مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف.

ابن‌تیمیه حرانی، احمد بن عبد الحلیم. (۱۴۱۹). اقتضاء الصراط المستقیم؛ لمخالفة اصحاب الجحیم (تحقیق ناصر عبدالکریم العقل). بیروت: دارعالم الکتب.

ابن‌تیمیه حرانی، احمد بن عبد الحلیم. (۱۴۲۲). جامع المسائل (تحقیق محمد عزیر شمس). مکه: دارعالم الفوائد.

ابن جبرین، عبدالله. (بی‌تا). اللؤلؤ المکین من فتاوی فضیلة الشیخ ابن جبرین. ریاض.

ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز. (۱۴۲۱). حاشیة رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الأبصار فقه أبو حنیفة (حاشیة ابن عابدین). بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر.

ابن عبدالجلیل، ابومکرم. (۱۴۲۱). دعوه الإمام محمّد بن عبدالوهاب بین مؤیدیها و معارضیها فی شبه القاره الهندیه. ریاض: دار السلام للنشر و التوزیع.

ابن عبدالوهاب، محمد. (۱۳۹۶). مؤلفات الشیخ الإمام محمد بن عبد الوهاب (تحقیق عبد العزیز بن زید الرومی، محمد بلتاجی و سید حجاب). عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.

ابن عبدالوهاب، محمد. (۱۴۲۹). کتاب التوحید. مصر: مکتبه عبدالرحمن.

ابن عبدالوهاب، محمد. (بی‌تا). الرسائل الشخصیه (تحقیق عبد العزیز بن زید الرومی، د. محمد بلتاجی و د. سید حجاب). ریاض: مطابع الریاض.

ابن عبدالوهاب، محمد. (بی‌تا). مجموعة رسائل فی التوحید والإیمان (تحقیق إسماعیل بن محمد الأنصاری). ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود.

ابن غنام، حسین. (۱۴۱۵). تاریخ نجد. بیروت: دارالشرق.

ابن فوزان، صالح. (۱۴۲۷). إعانه المستفید بشرح کتاب التوحید. ریاض: مؤسسه الرساله.
ابن نعمان (شیخ مفید)، محمد. (۱۴۱۳الف). تصحیح اعتقادات الامامیه. قم: الموتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
ابن نعمان (شیخ مفید)، محمد. (۱۴۱۳ب). کتاب المزار (تحقیق سید محمد باقر ابطحی). قم: الموتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
أسود، محمد عبدالرزاق. (۱۴۲۹). الاتجاهات المعاصرة فی دراسة السنة النبویة فی مصر وبلاد الشام. دمشق: دار الکلم الطیب.
اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۱۱). الابانه عن اصول الدیانه (تحقیق بشیر محمد عیون). دمشق: مکتبة دار البیان.
افندی آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵). روح المعانی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
امینی، نورعالم خلیل. (۱۳۹۲). دارالعلوم دیوبند؛ مادر مدارس و دانشگاه‌های اسلامی در شبه‌قاره هند. ندای اسلام، ۱۴ (۵۴)، ۳۳.
ایجی، عضدالدین. (بی‌تا). المواقف. قم: شریف الرضی.
باشمیل، محمد بن احمد. (۱۴۰۶). کیف نفهم التوحید. بی‌جا.
بخاری، محمد اسماعیل. (۱۳۸۹). صحیح البخاری (ترجمه عبد العلی نور احراری). تربت‌جام: احمد جام.
البوطی، سعید رمضان. (بی‌تا). السلفیة مرحلة زمینة مبارکة لامذهب اسلامی. دمشق: دارالفکر.
پنج پیری، محمد طاهر. (۱۴۲۷). البصائر للمتوسلین بأهل المقابر. پاکستان: مکتبه الیمان دارالقرآن.
ترمذی، سید عبدالشکور. (۲۰۰۳). هدایه الحیران فی جواهر القرآن. ملتان: اداره تالیفات اشرفیه.
تهانوی، اشرف‌علی. (۱۴۳۱). إمداد الفتاوی. کراچی: مکتبه دارالعلوم کراچی.
تهانوی، اشرف‌علی. (بی‌تا). الکلام الحسن. لاهور: جامعه اشرفیه.
حسین پور، محمدیوسف و چابهاری، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). تضاد عقاید حنفیت با وهابیت (مجموعه مقالات و گفتار علما اهل‌سنت). قم: آثار نفیس.
خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۴۷). مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان. انتشارات آسیا.
دحلان، احمد بن زینی. (۱۴۲۴). الدرر السنیة فی الرد علی الوهابیة. دمشق: مکتبة الأحباب.
دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: روزنه (مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران).
دهلوی، عبدالحق. (بی‌تا). الاعمال الماثوره فی الایام المشهوره. دهلی: مجتبایی.
دهلوی، کفایت الله. (۱۳۸۰). تعلیم الاسلام براساس فقه حنفی (مترجم عبدالمجید مرادزهی خاشی). زاهدان: فاروق اعظم.
رشیدرضا، محمد. (۱۹۹۰). المنار. الهیئة المصریة العامة للکتاب.
الزین، محمد خلیل. (۱۴۰۵). تاریخ الفرق الاسلامیة. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
سبحانی، جعفر. (۱۴۱۱). فی ظل اصول الاسلام. قم: شورای مدیریت حوزه علمیه قم.
سربازی، عبدالرحمن. (۱۳۹۴). اعتدال در مسلک دیوبند. مشهد: نشر جاودان.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۷۷). تعریف ایمان–کفر– ارتداد و ضابطه تکفیر. مجموعه مقالات دومین همایش علمی تحقیقی وحدت، زاهدان: ماهنامه اسوه (وابسته به دفتر نماینده مقام معظم رهبری در امور اهل‌سنت بلوچستان).
سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۱). تحقیقی در مورد توسل و ندای غیرالله؛ آیا بیماری‌ها مُسری هستند؟. زاهدان.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۲). فتاوای منبع العلوم کوه ون (جلد ۳). تهران: مدرسه دینی منبع العلوم کوه ون.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۵الف). فتاوای منبع العلوم کوه ون (جلد ۱). تهران: مدرسه دینی منبع العلوم کوه ون.

سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۵ب). فتاوای منبع العلوم کوه ون (جلد ۲). تهران: مدرسه دینی منبع العلوم کوه ون.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۷). إفهام الباری لابتداء البخاری (مقدمه صحیح بخاری). زاهدان.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۹الف). فتاوای منبع العلوم کوه ون (جلد ۹). تربت جام: شیخ احمد جام.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۹ب). پرسش و پاسخ‌های ارزشمند برای جوانان ارجمند. زاهدان: انتشارات علامه سربازی.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۹۱). مکتوبات سربازی. زاهدان: محمد عمر ملازهی.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۹۳). مجالس قطب الارشاد (جلد ۲). سرباز: مدرسه دینی منبع العلوم کوه ون (کتاب فروشی حافظ).
سربازی، محمدعمر. (۱۳۹۴الف). گنجینه اوراد و دعاها. زاهدان.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۹۴ب). مجالس قطب الارشاد (جلد ۱). سرباز: مدرسه دینی منبع العلوم کوه ون (کتاب فروشی حافظ).
سربازی، محمدعمر. (۱۳۹۵). وصیت نامه عمری. بیرجند: آدینه.
سربازی، محمدعمر. (بی‌تا). شمشیر بران بر اشراک و بدعات دوران (به اهتمام عبدالرحمن کراچوی). کراچی: نشر اسحاقیه پرنتنگ پریس.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۳). تفسیر تبیین الفرقان. تربت‌جام: احمد جام.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۷). تفسیر تبیین الفرقان (جلد ۳). تربت جام: نشر شیخ الاسلام احمد جام.
سربازی، محمدعمر. (۱۳۸۸). تفسیر تبیین الفرقان (جلد ۷). تربت جام: نشر شیخ الاسلام احمد جام.
سرهندی حنفی، حافظ محمد حسن. (۱۳۶۰). العقائد الصّحیحة فی تردید الوهّابیّة النّجدیة. هند: چاپ امرتسر.
سلفی افغانی، شمس الدین. (۱۴۱۶). جهود علماء الحنفیه فی إبطال عقائد القبوریه. ریاض: دارالصمیعی.
سلفی افغانی، شمس الدین. (۱۴۱۹). عداء الماتریدیه للعقیده السلفیه الماتریدیه و موقفهم من الاسماء و الصفات. طائف: مکتبه الصدیق.
سمنودی، ابراهیم بن عثمان. (بی‌تا). سعادة الدارین فی الرد علی الفرقتین الوهابیة و مقلدة الظاهرة (تحقیق احمد عبدالرحیم السایح). قاهره: دارالخلود للتراث.
سهارنپوری، خلیل احمد. (۱۴۲۷). بذل المجهود فی حل سنن أبی داوود (تعلیق محمد زکریا کاندهلوی). بیروت: دار البشائر الإسلامیة.
سهارنپوری، خلیل احمد. (۱۳۹۴). المهند علی المفند (پاسخ علمای دیوبند به پرسش‌های علمای حرمین) (ترجمه عبدالرحمن سربازی). مشهد: نشر جاویدان.
سیدزاده، عبدالواحد. (بی‌تا). احسن المقصود فی توحید المعبود (تحقیق محمدیوسف حسین پور). نگین کویر.
سیوطی، جلال الدین. (بی‌تا). مسالک الحنفاء فی نجاة آباء المصطفی. قاهره: مکتبه النشر.
صدقی الزهاوی، جمیل. (۱۳۲۳). الفجر الصادق فی الرد علی منکری التوسل و الکرامات و الخوارق. مصر.
العاصمی النجدی الحنبلی، محمد بن قاسم. (۱۴۱۷). الدرر السنیه فی الاجوبه النجدیه (تحقیق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم). بی‌نا.
عباس اعوان، طاهر. (۱۳۹۷). کتاب شناسی توصیفی تألیفات علمای اهل‌سنت در رد سلفیت و وهابیت. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

عثمانی، شبیر احمد. (۱۴۲۶). فتح الملهم بشرح صحیح الامام المسلم. کویت و بیروت: دارالضیاء و دار احیاء التراث العربی.
عثمانی، ظفر احمد. (۱۴۱۵). إعلاء السنن (تحقیق محمدتقی عثمانی). کراچی: اداره القرآن و العلوم اسلامیه.
عثمانی، محمد شفیع. (۱۳۸۳). تفسیر معارف القرآن (مترجم محمد یوسف حسین پور). انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.
عثمانی، محمدتقی. (۱۴۲۶). تکمله فتح الملهم شرح صحیح المسلم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
العثیمین، محمد بن صالح. (۱۴۱۳). مجموع فتاوی ورسائل العثیمین. عربستان: دار الوطن للنشر.
العثیمین، محمد بن صالح. (بی‌تا). الکنز الثمین فی سؤالات ابن سنید (إعداد فهد بن عبد الله بن إبراهیم السنید). الدار العالمیة للنشر والتوزیع.
عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۴). الدررالکامنه. بیروت: دار الجیل.
غلام الله خان. (بی‌تا). جواهر القرآن. راولپندی: کتب خانه رشیدیه.
فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء. (۱۴۲۶). فتاوی اللجنة الدائمة (جمع و ترتیب أحمد بن عبد الرزاق الدویش). ریاض: الرئاسة العامة للبحوث العلمیة والإفتاء.
فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فرمانیان، مهدی. (۱۳۸۹). آشنایی با فرق تسنن. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
قادری حنفی، احمد رضا. (۱۴۳۰). قوارع القهار فی الرد علی المجسمة الفجار. دمشق: دارالنعمان للعلوم.
قادری، شاه فضل رسول. (۱۹۷۹). سیف الجبار المسلول علی أعداء الابرار. استانبول.
قاسمی، قاری محمد طیب. (۱۳۹۱). اندیشه دینی و شیوه عملی علمای دیوبند (مترجم نجم الدین محمد درّکانی). سبزوار: نگین کویر.
قاسمی، قاری محمد طیب. (۱۴۳۰). علماء دیوبند عقیده و منهجا. دیوبند: النشر و التوزیع الجامعه الاسلامیه.
قاضی، عبد الحلیم. (۱۳۸۰). گذری کوتاه بر زندگی علامه استاد محمّد ابراهیم دامنی. ندای اسلام، (۷).
قرشی، محمد اقبال. (بی‌تا). معارف الاکابر بروایت حکیم الأمت حضرت مولانا أشرف علی التهانوی. لاهور: اداره اسلامیات.
قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۴). تفسیر قرطبی. قاهره: دار الکتب المصریه.
الفقی، محمد حامد. (۱۳۵۴). اثر الدعوه الوهابیه فی الاصلاح الدینی. بی‌جا.
قنبرزهی، خدانظر. (۱۳۸۷). محمودالفتاوی (زیر نظر عبدالحمید اسماعیل زهی). زاهدان: انتشارات صدیقی.
قنوجی بخاری، محمد صدیق خان. (۱۹۷۸). أبجد العلوم الوشی المرقوم فی بیان أحوال العلوم (تحقیق عبدالجبار زکار). بیروت: دارالکتب العلمیه.
کاشف الغطا، محمد حسن. (۱۴۱۶). نقض فتاوی الوهابیّة (تحقیق سید غیاث الطعمه). قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.
کاندهلوی، محمدیوسف. (۱۳۸۹). حیات صحابه (مترجم مجیب الرحمن رحیمی). تربت جام: انتشارات احمد جام.
کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰). کنز الفوائد. قم: دارالذخائر.
کشمیری، محمد انور شاه. (۱۴۲۶). فیض الباری علی صحیح البخاری (تحقیق محمد بدر عالم المیرتهی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
کشمیری، محمد انور شاه. (بی‌تا). العرف الشذی شرح سنن الترمذی. مؤسسه ضحی.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲). الکافی. تهران: اسلامیه.
گنگوهی، محمودالحسن. (بی‌تا). فتاوای محمودیه (تحقیق سلیم الله خان دیوبندی). کراچی: دارالافتاء جامعه فاروقیه.

گهمن، محمد الیاس. (۲۰۱۴). فرقه مماتیت کا تحقیقی جائزہ. لاهور: مکتبه اهل السنه و الجماعه.
لدهیانوی، محمد یوسف. (۱۳۹۹). آپ کے مسائل اوران کاحل (مترجم محمدصدیق رشیدی). تهران: شیخ الاسلام احمد جام.
لکنوی هندی، محمدعبدالحی بن عبدالحلیم. (۲۰۰۰). ابراز الغی الواقع فی شفاء العی (تحقیق صلاح محمد أبو الحاج). عمان: دار الفتح.
ماتریدی، محمد بن محمد. (بی‌تا). التوحید (تحقیق د. فتح الله خلیف). اسکندریه: دارالجامعات المصریة.
مجددی زروبوی، مفتی محمد فرید. (۱۴۳۰). فتاوی دیوبند پاکستان معروف به فتاوی فریدیه. پاکستان: دارالعوم صدیقیه زروبی.
مجموعه فضائل حج و راهنمای حجاج. (۱۳۸۸). (مترجم عبدالرحمن محبی). ارومیه: حسینی اصل.
مدنی، سید حسین احمد. (بی‌تا). الشهاب الثاقب علی المسترق الکاذب. بمبئی: نشر کتابخانه امدادیه دیوبند.
مرجانی، حبیب الله. (۱۳۸۶). عارف روشن ضمیر و فقیه توانا، یادی از مولانا محمّدعمر سربازی رحمه الله. ندای اسلام، (۲۹-۳۰).
مرضی الغامدی، خالد علی. (۱۴۳۴). شرح نواقض الاسلام. فهرسه مکتبه الملک الفهد.
مسجد جامعی، زهرا. (۱۳۹۲). نگرشی بر شناخت وهابیت. تهران: پازینه.
مشعبی، عبدالمجید بن سالم. (۱۴۱۸). منهج ابن تیمیه فی مسألة التکفیر. ریاض: نشر اضواء السّلف.
نبهانی، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۸). شواهد الحق فی الاستغاثة بسید الخلق. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ندوی، محمد رحمت الله. (۱۴۲۷). اشرف علی التهانوی حکیم الامه و شیخ مشائخ العصر فی الهند. دمشق: دارالقلم.
نسفی، حافظ الدین عبد الله نسفی. (بی‌تا). مدارک التنزیل وحقائق التأویل. بیروت: دارالکلم الطیب.
نعمانی، محمد منظور. (۱۳۸۵). معارف الحدیث (ترجمه ابوالحسین عبد المجید مرادزهی خاشی). زاهدان: فاروق اعظم.
نهتانی، عبدالحکیم. (بی‌تا). زندگانی و سرگذشت قطب الاقطاب شیخ التفسیر و الحدیث حضرت مولانا محمد عمر سربازی. بی‌جا.
هادی نجف‌آبادی، محمدعلی. (بی‌تا). پاکستان در جستجوی هویت مفقوده. نور.
هروی قاری، علی بن سلطان محمد. (۱۴۰۴). شرح الفقه الاکبر. بیروت: دارالکتب العلمیة.
هروی قاری، علی بن سلطان محمد. (بی‌تا). حاشیه إرشاد الساری الی مناسک الملا علی قاری. مکه مکرمه: المکتبه الامدادیه.
وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة. (بی‌تا). الموسوعه الفقهیه. کویت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة.

References

Āl Būṭāmī, Aḥmad. (1395 SH [2016 CE]). *Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb: ʿAqīdatuhu al-Salafīya wa Daʿwatuhu al-Iṣlāḥīya wa Thanāʾ al-ʿUlamāʾ ʿAlayh* (Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb: His Salafī Creed, His Reformist Call, and the Praise of Scholars for Him). Mecca: Nashr Maṭbaʿat al-Ḥukūma. [In Arabic]

Āl al-Shaykh, ʿAbd al-Raḥmān ibn Ḥasan. (1377 AH [1957–1958 CE]). *Fatḥ al-Majīd fī Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd* (The Victory of the Glorious: Commentary on the Book of Monotheism), edited by Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. Cairo: Maṭbaʿat al-Sunna al-Muḥammadīya. [In Arabic]

al-Atharī, ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Ḥamīd. (1424 AH [2003–2004 CE]). *Al-Īmān: Ḥaqīqatuh, Khawārimuh, Nawāqiṣuh* (Faith: Its Reality, Its Violations, Its Deficiencies). Riyadh: Madār al-Waṭan li-l-Nashr. [In Arabic]

Ibn Bābawayh al-Qummī (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Al-Iʿtiqādāt* (The Doctrines). Qom: Al-Muʾtamar al-ʿĀlamī li-l-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]

Ibn Bābawayh al-Qummī (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī. (1398 SH [2019 CE]). *Al-Tawḥīd* (Monotheism). Qom: Jāmiʿa-yi Mudarrisīn. [In Arabic]

Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd Allāh. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Nawāqiḍ al-Islām* (The Nullifiers of Islam). Published by: Wizārat al-Shuʾūn al-Islāmīya. [In Arabic]

Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd Allāh. (1420 AH [1999–2000 CE]). *Majmūʿ Fatāwā wa-Maqālāt Mutanawwiʿa* (Collected Fatwās and Various Articles). Riyadh: Dār al-Qāsim. [In Arabic]

Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd Allāh. (n.d.). *Fatāwā Nūr ʿalā al-Darb* (Fatwās on the Path of Light). Muʾassasat al-Shaykh ʿAbd al-ʿAzīz ibn Bāz. [In Arabic]

Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd Allāh. (n.d.). *Majmūʿ Fatāwā* (Collected Fatwās). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]

Ibn Taymīya al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1408 AH [1987–1988 CE]). *Majmūʿ al-Tafsīr* (Collected Exegesis), edited by ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayra. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Ibn Taymīya al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Ziyārat al-Qubūr* (Visitation of Graves). Riyadh: Al-Riʾāsa al-ʿĀmma li-Idārat al-Buḥūth al-ʿIlmīya wa-l-Iftāʾ wa-l-Daʿwa wa-l-Irshād. [In Arabic]

Ibn Taymīya al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1416 AH [1995–1996 CE]). *Majmūʿ al-Fatāwā* (Collected Fatwās), edited by ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim. Medina: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf. [In Arabic]

Ibn Taymīya al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1419 AH [1998–1999 CE]). *Iqtiḍāʾ al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li-Mukhālafat Aṣḥāb al-Jaḥīm* (The Requirement of the Straight Path in Opposing the People of Hellfire), edited by Nāṣir ʿAbd al-Karīm al-ʿAql. Beirut: Dār ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]

Ibn Taymīya al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Jāmiʿ al-Masāʾil* (Compendium of Questions), edited by Muḥammad ʿAzīr Shams. Mecca: Dār ʿĀlam al-Fawāʾid. [In Arabic]

Ibn Jibrīn, ʿAbd Allāh. (n.d.). *Al-Luʾluʾ al-Makīn min Fatāwā Faḍīlat al-Shaykh Ibn Jibrīn* (The Well-Formed Pearls from the Fatwās of His Eminence Shaykh Ibn Jibrīn). Riyadh. [In Arabic]

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn ibn ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz. (1421 AH [2000–2001 CE]). *Ḥāshiyat Radd al-Muḥtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār fī Fiqh Abī Ḥanīfa* (The Commentary: The Response of the Perplexed on the Chosen Pearl, Commentary on the Illumination of Insights in Ḥanafī Jurisprudence — Ibn ʿĀbidīn's Commentary). Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿa wa-l-Nashr. [In Arabic]

Ibn ʿAbd al-Jalīl, Abū Mukarram. (1421 AH [2000–2001 CE]). *Daʿwat al-Imām Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb bayna Muʾayyidīhā wa-Muʿāriḍīhā fī Shibh al-*

Qārra al-Hindīya (The Call of Imam Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb Between Its Supporters and Its Opponents in the Indian Subcontinent). Riyadh: Dār al-Salām li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ. [In Arabic]

Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad. (1396 AH [1976–1977 CE]). *Muʾallafāt al-Shaykh al-Imām Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb* (The Works of Shaykh Imam Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb), edited by ʿAbd al-ʿAzīz ibn Zayd al-Rūmī, Muḥammad Baltājī, and Sayyid Ḥijāb. Saudi Arabia: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Suʿūd al-Islāmīya. [In Arabic]

Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad. (1429 AH [2008 CE]). *Kitāb al-Tawḥīd* (The Book of Monotheism). Egypt: Maktabat ʿAbd al-Raḥmān. [In Arabic]

Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad. (n.d.). *Al-Rasāʾil al-Shakhṣīya* (Personal Epistles), edited by ʿAbd al-ʿAzīz ibn Zayd al-Rūmī, Muḥammad Baltājī, and Sayyid Ḥijāb. Riyadh: Maṭābiʿ al-Riyāḍ. [In Arabic]

Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad. (n.d.). *Majmūʿat Rasāʾil fī al-Tawḥīd wa-l-Īmān* (Collection of Epistles on Monotheism and Faith), edited by Ismāʿīl ibn Muḥammad al-Anṣārī. Riyadh: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Suʿūd. [In Arabic]

Ibn Ghannām, Ḥusayn. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Tārīkh Najd* (History of Najd). Beirut: Dār al-Sharq. [In Arabic]

Ibn Fawzān, Ṣāliḥ. (1427 AH [2006–2007 CE]). *Iʿānat al-Mustafīd bi-Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd* (Aid for the Seeker: Commentary on the Book of Monotheism). Riyadh: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

Ibn Nuʿmān (al-Shaykh al-Mufīd), Muḥammad. (1413 AH [1992–1993 CE]) [a]. *Taṣḥīḥ Iʿtiqādāt al-Imāmīya* (Correction of the Imāmī Doctrines). Qom: Al-Muʾtamar al-ʿĀlamī li-Alfīyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]

Ibn Nuʿmān (al-Shaykh al-Mufīd), Muḥammad. (1413 AH [1992–1993 CE]) [b]. *Kitāb al-Mazār* (The Book of Visitation), edited by Sayyid Muḥammad Bāqir Abṭaḥī. Qom: Al-Muʾtamar al-ʿĀlamī li-Alfīyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]

Aswad, Muḥammad ʿAbd al-Razzāq. (1429 AH [2008 CE]). *Al-Ittijāhāt al-Muʿāṣira fī Dirāsat al-Sunna al-Nabawīya fī Miṣr wa-Bilād al-Shām* (Contemporary Trends in the Study of Prophetic Tradition in Egypt and the Levant). Damascus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib. [In Arabic]

al-Ashʿarī, ʿAlī ibn Ismāʿīl. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Al-Ibāna ʿan Uṣūl al-Diyāna* (The Clarification concerning the Principles of Religion), edited by Bashīr Muḥammad ʿUyūn. Damascus: Maktabat Dār al-Bayān. [In Arabic]

Afandī Ālūsī, Sayyid Maḥmūd. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Rūḥ al-Maʿānī* (The Spirit of Meanings). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Amīnī, Nūr ʿĀlam Khalīl. (1392 SH [2013 CE]). "Dār al-ʿUlūm Dīyūband; Mādar-i Madāris wa Dānishgāhhā-yi Islāmī dar Shibh-i Qārra-yi Hind" (Dār al-ʿUlūm Deoband: The Mother of Islamic Schools and Universities in the Indian Subcontinent). *Nidā-yi Islām* (Call of Islam), 14(54), p. 33. [In Persian]

al-Ījī, ʿAḍud al-Dīn. (n.d.). *Al-Mawāqif* (The Stations). Qom: Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]

Bāshamīl, Muḥammad ibn Aḥmad. (1406 AH [1985–1986 CE]). *Kayfa Nafham al-Tawḥīd* (How Do We Understand Monotheism?). No place. [In Arabic]

al-Bukhārī, Muḥammad Ismāʿīl. (1389 SH [2010 CE]). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Authentic Collection of al-Bukhārī), translated by ʿAbd al-ʿAlī Nūr Aḥrārī. Torbat-e Jām: Aḥmad-i Jām. [In Persian translation]

al-Būṭī, Saʿīd Ramaḍān. (n.d.). *Al-Salafīya: Marḥala Zamānīya Mubāraka lā Madhhab Islāmī* (Salafism: A Blessed Historical Phase, Not an Islamic School). Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Panj Pīrī, Muḥammad Ṭāhir. (1427 AH [2006 CE]). *Al-Baṣāʾir li-l-Mutawassilīn bi-Ahl al-Maqābir* (The Insights for Those Who Seek Intercession through the People of the Graves). Pakistan: Maktabat al-Yamān Dār al-Qurʾān. [In Arabic]

al-Tirmidhī, Sayyid ʿAbd al-Shakūr. (2003 CE). *Hidāyat al-Ḥayrān fī Jawāhir al-Qurʾān* (Guidance of the Perplexed on the Jewels of the Qurʾān). Multan: Idāra-yi Taʾlīfāt-i Ashrafīya. [In Arabic/Persian]

Thanawī, Ashraf ʿAlī. (1431 AH [2010 CE]). *Imdād al-Fatāwā* (The Imdād Fatwās). Karachi: Maktabat Dār al-ʿUlūm Karāchī. [In Arabic]

Thanawī, Ashraf ʿAlī. (n.d.). *Al-Kalām al-Ḥasan* (The Excellent Discourse). Lahore: Jāmiʿa-yi Ashrafīya. [In Arabic]

Ḥusayn′pūr, Muḥammad Yūsuf and Chābahārī, ʿAbd al-Raḥmān. (1389 SH [2010 CE]). *Taḍād-i ʿAqāʾid-i Ḥanafiyyat bā Wahhābiyyat* (The Contradiction of Ḥanafī Beliefs with Wahhābism) [Collection of Articles and Lectures of Sunnī Scholars]. Qom: Āthār-i Nafīs. [In Persian]

Khameneʾī, Sayyid ʿAlī. (1347 SH [1968 CE]). *Musalmānān dar Nahḍat-i Āzādī-yi Hindūstān* (Muslims in the Indian Freedom Movement). Intishārāt-i Āsiyā. [In Persian]

Daḥlān, Aḥmad ibn Zaynī. (1424 AH [2003–2004 CE]). *Al-Durar al-Sanīya fī al-Radd ʿalā al-Wahhābīya* (The Resplendent Pearls in Refutation of the Wahhābīs). Damascus: Maktabat al-Aḥbāb. [In Arabic]

Dihkhudā, ʿAlī Akbar. (1377 SH [1998 CE]). *Lughatnāma-yi Dihkhudā* (Dihkhudā's Dictionary). Tehran: Rūzana (Muʾassisa-yi Chāp wa Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihrān). [In Persian]

Dihlawī, ʿAbd al-Ḥaqq. (n.d.). *Al-Aʿmāl al-Maʾthūra fī al-Ayyām al-Mashhūra* (The Transmitted Practices on the Famous Days). Delhi: Mujtabāʾī. [In Arabic]

Dihlawī, Kifāyat Allāh. (1380 SH [2001 CE]). *Taʿlīm al-Islām bar Asās-i Fiqh-i Ḥanafī* (The Teaching of Islam According to Ḥanafī Jurisprudence), translated by ʿAbd al-Majīd Murād Zāhī Khāshī. Zahedan: Fārūq-i Aʿẓam. [In Persian]

Rashīd Riḍā, Muḥammad. (1990 CE). *Al-Manār* (The Lighthouse). Al-Hayʾa al-Miṣrīya al-ʿĀmma li-l-Kitāb. [In Arabic]

al-Zayn, Muḥammad Khalīl. (1405 AH [1984–1985 CE]). *Tārīkh al-Firaq al-Islāmīya* (History of Islamic Sects). Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Subḥānī, Jaʿfar. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Fī Ẓill Uṣūl al-Islām* (In the Shadow of Islamic Principles). Qom: Shūrā-yi Mudīrīyat-i Ḥawza-yi ʿIlmīya-yi Qom. [In Arabic]

Sarbāzī, ʿAbd al-Raḥmān. (1394 SH [2015 CE]). *Iʿtidāl dar Maslak-i Dīyūband* (Moderation in the Deobandī Path). Mashhad: Nashr-i Jāwidān. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1377 SH [1998 CE]). "Taʿrīf-i Īmān-Kufr-Irtidād wa Ḍābiṭa-yi Takfīr" (Definition of Faith, Disbelief, Apostasy, and the Criteria for Excommunication). In *Majmūʿa-yi Maqālāt-i Duvvumīn Hamāyish-i ʿIlmī Taḥqīqī-yi Waḥdat* (Proceedings of the Second Scientific-Research Conference on Unity). Zahedan: *Māhnāma-yi Uswa* (affiliated with the Office of the Supreme Leader's Representative in Baluchistan Sunnī Affairs). [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1381 SH [2002 CE]). *Taḥqīqī dar Bāra-yi Tawassul wa Nidā-yi Ghayr Allāh; Āyā Bīmārīhā Musrī Hastand?* (An Investigation into Intercession and Calling Upon Other than God: Are Diseases Contagious?). Zahedan. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1382 SH [2003 CE]). *Fatāwā-yi Manbaʿ al-ʿUlūm Kūh-i Wan* (Fatwās of Manbaʿ al-ʿUlūm Kuh-e Van), Vol. 3. Tehran: Madrisa-yi Dīnī-yi Manbaʿ al-ʿUlūm Kūh-i Wan. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1385 SH [2006 CE]) [a]. *Fatāwā-yi Manbaʿ al-ʿUlūm Kūh-i Wan* (Fatwās of Manbaʿ al-ʿUlūm Kuh-e Van), Vol. 1. Tehran: Madrisa-yi Dīnī-yi Manbaʿ al-ʿUlūm Kūh-i Wan. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1385 SH [2006 CE]) [b]. *Fatāwā-yi Manbaʿ al-ʿUlūm Kūh-i Wan* (Fatwās of Manbaʿ al-ʿUlūm Kuh-e Van), Vol. 2. Tehran: Madrisa-yi Dīnī-yi Manbaʿ al-ʿUlūm Kūh-i Wan. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1387 SH [2008 CE]). *Ifhām al-Bārī li-Ibtidāʾ al-Bukhārī* (Clarification for al-Bārī on the Beginning of al-Bukhārī) [Introduction to Ṣaḥīḥ al-Bukhārī]. Zahedan. [In Arabic/Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1389 SH [2010 CE]) [a]. *Fatāwā-yi Manbaʿ al-ʿUlūm Kūh-i Wan* (Fatwās of Manbaʿ al-ʿUlūm Kuh-e Van), Vol. 9. Torbat-e Jām: Shaykh Aḥmad-i Jām. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1389 SH [2010 CE]) [b]. *Pursish wa Pāsukhhā-yi Arzishmand barā-yi Jawānān-i Arjmand* (Valuable Questions and Answers for Esteemed Youth). Zahedan: Intishārāt-i ʿAllāma Sarbāzī. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1391 SH [2012 CE]). *Maktūbāt-i Sarbāzī* (The Epistles of Sarbāzī). Zahedan: Muḥammad ʿUmar Malāzāhī. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1393 SH [2014 CE]). *Majālis-i Quṭb al-Irshād* (Sessions of the Pole of Guidance), Vol. 2. Sarbāz: Madrisa-yi Dīnī-yi Manbaʿ al-ʿUlūm Kūh-i Wan (Kitāb Furūshī-yi Ḥāfiẓ). [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1394 SH [2015 CE]) [a]. *Ganjīna-yi Awrād wa Duʿāhā* (Treasury of Litanies and Supplications). Zahedan. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1394 SH [2015 CE]) [b]. *Majālis-i Quṭb al-Irshād* (Sessions of the Pole of Guidance), Vol. 1. Sarbāz: Madrisa-yi Dīnī-yi Manbaʿ al-ʿUlūm Kūh-i Wan (Kitāb Furūshī-yi Ḥāfiẓ). [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1395 SH [2016 CE]). *Waṣīyatnāma-yi ʿUmarī* (The Testament of ʿUmar). Birjand: Ādīna. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (n.d.). *Shamshīr-i Burān bar Ashrāk wa Bidaʿ-i Dawrān* (The Sharp Sword against Polytheism and Innovations of the Age), compiled by ʿAbd al-Raḥmān Karāchawī. Karachi: Nashr-i Isḥāqīya Prīnting Press. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1383 SH [2004 CE]). *Tafsīr-i Tabīn al-Furqān* (Exegesis: The Clarification of the Criterion). Torbat-e Jām: Aḥmad-i Jām. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1387 SH [2008 CE]). *Tafsīr-i Tabīn al-Furqān* (Exegesis: The Clarification of the Criterion), Vol. 3. Torbat-e Jām: Nashr-i Shaykh al-Islām Aḥmad-i Jām. [In Persian]

Sarbāzī, Muḥammad ʿUmar. (1388 SH [2009 CE]). *Tafsīr-i Tabīn al-Furqān* (Exegesis: The Clarification of the Criterion), Vol. 7. Torbat-e Jām: Nashr-i Shaykh al-Islām Aḥmad-i Jām. [In Persian]

Sirhindī al-Ḥanafī, Ḥāfiẓ Muḥammad Ḥasan. (1360 AH [1941 CE]). *Al-ʿAqāʾid al-Ṣaḥīḥa fī Tardīd al-Wahhābīya al-Najdīya* (The Sound Doctrines in Refuting the Najdī Wahhābīs). India: Chap Amritsar. [In Arabic]

al-Salafī al-Afghānī, Shams al-Dīn. (1416 AH [1995–1996 CE]). *Juhūd ʿUlamāʾ al-Ḥanafīya fī Ibṭāl ʿAqāʾid al-Qubūrīya* (The Efforts of Ḥanafī Scholars in Refuting the Creed of the Grave-Worshippers). Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī. [In Arabic]

al-Salafī al-Afghānī, Shams al-Dīn. (1419 AH [1998–1999 CE]). *ʿAdāʾ al-Māturīdīya li-l-ʿAqīda al-Salafīya al-Māturīdīya wa-Mawqifuhum min al-Asmāʾ wa-l-Ṣifāt* (The Hostility of the Māturīdīs to the Salafī Creed and Their Position on the Divine Names and Attributes). Ṭāʾif: Maktabat al-Ṣiddīq. [In Arabic]

Samnūdī, Ibrāhīm ibn ʿUthmān. (n.d.). *Saʿādat al-Dārayn fī al-Radd ʿalā al-Firqatayn al-Wahhābīya wa-Muqallidat al-Ẓāhira* (The Happiness of the Two Abodes in Refuting the Two Sects: The Wahhābīs and the Literalists), edited by Aḥmad ʿAbd al-Raḥīm al-Sāyiḥ. Cairo: Dār al-Khulūd li-l-Turāth. [In Arabic]

Sahāranpūrī, Khalīl Aḥmad. (1427 AH [2006 CE]). *Badhl al-Majhūd fī Ḥall Sunan Abī Dāwūd* (The Expenditure of Effort in Solving the Sunan of Abī Dāwūd), with commentary by Muḥammad Zakarīyā Kāndihlawī. Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmīya. [In Arabic]

Sahāranpūrī, Khalīl Aḥmad. (1394 SH [2015 CE]). *Al-Muhannad ʿalā al-Mufannad (Pāsukh-i ʿUlamā-yi Dīyūband bih Pursishhā-yi ʿUlamā-yi Ḥaramayn)* (The Indian Sword on the Scabbard — Response of Deobandī Scholars to the Questions of the Scholars of the Two Holy Sanctuaries), translated by ʿAbd al-Raḥmān Sarbāzī. Mashhad: Nashr-i Jāwidān. [In Persian translation]

Sayyidzāda, ʿAbd al-Wāḥid. (n.d.). *Aḥsan al-Maqṣūd fī Tawḥīd al-Maʿbūd* (The Best of Intentions Concerning the Monotheism of the Worshipped), edited by Muḥammad Yūsuf Ḥusayn′pūr. Nigīn-i Kavīr. [In Arabic/Persian]

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (n.d.). *Masālik al-Ḥunafāʾ fī Najāt Ābāʾ al-Muṣṭafā* (The Paths of the Ḥanafīs on the Salvation of the Prophet's Ancestors). Cairo: Maktabat al-Nashr. [In Arabic]

Ṣidqī al-Zahāwī, Jamīl. (1323 AH [1905–1906 CE]). *Al-Fajr al-Ṣādiq fī al-Radd ʿalā Munkirī al-Tawassul wa-l-Karāmāt wa-l-Khawāriq* (The True Dawn in Refuting Those Who Deny Intercession, Miraculous Gifts, and Extraordinary Events). Egypt. [In Arabic]

al-ʿĀṣimī al-Najdī al-Ḥanbalī, Muḥammad ibn Qāsim. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Al-Durar al-Sanīya fī al-Ajwiba al-Najdīya* (The Resplendent Pearls in the Najdī Responses), edited by ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim. No place. [In Arabic]

ʿAbbās Aʿwān, Ṭāhir. (1397 SH [2018 CE]). *Kitāb-shināsī-yi Taṣwīfī-yi Taʾlīfāt-i ʿUlamā-yi Ahl al-Sunna dar Radd-i Salafīyyat wa Wahhābiyyat* (A Descriptive

Bibliography of Sunnī Scholars' Works Refuting Salafism and Wahhābism). Qom: Markaz-i Bayn al-Milalī-yi Tarjuma wa Nashr al-Muṣṭafā. [In Persian]

ʿUthmānī, Shabīr Aḥmad. (1426 AH [2005 CE]). *Fatḥ al-Mulhim bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim* (The Victory of the Inspirer: Commentary on the Authentic Collection of Imam Muslim). Kuwait and Beirut: Dār al-Ḍiyāʾ and Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

ʿUthmānī, Ẓafar Aḥmad. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Iʿlāʾ al-Sunan* (The Elevation of the Traditions), edited by Muḥammad Taqī ʿUthmānī. Karachi: Idārat al-Qurʾān wa-l-ʿUlūm al-Islāmīya. [In Arabic]

ʿUthmānī, Muḥammad Shafīʿ. (1383 SH [2004 CE]). *Tafsīr-i Maʿārif al-Qurʾān* (Exegesis: The Knowledge of the Qurʾān), translated by Muḥammad Yūsuf Ḥusayn′pūr. Intishārāt-i Shaykh al-Islām Aḥmad-i Jām. [In Persian translation]

ʿUthmānī, Muḥammad Taqī. (1426 AH [2005 CE]). *Takmila-yi Fatḥ al-Mulhim fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Supplement to The Victory of the Inspirer: Commentary on the Authentic Collection of Muslim). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-ʿUthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Majmūʿ Fatāwā wa-Rasāʾil al-ʿUthaymīn* (Collected Fatwās and Epistles of al-ʿUthaymīn). Saudi Arabia: Dār al-Waṭan li-l-Nashr. [In Arabic]

al-ʿUthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ. (n.d.). *Al-Kanz al-Thamīn fī Suʾālāt Ibn Sunayd* (The Precious Treasure: Questions of Ibn Sunayd), compiled by Fahd ibn ʿAbd Allāh ibn Ibrāhīm al-Sunayd. Al-Dār al-ʿĀlamīya li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ. [In Arabic]

al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar. (1414 AH [1993–1994 CE]). *Al-Durar al-Kāmina* (The Hidden Pearls). Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic]

Ghulām Allāh Khān. (n.d.). *Jawāhir al-Qurʾān* (The Jewels of the Qurʾān). Rawalpindi: Kutub Khāna-yi Rashīdīya. [In Arabic/Persian]

Fatāwā al-Lajna al-Dāʾima li-l-Buḥūth al-ʿIlmīya wa-l-Iftāʾ (Fatwās of the Permanent Committee for Scholarly Research and Legal Opinions). (1426 AH [2005 CE]). Collected and arranged by Aḥmad ibn ʿAbd al-Razzāq al-Duwaysh. Riyadh: Al-Riʾāsa al-ʿĀmma li-l-Buḥūth al-ʿIlmīya wa-l-Iftāʾ. [In Arabic]

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar. (1420 AH [1999–2000 CE]). *Mafātīḥ al-Ghayb* (The Keys to the Unseen). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Farmāniyān, Mahdī. (1389 SH [2010 CE]). *Āshnāyī bā Firaq-i Tasannun* (An Introduction to Sunnī Sects). Qom: Markaz-i Mudīrīyat-i Ḥawza-yi ʿIlmīya-yi Qom. [In Persian]

Qādirī Ḥanafī, Aḥmad Riḍā. (1430 AH [2009 CE]). *Qawāriʿ al-Qahhār fī al-Radd ʿalā al-Mujassima al-Fujjār* (The Overwhelming Catastrophes in Refuting the Corporealist Transgressors). Damascus: Dār al-Nuʿmān li-l-ʿUlūm. [In Arabic]

Qādirī, Shāh Faḍl Rasūl. (1979 CE). *Sayf al-Jabbār al-Maslūl ʿalā Aʿdāʾ al-Abrār* (The Drawn Sword of the Almighty Against the Enemies of the Righteous). Istanbul. [In Arabic]

Qāsimī, Qārī Muḥammad Ṭayyib. (1391 SH [2012 CE]). *Andīsha-yi Dīnī wa Rawish-i ʿAmalī-yi ʿUlamā-yi Dīyūband* (The Religious Thought and Practical Method of Deobandī Scholars), translated by Najm al-Dīn Muḥammad Darrkānī. Sabzevar: Nigīn-i Kavīr. [In Persian translation]

Qāsimī, Qārī Muḥammad Ṭayyib. (1430 AH [2009 CE]). *ʿUlamāʾ Dīyūband: ʿAqīda wa-Manhajan* (Deobandī Scholars: Creed and Methodology). Deoband: Al-Nashr wa-l-Tawzīʿ al-Jāmiʿa al-Islāmīya. [In Arabic]

Qāḍī, ʿAbd al-Ḥalīm. (1380 SH [2001 CE]). "Guzarī Kūtāh bar Zindigī-yi ʿAllāma Ustād Muḥammad Ibrāhīm Dāmanī" (A Brief Look at the Life of ʿAllāma Ustād Muḥammad Ibrāhīm Dāmanī). *Nidā-yi Islām* (Call of Islam), (7). [In Persian]

Qureshī, Muḥammad Iqbāl. (n.d.). *Maʿārif al-Akābir bi-Riwāyat Ḥakīm al-Ummat Ḥaḍrat Mawlānā Ashraf ʿAlī al-Thanawī* (The Knowledge of the Great Masters through the Narration of the Sage of the Community, Mawlānā Ashraf ʿAlī al-Thanawī). Lahore: Idāra-yi Islāmīyāt. [In Urdu/Arabic]

al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1384 AH [1964–1965 CE]). *Tafsīr al-Qurṭubī* (The Exegesis of al-Qurṭubī). Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya. [In Arabic]

al-Fiqī, Muḥammad Ḥāmid. (1354 AH [1935–1936 CE]). *Athar al-Daʿwa al-Wahhābīya fī al-Iṣlāḥ al-Dīnī* (The Impact of the Wahhābī Call on Religious Reform). No place. [In Arabic]

Qanbarzāhī, Khudānaẓar. (1387 SH [2008 CE]). *Maḥmūd al-Fatāwā* (The Praiseworthy Fatwās), supervised by ʿAbd al-Ḥamīd Ismāʿīl Zāhī. Zahedan: Intishārāt-i Ṣiddīqī. [In Persian]

Qannūjī al-Bukhārī, Muḥammad Ṣiddīq Khān. (1978 CE). *Abjad al-ʿUlūm al-Washī al-Marqūm fī Bayān Aḥwāl al-ʿUlūm* (The Alphabet of Sciences: The Woven and Inscribed Work on the Exposition of the Conditions of Sciences), edited by ʿAbd al-Jabbār Zakkār. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Kāshif al-Ghiṭāʾ, Muḥammad Ḥasan. (1416 AH [1995–1996 CE]). *Naqḍ Fatāwā al-Wahhābīya* (Critique of Wahhābī Fatwās), edited by Sayyid Ghiyāth al-Ṭuʿma. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]

Kāndihlawī, Muḥammad Yūsuf. (1389 SH [2010 CE]). *Ḥayāt al-Ṣaḥāba* (The Life of the Companions), translated by Mujīb al-Raḥmān Raḥīmī. Torbat-e Jām: Intishārāt-i Aḥmad-i Jām. [In Persian translation]

al-Karājakī, Muḥammad ibn ʿAlī. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Kanz al-Fawāʾid* (Treasure of Benefits). Qom: Dār al-Dhakhāʾir. [In Arabic]

Kashmīrī, Muḥammad Anwar Shāh. (1426 AH [2005 CE]). *Fayḍ al-Bārī ʿalā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Abundance of the Creator: Commentary on the Authentic Collection of al-Bukhārī), edited by Muḥammad Badr al-ʿĀlam al-Mīrthī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Kashmīrī, Muḥammad Anwar Shāh. (n.d.). *Al-ʿUrf al-Shadhī Sharḥ Sunan al-Tirmidhī* (The Delightful Fragrance: Commentary on the Sunan of al-Tirmidhī). Muʾassasat Ḍuḥā. [In Arabic]

al-Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1362 SH [1983 CE]). *Al-Kāfī* (The Sufficient). Tehran: Islāmīya. [In Arabic]

Gangohī, Maḥmūd al-Ḥasan. (n.d.). *Fatāwā-yi Maḥmūdīya* (The Fatwās of Maḥmūd), edited by Salīm Allāh Khān Dīyūbandī. Karachi: Dār al-Iftāʾ Jāmiʿa-yi Fārūqīya. [In Urdu/Arabic]

Gahman, Muḥammad Ilyās. (2014 CE). *Firqa-yi Mamātīt kā Taḥqīqī Jāʾiza* (A Research Review of the Mamātīt Sect). Lahore: Maktabat Ahl al-Sunna wa-l-Jamāʿa. [In Urdu]

Ladhāniyānī, Muḥammad Yūsuf. (1399 SH [2020 CE]). *Āp ke Masāʾil aur Unkā Ḥal* (Your Questions and Their Solutions), translated by Muḥammad Ṣiddīq Rashīdī. Tehran: Shaykh al-Islām Aḥmad-i Jām. [In Urdu/Persian]

Laknawī al-Hindī, Muḥammad ʿAbd al-Ḥayy ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (2000 CE). *Ibrāz al-Ghayy al-Wāqiʿ fī Shifāʾ al-ʿAy* (The Unveiling of the Error Occurring in the Healing of the Eye), edited by Ṣalāḥ Muḥammad Abū al-Ḥājj. Amman: Dār al-Fatḥ. [In Arabic]

al-Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. (n.d.). *Al-Tawḥīd* (Monotheism), edited by Fatḥ Allāh Khalīf. Alexandria: Dār al-Jāmiʿāt al-Miṣrīya. [In Arabic]

Mujaddidī Zarrūbawī, Muftī Muḥammad Farīd. (1430 AH [2009 CE]). *Fatāwā Dīyūband Pākistān Maʿrūf bih Fatāwā-yi Farīdīya* (Deobandī Fatwās of Pakistan, Known as the Farīdī Fatwās). Pakistan: Dār al-ʿUlūm Ṣiddīqīya Zarrūbī. [In Urdu/Arabic]

Majmūʿa-yi Faḍāʾil-i Ḥaj wa Rāhnimā-yi Ḥujjāj (Collection of the Virtues of Hajj and Guide for Pilgrims). (1388 SH [2009 CE]). Translated by ʿAbd al-Raḥmān Muḥibbī. Urmia: Ḥusaynī Aṣl. [In Persian]

Madanī, Sayyid Ḥusayn Aḥmad. (n.d.). *Al-Shihāb al-Thāqib ʿalā al-Mustariq al-Kādhib* (The Piercing Meteor on the Lying Charlatan). Bombay: Maktabat Imdādīya Dīyūband. [In Arabic]

Marjānī, Ḥabīb Allāh. (1386 SH [2007 CE]). "ʿĀrif-i Rawshan-Ẓamīr wa Faqīh-i Tavānā: Yādī az Mawlānā Muḥammad ʿUmar Sarbāzī" (The Luminous-Minded Gnostic and Capable Jurist: In Memory of Mawlānā Muḥammad ʿUmar Sarbāzī). *Nidā-yi Islām* (Call of Islam), (29-30). [In Persian]

Marḍī al-Ghāmidī, Khālid ʿAlī. (1434 AH [2013 CE]). *Sharḥ Nawāqiḍ al-Islām* (Commentary on the Nullifiers of Islam). Fihrisat Maktabat al-Malik Fahd. [In Arabic]

Masjid Jāmiʿī, Zahrā. (1392 SH [2013 CE]). *Nigarshī bar Shinākht-i Wahhābiyyat* (A Perspective on Understanding Wahhābism). Tehran: Pāzīna. [In Persian]

Mashʿabī, ʿAbd al-Majīd ibn Sālim. (1418 AH [1997–1998 CE]). *Manhaj Ibn Taymīya fī Masʾalat al-Takfīr* (Ibn Taymīya's Method on the Question of Excommunication). Riyadh: Naṣr Aḍwāʾ al-Salaf. [In Arabic]

al-Nabhānī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. (1428 AH [2007 CE]). *Shawāhid al-Ḥaqq fī al-Istighātha bi-Sayyid al-Khalq* (The Proofs of Truth Concerning Seeking Aid through the Master of Creation). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Nadwī, Muḥammad Raḥmat Allāh. (1427 AH [2006 CE]). *Ashraf ʿAlī al-Thanawī: Ḥakīm al-Umma wa-Shaykh Mashāyikh al-ʿAṣr fī al-Hind* (Ashraf ʿAlī al-Thanawī: The Sage of the Community and the Master of the Shaykhs of the Age in India). Damascus: Dār al-Qalam. [In Arabic]

al-Nasafī, Ḥāfiẓ al-Dīn ʿAbd Allāh. (n.d.). *Madārik al-Tanzīl wa-Ḥaqāʾiq al-Taʾwīl* (The Perceptions of Revelation and the Realities of Interpretation). Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib. [In Arabic]

Nuʿmānī, Muḥammad Manẓūr. (1385 SH [2006 CE]). *Maʿārif al-Ḥadīth* (The Knowledge of Hadith), translated by Abū al-Ḥusayn ʿAbd al-Majīd Murād Zāhī Khāshī. Zahedan: Fārūq-i Aʿẓam. [In Persian translation]

Nīhatānī, ʿAbd al-Ḥakīm. (n.d.). *Zindagānī wa Sar-gudhasht-i Quṭb al-Aqṭāb Shaykh al-Tafsīr wa-l-Ḥadīth Ḥaḍrat Mawlānā Muḥammad ʿUmar Sarbāzī* (The Life

and Biography of the Pole of Poles, the Master of Exegesis and Hadith, Mawlānā Muḥammad ʿUmar Sarbāzī). No place. [In Persian]

Hādī Najafābādī, Muḥammad ʿAlī. (n.d.). *Pākistān dar Jastujū-yi Huvīyat-i Mafqūd* (Pakistan in Search of Its Lost Identity). Nūr. [In Persian]

al-Harawī, ʿAlī ibn Sulṭān Muḥammad (Mullā ʿAlī al-Qārī). (1404 AH [1983–1984 CE]). *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (Commentary on the Greatest Jurisprudence). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Harawī, ʿAlī ibn Sulṭān Muḥammad (Mullā ʿAlī al-Qārī). (n.d.). *Ḥāshiyat Irshād al-Sārī ilā Manāsik al-Mullā ʿAlī al-Qārī* (Marginalia on the Guidance of the Traveler to the Rites of Mullā ʿAlī al-Qārī). Mecca: Al-Maktaba al-Imdādīya. [In Arabic]

Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmīya (Ministry of Endowments and Islamic Affairs). (n.d.). *Al-Mawsūʿa al-Fiqhīya* (The Jurisprudential Encyclopedia). Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmīya. [In Arabic]

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Critical Analysis of the Relationship between Loving Faith and Social Cohesion and Collective Ethics

Amirabbas Mahdavifard[1], Salman Khalili Pirbalout[2]

1. *Corresponding Author*, Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: aa.mahdavifard@qom.ac.ir
2. PhD Student in Theoretical Foundations of Islam, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: s.khalili@stu.qom.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
19 April 2026
Received in revised form
05 May 2026
Accepted
13 June 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
loving faith,
sociology of religion,
social cohesion,
social ethics,
ideological faith

ABSTRACT

The theory of "loving faith" (īmān-i ʿāshiqāna) emphasizes the emotional experience and heartfelt relationship of the individual with God, elevating faith beyond the mere assent to cognitive propositions to a level of passionate and affective disposition. This approach raises fundamental questions concerning the social and ethical functions of religion. In this regard, the present study seeks to answer the following question: Is social cohesion and collective ethics realizable on the basis of the presuppositions of the theory of "loving faith"? Employing a descriptive-analytical method, this article critically examines the anthropological and epistemological foundations of "loving faith." The findings of the analysis indicate that while this theory offers an attractive interpretation of the individual experience of religiosity and strengthens intrinsic motivations for commitment to the sacred realm, it faces serious challenges in fulfilling the fundamental requirements of social cohesion and the realization of collective ethics. The excessive emphasis on the affective and individual dimensions of faith, without sufficient attention to the normative, rational, and directive mechanisms of religion, may lead to moral relativism and the weakening of collective responsibility. Thus, while "loving faith" possesses the potential to enhance the spiritual dimension of individual life, for the attainment of stable social and ethical functions, it requires integration with theoretical and practical frameworks that emphasize the rational, social, and legal (sharʿī) dimensions of religion, in accordance with the theological foundations of Islam.

Cite this article: Mahdavifard, A., & Khalili Pirbalout, S. (2026). Critical Analysis of the Relationship between Loving Faith and Social Cohesion and Collective Ethics. *Theology Journal*, 13(1), 143-161. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23876.2093

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23876.2093

1. Introduction

In the contemporary landscape of the philosophy of religion and in engagement with the challenges of modern sociology, the redefinition of the relationship between "faith" (īmān) and "society" has emerged as one of the most vital and pressing intellectual concerns. Among the prominent yet highly contested approaches in this domain is the theory of "loving faith" (īmān-i ʿāshiqāna), articulated by Dr. ʿAbd al-Karīm Surūsh. This theory, by shifting from "institutional religion" (dīn-i nihādī) toward "experience-oriented religion" (dīn-i tajriba-miḥwar), seeks to liberate religiosity from the constraints of sacred law (sharīʿa), jurisprudence (fiqh), and formal rituals, reducing it to the domain of inward, mystical, and relational experience between the individual and the Divine. In this approach, faith is conceived not as a "legal obligation" (wazīfa-yi sharʿī) accompanied by otherworldly reward and punishment, but rather as an "inner attraction" (kishish-i darūnī) and a "loving passion" (shūr-i ʿāshiqāna). This paradigm shift poses a fundamental question: Does such an interpretation of faith—which emphasizes the primacy of personal experience and "inner intuition" (shuhūd-i darūnī)—possess sufficient capacity to create and maintain "social cohesion" (insijām-i ijtimāʿī) and to guarantee the establishment of a stable "collective ethics" (akhlāq-i jamʿī)?

2. Methodology

This article employs a content analysis method with a critical approach. Accordingly, the authors accessed primary sources through library-based and electronic research. Following the study of the principal sources, the essential points relevant to the subject were extracted and subsequently analyzed. The next stage involved arriving at a comprehensive theory from the essential points involved in the subject. However, the most important part of the article consists of the critiques directed at Surūsh's theory on the basis of its foundations and components. This section is largely the product of the authors' own investigation, although in other sections, the perspectives of earlier thinkers have been more extensively utilized.

3. Literature Review and Research Background

In previous research related to "faith," two principal axes have been pursued: First Axis: A body of works has examined the effect of faith on individual life. Notable examples include:

Insān wa Īmān (Man and Faith) by the martyred Master Murtaḍā Muṭahharī (d. 1979 CE). This well-known work elucidates the relationship between faith and the inner life of the human being. Muṭahharī explains how religious faith bestows meaning upon life, creates a horizon of values, and elevates the human being beyond the level of merely material needs.

Fiṭrat dar Qurʾān (Nature in the Qurʾān) by Āyat Allāh Jawādī Āmulī. This book, relying upon the concept of primordial nature (fiṭra), presents faith as

something rooted in the very structure of human existence. From his perspective, the inclination toward God and truth can serve as a foundation for tranquility, self-knowledge, and the organization of personality.

Second Axis: Another body of works has emphasized the effect of faith on social life. An example is:

Jāmiʿa-yi Mā (Our Society) by Munẓir Ḥakīm, which examines the thought of the martyred Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (d. 1980 CE). According to the author, al-Ṣadr held an integrative perspective: on the one hand, he regarded faith and spirituality as the foundation of a sound society, while on the other hand, he emphasized that faith without social structure and legal system—that is, without sacred law (sharīʿa) and religious institutions—cannot maintain justice and public morality.

Nevertheless, within the framework of the sociology of religion and applied ethics, the central question that distinguishes this research from previous studies is: If faith becomes excessively confined to the "heart and inner experience" and distances itself from institutions and sacred law, what consequences will this have for collective ethics and social cohesion?

4. Findings

The findings of this research indicate a deep and structural gap between the requirements of "loving faith" and the imperatives of "collective life." The analysis of the data reveals the following points:

Reinforcement of Individualism and Isolation: The first finding demonstrates that the excessive emphasis on "inner experience" in the theory of loving faith naturally leads to the reinforcement of "epistemic and ethical individualism." In this model, the believing individual, rather than seeking to conform to external and collective standards, relies upon the "authenticity of personal reception" (iṣālat-i daryāft-i shakhṣī). Although this can deepen the individual's relationship with God, at the macro-social level, it may lead to a form of "isolation" and "withdrawal from collective responsibilities."

Structural Vacuum in Resolving Social Conflicts: The second finding points to the "structural mechanisms" vacuum in the theory of loving faith. While societies, for their survival and dynamism, require codified and binding legal, judicial, and ethical systems capable of managing conflicts between individuals and groups, loving faith lacks such mechanisms. This theory regards the "good" (amr-i khūb) as arising from "inner passion and fervor" (shūr wa shaf-i darūnī), not from "external and rational rules." This renders the attainment of "ethical consensus" (ijmāʿ-i akhlāqī) in society difficult.

Diminishment of Public Morality: The third finding shows that the reduction of ethics to "personal taste" (salīqa) and "personal experience" (tajriba-yi shakhṣī) leads to the fading of the concept of public morality. Collective ethics requires shared values and universal adherence to them. When ethics becomes a completely "aesthetic" (dhawqī) and "state-

dependent" (mubtanī bar ḥāl-i darūnī) matter, it can no longer serve as a firm foundation for "social duties" and "mutual ethical obligations." This renders society vulnerable to "moral relativism" (nisfī-garāyī-yi akhlāqī).

5. Discussion

At the level of critical analysis, the main discussion revolves around the fundamental question of whether "religion" can remain an effective "social system" without "institution" and "sacred law" (sharīʿa). The authors argue that the theory of loving faith, despite all its mystical and spiritual appeal for the individual, reveals its inadequacy when confronted with the "objective realities of society" and the "necessities of collective life."

The fundamental tension in this theory arises between "inner truth" (ḥaqīqat-i darūnī)—which is based on love and intuition—and "external necessities" (ẓarūrat-hā-yi bīrūnī)—which require order, law, and shared ethics. Society, as a "living organism," for its survival and dynamism, requires "fixed rules" (qawāʿid-i thābit) and "shared standards" (miʿyār-hā-yi mushtarak). This is while loving faith relies upon "fluid experience" (tajriba-yi sayyāl) and "variable intuition" (shuhūd-i mutaghayyir) and cannot serve as an adequate substitute for traditional religious institutions, which bear the responsibility of "legislation" (qānūn-guzārī), "adjudication" (qazāwat), and "collective ethical education" (tarbiyat-i akhlāqī-yi jamʿī).

6. Conclusion

The findings of this investigation demonstrate that loving faith, although it creates some epistemic openings in the domain of religious epistemology, proves highly challenging in the sociological domain:

Lack of Collective Authority: The aforementioned theory, by focusing on individual experience, undermines the principal pillar of social cohesion, namely "collective conscience" (wijdān-i jamʿī), because shared faith is replaced by plural and personal experiences.

Lack of Social Framework: This experience lacks the capacity to produce collective symbols and rituals that could continuously reproduce individuals' commitments to one another, beyond their commitment to the Beloved.

Surūsh's theory of loving faith is inherently in tension with the fundamental foundations of social cohesion and religious social ethics. This tension arises from its thoroughly introverted and individual-centered nature, which lacks the necessary conditions for externalization and transformation into a collective cohesive force.

This theory represents an "individual liberative thesis" (taz-i rahā-bakhsh-i fardī) that seeks to liberate religion from the constraints of social and historical structures. This is while religion possesses a rational framework that simultaneously responds to individual needs (perfection) and social needs (justice and order).

A comparison reveals that "loving faith," while activating deep emotional capacities at the individual level, at the structural and social level, overlooks the foundations of commitment and cohesion that religion guarantees for the perfection and sustainability of society.

Therefore, the coherent religious framework—in which faith, reason, action, ethics, and society are not in conflict but rather complement one another within a logical and ontological hierarchy—is more viable and robust.

Declarations

Authors' Contributions: Data Collection: Amirabbas Mahdavifard, Salman Khalili Pirbalout.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors do not acknowledge any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

نقد و تحلیل رابطهٔ ایمان عاشقانه با انسجام اجتماعی و اخلاق جمعی

امیرعباس مهدوی‌فرد[۱]✉، سلمان خلیلی پیربلوط[۲]

۱. *نویسندهٔ مسئول*، دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: aa.mahdavifard@qom.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: s.khalili@stu.qom.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
ایمان عاشقانه،
جامعه‌شناسی دین،
انسجام اجتماعی،
اخلاق اجتماعی،
ایمان ایدئولوژیک

چکیده

نظریهٔ «ایمان عاشقانه»، بر تجربهٔ عاطفی و رابطهٔ قلبی فرد با خداوند تأکید ورزیده و ایمان را فراتر از باور به گزاره‌های معرفتی، به سطحی ذوقی و پرشور جهت می‌دهد. این رویکرد، پرسش‌های بنیادینی را در زمینهٔ کارکردهای اجتماعی و اخلاقی دین برمی‌انگیزد. در این راستا، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که: آیا انسجام اجتماعی و اخلاق جمعی، قابلیت برآمده از مفروضات نظریهٔ «ایمان عاشقانه» است؟ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، به واکاوی انتقادی مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی «ایمان عاشقانه» پرداخته است. نتایج حاصل از تحلیل نشان می‌دهد که این نظریه ضمن ارائهٔ تفسیری جذاب از تجربهٔ فردی دین‌داری و تقویت انگیزه‌های درونی برای التزام به ساحت قدسی، در برآورده ساختن الزامات بنیادین انسجام اجتماعی و تحقق اخلاق جمعی با چالش‌های جدی مواجه است. تأکید افراطی بر جنبه‌های عاطفی و فردی ایمان، بدون توجه کافی به سازوکارهای هنجاری، عقلانی و ارشادی دین، می‌تواند به نسبی‌گرایی اخلاقی و تضعیف مسئولیت‌پذیری جمعی منجر شود. بنابراین، درحالی‌که «ایمان عاشقانه» پتانسیل تقویت بُعد معنوی زندگی فردی را داراست، برای حصول کارکردهای اجتماعی و اخلاقی پایدار، نیازمند تلفیق با چهارچوب‌های نظری و عملیِ تأکیدکنندهٔ جنبه‌های عقلانی، اجتماعی و شرعی دین، مطابق با مبانی الهیاتی اسلام، می‌باشد.

استناد: مهدوی فرد، امیرعباس؛ خلیلی پیربلوط، سلمان. (۱۴۰۵). نقد و تحلیل رابطهٔ ایمان عاشقانه با انسجام اجتماعی و اخلاق جمعی. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۱۴۳-۱۶۱. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23876.2093

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

نظریهٔ ایمان عاشقانه، دین را از نهاد و شریعت جدا کرده و آن را به قلمرو قلب و تجربه عرفانی محض تقلیل می‌دهد (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۴۹). این نزول به ساحت فردی، درحالی‌که از لحاظ عرفانی برای بسیاری جذاب است، پیامدهای جدی در حوزه جامعه‌شناسی دین و اخلاق کاربردی به همراه دارد. جامعه، بر پایه قواعد مشترک و تعهدات بنا شده است که بر پایه آن، هنجارها و باورهای یکپارچه شکل می‌گیرند. سؤال اصلی این پژوهش آن است که آیا یک ایمان کاملاً درونی، متکی بر رابطه خصوصی میان عاشق و معشوق ازلی، می‌تواند بدون تکیه بر سازوکارهای دینی، پیوستگی و اخلاق لازم برای تداوم یک جامعه کارآمد را فراهم آورد؟ و سوالات فرعی که باید پاسخ داد چنین است؛ نظریه ایمان عاشقانه دکتر سروش چگونه تعریف و تبیین می‌شود و چه مؤلفه‌های اجتماعی دارد؟ از منظر دینی و جامعه‌شناسی دین، چه خطراتی در فردگرایی ایمان عاشقانه برای نظم اخلاقی اجتماعی وجود دارد؟ این مقاله با اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از روش مقایسهٔ نظری، به واکاوی انتقادی مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی «ایمان عاشقانه» پرداخته است تا پاسخی روشن به سوالات فوق ارائه دهد.

در پژوهش‌های مرتبط با «ایمان»، سابقاً دو محور دنبال شده است:

۱. گروهی از آثار، اثر ایمان بر زندگی فردی بیان شده است مانند؛ اثر انسان و ایمان استاد شهید مرتضی مطهری (ره). این کتاب از آثار شناخته‌شده در تبیین نسبت ایمان با حیات درونی انسان است. استاد مطهری در آن توضیح می‌دهد که ایمان دینی چگونه به زندگی معنا می‌بخشد، افق ارزشی ایجاد می‌کند و انسان را از سطح نیازهای صرفاً مادی فراتر می‌برد. همچنین کتاب فطرت در قرآن اثر آیت‌الله جوادی آملی. این کتاب با تکیه بر مفهوم فطرت، ایمان را امری ریشه‌دار در ساخت وجودی انسان معرفی می‌کند. از منظر او، گرایش به خدا و حقیقت می‌تواند مبنای آرامش، خودشناسی و سامان‌یافتگی شخصیت باشد.

۲. بخشی از آثار بر ایمان بر زندگی اجتماعی تأکید شده است؛ مانند کتاب جامعه ما اثر منذر حکیم که به بررسی اندیشه‌های شهید محمدباقر صدر می‌پردازد. به نظر نویسنده ایشان دیدگاهی تلفیقی دارد؛ از یک‌سو ایمان و معنویت را اساس جامعه سالم می‌داند، و از سوی دیگر تأکید می‌کند که ایمان بدون ساختار اجتماعی و نظام حقوقی -یعنی بدون شریعت و نهادهای دینی- نمی‌تواند عدالت و اخلاق عمومی را حفظ کند.

با این حال، در چهارچوب جامعه‌شناسی دین و اخلاق کاربردی، پرسش اصلی که این پژوهش را با پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند این است که اگر ایمان بیش از حد به «قلب و تجربه درونی» محدود شود و از نهاد و شریعت فاصله بگیرد، چه پیامدهایی برای اخلاق جمعی و انسجام اجتماعی دارد. همچنین پژوهش حاضر با مقایسه و تمایز میان «ایمان عاشقانه» و «ایمان ایدئولوژیک»، تلاش می‌کند اثرات اجتماعیِ متفاوت این دو نوع ایمان را توضیح دهد و خطرات فردگرایی را در مسیر نظم اخلاقی اجتماعی بررسی کند.

«ایمان عبارت از جای‌گیرشدن اعتقاد در قلب، که از امن گرفته شده، گویی مؤمن به آنچه بدان ایمان پیدا کرده، امنیت و مصونیت می‌یابد و در آن مورد دچار شک و تردید نمی‌شود، چراکه شک و تردید آفت اعتقاد است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۷۲).

ایمان عاشقانه در این پژوهش به ایمانی گفته می‌شود که بیش از همه بر رابطه درونی و تجربه قلبی تکیه دارد و دین را تا حدی به حوزه شخصی نزدیک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۷۲). اما در ایمان ایدئولوژیک افراد نیاز به یک تئوری کلی دارند، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم که هدف‌اصلی، کمال انسان و تأمین سعادت همگانی است، و در آن، خطوط اصلی و روش‌ها، بایدها و نبایدها، خوب‌ها و بدها، هدف‌ها و وسیله‌ها، نیازها و دردها و درمان‌ها، مسئولیت‌ها و تکلیف‌ها مشخص شده باشد و منبع الهام تکلیف‌ها و مسئولیت‌ها برای همهٔ افراد بوده باشد (مطهری، ۱۳۹۶، ص. ۵۴).

اخلاق اجتماعی نیز مجموعهٔ هنجارها و قواعدی است که رفتار افراد را در نسبت با دیگران تنظیم می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص. ۲۴). همچنین انسجام اجتماعی یعنی میزان پیوستگی و هم‌جهتی کنش‌ها در جامعه، به‌گونه‌ای که اعتماد و همکاری پایدار شکل بگیرد و تعارض‌ها با نظم اخلاقی مدیریت شوند (ریمون، ۱۳۸۶، ص. ۳۶۲).

مبانی نظری ایمان عاشقانه

دکتر عبدالکریم سروش، در دهه‌های اخیر، با بیان نظریاتی چالش‌برانگیز در درک مفهوم دین در فضای فکری جامعه دینی توجهات را به خود جلب کرده است. این توجهات عمدتاً بر بازگشت به تجربه دینی (سروش، ۱۳۸۶) متمرکز است که او آن را در قالب «عشق» تعریف می‌کند (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۲). ابتدا، سه رکن اساسی این نگرش را تبیین می‌کنیم.

۱. ایمان عاشقانه به‌عنوان تجربه عاطفی بنیادین

سروش ایمان را از حوزه‌هایی که پیش از این تعریف شده بود، خارج می‌سازد و آن را در قلمرو زیستی و عاطفی قرار می‌دهد. شخص با ایمان کسی است که خدا را نه صرفاً باور بلکه دوست دارد؛ ایمان او از جنس عشق است، نه از جنس الزام و تقلید (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۳).

در نگاه سروش، ایمان عاشقانه درجهٔ والاتری دارد، زیرا از درون انسان سرچشمه می‌گیرد و با آزادی و شور درونی همراه است (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۳).

ایمان، در این تعریف، دیگر یک گزاره معرفتی نیست که بتوان آن را با براهین کلامی (نظیر براهین وجودی یا علّی) به اثبات رساند، بلکه یک تجربهٔ عاطفی بنیادین است. این تجربه، یک حالت شورانگیز و وجودی است که فرد را مستقیماً با مبدأ هستی (معشوق) در پیوند قرار می‌دهد. این امر، ایمان را از سطح تحلیل‌های انتزاعی کلامی خارج کرده و آن را به امری شبیه به شور و اشتیاق هنرمند نسبت به اثرش، یا عاشق نسبت به معشوق، تبدیل می‌کند.

در این چهارچوب، ساختار معرفتی دین (شریعت و فقه) اهمیت درجه دوم پیدا می‌کند، زیرا این ساختارها ابزاری برای حفظ رابطه اصلی نیستند، بلکه صرفاً پوششی تاریخی یا فرهنگی بر آن تجربهٔ محض‌اند. سروش تأکید می‌کند که اگر عشق به خدا واقعی باشد، نیاز به اثبات وجود او از طریق مقدمات منطقی از بین می‌رود، چراکه حضور او به‌شکل یک «حس درونی» درک شده است (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۲).

به بیان بهتر «ایمان عاشقانه» بر پایهٔ تجربهٔ زیسته و پیوند عاطفی فرد با امر قدسی شکل می‌گیرد، نه از سر اجبار یا تبعیت بی‌چون‌وچرا از قواعد دینی. در چنین ایمانی، شخص از مسیر احساس، تفکر و تجربهٔ درونی به پذیرش ایمان می‌رسد و هدف اصلی او تعالی اخلاقی و رشد معنوی است، نه صرفاً اطاعت از مجموعه‌ای از احکام و دستورها.

از دید صاحب این نظریه در مقابل ایمان عاشقانه، ایمان ایدئولوژیک است که بیش از آنکه بر تجربهٔ شخصی استوار باشد، بر نظامی از باورها، هنجارها و اصول از پیش تعریف‌شده تأکید می‌کند. در این نوع ایمان، فرد غالباً به‌صورت تقلیدی، تبلیغاتی یا مکانیکی به اصول متعهد است و سهم اندکی برای زیست عاطفی و تجربهٔ درونی باقی می‌ماند. چنین ایمانی معمولاً با سخت‌گیری، جزم‌اندیشی و نوعی انجماد فکری همراه است و امکان تفسیر شخصی یا بازاندیشی در باورها را محدود می‌سازد (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۵۰).

ازاین‌رو، هنگامی‌که این نظریه بر «ایمان عاشقانه، نه ایدئولوژیک» تأکید می‌کند، مقصود برجسته‌سازی نقش تجربهٔ انسانی و پیوند قلبی در امر ایمان است؛ چراکه از نگاه وی، اصالت ایمان در زیست درونی و ارتباط صادقانهٔ فرد با امر قدسی نهفته است، نه در پایبندی صوری و بی‌تجربه به ساختارهای ایدئولوژیک.

در نمونه‌ای از ایمان ایدئولوژیک، فرد ممکن است تنها از سر وظیفه یا ترس از داوری اجتماعی به انجام مناسک دینی، مانند نماز، اهتمام ورزد؛ بدون آنکه تجربه‌ای معنوی یا درونی از این کنش داشته باشد. در چنین حالتی، ایمان بیشتر صورت رفتاری مقید و بیرونی دارد تا تجربه‌ای زنده و معنادار. در مقابل، ایمان عاشقانه با انگیزهٔ درونی و میلِ برقراری ارتباط با خداوند همراه است. فرد در این حالت حتی اگر در انجام مناسک دچار وقفه شود، احساس گناه یا اضطراب نمی‌کند، زیرا ایمان را فرایندی پویا، انسانی و در مسیر تکامل می‌فهمد.

برآیند این دیدگاه آن است که ایمان عاشقانه مبتنی بر رابطه‌ای پویا، انعطاف‌پذیر و گرم میان انسان و امر الهی است؛ درحالی‌که ایمان ایدئولوژیک به اطاعت از قواعد صلب و بی‌روح تقلیل می‌یابد. در تبیین نظریه مذکور، اهمیت با تجربهٔ شخصی، عشق و تعهد درونی به دین است، نه با ظواهر و صورت‌های خشک شریعت.

۲. تقابل با دین‌ورزی

نظریه ایمان عاشقانه، به‌طور مستقیم، دو اصل مهم دین‌ورزی اسلامی را هدف قرار می‌دهد: دین فقهی-عبادی و دین کلامی-معرفتی.

الف) دین فقهی: این نوع اغلب بر محور «اطاعت محض» (تعبّد) و اجرای دقیق احکام (فقه) بنا شده است. در این پارادایم، فرد مؤمن کسی است که با اراده خود، خویشتن را تحت انقیاد امر الهی قرار می‌دهد. صاحب نظریه ایمان عاشقانه این رویکرد را به‌مثابهٔ نوعی برده‌داری ارادی می‌بیند که مانع ظهور کامل عشق

است. اگر همه چیز از سر ترس از عقاب یا طمع پاداش باشد، آن عمل، هرچند مشروع، «عاشقانه» تلقی نمی‌شود (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۴۸).

ب) دین کلامی: دین کلامی نیز که تلاش دارد با منطق، وجود خدا و حقانیت دین را اثبات کند، از منظر این نظریه، یک تلاش اضافی و بیهوده است. تلاش برای اثبات چیزی که باید آن را احساس کرد، نشان‌دهنده ضعف در تجربه بنیادین است. کلام، عرصه نزاع‌های فرعی است، درحالی‌که جوهره دین در تجربه وحدت است (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۵۰). دکتر سروش معتقد است که این دو پارادایم، تجربه ذاتی و ناب را در لایه‌هایی از قوانین خشک و مناقشات بی‌پایان پنهان کرده‌اند. رهایی از این دو، شرط لازم برای بازگشت به «اصل دین» است (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۳).

۳. نقد و بررسی مبانی ایمان عاشقانه

۱. تجربه دینی محض، طبق تعریف دکتر سروش، تجربه‌ای است که از محدودیت‌های تاریخی و فرهنگی رها شده است. دین، در طول تاریخ، با فرهنگ‌ها و ساختارهای اجتماعی ادغام شده است؛ شریعت و فقه، محصول تمدن‌های خاصی هستند (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۷). ایمان عاشقانه، رهایی و آزادی بی‌بدیلی برای فرد به ارمغان می‌آورد که او را از بند سنت‌ها نجات می‌دهد. اما این همان نکته‌ای است که در ادامه، چالش‌های جامعه‌شناختی ما را ایجاد می‌کند: وقتی ایمان از بستر تاریخ و فرهنگ مشترک جدا می‌شود، چه چیزی باقی می‌ماند که جامعه را به‌هم پیوسته نگه دارد؟ این تجربه، اگرچه در حوزه هستی‌شناسی فردی، مورد مطلوبی ممکن است باشد، اما در حوزه کارکرد اجتماعی، یک نقطه مبهم و پرچالش محسوب می‌شود، زیرا انسجام اجتماعی و اخلاق جمعی، غالباً نیازمند یک بستر تاریخی و فرهنگی مشترک هستند.

پس اگر تجربه دینی صرفاً «تجربهٔ محض» باشد و از لباس تاریخی و فقهی خود عریان شود، دیگر هیچ بستر مشترکی برای گفت‌وگوی اجتماعی و پایه‌های اخلاق جمعی باقی نمی‌ماند. زیرا تمام ساختارهای اجتماعی، از جمله اخلاق و قانون، بر پایهٔ قراردادهای مشترک بنا شده‌اند. شریعت و فقه، فارغ از جنبه الهی‌شان، زبان مشترک و چهارچوب عملی یک جامعه دینی تاریخی بوده‌اند. وقتی این چهارچوب برچیده می‌شود، جامعه دچار تجزیه زبانی-اخلاقی می‌شود. فرد تنها با «عشق» خود روبه‌روست. اگر عشق یک نفر مبتنی بر عدالت باشد و عشق دیگری مبتنی بر انزواطلبی (و هر دو ادعا کنند که از بند تاریخ رها شده‌اند)، چه معیار عقلانی مشترکی برای داوری میان این دو «تجربه‌محض» وجود دارد؟ این همان نسبی‌گرایی عملی است.

۲. در سنت اسلامی، ایمان مفهومی چندلایه است که هم بُعد قلبی (عاطفه و عشق)، هم بُعد عقلانی (فهم و باور) و هم بُعد رفتاری (عمل صالح و عبودیت) را شامل می‌شود. در نتیجه، نگاه صاحب نظریه فوق هرچند بخشی از حقیقت ایمان را برجسته می‌کند، ولی به نظر می‌رسد در نسبت با آموزه‌های اصلی قرآن و حدیث، رویکردی یک‌سویه و احیاناً تقلیل‌گرایانه دارد.

قرآن ایمان را نه صرفاً تجربه‌ای درونی، بلکه پیوندی میان اعتقاد قلبی، تصدیق زبانی و عمل رفتاری می‌داند: «الَّذینَ آمَنوا وَعَمِلوا الصّالِحات...» (بقره: ۲۵). ایمان در این آیات هم به باور قلبی اشاره دارد و هم

به رفتار متعهدانه در برابر آن باور. به تعبیر امام علی (ع) می‌فرماید: «الایمانُ معرفَةٌ بالقَلبِ و اقرارٌ باللِسانِ و عَمَلٌ بالأرکانِ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱۸). بر این اساس ایمان، ترکیب عشق، عقل و عمل است؛ نه صرفاً تجربهٔ فردی یا احساسی.

ایمان عاشقانه در بیان سروش، خطر لغزیدن به نوعی نسبی‌گرایی دینی را دارد؛ زیرا تجربهٔ فردی ممکن است بدون معیارهای شناختی و اخلاقی عام به فردیت مطلق تبدیل شود. درحالی‌که در اسلام، تجربهٔ دینی باید در محدودهٔ وحی و شریعت سنجیده شود تا از انحراف و خودمحوری مصون بماند.

از طرفی اسلام عشق به خدا را نیرویی روحانی، هدایت‌شده و مبتنی بر معرفت می‌داند؛ نه صرف عاطفهٔ انسانی. قرآن بارها از محبت خدا به انسان و محبت انسان به خدا سخن گفته است: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴). و این عشق قرآنی با تعهد اخلاقی و اجتماعی گره خورده است یعنی عاشق خدا بودن ملازم با وفاداری به رسالت، عدالت و امر به معروف است. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (آل‌عمران/۳۱)؛ (بگو (ای پیغمبر): اگر خدا را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست دارد و گناه شما را ببخشد، و خدا آمرزنده و مهربان است). یعنی عشق حقیقی تنها در تبعیت از پیامبر و عمل به دستور الهی تحقق می‌یابد. اما در رویکرد سروش، ایمان عاشقانه از شریعت فاصله می‌گیرد و به‌گونه‌ای فردی، انعطاف‌پذیر و احساسی تبدیل می‌شود. پس در الهیات اسلامی، شریعت مسیر تجلی ایمان است، نه مانع آن.

از طرفی دیگر عرفای اسلامی از مولوی تا امام خمینی طریقت را راهی برای فهم عمیق‌تر شریعت می‌دانستند، نه جایگزین آن. مولوی نه‌تنها شریعت را کنار نگذاشت بلکه اواخر عمر در وصیت خود دارد: «شما را سفارش می‌کنم بهترس از خدا در نهان و عیان و اندک خوردن و اندک خفتن و اندک گفتن. و کناره گرفتن از جُرم‌ها و جریرت‌ها. و روزه داشتن و نماز برپا داشتن و فرونهادنِ هواهای شیطانی و خواهش‌های نفسانی و شکیبائی بر درشتی مردمان و دوری گزیدن از همنشینی با نابخردان و سفلگان. و پرداختن به همنشینی با نیکان و بزرگواران. همانا بهترین مردم کسی است که برای مردم مفید باشد و بهترین گفتار، کوتاه و گزیده است و ستایش از آنِ خداوند یگانه است» (زمانی، ۱۳۷۲، ص. ۳۶). امام خمینی (ره) نیز چنین می‌فرماید: «حقایق قلبی نیز یکی از ثمرات اعمال ظاهری است و اعمال ظاهری در شریعت، ظهور ملکات و اخلاق نفسانی و باطنی است و از این جهت اسلام بر حفظ ظاهر و صورت تأکید کرده و حتی به چگونگی نشستن و برخاستن اهمیت داده است» (امام‌خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۵۸؛ امام‌خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۷۹). حتی امام‌خمینی (ره) با این اعتقاد که دستور تربیت انسان در شرایع الهی وجود دارد، معتقد است کسی که با مداومت بر انجام اعمال ظاهری شریعت و تبعیت از تکالیف الهی به باطن دست نیابد، باید بداند آن‌گونه که شایسته و بایسته است بر انجام وظایف ظاهری قیام نکرده است (امام‌خمینی، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۰۱).

ایمان عاشقانه و چالش انسجام اجتماعی

کانون اصلی نقد بر نظریهٔ فردمحور سروش، از منظر جامعه‌شناسی، توانایی آن در تولید و حفظ «انسجام اجتماعی» است. جامعه‌شناسی، دین را به‌عنوان یک نهاد اصلی تولیدکننده هم‌بستگی تعریف می‌کند.

۱. تضعیف وجدان جمعی در مدل عاشقانه

اگر ایمان، همان تجربهٔ عاشقانهٔ من با خدا باشد، مرجعیت مشترک از دست می‌رود. وجدان جمعی مبتنی بر تعهد به امر مشترک است، نه تجربهٔ منحصربه‌فرد. وقتی هر فردی تجربهٔ دینی خود را «محض» و «منحصربه‌فرد» تعریف می‌کند، نمی‌توان انتظار داشت که این تجارب بتوانند به‌طور خودکار یک مجموعهٔ مشترک از هنجارها و نمادها را تولید کنند که همه مجبور به رعایت آن باشند. اگر عشق به‌شکلی که گفته شد پذیرفته شود، پیامدهای زیر در حوزهٔ انسجام رخ می‌دهد:

۱. واسازی نمادها: آیین‌ها، که کارکرد اصلی‌شان برانگیختن احساسات جمعی برای تقویت هم‌بستگی است، کارکرد خود را از دست می‌دهند. یک مراسم نماز جماعت، اگر صرفاً مجموعه‌ای از تجارب فردی باشد، دیگر بیانگر اتحاد نیست، بلکه تجمعی از تنهایی‌های عاشقانه است.

۲. فقدان تعهد به امر غیرشخصی: انسجام اجتماعی نیازمند آن است که فرد، برخی از منافع و علایق شخصی خود را فدای بقای جمع کند. در ایمان عاشقانه، اگر معشوق تنها خدا باشد و هیچ تجلی‌ای در جامعه نداشته باشد، انگیزه‌برای فداکاری جمعی، مانند مشارکت در امور مدنی یا دفاع از هنجارهای اجتماعی، کاهش می‌یابد. به عبارت دیگر، ایمان عاشقانه، جامعه را از «محراب مشترک» به «اتاق‌های گفت‌وگوی خصوصی» میان هر فرد و خداوند منتقل می‌کند؛ فضایی که در آن، جامعه به‌طور کلی از معادله حذف می‌شود.

۲. ایمان عاشقانه و چالش اخلاق اجتماعی

علاوه بر انسجام، اخلاق اجتماعی نیز بر پایه‌ای از تعهدات متقابل و هنجارهای عمومی استوار است. اگر ایمان تنها یک تجربهٔ قلبی باشد، ضمانت اجرایی اخلاق عمومی تضعیف می‌شود.

۲ـ۱. اخلاق عاشقانه در برابر اخلاق مبتنی بر تکلیف

اگرچه اخلاق مبتنی بر عشق در ظاهر بسیار اخلاقی‌تر از اخلاق مبتنی بر تکلیف (اخلاق سنتی) به نظر می‌رسد و عشق، انگیزه‌ای قوی‌تر از ترس یا وظیفه است، اما در حوزهٔ اجتماعی، اخلاق نیازمند قطعیت، قابلیت پیش‌بینی و الزام عمومی است.

در ایمان عاشقانه، اگر فردی تصمیم بگیرد که براساس عشق او به خدا، از تعهدات اجتماعی (مانند پرداخت بدهی یا رعایت حقوق همسایه) معاف باشد، جامعه چه ابزاری برای مقابله با این ادعا خواهد داشت؟ اگر تمام اعمال از عشق ناشی شود، قضاوت در مورد مشروعیت یک عمل به یک منازعهٔ متافیزیکی بین فرد و منتقدانش تبدیل می‌شود که جامعهٔ مدنی توان حل آن را ندارد. خلاصه اینکه؛ اخلاق عاشقانه، در صورت عدم اتصال به جهان بیرونی، به اخلاق مبتنی بر ادراک شخصی تقلیل می‌یابد.

۲ـ۲. خطر فردگرایی

اگر نظریهٔ ایمان عاشقانه به صورت مطلق پذیرفته شود، این امر منجر به ازهم‌گسیختگی هویت جمعی می‌شود. فرد مؤمن، در این مدل، ابتدا یک «عاشق» است، نه یک «شهروند»، «همکار» یا «عضو خانواده». این جابجایی اولویت‌ها، شکافی عمیق بین زندگی خصوصی معنوی فرد و الزامات عمومی‌زندگی اجتماعی

ایجاد می‌کند. این فرد ممکن است خود را ملزم به رعایت عدالت و دفع ظلم از دیگری در سطح جهان نداند، زیرا تمام تلاش‌های اخلاقی او صرف حفظ کیفیت رابطهٔ عاشقانه با معشوق می‌شود.

همچنین در چهارچوب عقلانی، یک باور برای اینکه از قوهٔ شخصی فراتر رفته و اعتبار جمعی یا عینی پیدا کند، نیازمند یک معیار بیرونی یا قابلیت تعمیم است. ایمان عاشقانه (تجربه‌محور)، وقتی صرفاً بر تجربهٔ قلبی و عشق فردی تکیه کند، معیار سنجش آن کاملاً درونی می‌شود. از نظر عقلانی، اگر دو نفر دو تجربهٔ کاملاً متضاد داشته باشند، هیچ ابزار منطقی مشترکی برای ترجیح یکی بر دیگری باقی نمی‌ماند، جز اینکه «تجربهٔ من اصیل‌تر است». این وضعیت منجر به این می‌شود که هر فرد، تجربهٔ خود را به «حقیقت مطلق» تبدیل کند. این امر مقدمهٔ عقلانیت ابزاری است که در آن هدف فردی (تجربهٔ شخصی) توجیه‌کنندهٔ هر وسیله‌ای می‌شود. اگر فردی در تجربهٔ عاشقانهٔ خود به این نتیجه برسد که برای رسیدن به آرامش درونی، باید از تمام مسئولیت‌های اجتماعی‌اش شانه خالی کند، ایمان عاشقانه این عمل را توجیه می‌کند، زیرا ریشه در تجربهٔ قلبی او دارد. پس فردگرایی مطلق، قرارداد اجتماعی دین را سست می‌کند. دین تبدیل به یک «فراغت معنوی» شخصی می‌شود و کارکرد خود را به‌عنوان یک نیروی انسجام‌بخش اخلاقی در جامعه از دست می‌دهد.

نگاه دین به پارادایم ایمان عاشقانه

دین، ایمان را صرفاً یک کشش عاطفی یا یک تجربهٔ شهودی بی‌قاعده نمی‌داند بلکه ایمان را یک نظام فکری منسجم می‌بیند که در آن، عقل و وحی در تعاملی سازنده عمل می‌کنند. برای فهم مطلب لازم است در ادامه سه واژهٔ ایمان، فطرت، جامعیت دین مختصراً توضیح داده شود؛

ایمان: ایمان راستین باید مبتنی بر برهان و استدلال باشد. تعارض میان عقل و دین یک توهم ناشی از فهم نادرست از هر دو است. در المیزان تعاریفی مختلف از ایمان ارائه شده لکن همهٔ آن‌ها به یک امر اشاره دارد. ایشان می‌فرماید: «الایمان بامر هو العلم به مع الالتزام به عملاً فلو لم یلتزم لم یکن ایماناً و ان کان هناک علم» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج. ۱۸، ص. ۱۵۸). ایشان در توضیح می‌فرماید: «ایمان به خدا در واژه‌های قرآنی به معنای تصدیق به یگانگی او و پیامبرش و تصدیق به روز جزا و بازگشت به‌سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان آورده‌اند. البته تا اندازه‌ای با پیروی عملی نه اینکه هیچ پیروی نداشته باشد و لذا قرآن هرجا صفات نیک مؤمن را می‌شمارد و یا از پاداش نیک آن سخن به میان می‌آورد به دنبال ایمان، عمل صالح را نیز بیان می‌کند. مثلاً می‌فرماید: «من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیوه طیبه» پس صرف اعتقاد ایمان نیست مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده‌ایم ملتزم شویم و آثار آن را بپذیریم» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج. ۱۸، ص. ۱۵۹).

به نظر علامه طباطبایی معرفت پایه و اساس تصدیق قلبی را تشکیل می‌دهد و بدون معرفت، ایمان و تصدیق قلبی حاصل نمی‌شود. پس از نظر علامه معرفت شرط و مقدمهٔ ایمان نیز بوده که مقدم بر ایمان می‌باشد. مثل وضو نسبت به نماز که وضو مقدمه و شرط نماز است و نماز بدون وضو نماز مطلوب و مرضی نیست.

فطرت: در زبان عربی مادهٔ «فـطر» به معنای «آفرینش»، و به یک معنا آن را نوآوری و آفرینش بدون سابقه می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱، ص. ۳۹۶). با نگاه به اندیشهٔ دانشمندان اسلامی، دو معنا از «فطرت» قابل شناسایی است؛ گاهی منظور از «فطرت»، «نحوه خلقت انسان»، بما هو انسان است، که در این معنا «ذات» داشتن انسان، جهت‌داری حرکت وجودی او، خداجویی او و... مورد نظر است. زمان دیگر «فطرت»، در مقابل «غریزه» یا «طبیعت» بیان می‌شود که در این صورت، به مرتبه و بخشی از وجود انسان اشاره دارد که همان «بعد انسانی» در مقابل «بعد حیوانی» یا «نباتی» اوست (صداقت‌زاده و رامشت، ۱۴۰۲، ص. ۱۰۸). این فطرت یک گرایش خام نیست، بلکه یک آمادگی ذاتی است که باید توسط عقل پرورش یابد تا به ایمان کامل تبدیل شود (مطهری، ۱۳۸۹ ب، ص. ۲۸۵).

جامعیت دین: دین نه‌تنها پاسخ‌گوی نیاز فردی به کمال است، بلکه چهارچوب لازم برای ساماندهی اخلاقی و اجتماعی جامعه را نیز فراهم می‌آورد. شهید مطهری می‌فرماید: «رکن اساسی در اجتماعات بشری اخلاق است و قانون. اجتماع، قانون و اخلاق می‌خواهد و پشتوانهٔ قانون و اخلاق هم فقط دین است. اینکه می‌گویند اخلاق بدون پایهٔ دینی هم استحکامی خواهد داشت، هرگز باور نکنید، درست مثل اسکناس بدون پشتوانه است که اعتباری ندارد. مثل اعلامیه حقوق بشر است که فرنگیان منتشر کردند و می‌کنند و خودشان هم قبل از دیگران علیه آن قیام کرده و می‌کنند چرا؟ چون متکی به ایمانی که از عمق وجدان بشر برخاسته باشد نیست... قانون هم همین‌طور است. آزادی چطور؟ آزادی هم همین‌طور است تمام مقدساتی که اجتماع بشر دارد: عدالت، مساوات، آزادی، انسانیت و همدردی، هرچه که به فکر شما برسد، تا پای دین در میان نباشد حقیقت پیدا نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۵۴).

۱. نقش عقل در استحکام ایمان

پایه‌های اعتقادی و ایمانی ابتدا باید از طریق براهین عقلی و منطقی محکم شوند و روش‌های صرفاً «ذوقی» و «عرفانی» اگر با ضوابط عقلانی همراه نباشد، ناکافی یا حتی گمراه‌کننده‌اند. اساساً تنها راهی که فراروی هر جویندهٔ راه حل برای مسائل جهان‌بینی گشوده است، راه عقل و روش تعقل است. تفسیر شهودها و بیان آن‌ها در قالب الفاظ و مفاهیم، به ورزیدگی ذهنی خاصی نیاز دارد که جز با سابقهٔ طولانی در تلاش‌های عقلی و تحلیل‌های فلسفی، امکان‌پذیر نیست و کسانی که چنین ورزیدگی را ندارند الفاظ و مفاهیم متشابهی را به کار می‌گیرند که عامل بزرگی برای انحراف و گمراهی می‌شود. حتی در بسیاری از موارد، آنچه حقیقتاً مورد شهود قرار می‌گیرد با انعکاس‌های خیالی آن و تفسیر ذهن، حتی برای خود شهودکننده هم مشتبه می‌شود. پس چگونه ایمان عاشقانه و عارفانه کارساز است؟ همچنین یافتن حقایقی که تفسیر ذهنی آن‌ها «جهان‌بینی» نامیده می‌شود، در گرو سال‌ها سیر و سلوک عرفانی است و پذیرفتن روش سیر و سلوک که از شناخت‌های عملی است، به مبانی نظری و مسائل بنیادی جهان‌بینی نیازمند است. پس قبل از شروع در سیر و سلوک باید این مسائل حل شود، درحالی‌که شناخت شهودی در پایان کار حاصل می‌شود و اساساً عرفان واقعی برای کسی

تحقق می‌یابد که در راه بندگی خدای متعال مخلصانه تلاش کند چنین تلاشی منوط به شناخت قبلی خدای متعال و راه بندگی و اطاعت اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۴۰).

ایمانی که تنها بر پایهٔ احساسات و عواطف بنا شود، مانند ساختمانی است که بر شن بنا شده باشد. باد حوادث که می‌وزد، این بنا را متلاشی می‌کند. اگر ایمان صرفاً یک هیجان باشد، در برابر تردیدها یا تجربیات عاطفی متضاد، ثبات خود را از دست می‌دهد. باید گفت؛ دین بر لزوم استحکام ایمان از طریق برهان تأکید دارد. یعنی عقل نه‌تنها برای کسب ایمان، بلکه برای حفظ و تعمیق آن ضروری است. اساساً رابطهٔ عقل و دین یک رابطهٔ مکمل هستند. رشد علمی و عقلی بشر، نه‌تنها دین را تهدید نمی‌کند، بلکه زمینه را برای فهم عمیق‌تر از دین فراهم می‌سازد.

دین مشتمل بر مجموعه‌ای از معرفت‌هایی است که عقل نسبت به برخی از این معارف، «معیار» و نسبت به برخی دیگر، «مصباح» و در بعضی موارد «مفتاح» می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۳). معیار و میزان بودن عقل، نسبت به برخی از اصول و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آن مبانی است. عقل در این بخش از اصول و قواعد، گرچه خود میزان و معیار است، لیکن وحی، کلامی مخالف با آن ندارد تا سخن از سنجش آن با عقل برآید؛ زیرا انسان با استعانت از این قواعد و اصول، ضرورت شریعت و وحی را اثبات می‌نماید.

۲. بعد اجتماعی و اخلاقی اخلاق توحیدی

وقتی ایمان از بنیان عقلانی و فطری جدا شود و تنها به تجربهٔ شخصی متکی گردد، خطر نسبی‌گرایی اخلاقی افزایش می‌یابد.

اگر ایمان من صرفاً «احساس من به خدا» باشد، این احساس در برابر احساس دیگری که او را به عمل متفاوتی هدایت می‌کند، چه وزنی دارد؟ دین با پیوند دادن اخلاق به «عدل الهی» و «توحید»، معیاری عینی برای سنجش اعمال فراهم می‌آورد که تجربهٔ شخصی، هر قدر هم عمیق باشد، نمی‌تواند جایگزین آن شود.

ایمان عاشقانه سروش، با قرار دادن تجربهٔ فردی در رأس اولویت‌ها، به‌طور ناخودآگاه، قوانین و تعهدات اجتماعی دینی (مانند فقه، احکام اجتماعی و ساختارهای حکومتی مبتنی بر دین) را تضعیف می‌کند.

انسان موجودی ذاتاً اجتماعی است که کمال او (انسان کامل) تنها در بستر اجتماع تحقق می‌یابد و اخلاق اجتماعی دینی ریشه در توحید دارد. اگر خداوند یگانه است، پس تمامی انسان‌ها در برابر او و در برابر یکدیگر دارای حقوق و وظایفی هستند که از این یگانگی نشأت می‌گیرد.

همچنین اگر ایمان صرفاً یک «تجربهٔ فردی» باشد، جامعه تبدیل به مجموعه‌ای از افراد منفرد می‌شود که هرکدام در تجربهٔ خود غرق‌اند و اشتراکات بنیادینی برای عمل جمعی نخواهند داشت. فرض کنید فردی براساس تجربهٔ عاشقانهٔ خود، هر یک از احکام اجتماعی و اخلاقی را که موجب اختلال در راحتی یا تجربهٔ او می‌شود، کنار بگذارد. در این صورت، چهارچوب اخلاقی مشترک از بین می‌رود و نظم اجتماعی مبتنی بر دین فرو می‌پاشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی تعارض ذاتی میان تجربهٔ شخصی دکتر سروش با الزامات ساختاری جامعه پرداخت. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که ایمان عاشقانه، گرچه در حوزهٔ معرفت‌شناختی دینی مقداری گشایش ایجاد می‌کند، اما در حوزهٔ جامعه‌شناسی، چالش‌برانگیز است.

- فقدان مرجعیت جمعی: نظریهٔ مذکور، با تمرکز بر تجربهٔ فردی، رکن اصلی انسجام اجتماعی یعنی «وجدان جمعی» را تضعیف می‌کند، زیرا ایمان مشترک جای خود را به تجارب متکثر و شخصی می‌دهد.
- فقدان چهارچوب اجتماعی: این تجربه، فاقد ظرفیت تولید نمادها و آیین‌های جمعی است که بتواند به‌طور مستمر، تعهد افراد به یکدیگر را، فراتر از تعهد به معشوق، بازتولید کند.
- نظریهٔ ایمان عاشقانه دکتر سروش، به‌صورت ذاتی، با مبانی بنیادین انسجام اجتماعی و اخلاق اجتماعی دینی در تضاد است. این تضاد ناشی از ماهیت کاملاً درون‌گرا و فردمحور آن است که فاقد شرایط لازم برای برون‌فکنی و تبدیل شدن به یک نیروی همبسته‌ساز جمعی است.
- این نظریه یک «تز رهایی‌بخش فردی» است که تلاش می‌کند دین را از قید ساختارهای اجتماعی و تاریخی آزاد سازد. این در حالی است که دین چارچوبی عقلانی دارد که هم‌زمان به نیازهای فردی (کمال) و نیازهای اجتماعی (عدالت و نظم) پاسخ می‌دهد.
- مقایسه نشان داد که «ایمان عاشقانه»، درحالی‌که در سطح فردی ظرفیت‌های عاطفی عمیقی را فعال می‌سازد، در سطح ساختاری و اجتماعی، بنیادهای تعهد و انسجامی را که دین ضامن کمال و پایداری جامعه می‌داند، نادیده می‌گیرد.
- بنابراین، چهارچوب دین منسجم‌تر است که در آن ایمان، عقل، عمل، اخلاق و جامعه نه در تعارض، بلکه در یک سلسله مراتب منطقی و هستی‌شناختی مکمل یکدیگرند.

منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه.

آرون، ریمون. (۱۳۸۶). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (ترجمه باقر پرهام). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت. تهران: مرکز فرهنگی رجا.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خمینی، روح‌الله. (۱۴۰۹ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم. قم: نشر پاسداران اسلام.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن. تهران: دفتر نشر الکتاب.

زمانی، کریم. (۱۳۷۲). شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اول). تهران: انتشارات اطلاعات.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۱). ایمان و حیرت. مجله کیان، (۱۰)، ۸-۲۵.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). ایمان و امید. مجله کیان، (۵۲)، ۳۰-۵۳.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶). بشر و بشیر (نامه به آیت‌الله جعفر سبحانی). بازیابی شده از سایت اینترنتی عبدالکریم سروش: http://www.drsoroush.com

سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۹). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.

صداقت‌زاده، میثم؛ رامشت، شهرام. (۱۴۰۲). واکاوی معنای تربیت براساس خوانش شهید مطهری از نظریه فطرت. فصلنامه علمی تربیت اسلامی، ۱۸ (۴۶).

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۸). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: نشر اسماعیلیان.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر نشر اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). اخلاق در قرآن (جلد ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۶). آموزش عقاید. تهران: نشر بین‌الملل و انتشارات امیرکبیر.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). آینده انقلاب اسلامی ایران. تهران: مؤسسه انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (جلد ۳). تهران: مؤسسه انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶). انسان و ایمان. تهران: مؤسسه انتشارات صدرا.

References

The Holy Qurʾān.

Nahj al-Balāgha.

Aron, Raymond. (2007). *Marāḥil-i asāsī-yi sayr-i andīsha dar jāmiʿa-shināsī* [The Main Stages in the Development of Sociological Thought] (trans. Bāqir Parhām). Tehran: ʿIlmī va Farhangī Publications.

Javādī Āmulī, ʿAbd Allāh. (1993). *Sharīʿat dar āʾīna-yi maʿrifat* [Religious Law in the Mirror of Knowledge]. Tehran: Rajā Cultural Center.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. (1999). *Ādāb al-ṣalāt* [The Disciplines of Prayer]. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. (2003). *Sharḥ-i ḥadīṯ-i junūd-i ʿaql va jahl* [Commentary on the Tradition of the Soldiers of Reason and Ignorance]. Qom: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. (1409 AH/1989). *Taʿlīqāt ʿalā sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam* [Glosses on the Commentary on the Bezels of Wisdom]. Qom: Pāsdārān-i Islām Publications.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad. (1404 AH/1984). *al-Mufradāt fī gharīb al-Qurʾān* [The Vocabulary of the Uncommon Terms of the Qurʾān]. Tehran: Daftar-i Nashr al-Kitāb.

Zamānī, Karīm. (1993). *Sharḥ-i jāmiʿ-i Maṯnavī-yi maʿnavī* (daftar-i avval) [Comprehensive Commentary on the *Mathnawī-yi Maʿnawī*, Book One]. Tehran: Iṭṭilāʿāt Publications.

Surūsh, ʿAbd al-Karīm. (1992). "Īmān va ḥayrat" [Faith and Bewilderment]. *Kiyān*, (10), 8–25.

Surūsh, ʿAbd al-Karīm. (2000). "Īmān va umīd" [Faith and Hope]. *Kiyān*, (52), 30–53.

Surūsh, ʿAbd al-Karīm. (2007). *Bashar va bashīr* (nāma bih Āyat Allāh Jaʿfar Subḥānī) [Man and the Bearer of Glad Tidings: A Letter to Ayatollah Jaʿfar Subḥānī]. Retrieved from the website of ʿAbd al-Karīm Surūsh: http://www.drsoroush.com

Surūsh, ʿAbd al-Karīm. (2010). *Basṭ-i tajruba-yi nabavī* [The Expansion of Prophetic Experience]. Tehran: Ṣirāṭ.

Ṣadāqatzāda, Maysam; and Rāmisht, Shahram. (2023). "Vākāvī-yi maʿnā-yi tarbiyat bar-asās-i khwānish-i Shahīd Muṭahharī az naẓariyya-yi fiṭrat" [An Analysis of the Meaning of Education Based on Shahīd Muṭahharī's Reading of the Theory of *Fiṭra*]. *Faṣlnāma-yi ʿIlmī-yi Tarbiyat-i Islāmī*, 18(46).

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1989). *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān* [The Balance in the Interpretation of the Qurʾān]. Qom: Ismāʿīliyyān Publications.

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1995). *Tarjuma-yi al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān* [Translation of *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*]. Qom: Daftar-i Nashr-i Islāmī.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2001). *Akhlāq dar Qurʾān* (jild-i 3) [Ethics in the Qurʾān, Vol. 3]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2017). *Āmūzish-i ʿaqāʾid* [Instruction in Beliefs]. Tehran: Nashr-i Bayn al-Milal and Amīr Kabīr Publications.

Muṭahharī, Murtaẓā. (2010). *Āyanda-yi inqilāb-i Islāmī-yi Īrān* [The Future of the Islamic Revolution of Iran]. Tehran: Ṣadrā Publications Institute.

Muṭahharī, Murtaẓā. (2010). *Majmūʿa-yi āṯār* (jild-i 3) [Collected Works, Vol. 3]. Tehran: Ṣadrā Publications Institute.

Muṭahharī, Murtaẓā. (2017). *Insān va īmān* [Man and Faith]. Tehran: Ṣadrā Publications Institute.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

A Comparative and Critical Analysis of Mirza Jawad Tihrani's and Mulla Sadra's Readings of the "Identity, Place, and Time of the Occurrence of the Resurrection"

Ayoob Khorsandi[1], Seyyed Mohammad Mousavi Baygi[2]✉, Mostafa Faghih Esfandiyari[3]

1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: ellatoo.sa@gmail.com
2. *Corresponding Author*, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: rahiqh504@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
14 October 2025
Received in revised form
28 October 2025
Accepted
29 November 2025
Available online
22 June 2026

Keywords:
identity of the resurrection,
place of the resurrection,
occurrence of the resurrection,
School of Tafkik,
Mulla Sadra

ABSTRACT

Regarding the identity of the Resurrection (ʿālam al-qiyāma), two general perspectives exist among Islamic thinkers: 1) The Resurrection is a temporal event homogeneous with this worldly life (ʿālam al-dunyā) occurring in the future; 2) The Resurrection is a realm immaterial (mujarrad) from time and space, situated parallel to this life. Mīrzā Jawād Tihrānī, a second-generation figure of the School of Tafkīk, maintains that God creates the Resurrection after annihilating and destroying this earthly world. Souls dwelling in the intermediate realm (barzakh) will, after the material world's annihilation, return to physical bodies within earthly graves. Upon reattachment, paradise and hell emerge in the material realm, and bodies rise from graves into the plain of the Resurrection (ʿarṣa-yi qiyāma) for reward or punishment. In this view, the Resurrection is homogeneous with this world and situated along the continuum of time at a future moment. In Mullā Ṣadrā's perspective, however, the Resurrection is entirely supra-temporal (farā-zamānī), existing parallel to this world rather than alongside it, and outside time's continuum rather than along it. Souls, upon detaching from the physical body, necessarily enter the realm of the grave or barzakh, and after its expiration, enter the plain of the Resurrection. Employing a descriptive-analytical method and a critical approach, this study compares both perspectives to demonstrate that Mīrzā Jawād Tihrānī's reading stems from imposing subjective presuppositions upon the apparent meanings (ẓawāhir) of Qurʾānic verses. Ultimately, it concludes that the second perspective (Mullā Ṣadrā's) exhibits greater harmony, compatibility, and alignment with the apparent meanings of the Qurʾānic verses.

Cite this article: Khorsandi, A., Mousavi Baygi, S. M., & Faghih Esfandiyari, M. (2026). A Comparative and Critical Analysis of Mirza Jawad Tihrani's and Mulla Sadra's Readings of the "Identity, Place, and Time of the Occurrence of the Resurrection". *Theology Journal*, 13(1), 163-188. https://doi.org/0.22034/pke.2025.22582.2056

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2025.22582.2056

1. Introduction

The question of life after death and the manner of human resurrection has always been one of humanity's fundamental concerns. The Noble Qurʾān, with its special emphasis on this subject, has devoted numerous verses to describing the Resurrection (qiyāma) and the quality of human return to God. In the present article, focusing on the question of the "identity, place, and time of the Resurrection," we have examined the perspectives of Mullā Ṣadrā and Mīrzā Jawād Tihrānī. It should be noted that by "Resurrection" or "the Hereafter" (ākhirat) in this article, we mean the Resurrection that is promised by all the prophets, whose coming is announced in the Qurʾān and prophetic traditions (riwāyāt). A significant portion of religious texts is devoted to elaborating its characteristics, the events that will occur therein, and its role as the abode of reward and punishment (thawāb waʿiqāb), wherein Paradise and Hell with all their levels are situated.

Mullā Ṣadrā, in accordance with his ontological and anthropological framework, presents an image of the identity of the Resurrection that has both proponents and opponents. In contrast, Mīrzā Jawād Tihrānī—one of the prominent students of Mīrzā Mahdī Iṣfahānī, the founder of the School of Tafkīk—offers a different description and portrayal of the identity of the Resurrection and its time and place. The divergence between these two perspectives raises fundamental questions concerning the methodology of interpreting scriptural texts, the role of philosophical reasoning in eschatological inquiry, and the proper understanding of the relationship between the material and spiritual realms.

2. Methodology

This article has been written using a descriptive-analytical method with a comparative and critical approach. The investigative process proceeds through the following stages:

Stage One: Data Collection — The authors, through the study of library-based primary sources, first extracted the perspectives of the two thinkers on the identity, place, and time of the Resurrection.

Stage Two: Analysis — The collected data were analyzed with attention to the internal coherence of each perspective and its grounding in the broader philosophical or theological framework of its proponent.

Stage Three: Comparative and Critical Evaluation — Each thinker's reading was evaluated against the apparent meanings (ẓawāhir) of the Noble Qurʾān and selected prophetic traditions (riwāyāt) to determine which reading exhibits greater harmony, compatibility, and agreement with the apparent meanings of the Qurʾānic verses. The most important part of the article consists of the critiques directed at the reading of one of the thinkers of the School of Tafkīk, with all of these critiques and objections being evaluated through the lens of Mullā Ṣadrā's perspective.

3. Literature Review and Research Background

Numerous works have been written concerning the views of the School of Tafkīk on the question of the Resurrection—including their exposition, critique, and comparison with Mullā Ṣadrā's perspective. Among these are: Āʾīn wa Andīsha (Mūsawī, 1382 SH); Bāz-khwānī-yi Maʿād-i Jismānī-yi Ṣadrāʾī (Āzariyān, 1400 SH); Ruʾyā-yi Khulūṣ (Islāmī, 1402 SH); Az Madrisa-yi Maʿārif tā Anjuman-i Ḥujjatīya, Naqd wa Barrasī-yi Maktab-i Tafkīk (Irshādīniyā, 1393 SH). Additionally, articles related to this subject include: "Analysis of the Resurrection from the Perspective of the School of Tafkīk" (Ḥusaynī Shāhrūdī et al.); "A Study of the Meaning of Time and Place in the Intermediate World (Barzakh) with Reference to Qurʾānic Verses and Traditions" (Turkāshvand et al.); and "The Philosophy of the Subtle Body of the Soul in the School of Tafkīk: Examination and Critique" (Qarāmalikī, 1403 SH). These works have addressed the subject to some extent. However, the present article is distinguished by its comprehensive comparison of the two perspectives and its evaluation of both readings in relation to numerous Qurʾānic verses.

4. Findings

4.1 Elucidation of Mīrzā Jawād Tihrānī's View of the Identity of the World of the Resurrection (First Perspective)

Mīrzā Jawād Tihrānī, regarding the Resurrection as a temporal event that will occur in the future along the continuum of time, maintains that souls dwelling in the intermediate world (barzakh) must await the Day of Resurrection until that great event occurs. Souls from the barzakh will return to the material grave so that the material body may be revived. He does not regard the reality of the soul as something immaterial (mujarrad) but believes in its materiality. Consequently, in his view, the identity of the Resurrection is of the same kind as this world, and in fact, the Resurrection is a "new world" (dunyā-yi jadīd). Just as this world possesses various dimensions, the Resurrection also has direction and is a world occupying place (makānmand), possessing time of the same kind as the time of the world of this life.

4.2 Elucidation of Mullā Ṣadrā's View of the Identity of the World of the Resurrection (Second Perspective)

Mullā Ṣadrā, on the basis of the ontology he has established, divides the worlds of existence into three categories: matter (mādda), imaginal world (mithāl), and intellect (ʿaql). The criterion for this division is the possession of matter (hayūlā) and quantity (miqdār). On the basis of this view, Mullā Ṣadrā regards the world of the intellect as devoid of matter and hayūlā, and since it lacks matter, it is also free from its concomitants, namely place and time. In his view, the human being's journey begins from God and returns to Him, passing through this world and the

barzakh in the process, and ultimately returning to God. Thus, the human being traverses a one-way and irreversible journey.

Mullā Ṣadrā regards the Resurrection as a world that is independent and exists, exercising sovereignty over the worlds of barzakh and matter. Due to the absence of matter and its concomitants, it is beyond time and place (bī-zamān wa makān), indeed encompassing all times and places. Mullā Ṣadrā does not regard the worlds of existence as separate and disconnected but rather as intertwined and connected. In this explanation, barzakh is the inward dimension (bāṭin) of this world, and the Resurrection is the inward dimension of barzakh, where all realities will be manifest to all.

5. Discussion

Although research has been conducted on the exposition of the views of the School of Tafkīk and Mullā Ṣadrā and their critiques, the present article is considered innovative in that it compares these two perspectives, analyzes them, and evaluates both readings in relation to numerous verses of the Noble Qurʾān. The critical evaluation reveals that the reading of Mīrzā Jawād Tihrānī, while attempting to adhere to the apparent meanings of the Qurʾānic verses, ultimately results from the imposition of materialistic presuppositions upon the scriptural text. In contrast, Mullā Ṣadrā's integration of philosophical reasoning with scriptural interpretation provides a more coherent and comprehensive account of eschatological realities.

6. Conclusion

Based on Mullā Ṣadrā's reading, the Resurrection is a world independent of time and place and exists now (ālān mawjūd). However, the scholars of the School of Tafkīk, on the basis of their materialistic worldview, regard the abode of all worlds as corporeal and material, and do not posit any world separate from this world. They believe that Paradise and Hell are located somewhere within this world, created from a subtle body but entirely material and elemental.

From the apparent meanings of the verses of the Noble Qurʾān and the descriptions of the blessings of Paradise, it is evident that Paradise and Hell exist in a world that is entirely corporeal. The difference is that the School of Tafkīk, lacking a proper conception of immaterial realities (mujarradāt), have regarded these creations as material, whereas the worlds of existence after this world are all of the kind of immaterial realities and beyond matter (fawq-i mādda).

Mullā Ṣadrā regards the Resurrection as the locus of the manifestation (ẓuhūr) of the inward reality (bāṭin) of the human being. From his perspective, the reward for human actions is the actions themselves, albeit in their heavenly (malakūtī) countenance. Mīrzā, however, regards the Resurrection as the locus of the occurrence (ḥudūth) of the effects of human actions.

From the Qurʾānic verses—as the evidence presented demonstrates—it is understood that Mullā Ṣadrā's perspective exhibits greater affinity and

compatibility with the apparent meanings of the verses. Mīrzā's view, although it affirms the corporeality of Paradise and Hell, faces numerous objections, and to justify the apparent contradiction between the verses, it resorts to hermeneutical interpretation (taʾwīl).

Declarations

Authors' Contributions: Data Collection: Seyyed Mohammad Mousavi Baygi, Ayoob Khorsandi, Mostafa Faghih Esfandiyari; Data Analysis: Ayoob Khorsandi, Seyyed Mohammad Mousavi Baygi; Evaluation of Data for Compatibility with the Apparent Meanings of the Verses of the Noble Qur'an: Ayoob Khorsandi, Seyyed Mohammad Mousavi Baygi.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors do not acknowledge any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

مقایسهٔ تطبیقی و تحلیل انتقادی خوانش میرزا جواد تهرانی و ملاصدرا از «هویت، مکان و زمان وقوع قیامت»

ایوب خورسندی[۱]، سید محمد موسوی بایگی[۲]✉، مصطفی فقیه اسفندیاری[۳]

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: ellatoo.sa@gmail.com
۲. *نویسندهٔ مسئول*، دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: moosavi@razavi.ac.ir
۳. استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: rahiqh504@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
هویت قیامت،
مکان قیامت،
وقوع قیامت،
مکتب تفکیک،
ملاصدرا

چکیده

در مورد هویت عالم قیامت در میان متفکران اسلامی، دو دیدگاه کلی وجود دارد: ۱. قیامت حادثه‌ای زمانی و از جنس عالم دنیا است که در آینده رخ می‌دهد. ۲. قیامت، عالمی مجرد از زمان و مکان است و در طول عالم دنیا قرار گرفته است. میرزا جواد تهرانی به‌عنوان نسل دوم جریان فکری مکتب تفکیک، معتقد است که خداوند قیامت را بعد از فنا و نابودی عالم دنیا ایجاد می‌کند و نفوسی که در عالم برزخ به سر می‌برند، بعد از انعدام عالم دنیا، به بدن مادی داخل قبر خاکی بازمی‌گردند و بعد از تعلق به ابدان، بهشت و دوزخ در عالم ماده پدید می‌آید و ابدان از قبر خاکی بیرون آمده و وارد عرصهٔ قیامت می‌شوند تا پاداش داده شده یا مجازات شوند. براساس این نگره، قیامت از جنس عالم دنیا و در امتداد سلسلهٔ زمان است که در آیندهٔ زمانی رخ می‌دهد. اما براساس دیدگاه ملاصدرا، هویت قیامت، کاملاً فرازمانی است و در طول عالم دنیا است، نه در عرض آن و خارج از سلسلهٔ زمان است، نه در امتداد آن. نفوس نیز بعد از قطع تعلق از بدن مادی، به اضطرار وارد عالم قبر یا برزخ می‌شوند و بعد از انقضای مدت برزخ، وارد عرصهٔ قیامت می‌شوند. پژوهش حاضر که به روش توصیفی‌تحلیلی و با رویکرد انتقادی نگاشته شده است، می‌کوشد ضمن مقایسهٔ این دو دیدگاه، نشان بدهد که خوانش میرزا جواد تهرانی، حاصل تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی این محقق بر ظواهر آیات قرآن کریم است. در نهایت این نتیجه حاصل شده است که دیدگاه دوم (ملاصدرا) با ظواهر آیات قرآن هماهنگی، سازگاری و توافق بیشتری دارد.

استناد: خورسندی، ایوب؛ موسوی بایگی، سید محمد؛ فقیه اسفندیاری، مصطفی. (۱۴۰۵). مقایسهٔ تطبیقی و تحلیل انتقادی خوانش میرزا جواد تهرانی و ملاصدرا از «هویت، مکان و زمان وقوع قیامت». پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۱۶۳-۱۸۸.
https://doi.org/10.22034/pke.2025.22582.2056

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

مسئلهٔ حیات پس از مرگ و چگونگی رستاخیز انسان، همواره به‌عنوان یکی از دغدغه‌های اساسی بشر مطرح بوده است. قرآن کریم با تأکید ویژه بر این موضوع، آیات متعددی را به توصیف قیامت و کیفیت بازگشت انسان‌ها اختصاص داده است. اختلاف‌نظرهای عمیق میان اندیشمندان اسلامی در تفسیر این آیات، نشان‌دهندهٔ پیچیدگی و ابعاد گوناگون این موضوع است. در این نوشتار، با تمرکز بر موضوع «هویت، مکان و زمان قیامت»، به بررسی دیدگاه ملاصدرا و میرزا جواد تهرانی پرداخته‌ایم.

لازم به توضیح است که منظور ما از قیامت و یا آخرت در این مقاله، همان قیامتی است که موعود همهٔ انبیاست و در قرآن و روایات خبر از آمدنش داده‌اند و بخش زیادی از متون دینی در شرح و بسط ویژگی‌های آن و اتفاقاتی است که در آن می‌افتد و موطن ثواب و عقاب است و بهشت و جهنم با همهٔ مراتبش در آن قرار دارد. ملاصدرا به تناسب دیدگاه هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانهٔ خود، تصویری از هویت قیامت ارائه می‌دهد که موافقان و مخالفان زیادی دارد. در مقابل، میرزا جواد تهرانی که از شاگردان برجستهٔ میرزا مهدی اصفهانی (پایه‌گذار مکتب تفکیک) است، تصویر و توصیف متفاوتی از هویت قیامت و زمان و مکان آن ارائه می‌دهد. این نوشتار به روش توصیفی‌تحلیلی ابتدا دیدگاه دو اندیشمند را استخراج نموده و سپس مورد ارزیابی و تحلیل قرار داده است. هدف از جستار حاضر نیز بررسی نسبت تناسب و سازگاری هر دو دیدگاه با ظواهر آیات قرآن کریم در آیات مرتبط با موضوع بحث است.

پیشینه

در مورد آراء اهل تفکیک در مسئلهٔ معاد و تبیین، نقد و بررسی این آراء و یا مقایسهٔ آن با دیدگاه ملاصدرا، کتاب‌های زیادی نوشته شده است؛ از جمله آئین و اندیشه (موسوی، ۱۳۸۲)؛ بازخوانی معاد جسمانی صدرایی (آذریان، ۱۴۰۰)؛ رویای خلوص (اسلامی، ۱۴۰۲)؛ از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه، نقد و بررسی مکتب تفکیک (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳). همچنین طبق بررسی‌های نویسندگان، مقالاتی که مرتبط با این موضوع است از این قرارند: مقالهٔ «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک» (مرتضی حسینی شاهرودی و همکاران، ۱۴۰۲)؛ همچنین مقالهٔ «پژوهشی در معنای زمان و مکان در عالم برزخ با توجه به آیات و روایات» (ترکاشوند و صادقیان، ۱۳۹۷)؛ مقالهٔ «فلسفه جسم لطیف‌انگاری نفس در مکتب تفکیک، بررسی و نقد» (قراملکی، ۱۴۰۳) از جمله مقالاتی‌اند که تا حدی به موضوع مورد بحث توجه کرده‌اند.

اما وجه ابتکاری و نوی پژوهش حاضر این است که:

- اولاً در مسئلهٔ «هویت، زمان و مکان قیامت» که از مسائل بنیادی معاد است، تطبیق دقیقی میان رویکرد ملاصدرا و مکتب تفکیک صورت داده است که تاکنون چنین تحقیق مستقلی در این مسئله صورت نگرفته است؛

- ثانیاً هر دو رویکرد را در تطبیق با بسیاری از ظواهر آیات قرآن کریم مورد سنجش و ارزیابی‌قرار داده است تا روشن گردد کدام خوانش و نگره هماهنگی و سازگاری بیشتری با ظواهر آیات قرآن کریم دارد؛
- ثالثاً تفاوت و ثمرهٔ اختلاف این دو دیدگاه را به لحاظ تربیتی و سلوکی نیز آشکار نموده است.

تبیین دیدگاه میرزا جواد تهرانی از هویت عالم قیامت (دیدگاه اول)

میرزا جواد تهرانی چون قیامت را حادثه‌ای زمانی می‌داند که در آینده و در امتداد زمان رخ می‌دهد، در نتیجه نفوسی که در عالم برزخ به سر می‌برند باید در انتظار روز قیامت صبر کنند تا آن حادثهٔ عظیم رخ بدهد و نفوسی از عالم برزخ به قبر مادی بازگشت کنند تا بدن مادی زنده شود. بنابراین کفاری که در برزخ به سر می‌برند باید «در عالم برزخ تا روز قیامت و بعثت ابدان مورد شکنجه و عذاب [واقع شوند]» (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۲).

او حقیقت نفس را نیز امری مجرد نمی‌داند و به مادی بودن آن معتقد است و چون نفس را در غایت لطافتِ مادی می‌داند، دیدن آن را از دریچهٔ ادراکات حسی بصری ممکن نمی‌داند و تصریح دارد که نفس هزاران بار لطیف‌تر و رقیق‌تر از هوای موجود است و قابلیت نفوذ و ورود در هرچیز سخت و نرم را واجد است (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۵). از نظر او همین نفس است که در قبر مادی قرار می‌گیرد و مورد سؤال از نکیر و منکر واقع می‌شود (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۵). میرزا عالم برزخ را نیز از جسم مادی خالی نمی‌داند (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۶) و از اینکه عالم برزخ را نیز مادی بداند نه‌تنها استبعادی ندارد، بلکه آن را مسلم و قطعی می‌داند و ظواهر آیات و روایات را نیز مؤید این دیدگاه می‌شمارد (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۷). میرزا معتقد است نفس انسان، جسم مادی لطیفی است که با چشم قابل رؤیت نیست؛ مثل انواع و اقسام نیروهای مادی که غیرقابل رؤیت با چشم است اما وجودشان مسلم و قطعی است؛ بنابراین مادی بودن دوزخ و بهشت و جهنم نیز مورد تصریح آیات قرآن کریم است (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۷). او در جای دیگری نیز تأکید دارد که بهشت و جهنم مادی‌اند اما از جسمی لطیف خلق شده‌اند و احکام و آثار خاصی دارند (تهرانی، ۱۳۷۴، ص. ۳۸۵).

ایشان معتقد است نفوس انسان‌ها پس از مرگ و قطع شدن رابطهٔ نفس و بدن در عالم برزخ به سر می‌برند و هنگامی‌که قیامت فرا برسد، نفوس از عالم برزخ دوباره به عالم دنیا بازمی‌گردند و ذرات بدن‌های مردگان دوباره گرد هم آمده و همچون انسانی که از خواب بیدار می‌شود، حیات مجدد پیدا می‌کنند (تهرانی، ۱۳۷۴، ص. ۳۷۷). از مضمون روایات این نتیجه را می‌گیرد که: «روح پس از خروج از بدن که در عالم برزخ به سر می‌برد و باقی است، مرکب است از دو حقیقت: یکی پیکره و اندام مادی که در غایت لطافت و نرمی و دیگری؛ نوری معنوی و حیات که آن را واجد است و خویشتن به وسیلهٔ همان نور شناسد و هم ادراکات روح به اوست» (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۲۶). در نتیجه از نظر او هویت قیامت، از جنس همین دنیاست و در واقع قیامت، «دنیای» جدیدی است و همچنان‌که این دنیا جهات مختلف دارد، قیامت نیز دارای جهت است و عالمی است مکان‌مند و همچنین دارای زمانی از جنس همین زمان عالم دنیا.

تبیین دیدگاه ملاصدرا از هویت عالم قیامت (دیدگاه دوم)

ملاصدرا براساس هستی‌شناسی که پی‌ریزی کرده است، عوالم وجود را به سه دسته تقسیم کرده است: ماده، مثال و عقل. ملاک این تقسیم‌بندی نیز دارا بودن هیولی و مقدار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۲۸). عالم ماده به‌خاطر دارا بودن هیولی، عالمی است جسمانی که دارای جهت است و چون هیولی و وجود قوه باعث حرکت است و زمان نیز از لوازم حرکت است، بنابراین زمان و مکان از لوازم عالم ماده است. ملاصدرا براساس این نگاه، عالم عقل را فاقد ماده و هیولی می‌داند و چون هیولی ندارد، دیگر از لوازم آن یعنی مکان و زمان نیز مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۲۹). ملاصدرا همچنین در جای دیگر به‌جای مثال و عقل، از عالم برزخ و قیامت یاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۳).

در نظر او هر موجودی درجات اشتداد وجودی را از نقص به کمال طی می‌کند و در نهایت به‌غایت عقلی و سپس به عالم الهی می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۴۹۸). ملاصدرا حشر همهٔ اشیاء را در قیامت کبری، به‌سوی «خداوند» تفسیر می‌کند؛ همچنان‌که قرآن آغاز عالم را از خداوند می‌داند، رجوع و بازگشت همهٔ اشیاء نیز به‌سوی اوست؛ چراکه او هم فاعل و منشأ نزول اشیاء است و هم غایت و منتهای عروج آن‌هاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۶). در نظرگاه او، سیر انسان از خداوند آغاز می‌شود و به‌سوی او بازمی‌گردد و در این سیر از دنیا و برزخ گذر می‌کند و به‌سوی خداوند رجوع می‌کند. بنابراین انسان، سیری یک‌طرفه و بی‌بازگشت را طی خواهد کرد. در این سیر، از عالم ماده که ملازم با زمان و مکان است کنده شده و به‌سوی عوالم تجردی می‌رود که از روز و شب در آنجا خبری نیست. لذا وقتی از پیامبر در مورد زمان قیامت می‌پرسند، پاسخ قرآن اعجازآمیز است: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل: ۷۷)؛ قیامت از چشم به هم زدنی به ما نزدیک‌تر است.

از آنجایی که قوام اعمال انسان به نفس اوست، لذا از دیدگاه ملاصدرا هر انسانی بهشت و یا جهنمی‌دارد و بهشت و جهنم هرکس به نفس قائم است نه به بدنش. البته باید این نکته را نیز متذکر شد که نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی کاملاً واقعی و حقیقی و انضمامی است و از اجسام دنیوی بسیار قوی‌تر و تأثیرگذارتر و شدیدتر است و واقعی بودن آن‌ها منافاتی با قائم بودن به نفس انسان ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ج. ۹، ص. ۱۷۶)؛ زیرا معنای سخن ملاصدرا این نیست که بهشت و جهنم در درون بدن جسمانی انسان است و واقعاً بیرونی ندارد و انسان نمی‌تواند داخل آن بشود؛ بلکه وی معتقد است بهشت و جهنم خلق شده و کاملاً از بدن انسان جدا است و معنای این سخن که بهشت یا جهنم قائم به نفس است، این است که نفس انسان به‌واسطهٔ تجردی که دارد به همهٔ این‌ها (که تجلی اعمال و عقاید او هستند) احاطه دارد و به تعبیری در درون او هستند و منظور از «درون» نفس بودن، احاطهٔ وجودی نسبت به آن‌هاست؛ یعنی کاملاً واقعی و انضمامی‌اند، آن‌چنان‌که قرآن توصیف نموده است، ولی خارج از حیطهٔ نفس او نیستند.

از دیدگاه ملاصدرا انسان مادامی که در دار دنیا است، در دوراهی سعادت و شقاوت قرار دارد و در این مسیر یا آتش او را فرا می‌گیرد و در نار است و یا نعمت او را فراگرفته و در جنت است و تنها حجاب ماده، مانع از ادراک

این حقیقت است. چنانچه حجاب را کنار بزند، حقیقت برایش منکشف می‌شود. بنابراین قیامت، موطن طلوع باطن و ظرف ظهور اعمال است: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۹). در نتیجه، ملاصدرا قیامت را عالمی مستقل و موجود می‌داند که استیلا بر عوالم برزخ و ماده دارد و به‌خاطر نبود ماده و لوازم آن، بلازمان و مکان است، بلکه بر همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها احاطه دارد. ملاصدرا عوالم وجودی را از هم گسسته و جدا نمی‌داند، بلکه آن‌ها را در هم تنیده و متصل می‌داند؛ با این توضیح که برزخ، باطن دنیا و قیامت، باطن برزخ است که همهٔ حقایق در آنجا برای همگان مشهود خواهد بود. بنابراین قیامت عالمی است مستقل از زمان و مکان و الآن موجود است و لفظ «الان» نیز از باب ضیق تعبیر است.

نقد و بررسی دیدگاه اول

اشکال اول: بازگشت به دنیا

در آیات زیادی در قرآن کریم (حدوداً ۱۲۰ مورد) سخن از بازگشت به‌سوی خداوند است (از جمله: بقره: ۱۵۶، ۲۸۱؛ هود: ۴، ۱۲۳؛ علق: ۸؛ تغابن: ۳). از دیدگاه قرآن، معاد یعنی بازگشت و رجوع الی‌الله؛ همهٔ موجودات از خداوند آمده‌اند و به‌سوی خداوند نیز بازمی‌گردند (بقره: ۱۵۶). اگر در قیامت انسان‌ها از عالم برزخ به قبر مادی برگردند و زنده شوند، پس به دنیا بازگشته‌اند و این امر، رجوع الی‌الدنیا خواهد بود؛ درحالی‌که به گواهی صریح آیات قرآن و بسیاری از روایات، دنیا محل عبور و گذرگاه است، نه محل قرار و استقرار (اسراء: ۱۸). در هیچ آیه یا روایتی گفته نشده است که بعد از مرگ و بعد از عالم برزخ، دوباره به عالم دنیا برمی‌گردید، بلکه سخن از رجوع و بازگشت به‌سوی خداوند است.

این بدان معناست که سیر انسان از دنیا به عوالم بعدی (برزخ و قیامت)، سیری یک‌طرفه و بدون بازگشت است، اما تفسیری که میرزا از قیامت دارد، یک سیر رفت‌وبرگشتی است که خلاف ظواهر قرآن کریم است؛ زیرا قرآن کریم وقتی لحظهٔ مرگ را ترسیم می‌کند، مرگ را مساوی با سوق و حرکت به‌سوی خداوند می‌داند: «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۰). از طرفی، قرآن هنگامی‌که قیامت را توصیف می‌کند، سخن از استقرار نزد خداوند به میان می‌آورد: «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۲). بنابراین اگر نفوس بعد از برزخ به عالم دنیا بازگردند، نه استقرار عندالله معنا دارد و نه سوق و حرکت به‌سوی خداوند؛ در نتیجه، مرگ آغاز سفر به‌سوی خداوند و قیامت نیز غایت و مقصد این سفر است و دنیا نیز صرفاً محل گذر به شمار می‌رود.

بنابراین جایگاه قیامت نباید هم‌عرض دنیا و یا از جنس عالم دنیا باشد؛ زیرا در این صورت سیر از برزخ به قیامت، سیر و حرکتی نزولی خواهد بود نه صعودی؛ درحالی‌که جایگاه قیامت بالاتر از عالم دنیا است و انسان با یک سیر صعودیِ یک‌طرفه به این مقصد می‌رسد، نه یک سیر رفت‌وبرگشتی و تنزلی. مرحوم میرزا نیز همچون سایر همفکرانش و غالب متکلمان، چون بدء و آغاز انسان را از دنیا می‌داند، رجوع و بازگشتش را نیز به دنیا می‌پندارد: «كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹).

سیر نزولی و صعودی انسان را از آیات دیگری نیز می‌توان نتیجه گرفت. در آیهٔ «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)، مبدأ همهٔ موجودات عالمی فراتر از عالم دنیا معرفی شده و ازاین‌رو قرآن از

تعبیر نزول و انزال استفاده کرده است. از سوی دیگر، رجوع و سیر الی‌الله نیز یک سیر صعودی معرفی شده است: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (فاطر: ۱۰) و «يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» (آل‌عمران: ۵۵). تعابیر صعود و رفعت در این آیات نشان می‌دهد که عالم دنیا پایین است و عالم قیامت در سیر صعودی و بالا قرار دارد.

همچنین در روایات، مرگ نخستین منزل از منازل آخرت معرفی شده است؛ برطبق تفسیر اول که آخرت را عالمی هم‌سو با عالم دنیا و واجد جسم عنصری می‌داند، دیگر مرگ آغاز سفر نخواهد بود، بلکه صرفاً فاصله‌ای میان دنیا و آخرت است؛ درحالی‌که از کلمهٔ «رجوع» دو پیام دریافت می‌شود: نخست اینکه منتهای این رجوع خداوند است، و دوم اینکه رجوع یعنی «العود الی ما منه البدء» (بازگشت به همان‌جایی که از آنجا آمده‌ایم). اگر از جایی نیامده باشیم، رجوع به آنجا نیز بی‌معنا خواهد بود. بنابراین ما از خداوند آمده‌ایم: «إِنَّا لِلَّهِ» و به خداوند نیز بازمی‌گردیم: «وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). در نتیجه، دیدگاه میرزا جواد تهرانی که قیامت را هم‌جنس عالم دنیا می‌داند، با این بخش از آیات قرآن کریم سازگاری ندارد.

اشکال دوم: شهادت زمان‌ها

در بسیاری از روایات، مسئلهٔ شهادت زمان‌ها و حضور زمان‌ها در قیامت مطرح شده است. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که هیچ روز جدیدی بر بنی‌آدم نمی‌گذرد، مگر اینکه شاهد بر اعمال انسان است و در قیامت بر اعمال او شهادت خواهد داد (صدوق، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۸). در روایاتی مشابه نیز ماه رمضان و ماه رجب جزو شاهدان قیامت برشمرده شده‌اند؛ از جمله در حدیثی از امام رضا (ع) از حضور همهٔ ماه‌ها در روز قیامت سخن رفته است که پیشاپیش آن‌ها ماه رمضان قرار دارد و خداوند شفاعت آن‌ها را می‌پذیرد (صدوق، ۱۳۹۶ق، ص. ۱۱۰). بنابراین یکی از مسائلی که در قیامت مطرح است، حضور زمان‌ها در عالمی واحد است. اگر عالم قیامت از جنس عالم دنیا باشد، در عالم دنیا زمان‌ها با هم جمع نمی‌شوند و معنا ندارد که گذشته و آینده در یک ظرف زمانی جمع گردند؛ پس باید قیامت در عالمی فراتر از افق عالم دنیا باشد تا حضور هم‌زمان همهٔ دوره‌های زمانی (اعم از گذشته و آینده) در آنجا متصور باشد.

گذشته از اشکالات فوق، شهادت ماه‌ها و ایام سال، آن‌گونه که اهل تفکیک تصور کرده‌اند، معنای محصلی ندارد؛ زیرا ایام در عالم دنیا نیز واقعیت واحدی ندارند. دائم هفته‌ها می‌آیند و می‌روند و حتی شب و روز حقیقت واحدی ندارند. مردم روی کرهٔ زمین نیز با هم شنبهٔ واحدی ندارند؛ برای نیمی از مردم شنبه است و برای آن‌هایی که در طرف دیگر نیم‌کره هستند، یکشنبه است. اگر در روایات گفته شده که مثلاً ماه رجب یا رمضان یا شب قدر و یا جمعه می‌آیند و شهادت می‌دهند، منظور ایام دنیایی نیست که حقیقت واحدی ندارند، بلکه حقیقت رمضان و رجب و جمعه در عالم دیگری ثابت است که ایام و شهور دنیا نیز ظهور همان حقایق ثابت ملکوتی هستند. اگر بناست انسان در معاد دوباره رجوع به «دنیای جدیدی» بکند، نه‌تنها زمان‌ها در این عالم قابلیت اجتماع ندارند، بلکه حقیقت واحدی نداشته و صرفاً امری قراردادی و اعتباری خواهند بود. نتیجه اینکه دیدگاه میرزا جواد تهرانی با این دسته از روایات نیز همخوانی و سازگاری ندارد.

اشکال سوم: بازگشت همه موجودات

یکی از ویژگی‌هایی که قرآن در ترسیم قیامت بیان کرده، حاضر شدن همهٔ موجودات در عرصهٔ قیامت است. در مقابل، یکی از ویژگی‌های عالم دنیا این است که وقتی موجودی تغییر می‌کند، دیگر موجود قبلی نیست. در چرخهٔ تغییر و تبدل‌ها در عالم دنیا و در بستر زمان، همواره با یک موجودِ فعلی طرف هستیم؛ موجوداتی که در این چرخه از بین رفته‌اند دیگر نیستند و موجوداتی که در آینده می‌خواهند بیایند، هنوز نیامده‌اند.

مثلاً اگر یک صندلی را آتش بزنیم و خاکستر شود، و خاکستر بعد از مدتی تبدیل به خاک، خاک تبدیل به گیاه، گیاه تبدیل به گوشت بدن حیوان و گوشت نیز غذای انسان شود، در این چرخه هر موجودی مقدمهٔ موجود دیگر بوده است و تا از بین نرود، بعدی موجود نمی‌شود؛ بنابراین در بستر عالم دنیا، محال است که همهٔ موجوداتی که در این چرخه می‌آیند و می‌روند، با هم به‌طور هم‌زمان موجود شوند.

در روایتی تصریح شده است که اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد، با او محشور می‌شود (نیشابوری، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۴۱۷)؛ درحالی‌که نه‌تنها سنگ، بلکه همهٔ اشیایی که ما دوست داریم، در طول زمان بارها تغییر می‌کنند و در چرخهٔ تغییر و تبدل‌ها قرار می‌گیرند. مسلماً سنگی که انسان در بیست‌سالگی دوست داشته، غیر از سنگی است که در پنجاه‌سالگی وجود دارد. حال برطبق این روایت، کدام سنگ با شخص محشور می‌شود؟ بنابراین برطبق توصیف و ترسیمی که قرآن از قیامت ارائه نموده است، قیامت باید عالمی‌باشد که همهٔ صورت‌های قبلی و بعدی در آنجا با هم حاضر و جمع شوند؛ درحالی‌که اگر قیامت، بازگشت به دنیا و یا بازگشت به عالمی از جنس دنیا باشد، اجتماع هم‌زمان متفرقاتی که در بستر عالم دنیا به‌تدریج موجود شده‌اند، ممتنع و محال خواهد بود.

اشکال چهارم: اعاده بدن بعینه

میرزا در توصیف عالم قیامت، بارها از «بدن مثلی» یا «بدن ذری» نام برده و عینیت را از این طریق محفوظ دانسته است. از نظر میرزا، بدن ذری انسان هرگز از بین نمی‌رود و به چیزی هم تبدیل نمی‌شود و حتماً جزئی از بدن اخروی وی نیز هست و عینیت بدن دنیوی و اخروی به وسیلهٔ آن حفظ می‌گردد (تهرانی، ۱۳۷۴، ص. ۳۹۴). با نگاهی به ظواهر آیات قیامت در قرآن کریم، این نظر نیز از جهات متعددی دارای اشکال است:

- **اولاً:** در آیات قرآن، صراحتاً از شهادت جلود و اعضای بدنی نام برده شده است. در آیات قرآن تصریح شده که خود پوست، چشم و گوش انسان در قیامت حاضر شده و شهادت می‌دهند (فصلت: ۲۰؛ یس: ۶۵؛ نور: ۲۴). در قرآن صحبت از عینیتِ اعضا در میان است، اما میرزا این عینیت را به مثلیت و ذریت تفسیر کرده که خلاف ظواهر آیات است.
- **ثانیاً:** امروزه براساس علوم تجربی اثبات شده است که پوست انسان از میلیون‌ها سلول ریز ساخته شده که بارها در طی زمان در حال تغییر و تحول است. دائماً پوستی از بین می‌رود و پوست جدیدی رویش پیدا می‌کند؛ پوست فعلی انسان که اعمال خوب و بد گذشتهٔ او را مشاهده نکرده است، چطور می‌خواهد شهادت بدهد؟ اگر بناست در قیامت بدن جدیدی

مثل بدن دنیوی رویش پیداکند، بدنی که شاهد اعمال انسان نبوده چطور باید شهادت بر اعمال گذشتهٔ او بدهد؟ بنا به دیدگاه میرزا، در قیامت همان اعضای اصلی بدن (بدن ذری) شهادت می‌دهند، درحالی‌که در قرآن سخن از اعضای ذری نیست و دیدگاه ایشان از این منظر هم مطابق با ظواهر نیست.

- **ثالثاً:** میرزا نفخ صور را طوری تفسیر کرده است که بعد از نفخ اول (نفخ اماته)، همهٔ موجودات غیر از حق‌تعالی منعدم می‌شوند (تهرانی، ۱۳۷۴، صص. ۳۷۵-۳۸۲). از جمله این معدومات، انسان‌ها و بدن‌های مادی درون قبر آن‌ها، به‌ویژه اجزای اصلی ذری است؛ بنابراین دیگر موضوعی باقی نمی‌ماند که شاهد بر اعمال انسان باشد و نه از شاهد چیزی می‌ماند و نه از مشهود.
- **رابعاً:** ایشان عالم قیامت را «دنیای» جدیدی می‌داند؛ برطبق این تفسیر، اجتماع صورت‌ها و فعلیت‌های مختلف از پوست در دنیا ممکن نیست. همان‌طور که گذشت، در چرخهٔ تبدلات عالم طبیعت، هر موجودی باید صورتش زائل بشود تا موجود دیگر بیاید؛ اگر در طول زندگی انسان، بارها و بارها پوستش تغییر کرده است، هر پوستی باید حاضر شود و مشهودات خود را شهادت دهد، درحالی‌که اجتماع صوری که هرکدام مقدمهٔ دیگری است، در آنِ واحد محال است و با ظاهر آیه سازگاری ندارد. پس قیامت باید در عالم دیگری باشد که همهٔ پوست‌های قبلی و بعدی در آنجا جمع شوند و به نطق درآیند و شهادت بدهند و چنین امری در چهارچوب تنگنای عالم دنیا یا هر عالمی که از جنس دنیا باشد، نه ممکن است و نه معقول.

اشکال پنجم: وضعیت اعمال انسانی

قرآن کریم در آیات زیادی تأکید می‌کند که شما اعمالتان را پیشتر می‌فرستید و اعمالتان آنجا منتظر شماست: «وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ» (بقره: ۱۱۰؛ بقره: ۲۲۳)؛ یعنی هر کاری کنید، خود عمل در عالم دیگری ثبت می‌شود، نه گزارش عمل. یا در آیهٔ دیگری می‌فرماید هر کاری کنید، چه خیر و چه شر، همان را می‌بینید (زلزال: ۷-۸) و در آیهٔ دیگری می‌فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا» (آل‌عمران: ۳۰)؛ که باز هم تأکید روی این مسئله است که در قیامت خود عمل در نزد شما حاضر می‌شود، نه گزارش عمل. همچنین در آیهٔ «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور: ۱۶) به‌صراحت روی این مطلب تأکید شده که جزای عمل شما، خود عمل شماست، نه اینکه در مقابل عملی که انجام داده‌اید عوض یا جزایی جداگانه به شما داده شود.

پس عین اعمال انسان در برزخ و قیامت حاضر است، با این تفاوت که صورت برزخی و قیامتی آن در دنیا قابل مشاهده نیست؛ زیرا در حجاب ماده قرار دارد. به مجرد اینکه انسان در عالم طبع عملی را انجام می‌دهد، هم صورت برزخی آن موجود است و هم حقیقت نفس‌الامری آن در قیامت، ولی هرکدام در ظرف و موطن خود ظهور و بروز دارد. در آیهٔ دیگری نیز تصریح شده است که وقتی نامهٔ عمل (که باطن انسان است) قرار داده می‌شود، انسان همه چیز را در آن می‌یابد: «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف: ۴۹).

از کنار هم قرار دادن این آیات روشن می‌شود ظرفی که اعمال انسان‌ها می‌خواهد در آن حاضر باشد، نمی‌تواند عالم دنیا یا عالمی از جنس این عالم باشد؛ چون در عالم دنیا و ظرف طبیعت، هیچ‌گاه حقایق گذشته دوباره موجود نمی‌شوند. در ظرف دنیا، همواره گذشته‌ها می‌روند و آینده‌ها می‌آیند و محال است عملی که در گذشته انجام شده، در ظرف حال حضور مادی داشته باشد. بنابراین، دیدگاه میرزا با این دسته از آیات نیز مطابقت ندارد؛ زیرا اگر قیامت را در عالمی از جنس همین عالم بدانیم، وضعیت اعمال انسانی به‌گونه‌ای خواهد بود که با هم جمع نمی‌شوند.

اشکال ششم: ظلم به اهل برزخ

بنا بر دیدگاه میرزا، چون قیامت در امتداد زمان و در آیندهٔ زمان رخ می‌دهد، باید همهٔ کسانی که در عالم برزخ به سر می‌برند، در انتظار واقعهٔ قیامت بمانند تا زمان آن فرا برسد. در این انتظار، بین اولین کسی که وارد برزخ شده با آخرین فردی که وارد آن می‌شود، تفاوتی وجود ندارد. این تفسیر از قیامت و برزخ با یک اشکال عمده همراه خواهد بود و آن، ظلم به معذبین در برزخ است؛ زیرا کسی که در ابتدای خلقت وارد برزخ شده، باید تا فرارسیدن قیامت عذاب ببیند، و کافران و مشرکانی که در آخرالزمان از دنیا می‌روند، یا اساساً برزخی نخواهند داشت یا مدت برزخ آن‌ها تا فرارسیدن قیامت بسیار کوتاه خواهد بود و در نتیجه عذاب کمتری خواهند چشید؛ درحالی‌که آنچه از روایات و آیات قرآن برداشت می‌شود این است که برزخ همهٔ افراد یکسان نیست و مقدار توقف در برزخ بسته به میزان تعلقات انسان به دنیا و متعلقات آن متفاوت خواهد بود (مؤمنون: ۱۰۰؛ یونس: ۶۲).

اشکال هفتم: تعارض با تفسیر نفخ صور

تفسیری که میرزا از عالم برزخ و قیامت دارد، با تفسیری که از عالم قبر و نفخ صور به‌ویژه نفخ اماته ارائه می‌دهد، در تعارض آشکاری است. برطبق آیات و روایات، دو نفخ وجود دارد: نفخ اماته و نفخ احیاء. این دو نفخ براساس ظواهر آیات مسلم است (نمل: ۸۷؛ زمر: ۶۸؛ کهف: ۹۹؛ مؤمنون: ۱۰۱؛ ق: ۲۰؛ حاقه: ۱۳؛ انعام: ۷۳؛ طه: ۱۰۲؛ نبأ: ۱۸). غالب متکلمان نفخ اماته را به میراندن انسان‌هایی که در زمین هستند و نفخ احیاء را به زنده شدن دوبارهٔ بدن‌های عنصری در روی زمین تفسیر می‌کنند (ایجی، ۱۳۲۵، ج. ۸، ص. ۳۱۸؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۲، ص. ۱۹۰؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۴۶). میرزا نیز همین تقریر را پذیرفته و تقویت نموده است (تهرانی، ۱۳۷۴، صص. ۳۷۵-۳۸۲).

مشکلی که با آن مواجه می‌شوند این است که در هنگام نفخ اماته، نه‌تنها انسان‌ها می‌میرند، بلکه کل نظام کیهانی به هم می‌ریزد؛ خداوند آسمان را مثل کاغذی که لوله می‌کنند، جمع می‌کند (انبیاء: ۱۰۴)، زمین به‌گونه‌ای عجیب متلاشی می‌شود (فجر: ۲۱)، خورشید و ماه از وضعیت عادی خارج می‌شوند (تکویر: ۱-۲)، کوه‌ها مانند پشم رنگینِ حلاجی‌شده می‌گردند (قارعه: ۵) و نیز آیات بسیار دیگری که میرزا آن‌ها را مساوی با جمع شدن طومار آسمان‌ها و زمین می‌داند. وی معتقد است که موجودات هنگام نفخ اماته، همه منعدم می‌شوند و اختلافاتی را که در روایات در تفسیر معنای «اماته» وجود دارد نیز توجیه می‌کند و می‌فرماید بین

روایات اختلافی نیست و اینکه خداوند همهٔ ماسوی‌الله را معدوم کند، استبعادی ندارد (تهرانی، ۱۳۷۴، ص. ۳۸۷، تنبیه پاورقی).

او در این تفسیر به مؤیداتی از روایات نیز اشاره می‌کند؛ از جمله در روایت معروفی، زندیقی از امام صادق (ع) می‌پرسد آیا نفس بعد از متلاشی شدن بدن باقی می‌ماند یا متلاشی می‌شود؟ حضرت می‌فرماید:

> روح تا وقت دمیدن در صور باقی می‌ماند، پس در آن زمان همه چیز باطل شده و فانی می‌گردد، نه حسی و نه محسوسی باقی می‌ماند، سپس همه چیز به همان صورتی که مدبرشان خلق کرده بود بازمی‌گردند، و آنچهارصد سال است که خلق در آن بیارامند، و آن میان دو نفخه است. (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۲۴۵)

بنابراین تفسیر، نه‌تنها انسان‌ها، بلکه کل نظام کیهانی معدوم می‌شود و جز خداوند چیزی باقی نمی‌ماند. اگر قرار باشد همه چیز فانی بشود و فنا نیز به معنای معدوم شدن و از بین رفتن باشد، دیگر نه قبری باقی می‌ماند، نه جنازه‌ای که از قبر بیرون بیاید، نه برزخی که نفوس به قبور برگردند و نه قیامتی که نفوس بعد از تعلق به بدن مادی وارد آن شوند. فرض انعدام ذات همهٔ اشیا غیر از حق‌تعالی (یعنی منعدم شدن همه چیز از اساس)، عنوان مبدأ و معاد را نیز بی‌معنا خواهد ساخت؛ زیرا وقتی مبتدایی نباشد، اعاده و در نتیجه معاد بی‌معنا خواهد بود.

تفسیر صحیح آیات نفخ صور مجال دیگری می‌طلبد و نگارنده در مقالهٔ دیگری به آن خواهد پرداخت؛ اما برای حل این مشکل، باز هم تأمل در ظواهر آیات و روایات مشکل‌گشا خواهد بود. در روایت فوق‌الذکر، حضرت زمان بین نفخ اماته و احیا را چهارصد سال ذکر می‌کند و در ادامه می‌فرماید که بعد از چهارصد سال بارانی می‌بارد و همه چیز را زنده می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۲۴۵)؛ پس معلوم می‌شود هم‌زمان وجود دارد و هم چیزی که باران بر آن ببارد؛ بنابراین معدوم شدن به معنای فلسفی آن مراد نیست، بلکه مراد از آن صعق و بی‌هوشی است، نه موت و انعدام مطلق. در آیات نفخ نیز صراحتاً پای صعق در میان است، نه موت. خداوند تصریح دارد که جز همان موت اول، برای شما موت دیگری نخواهد بود (دخان: ۵۶)؛ زیرا موت، قطع تعلق نفس از بدن است و چون در برزخ و آخرت از بدن عنصری خبری نیست، موت نیز بی‌معنا خواهد بود؛ اما صعق و فناء اختصاص به خروج نفس از بدن ندارد.

علامه مجلسی در باب «نفخ صور و فناء الدنیا»، به‌خاطر تعارض شدید روایات، قائل به توقف در این مسئله شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶، ص. ۳۳۶). علامه طباطبائی نیز در ضمن حاشیهٔ خود بر کلام مرحوم مجلسی معتقد است اگر همه چیز غیر از خداوند منعدم بشوند، دیگر نه تقدم و تأخری باقی می‌ماند، نه دنیا و آخرتی و نه حتی مبتدأ و معادی. ایشان روایات باب نفخ صور را جزو اخبار آحاد می‌داند که در غیر فروع فقهیه حجتی ندارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶، ص. ۳۶۶، حاشیهٔ ط).

اشکال هشتم: مکان‌مندی خداوند و توجیه آیات مربوط

برطبق مبنایی که محققان مکتب تفکیک در پیش گرفته‌اند، خداوند نیز مکان‌مند خواهد شد؛ از جمله در آیهٔ «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۱) که می‌فرماید هنگامی‌که در صور دمیده

می‌شود، انسان‌ها از قبر می‌خیزند و به‌سوی پروردگارشان می‌شتابند. از آنجایی که میرزا نفس انسان را جسم مادیِ رقیق‌شده می‌داند و قبر را نیز به قبر خاکی معنا می‌کند، در نتیجه آنچه از قبر برمی‌خیزد، موجودی جسمانی است که واجد زمان و مکان است؛ چنین موجودی چطور می‌تواند به‌سوی خداوندی بشتابد که مقصد حرکت او لازمان و لامکان بوده و مطلقاً از جسم و جسمانیات مجرد است؟ لازمهٔ این تفسیر این است که یا خداوند را از مقام اطلاق و تجرد پایین بیاوریم تا حرکت و شتاب یک موجود مادی به‌سوی او معنا بیابد، یا دست به توجیه آیات قرآن بزنیم و رفتن به‌سوی خداوند را، رفتن به‌سوی «رحمت» او تفسیر کنیم؛ درحالی‌که ظاهر آیه چنین تفسیری را برنمی‌تابد.

اشکال نهم: تعارض با سایر توصیفات قرآن از قیامت

در بعضی از آیات قرآن کریم، عالم قیامت بسیار بزرگ توصیف شده است؛ به‌گونه‌ای که عرض آن با کل آسمان‌ها و زمین برابری می‌کند (آل‌عمران: ۱۳۳). از طرفی، از ظاهر بسیاری از آیات نیز بهشت و جهنم «خلق‌شده» توصیف شده‌اند؛ از جمله در توصیف بهشت آمده است: «أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل‌عمران: ۱۳۳) و در توصیف جهنم نیز گفته شده: «أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (آل‌عمران: ۱۳۱). استفاده از فعل ماضی نشان می‌دهد که بهشت و جهنم قبلاً خلق شده و آماده گردیده‌اند. همچنین در ترسیم جهنم آمده است: «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (عنکبوت: ۵۴) که نشان می‌دهد هم‌اکنون جهنم بر کافران احاطه دارد؛ زیرا جملهٔ اسمیه دلالت بر وقوع بالفعل دارد.

علاوه بر این، به‌خاطر تواتر روایات، مخلوق بودن بهشت و جهنم از مسلمات عقاید شیعه معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۸، صص. ۱۳۱–۲۰۵). با ضمیمه کردن این آیات به یکدیگر روشن می‌شود که بهشت و جهنم خلق شده‌اند و در عالمی کاملاً مستقل از عالم دنیا قرار دارند؛ زیرا اگر قیامت در بخشی از این عالم قرار داشت، محدود به این عالم می‌شد و دیگر معنا نداشت که عرضش آسمان‌ها و زمین را پر کند؛ در نتیجه معنا ندارد قیامت در یکی از جهات شش‌گانهٔ این عالم باشد یا در عالمی از جنس عالم ماده قرار گیرد.

همچنین در بعضی از آیات قرآن کریم، قیامت عالمی معرفی شده است که یک‌پارچه حیات و زندگی است: «وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴). افزون بر این، قرآن کریم در پاسخ به کسانی که می‌گفتند بدن در قبر پوسیده می‌شود و دیگر قابل برگشت نیست، می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱). کلمهٔ «توفی» یعنی «أخذ الشیء بتمامه»؛ یعنی ملک‌الموت به‌عنوان فرشتهٔ الهی، با استیفای نفس، تمام حقیقت ما را دریافت و توفی می‌کند. این نشان می‌دهد که نفس، تمام حقیقت انسان است. در ادامهٔ آیه می‌فرماید وقتی تمام حقیقت شما را گرفت، به‌سمت پروردگارتان محشور می‌شوید. در این آیه نه از بدن مادی سخنی گفته شده و نه پای بازگشت نفس به بدن مادی در میان است، بلکه سخن از حشر، بعث و برخاستن نفوس به‌سوی خداوند است.

خداوند در آیهٔ دیگری بازگشت به دنیا را محال می‌شمارد: «كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰). همچنین یکی از آیاتی که دلالت می‌کند دنیا و آخرت تفاوت جوهری و ذاتی

دارند، آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم است: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ». اهل غفلت از حیات دنیا تنها ظاهری را فهمیده‌اند و از آخرت به‌کلی غافل‌اند؛ به قرینهٔ مقابله، آخرت در مقابل ظاهر حیات دنیا قرار دارد و حکم باطن را دارد و نمی‌تواند هم‌عرض یا از جنس دنیا باشد. توضیح آنکه همان‌گونه که «حیات دنیا» غیر از «دار دنیا» است، «حیات آخرت» نیز غیر از «دار آخرت» است. اولیای الهی مادامی که در دنیا هستند، در دار آخرت نیستند، اما از حیات اخروی بهره‌مندند؛ در مقابل، سایر مردم مادامی که در دنیا هستند، از حیات اخروی بهره‌ای ندارند، اما دار آخرت در هر حال موجود است، همان‌طور که ما اکنون در دار دنیا هستیم و از حیات دنیوی نیز بهره می‌بریم.

نقد و بررسی دیدگاه دوم (حکمت متعالیه)

چنان‌که گذشت، اهل تفکیک چون تجرد را نمی‌پذیرند و درک صحیحی از مجردات ندارند، بخش زیادی از آیات قرآن را تأویل می‌کنند؛ آن‌ها هرچند در تفسیر بخشی از آیات موفق عمل کرده‌اند، اما تعارض ظاهری میان آیات معاد را به‌خاطر عدم پذیرش مسئلهٔ تجرد نمی‌توانند حل کنند. اما ملاصدرا با دقت‌های عقلی فراوانی که به خرج داده، توانسته است عوالم جسمانی دیگری غیر از دنیای ما را کشف و اثبات کند و از رهگذر آن، توفیق فهم صحیح آیات قرآن کریم را پیدا نماید. نگارندگان ادعا ندارند که آنچه ملاصدرا فرموده است با آنچه قرآن از معاد توصیف نموده هماهنگی و تطابق کاملی دارد، بلکه معتقدند از میان نظریات مختلفی که در باب معاد مطرح شده، دیدگاه ملاصدرا سازگاری و هماهنگی بیشتری با آیات قرآن کریم دارد. در این بخش اشکالات ده‌گانه را با دیدگاه ملاصدرا نیز مقایسه می‌کنیم تا معلوم شود این اشکالات بر دیدگاه او وارد است یا خیر.

ملاصدرا حرکت انسان را به‌سوی خداوند یک‌طرفه می‌داند و معتقد است که مراد از قبر در آیات قرآن همان «عالم برزخ» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۱۸)؛ انسان بعد از مرگ وارد عالم برزخ می‌شود و با نفخ صور اول از برزخ خارج و به‌سوی قیامت می‌رود. در نگاه او، بازگشت از برزخ به عالم دنیا آن‌چنان‌که اهل تفکیک معتقدند جایی ندارد. او هم بدء و آغاز را از خداوند می‌داند و هم رجوع و بازگشت انسان را به خداوند تفسیر می‌کند که این تبیین، نیازی به توجیه و تأویل مخل ندارد.

اشکال دوم و سوم نیز بر این دیدگاه وارد نیست؛ زیرا همهٔ متفرقات در سلسلهٔ تدریجی عالم طبیعت (چه زمان و چه زمانیات)، به صورت یک‌جا در وعاء قیامت اجتماع پیدا می‌کنند و محشور می‌شوند؛ در وعاء قیامت، هم گذشته و آینده موجودند تا شهادت بدهند، و هم صورت‌های قبلی که از صفحهٔ طبیعت زائل شده‌اند، حضور دارند. البته ممکن است این اشکال مطرح شود که صورت‌های پیشین دائماً از بین می‌روند و صورت‌های جدیدی می‌آیند و در نتیجه این‌همانی شخصی از بین می‌رود؛ اما ملاصدرا مسئلهٔ این‌همانی شخصی را ذیل بحث موضوع در حرکت جوهری با مبانی خاص خود حل می‌کند.

از نگاه مشائیان، حرکت فقط در اعراض رخ می‌دهد و چون حرکت بر اعراض وارد می‌شود، نیاز به موضوع دارد؛ اما برطبق دیدگاه ملاصدرا، حرکت در وجودِ لنفسهٔ جوهر رخ می‌دهد، پس حرکت و متحرک یک چیزند. در واقع بقای حرکت به بقای موضوع است و موضوع در همهٔ مراتب و مقاطع حرکت باقی است. از دیدگاه او،

هر تغییری متصل به تغییر بعدی است و این وحدت اتصالی است که بقای حرکت را تضمین می‌کند؛ وحدت اتصالی نیز مساوق با وجود شخصی است، پس یک «شیء واحد» است که هم ثابت است و هم متغیر.

این نکته به این معنا نیست که ملاصدرا اساساً اعتقادی به «لبس بعد از خلع» نداشته باشد، بلکه او تصریح می‌کند که حرکت‌های خلع و لبس میان عناصر، در قالب امتداد اتصالیِ ناپایدار یعنی در شاکلهٔ حرکت رخ می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ج. ۲، ص. ۲۴۳ و ج. ۳، ص. ۱۷۷). به معنای عام خلع و لبس، نه‌تنها در حرکت‌های عرضی، بلکه در حرکت جوهری نیز به‌طور دائم و پیوسته خلع و لبسی صورت می‌گیرد، اما این رفت‌وآمد به نحو وحدت اتصالی است و وحدت اتصالی نیز مساوق با وحدت شخصی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ج. ۹، ص. ۲۳۶).

اشکال چهارم نیز بر دیدگاه ملاصدرا وارد نیست؛ زیرا ملاصدرا اولاً اگرچه قائل به بدن مثالی است، اما عینیت میان بدن دنیوی و مثالی را برقرار می‌کند. توضیح اینکه عینیت میان دو شیء به «صورت» است نه به «ماده»، و بدن مثالی صورتِ تکامل‌یافتهٔ بدن عنصری است. در واقع به حسب نظام تشکیکی وجود، بدن مثالی، تمامیتِ صورت عنصری است؛ بدن عنصری مادامی که تحت تدبیر و تعلق نفس است، «بدن» نامیده می‌شود و بعد از قطع این تعلق، آنچه باقی می‌ماند دیگر بدن نیست، بلکه «جسد» است. ملاصدرا نه قائل به اجزای ذری است و نه معتقد به ابدان مثالی به این معنا که بدن عنصری دیگری مثل بدن اول ایجاد شود؛ بنابراین از دیدگاه او، بدن مثالی که حقیقتِ تکامل‌یافتهٔ بدن عنصری است، با نفس محشور می‌شود.

اشکال پنجم نیز وارد نیست؛ زیرا از نظر ملاصدرا، انسان در قیامت با عین اعمال خود محشور می‌شود، با این تفاوت که عمل انسان در عوالم بعدی، متناسب با احکام آن عالم ظهور و بروز دارد. یعنی مثلاً کسی که در این عالم مال یتیم را می‌خورد، خود عمل او در قیامت ظاهر می‌شود، ولی حقیقت و باطن عملش متناسب با احکام آن عالم ظهور می‌کند.

اشکال ششم نیز وارد نیست؛ زیرا در برزخ، زمان به معنایی که در طبیعت جریان دارد، وجود ندارد. ملاصدرا قبر حقیقی انسان را، آثار و ملکات و هیئات نفس می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۶۳) و گذر از مرتبهٔ برزخ، در واقع بیرون رفتن از غبار همین هیئات و آثار است و میزان توقف در برزخ بستگی به میزان قوت یا ضعف نفس او دارد. هر اندازه زودتر از غبار آلودگی پاک شود، قیامتش زودتر قائم خواهد شد. بنابراین مدت توقف افراد در برزخ، متفاوت خواهد بود و ظلمی در کار نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، صص. ۱۹۶-۱۹۷). البته ذکر این نکته نیز خالی از وجه نیست که شتاب ارواح به‌سوی خداوند، به معنای حرکت مصطلحی یعنی خروج تدریجی از قوه به فعل، نخواهد بود، بلکه به نحو ترتب صور خواهد بود نه تغیر صور. بهترین تمثیل آن نیز خواب است. در خواب، ما با عالمی واقعی و حقیقی روبه‌رو هستیم، که در رفتن و آمد، خوردن و... اتفاق می‌افتد ولی احکام این افعال، تابع عالم مثال است نه عالم طبیعت.

اشکال هفتم نیز وارد نیست؛ زیرا ملاصدرا معتقد است، نفخ صور اول و دوم (نفخ اماته و احیا) ربطی به عالم ماده ندارد. اولی مربوط به عالم برزخ و دومی مربوط به عالم قیامت است (شیرازی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۵۴۶، تعلیقه ملاصدرا). ایشان همچنین صعق و بی‌هوشی همه موجودات را، به معنای انعدام و از بین رفتن

نفس‌الامر آن‌ها تفسیر نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۵۶). بلکه همه در برابر جلال و جبروت خداوند، بی‌هوش می‌شوند و این بی‌هوشی و یا موت، نوعی انتقال از برزخ به قیامت است و هر انتقالی ملازم با نوعی دل کندن است و با سختی زیادی همراه است، از آن تعبیر به صعق و بی‌هوشی شده است. لازمهٔ طلوع وحدت قهاری خداوند، بی‌هوشی همه خلایق است. در روایات نیز این معنا که بین نفخ اول و دوم، چهارصد سال فاصله است اشاراتی وجود دارد و این حاکی از این است که مخلوقات نفس‌الامرشان را از دست نمی‌دهند و اصطلاحاً معدوم نمی‌شوند. فقط در سایهٔ وحدت قهاری خداوند، خود را ادراک نمی‌کنند و حقیقت برایشان منکشف می‌شود و خود را عین ربط و فانی در حق مشاهده می‌کند که هیچ استقلالی ندارد.

اشکال هشتم نیز وارد نیست؛ زیرا ملاصدرا با تفسیری که از قبر ارائه می‌دهد، هم عالم قبر را، عالم برزخ می‌داند چنان‌که در روایات نیز این معنا تأکید شده است (حویزی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۵۳۳) و هم حقیقت انسان را نفس مجرد می‌داند، بنابراین نفوس از عالم برزخ برمی‌خیزند، و به‌سوی خداوند (نه رحمت او) می‌روند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۶۳). بنابراین نیازی به توجیه آیات نیست. در این تفسیر، تقرب و نزدیکی عبد به خداوند، نزدیکی مکانی نخواهد بود، بلکه قرب وجودی است.

اشکال نهم نیز وارد نیست؛ زیرا توصیفات یاد شده کاملاً در توافق با مبنای اوست، و خلق بهشت و جهنم و وجود قیامت، از مسلمات حکمت متعالیه است.

پاسخ به سه اشکال بر مبنای ملاصدرا

اشکال اول: نسبت میان قبر مادی و قبر برزخی

اشکال اول این است که ملاصدرا معتقد است مراد از قبر، عالم برزخ است و در نفخ صور اول، نفوس از عالم برزخ برخاسته و به‌سوی خداوند می‌روند. درحالی‌که از ظاهر آیه برمی‌آید که هنگام نفخ صور، بعضی در آسمان‌هایند و بعضی در زمین هستند: «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ» (نمل: ۸۷) پس ظاهر آیه نشان می‌دهد که عده‌ای از زمین و قبر مادی برمی‌خیزند؛ همچنین در دسته‌ای از روایات گفته شده است که نفس در قبر خاکی و مادی است. در واقع این دسته از روایات، با روایاتی که می‌گویند مؤمنین در جنت برزخی هستند و کفار در نار برزخی، در تعارض است.

اما این اشکال برطبق مبانی حکمت متعالیه قابل حل است. زیرا اولاً نفس به‌دلیل علاقهٔ شدید به بدن، بعد از تعلق نیز، توجهش باقی است و در گروی قبرش است تا اینکه بدن بپوسد و این تقید و توجه نیز قطع بشود. ثانیاً نفس در عین اینکه در عالم برزخ خود در بهشت یا نار برزخی است، در عین حال نسبت به عالم دنیا در قبر مادی است. زیرا بودن نفس در قبر به معنای حلول جسمی در جسم دیگر نیست. نفس چون مجرد است، حلول مکانی ندارد؛ این «بودن»، حکایت از نوعی تعلق می‌کند، و از این تعلق در روایات با لفظ «فی» اشاره شده است. بنابراین نسبت ظرفیت نفس به قبر، مثل جسم مادی به جسم مادی دیگر نیست. بلکه از دو حیث، دو نسبت ظرفیه با نفس برقرار است: یکی به اعتبار عالم ماده و دیگری به اعتبار عالم مثال. بنابراین نفس انسان هم در جنت یا نار برزخی است و نسبتی با برزخش دارد، و هم در قبر خاکی است چون به بدنش و

متعلقات آن توجه دارد. در آیه نیز از تعبیر «من فی الارض» استفاده شده و به نوعی حیات برزخی، در زمرهٔ حیات طبعی و ملحق به آن شمرده شده است. هنگام قیامت، نفوسی که در برزخ‌اند و به بدنشان هنوز توجه دارند، در نهایت از این توجه دل می‌کنند و به‌سمت آسمان (قیامت) می‌روند. توضیح بیشتر اینکه قبر مادی، قبر «تن» انسان است و چون جسد انسان، مورد تعلق نفس بوده و انسان همواره خود را با او می‌شناخته، بعد از قطع تعلق از این بدن، توجهاتش باقی است. این توجه در واقع دریچهٔ ارتباط او با عالم دنیاست که از طریق قبر مادی حاصل می‌شود. بنابراین مادامی که انسان در برزخ است، از طریق قبر مادی با عالم دنیا ارتباط دارد و بسته به نورانیتی که دارد هم شعاع دیدش در برزخ توسعه یا ضیق دارد و هم میزان ارتباط او با عالم دنیا بر مدار شدت و ضعف نور وجودی اوست. اما عالم قبر حقیقی که در آیات قرآن و روایات آمده است، ناظر به قبر حقیقی انسان یعنی عالم برزخ است که قبر «نفس» است.

اشکال دوم: آیات ناظر به زمان و مکان در قیامت

در قرآن کریم، بعضی از آیات دلالت بر زمان داشتن قیامت کرده است (نبأ: ۱۸؛ غافر: ۴۶؛ مریم: ۶۲)؛ چگونه می‌توان میان دیدگاه ملاصدرا که قیامت را عالمی فراتر از زمان می‌داند، و این آیات که قیامت را دارای زمان معرفی می‌کند جمع کرد؟

پاسخ این است که حقایق اخروی گاهی با فعل ماضی (نُفخ) توصیف شده‌اند و گاهی با فعل مضارع (یَنفخ)؛ راجع‌به اتفاقاتی که فرازمان هستند، نه می‌شود به صورت ماضی و نه به صورت مضارع صحبت کرد. این حقایق در نسبت به ما زمانی توصیف شده‌اند. یعنی از این جهت که ما آن‌ها را درک نکرده‌ایم و هنوز رابطهٔ نفس و بدن قطع نشده است، قرار است در آینده برای ما اتفاق بیافتد ناظر به زمان است. ولی این حقایق به حسب موطن خودشان، نه در گذشته موجوده شده‌اند و نه در آینده حادث می‌شوند، بلکه از افق زمان فراتر هستند، و نفخ صور و صراط و میزان و باقی مواقف قیامت، از سلسلهٔ زمان خارج‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۷، ص. ۴۱۴).

اشکال سوم: علائم وقوع قیامت در دنیا

در بسیاری از آیات قرآن کریم، نشانه‌هایی برای پیدایش قیامت در زمین بیان شده است (اعراف: ۱۸۷؛ ابراهیم: ۴۸؛ انفطار: ۳؛ تکویر: ۶؛ قیامت: ۸-۹؛ قارعه: ۵). آیا این نشانه‌ها حکایت از بروز حوادثی در آسمان و زمین دنیا می‌کند یا ظرف تحقق و مشاهده این حوادث در قیامت خواهد بود و ربطی به حوادث زمینی ندارد؟ ملاصدرا ظرف تحقق «زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ» و «نَطْوِی السَّمَا» (انبیاء: ۱۰۴) را روز قیامت می‌داند، و معتقد است تنها اهل آخرت و اصحاب یمین‌اند که به چنین مشاهده‌ای می‌رسند که آسمان‌ها در هم پیچیده می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۷، ص. ۴۱۲). البته بعضی محققان این علائم را نشانه‌های قیامت دنیایی می‌دانند که بعد از «ظهور حضرت (عج)» و «رجعت» رخ می‌دهد و چون به‌واسطهٔ ظهور و رجعت، نوع انسان به تکامل می‌رسند. به‌واسطهٔ این تکامل، مسائل قیامت برای همه آشکار می‌شود، نسل بنی‌آدم نیز به اتمام می‌رسد. در

واقع این علائم را بر جمع شدن بساط زمین و آسمان در دنیا و ظهور حقیقت قیامت حمل کرده‌اند (طهرانی، ۱۴۳۵ق، ج. ۴، صص. ۳-۱۱۸).

ثمره تربیتی و سلوکی دو دیدگاه

براساس دیدگاه اول، سلوک علمی و عملی انسان در دنیا و برای دنیا است، و همهٔ وعده‌های الهی نسیه خواهد بود که بعداً بعد از برپایی عالم قیامت، انسان نتیجهٔ عملش را خواهد دید. در این نگاه، انسان قبل از مرگ، نمی‌تواند عوالم وجودی بعدی را سیر کند، چون هنوز عالم قیامتی وجود ندارد. مادامی که انسان در دنیا است و هنوز رابطهٔ نفس و بدن او قطع نشده است، نمی‌تواند به عوالم دیگر سیر کند، بعد از مرگ نیز، فقط می‌تواند نهایتاً سیر در برزخ داشته باشد، و باید صبر کند تا هنگامهٔ قیامت فرابرسد تا به اجبار و اضطرار وارد عرصهٔ قیامت شود. بر این اساس، انسان مادامی که در دنیا است، باید راه سعادت را طی کند، عمل خیر انجام دهد، تا جزای خیرش را بعداً در امتداد سلسلهٔ زمان و بعد از وقوع و برپایی قیامت به او بدهند. اما براساس دیدگاه ملاصدرا، انسان مادامی که در دنیا است، با اختیار خود می‌تواند به عوالم دیگر سفر کند و از مواهب آن نقداً بهره‌مند شود. در نگاه ملاصدرا هر اتفاقی و حادثه‌ای که در عالم دنیا بیفتد، انعکاسی نیز در عالم قیامت دارد و انسان می‌تواند این انعکاس را مشاهده کند. در واقع عالم قیامت، به منزلهٔ باطن عالم دنیاست، هرکس از قشر ظاهری و از حجاب ماده و لوازم آن عبور کند، به باطن عالم که قیامت است می‌رسد. در نگاه اول، انسان به فکر بیرون رفتن از دنیا نیست، هر کاری کند، خود را در عالم دنیا می‌یابد، بلکه باید در عالم خاک بماند تا با مرگ سفرش آغاز شود، اما براساس دیدگاه ملاصدرا، انسان در همین دنیا، می‌تواند عوالم دیگر را طی کند، رشد کند، کسب کمال کند و تا مراتب بالای فنا هم برسد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شده نتایج ذیل قابل استحصال است:

- ملاصدرا، عوالم وجودی را از هم گسسته و جدا نمی‌داند و بلکه آن‌ها را در هم تنیده و متصل می‌داند. با این توضیح که برزخ، باطن دنیا، و قیامت، باطن برزخ است که همهٔ حقایق در آنجا برای همگان مشهود خواهد بود. بنابراین قیامت عالمی است مستقل از زمان و مکان و الآن موجود است و لفظ «الان» نیز از باب ضیق تعبیر است. اما محققان مکتب تفکیک براساس جهان‌بینی مادی‌انگارانهٔ خود، جایگاه همهٔ عوالم را - چه قبل از دنیا، چه بعد از دنیا - جسمانی مادی می‌دانند و هیچ عالمی را جدای از این عالم فرض نمی‌کنند، آن‌ها معتقدند بهشت و جهنم در گوشه‌ای از همین عالم دنیاست که از جسمی لطیف خلق شده است اما کاملاً مادی و عنصری است. از ظواهر آیات قرآن کریم و توصیفاتی که از نعمت‌های بهشتی شده است نیز برمی‌آید که بهشت و جهنم در عالمی کاملاً جسمانی است؛ با این تفاوت که

اهل تفکیک چون تصور صحیحی از مجردات ندارند، این مخلوقات را مادی انگاشته‌اند درحالی‌که عوالم وجودی بعد از دنیا همه از سنخ مجردات و فوق ماده‌اند.

- ملاصدرا زمان قیامت را به حسب عالم ماده نمی‌داند، بلکه قیامت را ساعت و یا زمان قیامت را آن‌چنان‌که قرآن توصیف کرده «کلمح البصر او هو اقرب است» می‌داند که علم آن نیز «عند ربی» است. او معتقد است چنانچه کسی حجاب‌های بین خود و حق‌تعالی را بردارد و به مقام «عندیت»، «عند ملیک مقتدر» برسد، حقیقت قیامت برایش آشکار می‌شود و آن احاطهٔ وجودی و حضور همهٔ اشیا که برای خداوند است، برای او هم مشهود خواهد بود. اما میرزا معتقد است، موطن برزخ و قیامت، همه از جنس همین دنیا است و تنها تفاوتشان به حسب لطافت و غلظت است. میرزا بر این اساس، قیامت را در امتداد سلسلهٔ زمان جست‌وجو می‌کند.
- ملاصدرا قیامت را ظرف ظهور باطن انسان می‌داند. از دیدگاه او پاداش اعمال انسان، خود اعمال انسان است البته با چهرهٔ ملکوتی. اما میرزا، قیامت را ظرف حدوث آثار اعمال انسان می‌داند. از آیات قرآن، - چنان‌که مستندات آن گذشت - استفاده می‌شود که دیدگاه ملاصدرا قرابت و سازگاری بیشتری با ظواهر آیات دارد و دیدگاه میرزا، هرچند جسمانی بودن بهشت و جهنم را اثبات می‌کند، اما با اشکالات متعددی روبه‌رو خواهد بود و برای توجیه تعارض ظاهری میان آیات، پای تأویل را به میان می‌کشد.

منابع

قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی).

آذریان، رضا. (۱۴۰۰). بازخوانی معاد جسمانی صدرایی. قم: حکمت اسلامی.

ابن‌بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.

ابن‌بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۹۶ق). فضائل الأشهر الثلاثة. قم: داوری.

ارشادی‌نیا، محمدرضا. (۱۳۹۳). از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک. قم: بوستان کتاب.

ترکاشوند، احسان و صادقیان، سعیده. (۱۳۹۷). پژوهشی در معنای زمان و مکان در عالم برزخ با توجه به آیات و روایات. فصلنامه معرفت کلامی، (۲۱).

تهرانی، جواد. (۱۳۷۴). میزان المطالب. قم: مؤسسه در راه حق.

تهرانی، جواد. (۱۳۸۸). مصباح الهدی. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).

حسینی شاهرودی، سید مرتضی، فخار، وحیده، و جعفری‌فر، مهدی. (۱۴۰۲). تحلیلِ انتقادیِ قرآنی از معادِ جسمانیِ عنصری در نگره تفکیک. قبسات، ۲۸(۱۰۷)، ۱۷۱-۲۰۲.

حویزی، عبدعلی بن جمعه. (بی‌تا). تفسیر نورالثقلین (تصحیح احمد بن مرتضی رسولی محلاتی). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۹۱). شرح حکمة الاشراق (به انضمام تعلیقات ملاصدرا، تصحیح سید محمد موسوی). تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). اسرار الآیات (به انضمام تعلیقات حکیم نوری، تصحیح سید محمد موسوی). تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۴). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۱ق). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۸ق). الإحتجاج (تحقیق ابراهیم بهادری و محمدهادی به). قم: اسوه.

طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۳۵ق). معادشناسی (جلد ۴). مشهد: علامه طباطبائی.

فتال نیشابوری، محمد بن حسن. (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: رضی.

قدردان قراملکی، علی. (۱۴۰۳). فلسفه جسم لطیف انگاری نفس در مکتب تفکیک؛ بررسی و نقد. کلام پژوهی، (۵).

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

موسوی، سید محمد. (۱۳۸۲). آیین و اندیشه. تهران: حکمت.

واسعی، سمیه، جوارشکیان، عباس، و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۴۰۱). قیامت عقلی از دیدگاه حکمت متعالیه. اندیشه دینی، ۲۲(۸۲)، ۱۲۵-۱۴۷. https://doi.org/10.22099/jrt.2021.41062.2503

References

The Holy Qurʾān (translation by Nāṣir Makārim Shīrāzī). [In Persian]

Āzariyān, Riḍā. (1400 SH [2021 CE]). *Bāz-khwānī-yi Maʿād-i Jismānī-yi Ṣadrāʾī* (A Re-reading of Ṣadrian Corporeal Resurrection). Qom: Ḥikmat-i Islāmī. [In Persian]

Ibn Bābawayh al-Qummī (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī. (1376 SH [1997 CE]). *Al-Amālī* (The Dictations). Tehran: Kitābchī. [In Arabic]

Ibn Bābawayh al-Qummī (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī. (1396 AH [1975–1976 CE]). *Faḍāʾil al-Ashhur al-Thalātha* (The Virtues of the Three Months). Qom: Dāwarī. [In Arabic]

Irshādīniyā, Muḥammad Riḍā. (1393 SH [2014 CE]). *Az Madrisa-yi Maʿārif tā Anjuman-i Ḥujjatīya wa Maktab-i Tafkīk* (From the School of Maʿārif to the Ḥujjatīya Society and the School of Tafkīk). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]

Turkāshvand, Aḥsan and Ṣādiqiyān, Saʿīda. (1397 SH [2018 CE]). "Pizhūhishī dar Maʿnā-yi Zamān wa Makān dar ʿĀlam-i Barzakh bā Tavajjuh bi Āyāt wa Rawāyāt" (A Study of the Meaning of Time and Place in the Intermediate World [Barzakh] with Reference to Qurʾānic Verses and Traditions). *Faṣlnāma-yi Maʿrifat-i Kalāmī* (Journal of Theological Knowledge), No. 21. [In Persian]

Tihrānī, Jawād. (1374 SH [1995 CE]). *Mīzān al-Maṭālib* (The Scale of Aims). Qom: Muʾassasa-yi Dar Rāh-i Ḥaqq. [In Persian]

Tihrānī, Jawād. (1388 SH [2009 CE]). *Miṣbāḥ al-Hudā* (The Lamp of Guidance). Qom: Muʾassasa-yi Maʿārif-i Islāmī-yi Imām Riḍā (AS). [In Persian]

Ḥusaynī Shāhrūdī, Murtaḍā and [others]. (1402 SH [2023 CE]). "Taḥlīl-i Intiqādī-yi Qurʾānī az Maʿād-i Jismānī-yi ʿUnṣurī dar Naghrih-i Tafkīk" (A Critical Qurʾānic Analysis of Elemental Corporeal Resurrection in the Tafkīkī Perspective). *Faṣlnāma-yi Qabasāt* (Qabasāt Journal), No. 107. [In Persian]

al-Ḥuwayzī, ʿAbd ʿAlī ibn Jumʿa. (n.d.). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* (The Exegesis of the Light of the Two Weighty Things), edited by Aḥmad ibn Murtaḍā Rasūlī Maḥallātī. Qom: Muʾassasa-yi Maṭbūʿātī-yi Ismāʿīlīyān. [In Arabic]

Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. (1391 SH [2012 CE]). *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* (Commentary on the Philosophy of Illumination), with glosses by Mullā Ṣadrā, edited by Sayyid Muḥammad Mūsawī. Tehran: Ḥikmat. [In Arabic/Persian]

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1354 SH [1975 CE]). *Al-Mabdaʾ wa-l-Maʿād* (The Origin and the Return), edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat wa Falsafa-yi Īrān. [In Arabic]

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1385 SH [2006 CE]). *Asrār al-Āyāt* (The Secrets of the Verses), with glosses by Ḥakīm Nūrī, edited by Sayyid Muḥammad Mūsawī. Tehran: Ḥikmat. [In Arabic]

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1394 SH [2015 CE]). *Al-Shawāhid al-Rubūbīya fī al-Manāhij al-Sulūkīya* (The Divine

Witnesses in the Spiritual Paths), edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (Exegesis of the Noble Qurʾān). Qom: Bīdār. [In Arabic]

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 CE). *Al-Ḥikma al-Mutaʿāliya fī al-Asfār al-ʿAqlīya al-Arbaʿa* (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Ṭabrisī, Aḥmad ibn ʿAlī. (1408 AH [1987–1988 CE]). *Al-Iḥtijāj* (The Argumentation), edited by Ibrāhīm Bahādirī and Muḥammad Hādī Bih. Qom: Uswa. [In Arabic]

Ṭihrānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1435 AH [2013–2014 CE]). *Maʿād-shināsī* (Eschatology), Vol. 4. Mashhad: ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī. [In Persian]

Fattāl Nīshābūrī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1375 SH [1996 CE]). *Rawḍat al-Wāʿiẓīn wa Baṣīrat al-Muttaʿiẓīn* (The Garden of Preachers and the Insight of the Admonished). Qom: Raḍī. [In Arabic]

Qadardān Qarāmalikī, ʿAlī. (1403 SH [2024 CE]). "Falsafa-yi Jism-i Laṭīf-angārī-yi Nafs dar Maktab-i Tafkīk; Barrasī wa Naqd" (The Philosophy of the Subtle Body of the Soul in the School of Tafkīk: Examination and Critique). *Kalām-pizhūhī* (Theological Research), No. 5. [In Persian]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH [1982–1983 CE]). *Biḥār al-Anwār* (The Oceans of Lights). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Mūsawī, Sayyid Muḥammad. (1382 SH [2003 CE]). *Āʾīn wa Andīsha* (Doctrine and Thought). Tehran: Ḥikmat. [In Persian]

Wāsiʿī, Sumayya and [others]. (1401 SH [2022 CE]). "Qiyāmat-i ʿAqlī az Dīdgāh-i Ḥikmat-i Mutaʿāliya" (Intellectual Resurrection from the Perspective of Transcendent Theosophy). *Faṣlnāma-yi Andīsha-yi Dīnī* (Journal of Religious Thought), No. 82. [In Persian]

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

A Comparative Study of the Imamate Research Methodology of the Books *Mahasin* by Barqi and *Basa'ir al-Darajat* by Saffar

Mohammad Reza Mollanori[1]

1. Department of Shia Studies, Faculty of Islamic Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: mmollanori@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
16 April 2026
Received in revised form
21 May 2026
Accepted
01 June 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
Al-Mahasin,
Basa'ir al-Darajat,
Ahmad ibn Muhammad al-Barqi,
Muhammad ibn al-Hasan al-Saffar,
imamate research,
Shi'i hadith

ABSTRACT

The primary objective of this research is to conduct a comparative study of Imamate research (imāmat-pizhūhī) in two foundational Shīʿī hadith works from the third century AH: Al-Maḥāsin by Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālid al-Barqī and Baṣāʾir al-Darajāt by Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṣaffār. The central question of this research is: With what epistemological approach and through what narrative structure has each work elucidated the station of the Imam and the doctrine of Imamate, and what are the attitudinal differences between them in expounding Imamate? The research hypothesis posits that the theological concerns and intellectual backgrounds of each traditionist (muḥaddith) had a direct influence on their narrative style and the manner of organizing hadiths. The research methodology is descriptive-analytical, based on documentary study and textual analysis. Data were collected and analyzed through examining chapter structures, the arrangement of narratives, and the re-reading of doctrinal content. The findings indicate that both authors—traditionists from Qom in the third century AH—regarded Imamate as the axis of all religious affairs. The difference is that al-Barqī, in Al-Maḥāsin, adopts a practical and educative (tarbītī) approach to expounding the doctrine of Imamate, demonstrating the connection between belief in Imamate and the religious life of the believer in areas such as the reward for actions, the punishment for sins, and ethical values. In contrast, al-Ṣaffār, in Baṣāʾir al-Darajāt, focuses on the stations (maqāmāt), virtues (faḍāʾil), and existential levels (marātib-i wujūdī) of the Imams (AS), thereby highlighting the dimension of their knowledge (ʿilm). The final synthesis of the research indicates that differences in the authors' goals and epistemic horizons led to two distinct models in Imamate research: one, al-Barqī's ethical-doctrinal (akhlāqī-iʿtiqādī) model, which emphasizes the practical outcomes of faith; and the other, al-Ṣaffār's faith-based-epistemic (īmānī-maʿrifatī) model, which focuses on the unseen dimensions and existential stations of the Imams. Together, these present a comprehensive and two-dimensional picture of Imamate research among early Shīʿī traditionists.

Cite this article: Mollanori, M. R. (2026). A Comparative Study of the Imamate Research Methodology of the Books Mahasin by Barqi and Basa'ir al-Darajat by Saffar. *Theology Journal*, 13(1), 189-214. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23306.2070

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23306.2070

1. Introduction

With the decline of the Kufan hadith school and the transfer of the Imāmī scholarly heritage to Qom, a new phase in the history of Shīʿī hadith and theology unfolded. During this period, Imāmī scholarly literature was organized around the axis of hadith. The style of the Qom school was characterized by reliance on narration (riwāya), the exposition of religious knowledge (maʿārif) within the linguistic framework of the Ahl al-Bayt (AS), and an insistence on not deviating from hadithic language. Among the prominent works of this school, five books occupy a special place in the domain of Imamate: Al-Maḥāsin by Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālid al-Barqī; Baṣāʾir al-Darajāt by Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṣaffār al-Qummī; Al-Kāfī by Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Kulaynī; Al-Imāma wa-l-Tabṣira min al-Ḥayra by ʿAlī ibn Bābawayh al-Qummī; and Kamāl al-Dīn wa Itmām al-Niʿma by al-Shaykh al-Ṣadūq (Ibn Bābawayh).

These five works demonstrate the gradual development of Qomī hadithic thought—from a purely narration-centered approach in Al-Maḥāsin and Baṣāʾir al-Darajāt, to the analytical and argumentative literature in Al-Kāfī and Al-Imāma wa-l-Tabṣira, and finally to Kamāl al-Dīn. Within this historical context, the question of Imamate became one of the most prominent topics of this school. Among the earliest Imāmī hadith compilations in Qom, two works—Al-Maḥāsin and Baṣāʾir al-Darajāt—are among the most important sources that directly or indirectly address the exposition of the doctrine of Imamate. Although these two works were not compiled directly under the title "The Book of Imamate," the doctrinal foundations concerning Imamate permeate their entirety.

Al-Maḥāsin by al-Barqī is among the earliest Imāmī hadith collections that encompasses juridical (fiqhī), ethical (akhlāqī), and doctrinal (iʿtiqādī) chapters. In this book, although Imamate does not have an independent chapter, teachings concerning Imamate are manifested throughout the work and under various topics. In contrast, Baṣāʾir al-Darajāt by al-Ṣaffār focuses directly and extensively on the virtues (faḍāʾil) and knowledge (ʿulūm) of the Imams (AS). The primary objective of this research is to examine and analyze the difference between Al-Maḥāsin and Baṣāʾir al-Darajāt as two foundational sources in the formation of the Imāmī intellectual system concerning the station of the Imam. By focusing on the structure of narration, the internal logic of deriving Imamate teachings, and the theoretical model governing Imamate research in these two works, this study seeks to compare Imamate research in these two works.

Despite both books sharing the objective of establishing the Imam's station as the divine proof (ḥujjat Allāh), the manner in which the traditions are presented and organized exhibits significant differences. Understanding these differences contributes to a more precise comprehension of the historical

process of the formation of different methods of Imamate research in theological schools. The comparative study of these two works reveals the trajectory of the evolution of attitudes in the exposition of the subject of Imamate—an endeavor of great scholarly value for hadith studies and the history of Imāmī thought.

2. Methodology

To date, no independent comparative studies have been conducted concerning the differences in Imamate research between these two authors. Existing works have largely focused on the chain-of-transmission (sanad) or content analysis of the hadiths, without attending to the epistemological approach of the authors. Therefore, the present research, employing a descriptive-analytical approach based on documentary study and intra-textual-comparative analysis, seeks to reveal the epistemological and attitudinal differences between the two works in order to fill the lacuna in previous studies.

The research proceeds through the following stages:

Stage One: Data Collection — The primary sources for this research are the two hadith works under examination: Al-Maḥāsin by Aḥmad ibn Muḥammad al-Barqī and Baṣāʾir al-Darajāt by Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṣaffār. Data were collected through careful examination of the structure of chapters (abwāb), the arrangement of narratives, and the re-reading of doctrinal content.

Stage Two: Structural Analysis — The two works are analyzed with attention to: (a) the overall organization and chapter divisions; (b) the selection and arrangement of hadiths; (c) the narrative strategies employed in presenting traditions concerning Imamate; (d) the thematic emphasis and recurrent motifs.

Stage Three: Epistemological Analysis — The study examines the epistemological assumptions underlying each work, including: (a) the conception of the nature and scope of Imamate; (b) the understanding of the Imam's station, authority, and knowledge; (c) the relationship between belief in Imamate and other dimensions of religious life.

Stage Four: Comparative Synthesis — The findings from the structural and epistemological analyses are synthesized through a comparative framework to identify the distinct models of Imamate research represented by each work.

3. Findings

The findings of this research demonstrate that both authors regarded Imamate as the axis of all religious affairs. However, the manner in which they approached this doctrine and its elaboration is markedly different:

3.1. Al-Barqī's Method in Al-Maḥāsin (The Educative-Vilāyī Approach)

Al-Barqī, in Al-Maḥāsin, presents Imamate not as an independent theological discussion but within an educative (tarbītī), ethical (akhlāqī), and faith-based (īmānī) context. Al-Maḥāsin is a vast collection of juridical and ethical

traditions, and al-Barqī organized the hadiths according to their content and practical function—beginning with topics of ritual purity (ṭahāra) and prayer and proceeding to ethical virtues and esoteric sciences (ʿulūm-i bāṭinī). Imamate in this book does not possess an "independent chapter"; rather, it constitutes the spirit and essence of all the chapters. His method is ethical and theological admonition (inzār-i akhlāqī wa kalāmī), similar to the style of works such as Thawāb al-Aʿmāl wa ʿIqāb al-Aʿmāl (The Reward and Punishment of Actions).

He emphasizes the necessity of recognizing the Imam, the importance of affirming his wilāya (spiritual authority), the consequences of breaking the covenant concerning Imamate, and love for the Imam as the foundation of faith. He regards Imamate within the sphere of wilāya and obedience, and as the criterion for measuring actions and salvation in the hereafter. His objective is to cultivate a believing individual who is devout and adorned with divine ethics.

3.2. Al-Ṣaffār's Method in Baṣā'ir al-Darajāt (The Epistemic-Faith-Based Approach)

Through a careful examination of the chapters and structure of the book, we arrive at the conclusion that Baṣāʾir al-Darajāt is an entirely "Imāmī" book. It appears that al-Ṣaffār's objective in this work is to elucidate the levels and stations of individuals in relation to Imamate. In other words, the book seeks to introduce the hierarchical system (niẓām-i ṭabaqātī) of human beings and the station of each based on their proximity to Imamate. The title of the book is somewhat similar to the title of Al-Ṣafwa (The Elite), which has a longer history predating al-Ṣaffār. Through the composition of Baṣāʾir al-Darajāt, al-Ṣaffār seeks to demonstrate how the rank and value of human beings are determined on the basis of the category of Imamate. Accordingly, the value of human beings commences with the Imam, extends to those who submit to him and his followers, and ultimately concludes with those who are outside this circle.

In this book, the term "knowledge" (ʿilm) plays a key role in introducing Imamate. Al-Ṣaffār, in Baṣāʾir al-Darajāt, focusing on the existential stations and inner dimensions of Imamate, emphasizes its scientific and epistemological aspects. The main axis of the book is based on the "knowledge of Imamate" (ʿilm al-imāma) and the relationship between the community and the Imam. The principal sections (Parts 1 through 9) are devoted to topics such as the obligation of seeking knowledge, the reward of the scholar, the superiority of the scholar over the worshipper, and the necessity of acquiring knowledge from its source (the Imams).

Although the emphasis is on knowledge, the tenth part of the book moves toward establishing the absolute authority (ḥujjīyat-i muṭlaqa) of the Imam. Topics such as "the earth is never devoid of a proof" (lan takhluwa al-arḍ min ḥujja) and "if only two people remain, one of them is the proof" demonstrate that al-Ṣaffār, after establishing the scientific station of the Imam, ultimately places his objective in elucidating "the Imam as the divine proof" and "the sole guide to guidance."

4. Conclusion

The difference in the authors' objectives and epistemic horizons has led to the development of two distinct models in Imamate studies: the "ethical-doctrinal model" (alghū-yi akhlāqī-iʿtiqādī)—which views Imamate in its practical and ethical function in the life of the believer; and in contrast, al-Ṣaffār's "epistemic-faith-based model" (alghū-yi maʿrifatī-īmānī)—which defines Imamate in terms of its scientific station and absolute authority. These two models clearly demonstrate the difference in Imamate research among the great figures of early Imāmī thought, with one path focusing on practical cultivation and the other on the elucidation of epistemological and existential foundations.

Declarations

Authors' Contributions: This article is single-authored.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۲۷۸۳-۰۶۶۷ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

بررسی مقایسه‌ای روش‌شناسی امامت‌پژوهی کتاب‌های *محاسن* برقی و *بصائر الدرجات* صفار

محمدرضا ملانوری[۱]

۱. گروه شیعه‌شناسی، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: mmollanori@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۲۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۳۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۱
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
المحاسن،
بصائرالدرجات،
احمد بن محمد برقی،
محمد بن حسن صفّار،
امامت‌پژوهی،
حدیث شیعه

چکیده

هدف اصلی این تحقیق، بررسی تطبیقی امامت‌پژوهی در دو اثر بنیادین حدیثی شیعه در قرن سوم هجری، یعنی کتاب المحاسن اثر احمد بن محمد بن خالد برقی و کتاب بصائرالدرجات اثر محمد بن حسن صفّار است. مسئلهٔ اصلی این تحقیق آن است که هر یک از این آثار با چه رویکرد معرفت‌شناختی و با چه ساختار روایی به تبیین جایگاه امام و امامت پرداخته‌اند و تفاوت‌های نگرشی آنان در تبیین امامت چیست؟ فرضیه پژوهش بر آن است که دغدغه‌های کلامی و زمینه‌های فکری هر محدّث، بر شیوه روایت‌گری و نحوه سامان‌دهی احادیث تأثیر مستقیم داشته است. روش تحقیق، توصیفی‌تحلیلی و مبتنی بر مطالعه اسنادی و تحلیل متن است. داده‌ها از طریق بررسی ساختار باب‌ها، نحوه تنظیم روایت‌ها و بازخوانی محتوای اعتقادی، گردآوری و تحلیل شده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که هر دو نویسنده، که از محدثان قمی در قرن سوم هجری‌اند، امامت را به‌مثابهٔ محور تمامی شئون دینی تلقی کرده‌اند؛ با این تفاوت که برقی در المحاسن رویکردی کاربردی و تربیتی در تبیین آموزهٔ امامت دارد، به‌گونه‌ای که پیوند باور به امامت با زیست دینی مؤمن را در عرصه‌هایی چون ثواب اعمال، عقاب گناهان و ارزش‌های اخلاقی نشان می‌دهد. در مقابل، صفّار در بصائرالدرجات با تمرکز بر مقامات، فضائل و مراتب وجودی امامان (ع)، جنبهٔ علم امامت را برجسته می‌سازد. جمع‌بندی نهایی پژوهش حاکی از آن است که تفاوت در هدف و افق معرفتی مؤلفان به ایجاد دو الگوی متمایز در امامت‌پژوهی انجامیده است؛ یکی الگوی اخلاقی‌اعتقادی برقی که تأکید بر نتایج عملی ایمان دارد و دیگری الگوی ایمانی‌معرفتی صفار که بر ابعاد غیبی و مقامات وجودی امامان متمرکز است که در مجموع تصویری جامع و دووجهی از امامت‌پژوهی محدثان شیعه در قرون نخستین ارائه می‌دهد.

استناد: ملانوری، محمدرضا. (۱۴۰۵). بررسی مقایسه‌ای روش‌شناسی امامت‌پژوهی کتاب‌های محاسن برقی و بصائرالدرجات صفار. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۱۸۹-۲۱۴. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23306.2070

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

با افول مدرسهٔ حدیثی کوفه و انتقال میراث علمی امامیه به قم، مرحله‌ای نو در تاریخ حدیث و کلام شیعه شکل گرفت. کلام امامیه پس از دوران مدینه و مدرسه کوفه وارد فضای علمی قم شد و در این شهر، با گرد آمدن شاگردان برجستهٔ امامان و محدّثان بزرگ، مدرسهٔ حدیثی و کلامی قم پدید آمد. در این دوره، ادبیات علمی امامیه بر محور حدیث سامان یافت و قم به مرکز اصلی جمع‌آوری، پالایش و تبویب روایات تبدیل شد. بزرگان مدرسه قم در امتداد محدّثان کوفه قرار داشتند. اندیشه‌های کلامی اصحاب امامیه در آثار قمیان تداوم یافت، هرچند محور اصلی فعالیت آنان تمرکز بر میراث حدیثی اهل‌بیت (ع) بود (طالقانی، ۱۳۹۱، ص. ۶۶).

مشایخ قم سه مأموریت بنیادین را در تاریخ حدیث امامیه بر عهده گرفتند:

۱. انتقال میراث حدیثی: بیش از نود درصد از احادیث شیعه از کانال قم عبور کرده است؛ بدون قم، حجم عظیمی از میراث روایی از میان می‌رفت.
۲. نقد و پالایش حدیث: قمیان به حذف احادیث ضعیف، روایات غالیان و نقل‌های عامه‌ای که به متون امامیه راه یافته بودند، اهتمام داشتند و تنها در مقام احتجاج با اهل‌سنت، از آن دسته احادیث بهره می‌بردند.
۳. تبویب جامع احادیث: نظم‌بخشی و چینش موضوعی روایات از قم آغاز شد و کار آنان در مقایسه با تلاش‌های پیشین، چون حسین بن سعید اهوازی، نظام‌مندتر و جامع‌تر بود. بدین‌سان، شیعه در تدوین ساختارهای حدیثی خویش، سخت مدیون مشایخ قم است (سبحانی، ۱۳۹۱، ص. ۳۱).

سبک مدرسهٔ قم مبتنی بر تکیه بر روایت، تبیین معارف در قالب زبان اهل‌بیت (ع) و اصرار بر عدم عدول از ادبیات حدیثی بود. در میان آثار برجستهٔ این مدرسه، پنج کتاب در محور امامت جایگاه ویژه دارند:

۱. المحاسن اثر احمد بن محمد بن خالد برقی (متولد حدود ۲۷۴-۲۸۰ق)
۲. بصائرالدرجات اثر محمد بن حسن صفار قمی (متوفی حدود ۲۹۰ق)
۳. الکافی اثر محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹ ه)، جامع‌ترین اثر روایی با باب ویژهٔ «الحجّة» در امامت؛
۴. الامامة و التبصرة من الحیرة اثر علی بن بابویه قمی، والد شیخ صدوق (متوفی ۳۲۹ ه)، متمرکز بر امامت در دوران حیرت و غیبت؛
۵. اکمال‌الدین و اتمام‌النعمة اثر شیخ صدوق (ابن بابویه)، کتابی در باب غیبت امام با ساختاری امامت‌شناختی.

این پنج اثر، تکوین تدریجی اندیشه حدیثی قم را نشان می‌دهند؛ از رویکرد کاملاً روایت‌محور در المحاسن و بصائرالدرجات تا ادبیات تحلیلی و استدلالی در الکافی، الامامة و التبصرة و در نهایت اکمال‌الدین. از المحاسن تا اکمال‌الدین می‌توان گذر از «کلام نقلی» به «کلام تحلیلی» را مشاهده کرد؛ تحول از نقل محض حدیث به تبیین کلامی، در عین حفظ زبان اهل‌بیت (ع).

تغییر این ادبیات، پیامد تعامل مدرسهٔ قم با جریان‌های فکری رقیب و آغاز ارتباط با حوزه‌های علمی ری و بغداد در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری بود؛ محیط‌هایی که اغلب غیرشیعی یا سرشار از مناظرات کلامی بودند. این وضعیت، مشایخ قم را بر آن داشت تا به بازسازی سبک نگارش حدیثی با افزوده‌های تحلیلی و استدلالی بپردازند (سبحانی، ۱۳۹۱، صص. ۳۲-۳۳).

در همین بستر تاریخی، مسئلهٔ امامت به یکی از برجسته‌ترین مباحث این مدرسه تبدیل شد. با آغاز عصر غیبت و محدود شدن ارتباط مستقیم با امام معصوم، جامعه شیعی دچار بحران معرفتی شد و محدثان قمی کوشیدند پاسخ این بحران را از رهگذر تبیین عقلانی و روایی امامت ارائه کنند. از همین رو، پس از آثار امامتی، تألیفات مهمی دربارهٔ غیبت مانند الغیبة و اکمال‌الدین پدید آمدند.

امامت به‌مثابهٔ محور اندیشه دینی شیعه، از آغاز اسلام تاکنون در آثار حدیثی و کلامی امامیه جایگاهی ویژه دارد. شیخ طوسی، فهرست‌نگار و کتاب‌شناس مشهور قرن پنجم، از علی‌بن اسماعیل بن میثم تمّار به‌عنوان نخستین نویسنده در باب امامت یاد می‌کند و دو رسالهٔ الامامة و الاستحقاق را از او نام می‌برد (طوسی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۱۵۰)؛ همچنین هشام بن حکم، شاگرد برجستهٔ امام صادق (ع)، را از جمله متکلمان بزرگ شیعه می‌داند که در موضوع امامت رساله‌هایی چون الامامة و امامة المفضول نگاشته است (طوسی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۲۵۸).

فارغ از تک‌نگاشته‌های مختلف در موضوع امامت، در میان نخستین جوامع حدیثی امامیه در قم، دو اثر المحاسن و بصائرالدرجات از مهم‌ترین منابعی‌اند که مستقیماً یا به‌طور ضمنی به تبیین اندیشه امامت پرداخته‌اند. هرچند این دو اثر مستقیماً با عنوان «کتاب الامامة» تدوین نشده‌اند، اما مبانی اعتقادی مربوط به امامت در سراسر آن‌ها جاری است. کتاب المحاسن اثر برقی از نخستین مجموعه‌های حدیثی امامیه است که ابواب فقهی، اخلاقی و اعتقادی را در بر دارد. در این کتاب، امامت اگرچه باب مستقلی ندارد، ولی آموزه‌های امامتی در سراسر اثر و در ذیل مباحث مختلف جلوه‌گر است. در مقابل، بصائرالدرجات صفّار به‌صورت مستقیم و گسترده بر فضائل و علوم ائمه (ع) متمرکز است.

هدف اصلی این پژوهش بررسی و تحلیل تفاوت میان المحاسن و بصائرالدرجات، به‌عنوان دو منبع پایه‌ای در شکل‌گیری منظومه فکری امامیه دربارهٔ جایگاه امام است. این پژوهش با تمرکز بر ساختار روایت، منطق درونی استنباط آموزه‌های امامت و الگوی نظری حاکم بر امامت‌پژوهی در دو اثر یادشده، تلاش می‌کند امامت‌پژوهی این دو اثر را مقایسه نماید.

با وجود اشتراک هر دو کتاب در هدف یعنی تثبیت شأن امام به‌مثابهٔ حجت الهی نحوهٔ طرح و تنظیم روایات تفاوت‌های چشمگیری دارد. شناخت این تفاوت‌ها، به فهم دقیق‌تر فرایند تاریخی شکل‌گیری روش‌های متفاوت امامت‌پژوهی در مدارس کلامی یاری می‌رساند. بررسی تطبیقی این دو اثر مسیر تحول نگرش‌ها در تبیین موضوع امامت را آشکار می‌سازد، امری که برای مطالعات حدیث‌شناسی و تاریخ تفکر امامیه ارزش علمی فراوان دارد.

تاکنون مطالعات مستقلِ تطبیقی در زمینهٔ تفاوت امامت‌پژوهی این دو مؤلف انجام نشده است. آثار موجود بیشتر به تحلیل سندی یا محتوایی احادیث پرداخته‌اند و به رویکرد معرفت‌شناختی مؤلفان توجه نداشته‌اند.

ازاین‌رو، پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی‌تحلیلی و بر پایهٔ مطالعه اسنادی و تحلیل درون‌متنی‌تطبیقی، درصدد آشکارسازی تفاوت‌های معرفتی و نگرشی میان دو اثر است تا خلأ موجود در مطالعات پیشین را پر کند.

در رویکرد تألیف کتب، مؤلفان معاصر معمولاً در مقدمهٔ کتاب به مبانی، روش‌ها و انگیزه‌های خود برای نگارش آن اشاره می‌کنند. این رویکرد هرچند به‌شکلی محدودتر در آثار پیشینیان نیز قابل مشاهده است. با این حال در نسخه‌های موجود کتاب بصائرالدرجات، مقدمه‌ای از مؤلف یافت نمی‌شود که در آن انگیزه و روش کار وی به‌صراحت بیان شده باشد. بصائرالدرجات کتابی کاملاً حدیثی است؛ به این معنا که محتوای آن صرفاً شامل احادیث اهل‌بیت علیهم السلام بوده و مؤلف از افزودن مطالب دیگری مانند شرح و توضیح احادیث یا استدلالات کلامی به آن‌ها خودداری کرده است. این سبک در دوران صفار و به‌ویژه در حوزهٔ حدیثی قم، امری طبیعی به‌نظر می‌رسد. بزرگان محدث قم تا حد امکان سعی داشتند در آثار حدیثی خود به متن حدیث وفادار مانده و از افزودن توضیحات اضافی پرهیز کنند؛ برای مثال در آثار شیخ صدوق نیز، به جز در موارد اندک، دیدگاه‌های مؤلف به چشم نمی‌خورد حتی در کتاب من لایحضره الفقیه که رساله‌ای عملی است، صدوق تنها در موارد ضروری و به صورت مختصر به توضیح روایات پرداخته است. تنها در کتاب کمال الدین و به اقتضای بحث وارد مباحث کلامی مبسوط می‌شود اما در بخش روایات توضیحات کمی از مؤلف دیده می‌شود. این سبک مشابه در کتاب کافی کلینی نیز مشاهده می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۱، ص. ۳۲).

لازم به ذکر است که بصائرالدرجات حدود ۴۰ سال پیش از الکافی و حدود یک قرن پیش از من لایحضره الفقیه تألیف شده است. در آن دوران حتی همین میزان اندک از توضیح دربارهٔ احادیث نیز چندان مرسوم نبود.

کتاب المحاسن برقی که از نظر زمانی بر بصائرالدرجات مقدم است نیز مؤید این مطلب است. این امر فهم دقیق روش مؤلف را با چالش‌هایی روبه‌رو می‌سازد اما به‌هیچ‌وجه غیرممکن نیست. برای درک این مهم باید با مطالعه دقیق کتاب، بررسی عملکرد مؤلف در تألیف، شناخت بسترهای شکل‌گیری کتاب و همچنین روش‌های رایج در دوران وی، به‌سبک و رویکرد مؤلف پی برد. در این بخش تلاش می‌کنیم تا با اتخاذ همین شیوه به اندازه توان خود با توجه به بررسی ساختار ابواب و چینش کتاب به شناخت روش تألیف برقی و صفار دستیابیم.

پیشینه پژوهش

در حوزه مطالعات امامت و حدیث‌پژوهی، رویکردهای نظری متعددی وجود داشته است. برخی از تحقیقات بر تئوری‌های کلامی و اثبات حقانیت امامت متمرکز شده‌اند (که در حوزه آرای کلامی این دو محدث نیز به آن پرداخته شده است). همچنین، مطالعاتی بر «سیر تحول حدیث شیعه» و «مبانی معرفت‌شناختی حدیث» صورت گرفته است که چهارچوب نظری لازم برای تحلیل ساختار روایی را فراهم می‌آورد. با این حال، تئوری‌ای که به‌طور خاص، تفاوت‌های بنیادین نگرش امامتی میان محدثان مکتب حدیثی قم در قرن سوم هجری را در بستر دو اثر المحاسن و بصائرالدرجات مورد مقایسه قرار دهد، مورد توجه قرار نگرفته است.

لذا با وجود کارهای ارزشمند انجام شده در حوزه آرای کلامی و محتوای مجزای هر کتاب، اثر مستقلی که به‌صورت مقایسه‌ای امامت‌پژوهی دو اثر المحاسن و بصائرالدرجات را در کنار هم قرار دهد، مشاهده نشده

است. پژوهش حاضر با ارائه یک تحلیل تطبیقی، این خلأ را پر کرده و نشان می‌دهد که چگونه تفاوت در دغدغه‌های دو محدث به‌شکل‌گیری دو الگوی متمایز در ثبت و انتقال آموزه‌های امامت منجر شده است.

کتاب المحاسن و جایگاه احمد بن محمد بن خالد برقی

کتاب المحاسن، که توسط احمد بن محمد بن خالد برقی نگاشته شده، یکی از سنگ‌بناهای انتقال میراث حدیثی کوفه به مدرسهٔ قم محسوب می‌شود. برقی که متوفای ۲۷۴ یا ۲۸۰ هجری است (نجاشی، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۷۷)، از زمرهٔ محدّثان طراز اول قم و از اصحاب مستقیم امام جواد و امام هادی (ع) به شمار می‌آید.

با این وجود، موقعیت رجالی ایشان در میان قدما دارای نکات تفصیلی است. نجاشی دربارهٔ وی تصریح می‌کند: «وَ کانَ ثِقَةً فِی نَفْسِهِ یَرْوِی عَنِ الضُّعَفَاءِ وَ اعْتَمَدَ الْمَرَاسِیلَ» (نجاشی، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۷۶). این رویکرد، سبب شد که برخی از علمای سخت‌گیر قم، از جمله احمد بن محمد بن عیسی اشعری، به‌دلیل کثرت نقل از راویان غیرموثق و اعتماد به حدیث مرسل، با او مخالفت کرده و وی را برای مدتی از قم تبعید کنند؛ هرچند که بعدها اعادهٔ حیثیت شده و جایگاه وی مورد پذیرش مجدد قرار گرفت (ابن‌الغضائری، ۱۴۲۲، ص. ۳۹؛ حلی، ۱۴۱۷، ص. ۶۳).

اهمیت المحاسن در میان جوامع حدیثی شیعه بسیار بالاست تا حدی که شیخ صدوق در مقدمهٔ من لا یحضره الفقیه، المحاسن را در زمرهٔ «اصول اولیهٔ شیعه» و کتاب‌هایی قرار می‌دهد که سند وی به آن‌ها شناخته شده و فقهای شیعه به آن استناد می‌کنند (صدوق، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۴). محمدباقر مجلسی نیز در مقدمهٔ بحار الانوار آن را جزء منابع معتبر خویش معرفی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۸).

اصل المحاسن مجموعه‌ای بالغ بر صد کتاب بوده است (طوسی، ۱۴۱۷، صص. ۶۲-۶۴)، اما در نسخه‌های موجود تنها یازده کتاب از آن باقی مانده است: کتاب الأشکال و القرائن، کتاب ثواب الأعمال، کتاب عقاب الأعمال، کتاب الصفوة و النور و الرحمه، کتاب مصابیح الظلم، کتاب العلل، کتاب السفر، کتاب المآکل، کتاب الماء، کتاب المنافع، کتاب المرافق (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۲).

دیدگاه امامتی برقی

همان‌طور که در بخش‌های پیشین اشاره شد، کتاب المحاسن اثر احمد بن خالد برقی، مجموعه‌ای عظیم از روایات در ابواب فقهی و اخلاقی است، اما در تحلیل ساختار آن، مباحث عمیقی در حوزهٔ امامت و ولایت وجود دارد که برقی با استناد به روایات متعدد، بر ضرورت آن‌ها تأکید نموده است:

۱. تبیین جایگاه معرفت امام در نظام اعتقادی اسلام

برقی در کتاب الصفوة و النور و الرحمة به‌طور ویژه بر اهمیت شناخت امام تأکید ورزیده است. باب «معرفة» (باب ۱۹) شامل ۶ روایت است که مستقیماً به تعریف و آثار معرفت امام می‌پردازد. در اولین روایت، از ابی‌بصیر نقل شده که حکمت در آیهٔ «و من یوتی الحکمه فقد أوتی خیراً کثیراً» به معرفت امام و طاعت خدا تعبیر شده است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۴۸). بنابر روایات دوم، سوم، چهارم و پنجم، محبت حقیقی اهل‌بیت (ع)

محصول اراده و اختیار صرف انسان نیست، بلکه لطف و توفیق الهی است؛ یعنی خداوند دل‌های مؤمنان واقعی را با نور محبت امامان منور می‌کند و این معرفت و شناخت امام، انسان را از آتش نجات می‌دهد زیرا این محبت صادقانه، زمینهٔ هدایت و نجات است و خداوند آن را در دل انسان‌هایی قرار می‌دهد که قابلیت هدایت دارند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۴۹). بنابر روایت پایانی این باب، شکر در آیهٔ «و لتکبّرو الله علی ما هدیکم و لعلّکم تشکرون» به معرفت تفسیر شده و در آیهٔ «ولایرضی لعباده الکفر و ان تشکروا یرضه لکم» کفر یعنی خلاف ولایت، و شکر یعنی ولایت و معرفت (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۴۹).

بنابر این روایت شکر حقیقی در منطق قرآن، معرفت امام و اطاعت از ولایت الهی است و کفر، یعنی انکار امام و جدایی از ولایت.

در مقابلِ مباحث مربوط به ضرورت معرفت امام، وی در بخشِ مربوط به نفی شناخت امام و نکوهش آن در کتاب عقاب الأعمال، باب «عقاب من لم یعرف إمامه» به چند روایت استناد می‌کند. در این احادیث، امام به‌عنوان مفروض‌الطاعه معرفی شده و با تأکید بیان می‌شود که هرکس معرفت او را انکار کند و امام زمان خود را نشناسد، مرگش مرگی از جنس جاهلیت، یهودیت یا مرگی همراه با کفر و نفاق خواهد بود (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۹۲).

همچنین در باب «عقاب من أنکر آل محمد (ص)»، در دو روایت دیگر مسئلهٔ عدم شناخت و جهل نسبت به امامان معصوم (ع) بیان شده است. در یکی از این روایات، فردی توصیف می‌شود که صد سال در میان رکن و مقام به عبادت خدا مشغول بوده، روزهایش را به روزه و شب‌هایش را به قیام و مناجات گذرانده است، تا آنجا که پرده‌ها از برابر دیدگانش کنار رفته؛ با این حال، اگر نسبت به حق و جایگاه اهل‌بیت (ع) ناآگاه باشد، نزد خداوند هیچ پاداشی برای او نوشته نمی‌شود. در بیان دیگر آمده است: کسی که حق امامان را نشناسد و به ولایت آنان معرفت پیدا نکند، خداوند هیچ عمل و عبادتی را از او نمی‌پذیرد (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۹۰-۹۲).

بر این اساس، احمد بن محمد بن خالد برقی در بحث معرفت امام چنین نتیجه می‌گیرد که شناخت امام، شرط اصلی قبول اعمال در پیشگاه خداوند است، و افزون بر آن، انسان‌ها در ترک این شناخت و جهل نسبت به امام، هیچ‌گونه عذر و بهانه‌ای نزد خداوند ندارند. مشخص است که رویکرد برقی از نوع معرفتی‌سلوکی است، نه احتجاجی. در نگاه وی معرفت امام در زندگی انسان مؤمن به‌مثابهٔ عقل هدایتگر تعریف می‌شود.

۲. ولایت به‌مثابه اساس اسلام

مسئلهٔ ولایت آل محمد (ص) جایگاه ویژه‌ای در تفکر برقی دارد. برقی در باب ۴۶ کتاب مصابیح الظلم با عنوان «الشرایع»، با ۱۳ حدیث ولایت را بنیان و اساس اسلام معرفی می‌کند. بنابر این روایات ولایت و حب اهل‌بیت، «اساس الاسلام» (شالوده و بنیان ساختار اسلام)، «أثافی الاسلام» (پایه اصلی اسلام)، «مفتاحهن» (کلید سایر ارکان)، «الدلیل علیهن» (راهنمای سایر ارکان)، «ذروة الأمر و سنامه و مفتاحه و باب الأشیاء و رضی الرحمن» (اوج، قله، کلید و رضایت خداوند در گرو پذیرش و اطاعت از امام) و شرط قبولی اعمال معرفی شده است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۲۸۶-۲۹۰).

۳. اهمیت اقرار زبانی و قلبی به ولایت

برقی در باب ۲۹ از کتاب الصفوة، اهمیت اقرار زبانی و قلبی به امامت ائمه را در دو روایت مورد تأکید قرار می‌دهد.

روایت اول یک تعریف عمیق و وجودی از بهشت ارائه می‌دهد. در نگاه سطحی، بهشت مکانی است که پس از مرگ و حسابرسی به مؤمنان وعده داده شده است. اما امام صادق (ع) در این حدیث، ولایت ائمه (ع) را به‌عنوان معنای حقیقی و باطنی بهشت معرفی می‌کند. امام (ع) تصریح می‌فرمایند که پذیرش و اقرار به امامت اهل‌بیت (ع) خود بهشتی است که مؤمنان در همین دنیا در آن حضور دارند. این بهشت، نه بهشت جسمانی، بلکه بهشت معنوی و اعتقادی است که انسان را از گمراهی و شقاوت مصون می‌دارد و او را در مسیر درست سعادت قرار می‌دهد. ازاین‌رو باید دعا کند که این گوهر گرانبها (ولایت) که راه اصلی رسیدن به بهشت اخروی است، از او سلب نشود (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۶۱). پس با توجه به روایت، ولایت اهل‌بیت (ع) مبدأ و سرچشمه سعادت است. کسی که به این ولایت اقرار کند، در حقیقت در فضای نجات و امنیت الهی قرار گرفته است؛ فضایی که می‌توان آن را «بهشت در دنیا» نامید.

روایت دوم صراحتاً بیان می‌دارد که آتش جهنم هرگز کسی را که به ولایت اهل‌بیت (ع) متعهد باشد، لمس نخواهد کرد (لَنْ تَطْعَمَ النَّارُ). این عبارت قاطع، حاکی از جایگاه بنیادین ولایت به‌عنوان شرط اساسی نجات و رستگاری است. براساس این روایت، ولایت، همانند حصار و پناهگاهی عمل می‌کند که مؤمن را در برابر عذاب الهی محافظت می‌نماید (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۶۱).

پیوند بین این دو روایت بدین شکل است که اگر روایت اول ولایت را «بهشت» می‌داند، روایت دوم آن را «مصونیت از جهنم» اعلام می‌کند. این دو، دو روی یک سکه هستند و بر این حقیقت تأکید می‌کنند که محور ایمان و عمل صالح، حول محور ولایت و امامت می‌چرخد. ایمان بدون ولایت، ناقص است و ولایت، کفایت‌کننده برای نجات از عذاب نهایی است.

این دو روایت از نصوصی هستند که جایگاه محوری ولایت اهل‌بیت (ع) را در نظام اعتقادی شیعه و همچنین در سعادت دنیوی و اخروی مؤمن تبیین می‌کند؛ بنابراین تمرکز اصلی مؤمن باید بر حفظ و تقویت این اقرار و معرفت (ولایت) باشد، چراکه خروج از آن به معنای خروج از دایره امن الهی و بهشت معنوی است.

۴. سلسله‌مراتب تمسک و تعلق به امام

برقی در کتاب الصفوة و النور و الرحمة در بابی با عنوان «باب شیعتنا آخذون بحجزتنا»، با تأکید بر پیوند مستحکم امامت با نبوت، مفهوم تمسک را یک زنجیره الهی ترسیم می‌کند به‌گونه‌ای که تصریح می‌شود همه شیعیان به ما (ائمه) تمسک دارند، ما به پیامبر و پیامبر نیز به خداوند متمسک است. این روایات، چهارچوب ساختار ایمانی را در سطح تمسک تعریف می‌کنند و با بیان رابطه پیوسته و تسلسلی میان خداوند، پیامبر، اهل‌بیت و شیعیان، به تبیین شفاعت و نقش ویژه پیامبر و اهل‌بیت در قیامت در این زمینه می‌پردازند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۸۲).

۵. عواقب نقض عهد و پیمان امامت

در باب «عقاب من نکث صفقة الإمام» که باب نوزدهم کتاب عقاب الأعمال است تأکید شده که ناقض بیعت با امام، روز قیامت با حالت «اجذم» نزد خداوند حاضر می‌شود (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۹۴).

معنای حقیقی واژه «اجذم»، مقطوع‌الید یعنی دست بریده می‌باشد. اما در احادیث پیامبر (ص) بیشتر در معانی مجازی و کنایی به کار رفته که همه این معانی نزدیک به هم هستند و تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند؛ مثل بی‌دلیل و بی‌حجت، بی‌خیر و بی‌برکت، ناقص و ناتمام، نقصان در کمال و جمال و مقطوع‌السبب (ایرانمنش و همکاران، ۱۳۹۴، صص. ۶۵-۸۱). به‌کارگیری این واژه در این روایات می‌تواند کنایه از فردی باشد که ایمان و ارتباطش با خدا قطع گشته است؛ از این جهت قدرت انجام خیر را از دست داده، چون با امام قطع ارتباط کرده است.

۶. حرمت پیروی از امام جور (حاکم ستمگر)

برقی در کتاب عقاب الأعمال در باب «عقاب من اتخذ اماما من الله امام جور»، با نقل چهار روایت، لزوم اطاعت از امام حق و پرهیز از امام جائر را تبیین می‌کند. روایت اول به‌صراحت اعلام می‌کند که رهبران ستمگر و پیروان آن‌ها از اساس دین و حقیقت الهی جدا هستند و در مسیر گمراهی قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین پیام این حدیث، بی‌ارزش بودن و پوچی اعمال نیکویی است که این رهبران یا پیروانشان ممکن است انجام دهند. این عمل براساس آیه قرآن (ابراهیم: ۱۸) به «خاکستری که در روز طوفانی توسط باد به‌شدت پراکنده شود» تشبیه شده است. همان‌گونه که از خاکستر پراکنده در طوفان چیزی باقی نمی‌ماند، از اعمال (ولو به ظاهر نیک) ائمه جور و اطاعت‌کنندگانشان نیز در پیشگاه خداوند ارزشی باقی نخواهد ماند. پایان روایت بیانگر آن است که این گمراهی، یک انحراف سطحی نیست، بلکه «ضلال بعید» (گمراهی دور و ژرف) است؛ به این معنی که از مسیر اصلی دور افتاده‌اند و بازگشت برایشان دشوار است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۹۳).

روایت دوم شایسته‌سالاری را به‌عنوان اصلی کلیدی در باب رهبری مطرح می‌کند. بنابر این روایت رهبر باید براساس معیار علم و فقاهت (دانش عمیق دینی و فهم احکام) انتخاب شود لذا اگر شخصی ریاست یا امامت گروهی را برعهده بگیرد درحالی‌که در آن جمع فردی داناتر یا فقیه‌تر از او وجود دارد، این عمل جایز نیست (ممنوعیت تقدم مفضول بر فاضل). در پایان، روایت نتیجه این انتخاب نادرست را، زوال، فروپاشی و انحطاط دائمی امور جامعه بیان نموده؛ به‌گونه‌ای که این ضعف تا روز قیامت ادامه خواهد داشت (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۹۳).

در روایت سوم، یکی از چیزهایی را که به‌عنوان «کمرشکن» معرفی می‌کند یعنی بلایا و مصائبی که به نهایت خطرناک و مهلک هستند رهبری است که خود نافرمانی خدا می‌کند، اما در عین حال دستوراتش اطاعت می‌شود (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۹۴)؛ زیرا این وضعیت، فاجعه‌ای مضاعف است: الف) رهبر، خود الگوی گناه است و جامعه را به تباهی می‌کشاند. ب) جامعه با اطاعت از او، در گناه شریک می‌شود و مشروعیت گناه را می‌پذیرد. این اطاعت، اساس دین‌داری و سعادت جامعه را در هم می‌شکند.

روایت چهارم تأکید بر منشأ الهی امامت دارد. بنابر این روایت، خداوند هر امتی را که از رهبری ستمگر که از جانب خدا نیست اطاعت کند، قطعاً عذاب خواهد کرد؛ حتی اگر از نظر فردی، اعمالی نیکو، پرهیزکارانه و

پارسا داشته باشند. این نشان می‌دهد که عمل فردی بدون پذیرش ولایت مشروع، در نهایت ناقص و بی‌ثمر است. در مقابل، خداوند وعده می‌دهد که هر امتی که از امامی هدایت‌کننده که از جانب خداست اطاعت کند، مورد عفو قرار خواهد گرفت؛ حتی اگر از نظر فردی، اعمالی ظالمانه و بدکارانه داشته باشند. این عفو، نه به معنای نادیده‌گرفتن مطلق گناهان فردی، بلکه به معنای بازشدن درِ توبه و شفاعت و قرارگیری در چهارچوب رحمت الهی به‌واسطهٔ پذیرش اصل ولایت است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۹۴). این حدیث یکی از قوی‌ترین مبانی کلامی در مکتب تشیع را مطرح می‌کند که امامت و ولایت را به‌عنوان یک اصل اعتقادی تعیین‌کنندهٔ سرنوشت انسان‌ها معرفی می‌کند و آن را بر تقوای فردی ترجیح می‌دهد.

برقی با گزارش چهار روایت در این باب، یک نظام فکری منسجم را ارائه می‌دهد؛ اینکه رهبری باید مشروعیت الهی داشته باشد و مبتنی بر علم و فقاهت باشد (روایت دوم و چهارم)، اطاعت از رهبران ستمگر و فاقد مشروعیت، نه‌تنها گناهی بزرگ است (روایت سوم)، بلکه باعث بطلان و نابودی اعمال نیکوکارانه فردی نیز می‌شود (روایت اول و چهارم)، ولایت و اطاعت از امام منصوب از جانب خدا، چنان اهمیتی دارد که شرط اصلی پذیرش اعمال و دروازه ورود به مغفرت الهی محسوب می‌شود (روایت چهارم).

۷. مقام‌شناختی: امام، کلید انحصاری علم و حکمت

جایگاه علمی ائمه (ع) یکی از محورهای مهم تحلیل برقی است که در کتاب مصابیح الظلم به تفصیل بدان پرداخته شده است.

روایت پایانی باب «المعرفة» از کتاب مصابیح الظلم، در ابتدا با عبارت «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّداً (ص) بِالنُّبُوَّةِ وَ اصْطَفَاهُ بِالرِّسَالَةِ فَإِيَّاکَ وَ النَّاسَ وَ إِيَّاکَ وَ عِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَفَاتِيحُ الْعِلْمِ...» جایگاه نبوت و تداوم آن در اهل‌بیت را یادآور می‌شود تا مردم بدانند هدایت پس از پیامبر از طریق اهل‌بیت ادامه دارد سپس با عبارات چهارگانهٔ «مفاتيح العلم، أبواب الحكمة، ضياء الأمر، فصل الخطاب»، جایگاه معرفتی و هدایتی اهل‌بیت را بیان می‌کند. بعد از بیان مرجعیت علمی خاندان پیامبر و اینکه معرفت و علم تنها در اختیار اهل‌بیت است قبول ایمان و عمل را مشروط به محبت آنان می‌داند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۹۹).

در روایت دیگری در ذیل آیهٔ «فَأسئَلوُا اَهلَ الذکر إن کُنتُم لاَ تَعلَمُون» از اهل ذکر به ائمه هدی تفسیر شده است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۲۱۶) و در روایت بعدی نقش ائمه (ع) را به‌عنوان تنها مرجع رسمی در رفع شبهات و مسائل دینی تثبیت نموده و بیان می‌کند که در برابر فتنه‌ها و امور مبهم، بی‌عملیِ موقت و بررسی‌گرایانه، از عمل عجولانه بهتر است؛ زیرا تنها با تثبّت، مراجعه به امام و معیار قرآن می‌توان به «قَصْد» یعنی مسیر حق و اعتدال رسید (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۲۱۶)

۸. حب امام: اساس ایمان و ملاک سنجش اعمال

مبحث حبّ آل محمد (ص) نزد برقی از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است و در جایگاه اساس اسلام، برترین عبادت و نشانه ایمان قرار می‌گیرد و سودمندی آن را برای هفت موطن نزد خدا، هنگام مرگ، در قبر، حشر،

حوض کوثر، میزان و پل صراط برمی‌شمارد. بالاترین درجه بهشت را مختص کسی می‌داند که حب اهل‌بیت را در قلب داشته و با زبان و دست یاری‌دهنده باشد؛ درجه دوم برای کسی است که با زبان یاری دهد و درجه آخر برای کسی است که فقط در قلب دوستدار باشد (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۱۵۰-۱۵۳).

برقی همچنین در کتاب ثواب الأعمال من المحاسن در ابوابی همچون «ثواب من تولی آل محمد»، «ثواب من مات بغیر ولایة آل محمد»، «ثواب من أحب آل محمد»، «ثواب مودة آل محمد»، «ثواب من استشهد مع آل محمد»، «ثواب من ذکر آل محمد»، «ثواب النظر إلی آل محمد»، «ثواب صلة آل محمد»، «ثواب من دمعت عینه فی آل محمد»، «ثواب من اصطنع إلی آل محمد یدا» به این موضوع پرداخته که برآیند آن روایات آن است که محبت واقعی به اهل‌بیت باعث جاری شدن چشمه‌های حکمت بر زبان، تجدید ایمان، و کسب پاداش عمل هفتاد پیامبر، صدیق، شهید و عابد (که هفتاد سال خدا را عبادت کرده‌اند) می‌شود، در روز قیامت خداوند بدون هیچ حجابی به او نظر می‌کند، با شفاعت آن‌ها وارد بهشت خواهد شد، ذکر آنان شفابخش دردها و وسوسه‌هاست و دوستی با ایشان رضایت پروردگار را در پی دارد و... (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۶۰-۶۳).

همچنین در باب «قل لا اسئلکم علیه اجرا إلا مودّة فی القربی»، چهار روایت در تفسیر این آیه، مودت را به حبّ تفسیر می‌کنند و این محبت را واجب الهی دانسته و «ذوی القربی» را منحصراً اهل‌بیت می‌دانند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۱۴۴-۱۴۵). در باب «طیب المولد» در کتاب الصفوة، تنها کسی که ولادتش پاک باشد را شایسته دوست داشتن ائمه معرفی می‌کند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۳۸).

۹. نکوهش شدید بغض و عاقبت ناصبی‌گری

در مقابل برقی با تأکید فراوان، بغض و کینه نسبت به امامان را موجب سقوط ایمان و اعمال معرفی می‌کند. او در کتاب عقاب الأعمال، باب «عقاب من انکر آل محمد (ص) و جهل امرهم»، روایاتی با عباراتی همچون «بَعَثَهُ اللَّهُ یَهُودِیّاً»، «بَعَثَهُ اللَّهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ أَجْذَمَ»، «لَمْ یَکُنْ لَهُ ثَوَابٌ»، «لَمْ یَنْفَعْهُ شَیْئ» و «لَمْ یَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ شَیْئاً أَبَداً» گزارش می‌کند. در ساختار حدیثی او، این انکار مساوی با سقوط از دایرهٔ ایمان و از دست دادن ثواب اعمال است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۹۰-۹۲). در کتاب الصفوة و النور و الرحمة، باب ۳۵، بیان می‌شود که عبادت هزار ساله فردی که بغض ائمه را در دل داشته باشد، مورد قبول خداوند نخواهد بود (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۶۸). در باب ۴۷ از همین کتاب با عنوان «باب الراد لحدیث آل محمد ص»، به تفصیل به این موضوع می‌پردازد. در این بخش دشمنی با ائمه در ردیف دشمنی با رسول خدا (ص) قرار گرفته، فرد ناصبی بدتر از زنازاده توصیف شده که به‌هیچ‌وجه مورد شفاعت قرار نخواهد گرفت و در نهایت، عاقبت دشمنی با حضرت علی (ع) به آتش و خروج از اسلام تعبیر شده است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۸۵).

۱۰. حشر و حسابرسی روز قیامت بر مبنای اقتدا به امام

موضوع حشر و محشور شدن افراد با امامان، از مهم‌ترین مباحث آخرتی در المحاسن است که پیوستگی دنیا و آخرت را نشان می‌دهد. برقی در دو باب با عناوین «یوم ندعوا کل اناس بإمامهم» و «من مات لا یعرف امامه»

مطرح می‌کند در روز قیامت هر گروه از مردم با امامی که در دنیا او را رهبر خود قرار داده‌اند مبعوث می‌شوند؛ این همراهی تا حد لعن متقابل میان امام متبوع و پیروانش پیش می‌رود؛ مگر آن دسته از افرادی که ائمه اطهار (ع) را به‌عنوان امامان حقیقی خود پذیرفته و اطاعت کرده‌اند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۱۴۳ و ۱۵۳).

برقی در روایات دیگر، خلقت ائمه (ع) را از «اَعلَی عِلّیّین» گزارش کرده است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۳۲) و نیکی و صله به امام و اهل‌بیت (ع) را در سلسله‌مراتب احسان الهی جای می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که احسان به ائمه معادل احسان به رسول خدا (ص)، و احسان به رسول خدا (ص) معادل احسان به خداوند متعال دانسته شده است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۶۲).

او نگاه به امام را عبادت، ذکر ائمه (ع) را سبب شفا از بیماری‌ها و مصائب، و اشک بر مصیبت‌های آنان را موجب بخشش گناهان معرفی کرده است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۶۳).

برقی همچنین جایگاه والای شهادت در راه ائمه (ع) را در قالب هفت مرتبه برتر در بهشت و شفاعت برای هفتاد تن از بستگان بیان می‌کند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۶۲).

او دروغ بستن به امام (ع) را در ردیف کذب بر خدا و رسولش دانسته و آن را از گناهان کبیره شمرده است که نتیجهٔ آن آتش دوزخ خواهد بود (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۱۸). همچنین برای صیانت از جایگاه امامت، بر ضرورت تقیه و حفظ اسرار ائمه (ع) تأکید می‌ورزد و اشاعه و افشاء امور ائمه توسط شیعیان را به‌شدت نکوهش نموده و آن را در حکم قتل عمدی ائمه (و نه سهوی) قرار می‌دهد (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۲۵۵-۲۵۹).

افزون بر این، وی شفاعت ائمه (ع) را امتداد رحمت الهی دانسته و آن را در پرتو ادلهٔ قرآنی تبیین کرده است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۸۳).

تحلیل کتاب *المحاسن* برقی در موضوع امامت و نگرش امامتی او

برقی در المحاسن امامت را نه در قالب یک بحث صرفاً کلامی، بلکه در بستر تربیتی، اخلاقی و ایمانی مطرح می‌کند. او به‌جای تکیه بر استدلال‌های عقلی و نظری، روش هشدار اخلاقی و الهیاتی را برگزیده است؛ روشی که یادآور سبک «الجزاء و العقاب» است و هدف آن پرورش وجدان مؤمن و تبیین رابطه معرفت اهل‌بیت با ایمان عملی است. به عبارتی می‌توان گفت کتاب المحاسن رویکردی مضمون‌محور دارد؛ یعنی احادیث را براساس محتوا و موضوع آن‌ها تنظیم می‌کند، نه بر پایه زنجیرهٔ اسناد یا نظام کلامی اعتقادات. چینش ابواب کتاب از عرصه‌های عملی و عبادی چون طهارت، صلاة و حج آغاز شده و به آداب معاشرت و فضایل اخلاقی می‌رسد. این ساختار نشان می‌دهد که برقی از روایات اهل‌بیت نه فقط برای فقه و احکام، بلکه برای تربیت انسان، سامان اجتماعی و شناخت خدا بهره می‌گیرد.

برقی امامت را در مدار ولایت و طاعت تعریف می‌کند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۴۸)؛ امامت برای او نظام معنوی هدایت و پیوند با خداست به‌گونه‌ای که همه شیعیان به ائمه (ع) تمسک دارند، ائمه (ع) به پیامبر (ص) و پیامبر (ص) نیز به خداوند متمسک است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۸۲). در جهان‌بینی برقی، امامت به‌عنوان اساس اسلام و راهنمای سایر ارکان، حقیقتی جاری و زنده در سراسر حیات مؤمنانه است

(برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۲۸۶-۲۹۰)؛ او امامت را روح ایمان و جوهرهٔ اعمال صالح می‌داند که در ثواب اعمال و عبادات متجلی می‌شود لذا کسی که حق امامان را نشناسد و به ولایت آنان معرفت پیدا نکند، خداوند هیچ عمل و عبادتی را از او نمی‌پذیرد. پس شناخت امام، شرط اصلی قبول اعمال در پیشگاه خداوند است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۹۰-۹۲). شیوهٔ نقل برقی برگزیده و هدفمند است؛ او همهٔ احادیث را ذکر نمی‌کند، بلکه گزینشی از روایات دارای مضمون اخلاقی و معنوی ارائه می‌دهد. اختصار در اسناد و تأکید بر مضمون حدیث، نشانگر دید تربیتی اوست. برقی حدیث امامت را نه برای اثبات نظری، بلکه برای ساختن اخلاق مؤمنانه و تربیت روح انسان مؤمن به‌کار می‌گیرد (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۱۵۰-۱۵۳ و ۶۰-۶۳).

در المحاسن، امامت فصل مستقلی ندارد؛ بلکه در بطن اعمال و اخلاق مؤمنانه جریان دارد. باب‌هایی همچون «ثواب من أحب آل محمد» یا «ثواب من مات مع ولایة آل محمد» در واقع تجلی آموزهٔ امامت‌اند، هرچند در ساختار کلی کتاب با عنوان عمومی ثواب و اعمال آمده‌اند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۶۱). هدف برقی تبیین آثار ایمان به امامت در زندگی دینی است، نه بحث دربارهٔ مبانی نظری آن (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۹۳-۹۴). از دیدگاه او، امامت تجلی ولایت الهی در زمین است؛ به همین سبب در ابواب عبادات، طهارت، ثواب و فضیلت حضور دارد. محبت امام و پیروی از او جزئی از عمل صالح و معیار تهذیب نفس تلقی می‌شود (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۰ و ۶۰). بدین‌سان امامت در سراسر کتاب حضور دارد؛ چون بنیان همهٔ معارف اهل‌بیت است.

برقی در تنظیم محتوای ابواب، روایات هشداردهنده دربارهٔ لغزش و ضلالت را می‌آورد، سپس احادیثی را ذکر می‌کند که پیامدهای روحی و اخروی آن را روشن می‌سازد. این چینش نشان می‌دهد که در نظر او، امامت صرفاً تئوری سیاسی یا بحث تاریخی نیست، بلکه مسئلهٔ نجات و رستگاری انسان است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، صص. ۹۰-۹۲).

در نتیجه، برقی در المحاسن نمایندهٔ یک منهج روایی تربیتی ولایی است. در این منهج: مجموعه احادیث گزارش شده در خصوص امامت، ابزاری برای ساختن انسان مؤمنِ عبادی و اخلاقی است چون برقی ولایت را به پذیرش اعمال و سعادت اخروی انسان‌ها پیوند می‌زند (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۶۷). امامت محور معنوی همهٔ اعمال و معارف دینی به شمار می‌رود به‌گونه‌ای که هرکس معرفت او را انکار کند و امام زمان خود را نشناسد، مرگش مرگی از جنس جاهلیت، یهودیت یا مرگی همراه با کفر و نفاق خواهد بود (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۹۲). انتخاب روایات امامتی با هدف پیوند معرفت و عمل انجام می‌گیرد، نه برای مباحث جدلی و نظری (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۴۸). پس امامت در نگاه برقی نه موضوعی در کنار دیگر موضوعات، بلکه زمینهٔ معرفتیِ تمام ابواب کتاب است و هر باب از المحاسن جلوه‌ای از امامت و کارکرد آن در زندگی دینی مؤمن را نشان می‌دهد. به تعبیر دقیق‌تر، امامت، روحِ المحاسن است؛ جوهرهٔ همهٔ معارف و سلوک مؤمنانه را به هم پیوند می‌دهد.

کتاب *بصائرالدرجات* و جایگاه محمد بن حسن صفار

کتاب بصائرالدرجات دارای ۱۰ بخش است که هر بخش شامل ۱۰ تا ۲۴ باب می‌شود. مجموع ابواب کتاب بدون احتساب ابواب نوادر، ۱۸۹ باب است. تعداد احادیث کتاب با توجه به‌شیوهٔ شمارش در چاپ‌های مختلف، متفاوت است. در تحقیق کوچه‌باغی تعداد روایات ۱۸۸۱، در تحقیق زکی‌زاده تعداد روایات ۱۹۰۵، طبق تحقیق معلمی ۱۹۰۱ و بر پایهٔ تحقیق ابطحی ۱۸۶۵ حدیث در کتاب یافت می‌شود.

محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، از یاران و پیروان امام حسن عسکری علیه السلام و از بزرگان شهر قم در سدهٔ سوم هجری به شمار می‌رود. او محدثی بلندآوازه و بسیار مهم در تاریخ حدیث شیعه و امامیه است و دلیل متعددی بر این اهمیت گواهی می‌دهند. برای درک اهمیت صفار نزد محدثان و رجالیون امامی، تنها کافی است به توصیفات نجاشی اکتفا کنیم. او صفار را با عبارت «کان وجها فی أصحابنا القمیین» ستایش کرده و ضمن تأیید اعتبار او، وی را «ثقه عظیم القدر راجحا قلیل السقط فی الروایه» معرفی نموده است (نجاشی، ۱۳۷۶، ص. ۳۵۴). نویسندگان بزرگی چون کلینی (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۳۹۶، ح. ۶؛ ص. ۴۶۲، ح. ۴؛ ص. ۵۲۶، ح. ۲)، ابن ابی‌زینب نعمانی (ابن ابی‌زینب، ۱۳۹۷، ص. ۲۸۶، ح. ۶)، ابن‌بابویه (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳، ح. ۵؛ ص. ۴، ح. ۱۰)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۷، ح. ۸)، علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۱۰۹، ح. ۶؛ ص. ۱۸۶، ح. ۱)، محمد بن یحیی العطار (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۵۲۶، ح. ۲)، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه پدر شیخ صدوق (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج. ۲۹، ص. ۲۲۷)، محمد بن قولویه پدر جعفر بن محمد بن قولویه صاحب کامل الزیارات (طوسی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۱۲، ح. ۲۰)، محمد بن الحسن بن احمد بن الولید (طوسی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۷، ح. ۸)، الحسن بن الفضل بن الحسن الطبرسی (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج. ۲۵، ص. ۳۴) و علی بن موسی بن جعفر بن طاوس (حر عاملی، ۱۴۰۹،ج. ۷، ص. ۸۸) بارها نقل حدیث از صفار نموده‌اند. تأکید مکرر بر نقل حدیث از صفار قمی نشان‌دهندهٔ جایگاه محوری وی در شکل‌گیری و نگارش اصول اعتقادی مذهب امامیه است.

دیدگاه امامتی صفار

در بصائرالدرجات، امامت جایگاه بشریت متعالی دارد. صفار با بیان جایگاه امام، علم او و پیوند میان امام و علم الهی به دنبال تبیین معرفت حجیتی و شناساندن امامِ عالم و حجت خدا به مؤمنان است؛ با بررسی دقیق ابواب و ساختار کتاب به این نتیجه می‌رسیم که صفار به دنبال نشان دادن نظام طبقات انسان‌ها و جایگاه هر یک براساس میزان نزدیکی به امام است.

۱. تعریف امام

صفار در کتاب بصائرالدرجات با تمرکز بر مقامات، فضائل و مراتب وجودی امامان (ع)، صرفاً جنبهٔ علم امام را برجسته می‌سازد و سایر ابعاد امامت را مطرح نمی‌کند. چه بسا تمرکز وی بر علم و عدم طرح سایر اوصاف امام از این جهت باشد که وی علم امام را مهم‌ترین رکن باور به عصمت امام و تحقق سایر شرایط امامت مثل

افضلیت می‌داند؛ کما اینکه عکس آن نیز اتفاق افتاده است. براساس تحلیل برخی عالمان و متکلمان شیعه از مفهوم عصمت، این ویژگی ناشی از علم امام به حقایق هستی دانسته شده است (فاریاب، ۱۳۹۴، ص. ۱۵). بر این اساس برخی از عالمان شیعی از علم امام بحث نکرده و با اثبات عصمت ائمهٔ (ع) خود را بی‌نیاز از بحث در خصوص علم امام دیده‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶، ص. ۴۱۲).

صفار اولین باب کتاب را با عنوان «وجوب فراگیری دانش بر همه مردم» آغاز می‌کند و ضمن تأکید بر وجوب طلب علم بر تمامی مسلمانان، این تکلیف را به‌عنوان یکی از واجبات الهی برمی‌شمارد (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۲-۶). در باب سوم صفار بر نقش واسطه‌گری علم الهی در شناخت خداوند تأکید دارد و با گزارش روایات بر این باور است که خداوند ابا دارد از اینکه امور را جز از طریق اسباب فراهم آورد ازاین‌رو برای هرچیزی سببی‌قرار داده و برای هر سبب بیانی و برای هر بیان دانشی و برای هر دانشی دری گویا، که هرکس آن در را بشناسد علم را خواهد فهمید و هرکس آن را نشناسد جاهل خواهد ماند و آن در، همان رسول خدا و اهل‌بیت (ع) هستند. از این جهت وی معتقد است هرکس این عالم ربانی را شناخت خدا را شناخته و هرکس منکر او شد خدا را منکر است (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۶-۸). در باب پنجم نیز مجدداً تأکید می‌کند که این عالمان ربانی، امامان اهل‌بیت (ع) هستند (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۸-۹). وی در باب‌های بعدی گزارش می‌کند که اهل‌بیت سرچشمه و گنجینهٔ دانش هستند که هدایت با نزدیکی به آنان و گمراهی به‌سبب دوری از آن‌ها خواهد بود (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۹-۱۴). در باب‌های بعدی نیز به تبیین گستره، منابع علم و ماهیت علم امام می‌پردازد (حمادی، ۱۳۹۰، صص. ۵۷-۷۹). بدین ترتیب براساس دیدگاه صفار، امامت جایگاهی است که لازمهٔ آن، برخورداری از علم گسترده می‌باشد. ازآنجاکه این منصب به امر الهی به امام (ع) اعطا می‌گردد، دانشِ متناسب با آن نیز از طریق مجاری وحیانی به ایشان افاضه می‌شود. علاوه بر این، خداوند متعال، به‌منظور تضمین سعادت مادی و معنوی بشر، خزائن علوم و معارف را در اختیار ائمه (ع) قرار داده است. گسترهٔ دانش ایشان، متناسب با این منبع لایزال، فراتر از ادراک متعارف بشری است.

۲. ضرورت و اهداف تعریف امام در پرتو علم الهی

در نگاه صفار، جوهرهٔ امامت، علمی است که از علم الهی سرچشمه می‌گیرد و همین ویژگی، ملاک تمایز و معیار شناسایی امام به شمار می‌آید. از این منظر، وظیفهٔ مردم جست‌وجوی «عالم الهی» است؛ عالمی که علم او ریشه در منبع وحیانی دارد. وی در باب نخست اثر خود، روایاتی را گزارش می‌کند که طلب علم را در هر شرایطی بر هر مسلمانی واجب می‌شمارند (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۲) و در باب دوم به بیان روایاتی می‌پردازد که به تبیین منزلت عالم و متعلم و هم‌سنگی پاداش آن دو اختصاص دارد (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۳-۶). این چینش روشمند، نشان‌دهندهٔ اهتمام او به تبیین جایگاه علم در ساختار اعتقادی امامت است.

صفار در ادامه، عالم حقیقی را کسی می‌داند که معرفت او منطبق با معرفت الهی است؛ به‌گونه‌ای که انکار او در حکم انکار خداوند تلقی می‌شود، زیرا این عالم از سوی خداوند منصوب شده و علم وی موهبت الهی است (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۶). بر این اساس، هدف خلقت انسان دستیابی به معرفت و شناخت علم الهی معرفی

می‌شود. در این چهارچوب، امامان (ع) مصداق تام «عالمان الهی» به شمار می‌آیند و انسان‌ها، برای نیل به هدایت، باید در مسیر کسب معرفت الهی حرکت کرده و در جست‌وجوی این عالم ربانی باشند تا از علم او بهره‌مند گردند (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۸).

از منظر صفار، معرفت اهل‌بیت (ع) عین معرفت الهی است و انکار آنان، در حقیقت، انکار خداوند محسوب می‌شود (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۶). بررسی چینش ابواب بصائر نشان می‌دهد که وی امامت را، بر پایهٔ برخورداری از علم الهی، واسطهٔ معرفت خداوند و منشأ هدایت انسان‌ها می‌داند. ازاین‌رو، جامعهٔ مؤمنان موظف است با جست‌وجو و شناسایی این عالم ربانی، از دانش او بهره گیرد تا زمینهٔ هدایت خویش را فراهم ساخته و از گمراهی مصون بماند.

۳. ماهیت و ویژگی‌های علم عالم ربانی

صفار با گزارش روایات متعدد، علم امامان را سرچشمه علم الهی بیان می‌کند و اعتقاد دارد که آنان «معدن العلم»، «مفاتیح الحکمة»، «خزانه علم خدا» و «خزّان الله در آسمان و زمین» هستند (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۵۶، ۶۱ و ۱۰۳). بنابر روایات گزارش‌شده از وی علم امام، از علم مکنون الهی سرچشمه می‌گیرد و در نتیجه آنان در علم و کمالات با پیامبر اکرم (ص) شریک هستند (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۴۸، ۲۹۰، ۲۹۵ و ۴۸۰). منابع علم امام، به دو دسته مکتوب مانند مصحف فاطمه، کتاب علی، جامعه، جفر، و صحف پیامبران (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۶۲ و ۱۶۸) و غیر مکتوب مانند تحدیث ملائکه، الهام، عمود نور و روح‌القدس تقسیم می‌شوند (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۲۳۱، ۲۳۴، ۴۳۵ و ۴۵۱). دامنهٔ علم آنان بسیار گسترده است و شامل گذشته و آینده، عوالم پیشین و آینده، اسرار و ضمایر انسان‌ها، اعمال مردم، زبان‌ها و... می‌شود (حمادی، ۱۳۹۰، صص. ۵۷-۸۰). بدین ترتیب علم امام موهبتی و لدنی است و هر لحظه بر غنای آن افزوده می‌شود (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۱۳۰) پس زوال‌ناپذیر است.

۴. مصادیق عالمان ربانی

صفار مصادیق «عالم الهی» را شامل پیامبران، رسولان، امامان اهل‌بیت (ع) و ملائک می‌داند (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۱۰۹-۱۱۲).

تحلیل کتاب بصائرالدرجات صفار در موضوع امامت و نگرش امامتی او

با بررسی دقیق ابواب و ساختار کتاب به این نتیجه می‌رسیم که بصائرالدرجات یک کتاب کاملاً امامتی است. به نظر می‌رسد که منظور صفار از بصائرالدرجات روشن کردن درجات و جایگاه افراد در نسبت با امامت است؛ به عبارتی کتاب در صدد معرفی نظام طبقات انسان‌ها و جایگاه هر یک براساس میزان نزدیکی به امامت است. عنوان کتاب تا حدودی مشابه‌عنوان کتاب الصفوه بوده که از نظر عنوان سابقهٔ بیشتری دارد و مربوط به دوران قبل از صفار است. اندیشمندان امامیه در کتاب الصفوه به معرفی برگزیدگان و طبقات مؤمنان در نسبت با امامت می‌پرداختند. صفار با نگارش بصائرالدرجات در تلاش است تا همانند کتاب‌های الصفوه نشان دهد که

چگونه درجات و ارزش انسان‌ها براساس مسئلهٔ امامت تعیین می‌شود. بر این اساس ارزش انسان‌ها از امام شروع شده و به کسانی که تسلیم و پیرو امام هستند ادامه می‌یابد و در نهایت به افرادی که از این مدار خارج‌اند ختم می‌شود (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۸). در این کتاب واژه عالم نقش کلیدی در معرفی امامت ایفا می‌کند. کتاب بصائرالدرجات از ده جزء تشکیل شده و در هر جزء ابوابی وجود دارد. در اکثر موارد صفار با واژه عالم از امام یاد می‌کند. حتی در عناوینی که از امام نام برده شده اغلب با واژه عالم همراه است. این رویکرد از ابتدای کتاب آغاز شده و تا پایان ادامه دارد.

جزء اول بصائرالدرجات با مسئلهٔ «علم» و مفهوم «عالم ربانی» آغاز می‌شود و تا جزء پایانی کتاب بر همین محور پیش می‌رود. ابتدا در ابوابی با عنوان «باب فی العلم ان طلبه فریضة علی الناس» و «ثواب العالم والمتعلم» بر وجوب طلب علم برای همهٔ افراد و ضرورت وجود عالمی هدایت‌گر در جامعه تأکید دارد (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۲). از نگاه او این تکلیف الهی اقتضا می‌کند که خدا راه نیل به علم را فراهم سازد تا تکلیف به امر نامقدور نباشد.

در ابواب بعدی با عنوان «معرفة العالم الذی من عرفه عرف الله و من انکره انکر الله و السبب الذی یوفق لمعرفته» و «فضل العالم علی العابد» تصریح می‌نماید علمی که تحصیل آن واجب است، علم الهی است و آن عالمی که معرفتش واجب است، واسطهٔ شناخت خدا محسوب می‌شود؛ از همین رو انکار او، به معنای انکار خداوند خواهد بود (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۶). در باب بعدی با عنوان «أن الناس یغدون علی ثلاثة عالم و متعلم و غثاء و أن الأئمة من آل محمد (ص)هم العلماء و شیعتهم المتعلمون و سائر الناس غثاء»، صفّار امامان را مصداق «عالمان الهی» معرفی کرده و شیعیان را متعلّمان دانسته است، اما سایر مردم از حقیقت علم فاصله دارند و افراد بی‌خاصیتی هستند (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۸). زیرا امام واسطهٔ معرفت خداست و علم او سرچشمه هدایت انسآن‌هاست، و نتیجهٔ انکار و یا دوری از آنان، در حقیقت انکار الهی است. بر این اساس، امام نزد صفار، عالمی ربانی با دانش الهی است که از سوی خداوند مأمور تبلیغ و نشر معرفت حقیقی میان انسآن‌هاست، و معیار شناخت امام، علم الهی اوست نه جایگاه اجتماعی یا دیگر ویژگی‌ها.

در این عناوین و سایر بخش‌های کتاب، صفار عالم را به معنای امام دانسته و بر این باور است که شناخت امام در واقع شناخت خداوند است. این در حالی است که در کتاب کافی کلینی واژه عالم به معنای مجتهد و صاحب علم به کار رفته و بر معصوم اطلاق نمی‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۳۲). در بصائرالدرجات صفار برخلاف کافی از همان ابتدا در باب «أن الناس یغدون علی ثلاثة...»، واژه عالم را به امام تفسیر کرده و سایر افراد را حتی اگر صاحب علم باشند در مرتبه‌ای پایین‌تر از امام قرار می‌دهد. او معتقد است که اگر دیگران نیز عالم نامیده می‌شوند به این دلیل است که علم خود را از امام گرفته‌اند وگرنه عالم بالاصاله کسی جز امام نیست (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۸).

با بررسی عناوین ابواب بصائرالدرجات در ده جزء کتاب مشخص می‌شود که محور اصلی کتاب بر مبنای علم امامت و ارتباط امت با امام استوار است. جزء اول تا نهم به‌طور کلی در این بخش‌ها مباحثی مانند وجوب طلب علم، ثواب عالم و متعلم، شناخت عالم (امام)، برتری عالم بر عابد، طبقات مردم (عالم، متعلم و غثاء) و لزوم فراگیری علم از معدن آن (ائمه علیهم السلام) مطرح شده است. همچنین راه‌های کسب علم از امام،

نحوهٔ انتقال علم به امام و چگونگی جلوگیری از خطا در این مسیر نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. صفار در این بخش‌ها به‌طور مفصل به تبیین نقش علم الهی که از طریق پیامبر به امام منتقل می‌شود و مسئولیت انسان‌ها در قبال این علم می‌پردازد.

جزء دهم به نوعی جمع‌بندی مباحث مطرح‌شده در بخش‌های قبل است. در این قسمت صفار به مسائلی همچون آگاهی ائمه از عهد پیامبر (ص) در وصیت به جانشینان پس از خود، آگاهی ائمه از جانشین بعدی و در نهایت به عدم خالی بودن زمین از حجت و اینکه اگر دو نفر در زمین باشند یکی از آن‌ها حجت است پرداخته است. موضوع بحث تا جزء دهم بر محور علم پیش می‌رود اما در جزء دهم با ابوابی همچون «الأرض لا یخلو من الحجة و هم الأئمة ع» (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۴۸۴) و «باب فی الأئمة أن الأرض لا تخلو منهم و لو کان فی الأرض اثنان لکان أحدهما الحجة» (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۴۸۷) تبدیل می‌شود به حجت.

جمع‌بندی جزء آخر هم این است که امام با این ویژگی‌ها که تا جزء دهم بیان شد حجت الهیست و غیر از این فرد نمی‌تواند حجت باشد. در نهایت می‌توان گفت که کتاب بصائرالدرجات با تمرکز بر محوریت علم و امامت، به دنبال تبیین جایگاه امام به‌عنوان عالم حقیقی و حجت الهی است. صفار با ارائه مباحثی پیرامون علم الهی امام و جایگاه انسان‌ها در نسبت با امام تلاش کرده است تا علم الهی امام را به‌عنوان جوهرهٔ امامت معرفی و تبیین کند. این کتاب به‌شکلی منسجم و با رویکردی حدیث‌محور، به بررسی مسائل مربوط به امامت و علم می‌پردازد و در نهایت بر این نکته تأکید می‌کند که امام با ویژگی خاص خود یعنی علم الهی، حجت الهی و راهنمای انسان‌ها در مسیر هدایت است.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت در هندسهٔ اندیشهٔ امام‌شناسی صفار، علم جوهرهٔ امامت و معیار برتری امامان بر دیگران است و در حقیقت، امامت بر محور علم ربانی امام استوار است؛ علمی که برخاسته از علم مکنون الهی است و به ملائک و انبیا نیز داده شده و همهٔ آن علوم به ائمه رسیده است (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۱۰۶، ۱۰۹ و ۱۱۸). امام نه‌تنها پیشوای دینی، بلکه خزان الله، معدن العلم و مفاتیح الحکمه محسوب می‌شود (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۱۰۳، ۵۶ و ۶۱)؛ علم او موهبتی آسمانی و در حال فزونی پیرامون هدایت بشر است (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۱۳۰، ۳۲۴ و ۳۹۵) این فزونی از طریق تحدیث ملائکه، الهام، عمود نور و یا روح‌القدس انجام می‌گیرد (صفار، ۱۴۰۴، صص. ۲۳۳، ۲۳۱، ۴۳۵ و ۴۵۱).

بر این اساس معرفت الهی صرفاً از طریق او در میان انسان‌ها جاری می‌شود (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۶۱)؛ بنابراین در نظام فکری صفار، شناخت امام هم‌سنگ شناخت خداوند است و انکار امام، در حقیقت انکار ذات الهی (صفار، ۱۴۰۴، ص. ۶).

همان‌طور که اشاره شد بصائرالدرجات در ارائهٔ مقامات اهل‌بیت به‌ویژه علم امام کتابی نسبتاً جامع به شمار می‌آید. با این حال در همهٔ مباحث امامت، نمی‌توان آن را کتابی جامع دانست. هدف اصلی این کتاب، بیان فضایل معنوی و مقام والای ائمه و روشن کردن درجات و جایگاه افراد در نسبت با امامت است.

نتیجه‌گیری

در بصائرالدرجات، امامت جایگاه بشریت متعالی دارد او با بیان جایگاه امام، علم او و پیوند میان امام و علم الهی به دنبال تبیین معرفت حجیتی و شناساندن امامِ عالم و حجت خدا به مؤمنان است؛ این رویکرد صفار بازتاب نخستین تلاش‌ها برای شکل‌دهی نظام عقیدتی امامیه در قرن سوم است. در مقابل، برقی در المحاسن امامت را در بطن حیات مؤمنانه می‌بیند و با هشدار اخلاقی و تربیت نفسانی به دنبال ساختن مؤمن ولایی است. امام در نگاه او معلم حیات معنوی است، نه صرفاً صاحب علم غیب. نقطهٔ آغاز بحث امامت در بصائرالدرجات، مقام امام و علم اوست اما در المحاسن ایمان و عمل مؤمن است. در نتیجه، برقی به‌جای الگوی «معرفتی»، الگوی «تربیتی» را پیش می‌کشد. به عبارتی روش امامت‌پژوهی معرفتی در برابر تربیتی. ازاین‌رو صفار لحن اثباتی دارد و به‌نوعی در پی تثبیت حجیت امام در برابر مکاتب کلامی معاصر (معتزله و اهل‌حدیث) است اما برقی لحن تربیتی و تلطیفی دارد و بیشتر با زبان دل، ترغیب و تهذیب سخن می‌گوید. از این جهت برقی روایات را گزیده، کوتاه‌السند و بر محور موضوعات عملی و اخلاقی مانند طهارت، صلاة، حج، آداب معاشرت، و فضائل تنظیم می‌کند و مضمون را بر اسناد مقدّم می‌دارد؛ زیرا در دید او روایت ابزار تهذیب و ساختن باطن مؤمن است اما ساختار کتاب صفار مبتنی بر ابواب امامت و علم امام با روایات طولانی و سنددار است. در نگاه صفار، ذکر سند و نقل تفصیلی موجب تثبیت حجیت معرفتی امام است. ازاین‌رو نظام روایت از لحاظ ساختار و چینش روایی نزد برقی کارکردی و تربیتی است اما نزد صفار اثباتی و معرفتی است. با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت که صفار در بصائرالدرجات نمایندهٔ منهج معرفتی کلامی در امامت‌پژوهی شیعی است و هدفش تبیین جایگاه الهی امامان، علم ویژهٔ آنان، گسترهٔ علم، منابع علم، مراتب ولایت و حجیت آنان است. اما برقی در المحاسن نمایندهٔ منهج تربیتی ولایی است؛ نگاه او از درون سلوک مؤمن آغاز می‌شود و امامت را اساس اخلاق، عبادت و ایمان می‌بیند. به تعبیر دیگر، صفار می‌کوشد «چرا باید امام را شناخت» را نشان دهد، و برقی می‌کوشد «چگونه باید با امام زیست» را تعلیم دهد. اولی امامت را بنیان معرفت الهی می‌داند و دومی آن را روح حیات ایمانی.

منابع

ابن‌ابی‌زینب (نعمانی)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة. تهران: بی‌نا.

ابن‌بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن‌بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (تحقیق علی‌اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن‌غضائری، احمد بن الحسین. (۱۴۲۲ق). الرجال. قم: دارالحدیث.

ایرانمنش، اسما، احمدزهی، اسماعیل، و خاکپور، حسین. (۱۳۹۴). بررسی واژه «أَجْذَم» در کلام پیامبر (ص). اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر، ۲(۱۱۳)، ۶۵-۸۱.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (تصحیح جلال‌الدین محدث). قم: دارالکتب الاسلامیه.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: آل‌البیت.

حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۷ق). خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال. قم: مؤسسه نشر الفقاهه.

حمادی، عبدالرضا. (۱۳۹۰). گستره علم امام از منظر کلینی و صفار. فصلنامه امامت‌پژوهی، ۱ (۴)، ۵۷-۷۹.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۶). امامت در بینش اسلامی. قم: بوستان کتاب.

سبحانی، محمدتقی. (۱۳۹۱). کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها. فصلنامه نقد و نظر، ۱۷ (۱)، ۵-۳۷.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

طالقانی، سید حسن. (۱۳۹۱). مدرسه کلامی قم. فصلنامه نقد و نظر، ۱۷ (۱)، ۶۶-۹۰.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (تحقیق حسن موسوی خرسان). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست (تحقیق جواد قیومی). قم: مؤسسه نشر الفقاهه.

فاریاب، محمدحسین. (۱۳۹۴). عصمت پیامبران در منظومه فکری علامه طباطبایی. فصلنامه معرفت، ۲۴ (۲۱۱)، ۱۳-۲۸.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۷۶). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

References

Ibn Abī Zaynab (al-Nuʿmānī), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1397 AH [1976–1977 CE]). *Al-Ghayba* (The Occultation). Tehran: [n.p.]. [In Arabic]

Ibn Bābawayh al-Qummī (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī. (1362 SH [1983 CE]). *Al-Khiṣāl* (The Characteristics). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]

Ibn Bābawayh al-Qummī (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh* (For Him Who Is Not in the Presence of the Jurist), edited by ʿAlī Akbar Ghaffārī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī vābastah bi-Jāmiʿa-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi ʿIlmīya-yi Qom. [In Arabic]

Ibn al-Ghaḍāʾirī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Al-Rijāl* (The Biographical Dictionary of Transmitters). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]

Īrānmanish, [and colleagues]. (1394 SH [2015 CE]). "Barrasī-yi Vāzhah-yi 'Ajzham' dar Kalām-i Payāmbar (Ṣ)" (An Examination of the Word 'Ajzham' in the Prophet's (PBUH) Speech). *Dū-Faṣlnāma-yi Andīshahā-yi Qurʾānī-yi*

Mutafakkarān-i Muʿāṣir (Bi-Annual Journal of the Qurʾānic Thoughts of Contemporary Thinkers), No. 1, pp. 65–82. [In Persian]

al-Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālid. (1371 AH [1951–1952 CE]). *Al-Maḥāsin* (The Beauties), edited by Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]

al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Wasāʾil al-Shīʿa* (The Means of the Shīʿa). Qom: Āl al-Bayt. [In Arabic]

al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (ʿAllāma al-Ḥillī). (1417 AH [1996–1997 CE]). *Khulāṣat al-Aqwāl fī Maʿrifat al-Rijāl* (The Summary of Opinions in the Knowledge of Transmitters). Qom: Muʾassasa-yi Nashr al-Fiqāha. [In Arabic]

Ḥammādī, ʿAbd al-Riḍā. (1390 SH [2011 CE]). "Gustara-yi ʿIlm-i Imām az Manẓar-i Kulaynī wa Ṣaffār" (The Scope of the Imam's Knowledge from the Perspective of al-Kulaynī and al-Ṣaffār). *Faṣlnāma-yi Imāmat-pizhūhī* (Journal of Imamate Studies), 1(4), pp. 57–79. [In Persian]

Rabbānī Gulpāyigānī, ʿAlī. (1386 SH [2007 CE]). *Imāmat dar Bīnish-i Islāmī* (Imamate in Islamic Perspective). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]

Subḥānī, Muḥammad Taqī. (1391 SH [2012 CE]). "Kalām-i Imāmīya; Rīshahā wa Rūyishhā" (Imāmī Theology: Roots and Developments). *Faṣlnāma-yi Naqd wa Naẓar* (Critique and Review Journal), 17(1), pp. 5–37. [In Persian]

al-Ṣaffār, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Baṣāʾir al-Darajāt fī Faḍāʾil Āl Muḥammad (Ṣ)* (The Insights into the Degrees concerning the Virtues of the Family of Muḥammad (PBUH)). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. [In Arabic]

Ṭāliqānī, Sayyid Ḥasan. (1391 SH [2012 CE]). "Madrisa-yi Kalāmī-yi Qom" (The Theological School of Qom). *Faṣlnāma-yi Naqd wa Naẓar* (Critique and Review Journal), 17(1), pp. 66–90. [In Persian]

al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Tahdhīb al-Aḥkām* (The Refinement of Legal Rulings), edited by Ḥasan Mūsawī Khursān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]

al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Al-Fihrist* (The Catalogue), edited by Jawād Qayyūmī. Qom: Muʾassasa-yi Nashr al-Fiqāha. [In Arabic]

Fāriyāb, Muḥammad Ḥusayn. (1394 SH [2015 CE]). "ʿIṣmat-i Payāmbarān dar Manẓūma-yi Fikrī-yi ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī" (The Infallibility of the Prophets in the Intellectual System of ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī). *Faṣlnāma-yi Maʿrifat* (Knowledge Journal), 24(211), pp. 13–28. [In Persian]

al-Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Al-Kāfī* (The Sufficient). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH [1982–1983 CE]). *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durar Akhbār al-Aʾimma al-Aṭhār* (The Oceans of Lights, Compendium of the Pearls of the Pure Imams' Traditions). Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ. [In Arabic]

al-Najāshī, Aḥmad ibn ʿAlī. (1376 SH [1997 CE]). *Rijāl al-Najāshī* (The Biographical Dictionary of al-Najāshī). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī vābastah bi-Jāmiʿa-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi ʿIlmīya-yi Qom. [In Arabic]

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

A Comparative Study of the Indication of Divine "Establishment (Istiwāʾ) upon the Throne" toward Transcendence (Tanzīh) or Corporealism (Tajsīm) in Both Schools' Sources (Farīqayn), Emphasizing Hadiths in *Al-Kāfī* and *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Mohammad Adeli[1], Mohammad Qasemi[2]✉, Mehryar Shababi[3]

1. PhD Candidate, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, NT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: mohammadali.adli1632@iau.ac.ir
2. Department of Qur'anic Sciences and Hadith, NT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran (*Corresponding Author*). Email: dr.gasemi92@iau.ac.ir
3. Department of Qur'anic Sciences and Hadith, NT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: m_shababi@iau.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
25 March 2026
Received in revised form
16 April 2026
Accepted
08 May 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
establishment (istiwa') upon the throne,
transcendence (tanzih),
corporealism (tajsim),
Al-Kafi,
Sahih al-Bukhari

ABSTRACT

Literalism, in its literal interpretation of certain Qurʾānic expressions—including "establishment (istiwāʾ) upon the Throne"—leads to a form of corporealism (tajsīm) concerning God, which, in a rational and hermeneutical analysis, is incompatible with divine monotheism (tawḥīd) in its various dimensions. Islamic schools typically cite hadith sources to justify their doctrinal foundations. Thus, the question becomes whether these documentary evidences sufficiently support their claims or not. In this regard, a comparative study of the sources of the two major schools (al-farīqayn—Shīʿī and Sunnī), which constitute the primary fronts of the transcendence (tanzīh) and anthropomorphic (tashbīh) positions, yields better results in determining the prevailing orientation of Islamic sources and provides a suitable verification of the extent to which hadiths support the theological claim: Do the hadith sources provide sufficient support for the corporealist (tajsīmī) perspective? Employing library-based research and a comparative-analytical method, this article seeks to verify, through a comparative examination of the indication of the hadiths from these authoritative books concerning "establishment upon the Throne," whether they support transcendence (tanzīh) or corporealism (tajsīm) perspectives. The findings indicate that these hadiths, either directly or indirectly, indicate transcendence (tanzīh) rather than corporealism (tajsīm), and corporealist interpretations in both sources have been subject to opposition.

Cite this article: Adeli, M., Qasemi, M., & Shababi, M. (2026). A Comparative Study of the Indication of Divine "Establishment (Istiwāʾ) upon the Throne" toward Transcendence (Tanzīh) or Corporealism (Tajsīm) in Both Schools' Sources (Farīqayn), Emphasizing Hadiths in *Al-Kāfī* and *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. *Theology Journal*, 13(1), 215-242. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23786.2095

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23786.2095

1. Introduction

The discussion of divine attributes and the manner of attributing qualities to the Divine Essence has always constituted one of the most central and sensitive topics in Islamic theology (kalām). Within this discourse, the question of "anthropomorphism" (tashbīh)—or corporealism (tajsīm)—and "transcendence" (tanzīh)—the purification of God from creaturely attributes—has shaped two major intellectual fronts among theologians and exegetes. One of the most challenging cases invoked by proponents of both perspectives is the Qurʾānic expression "establishment (istiwāʾ) upon the Throne" (al-ʿarsh), which appears in several places in the Noble Qurʾān.
Literalists (ẓāhirgarāyān) and proponents of the corporealist (tajsīmī) and anthropomorphic (tashbīhī) school, by adhering to the lexical and apparent meaning of this expression, have interpreted it as indicating a kind of physical settlement, sitting, or material positioning of God upon the Throne, thereby attributing a form of corporeality (jismānīyat) to God. In contrast, transcendence-oriented (tanzīhī) theologians, on the basis of rational and transmitted proofs, have deemed such interpretations incompatible with the principle of monotheism (tawḥīd) and God's absolute transcendence from any creaturely attributes, and have insisted on the hermeneutical interpretation (taʾwīl) of such verses and traditions.

Given that each Islamic school typically cites authoritative hadith sources to justify its theological and exegetical foundations, a fundamental question arises: Do these documentary evidences sufficiently support the corporealist claims, or is the transcendence-oriented reading of these texts more robust and more widely accepted? In this regard, a comparative study of the hadith sources of the two major schools (al-farīqayn—Shīʿī and Sunnī), which encompass the two primary transcendence-oriented and anthropomorphic fronts, can yield valuable results in determining the prevailing orientation of these sources. Such a study will lead to a precise verification of the extent to which hadiths support the theological claims of corporealist groups.

The central research question of this article is: Do the hadiths transmitted in authoritative Islamic hadith sources provide sufficient support for the corporealist perspective, indicating the physical and material establishment of God upon the Throne, or do they affirm the transcendence-oriented approach and the purification of God from material attributes? To this end, this article has been composed with the aim of comparatively verifying the indication of the hadiths of two authoritative books (as representatives of the two major schools) concerning transcendence or corporealism, in order to clearly elucidate the extent to which transmitted sources support each of these two theological approaches.

2. Methodology

The present research, in terms of its nature and objective, is considered fundamental-theoretical (bunyādī-naẓarī) and has been organized using a

comparative-analytical method. The comparative approach means that data collected from the two primary hadith fronts of the Islamic world (Shīʿī and Sunnī) have been extracted and placed alongside one another to reveal points of convergence and divergence in approaching the question of "establishment upon the Throne." The method of data analysis is based on qualitative content analysis of hadith texts. Accordingly, hadiths relevant to the topic of "establishment" were first extracted from the authoritative sources of the two major schools and then subjected to a detailed semantic analysis using the principles of the science of hadith jurisprudence (fiqh al-ḥadīth), including attention to verbal contextual indicators (qarāʾin-i lafẓī), context (siyāq), the early understanding of the text, and the rational foundations accepted in theology.

The statistical population of this research comprises all traditions transmitted concerning the attributive (khabarī) attributes, particularly those pertaining to the verse "al-Raḥmānu ʿalā al-ʿarshi istawā" (The Most Merciful established Himself upon the Throne) in two representative and authoritative hadith sources from the Shīʿī and Sunnī schools. The data collection method was library-based, involving consultation of primary hadith texts, narrative exegeses (tafāsīr-i rawāʾī), and commentaries (shurūḥ) on hadiths. In the next stage, the collected data were thematically classified based on their primary content and then evaluated and compared with respect to their indication of corporealism (tajsīm) or transcendence (tanzīh). In this process, efforts were made, by placing alongside one another the interpretations of exegetes and commentators from both schools, to determine whether corporealist inferences represent an accepted and dominant reading in these sources, or whether transcendence is the prevailing and accepted approach. More precisely, the researchers have sought, through a perspective that transcends any single absolute interpretation and by taking into account both opposing and supporting views in both sources, to arrive at a final judgment concerning the ultimate indication of the hadiths.

3. Findings

The findings of this comparative-analytical study, conducted on the hadith sources of the two major schools, clearly demonstrate that the hadiths pertaining to "establishment upon the Throne" indicate transcendence (tanzīh) either directly or indirectly, rather than corporealism (tajsīm) and materiality. This means that from the totality of the traditions examined in both sources, no strong indicative correspondence (muṭābaqa) or implication (iltizām) can be inferred concerning settlement, movement, dwelling, or any material or corporeal attribute that would necessitate likening God to creation. Rather, these traditions, in their context, are designed and transmitted in such a way as to guide the listener and audience beyond sensible and material concepts, emphasizing God's incomparability and uniqueness.

On the other hand, the research findings indicate that corporealist and anthropomorphic inferences, advanced by some literalists and traditionists who interpret these expressions literally, have been strongly opposed and criticized in both hadith sources under examination. Thus, the corporealist reading is not only not a dominant and accepted reading among the scholars of these two schools, but has always been met with negative reactions and rational hermeneutical interpretations (taʾwīl). In other words, the mainstream currents of Shīʿī and Sunnī scholars throughout the history of Islamic theology, by appealing to these very hadith texts, have reinforced the transcendence-oriented tendency and negated any corporeality from the divine realm. Therefore, the findings of this research clearly demonstrate that the hadith evidence concerning establishment, contrary to the claims of corporealist groups, does not serve as a strong support for proving anthropomorphism and corporealism, and may even constitute a primary confirmation of the transcendence-oriented and hermeneutical perspective.

It was also determined that the traditions concerning the Throne and establishment emphasize more the station of Lordship (rubūbīyat) and God's absolute and unconditional sovereignty over existence than the quality of place or a corporeal state. Hence, interpreting these expressions through the lens of monotheism of action and attributes (tawḥīd-i afʿālī wa ṣifātī) is more productive than their literal interpretation and is more fully consistent with the rational and transmitted foundations of other dimensions of religion.

4. Conclusion

This article, employing a comparative-analytical method in two authoritative hadith sources of the two major schools, has investigated the indication of the hadiths on "establishment upon the Throne" concerning corporealist and transcendence perspectives. The final conclusion of this research indicates that the article's hypothesis—that the hadith sources do not provide sufficient support for the corporealist perspective—is fully confirmed. The hadiths examined do not by any means provide conclusive indication of corporeality or anthropomorphism, and the available internal and external contextual indicators all indicate transcendence and the purification of God from creaturely attributes. Moreover, any corporealist interpretation in the history of the interpretation of these hadiths, in both Islamic traditions, has been met with serious opposition and declared invalid.

These results demonstrate that not only is it incorrect to argue from these traditions to prove God's corporeality, but these same texts can be employed in defense of pure monotheism and divine transcendence. Thus, the prevailing and certain orientation of Islamic sources on this topic is the tendency toward transcendence and the negation of any similarity between the Creator and creation. To put it more clearly, sound reason (ʿaql-i salīm), the unequivocal verses of the Qurʾān, and the prophetic and Alawid traditions are all aligned on

this matter and all affirm a single truth of monotheism—namely, the uniqueness and unconditionedness of the Divine Essence. Ultimately, this study has demonstrated that the comparative approach in the examination of religious texts possesses high efficacy and can resolve many theological disputes, preventing one from falling into the trap of literalist and unprincipled understandings.

Declarations

Authors' Contributions: Data Collection and Compilation: Mohammad Shokri, Mohammad Dargah-Zadeh, Safar Nasiriyan; Research Report and Drafting: Mohammad Dargah-Zadeh; Data Analysis and Final Inference: Safar Nasiriyan. All authors have read the final version and affirm its content.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors declare that they have no acknowledgments to express to any individual or entity for conducting this research.

Ethical Considerations: The authors have carefully observed all ethical principles in conducting and publishing this research, including originality, avoidance of plagiarism, trustworthiness in quotations, accuracy in reporting, and avoidance of unscientific bias. This has been confirmed by all authors.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency. All expenses were covered by the authors themselves.

Conflict of Interest: According to the explicit declaration of the authors, this article has no conflict of interest with any individuals, institutions, or organizations.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors strictly declare that they have not used generative AI tools at any stage of the research process. All content is the product of the authors' intellectual and analytical efforts. Only very limited use of AI was made for translation and editing purposes.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

بررسی تطبیقی دلالت «استواء الهی بر عرش» بر تنزیه یا تجسیم در منابع فریقین با تأکید بر احادیث *کافی* و *صحیح بخاری*

محمدعلی عادلی[۱]، محمد قاسمی[۲]✉، مهریار شبابی[۳]

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: mohammadali.adli1632@iau.ac.ir
۲. گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (*نویسندهٔ مسئول*). رایانامه: dr.gasemi92@iau.ac.ir
۳. گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: m_shababi@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۰۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۲۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۸
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
استواء بر عرش،
تنزیه،
تجسیم،
کافی،
صحیح بخاری

چکیده

ظاهرگرایی، در تفسیری ظاهری از برخی عبارات قرآنی، از جمله «استواء بر عرش»، به نوعی جسمانیت در باب خداوند می‌رسد که در تحلیلی عقل‌گرایانه و تأویلی، با توحید خداوند در ابعاد مختلف، سازگاری ندارد. نحله‌های اسلامی برای توجیه مبانی خود معمولاً به کتب روایی نیز استناد می‌کنند. در این صورت، مسئله این می‌شود که آیا آن مستندات به اندازه کافی از مدعیات پشتیبانی می‌کنند یا خیر. در این میان، مطالعه تطبیقی در منابع فریقین (شیعه و سنّی) که جبهه‌های اصلی تنزیهی و تشبیهی را شکل می‌دهند، نتایج بهتری را در تعیین جهت‌گیری غالب منابع اسلامی ارائه می‌کند و صحت‌سنجی مناسبی خواهد بود از میزان حمایت روایات از مدعای کلامی. آیا منابع روایی حمایت کافی از دیدگاه تجسیمی‌دارند؟ این مقاله می‌کوشد با مطالعات کتابخانه‌ای و به روشی تطبیقی-تحلیلی، با تبیین «استواء علی العرش» در دو منبع روایی اسلامی، به صحت‌سنجی تطبیقیِ دلالت احادیث این کتب معتبره بر دیدگاه‌های تنزیهی یا تجسیمی بپردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که این احادیث به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، بر تنزیه دلالت دارند نه تجسیم؛ و استنباط‌های تجسیمی در هر دو منبع مورد مخالفت‌هایی قرار گرفته‌اند.

استناد: عادلی، محمدعلی؛ قاسمی، محمد؛ شبابی، مهریار. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی دلالت «استواء الهی بر عرش» بر تنزیه یا تجسیم در منابع فریقین با تأکید بر احادیث کافی و صحیح بخاری. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۲۱۵-۲۴۲.
https://doi.org/10.22034/pke.2026.23786.2095

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

یکی از پدیده‌های درونی و تا حدی تلخ ادیان و مذاهب، به‌خصوص ادیان توحیدی، ظهور گروه‌های مختلف براساس گرایش‌ها و تفاسیر متخالف در باب عقاید و مفاهیم دینی بوده و هست. ازآنجاکه دین همه جوانب فکری عملی زندگی انسان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، اختلاف‌نظرها فقط در سطح اندیشه‌ها باقی نمی‌مانند، بلکه به سطوح عملی، موضع‌گیری‌ها و حتی برخوردها علیه یکدیگر کشیده می‌شوند. گروه‌های دینی‌ای که در سطح فلسفی‌کلامی تفاوت دارند، در سطوح فقهی هم اختلاف گاه عمیقی دارند و حتی علیه یکدیگر فتوا می‌دهند. دسته‌هایی از این گروه‌ها به تخطئه و حتی مهدورالدّم خواندن پیروان عقاید دیگر پرداختند و حوادث تلخی را در جهان اسلام به بار آوردند. مطلوب‌ترین کنش در این زمینه، معمولاً همکاری‌های علمی تحقیقاتی است که علی‌رغم به راه افتادن این همکاری‌ها، کمتر مورد توجه قرار گرفته یا کمترین نقش را در جوامع دینی دارند.

با توجه به اهمیت قرآن نزد مسلمین، در اکثر موارد، گروه‌ها تلاش می‌کنند با تفاسیر خاص از مفاهیم و آیات قرآن کریم، به خود وجههٔ علمی و اعتبار مذهبی بدهند. در رویکردهای تفسیری به قرآن کریم هم همین اختلاف‌ها بروز دارد؛ از جمله ظاهرگرایی در تفسیر قرآن در برابر تأویل‌گرایی. ظاهرگرایی که خود را به معنای ظاهری متن متعهد می‌داند، مخالف ورود عقل‌گرایانه به متون است. هرقدر موضوع، مهم‌تر باشد، مباحث آن، وسیع‌تر و اختلافات در آن، عمیق‌تر جلوه می‌کند؛ و خدا و ابعاد وجودی او مهم‌ترین موضوع اسلام هستند. احادیث نیز جایگاه والایی در این هماوردی فکری دارند. در یک تحقیق علمی در این باره، شاید یکی از مهم‌ترین کارهای مورد نیاز، صحت‌سنجی استنادات به‌کاررفته در یک دیدگاه است. می‌توان نشان داد که ظاهرگرایی، علاوه بر مشکل در روش، در مستندات خود نیز دارای قوّت کافی نیست.

یکی از بارزترین موضوعاتی که در این اختلافات عقیدتی بروز فراوانی داشت و دارد، مسئله تشبیه (تجسیم) و تنزیه است؛ در متون دینی عباراتی وجود دارد که در ظاهر، توصیفی جسمانی از خداوند ارائه می‌کنند. دیدگاه ظاهرگرایانه با تکیه بر معنای ظاهری، قائل به جسمانیت خداوند می‌شوند و به این عبارات قرآنی و حدیثی استناد می‌کنند. دیدگاه‌های تأویلی عقل‌گرایانه، اما با توجه به لوازم نادرست دیدگاه‌های ظاهرگرایانه، رویکرد تجسیمی را رد می‌کنند.

بیانات قرآنی (و روایی) ممکن است دارای وجوه مختلف بیانی باشند. نسبت دادن هر معنا یا منظور به یک عبارت دینی باید مستند به دلایل باشد و لوازم نادرست نداشته باشد. ظاهرگرایی همیشه در این مرز خطر است که برداشتی سطحی از متون را ارائه کند که لوازم باطلی بر آن‌ها مترتب گردد. در خصوص برداشت از متون، یکی از نکات مهم این است که باید دید به چه سطحی از معنای ظاهری می‌شود متعهد بود و تا چه عمقی می‌توان در آن‌ها غور کرد. حفظ مرز تعهد و عقلانیت لازم است.

یکی از مفاهیمی که دستاویز تفاسیر ظاهرگرایانه و تأویل‌گرایانه شده است، برداشت از عبارت قرآنی «اِستَوَی عَلَی العَرش: بر عرش استیلاء یافت» دربارهٔ خداوند است. رویکردهای ظاهرگرایانه از این عبارات نوعی جسمانیت دربارهٔ خداوند را برداشت می‌کند و تفاسیر تأویل‌گرایانه، وجوهی از سلطنت و غلبه را. مفهوم «استواء بر عرش» در

قرآن کریم، براساس تفسیر غالب از «عرش» و «استواء»، در چهارچوب تسلط و حاکمیت مطلق الهی بر هستی تفسیر شده‌اند. گستردگی مفهومی این توصیف، سبب شده است که مفسران و متکلمان اسلامی، هر یک براساس مبانی کلامی خود، به تفسیر و تحلیل این مفهوم بپردازند. در این تفاسیر و تحلیلشان از تکیه‌گاه‌های روایی هم بهره می‌برند، به‌ویژه روایاتی که در کتب معتبره وارد شده‌اند. در این میان، روایات امامیه و اهل‌سنت، به‌ویژه در دو منبع مهم حدیثی، یعنی کافی و صحیح بخاری، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری فهم الهیاتی مسلمانان از جایگاه استواء و عرش ایفا کرده‌اند. اهمیت این روایات زمانی آشکارتر می‌شود که دریابیم عرش و استواء بر آن صرفاً یک مفهوم هستی‌شناختی نیست؛ بلکه ارتباط مستقیم با جوانب مختلف توحید و مرز میان تشبیه و تنزیه دارد. به بیان دیگر، نوع تفسیر از عرش و کیفیت استواء الهی بر آن، در هر دو مکتب حدیثی، می‌تواند مبانی توحیدی آن مکتب را آشکار سازد و چهارچوب فهم آنان از صفات الهی را بازنمایی کند.

مطالعهٔ مفهوم‌شناختی و تطبیقی روایت‌شناسانه عرش و استواء، می‌تواند به کشف تفاوت‌های بنیادین در نظام‌های توحیدی‌ای مانند نظام توحیدی امامیه و اهل‌سنّت بینجامد. منابع روایی مشهور و معتبر از پُرمراجعه‌ترین منابع در جهان اسلام هستند. یکی از منابع نزد شیعه امامیه کتاب شریف کافی است و نزد اهل‌سنّت نیز، صحیح بخاری. در روایات کافی، عرش بیش از آنکه یک مکان یا وجود جسمانی باشد، نمادِ علم، قدرت الهی معرفی شده و صبغه‌ای کاملاً تنزیهی دارد. در مقابل، برخی روایات صحیح بخاری، امکانِ برداشت جسمانی یا دست‌کم ظاهرگرایانه از عرش و استواء الهی را ایجاد کرده و همین امر به پیدایش مناقشات گسترده میان متکلمان شیعه و گروه عمده‌ای از اهل‌سنّت با تجسیمی‌ها (که عموماً از اهل‌سنّت هستند) در حوزه توحید انجامیده است. این امر یک بستر مناسب برای مطالعات مفهوم‌شناختی عرش به‌مثابهٔ «شاخص شناخت‌شناسیِ توحید» فراهم می‌آورد.

آثار مختلفی شاید در بررسی مستقل هر یک از مفاهیم و دلالتشان وجود دارد، اما پژوهش‌های تطبیقی منابع روایی خاصی وجود ندارد. بر این اساس، پژوهش حاضر بعد از اشاره به مفهوم عرش در منابع اسلامی، با مطالعهٔ روایت‌شناختی تطبیقی در کافی و صحیح بخاری می‌کوشد نشان دهد که چگونه تفاوت در توصیف عرش و استواء بر آن، به تفاوت در مدل توحیدی این دو سنت حدیثی منجر شده و چه پیامدهای الهیاتی و کلامی در پی داشته است و کدام یک با تبیین مفهوم عرش در منابع اسلامی سازگارتر است و آیا استناد ظاهرگرایان تجسیمی به روایات مشابه، پشتوانه کافی دارد یا خیر. در این راستا، بررسی لغوی مفاهیم استواء و عرش، دید نزدیکی از موارد استعمال این کلمات ارائه می‌کند. با همان پشتوانه، می‌توان سراغ دلالات اصطلاحی این مفاهیم (به‌ویژه وقتی در دایره تفسیر عبارات قرآنی و حدیثی مطرح هستند) رفت و این بررسیِ استعمال اصطلاحی، کمک بزرگی در فهم جهت‌گیری‌های غالبِ منابع و متفکرین اسلامی در تفسیر این مفاهیم چالش‌برانگیز خواهد بود. منابع مهمی از دیدگاه‌های تفسیری، حدیثی و کلامی وجود دارند که رویکرد تطبیقی این پژوهش را تقویت می‌کنند. در ادامه، تطبیق موردی احادیث عرش و استواء در دو کتاب کافی و صحیح بخاری، نشان خواهد داد که غلبه با دیدگاه‌های تنزیهی است یا تجسیمی و از این طریق، صحت‌سنجی بهتری از میزان دلالت این احادیث بر این دیدگاه‌ها ارائه می‌شود و در نهایت، مشخص می‌شود آیا برداشت

تجسیمی از این احادیث پشتوانه کافی دارد یا خیر. براساس سفارشات بزرگان دین در باب تعلیم مؤمنین و دفاع از معارف حقّه و نیز هشدار نسبت به گروه‌های انحرافی، تلاش برای ابهام‌زدایی ازاین‌رویکردهای مختلف، برای آمادگی ذهنی مؤمنین در مواجهه با این نحله‌های ناخالص، امری لازم خواهد بود.

بیان مسئله

توحید، ریشه در هستی بی‌نهایت الهی دارد که مکان و اندازه را برنمی‌تابد. خداوند یگانه است به اینکه «لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ: هیچ چیزی شبیه او نیست» (شوری، ۱۱) و او نیز شبیه هیچ چیزی نبوده و ویژگی‌های مخلوقی ندارد. محدودیت در ذات و صفات الهی نیست و با «کَیف» (چگونگی) و «أین» (مکان) دربارهٔ خداوند نمی‌توان سخن گفت. اگر چیزی با ابعاد مختلف توحید الهی ناسازگار باشد، توجیه‌پذیر نیست. شناخت کنه ذات الهی ممکن نیست؛ اما هرچه قرار باشد ما دربارهٔ خداوند بگوییم، باید قابل فهم بوده و استلزامات مشخصِ غیرتوحیدی نداشته باشد. حتی نمی‌توانیم چیزی بگوییم و با این توجیه که کیفیت وجود الهی قابل فهم نیست، دربارهٔ آنچه می‌گوییم به سطحی ظاهری از آموزه‌ها قانع شویم و یا همچون یک انسدادی، دربارهٔ لوازم تبیینات خود از آموزه‌ها متوقف شویم.

معارف دینی پیروان، معمولاً مبتنی بر تبیین اندیشمندان از مبانی معرفتی‌ای است که در منابع اصلی دین وجود دارند. در روش‌های تبیین معارف دینی، نحله‌های مختلفی شکل می‌گیرند و این اختلاف، ناشی از نوع نزدیک شدن به متون و منابع برای استخراج چهارچوب‌های فکری عملی است. اما موضوع این است که معارف دینی در سطح عقیده باقی نمی‌مانند و به جنبه‌های مختلف زندگی، از جمله برخورد با گروه‌های دیگر کشیده می‌شوند. ظهور جریان‌های تکفیری که گاه دیگر گروه‌های اسلامی را حتی مهدورالدّم می‌دانند، ریشه در همین اختلاف رویکردی در تفسیر متون دینی دارند. دو تا از مشهورترین نحله‌های فکری در جهان اسلام، ظاهرگرایان در برابر عقل‌گرایان (تأویلی) هستند. روش‌های ظاهرگرایانه، خود را نسبت به عدم دخالت انسانی در تفسیر متون دینی متعهدتر می‌دانند، اما نمی‌توانند استلزامات نادرست رویکرد خود را نپذیرند. یکی از مظاهر رویکردهای ظاهرگرایانه در معارف اسلامی، قول به تجسیم، در برابر تنزیه، می‌باشد. رویکرد تجسیمی با تکیه بر تفسیری ظاهرگرایانه از مفاهیمی در متون دینی، قائل به نوعی جسمانیت برای خداوند هستند. به عباراتی قرآنی استناد می‌کنند. از جمله مفاهیم قرآنی‌ای که مورد استفاده ظاهرگرایان قرار گرفته است، «استواء علی العرش» می‌باشد. در تقویت دیدگاه خود، ظاهرگرایان به پشتوانه‌های روایی نیز روی می‌آورند. روایات در اسلام از جایگاه والایی، به‌ویژه در شکل‌گیری فهم الهیاتی از مفاهیم موجود در متون دینی، برخوردارند.

حال، موضوع مهم این است که پشتوانه‌های روایی نیز ممکن است خودشان قربانی رویکرد ظاهرگرایانه واقع شده باشند. در نتیجه، خود روایات از حیث میزان دلالتشان بر تجسیم یا تنزیه باید مورد سنجش قرار بگیرند. چگونه می‌توان با همان ظاهرگرایی در تفسیر مفاهیم قرآنی، از احادیث استناد آورد؟! در اینجا به این پرسش‌ها می‌پردازیم که آیا احادیث موجود در منابع اصلی فریقین، به اندازه کافی تفاسیر ظاهرگرایانه تجسیمی

از «استواء بر عرش» را پشتیبانی می‌کنند؟ راه‌حل، سنجش از راه بررسیِ تطبیقیِ نمونه‌های این روایات، به‌ویژه در منابع معتبری از فریقین است.

پژوهش‌های ارزشمندی در حوزه مفهوم عرش در آثار تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی انجام شده است و هر یک براساس مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خاصی به تحلیل این حقیقت پرداخته‌اند. از جمله در مقاله «تحلیل تطبیقی (استواء علی العرش) در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن‌تیمیه» (بهرامی، ۱۳۹۷)، نشان داده شده که ادعای سلفیان مبنی بر التزام کامل به سیره سلف صالح در مسئله استواء بر عرش، با توجه به پیامدهای کلامی‌دیدگاه آنان، قابل تأمل و مناقشه است. بررسی تطبیقی آراء بیانگر آن است که ماتریدیان با اتخاذ رویکردی تنزیهی تأویلی، صفات خبری را در چهارچوب نفی جسمانیت و امتناع تشبیه تفسیر کرده و بدین‌وسیله میان حفظ نص و صیانت از اصل تنزیه جمع کرده‌اند. در مقابل، رویکرد تفویضی سلفیان در مقام تبیین، در برخی تقریرات به لوازمی نزدیک به تشبیه و تجسیم می‌انجامد. ازاین‌رو، می‌توان گفت دیدگاه ماتریدی از انسجام تنزیهی و اتقان کلامی بیشتری برخوردار است. همچنین در مقاله «بررسی تطبیقی حقیقت عرش و کرسی»، دیدگاه علامه طباطبایی مورد واکاوی قرار گرفته و عرش و کرسی به‌عنوان دو مرتبه از یک حقیقت واحد معرفی شده‌اند که در نسبت «اجمال و تفصیل» فهم می‌شوند (زاده بامری، ۱۴۰۳).

با وجود این مطالعات، بررسی‌ها نشان می‌دهد هیچ پژوهش جامع و مستقلی به تحلیل تطبیقی مفهوم استواء الهی بر عرش براساس روایات کافی و صحیح بخاری نپرداخته است. آثار موجود عمدتاً مبتنی بر رویکردهای فلسفی، عرفانی یا تفسیری هستند و بررسی حدیثی مقایسه‌ای دو منبع اصلی شیعه و اهل‌سنت مغفول مانده است.

تحلیل لغوی و اصطلاح «استواء بر عرش»

تحلیل لغوی استواء و عرش

مفهوم «استواء» و «عرش» از جمله مفاهیم بنیادین در آیات توحیدی قرآن کریم است که فهم دقیق آن‌ها نقشی اساسی در تبیین صفات الهی و تفسیر آیات الهی دارد. ازاین‌رو، تحلیل لغوی این دو واژه براساس کاربردهای معتبر عربی و قرآنی، زمینه‌ای ضروری برای تفسیر صحیح آیات مرتبط با حاکمیت و ربوبیت الهی فراهم می‌آورد.

دلالت‌شناسی فعل «استوی علی» در استعمالات لغوی

در متون لغوی، تعبیر «اسْتَوَى عَلَى سَرِيرِ الْمُلْكِ» به‌عنوان کنایه‌ای رایج در زبان عربی، بر تحقق سلطنت، تثبیت مالکیت و اعمال حاکمیت دلالت دارد، بی‌آنکه مستلزم نشستن یا استقرار حقیقی بر تخت باشد. این کاربرد، ناظر به استقرار شأن اقتدار و نفوذ است، نه تحقق فعل جسمانی (فیومی، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۱۵۵). از سوی دیگر، فعل «استوی» در ترکیب با حرف جر «إلی»، به معنای قصد، توجه و روی‌آوری به امری خاص به‌کار می‌رود. این دلالت در آیهٔ شریفهٔ «هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَكُمْ مَا فِی الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ» به‌وضوح قابل مشاهده است (ابن‌منظور، ۱۴۰۴، ج. ۱۴، ص. ۴۱۴). در مقابل، هنگامی‌که فعل «استوی» با حرف جر «علی» متعدی می‌شود، بر معنای استیلا، تسلط و احاطه دلالت می‌کند.

بر این اساس، در آیهٔ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، مقصود، استیلای الهی و احاطهٔ ربوبی خداوند بر عرش است و نه نشستن یا استقرار جسمانی. این تفسیر، افزون بر سازگاری با قواعد لغوی، با اصل تنزیه ذات الهی نیز هم‌خوان است و مورد تأکید لغویان برجسته‌ای چون راغب اصفهانی قرار گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۴۳۹).

دلالت‌شناسی «عرش» در استعمالات لغوی

در متون لغوی، واژه «عرش» به معنای تخت پادشاهی برای فرمانروا است. زمانی که وضعیت کسی دچار بحران یا سقوط شود، به‌طور معمول گفته می‌شود که تخت او سقوط کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۲۴۹؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج. ۴، ص. ۱۶۴۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۴، ص. ۳۱۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۴، ج. ۶، ص. ۳۱۳؛ فیّومی، ۱۴۰۳، ص. ۴۰۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج. ۸، ص. ۸۴). همچنین، به معنای سقف، بلندای خانه و مکان‌های با دیوارهای بلند تفسیر شده است. در این منابع، واژه عرش، به‌دلیل اشاره به ساختمان‌های مکه و دیوارهای بلند آن، مورد استفاده قرار گرفته است (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۴، ص. ۳۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۵، ص. ۵۵۸؛ فیّومی، ۱۴۰۳، ص. ۴۰۲). این واژه‌شناسی جامع، نشان می‌دهد که مفهوم عرش از نگاه منابع لغوی و تفسیری دارای ابعاد متنوعی است که در بافت‌های مختلف در چند معنا به کار می‌رود؛ از قوام و قدرت گرفته تا بلندی و جایگاه جلوس در حکومت. این واژه به‌طور خاص به تخت پادشاه اطلاق می‌شود و به‌عنوان نماد عزت، چیرگی، حکمرانی و مملکت هم استفاده می‌گردد.

تحلیل اصطلاحی استوای بر عرش

واژه «عرش» در اصطلاح قرآنی و حدیثی از مفاهیم بنیادین و در عین حال پیچیده‌ای است که در طول تاریخ، تعاریف و برداشت‌های متعددی دربارهٔ آن ارائه شده است. این تنوّع در برداشت‌ها، ریشه در تفاوت رویکرد مفسران و متکلمان نسبت به معنا و جایگاه عرش در نظام آفرینش و نسبت آن با ذات، قدرت، تدبیر و حاکمیت الهی دارد. ازآنجاکه مفهوم «عرش» در آیات قرآن و روایات غالباً همراه با تعبیر «استواء» به‌کار رفته است، تحلیل اصطلاحی «استواء» در پیوند با عرش، اهمیتی دوچندان می‌یابد. بر همین اساس، در ادامه، مهم‌ترین دیدگاه‌ها در معانی اصطلاحی «استواء بر عرش» در منابع اسلامی بررسی می‌شود.

استوای الهی بر عرش در قرآن

در قرآن کریم، به‌ویژه در آیات ناظر به خلقت آسمان‌ها و زمین، از «عرش» به‌عنوان مفهومی مرتبط با حاکمیت یاد شده است. آیات مربوط به استوای الهی بر عرش در هفت سوره از قرآن کریم آمده است. از جمله این آیات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«الَّذِی خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِی سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...: خداوندی که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دو است در شش دوره آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت.» (فرقان، ۵۹)

و نیز آیه: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى: خدای رحمان که بر عرش تسلط دارد.» (طه، ۵)

افزون بر این دو سوره، مضمون استوای الهی بر عرش در سوره‌های سجده/۴، یونس/۳، اعراف/۵۴، رعد/۲ و حدید/۴ نیز تکرار شده است که همگی بر پیوند میان آفرینش عالم و استقرار نظام تدبیر الهی دلالت دارند. البته، بررسی جامع آیات قرآن نشان می‌دهد که واژه «عرش» در مواردی با معانی و کارکردهایی فراتر از بحث استوای الهی به‌کار رفته است که تبیین آن‌ها نیازمند تحلیل مستقل و تفصیلی در حوزه معناشناسی قرآنی است.

به‌منظور تعمیق فهم این آیات و تبیین نحوه تلقی اندیشمندان اسلامی، به آرای برخی از مهم‌ترین عالمان اسلامی اشاره می‌شود. بررسی این دیدگاه‌ها، با توجه به تفاوت مبانی تفسیری، کلامی و روش‌شناختی، امکان فهم بهتر در مقایسه تطبیقی دیدگاه‌ها و ارزیابی نسبت آن‌ها با آموزه‌های تنزیهی یا گرایش‌های تجسیمی را فراهم می‌سازد.

استوای الهی بر عرش در منابع تفسیری

برای ورود به بحث «استواء الهی بر عرش» در منابع تفسیری، لازم است ابتدا محدوده و روش ارجاع به تفاسیر روشن شود. ارجاع به منابع تفسیری از آن‌رو اهمیت دارد که آیات استواء از آیات متشابه به شمار می‌آیند و فهم دقیق آن‌ها بدون مراجعه به میراث تفسیریِ مسلمانان که حاصل قرن‌ها تأمل علمی، کلامی و حدیثی است ممکن نیست. در این نوشتار، ادعای استقصای همه تفاسیر موجود مطرح نیست؛ بلکه تمرکز بر تفاسیر شاخص و اثرگذار از هر دو مکتب شیعه و اهل‌سنّت است؛ تفاسیری که یا از حیث قدمت و مرجعیت علمی اهمیت دارند، یا در شکل‌دهی به دیدگاه‌های کلامی بعدی نقش محوری ایفا کرده‌اند. ازاین‌رو، از هر دو نحله، دو یا سه تفسیر اصلی انتخاب می‌شود تا تصویر روشنی از رویکرد غالب ارائه گردد و در کنار آن، به تفاسیری که قرائتی متفاوت از «عرش» و «استواء» عرضه کرده‌اند نیز اشاره شود تا تنوع دیدگاه‌ها و گستره اختلاف تفسیری آشکار گردد. در ادامه، آرای تفسیری ذیل دو عنوان مستقل «تفسیر شیعی» و «تفسیر اهل‌سنّت» بررسی می‌شود تا مقایسه و تحلیل آن‌ها با نظم و شفافیت بیشتری صورت پذیرد.

۱. استوای الهی بر عرش در تفاسیر شیعه امامیه

صاحب مجمع‌البیان، پس از بررسی آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»، تصریح می‌کند که مراد از استواء در این آیه، استقرار جسمانی یا مکانی نیست، بلکه اشاره به تحقق و ظهور قدرت، سلطنت و تدبیر الهی پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین دارد. وی این معنا را با کاربردهای رایج زبان عربی تبیین می‌کند؛ آن‌جا که گفته می‌شود: «اِستَوی المَلِکُ عَلَی عَرشِهِ»، یعنی پادشاه بر قلمرو خویش تسلط یافت و امور مملکت را سامان بخشید. بر این اساس، تعبیر استواء بر عرش، کنایه از احاطه کامل الهی بر نظام آفرینش و تدبیر آن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۱۳۰). علامه طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان، عرش را مرتبه‌ای عالی و تکامل‌یافته از مراتب وجود می‌دانند که جایگاه صدور و تحقق تدبیر الهی در عالم است. به نظر ایشان، استواء خداوند بر عرش نه دلالت بر استقرار مکانی، بلکه کنایه‌ای از احاطه کامل علمی و تدبیر فراگیر الهی بر نظام هستی است؛ به‌گونه‌ای که تمامی امور عالم تحت علم، اراده و تدبیر الهی قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج. ۱۷، ص. ۲۹۸). آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، عرش را نمادی کنایی از قدرت، حاکمیت و تدبیر الهی در نظام هستی می‌دانند. از منظر ایشان، کاربرد مفهوم عرش در آیات قرآن، تشبیهی عرفی و عقل‌پسند است که خداوند را نه به معنای حقیقی و جسمانی، بلکه در سطح زبان تمثیلی، به زمامداری تشبیه می‌کند که با استقرار بر تخت

سلطنت، از طریق صدور اوامر و تدبیر امور، نظام کشور را اداره می‌نماید. بر این اساس، استواء بر عرش بیانگر احاطه تدبیری و مدیریتی خداوند بر سراسر عالم است، نه دلالت بر مکان‌مندی یا تجسیم ذات الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۴۲، ص. ۳۵۰).

۲. استوای الهی بر عرش در تفاسیر اهل‌سنت

زمخشری، صاحب تفسیر الکشّاف، با تکیه بر کاربردهای عرفی و بلاغی زبان عرب، تعبیر «استواء بر عرش» را از دلالت‌های حسی، جسمانی و مکانی خارج می‌داند و آن را کنایه‌ای از تحقّق مُلک، سلطنت و تدبیر الهی تفسیر می‌کند. به باور وی، این‌گونه تعابیر در زبان عربی برای بیان استقرار قدرت و سامان‌یافتگی امر حکومت به‌کار می‌رود و در سیاق آیات قرآنی نیز ناظر به احاطه و تدبیر الهی بر عالم است، نه اثبات مکان یا نشستن حقیقی برای ذات خداوند متعال (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۵۲). فخررازی، صاحب مفاتیح الغیب می‌گوید اگر آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» به معنای نشستن جسمانی خداوند باشد، با اصول تنزیه الهی و سیاق آیات ناسازگار است و موجب گسستگی معنایی می‌شود. ازاین‌رو، مراد از «استواء بر عرش» نه استقرار مکانی، بلکه کمال قدرت و احاطه ربوبی در تدبیر امور ملک و ملکوت است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۴، ص. ۲۵۶).

آلوسی در روح‌المعانی ذیل آیه «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) تصریح می‌کند در صورتی که استواء همراه با اثبات لوازمی تلقّی شود که مستلزم تحدید، مکان‌مندی یا تشبیه خداوند باشد، چنین برداشتی ناشی از جهالت و گمراهی آشکار نسبت به ساحت قدسی ذات الهی خواهد بود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۴، ص. ۳۷۵). صاحب تفسیر المنار معتقد است صحابه دربارهٔ معنای «استواء الهی بر عرش» هیچ شک و شبهه‌ای نداشتند، زیرا به تنزیه خداوند از صفات مخلوقات و انسان‌ها آگاه بودند. آنان می‌دانستند که استواء بر عرش اشاره به کمال اقتدار و احاطه ربوبی در تدبیر امور ملک و ملکوت است، نه نشستن جسمانی یا قرارگیری مکانی. ایمان به این معنا نیازمند شناخت چگونگی تدبیر یا وجود عرش نیست، بلکه مؤمن به روایت قرآن و سنت می‌پذیرد که خداوند عرشی دارد که پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین خلق شده و حاملانی از ملائکه دارد و این عرش مرکز تدبیر کل عالم است. بنابراین، تعبیر «استواء بر عرش» بیان‌کننده وحدانیت و سلطه مطلق خداوند است و هیچ‌گونه تشبیه او به مخلوق را شامل نمی‌شود (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج. ۸، ص. ۴۰۲).

ابن‌کثیر، صاحب تفسیر القرآن العظیم، تأکید می‌کند که برداشت برخی مشبهه از آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» به معنای نشستن خداوند بر عرش، از نظر عقل و نقل باطل است؛ دلیل اصلی آن این است که خداوند موجود است، اما نه عرشی به صورت مکان و نه اینکه مکانی برای او وجود داشته است. مذهب سلف صالح، از جمله مالک، اوزاعی، ثوری، لیث بن سعد، شافعی، احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه، آیات و روایات را همان‌گونه که وارد شده‌اند، بدون تشبیه، تکیّف یا تعطیل، می‌پذیرفتند. معنای ظاهری که به ذهن مشبّهان خطور می‌کند، از خداوند نفی شده است، زیرا «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و هیچ‌چیز از مخلوقات شباهتی با او ندارد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج. ۳، ص. ۳۸).

استوای الهی بر عرش در منابع کلامی

۱. استوای الهی بر عرش در منابع کلامی امامیه

علامه حلّی در کشف المراد با استناد به مبانی عقلی واجب‌الوجود، هرگونه جهت‌مندی و مکان‌پذیری را از ذات الهی نفی می‌کند. به تصریح وی، هر موجودی که دارای جهت باشد، ناگزیر قابلیت اشاره حسی داشته و محلّ تحقق اعراض و حوادث خواهد بود؛ و چنین وصفی مستلزم حدوث است، درحالی‌که ذات الهی واجب‌الوجود و منزّه از حدوث می‌باشد. بر این اساس، دیدگاه‌هایی که در تفسیر مفاهیمی چون عرش و استواء، برای خداوند جهت، موضع یا فاصله قائل شده‌اند همانند آراء مجسّمه و برخی از کرّامیّه از منظر عقل و کلام امامی، ناتمام و باطل است. از نگاه علامه، حمل ظواهر نصوص بر معانی جسمانی، نه‌تنها با اصل تنزیه ناسازگار است، بلکه به نفی وجوب وجود الهی می‌انجامد (حلّی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۹۴). شیخ مفید در تصحیح اعتقادات الإمامیة، ذیل تفسیر آیه «وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ»، عرش را نه به‌معنای مکان و تخت مادی، بلکه به‌مثابهٔ «حکومتی عظیم» تفسیر می‌کند. بر این اساس، عرش الهی کنایه از ملک و سلطنت خداوند متعال است و «استواء» او بر عرش، به‌معنای استیلا و تسلط کامل بر مُلک و تدبیر عالم می‌باشد. وی در تأیید این برداشت، به کاربرد عرفی زبان عرب استناد می‌کند؛ زیرا عرب، مفهوم استیلا و غلبه را با تعبیر «استواء» بیان می‌کند، چنان‌که در شعر معروف آمده است: «قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ...»؛ یعنی بِشر بدون جنگ و خون‌ریزی بر عراق چیره شد. ازاین‌رو، تفسیر استواء به معنای استقرار مکانی، با مبانی زبانی و اصول تنزیه الهی ناسازگار است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج. ۱، ص. ۷۶).

۲. استوای الهی بر عرش در منابع کلامی اهل‌سنت

عبدالرحمن بن ناصر البراک در شرح العقیدة الطحاویة تصریح می‌کند که خداوند پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین، بر عرش استواء یافت، بی‌آنکه این استواء مستلزم نیاز یا افتقار او به عرش باشد؛ زیرا خداوند، خود نگه‌دارندهٔ عرش، آسمان‌ها و زمین است. وی تأکید می‌کند که استواء الهی همانند استواء مخلوق بر مرکب‌ها نیست؛ چراکه مخلوق به محل استقرار خود نیازمند است، درحالی‌که خداوند از هرگونه نیاز و اتکا منزّه است. از نظر او، انکار حقیقت استواء ناشی از قیاس نادرست خالق بر مخلوق است. بر این اساس، استواء الهی صفتی فعلی از افعال خداوند است که همچون سایر صفات الهی، اختصاص به ذات او دارد و هیچ‌گونه تماثلی با صفات مخلوقات ندارد (براک، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۱۹۱).

اشاعره و اهل‌حدیث بر این باورند که نسبت به مفاهیمی چون «عرش» و «کرسی» باید به صرف ایمان اکتفا کرد و از ورود به تأملات عقلی و تفسیری دربارهٔ حقیقت و چگونگی آن‌ها پرهیز نمود (بیات مختاری، ۱۳۹۰، ص. ۵۳). از دیدگاه آنان، قرآن کریم بر استقرار خداوند بر عرش دلالت دارد، اما کیفیت این استقرار برای انسان قابل شناخت نیست. در همین راستا، مالک بن انس در تبیین آیه «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» می‌گوید: «استواء از نظر معنا معلوم است، اما چگونگی آن قابل درک نیست؛ پرسش از کیفیت آن بدعت است و ایمان به آن واجب می‌باشد» (بیات مختاری، ۱۳۹۰، ص. ۶۸).

استوای الهی بر عرش در منابع روایی

۱. استوای الهی بر عرش در منابع روایی امامیه

حویزی در کتاب نورالثقلین روایتی را از عبدالرحمن بن حجاج نقل می‌کند که وی دربارهٔ آیهٔ شریفهٔ «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» از امام صادق (ع) پرسش نمود. آن حضرت در پاسخ فرمودند: «اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ» (حویزی، ج. ۳، ص. ۳۷). این روایت بر احاطه و سلطهٔ کامل خداوند بر همهٔ اشیا دلالت دارد، به‌گونه‌ای که هیچ موجودی نسبت به او قرب مکانی یا وجودی ویژه‌ای ندارد. همین روایت با افزوده‌هایی در متن، در کتاب البرهان فی تفسیر القرآن نیز نقل شده است (بحرانی، ج. ۳، ص. ۷۵).

در کتاب توحید شیخ صدوق، از امام صادق (ع) در حدیثی طولانی چنین نقل شده است که شخصی از ایشان پرسید: معنای آیهٔ «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» چیست؟ امام فرمودند: خداوند در این آیه خود را توصیف کرده است و همان‌گونه است که فرمود. او بر عرش مسلط است و از مخلوقات خود جداست، اما نه به این معنا که عرش او را حمل کند یا در خود جای دهد و نه اینکه عرش از ذات او متمایز باشد. ما اعتقاد داریم که خداوند، خود حامل و نگهدارندهٔ عرش است و در این باره همان چیزی را می‌گوییم که او در آیهٔ «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ» بیان کرده، یعنی کرسی او بر آسمان‌ها و زمین احاطه دارد (صدوق، ص. ۲۴۸).

۲. استوای الهی بر عرش در منابع روایی اهل‌سنت

در منابع روایی اهل‌سنّت، مسئلهٔ «استواء الهی بر عرش» غالباً با رویکردی احتیاط‌آمیز و مبتنی بر پرهیز از ورود به تبیین کیفیت آن گزارش شده است. سیوطی در الدر المنثور به نقل از عبدالله بن وهب روایتی از مالک بن أنس نقل می‌کند که بیانگر این رویکرد است. براساس این نقل، مردی از مالک بن أنس دربارهٔ آیهٔ «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» پرسید و چگونگی استواء الهی را جویا شد. مالک بن أنس در واکنش، سر به زیر افکند و دچار حالت اضطراب و عرق‌ریزی شد؛ سپس اظهار داشت: «خداوند بر عرش استواء یافته است، همان‌گونه که خود را توصیف کرده است؛ دربارهٔ او پرسش از چگونگی مطرح نمی‌شود و اساساً پرسش از کیفیت، از ساحت الهی برداشته شده است». وی در ادامه، این‌گونه پرسش را بدعت‌آمیز دانست و دستور داد پرسشگر را از مجلس خارج کنند (سیوطی، ج. ۳، ص. ۹۲). همین مضمون، با تعبیری نزدیک، در نقل دیگری از جعفر بن عبدالله گزارش شده است (سیوطی، ج. ۳، ص. ۹۲).

استوای الهی بر عرش در منابع اسلامی در یک نگاه

بررسی منابع تفسیری، کلامی و روایی شیعه و اهل‌سنّت نشان می‌دهد که مسئلهٔ «استواء الهی بر عرش» از جمله موضوعاتی است که همواره در مرز میان تنزیه الهی و خطر تشبیه و تجسیم قرار داشته و به همین دلیل، حساسیت ویژه‌ای در تفسیر و تبیین آن به چشم می‌خورد. وجه مشترک غالب در این منابع، نفی استقرار مکانی و جسمانی از ذات الهی و تأکید بر ناتوانی عقل بشری از درک کیفیت صفات الهی است؛ هرچند شیوهٔ صورت‌بندی این معنا در مکاتب مختلف، تفاوت‌هایی اساسی دارد. در تفاسیر شیعهٔ امامیه، به‌ویژه در آثار طبرسی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، رویکرد غالب، تفسیر تأویلی تنزیهی است. در این نگرش، «عرش» نه یک موجود مادی یا مکان خاص، بلکه مرتبه‌ای عالی از نظام وجود و نماد حاکمیت، علم، قدرت

و تدبیر فراگیر الهی تلقی می‌شود. استواء نیز کنایه‌ای از تحقق سلطهٔ تکوینی و احاطهٔ علمی و تدبیری خداوند بر عالم دانسته می‌شود. این تفسیر، هم‌زمان با حفظ ظاهر آیه، از افتادن در ورطهٔ تجسیم پرهیز می‌کند و با مبانی عقلی واجب‌الوجود و اصول تنزیه هماهنگ است.

در تفاسیر برجستهٔ اهل‌سنّت نیز، به‌ویژه در آثار زمخشری، فخر رازی، آلوسی، رشید رضا و ابن‌کثیر، گرایش آشکاری به نفی تفسیر جسمانی از استواء دیده می‌شود. زمخشری و فخر رازی، با تکیه بر بلاغت عربی و براهین عقلی، استواء را به معنای کمال مُلک و تدبیر تفسیر می‌کنند و آن را از دلالت‌های مکانی تهی می‌سازند. ابن‌کثیر نیز، با وجود انتساب به جریان سلفی، تصریح می‌کند که تفسیر مشبّهه از آیهٔ استواء، از حیث عقل و نقل مردود است و با اصل «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ» ناسازگار نمی‌باشد.

در حوزهٔ کلامی، تفاوت رویکردها آشکارتر می‌شود. کلام امامیه، با تکیه بر اصول عقلی، هرگونه جهت‌مندی، مکان‌پذیری و استقرار را مستلزم حدوث دانسته و صریحاً آن را از ذات الهی نفی می‌کند. در این چهارچوب، تفسیرهایی که برای خداوند مکان، موضع یا فاصله قائل می‌شوند، نه‌تنها با نصوص دینی، بلکه با اصل وجوب وجود نیز تعارض دارند. در مقابل، در میان متکلمان اهل‌سنّت، به‌ویژه اشاعره و اهل‌حدیث، رویکرد «اثبات بلا کیف» غالب است؛ یعنی اصل استواء پذیرفته می‌شود، اما کیفیت آن مجهول و غیرقابل پرسش تلقی می‌گردد. این موضع، اگرچه در ظاهر از ورود به تجسیم پرهیز دارد، اما از منظری انتقادی از طرف امامیه، به‌دلیل امتناع از تبیین عقلانی، همچنان زمینهٔ سوءبرداشت‌های جسم‌انگارانه را باقی می‌گذارد.

در منابع روایی نیز، این تفاوت رویکرد به‌وضوح دیده می‌شود. روایات امامیه، به‌ویژه در آثار حویزی و شیخ صدوق، استواء را به‌صراحت در قالب احاطهٔ مطلق الهی و نفی هرگونه قرب مکانی تفسیر می‌کنند و تأکید دارند که خداوند، خود حامل عرش است، نه محتاج به آن. در مقابل، روایات اهل‌سنّت، به‌ویژه نقل‌های مربوط به مالک بن أنس، بیش از آنکه تبیین‌گر معنا باشند، ناظر به کنترل روش مواجهه با آیات صفات هستند؛ یعنی پذیرش نصّ، سکوت دربارهٔ کیفیت و بدعت دانستن پرسش از چگونگی.

در مجموع، منابع روایی از مستندات اصلی در اعتباربخشی به دیدگاه‌ها می‌باشند. کتب معتبره در این میان، بسیار مورد استناد هستند. در ادامه، روایات دو منبع حدیثی بنیادین جهان اسلام، یعنی کافی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع حدیثی امامیه و صحیح بخاری به‌عنوان اثری محوری در سنت حدیثی اهل‌سنّت، با رویکردی توصیفی تحلیلی به صورت تطبیقی بررسی می‌شود. مقصود آن است که با واکاوی دلالت‌های روایی و شیوهٔ مواجههٔ شارحان و محدّثان با این متون، روشن گردد آیا استناد به این منابع به برداشت‌های تجسیمی از ذات الهی تمام است یا آنکه فهم روایات در چهارچوب مبانی تنزیهی و اصول تفسیری هر مکتب صورت پذیرفته است و اینکه در چه مواردی احتمال گرایش به ظاهرگراییِ منتهی به تجسیم مطرح شده است.

عرش و استوای الهی در روایات کتاب کافی

در کتاب ارزشمند کافی، مفاهیم ژرفی چون عرش و استوای الهی به زبانی نمادین و روایی بیان شده‌اند که درک آن‌ها نیازمند تأمل و تدبر در معارف الهی است. به مواردی از این منبع اشاره می‌شود.

حامل و نگهدارنده: «أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ الْمُحَدِّثُ أَنْ أُدْخِلَهُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع ...وَ اللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى كَمَا قَالَ وَ الْعَرْشُ وَ مَنْ يَحْمِلُهُ وَ مَنْ حَوْلَ الْعَرْشِ وَ اللَّهُ الْحَامِلُ لَهُمُ الْحَافِظُ لَهُمُ الْمُمْسِكُ الْقَائِمُ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ... خدا بر عرش تسلط دارد چنانچه فرمود: عرش و آن‌ها که حملش کنند و آن‌ها که گِردش باشند (همگی نسبت بخدا محمولند) و خدا حامل آن‌ها و حافظ آن‌ها و نگهدارنده آن‌هاست....» (کلینی، ج. ۱، ص. ۱۷۷).

عرش، علم و قدرت الهی: «فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع الْعَرْشُ لَيْسَ هُوَ اللَّهَ وَ الْعَرْشُ اسْمُ عِلْمٍ وَ قُدْرَةٍ وَ عَرْشٍ فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ ثُمَّ أَضَافَ الْحَمْلَ إِلَى غَيْرِهِ خَلْقٍ مِنْ خَلْقِهِ ...لِأَنَّهُ اسْتَعْبَدَ خَلْقَهُ بِحَمْلِ عَرْشِهِ وَهُمْ حَمَلَةُ عِلْمِهِ، وَخَلْقاً يُسَبِّحُونَ حَوْلَ عَرْشِهِ وَهُمْ يَعْمَلُونَ بِعِلْمِهِ. (کلینی، ج. ۱، ص. ۱۷۷) در تحلیل روایت «وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَّلَهُ اللَّهُ الْحَمَلَةَ وَ ذَلِكَ نُورٌ مِنْ عَظَمَتِهِ فَبِعَظَمَتِهِ وَ نُورِهِ أَبْصَرَ قُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ؛ امام رضا (ع) فرمود: عرش که خدا نیست عرش نام علم و قدرت است و همه چیز در اوست آنگاه فعل حمل را بغیر خود که مخلوقی از مخلوقاتش باشد نسبت داده است بدین جهت که از آن مخلوق بسبب حمل عرشش عبادت خواسته است. زیرا خداوند بندگانش را با حمل عرش خود به بندگی واداشته است و آنان حاملان علم او هستند؛ و آفریدگانی که پیرامون عرش او تسبیح می‌گویند، براساس دانشی که به آنان داده شده، عمل می‌کنند.» (کلینی، ج. ۱، ص. ۱۷۵).

حاملان عرش به‌عنوان علماء: «فَالَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ هُمُ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ حَمَّلَهُمُ اللَّهُ عِلْمَهُ؛ آنان که عرش را در بر دارند همان دانشمندانی باشند که خدا دانش خود را بدانها عطا کرده است.» (کلینی، ج. ۱، ص. ۱۷۶).

این روایات، با نفی هرگونه این‌همانی میان خداوند و عرش، چارچوبی تنزیهی برای فهم استواء ترسیم می‌کنند و عرش را در افق «علم و قدرت» معنا می‌نمایند، نه مکان و جسم. تعبیر «وَ اللَّهُ الْحَامِلُ لَهُم» دلالت دارد که حتی حاملان عرش نیز قائم به خداوند هستند و وجود و بقای آنان به قیّومیت او وابسته است؛ ازاین‌رو، نسبتِ حمل در طولِ حمل الهی قرار می‌گیرد، نه در عرض آن. بدین‌سان «استواء» به معنای احاطهٔ قیّومی، تدبیر مستمر و سلطهٔ ربوبی بر کلّ نظام هستی تفسیر می‌شود، «الْقَائِمُ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ»، نه استقرار مکانی. نتیجهٔ آنکه این روایات، با حفظ ظاهر قرآنی، معنایی معرفتی توحیدی از استواء ارائه می‌دهد که هرگونه توهّم جسمانیت و مکان‌مندی را برطرف می‌سازد. برای فهم دقیق‌تر این روایات، لازم است به شرح‌های نگاشته‌شده بر کتاب کافی که در آن‌ها مسئلهٔ «استواء الهی بر عرش» تبیین شده است، مراجعه شود. بهره‌گیری از این منابع، امکان تحلیل جامع‌تر دلالت‌های لفظی و مفهومی روایت را فراهم می‌سازد و جایگاه آن را در منظومهٔ معارف توحیدی روشن‌تر می‌کند.

تفسیر عرش به علم الهی در نگاه شارحان

شارحان اصول کافی، از جمله ملا صالح مازندرانی و علامه مجلسی، «عرش» را فراتر از معنای ظاهری آن، نمادی از احاطهٔ علمی خداوند بر هستی تفسیر کرده‌اند. در این دیدگاه، «استوا بر عرش» به معنای استیلای علم و تدبیر الهی بر کل مخلوقات است. مازندرانی در شرح اصول کافی، با تکیه بر تحلیل لغوی و کلامی واژهٔ «عرش»، دو سطح معنایی برای آن بیان می‌کند: معنای حقیقی واژهٔ «عرش» در زبان عربی «تخت» است؛

اما این واژه در کاربرد مجازی، به معنای «تسلّط و غلبه» نیز به‌کار می‌رود، زیرا عرش پادشاه همواره ملازم با اقتدار و حاکمیت او دانسته می‌شود (مازندرانی، ج. ۴، ص. ۹۲). مازندرانی با انتقال این تحلیل لغوی به حوزهٔ الهیات، عرش را به «علم الهی» تفسیر می‌کند و بر آن است که چون ایجاد، تدبیر و بقای موجودات وابسته به علم خداوند است، اطلاق عرش بر علم الهی از باب مصداق و حقیقت معنوی قابل توجیه خواهد بود؛ زیرا علم الهی منشأ سلطه، احاطه و تدبیر الهی در عالم به شمار می‌آید.

تحلیل مجلسی (ره) در مورد علم و عرش این است که خداوند نیازی به دیگران برای حمل عرش ندارد، بلکه بندگانش را به انواع عبادات فرمان داده است و عبادت حاملان عرش، حمل علم الهی است، بی‌آنکه نیازی به ایشان باشد. منظور از «وَ هُم یَعمَلُونَ بِعِلمِهِ» (کلینی، ج. ۱، ص. ۱۷۵) این است که آنان براساس دانشی که خدا به آنان عطا کرده عمل می‌کنند؛ یعنی همهٔ آن‌ها حامل عرش هستند یا در نسبت به خداوند یکسان‌اند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۷۸). مجلسی برخلاف دیدگاه‌های جسم‌انگارانه، عرش را نماد مرتبهٔ علم الهی و تدبیر امر عالم می‌داند، نه تخت یا جایگاه فیزیکی برای خدا. از نظر او، خداوند برای «حمل عرش» به کسی نیاز ندارد، زیرا وجود و علم او قائم به ذات است. بنابراین، هر موجودی که «حامل عرش» نامیده شده، در واقع حامل علم و معرفت الهی است.

روایات کتاب کافی، در حوزهٔ مباحث الهیاتی و صفات پروردگار، چارچوبی مفهومی و تنزیهی را در باب صفات الهی ترسیم می‌نماید. این چهارچوب که ریشه در آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی دارد، با تأکید بر اصل «لَا تُدرِکُهُ الاَبصَارُ وَهُوَ یُدرِکَ الاَبصَارَ» و سایر نصوص مشابه، هرگونه نسبت جسمانیت و استقرار مکانی را از ساحت قدس الهی نفی می‌کند.

مبانی تنزیهی در روایات کافی و ابطال استواء مکانی بر عرش

روایات متعددی در کافی به‌روشنی چارچوبی تنزیهی در باب صفات الهی ترسیم می‌کنند که براساس آن مبانی، هرگونه استواء مکانی و جسمانی از خداوند نفی می‌شود. در روایت صفوان بن یحیی از امام صادق (ع)، خداوند به‌عنوان حقیقتی معرفی می‌شود که «لَا یُحَدُّ بِالْحَدِّ، وَ لَا یُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ، وَ لَا یُجَسَّمُ بِالتَّجْسِیمِ، وَ لَا یَسْرِی فِیهِ جِسْمٌ، وَ لَا صُورَةٌ، وَ لَا تَحْدِیدٌ؛ او با حد و مرزی تعریف نمی‌شود، با حواس درک نمی‌گردد، با جسم پنداشته نمی‌شود، هیچ جسمی در او ساری نیست و هیچ صورت و هیچ تحدیدی برای او وجود ندارد» (کلینی، ج. ۱، ص. ۱۰۴). مجموعهٔ این تعابیر، هرگونه نسبت جسمانی، حدّ و مکان‌مندی را از ذات الهی سلب می‌کند. ازآنجاکه استواء مکانی مستلزم جهت، حدّ و استقرار است، نفی این اوصاف به‌طور ملازمه‌ای، استواء به معنای نشستن یا قرار گرفتن بر عرش را باطل می‌سازد. ازاین‌رو، نسبت دادن استواء مکانی به خداوند، مستلزم پذیرش محدودیت و مخلوقیت است که با اصل توحید تنزیهی ناسازگار است.

بر پایهٔ مجموعهٔ روایات کافی، می‌توان نتیجه گرفت که در منظومهٔ حدیثی امامیه، «استواء الهی بر عرش» هرگز به معنای استقرار و مکان‌مندی نیست، بلکه مفهومی تنزیهی و غیرجسمانی دارد و در چهارچوب احاطه، تدبیر و سلطهٔ الهی تفسیر می‌شود؛ تفسیری که با اصل «لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ» و نفی تشبیه و تجسیم سازگار است.

عرش و استوای الهی در روایات کتاب صحیح بخاری

مطالعهٔ روایات موجود در صحیح بخاری نشان می‌دهد که این منبع حدیثی، چندین نقل دربارهٔ «عرش» را در بر دارد؛ به‌عنوان نمونه، می‌توان به احادیثی اشاره کرد که به بیان موقعیت یا عظمت عرش پرداخته‌اند:

«أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الخَلْقَ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي، فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ؛ شنیدم رسول خدا (صلی‌الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: خداوند کتابی نوشت پیش از آنکه مخلوقات را بیافریند: به‌راستی که رحمت من بر غضبم پیشی گرفته است و این (کتاب) نزد او بالای عرش نوشته شده است» (بخاری، کتاب التوحید، ج. ۹، ص. ۱۶۰).

روایت دیگری در صحیح بخاری به این صورت ذکر شده است: «... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «النَّاسُ يَصْعَقُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ العَرْشِ؛ از ابوسعید خدری روایت است که گفت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود مردم در روز قیامت بیهوش می‌گردند ناگاه موسی را می‌بینم که وی یکی از پایه‌های عرش را گرفته است» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۹، ص. ۱۲۶).

موضوع اصلی این است که در صحیح بخاری روایتی که به‌صورت مستقیم به مسئلهٔ «استواء خداوند بر عرش» اشاره داشته باشد، نقل نشده است. تنها در ذیل آیهٔ «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ» (اعراف/۵۴) چنین ذکر شده است: «اِسْتِواءٌ يَلِيقُ بِهِ سُبْحانَهُ، أَوِ الْمَعْنَى: اسْتَوْلَى عَلَيْهِ، وَجَعَلَهُ تَحْتَ قَهْرِهِ وَسُلْطانِهِ، وَالْعَرْشُ مَخْلُوقٌ عَظِيمٌ مِنْ مَخْلُوقاتِهِ سُبْحانَهُ؛ استواء به معنایی است که شایستهٔ ذات الهی است، یا به این معناست که بر آن مسلط شد و آن را تحت قهر و سلطهٔ خود درآورد. عرش نیز یکی از مخلوقات عظیم خداوند متعال است» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۹، ص. ۱۶۰). با این حال، روایت منقوله از اباهریره که اشاره داشت به رابطهٔ میان صفات رحمت و غضب اله، جایگاه ویژه‌ای دارد، که در آن رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) می‌فرماید: «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي، فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ؛ به‌راستی که رحمت من بر غضبم پیشی گرفته است و این (کتاب) نزد او بالای عرش نوشته شده است» (بخاری، کتاب التوحید، ج. ۹، ص. ۱۶۰).

به‌منظور دستیابی به فهمی عمیق‌تر و جامع از مسئلهٔ «استواء الهی بر عرش» و تبیین دلالت‌های لفظی و مفهومی روایات مربوطه در صحیح بخاری، مراجعه به شرح‌های نگاشته‌شده بر این اثر حدیثی ضروری است. بهره‌گیری از شروح معتبر، امکان تحلیل دقیق‌تر این مباحث کلامی و جایگاه آن‌ها را در منظومهٔ معارف توحیدی فراهم می‌آورد.

تفسیر عرش و استوای الهی در صحیح بخاری در نگاه شارحان

شارحان صحیح بخاری، از جمله قسطلانی و عسقلانی و غنیمان، «عرش» را فراتر از معنای ظاهری آن، نمادی از احاطهٔ علمی خداوند بر هستی تفسیر کرده‌اند. قسطلانی در شرح خویش، با تحلیل دقیق تعبیر «عنده» در روایت «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي، فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ»، آن را دالّ بر اختصاص و انحصار علم نزد خداوند می‌داند؛ بدین معنا که حقیقت این علم در قلمرو علم الهی قرار داشته و از دسترس و احاطهٔ دیگران بیرون است.

وی همچنین تعبیر «فوق العرش» را بیانگر مرتبه‌ای متعالی از این علم تفسیر می‌کند؛ مرتبه‌ای که فراتر از ادراک مخلوقات بوده و دلالت بر علوّ شأن و احاطهٔ علمی الهی دارد. بر این اساس، عرش نه مفهومی جسمانی، بلکه نشانهٔ مقام برتر و مرتبهٔ عالی علم الهی تلقی می‌شود (قسطلانی، ۱۳۲۳ق، ج. ۱۰، ص. ۳۸۱).

ابن حجر عسقلانی در شرح صحیح بخاری می‌گوید: معنای عبارت «فوق العرش» در این روایت این است که علم آن موضوع نزد خداوند است، پس او آن را فراموش نمی‌کند و تغییر نمی‌دهد و هنگامی‌که می‌گوییم خداوند بر عرش است، منظور ما تماس مستقیم با عرش یا تسلط مکانی بر آن نیست و خداوند در جهت خاصی از عرش قرار ندارد. بلکه این خبری است که از طریق نقل (آیات و روایات) به ما رسیده است و ما آن را پذیرفته‌ایم و از هرگونه تشبیه پرهیز کرده‌ایم، زیرا چیزی همانند او نیست و توفیق از جانب خداوند است (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج. ۱۳، ص. ۴۱۳).

در شرح غنیمان بر کتاب التوحید بخاری، ذیل تفسیر آیهٔ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) چنین آمده است: «علم و آگاهی خداوند بر تمامی موجودات و اشیاء احاطه دارد؛ به‌گونه‌ای که هیچ برگی از درخت نمی‌افتد، هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های خشکی یا دریا و هیچ پدیده‌تر و خشکی وجود ندارد، مگر آنکه خداوند از آن مطلع است و آن را در علم خود ثبت کرده است. این بیان تأکید می‌کند که استواء الهی بر عرش، نه صرفاً نشانهٔ مقام و سلطه، بلکه نشانگر احاطهٔ کامل علمی خداوند بر تمام آفرینش و نظم تدبیری جامع و مستمر اوست» (غنیمان، ۱۴۰۵ق، ج. ۱، ص. ۳۶۱).

چنان‌که می‌بینیم، براساس دیدگاه این شارحان مفهوم عرش در متون دینی به‌هیچ‌وجه نباید به‌شکلی جسمانی و مادی تفسیر شود (پرهیز از تجسیم). این شارحان تأکید دارند که عرش نمادی از احاطهٔ علمی و قدرت مطلق خداوند بر تمام هستی است و نشان‌دهندهٔ مقام متعالی و فراتر از درک مخلوقات اوست. بنابراین، تعابیری چون استوای بر عرش نباید به معنای اشغال مکانی توسط خداوند تلقی گردد؛ بلکه بیانگر تفوق علم و اقتدار الهی است و از هرگونه تشبیه خداوند به مخلوقات باید اکیداً اجتناب شود. این تفسیر بر رویکرد تنزیهی (پاک دانستن خداوند از هرگونه صفات مخلوقات) در فهم آیات و روایات تأکید دارد.

دلالت غیرتجسیمی عرش و استوای الهی در کافی و صحیح بخاری

بررسی تطبیقی روایات کافی و صحیح بخاری نشان می‌دهد که مفهوم «عرش» و «استواء الهی» در هر دو سنت حدیثی، در سطح دلالت نهایی، به‌گونه‌ای تفسیر شده که با اصل تنزیه ذات الهی از تجسیم و مکان‌مندی سازگار باشد، هرچند شیوهٔ تبیین و سطح تصریح مفهومی در آن‌ها متفاوت است. در روایات امامیه، به‌ویژه در کتاب کافی، عرش به‌صراحت با علم و نور الهی تفسیر شده و حاملان عرش به‌عنوان حاملان علم خداوند معرفی می‌شوند. با مراجعه به روایات باب توحید در کافی می‌توان به‌روشنی دریافت که رویکرد ائمه (ع) در برابر گرایش‌های جسم‌انگارانه، رویکردی تنزیهی و مبتنی بر نفی هرگونه مشابهت میان خالق و مخلوق است. روایات یادشده به‌صورت صریح و نظام‌مند، مؤلفه‌های اساسی جسمانیت را از ذات الهی سلب می‌کنند. در منابع حدیثی اهل‌سنّت، به‌ویژه در صحیح بخاری، روایات مربوط به «استواء بر عرش» عموماً بدون ورود به تبیین‌های

تفصیلی کلامی نقل شده‌اند. براساس آنچه در این اثر آمده است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۹، ص. ۱۶۰)، «استواء» به معنایی دانسته می‌شود که شایستهٔ ذات الهی است؛ بدین معنا که کیفیت آن برای انسان ناشناخته بوده و از سنخ اوصاف مخلوقات تلقی نمی‌گردد. در برخی شروح و تقریرات معتبر اهل‌سنّت نیز این مفهوم به «استیلا»، «تسلّط» و «قهر الهی» تفسیر شده است (غنیمان، ۱۴۰۵ق، ج. ۱، ص. ۳۶۱)؛ یعنی خداوند متعال پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین، بر عرش مسلط و حاکم است، نه آنکه استقرار مکانی یا جسمانی داشته باشد. در مقابل، ظاهرگرایان و حشویه وجود دارند، که همان افراطیون اهل‌سنت هستند و به نظر عقلی بی‌اعتنا بوده و این نظرات را بدعت می‌دانند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۶۳، ج. ۶، ص. ۴۳۶).

قرائت ظاهرگرایانه و مسئله تجسیم

ریشه‌های تفکر ظاهرگرایانه را می‌توان در سدهٔ سوم هجری و در میان اهل حدیث، به‌ویژه احمد بن حنبل، پیشوای مذهب حنبلی، جست‌وجو کرد. رویکرد احمد بن حنبل در حوزهٔ عقاید دینی، بر پایبندی صرف به روایات و پرهیز از تأویل عقلانی استوار بود. او معتقد بود که صفاتی که در قرآن و احادیث دربارهٔ خداوند آمده و صرفاً بر نقل تکیه دارند - مانند «یدالله»، «وجه‌الله»، «عین‌الله» - باید بدون هیچ‌گونه تفسیر یا تأویل عقلی، به ظاهرشان ایمان آورد. دیگر فرقه‌های کلامی همچون ماتُریدیه، اشاعره، مُجَسّمه، مُشَبّهه، کَرّامیّه و سلفیه، امکان رؤیت خدا با چشم سر را پذیرفتند. این در حالی است که آیات محکم و صریح قرآن، خداوند را منزه از هرگونه جسمانیت و مشابهت با مخلوقات می‌دانند. همچنین، براساس مبانی عقلی نیز، ذات الهی از هرگونه صفات جسمانی پاک است (سبحانی، ۱۳۸۶).

در میان جریان‌های فکری اهل‌سنّت، تفاسیری که به ابن‌تیمیه نسبت داده می‌شوند، بر رویکردی ظاهرگرایانه در فهم نصوص صفات خبری تأکید دارند. این دیدگاه بیان می‌دارد که صفات الهی باید همان‌گونه که در قرآن و سنت نبوی آمده‌اند، بدون هیچ‌گونه تأویل، تعطیل، تشبیه یا تمثیل پذیرفته شوند. براساس این رویکرد، واژهٔ «عرش» نیز به معنای ظاهری خود حمل شده و به‌مثابهٔ تختی محسوس و مادی تلقی می‌گردد. در این منظر، خداوند دارای تختی سترگ است که بر آن قرار گرفته و از این طریق، به تدبیر و ادارهٔ امور جهان می‌پردازد (بیات مختاری، ۱۳۹۰، ص. ۶۸).

در منابع حدیثی اهل‌سنّت، به‌ویژه در صحیح بخاری، روایاتی نقل شده است که در مباحث صفات، محل استناد جریان‌های ظاهرگرا قرار گرفته‌اند؛ از جمله روایت منسوب به ابوهریره دربارهٔ جهنم که در آن آمده است: «فَیَضَعُ الرَّبُّ قَدَمَهُ عَلَیها؛ آنگاه پروردگار پایش را بر آن می‌نهد» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۶، ص. ۱۳۸) و نیز حدیث مشهور نزول: «یَتَنَزَّلُ رَبُّنا کُلَّ لَیلَةٍ إلی السَّماءِ الدُّنیا؛ پروردگار ما هر شب به آسمان پایین (آسمان دنیا) فرود می‌آید» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۸، ص. ۷۱). در قرائت ظاهرگرایانه، تأویل مفاهیمی چون «نزول»، «ید» و «قدم» بدعت تلقی شده و حمل آن‌ها بر معانی مجازی یا کنایی، نوعی خروج از ظاهر نص شمرده می‌شود؛ چنان‌که ابن‌تیمیه در الفتاوی الکبری، ج. ۶، ص. ۴۷۲ بر نفی تأویل اصطلاحی در این باب تصریح دارد.

با این حال، ابن‌تیمیه تأکید می‌کند که این اوصاف باید «بلا کیف» و بدون مماثلت با صفات مخلوقین اثبات شوند. بدین‌سان، وی می‌کوشد میان اثبات حقیقت صفات و تنزیه الهی جمع کند. اما از منظر تاریخ کلام اسلامی، همین تأکید بر «حقیقت داشتن» این اوصاف، در کنار پرهیز از تأویل تفصیلی، زمینهٔ طرح اتهام گرایش به تجسیم یا تشبیه را دربارهٔ این رویکرد فراهم ساخته است؛ اتهامی که خودِ ابن‌تیمیه و پیروانش آن را مردود دانسته و بر تمایز میان اثبات صفات و تشبیه تأکید کرده‌اند، اما حقیقت و ماهیت این جمع را نتوانستند چندان روشن کنند. در نهایت، می‌توان گفت عدم تبیین درست از دیدگاه‌شان هنوز باب برداشت تجسیمی را باز می‌گذارد یا اساساً چیزی به دست نمی‌دهد.

تفسیر ظاهری اثباتی «استواء بر عرش» در اندیشه ابن‌تیمیه و پیامدهای کلامی آن

ابن‌تیمیه در آثار اعتقادی خود، به‌ویژه در العقیدة الواسطیة، رویکردی را پی‌ریزی می‌کند که آن را «اثبات صفات خبری براساس ظاهر نصوص» می‌نامد. این مبنا، چهارچوب اصلی تفسیر وی از آیات «استواء» را تشکیل می‌دهد و براساس آن، صفات الهی باید «بدون تأویل» اصطلاحی و «بدون تعطیل»، همان‌گونه که در نصوص وارد شده‌اند، پذیرفته شوند؛ البته همراه با «نفی کیفیت» و مماثلت با مخلوقات. از منظر ابن‌تیمیه، «استواء» صفتی حقیقی و واقعی برای خداوند است، نه مجازی به معنای «استیلا» یا «تسلّط». وی تصریح می‌کند که اصل این صفت ثابت است (بلا تأویل)، اما کیفیت آن برای انسان مجهول است (بلا کیف). بدین‌ترتیب، او می‌کوشد میان اثبات حقیقت صفت و تنزیه الهی جمع کند؛ به این معنا که استواء، حقیقتی ثابت برای ذات الهی است، اما نه به‌گونه‌ای که مستلزم تشبیه یا تجسیم باشد. ابن‌تیمیه برای تقویت این قرائت، به آیاتی همچون: «يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» (آل‌عمران/۵۵) و «بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» (نساء/۱۵۸) استناد می‌کند و از کاربرد «إِلَی» در این آیات، دلالت بر علوّ حقیقی را نتیجه می‌گیرد. به اعتقاد او، اگر خداوند به‌صورت مکانی در همه‌جا حضور می‌داشت، تعبیر «رَفَعَ إِلَی» فاقد معنای محصّل بود. ازاین‌رو، وی «علوّ» را به معنای حقیقی آن اثبات می‌کند و آن را مؤید فهم ظاهری از استواء می‌داند (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۰ق، ج. ۱، ص. ۷۰).

با وجود ادعای «بلا کیف و بلا تشبیه»، دیدگاه ابن‌تیمیه با نقدهای جدی روبه‌رو شده است. دیدگاه ابن‌تیمیه در باب «اِستِوَاءُ اللهِ عَلَی عَرشِهِ» مبتنی بر ظاهرگرایی نص‌محور و وفاداری شدید به فهم ظاهری آیات است. او با نفی تأویل و اثبات علوّ و استواء حقیقی، کوشیده است میان اثبات صفات و نفی تشبیه جمع کند؛ اما از منظر بسیاری از مکاتب کلامی و تفسیری (مانند: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۴، ص. ۳۷۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج. ۳، ص. ۳۸؛ براک، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۱۹۱؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۴، ص. ۲۵۶؛ رشیدرضا، ۱۴۱۰ق، ج. ۸، ص. ۴۰۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۵۲)، این جمع و ترکیب، موفق و بی‌اشکال تلقی نشده و به‌نوعی بازگشت غیرمستقیم به‌جهت‌مندی و مکان‌پذیری ذات الهی ارزیابی شده است. در نتیجه، اختلاف اصلی میان ابن‌تیمیه و منتقدان او، نه در اصل ایمان به صفات الهی، بلکه در چگونگی فهم زبان وحی و نسبت عقل، تنزیه و ظاهر نص نهفته است. استناد به احادیث نیز چندان به کار ظاهرگرایان نخواهد آمد، زیرا چنان‌که در یکی از منابع معتبر حدیثی دیدیم، یا مستقیم به این موضوعات پرداخته نشده است و یا برداشت ظاهرگرایانه از آن‌ها ضعیف است.

نتیجه‌گیری

بررسی‌های هر دو منبع حدیثی مشهور شیعی و سنّی، یعنی کافی کلینی و صحیح بخاری، نشان می‌دهد که در هر دو سنت حدیثی، اصل تنزیه خداوند از جسمانیت و مکان امری پذیرفته شده است، اما در نحوهٔ تفسیر و مواجهه با ظاهر روایات تفاوت‌های بنیادینی وجود دارد. در کافی (در واقع، نزد امامیه): ۱) «عرش» در چارچوبی معرفتی و نوری تفسیر می‌شود و با علم، احاطهٔ قیّومی و تدبیر الهی پیوند می‌خورد؛ ۲) روایات به‌صراحت، حد، جسم، صورت، مکان و جهت را از ذات الهی نفی می‌کنند و هرگونه تفسیر مکانی از استواء را مردود می‌شمارند؛ و ۳) استواء به معنای استقرار یا نشستن نیست، بلکه کنایه از احاطهٔ علمی، سلطهٔ تدبیری و قیّومیت مطلق خداوند است. این رویکرد «تنزیه تصریحی و نظام‌مند» نام دارد که هم مبانی تجسیم را ابطال می‌کند و هم تفسیری غیرجسمانی ارائه می‌دهد. اما در صحیح بخاری (اهل‌سنت): ۱) روایات غالباً بدون تحلیل تفصیلی کلامی نقل شده و کیفیت آن به خداوند واگذار شده است؛ ۲) برخی شروح، تعابیری مانند «استیلا»، «علوّ شأن» یا «احاطهٔ علمی» را مطرح کرده‌اند؛ و ۳) جریان‌های ظاهرگرا، به‌ویژه در قرائت منسوب به ابن‌تیمیه، بر اثبات حقیقی استواء و علوّ «بلا کیف» (بدون کیفیت) تأکید دارند؛ به عبارتی «استواء» را صفتی حقیقی و واقعی، نه مجازی، دانسته و معتقدند اصل آن ثابت است (بلا تأویل)، اما کیفیت آن مجهول است (بلا کیف). با این حال، از منظر بسیاری از مکاتب کلامی، اثبات حقیقی استواء و علوّ، حتی «بلا کیف»، می‌تواند به‌نوعی، بازگشت غیرمستقیم به‌جهت‌مندی و مکان‌پذیری ذات الهی تلقی شود و زمینهٔ اتهام گرایش به تجسیم یا تشبیه را فراهم سازد. اختلاف اصلی میان ابن‌تیمیه و منتقدان او، در چگونگی فهم زبان وحی و نسبت عقل، تنزیه و ظاهر نص است.

به‌طور خلاصه، بررسی‌های تطبیقی نشان می‌دهد درحالی‌که رویکرد امامیه به تنزیهی صریح و نظام‌مند در تفسیر استواء بر عرش می‌پردازد و برداشت تجسیمی از منابع حدیثی آن غیرممکن است، منابع معتبر حدیثی اهل‌سنت چنین صراحتی ندارد، که یکی از دلایل مهم آن روش مواجهه با آیات و احادیث مرتبط با صفات الاهی است. اما این به معنای برداشت تجسیمی از این منابع نیست، زیرا عموم شروح به دیدگاه غیرتجسیمی تمایل دارند و رویکرد ظاهرگرایانه، به‌ویژه نزد ابن‌تیمیه، با وجود تأکید بر «بلا کیف» (برای درامان ماندن از اتهام برداشت جسمانی)، با توجه به ابهام در تبیین منظرشان، هنوز در معرض اتهاماتی مبنی بر گرایش به تشبیه و جهت‌مندی قرار گرفته است. پس گرچه برخی گروه‌های تجسیمی (در اهل‌سنت) ممکن است تلاش کنند که پایه‌هایی برای نظر خود در احادیثی از کتب معتبره‌ای مانند صحیح بخاری، ترتیب دهند، اما آن احادیث چندان بر دیدگاه تجسیمی آنان دلالت ندارند و نمی‌توان آن‌ها را دلیل روایی بر صحت دیدگاه تجسیمی دانست، حتی اگر تلاش شود با دیدگاه مبهمی‌مانند دیدگاه ابن‌تیمیه، بین ظاهر آیات و تنزیه باری تعالی جمع کرد.

منابع

قرآن مجید.

ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید بن هبه الله. (۱۳۶۳). شرح نهج البلاغة. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی.

ابن الأثیر، مجدالدین. (۱۳۸۹ق). جامع الأصول فی أحادیث الرسول. مکتبة دار البیان.

ابن تیمیة الحرانی، تقی‌الدین. (۱۴۲۰ق). العقیدة الواسطیة. ریاض: أضواء السلف.
ابن تیمیة الحرانی، تقی‌الدین. (۱۴۰۸ق). الفتاوی الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیة.
ابن‌حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة الرسالة.
ابن کثیر قرشی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
ابن مطهر، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار البیروت.
آلوسی، شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ق). روح المعانی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). الجامع المسند الصحیح. دار طوق النجاة.
بَراک، عبدالرحمن. (۱۴۲۹ق). شرح العقیدة الطحاویة. دار التدمریة.
بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). تفسیر البرهان. تهران: بنیاد بعثت.
بهرامی، حمزه‌علی. (۱۳۹۷). تحلیل تطبیقی استواء علی العرش در اندیشهٔ ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن‌تیمیه. پژوهش‌نامهٔ مذاهب اسلامی، ۵ (۹).
بیات مختاری، مهدی. (۱۳۹۰). عرش خدا و تفاوت آن با کرسی. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۸ (۲).
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). تفسیر تسنیم. قم: انتشارات اسراء.
جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). صحاح اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۳۸۳ق). تفسیر نور الثقلین. قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان.
رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات راغب. بیروت: دار الشامیة.
رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۰ق). تفسیر المنار. الهیئة المصریة العامة للکتاب.
زاده بامری، مرتضی. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی حقیقت عرش و کرسی از منظر علامه طباطبایی و مکتب عرفانی ابن‌عربی. دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمرو. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. دار الکتاب العربی.
سبحانی، جعفر. (۱۳۹۱). سیمای عقائد شیعه (ترجمهٔ محدثی). تهران: نشر مشعر.
سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۳۲ق). الدر المنثور. بیروت: دار الفکر.
صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعهٔ مدرسین.
طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳). تفسیر المیزان (ترجمهٔ سید محمدباقر همدانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۳۸). مجمع البیان. تهران: مکتبة العلمیة.
عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۷۹ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفة.
غنیمان، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۵ق). شرح کتاب التوحید من صحیح البخاری. مدینهٔ منورة: مکتبة الدار.
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۳۸۳). العین. قم: انتشارات اسوه.
فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانهٔ امام امیرالمؤمنین علی (ع).
فیومی، احمد بن محمد. (۱۳۹۶). مصباح المنیر. قم: طلیعهٔ نور.
قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

قسطلانی، احمد. (۱۳۲۳ق). إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری. مصر: المطبعة الکبری الأمیریة.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۳). الکافی. قم: دار الثقلین.
مازندرانی، محمدصالح بن احمد. (۱۳۴۲). شرح الأصول و الروضة. تهران: المکتبة الإسلامیة.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۳۶۸). تصحیح اعتقادات الإمامیة. قم: انتشارات کنگرهٔ شیخ مفید.
نسایی، احمد بن شعیب. (۱۴۰۶ق). السنن الصغری للنسائی. حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیة.

References

The Noble Qurʾān.

Ibn Abī al-Ḥadīd al-Muʿtazilī. (1363 SH [1984 CE]). *Sharḥ Nahj al-Balāgha* (Commentary on the Peak of Eloquence). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī. [In Arabic]

Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn. (1389 AH [1969–1970 CE]). *Jāmiʿ al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl* (The Compendium of Foundations concerning the Traditions of the Messenger). Maktabat Dār al-Bayān. [In Arabic]

Ibn Taymīya al-Ḥarrānī, Taqī al-Dīn. (1420 AH [1999–2000 CE]). *Al-ʿAqīda al-Wāsiṭīya* (The Wāsiṭī Creed). Riyadh: Aḍwāʾ al-Salaf. [In Arabic]

Ibn Taymīya al-Ḥarrānī, Taqī al-Dīn. (1408 AH [1987–1988 CE]). *Al-Fatāwā al-Kubrā* (The Great Fatwās). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. (1416 AH [1995–1996 CE]). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (The Musnad of Imam Aḥmad ibn Ḥanbal). Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

Ibn Kathīr al-Qurashī, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar. (1419 AH [1998–1999 CE]). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (Exegesis of the Magnificent Qurʾān). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Ibn Muṭahhar, Ḥasan ibn Yūsuf (ʿAllāma al-Ḥillī). (1417 AH [1996–1997 CE]). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād* (The Unveiling of the Intended in Commentary on the Purification of Belief). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH [1993–1994 CE]). *Lisān al-ʿArab* (The Tongue of the Arabs). Beirut: Dār al-Bayrūt. [In Arabic]

Ālūsī, Shihāb al-Dīn. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Rūḥ al-Maʿānī* (The Spirit of Meanings). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (The Authentic Collection). Dār Ṭawq al-Najāt. [In Arabic]

Barāk, ʿAbd al-Raḥmān. (1429 AH [2008 CE]). *Sharḥ al-ʿAqīda al-Ṭaḥāwīya* (Commentary on al-Ṭaḥāwī's Creed). Dār al-Tadmurīya. [In Arabic]

Baḥrānī, Sayyid Hāshim. (1416 AH [1995–1996 CE]). *Tafsīr al-Burhān* (The Exegesis of the Proof). Tehran: Bunyād-i Biʿthat. [In Arabic]

Bahrāmī, Ḥamza ʿAlī. (1397 SH [2018 CE]). "Taḥlīl-i Taṭbīqī-yi Istawāʾ ʿalā al-ʿArsh dar Andīsha-yi Māturīdīyān wa Salafīyān bā Taʾkīd bar Dīdgāh-i Ibn Taymīya" (A Comparative Analysis of 'Establishment upon the Throne' in the Thought of the Māturīdīs and Salafīs with Emphasis on Ibn Taymīya's Perspective). *Pizhūhishnāma-yi Madhāhib-i Islāmī* (Journal of Islamic Sects), 5(9). [In Persian]

Bayāt Mukhtārī, Mahdī. (1390 SH [2011 CE]). "ʿArsh-i Khudā wa Tafāvut-i Ān bā Kūrsī" (The Throne of God and Its Difference from the Footstool). *Taḥqīqāt-i*

ʿUlūm-i Qurʾān wa Ḥadīth (Qurʾānic and Hadith Studies Research), 8(2). [In Persian]

Jawādī Āmulī, ʿAbd Allāh. (1379 SH [2000 CE]). *Tafsīr-i Tasnīm* (Tasnīm Exegesis). Qom: Intishārāt-i Asrāʾ. [In Persian]

al-Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Ṣiḥāḥ al-Lugha* (The Correct [Book] of Language). Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. [In Arabic]

al-Ḥuwayzī, ʿAbd ʿAlī ibn Jumʿa. (1383 AH [1963–1964 CE]). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* (The Exegesis of the Light of the Two Weighty Things). Qom: Muʾassasa-yi Maṭbūʿātī-yi Ismāʿīlīyān. [In Arabic]

al-Rāzī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar (Fakhr al-Dīn). (1420 AH [1999–2000 CE]). *Mafātīḥ al-Ghayb* (The Keys to the Unseen). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH [1991–1992 CE]). *Mufradāt al-Rāghib* (al-Rāghib's Vocabulary). Beirut: Dār al-Shāmīya. [In Arabic]

Rashīd Riḍā, Muḥammad. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Tafsīr al-Manār* (The Manār Exegesis). Al-Hayʾa al-Miṣrīya al-ʿĀmma li-l-Kitāb. [In Arabic]

Zāda Bāmrī, Murtaḍā. (1403 SH [2024 CE]). *Barrasī-yi Taṭbīqī-yi Ḥaqīqat-i ʿArsh wa Kūrsī az Manẓar-i ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī wa Maktab-i ʿIrfānī-yi Ibn al-ʿArabī* (A Comparative Study of the Reality of the Throne and Footstool from the Perspective of ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī and Ibn al-ʿArabī's Mystical School). Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]

al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ʿAmr. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (The Revealer of the Realities of the Obscurities of Revelation). Dār al-Kitāb al-ʿArabī. [In Arabic]

Subḥānī, Jaʿfar. (1391 SH [2012 CE]). *Sīmā-yi ʿAqāʾid-i Shīʿa* (The Features of Shīʿī Beliefs), translated by Muḥaddithī. Tehran: Nashr-i Mashʿar. [In Persian]

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1432 AH [2011 CE]). *Al-Durr al-Manthūr* (The Scattered Pearls). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Ṣadūq, Muḥammad ibn ʿAlī (Ibn Bābawayh al-Qummī). (1398 AH [1977–1978 CE]). *Al-Tawḥīd* (Monotheism). Qom: Jāmiʿa-yi Mudarrisīn. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1363 SH [1984 CE]). *Tafsīr al-Mīzān* (The Balance Exegesis), translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Hamadānī. Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Persian translation]

al-Ṭabrisī, Faḍl ibn al-Ḥasan. (1338 SH [1959 CE]). *Majmaʿ al-Bayān* (The Gathering of Elucidation). Tehran: Maktabat al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar. (1379 AH [1959–1960 CE]). *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Victory of the Creator: Commentary on the Authentic Collection of al-Bukhārī). Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

Ghanīmān, ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. (1405 AH [1984–1985 CE]). *Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd min Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Commentary on the Book of Monotheism from the Authentic Collection of al-Bukhārī). Medina: Maktabat al-Dār. [In Arabic]

al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1383 SH [2004 CE]). *Al-ʿAyn* (The Book of ʿAyn). Qom: Intishārāt-i Uswa. [In Arabic]

Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1406 AH [1985–1986 CE]). *Al-Wāfī* (The Complete). Isfahan: Maktabat Imām Amīr al-Muʾminīn ʿAlī (AS). [In Arabic]

al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1396 SH [2017 CE]). *Miṣbāḥ al-Munīr* (The Luminous Lamp). Qom: Ṭalīʿa-yi Nūr. [In Arabic]

Qureshī, Sayyid ʿAlī Akbar. (1371 SH [1992 CE]). *Qāmūs-i Qurʾān* (The Qurʾānic Dictionary). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Persian]

al-Qasṭallānī, Aḥmad. (1323 AH [1905–1906 CE]). *Irshād al-Sārī ilā Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Guidance of the Traveler to the Commentary on the Authentic Collection of al-Bukhārī). Egypt: Al-Maṭbaʿa al-Kubrā al-Amīrīya. [In Arabic]

al-Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1393 SH [2014 CE]). *Al-Kāfī* (The Sufficient). Qom: Dār al-Thaqalayn. [In Arabic]

Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ ibn Aḥmad. (1342 SH [1963 CE]). *Sharḥ al-Uṣūl wa-l-Rawḍa* (Commentary on the Principles and the Garden). Tehran: Al-Maktaba al-Islāmīya. [In Arabic]

al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nuʿmān (al-Shaykh al-Mufīd). (1368 SH [1989 CE]). *Taṣḥīḥ Iʿtiqādāt al-Imāmīya* (Correction of the Imāmī Doctrines). Qom: Intishārāt-i Kungira-yi Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]

al-Nasāʾī, Aḥmad ibn Shuʿayb. (1406 AH [1985–1986 CE]). *Al-Sunan al-Ṣughrā li-l-Nasāʾī* (The Minor Traditions of al-Nasāʾī). Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmīya. [In Arabic]

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

A Comparative Study of the Ontological and Epistemological Foundations of the Inner Layers (Butun) of the Qur'an in the Thought of 'Allama Tabataba'i and Imam Khomeini

Seyyed Masoud Omrani[1]✉, Mostafa AhmadiFar[2]

1. *Corresponding Author*, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: emrani@cfu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: 0945367430@miu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
20 February 2026
Received in revised form
13 April 2026
Accepted
23 April 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
inner layers of the Qur'an (butun al-Qur'an),
Imami theology,
'Allama Tabataba'i,
Imam Khomeini,
outward and inward (zahir wa batin),
ontology,
epistemology

ABSTRACT

This study compares the ontological and epistemological foundations of the Qurʾān's inner layers in the thought of ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī and Imam Khomeini. The central question analyzes fundamental differences in understanding these inner layers' levels, providing a systematic framework for comparing both perspectives. Using a descriptive-analytical, comparative method based on a four-stage model (independent description, convergent comparison, explaining commonalities and divergences, evaluation and theorizing), it examines their key works: *Al-Mīzān, Qurʾān dar Islām, Ādāb al-Ṣalāt, Sirr al-Ṣalāt, Tafsīr Sūrat al-Ḥamd, Chihil Ḥadīth, and Miṣbāḥ al-Hidāya*. Findings indicate that while both thinkers affirm the Qurʾān's existential levels, multiple inner layers, and longitudinal continuity between outward (ẓāhir) and inward (bāṭin) dimensions, they differ significantly regarding the inner dimension's reality and access to it. Ontologically, ʿAllāma, within transcendent theosophy, views the Qurʾān as a gradational (tashkīkī) reality descended from the Kitāb Maknūn (Hidden Book) to verbal form. Conversely, Imam Khomeini's mystical approach views the Qurʾān as the manifestation of the Greatest Divine Name (ism aʿẓam), linked to wilāya (spiritual authority) and the Perfect Human (insān kāmil). Epistemologically, ʿAllāma emphasizes intra-Qurʾānic interpretation, contemplation, demonstrative reason, and traditions, treating soul purification as auxiliary. Conversely, Imam Khomeini regards soul purification and spiritual wayfaring as essential, and mystical vision as the primary means to discover inner layers. Comparatively, ʿAllāma's approach is text-centered and philosophical-exegetical, showing greater methodological rigor, whereas Imam Khomeini's approach is mystical-soteriological, emphasizing existential and pedagogical dimensions of Qurʾānic understanding. Finally, evaluating both perspectives, this study proposes a synthetic stage-based theory comprising three inner levels (semantic, referential, existential) and four validity criteria (consistency with outward meaning, harmony with the Qurʾānic system, tradition-based verification, and relative transmissibility) as a novel framework for philosophical-mystical studies of Qurʾānic inner layers.

Cite this article: Omrani, S. M., & AhmadiFar, M. (2026). A Comparative Study of the Ontological and Epistemological Foundations of the Inner Layers (Butun) of the Qur'an in the Thought of 'Allama Tabataba'i and Imam Khomeini. *Theology Journal*, 13(1), 243-279. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23639.2079

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23639.2079

1. Introduction

The question of the inner layers (buṭūn) of the Qurʾān—the existence of deep layers of meaning beneath the outward expression of the verses—constitutes one of the most fundamental topics in Qurʾānic sciences within Imāmī thought, rooted in widely transmitted traditions (riwāyāt) from the Prophet (PBUH) and the Imams (AS). This theory offers a philosophical response to the challenge of the Qurʾān's eternality and universality, accounting for its capacity to address diverse audiences across time and place through multiple levels of meaning. Among contemporary thinkers, two prominent and influential perspectives exist: the philosophical-exegetical perspective of ʿAllāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī (author of Al-Mīzān) and the mystical-soteriological (ʿirfānī-sulūkī) perspective of Imam Khomeini.

The central research question of this study is: What are the fundamental differences in the ontological and epistemological foundations of the "inner layers of the Qurʾān" in the intellectual systems of these two thinkers, and what implications do these differences have for the methodology of Qurʾānic exegesis? The significance of this research lies in its clarification of the conceptual confusion between "inner layer" (baṭn), "exegesis" (tafsīr), and "hermeneutical interpretation" (taʾwīl), while revealing the strengths and weaknesses of each perspective. By presenting a synthetic theory, it creates a bridge between philosophical rationality and mystical spirituality in understanding the Qurʾān. The innovation of this article is its systematic focus on ontological and epistemological foundations and its presentation of a practical three-stage model for understanding the inner layers.

2. Methodology

This research is fundamental-theoretical in purpose and descriptive-analytical in nature, employing a comparative approach. Data collection was conducted through library research, consulting the principal works of the two thinkers, including Al-Mīzān and Qurʾān dar Islām (for ʿAllāma), and Ādāb al-Ṣalāt, Sirr al-Ṣalāt, Tafsīr Sūrat al-Ḥamd, Chihil Ḥadīth, and Miṣbāḥ al-Hidāya (for Imam Khomeini). The method of content analysis is qualitative, based on a four-stage comparative model: (1) independent description of each thinker's perspective in the domains of ontology and epistemology; (2) comparison based on homologous components; (3) explanation of commonalities and divergences; and (4) evaluation and presentation of a synthetic theory.

3. Findings

The findings are organized into two main sections:

3.1. Fundamental Commonalities

Both thinkers share agreement on the following principles: (1) acceptance of the principle of inner layers for the Qurʾān; (2) the existential reality of the Qurʾān (not merely a textual composition); (3) the multiplicity of levels of

inner layers; (4) the longitudinal (ṭūlī) continuity between the outward and inward (absence of contradiction); (5) the necessity of passing beyond the outward to reach the inward; (6) the non-invalidation of the outward by the inward; (7) the conditionality of understanding the inner layer; (8) the use of contemplation (tadabbur), reason (ʿaql), and traditions (riwāyāt); (9) the central role of the Ahl al-Bayt (AS) in discovering the inner layers; (10) the non-absolute exclusivity of understanding inner layers to the infallibles; and (11) the rejection of applying a single word to more than one meaning (istimāl al-lafẓ fī akthar min maʿnā).

3.2. Fundamental Divergences

In Ontological Foundations: ʿAllāma, within the framework of transcendent theosophy (al-ḥikma al-mutaʿāliya), regards the Qurʾān as a "gradational existential reality" (ḥaqīqat-i wujūdī-yi tashkīkī) that has descended from the level of the Kitāb Maknūn (Hidden Book) to Arabic words. In contrast, Imam Khomeini, with a mystical (ʿirfānī) approach, regards the Qurʾān as the "manifestation of the Greatest Divine Name" (tajallī-yi ism aʿẓam-i ilāhī) and a reality connected to the "station of absolute spiritual authority" (maqām-i wilāyat-i muṭlaqa) and the "Perfect Human" (insān kāmil). ʿAllāma regards the inner dimension as the more intense level of the Qurʾān's existence in the world of the Divine Command (ʿālam al-amr), while Imam Khomeini identifies the ultimate inner dimension of the Qurʾān as the reality of wilāya itself. Furthermore, in ʿAllāma's thought, the human being is the "discoverer" (kāshif) of the Qurʾān's reality, whereas in Imam Khomeini's thought, the Perfect Human is the "manifestation" (maẓhar) of the Qurʾān's reality.

In Epistemological Foundations: ʿAllāma establishes the primary means of accessing the inner layers as "interpretation of the Qurʾān through the Qurʾān" (tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān), "contemplation" (tadabbur), and "demonstrative reason" (ʿaql-i burhānī), regarding the purification of the soul (ṭahārat-i nafs) as a facilitating and preparatory factor. Imam Khomeini, however, identifies "purification of the soul and spiritual wayfaring" (tahdhīb-i nafs wa sulūk-i maʿnawī) as essential conditions and "mystical vision" (shuhūd-i ʿirfānī) as the primary means of discovering the inner layers. Reason in ʿAllāma's view is an essential tool and the primary criterion of understanding; in Imam Khomeini's view, reason is preparatory and only opens the way to the threshold of mystical vision. The ultimate objective in ʿAllāma's view is the discovery of the system of knowledge and guidance of the Qurʾān; in Imam Khomeini's view, it is spiritual transformation and the attainment of monotheism (tawḥīd).

3.3. Comparative Evaluation of Strengths and Weaknesses

Strengths of ʿAllāma's Perspective: ʿAllāma's view is stronger in terms of methodological rigor, scholarly coherence, rational explanation, and evaluability. It does not neglect the soteriological dimension and spiritual experience, though

in practice, a conceptual confusion has occurred between "semantic inner layer" (baṭn-i maʿnāʾī) and "referential inner layer" (baṭn-i muṣdāqī).

Strengths of Imam Khomeini's Perspective: Imam Khomeini's view is distinguished by its spiritual depth, emphasis on the pedagogical dimension, and the connection between the Qurʾān and human spiritual wayfaring. However, it is weaker in terms of objective criteria, practical applicability (particularly the ambiguity in applying the seven levels of descent to specific verses), and the risk of subjective interpretations (tafwīhāt-i dhawqī).

4. Conclusion and Synthetic Theory

The outcome of the comparative analysis demonstrates that the two perspectives are not in complete contradiction but rather operate at two different levels of analysis (philosophical-exegetical versus mystical-soteriological), and they possess the capacity for integration. On this basis, this article presents a stage-based synthetic theory (naẓarīya-yi tarkībī-yi marḥala-yī) comprising three successive levels for the inner layers of the Qurʾān and four criteria of validation:

The Three Stages of Understanding Inner Layers:

Stage One (Semantic Inner Layer — Baṭn-i Maʿnāʾī): The discovery of longitudinal layers of meaning through the tools of contemplation, interpretation of the Qurʾān through the Qurʾān, and demonstrative reason (derived from ʿAllāma's method).

Stage Two (Referential Inner Layer — Baṭn-i Muṣdāqī): The application of verses to inner referents throughout history, relying upon authoritative traditions of the Ahl al-Bayt (AS) and scholarly reasoning (ijtihād) (complementing ʿAllāma's view).

Stage Three (Existential Inner Layer — Baṭn-i Wujūdī): The mystical vision of the Qurʾān's reality in the higher levels of existence as the manifestation of divine names, through the purification of the soul, spiritual wayfaring, and unveiling (kashf) (derived from Imam Khomeini's view).

Four Criteria for Validating Inner Layers:

Every claimed inner layer must be measured against:

Consistency with the outward meaning (sāzgārī bā ẓāhir-i āya);

Harmony with the overall system of the Qurʾān (hamāhangī bā niẓām-i kullī-yi Qurʾān);

Verification or non-contradiction with authoritative traditions (taʾyīd yā ʿadam-i mukhālifat bā rawāyāt-i muʿtabar);

Relative transmissibility (qābilīyat-i intiqāl-i nisfī) — that is, the capacity to be explained to others.

This synthetic model, while preserving ʿAllāma's exegetical methodological rigor, also encompasses the existential and pedagogical dimension

emphasized by Imam Khomeini, and may serve as a novel framework in the philosophical and mystical studies of the inner layers of the Qurʾān.

Declarations

Authors' Contributions: This article is single-authored.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The author expresses gratitude to the esteemed editor and reviewers of the journal for their guidance. Thanks are also extended to the respondents who shared their perspectives during the preliminary stage. No other individual or institution played a role in resource provision or research execution.

Ethical Considerations: Not specified.

Funding: This article received no financial support from any organization or institution. All costs were covered by the author.

Conflict of Interest: Not specified.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: Artificial intelligence (OpenAI's GPT-4o) was used in a limited capacity for translation, language editing, and formatting. AI played no role in the production of original content, philosophical analysis, inference of findings, or presentation of the synthetic theory. All scholarly content is the result of the author's independent reasoning and writing.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بطون قرآن در اندیشهٔ علامه طباطبایی و امام خمینی (ره)

سید مسعود عمرانی[۱]، مصطفی احمدی‌فر[۲]

۱. *نویسندهٔ مسئول*، گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: emrani@cfu.ac.ir
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: 0945367430@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
بطون قرآن،
کلام امامیه،
علامه طباطبایی،
امام خمینی،
ظاهر و باطن،
هستی‌شناسی،
معرفت‌شناسی

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین تطبیقی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بطون قرآن در اندیشهٔ علامه طباطبایی و امام خمینی (ره) انجام شده است. مسئلهٔ اصلی، تحلیل تفاوت‌های بنیادین در فهم مراتب بطون قرآن و ارائهٔ چارچوبی نظام‌مند برای مقایسهٔ دو دیدگاه است. این پژوهش با روش توصیفی‌تحلیلی و تطبیقی، مبتنی بر الگوی چهارمرحله‌ای (توصیف مستقل، مقایسهٔ هم‌سو، تبیین اشتراکات و افتراقات، ارزیابی و نظریه‌پردازی)، به بررسی آثار اصلی دو اندیشمند شامل المیزان، قرآن در اسلام، آداب الصلاة، سرّ الصلاة، تفسیر سوره حمد، چهل حدیث و مصباح الهدایة پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که هر دو متفکر قرآن را دارای مراتب وجودی و بطون متعدد می‌دانند و میان ظاهر و باطن آن پیوستگی طولی برقرار می‌کنند. با این حال، در تبیین حقیقت باطن و راه‌های دستیابی به آن تفاوت‌های اساسی وجود دارد. از منظر هستی‌شناختی، علامه در چهارچوب حکمت متعالیه، قرآن را حقیقتی تشکیکی می‌داند که از کتاب مکنون تا الفاظ تنزل یافته است، درحالی‌که امام خمینی با رویکرد عرفانی، قرآن را تجلی اسم اعظم الهی و حقیقتی مرتبط با مقام ولایت و انسان کامل تلقی می‌کند. در حوزهٔ معرفت‌شناسی، علامه بر روش تفسیر قرآن به قرآن، تدبر، عقل برهانی و روایات تأکید دارد و طهارت نفس را عامل کمک‌کننده می‌داند، اما امام خمینی تهذیب نفس و سلوک معنوی را شرط اساسی و شهود عرفانی را ابزار اصلی کشف بطون معرفی می‌کند. برآیند مقایسهٔ تطبیقی نشان می‌دهد که رویکرد علامه ماهیتی فلسفی‌تفسیری و متن‌محور دارد و از نظر روش‌مندی و انسجام علمی قوی‌تر است، درحالی‌که رویکرد امام خمینی ماهیتی عرفانی‌سلوکی دارد و بُعد وجودی و تربیتی فهم قرآن را برجسته می‌سازد. این پژوهش در پایان با تحلیل نقاط قوت و ضعف هر دیدگاه، یک نظریهٔ ترکیبی مرحله‌ای ارائه می‌دهد که شامل سه سطح بطون (معنایی، مصداقی، وجودی) و چهار معیار اعتبار (سازگاری با ظاهر، هماهنگی با نظام کلّی قرآن، تأیید روایی، و قابلیت انتقال نسبی) است. این مدل می‌تواند به‌عنوان چارچوبی نوین در مطالعات فلسفی و عرفانی بطون قرآن مورد توجه قرار گیرد.

استناد: عمرانی، سید مسعود؛ احمدی‌فر، مصطفی. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بطون قرآن در اندیشهٔ علامه طباطبایی و امام خمینی (ره). پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۲۴۳-۲۷۹. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23639.2079

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

۱. بیان مسئله و اهمیت پژوهش

مسئلهٔ «بطون قرآن» یا وجود لایه‌های عمیق معنایی در آیات، از جمله مباحث بنیادین در اندیشهٔ اسلامی است که ریشه در روایات متواتر از پیامبر اکرم (ص) و ائمهٔ اطهار (ع) دارد. براساس این روایات، قرآن کریم صرفاً به معنای ظاهری منحصر نیست، بلکه معانی عمیق‌تری در پس ظاهر آیات نهفته است که از آن به «بطن» تعبیر می‌شود. این مسئله پیوندی وثیق با جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن دارد؛ زیرا اگر قرآن تنها دارای معانی محدود به عصر نزول بود، پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی و عملی بشر در طول تاریخ با چالش مواجه می‌شد. نظریهٔ بطون با طرح معانی لایه‌ای و قابلیت انطباق آیات بر مصادیق نوپیدا، تبیینی فلسفی از پویایی قرآن ارائه می‌دهد.

در میان اندیشمندان امامیه، دو دیدگاه شاخص و تأثیرگذار در باب بطون قرآن وجود دارد: دیدگاه علامه سید محمدحسین طباطبایی با رویکردی فلسفی و سید روح‌الله موسوی خمینی (امام خمینی) با نگرشی عرفانی.

علامه بطون را امری نسبی و دارای مراتب طولی معنا می‌داند که در طول ظاهر قرار گرفته و آن را باطل نمی‌کند. در مقابل، امام خمینی بطون را از سنخ حقایق وجودی و مراتب تنزلات قرآن معرفی کرده و بر بی‌نهایت بودن آن تأکید می‌ورزد. این دو دیدگاه که هر یک ریشه در مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاص خود دارند، با وجود اشتراک در پذیرش اصل بطون، در مبانی، روش و نتایج تفاوت‌های قابل تأملی دارند.

۲. پرسش‌های پژوهش

پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از: تبیین تفاوت‌های بنیادین در مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مفهوم «بطون قرآن» در منظومهٔ فکری علامه طباطبایی و امام خمینی (ره) و تحلیل پیامدهای این تفاوت‌ها در روش‌شناسی تفسیر قرآن.

پرسش‌های فرعی نیز عبارت‌اند از:

۱. ماهیت وجودی باطن قرآن چیست؟ آیا باطن قرآن حقیقتی وجودی است یا صرفاً معنایی باطنی؟ چه نسبتی میان ظاهر و باطن قرآن برقرار است؟

۲. راه‌های دستیابی به بطون قرآن کدام‌اند؟ آیا فهم بطون منحصر به معصومان است یا دیگران نیز می‌توانند به آن دست یابند؟ نقش عقل، شهود، سلوک معنوی و روایات در فهم بطون چیست؟

۳. وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه در مورد بطون قرآن چیست؟ آیا این دو دیدگاه قابل جمع هستند یا ناسازگارند؟

۴. آیا می‌توان با ترکیب نقاط قوت دو دیدگاه، نظریهٔ جامع‌تری در مورد بطون قرآن ارائه داد؟

۳. پیشینه پژوهش

موضوع بطون قرآن در آثار متعددی از سوی اندیشمندان و پژوهشگران مورد بحث قرار گرفته است. این آثار را می‌توان در چند دستهٔ کلی جای داد:

الف) آثار مستقل دربارهٔ بطون قرآن: از جمله مهم‌ترین آثار مستقل در این زمینه می‌توان به کتاب پژوهشی تطبیقی در بطون قرآن نوشتهٔ سید حیدر طباطبایی (۱۳۷۸) اشاره کرد. این کتاب به مفهوم‌شناسی بطن قرآن از منظر فریقین پرداخته و اقوال دانشمندان شیعه و اهل‌سنت را بررسی تطبیقی کرده است.

ب) مقالات علمی-پژوهشی: مقالات متعددی به موضوع بطون قرآن پرداخته‌اند؛ از جمله مقالهٔ «باطن قرآن کریم» از علی‌اکبر بابایی (۱۳۸۸) که به تبیین مفهوم، ضرورت و ادلهٔ اثبات باطن قرآن پرداخته است، و مقالهٔ «ظهر و بطن قرآن کریم» از ابراهیم کلانتری (۱۳۸۵) که به تحلیل چیستی ظهر و بطن قرآن و دیدگاه‌های مختلف در این باره اختصاص دارد.

ج) پژوهش‌های اختصاصی دربارهٔ دیدگاه علامه طباطبایی: مانند مقالهٔ «تحلیل باطن قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی» از شریفانی و محب‌پور (۱۳۹۴) که به تبیین دیدگاه علامه دربارهٔ بطون پرداخته است.

د) پژوهش‌های اختصاصی دربارهٔ دیدگاه امام خمینی: مقالاتی همچون «بطن قرآن از دیدگاه امام خمینی» از سید عبدالله حسینی (۱۳۸۸) و «مراتب متعدد معنایی قرآن کریم از منظر عارفان مسلمان با تأکید بر آرای امام خمینی» از حسین مظفری (۱۳۹۵) از جمله آثاری هستند که به تبیین دیدگاه امام خمینی دربارهٔ بطون قرآن پرداخته‌اند.

ه) پژوهش‌های تطبیقی دربارهٔ دو اندیشمند: تاکنون دو پژوهش به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و امام خمینی پرداخته‌اند؛ از جمله پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد «بررسی تطبیقی دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی در تفسیر قرآن» توسط فایزه قاسمی (۱۳۹۵) که به مبانی تفسیری این دو اندیشمند پرداخته است. همچنین مقالهٔ «بررسی تطبیقی وجوه معناشناختی و وجودشناختی مفهوم «بطن» و «تأویل» با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی» (ایزدی و عبداللهزاده، ۱۳۹۷) که بیشتر به تحلیل تطبیقی و معناشناسی تأویل اختصاص دارد.

با وجود آثار یادشده، پژوهش حاضر دارای وجوه تمایز است و نوآوری این مقاله در سه محور خلاصه می‌شود:

۱. تمرکز نظام‌مند بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به‌عنوان چهارچوب اصلی تحلیل، درحالی‌که پژوهش‌های قبلی بیشتر بر جنبه‌های تفسیری یا روایی تأکید داشته‌اند.
۲. ارائهٔ تحلیل تطبیقی نظام‌مند بین دو مفسّر مشهور براساس مؤلفه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی که در پژوهش‌های پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته است.
۳. ارائهٔ یک مدل ترکیبی عملیاتی (سه مرحله‌ای) پس از ذکر نقاط قوت و ضعف و رفع ابهام مفهومی میان «بطن» و «تأویل» با ارائهٔ جدول تطبیقی و تفکیک انواع بطون (معنایی، مصداقی، وجودی).

در نتیجه، این مقاله نه‌تنها به غنای مطالعات قرآنی می‌افزاید، بلکه پلی میان عقلانیت فلسفی و معنویت عرفانی در فهم قرآن ایجاد می‌کند و الگویی برای مواجههٔ خلاقانه با متن قرآن ارائه می‌دهد.

۴. روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف، بنیادی‌نظری و از نظر ماهیت، توصیفی‌تحلیلی با رویکرد تطبیقی است. گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به منابع معتبر اعم از کتب و مقالات تخصصی انجام شده است. روش تحلیل محتوا به صورت کیفی و مبتنی بر استنتاج و استنباط از متون مورد مطالعه است.

این پژوهش از الگوی تطبیقی مبتنی بر چهار مؤلفهٔ اصلی پیروی می‌کند: توصیف دیدگاه هر اندیشمند به صورت مستقل، مقایسه بر پایهٔ مؤلفه‌های همسان (هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی)، تبیین وجوه اشتراک و افتراق، ارزیابی و ارائهٔ نظریهٔ ترکیبی. این الگو برگرفته از روش تطبیقی در مطالعات فلسفی و کلامی است (رک: گوتز، ۲۰۱۴؛ انصاریان، ۱۳۸۹).

جامعهٔ پژوهش، کلیهٔ آثار مکتوب علامه طباطبایی و امام خمینی مرتبط با تفسیر و علوم قرآنی است. نمونهٔ پژوهش به صورت هدفمند شامل مهم‌ترین آثار دو اندیشمند در این حوزه است؛ برای علامه طباطبایی: المیزان، قرآن در اسلام و شیعه در اسلام؛ برای امام خمینی: آداب الصلاة، سرّ الصلاة، تفسیر سوره حمد، چهل حدیث و مصباح الهدایة. سایر آثار ایشان که به‌طور مستقیم به موضوع بطون نپرداخته‌اند، از نمونه خارج شده‌اند.

۵. ساختار مقاله

پس از مقدمه، ابتدا مبانی علامه طباطبایی (هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی) و سپس مبانی امام خمینی به همین ترتیب بررسی می‌شود. در ادامه، مقایسهٔ تطبیقی در دو بخش اشتراکات و افتراقات انجام می‌گیرد. سپس ارزیابی نقاط قوت و ضعف هر دیدگاه و در پایان نظریهٔ ترکیبی ارائه می‌گردد.

بررسی مبانی و اندیشه‌های علامه طباطبایی پیرامون بطون قرآن

علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) از بزرگترین مفسران و فیلسوفان امامیه است. تفسیر ارزشمند المیزان فی تفسیر القرآن مهم‌ترین اثر اوست که با روش تفسیر قرآن به قرآن نگارش یافته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱، مقدمه). ایشان در جلد سوم المیزان به مناسبت بحث از آیهٔ ۷ سورهٔ آل‌عمران، به‌طور مبسوط به موضوع ظاهر و باطن قرآن پرداخته (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۴-۷۶) و در کتاب قرآن در اسلام نیز این بحث را پی گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۳۲-۴۵).

مفهوم‌شناسی بطن و واژه‌های مرتبط (ظاهر، تفسیر و تأویل)

«بطن» در لغت به معنای درون، نهان و عمق هرچیز است و در مقابل «ظهر» (ظاهر) قرار دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۸، ص. ۲۲۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۳، ص. ۵۲). این واژه در قرآن نیز به معانی مختلفی مانند شکم، رحم و مطلق درون به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۳۰).

ظاهر قرآن از نگاه علامه، معنایی است که از مدلول مطابقی آیه با استفاده از قواعد ادبیات عرب و محاورات عرفی فهمیده می‌شود. این معنا برای همگان قابل دسترسی است و مقدمهٔ ورود به لایه‌های عمیق‌تر قرآن است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۴).

بطن قرآن معنایی است که در پس معنای ظاهر قرار دارد؛ خواه یک معنا باشد یا چند معنا، خواه نزدیک به ظاهر باشد یا دور و نیازمند واسطه. بطن، ظاهر را نفی نمی‌کند، بلکه در امتداد آن قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۴).

تفسیر در اصطلاح علامه، عبارت است از کشف مراد خداوند از آیات قرآن، اعم از معنای ظاهری یا باطنی. ابزار تفسیر، عقل برهانی، تدبر در آیات و روایات معتبر است. بنابراین «تفسیر» یک فعالیت معرفتی است که هم شامل ظاهر می‌شود و هم شامل بطن (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱، مقدمه).

تأویل از نظر علامه، امری متفاوت از تفسیر و بطن است. تأویل، حقیقت عینی و خارجی آیه است که در عالم واقع تحقق دارد. به عبارت دیگر، تأویل همان «مصداق خارجی» یا «مرجع نهایی» آیه در جهان هستی است. برای نمونه، تأویل آیات مربوط به بهشت و جهنم، خود بهشت و جهنم است نه معنای آن‌ها. علامه تصریح می‌کند: «تأویل چیزی است که کلام سرانجام به آن بازمی‌گردد، چه معنا باشد و چه مصداق خارجی» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۴۰-۶۰). بنابراین بطن می‌تواند انسان را به تأویل نزدیک کند، اما خود تأویل نیست. روایات بطنی که علامه نقل می‌کند (مانند «نَحْنُ الْعَلَامَاتُ») را از باب تطبیق بر مصداق باطنی می‌داند نه تأویل به معنای حقیقت عینی نهایی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۲، ص. ۲۵۷).

دیدگاه علامه دربارهٔ بطون قرآن مبتنی بر چند مبنای اساسی است: اعتقاد به عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا، پذیرش مراتب معنایی برای قرآن، نگاه فلسفی-عرفانی به مسئلهٔ ظهور و بطون، و تکیه بر روایات اهل‌بیت (ع) به‌عنوان مفسران حقیقی قرآن (شریفانی و محب‌پورحقیقی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸۲).

مبانی هستی‌شناختی بطون

این مبانی به نگرش و دیدگاه یک متفکر دربارهٔ ماهیت، وجود، حقیقت و ساختار جهان هستی، و به‌طور خاص، ماهیت و حقیقت وجودی قرآن و بطون آن اشاره دارد. این مبانی به پرسش‌های «چیستی» و «چگونگی وجود» یک پدیده (مانند بطون قرآن) از منظر علامه پاسخ می‌دهند.

در ادامه، مبانی هستی‌شناختی علامه طباطبایی را در پنج محور اصلی بررسی می‌کنیم:

۱. قرآن به‌مثابه «حقیقت وجودی» نه متن لفظی صرف

علامه در آغازین مجلدات المیزان، تفسیر قرآن را ناظر به حقیقتی عینی می‌داند که الفاظ تنها سایه‌ای از آنند. در تحلیل وی، قرآن دارای وجود تکوینی در نفس‌الامر است و همین وجود در مراتب مختلف تنزّل یافته تا به صورت الفاظ و جملات در زبان عربی ظهور یافته است: «قرآن کریم در نزد خدای سبحان دارای حقیقتی است که ما آن را نمی‌یابیم، زیرا همان‌گونه که در تنزلات وجود، حقایق از شدت به ضعف می‌گرایند، کلام الهی نیز از مرتبهٔ اعلی به مرتبهٔ لفظ نزول یافته است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۴۷-۴۸). بنابراین، «باطن قرآن» نه مفهومی رمزی بلکه مرتبهٔ بالای همان حقیقت وجودی است. در این نگرش، ظاهر قرآن همان بُعد نازل‌شده و محسوس حقیقت است؛ باطن قرآن، چهرهٔ غیبی و نوریِ همان حقیقت.

۲. تشکیک وجود و تشکیک در حقیقت قرآن

ازآنجاکه علامه بر مبنای فلسفهٔ اصالت و تشکیک وجود حرکت می‌کند (براساس حکمت متعالیهٔ صدرایی)، هر موجودی دارای مراتب شدت و ضعف است. قرآن نیز چون مظهر وحی و کلام الهی است، دارای مراتب طولی در وجود است: «قرآن نازل از نزد خدای تعالی است؛ و نزول آن از مرتبهٔ اعلی تا مرتبهٔ الفاظ، نزول تشکیکی است نه انفصالی، پس همهٔ این مراتب قرآن‌اند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۴۹). بر این اساس، باطن قرآن همان مرتبهٔ شدیدتر و بالاتر وجود قرآن است، درحالی‌که ظاهر، مرتبهٔ ضعیف‌تر آن است که در قالب زبان و عبارت ظاهر شده. پس بین ظاهر و باطن، نسبت شدت و ضعف است، نه تقابل و تعارض.

۳. مراتب نزول: از «کتاب مکنون» تا «قرآن عربی»

در آیات قرآن، چند تعبیر وجود دارد که علامه آن‌ها را بیانگر مراتب عینی نزول می‌داند: یکی آیهٔ: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» (واقعه/۷۷-۷۸)، و دیگری آیهٔ «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف/۳). وی در المیزان توضیح می‌دهد که این آیات دلالت دارند بر وجود معارف قرآن در عوالم بالاتر (عالم امر یا لوح محفوظ) و سپس تنزّل آن تا عالم مادی و لفظی. مراتب «کتاب مکنون»، «لوح محفوظ» و «قرآن عربی» همگی مراتب وجودی یک حقیقت‌اند. «کتاب مکنون همان واقعیت قرآن است در مقام قرب الهی که دست هیچ‌کس جز مطهرون به آن نمی‌رسد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۹، صص. ۹۴، ۱۳۷). بر این اساس، باطن قرآن همان حقیقت مکنون در نزد خداست که تنها اهل طهارت بدان وصول دارند.

۴. قرآن، کلام تکوینی الهی و موجود زنده

علامه تأکید می‌کند که قرآن فقط کلام لفظی نیست، بلکه «کلام تکوینی خداوند» است که در نظام هستی جریان دارد: «قرآن در وجود خود همچون موجودی زنده است که با عالم بشر مکالمه می‌کند و هر زمان جلوه‌ای تازه دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص. ۴۵). ازاین‌رو، قرآن هم در عالم الفاظ وجود دارد (ظاهر)، و هم در عالم تکوین (باطن)، و این دو در وحدتی وجودی با یکدیگر مرتبط‌اند. لذا فهم باطن، نوعی «لقای تکوینی با حقیقت قرآن» است نه صرفاً استنباط معنی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۸، ص. ۳۰۰).

۵. وحدت طولی ظاهر و باطن

در نگاه علامه، قرآن دارای «وحدت طولی» میان ظاهر و باطن است؛ یعنی ظاهر، سایهٔ باطن است، اما هرگز از آن جدا نیست. باطن نه در برابر ظاهر، بلکه در متن آن جاری است. برای نمونه در تفسیر آیهٔ «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مائده/۱۶) بیان می‌کند که ظاهر آیه هدایت تشریعی را نشان می‌دهد، ولی باطن آن به هدایت تکوینی و وجودی انسان اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۵، ص. ۲۴۴). علامه تأکید می‌کند پذیرش معنای باطنی، معنای ظاهری را نفی نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵).

۶. نسبی بودن مراتب بطون

علامه قائل به نظریهٔ «نسبی بودن ظاهر و باطن» است: «ظهر و بطن امری نسبی هستند؛ هر ظهری نسبت به ظهر دیگر، بطن محسوب می‌شود و بالعکس» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۴). بر این اساس، معانی قرآن دارای مراتب تشکیکی هستند و طبق این نظر، یک سطح از معنا ممکن است نسبت به سطح بالاتر، باطن و

نسبت به سطح پایین‌تر، ظاهر محسوب شود. وی در تفسیر آیهٔ «وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» مراتبی از شرک را بیان می‌کند که نشان‌دهندهٔ همین نسبی بودن است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۴، ص. ۳۴۵). براساس روایات نیز، قرآن بطون متعددی دارد؛ از هفت بطن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۸۹، ص. ۸۵) تا هفتاد و حتی هفتصد هزار بطن که نشان‌دهندهٔ کثرت و ژرفای بی‌نهایت معانی آن است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۸۹، ص. ۸۶).

مبانی معرفت‌شناختی بطون قرآن

این مبانی به نگرش و دیدگاه یک متفکر دربارهٔ راه‌ها، منابع، ابزارها و شرایط کسب معرفت و شناخت نسبت به یک پدیده اشاره دارد. به تعبیر دیگر این مبانی به پرسش «چگونه می‌توانیم به شناخت و فهم آن پدیده دستیابیم» پاسخ می‌دهند. به‌عنوان نمونه، در دیدگاه علامه طباطبایی، قرآن دارای مراتب معنایی (ظاهر و بطن) است؛ اما دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر باید براساس قواعد معتبر فهم قرآن انجام شود.

مهم‌ترین منابع و راه‌های فهم بطن قرآن در روش تفسیری ایشان عبارت‌اند از:

۱. تأمل در آیات قرآن

علامه طباطبایی اساس روش تفسیری خود را «تفسیر قرآن به قرآن» می‌داند و معتقد است بهترین راه برای کشف بطون و معانی عمیق قرآن، ارجاع آیات به یکدیگر است؛ زیرا آیات قرآن یکدیگر را تبیین می‌کنند و شبکه‌ای معنایی میان آن‌ها برقرار است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۵، ص. ۱۹).

- **نمونه ۱:** در تفسیر آیهٔ «اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ» (حمد/۶)، علامه برای تبیین حقیقت صراط مستقیم، آن را با آیهٔ بعد تفسیر می‌کند: «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» (حمد/۷) و سپس برای تعیین مصادیق «الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» به آیهٔ زیر ارجاع می‌دهد: «فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ» (نساء/۶۹). در نتیجه صراط مستقیم در لایهٔ عمیق‌تر به معنای راه هدایت کامل الهی و مسیر پیامبران و اولیای الهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱، ص. ۳۲).
- **نمونه ۲:** در تفسیر آیهٔ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/۳۵)، علامه برای فهم معنای نور به آیات دیگر مراجعه می‌کند، از جمله: «قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ» (مائده/۱۵). او نتیجه می‌گیرد که نور در اینجا به معنای حقیقت هدایت الهی و روشن‌کنندهٔ راه انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۵، ص. ۱۲۵-۱۳۲).

۲. تدبر و تیزبینی در آیه مورد نظر

علامه معتقد است طبق آیات قرآن از قبیل: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ» (نساء/۸۲)، قرآن خود انسان را به تدبر دعوت کرده است و بدون تدبر نمی‌توان به لایه‌های عمیق معنا دست یافت. از نظر علامه، تدبر شامل بررسی سیاق آیات، ارتباط مفاهیم و ساختار کلّی آیات می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۵، ص. ۱۹). وی تیزبینی را در این می‌داند که انسان در یک آیه از جهات مختلفی دقت و اندیشه کند و با هوش خود، مفاهیم مرتبط را به دست آورده و مطالب عمیق‌تری را به دست آورد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۵، ص. ۲۰).

- **نمونه ۱:** تدبر در آیهٔ ولایت؛ آیهٔ: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده/۵۵). علامه با حصر در «إِنَّمَا»، سیاق آیات و مفهوم ولایت در قرآن، به این نتیجه می‌رسد که آیه دلالت بر نوعی ولایت خاص دینی دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۶، ص. ۱۰-۱۴).
- **نمونه ۲:** تدبر در آیهٔ: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰)، علامه با تدبر در مجموعهٔ آیات، خلافت را به معنای نمایندگی الهی انسان در زمین و برخورداری از ظرفیت معرفتی خاص می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱، ص. ۱۱۶-۱۲۰).

۳. مراجعه به روایات اهل‌بیت

علامه معتقد است اهل‌بیت (ع) مفسران حقیقی قرآن هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۴). طبق نظر وی، روایات معتبر می‌تواند لایه‌های عمیق‌تر آیات را روشن کند، البته به شرط آنکه با ظاهر قرآن تعارض نداشته باشد (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج. ۲، ص. ۳۰۰).

- **نمونه ۱:** آیهٔ تطهیر؛ «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ» (احزاب/۳۳). علامه پس از بررسی سیاق آیات، روایات متعددی نقل می‌کند که نشان می‌دهد بطن و مصداق اهل‌بیت در این آیه، فقط پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین (علیهم السلام) هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۶، ص. ۳۰۹-۳۱۲).
- **نمونه ۲:** روایت تفسیر آیهٔ «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» (مائده/۵): علامه روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که در آن «کفر به ایمان» به کفر به ولایت امام علی (ع) تفسیر شده و می‌گوید: «هو من البطن... و یمکن أن یکون من الجری والتطبیق علی المصداق» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۶).
- **نمونه ۳:** روایت تفسیر آیهٔ «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (نحل/۱۶): در این روایت از امام رضا (ع) «علامات» به ائمه (ع) و «نَجْم» به رسول‌الله (ص) تفسیر شده است. علامه تصریح می‌کند: «لیس بتفسیر وإنّما هو من البطن» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۲، ص. ۲۵۷).
- **نمونه ۴:** روایت تفسیر آیهٔ «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ» (الرحمن/۱۹): علامه از ابن‌عباس نقل می‌کند که مقصود از «بحرین» علی و فاطمه (ع) و مقصود از «لؤلؤ و مرجان» حسن و حسین (ع) هستند و می‌گوید: «و هو من البطن» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۹، ص. ۱۰۳).

۴. عقل قطعی

علامه معتقد است که عقل قطعی با قرآن تعارض ندارد و در برخی موارد برای فهم عمیق‌تر آیات ضروری است. وی تأکید می‌کند اغلب مردم غرق در امور دنیوی و مادی هستند، افکارشان نیز پایبند همین علوم حسی است و این باعث می‌شود گاه نتوانند به لایه‌های عمیق قرآن دست پیدا کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵). به نظر می‌رسد علامه مثال قابل توجهی در تفسیر خود پیرامون این روش ذکر کرده‌اند، ولی به ذکر دو نمونهٔ ظاهری پیرامون عقل قطعی بسنده می‌کنیم.

- **نمونه ۱:** علامه با استدلال عقلی بیان می‌کند که مطابق آیهٔ: «یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ» (فتح/۱۰)، خداوند جسم نیست، بنابراین «ید» در اینجا به معنای قدرت و سلطهٔ الهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۸، ص. ۲۷۱-۲۷۴).
- **نمونه ۲:** علامه توضیح می‌دهد که استواء بر عرش در آیهٔ: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، به معنای احاطه و تدبیر الهی بر جهان است، نه نشستن مکانی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۴، ص. ۱۵-۱۸).

۵. طهارت نفس و آمادگی معنوی

علامه علاوه بر ابزارهای علمی، به بعد معنوی فهم قرآن نیز توجه دارد ولی آن را شرط لازم نمی‌داند. وی معتقد است که برخی از معارف عمیق قرآن برای انسان‌های دارای طهارت نفس آشکارتر می‌شود. علامه در تفسیر آیهٔ «لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه/۷۹) بیان می‌کند که قرآن حقیقتی ملکوتی دارد و دسترسی کامل به آن برای مطهرون ممکن است. در نگاه او، هر معنای باطنی باید با ظاهر آیه و نظام کلی قرآن سازگار باشد و نباید براساس ذوق و برداشت شخصی بدون دلیل مطرح شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۹، ص. ۱۳۷-۱۴۰).

بررسی مبانی و اندیشه‌های امام خمینی پیرامون بطون قرآن

امام خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸) از عارفان، فقیهان و اصولیان برجستهٔ امامیه است. آثار مهمی‌مانند آداب الصلاة، مصباح الهدایة و تعلیقات علی فصوص الحکم از ایشان به‌جای مانده است. نگاه ویژهٔ ایشان به قرآن، متأثر از مبانی عرفانی و فلسفی عمیقی است که در مکتب حکمت متعالیه و عرفان نظری ابن‌عربی ریشه دارد (مظفری، ۱۳۹۵، ص. ۴).

مفهوم‌شناسی بطن و واژه‌های مرتبط (ظاهر، تفسیر و تأویل)

مفسّر از نگاه امام کسی است که از دو چشم ظاهر و باطن مدد می‌گیرد و به مراد و مقصود خدای متعال از آیات قرآن واقف می‌گردد (خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۸).

ظاهر قرآن از نظر امام، همان معنای ابتدایی و لفظی آیات است که بر پایهٔ قواعد زبان عربی و سیاق قابل فهم است و عموم مردم می‌توانند از آن بهره ببرند (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۶).

بطن قرآن لایه‌های عمیق معنایی است که با تهذیب نفس و سیر معنوی قابل درک می‌شود. امام برخلاف علامه، بطن را صرفاً از جنس معنا نمی‌داند، بلکه آن را مرتبه‌ای از وجود قرآن می‌شمارد که در عوالم مختلف هستی جریان دارد (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸).

تفسیر در نگاه امام، فرآیندی است که مفسر با استفاده از هر دو چشم ظاهر و باطن، به مراد خداوند دست می‌یابد (خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۸). بنابراین تفسیر نزد امام عام‌تر از علامه است و شامل کشف شهودی نیز می‌شود.

تأویل از دیدگاه امام، حقیقت باطنی قرآن است که در روز قیامت آشکار می‌شود (با استناد به آیهٔ ۵۳ اعراف). اما در همین دنیا نیز سالکان می‌توانند به مراتبی از تأویل دست یابند. امام تصریح می‌کند: «مراتب تأویل همان مراتب بطون است و هرکس به اندازهٔ ظرفیت وجودی خود از تأویل بهره‌مند می‌شود» (خمینی، ۱۴۱۰ق، ص. ۵۰).

بطن، مرتبهٔ نازل‌تر تأویل است. هرچه سالک در مراتب وجودی صعود کند، بطن برای او تأویل می‌شود و تأویل‌های بالاتر نمایان می‌گردد. نهایتاً بطن مطلق و تأویل مطلق، همان حقیقت ولایت مطلقهٔ الهی است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۲۳).

دیدگاه امام دربارهٔ بطون قرآن مبتنی بر چند مبنای اساسی است: نگاه وجودشناختی به قرآن و مراتب تنزلات آن، نظریهٔ انسان کامل و نقش او در دریافت معارف باطنی، ارتباط بطون با عوالم هستی، و تأکید بر طهارت باطن و سیر و سلوک عرفانی به‌عنوان شرط دستیابی به بطون (حسینی، ۱۳۸۸، ص. ۵).

مبانی هستی‌شناختی بطون

نگاه هستی‌شناختی امام خمینی نسبت به بطن قرآن، ریشه در عرفان نظری ابن‌عربی و حکمت متعالیهٔ ملاصدرا دارد، اما با جهت‌گیری خاصی که قرآن را «اسم اعظم حق» و «صورت انسانِ کامل» می‌داند. در این منظومه، باطن قرآن همان مرتبهٔ عالیِ وجود قرآن در حضرت الهی است و ظاهر آن، مرتبهٔ نازل و محسوس آن در قالب الفاظ. محورهای اصلی هستی‌شناختی در اندیشهٔ وی عبارت‌اند از:

۱. قرآن در قوس نزول، حقیقت نازله وجود مطلق است

مهم‌ترین ویژگی دیدگاه امام، نگاه وجودشناختی به بطون قرآن است. در آداب الصلاة ذکر می‌کند: قرآن حقیقتی ذومراتب دارد که از بالاترین مراتب هستی تا پایین‌ترین مرتبه (مصحف موجود) تنزل یافته است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹). وی در مصباح‌الهدایة، تبیین می‌کند که قرآن همچون همهٔ حقایق، نزول یافته از مرتبهٔ «غیب‌الغیوب» به عالم شهادت است. این نزول، انفصالی نیست بلکه تدریج و تشکیک وجودی دارد؛ هر مرتبه از قرآن، تجلی یکی از اسماء الهی است: «قرآن حقیقتی نازله از مقام غیب الهی است، تنزّل یافته از حضرت واحدیّت به مرتبهٔ لفظی انسانی، و این نزول نه از سنخ انتقال مکانی، بلکه از مراتب وجودی است» (خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۸۱-۸۲). بر این اساس، باطن قرآن همان مراتب عالی اسماء الهی است؛ یعنی حقیقتی که در «حضرت اسماء» است و در هر تنزّل، ظهوری مناسب با عالم می‌گیرد.

۲. باطن قرآن مظهر اسم جامع «الله» و تجلی وجودی اوست

امام در کتاب آداب الصلاة، قرآن را «اسم اعظم» و «صورت وجودی اسم الله» می‌داند. از نظر او، کل قرآن تجلی مقام جمعی اسماء است، نه صرفاً کلمات تشریعی. ظاهر آن احکام و قصص است، اما باطن آن نور اسم الله است که در مظاهر کثرت تجلی می‌یابد. «قرآن شریف، تجلّی تمام اسماء و صفات است، و هر آیه مظهر اسمی از اسماء الله است. پس باطن آیات، همان باطن اسماء، یعنی حضرت الهی است» (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸۱-۱۸۲). در نتیجه، بطون قرآن مرتبهٔ وجودی اسماء است که تنها با سیر در مراتب وجود (سلوک انفسی) قابل درک است.

۳. وحدت طولی انسان و قرآن

امام یکی از مبانی بنیادین خود را در سرّ الصلاة مطرح می‌کند: انسان و قرآن هر دو «صورت نازلهٔ حقیقت حضرت واحدیّت» هستند. بنابراین، رابطهٔ انسان و قرآن رابطهٔ وجودی است نه شناختی صرف. به تعبیر دیگر هرچه انسان در سیر وجودی خود بالا رود، باطن قرآن در او تجلی می‌کند. «همان‌طور که انسان دارای مراتب

نازله و عالیه است، قرآن نیز چنین است؛ بلکه حقیقت قرآن، حقیقت انسان کامل است در مقام علم و لفظ» (خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۶۹). بدین ترتیب، باطن قرآن همان مرتبهٔ انسان کامل در عالم امر است، و فهم آن در گرو تطهیر و ارتقاء وجودی انسان است. این هماهنگی وجودی میان انسان و قرآن یکی از ویژگی‌های معرفت‌شناسی عرفانی امام خمینی است که از هستی‌شناسی تشکیکی او نشأت می‌گیرد.

۴. ظاهر و باطن، دو وجه از یک وحدت وجودی‌اند

امام در درس‌های تفسیر سورهٔ حمد، تأکید می‌کند که ظاهر قرآن از باطن آن جدا نیست، بلکه همان حقیقت در مرتبهٔ پایین‌ترِ وجود است: «در ظاهر قرآن، لفظ و معناست، و در باطن آن، همان حقیقتِ علم الهی نازل شده است؛ و این دو نه متباین‌اند، بلکه ظاهرْ صورت تنزّل‌یافتهٔ باطن است» (خمینی، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۱). بنابراین قرآن از دید امام چیزی نیست جز نوری که از عالم غیب تابیده و در قالب لفظ ظهور یافته. در نتیجه، هر تفسیر لفظی تنها در صورتی حقیقی است که متصل به منبع هستیِ آن، یعنی باطن نورانی قرآن باشد. او معتقد است باطن، ظاهر را باطل نمی‌کند. لذا در نقد باطنیه می‌گوید: «باطن قرآن، ظاهر آن را از بین نمی‌برد؛ بلکه باطن مکمّل و متمّم ظاهر است و هر دو در کنار هم برای هدایت انسان‌ها لازم و ملزوم یکدیگرند»؛ راه صحیح، جمع میان ظاهر و باطن است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۲).

۵. مراتب بطون: از ظاهر تشریع تا حقیقت ولایت

در آداب الصلاة، امام مراتب بطون قرآن را از انوار ظاهری تا حقیقت ولایت تبیین می‌کند و می‌گوید که قرآن دارای بطون متعدد است به‌قدر مراتب وجود انسان‌ها: «برای قرآن بطون است؛ و بطن، بطن دیگر دارد تا برسد به آن‌جا که جز خدا و راسخون فی العلم کسی به آن احاطه ندارد. آن حقیقت ولایت است که بطن نهایی قرآن است» (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۲۳). وی براساس مبانی عرفانی، قرآن را به اعتبار لایتناهی بودن مقامات الهی، دارای بطون نامتناهی می‌داند و قائل است هرکس به اندازهٔ ظرفیت وجودی خود می‌تواند از آن بهره‌مند شود: «عالم به بطن و تأویل کسی است که از مراتب وجودی بهره‌ای داشته باشد؛ به اندازه تحقق او در مراتب، از تأویل بهره دارد تا به‌غایت کمال انسانی برسد، پس به تمام مراتب تأویل عالم می‌شود» (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۷).

از دیدگاه امام، میان قرآن مکتوب و حقیقت قرآن، عوالمی‌مانند عالم مثال، عالم الواح و ارواح و علم اعلی وجود دارد که هرکدام مرتبه‌ای از بطون قرآن را تشکیل می‌دهند و انسان کامل (پیامبر و ائمه) می‌تواند از تمام این مراتب، قرآن را تلاوت کند (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۱). بر این اساس در بالاترین مرتبه، باطن قرآن همان حقیقت ولایت مطلقهٔ الهی است؛ یعنی مرتبه‌ای که قرآن و انسان کامل یکی‌اند.

۶. یکی بودن تأویل و بطن و مراتب آن

امام مراتب بطون قرآن را همان مراتب تأویل می‌داند و با الهام از عرفان نظری ابن‌عربی، آن را براساس مراتب هفت‌گانهٔ وجود تبیین می‌کند:

- مرتبهٔ اول: حضرت علمیه؛ قرآن در علم الهی و مقام اسمای حسنای الهی.
- مرتبهٔ دوم: حضرت اعیان؛ قرآن در مرتبهٔ اعیان ثابته.

- مرتبهٔ سوم: حضرت اقلام؛ قرآن در مرتبهٔ عقل اول و قلم اعلی.
- مرتبهٔ چهارم: حضرت الواح؛ قرآن در مرتبهٔ نفس کلی و لوح محفوظ.
- مرتبهٔ پنجم: حضرت مثال؛ قرآن در عالم مثال.
- مرتبهٔ ششم: حس مشترک؛ قرآن در مرتبهٔ حس مشترک.
- مرتبهٔ هفتم: شهادت مطلقه؛ پایین‌ترین مرتبه، یعنی قرآن مکتوب و لفظی.

امام تأکید می‌کند که تمام این مراتب، حقایق قرآن هستند و کسی که به مراتب بالاتر دست یابد، قرآن را در آن مراتب نیز تلاوت می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹).

مبانی معرفت‌شناختی بطون قرآن

دیدگاه امام خمینی دربارهٔ فهم لایه‌های عمیق قرآن (بطن و تأویل) بیشتر در آثار تفسیری و عرفانی او مانند تفسیر سورهٔ حمد، آداب الصلاة، سرّ الصلاة، چهل حدیث و مصباح الهدایة بیان شده است.

مهم‌ترین منابع و راه‌های فهم لایه‌های عمیق قرآن در نگاه امام خمینی عبارت‌اند از:

۱. تهذیب نفس و سلوک معنوی

از نظر امام خمینی مهم‌ترین شرط فهم باطن قرآن پاکی قلب و سیر و سلوک معنوی است. او معتقد است که حقیقت قرآن در مرتبه‌ای فراتر از الفاظ قرار دارد و تنها کسانی که قلبشان پاک شده است می‌توانند آن را درک کنند. وی در کتاب آداب الصلاة با استناد به آیهٔ: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه/۷۹)، بیان می‌کند که حقیقت قرآن را جز کسانی که به طهارت باطنی رسیده‌اند نمی‌توانند لمس کنند و این طهارت نتیجهٔ مجاهدهٔ نفس است. این طهارت یک واقعیت معرفتی است، نه صرفاً اخلاقی (خمینی، ۱۳۷۸، صص. ۱۹۲-۱۹۵). همچنین در کتاب سرّ الصلاة (۱۳۷۶، صص. ۸۴-۸۸) در بحث حجاب‌های نفس توضیح می‌دهد که گناهان و دلبستگی‌های دنیوی مانع فهم معارف قرآن می‌شوند. او در کتاب چهل حدیث تأکید می‌کند تا وقتی حجاب‌های نفس برداشته نشود، انسان بطن قرآن را درک نمی‌کند حتی اگر عالم به علوم ظاهری باشد (خمینی، ۱۳۸۹، صص. ۱۱۵-۱۱۸).

۲. معرفت توحیدی و شهود عرفانی

امام خمینی تأکید می‌کند که حقیقت قرآن با حضور قلبی و «کشف» قابل فهم است و نه صرفاً با علوم رسمی؛ «قلبی که به مشاهده جمال محبوب نرسیده باشد، از معانی قرآن جز صورت و قشر چیزی نمی‌فهمد» (خمینی، ۱۳۸۹، صص. ۸۷-۸۹).

در نگاه عرفانی امام، بسیاری از معانی عمیق قرآن با شهود عرفانی و معرفت توحیدی آشکار می‌شود. او معتقد است که قرآن کتابی است که مراتب وجود را بیان می‌کند و سالک با پیشرفت در سلوک می‌تواند مراتب عمیق‌تر آن را درک کند. کسانی که به مقام «فنا فی الله» می‌رسند، آیات قرآن را «به نور حقیقت» می‌خوانند و بطون آن برایشان مکشوف می‌شود (خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۸۵).

وی قرآن را دارای مراتب «عقلانی، مثالی و لفظی» می‌داند. فهم بطن قرآن زمانی ممکن است که انسان مراتب وجود را بشناسد. امام فهم باطن قرآن را بدون فهم «تجلیات حق در آفاق و انفس» ممکن نمی‌داند (خمینی، ۱۳۸۹، صص. ۴۳۲-۴۳۶).

امام در توضیح آیهٔ نور، قرآن را «ظهور اسم اعظم الهی» معرفی می‌کند و معتقد است که فهم لایه‌های عمیق آن تنها با معرفت توحیدی ممکن است (خمینی، ۱۳۷۸، صص. ۲۰۷-۲۱۰). وی در تفسیر آیات نخست سورهٔ حمد تأکید می‌کند که معانی باطنی «حمد» برای انسان‌ها به اندازهٔ مراتب شهود توحیدی‌شان آشکار می‌شود (خمینی، ۱۳۶۰، ص. ۵۲).

وی در مصباح الهدایة، توضیح می‌دهد که فهم بطون قرآن مبتنی است بر «شهود وحدت در عین کثرت»، یعنی ادراک وحدت حقیقی که در پس کثرات عالم است (خمینی، ۱۳۸۶، صص. ۴۴-۴۸).

۳. عقل برهانی و معارف فلسفی

امام خمینی با اینکه بر شهود عرفانی تأکید دارد، اما عقل برهانی و معارف فلسفی را نیز در فهم عمیق‌تر آیات مؤثر می‌داند؛ زیرا بسیاری از مفاهیم قرآنی با مباحث فلسفی مانند توحید، وجود و مراتب هستی مرتبط‌اند.

او در کتاب آداب الصلاة، در توضیح آیهٔ: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/۳۵)، با بهره‌گیری از مباحث فلسفی دربارهٔ نور و وجود، این آیه را به معنای مبدأ بودن خداوند برای همهٔ مراتب وجود تفسیر می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۰۷). امام می‌گوید عقل در مرتبهٔ خودش راهگشا است، اما انسان را فقط تا «حریم شهود» می‌رساند؛ بقیهٔ راه باید با قلب پیموده شود (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۱۰).

۴. تدبر در قرآن و توجه به ظاهر آیات

امام خمینی تأکید می‌کند که راه ورود به معانی باطنی قرآن از فهم صحیح ظاهر و تدبر در آیات آغاز می‌شود. به نظر او کسی که ظاهر قرآن را نفهمیده باشد، نمی‌تواند به بطون آن دست یابد. وی در تفسیر آیهٔ «الحمد لله رب العالمین» با تحلیل معنای «رب» و «عالمین» توضیح می‌دهد که ربوبیت الهی مراتب مختلفی دارد و همین تأمل در الفاظ آیه انسان را به فهم عمیق‌تری از نظام هستی می‌رساند (خمینی، ۱۳۶۰، صص. ۳۶-۳۹).

امام در شرح دعای سحر تأکید می‌فرماید: عارف کامل کسی است که همهٔ مراتب را حفظ کند و حق هر صاحب حقی را ادا کند و دارای هر دو چشم و هر دو مقام و هر دو نشأه باشد، ظاهر و باطن کتاب را قرائت کند و در صورت و معنایش و تفسیر و تأویلش تدبر نماید، که ظاهر بدون باطن و صورت بدون معنی مانند پیکری است بدون روح، و دنیایی است بدون آخرت؛ همان‌گونه که باطن را بجز از رهگذر ظاهر نمی‌توان به دست آورد، زیرا دنیا کشتزار آخرت است. پس کسی که فقط ظاهر را بگیرد و در همان‌جا بایستد تقصیر کرده و خود را معطل نموده است (خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۹۵). هرچند امام در نامه به عروسشان خانم طباطبایی تأکید می‌کنند که اگر تهذیب نفس نباشد تدبر هم به درد نمی‌خورد (خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۱۸، ص. ۴۴۶).

۵. روایات اهل‌بیت (ع)

امام خمینی نیز مانند دیگر متفکران شیعه، روایات اهل‌بیت را یکی از منابع اصلی فهم باطن قرآن می‌داند؛ زیرا آنان به حقیقت قرآن آگاه‌ترند. او در بحث از بطون قرآن به حدیث معروف «إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً» اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که این حدیث نشان می‌دهد قرآن دارای مراتب مختلف معناست و اهل‌بیت از این مراتب آگاه‌اند و برای فهم صحیح باید به آن‌ها مراجعه نمود (خمینی، ۱۳۸۹، صص. ۴۹۷-۵۰۰). وی تأکید می‌کند که اهل‌بیت حاملان حقیقت قرآن هستند و معارف باطنی قرآن در سخنان آنان تبیین شده است (خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۶۲).

امام در کتاب مصباح الهدایة تأکید می‌کند که آینهٔ اصلی حقیقت قرآن، وجود پیامبر و ائمه است و شناخت حقیقت ولایت مقدمهٔ شناخت بطن قرآن است (خمینی، ۱۳۸۶، صص. ۹۵-۹۸). در این اثر بیان می‌کند که رسول اکرم (ص) حقیقت قرآن است و بدون معرفت «انسان کامل»، فهم قرآن ناقص خواهد بود (خمینی، ۱۳۸۶، صص. ۱۴۰-۱۴۴).

مقایسه تطبیقی نظرات علامه طباطبایی و امام خمینی پیرامون بطون

وجوه اشتراک

۱. پذیرش اصل بطون

هر دو اندیشمند براساس مسلمات علوم قرآنی و روایات متواتر، اصل وجود بطون برای قرآن کریم را پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸).

۲. حقیقت وجودی قرآن

از منظر هستی‌شناختی، هر دو مفسر در چهارچوب حکمت متعالیه، قرآن را صرفاً معنای ذهنی نمی‌دانند بلکه حقیقتی وجودی می‌دانند که یا تشکیکی متنزل از «کتاب مکنون» است یا تجلی اسم اعظم الهی و مرتبط با مقام ولایت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۲۰، ص. ۲۱۷؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸۱).

۳. پذیرش «بطون متعدد»

هر دو متفکر، قرآن را دارای مراتب وجودی و بطون متعدد می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸).

۴. «پیوستگی طولی ظاهر و باطن»

هر دو متفکر ظاهر و باطن را در تقابل نمی‌دانند، بلکه رابطه‌ای طولی و مبتنی بر تنزل میان آن‌ها می‌بینند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۶؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۲).

۵. ضرورت عبور از ظاهر برای فهم بطن

هیچ‌یک به «باطن‌گرایی بی‌ضابطه» باور ندارند؛ بطن از مسیر ظاهر فهم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۵، ص. ۱۹؛ خمینی، ۱۳۶۰، صص. ۳۶-۳۹).

۶. عدم ابطال ظاهر توسط باطن

طبق نظر هر دو مفسر بطون قرآن، ظاهر آن را باطل نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۷؛ خمینی، ۱۳۶۰، ص. ۲۳).

۷. «شرط‌مند بودن» فهم بطن

در هر دو نظریه، فهم بطن بدون فراهم‌شدن شرایط مشخص ممکن نیست. بلکه بطن قرآن باید قانون‌مند فهم شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸).

۸. استفاده مشترک از ابزارهای متعارف فهم قرآن

هر دو از ابزار مشترک فهم (تدبر، عقل، روایات معتبر) استفاده می‌نمایند منتهی امام علاوه بر ابزارهایی که علامه می‌پذیرد، ابزار سلوک معنوی و شهود را می‌افزاید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸).

۹. تأکید بر نقش اهل‌بیت (ع) در کشف بطون

هر دو عالم بر نقش بی‌بدیل اهل‌بیت (ع) در کشف بطون قرآن تأکید دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۹).

۱۰. عدم انحصار فهم برخی از بطون به معصومان

هر دو عالم بر این باورند که فهم بطون قرآن به‌طور مطلق به معصومان (ع) اختصاص ندارد، هرچند علم کامل و تام به همهٔ بطون فقط نزد ایشان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۹).

۱۱. نفی استعمال لفظ در بیش از یک معنا

هر دو اندیشمند استعمال لفظ در بیش از یک معنا را نپذیرفته‌اند و بطون قرآن را از این باب نمی‌دانند. علامه با تأکید بر طولی بودن معانی باطنی، آن‌ها را در عرض معنای ظاهری نمی‌داند و معتقد است ارادهٔ معانی متعدد طولی، استعمال واحد لفظ در معنایی است که دارای مراتب طولی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵). امام نیز در مقام ظاهر الفاظ این مطلب را قبول دارند هرچند با توجه به اینکه وی بطون را از سنخ معانی لفظی نمی‌داند، بحث استعمال لفظ در بیش از یک معنا مطرح نمی‌شود. از دیدگاه ایشان، بطون از سنخ حقایق وجودی و مراتب تنزلات قرآن است و اساساً بحث از استعمال لفظ در اینجا موضوعیت ندارد (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۰).

مقایسه تطبیقی مفاهیم (ظاهر، تفسیر، بطن، تأویل) در دو دیدگاه

مفهوم	دیدگاه علامه طباطبایی	دیدگاه امام خمینی
ظاهر	مدلول مطابقی آیه، فهمیده شده با قواعد ادبیات عرب	معنای ابتدایی لفظی، قابل فهم برای عموم
تفسیر	کشف مراد خداوند با ابزار عقل، تدبر و روایات (فعالیت معرفتی)	فرآیندی که هم از ظاهر و هم از بطن (و شهود) بهره می‌برد
بطن	معنای عمیق‌تر در پس ظاهر، از جنس معنا (مراتب طولی)	مرتبه‌ای از وجود قرآن در عوالم هستی، قابل کشف با سلوک

تأویل	حقیقت عینی و خارجی آیه (مصداق نهایی)	حقیقت باطنی قرآن، از همان سنخ بطن ولی در مرتبهٔ بالاتر
رابطه بطن و تأویل	دو مقولهٔ جداگانه (بطن: معنا؛ تأویل: مصداق)	دو مرتبه از یک حقیقت وجودی (تأویل = بطن عالی)

مقایسه تطبیقی مبانی هستی‌شناختی بطون قرآن

۱. هستی‌شناسی قرآن

در اندیشهٔ هر دو متفکر، قرآن صرفاً یک متن لفظی نیست بلکه دارای حقیقتی وجودی است. علامه طباطبایی در چهارچوب حکمت متعالیه، قرآن را «حقیقت وجودیِ تشکیکی» می‌داند که از مرتبهٔ غیب الهی تا مرتبهٔ محسوس الفاظ نزول یافته است. وی در المیزان (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۲۰، ص. ۲۱۷) تصریح می‌کند که نزول قرآن، نه انتقالی مکانی بلکه نزول مراتب وجودی است. بنابراین ظاهر و باطن قرآن دو درجه از یک حقیقت‌اند، نه دو پدیدهٔ جدای از هم. در مقابل، امام قرآن را اسم اعظم حق و تجلی جامع همهٔ اسماء الهی می‌بیند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۲۰، ص. ۱۸۱). از نگاه عرفانی او، نزول قرآن نه فقط تشکیکی بلکه نوعی تجلی ذاتی اسماء در مراتب وجود است. به این معنا، قرآن نه‌تنها حقیقت وجودی، بلکه «صورت نازلهٔ وجود مطلق» است.

در نتیجه می‌توان بیان داشت: علامه طباطبایی با زبان فلسفی از تشکیک وجود در حقیقت قرآن سخن می‌گوید و امام خمینی با زبان عرفانی از تجلّی اسماء در مراتب قرآن بحث می‌کند.

۲. ساختار مراتب وجودی قرآن

علامه طباطبایی مراتب قرآن را براساس نظریهٔ تشکیک وجود توضیح می‌دهد. در نظر او، قرآن در مراتب طولی از حقیقت عالی در «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» تا مرتبهٔ لفظی «قرآن عربی» تنزل یافته است و همهٔ این مراتب حقیقت واحدی هستند که شدت و ضعف دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۴۹). امام خمینی نیز به مراتب نزول قرآن معتقد است، اما ساختار آن را با دستگاه عرفان نظری توضیح می‌دهد. وی مراتب قرآن را مطابق مراتب هفت‌گانهٔ وجود (حضرات سبعه) بیان می‌کند؛ از مقام علم الهی و اعیان ثابته تا عالم مثال و در نهایت عالم شهادت (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹).

بنابراین، درحالی‌که هر دو از تنزل وجودی قرآن سخن می‌گویند، چهارچوب نظری علامه بیشتر فلسفی صدرایی و چهارچوب امام بیشتر عرفانی ابن‌عربی‌محور است.

۳. نسبت ظاهر و باطن

هر دو متفکر ظاهر و باطن را دو مرتبه از یک حقیقت واحد می‌دانند و میان آن‌ها تقابل قائل نیستند. علامه ظاهر را مرتبهٔ نازل و باطن را مرتبهٔ شدیدتر همان حقیقت می‌داند و بر «وحدت طولی» میان آن دو تأکید می‌کند. از نظر او باطن در دل ظاهر حضور دارد و کشف آن به معنای نفی ظاهر نیست (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص. ۴۵). امام نیز همین اصل را می‌پذیرد و تصریح می‌کند که باطن مکمل ظاهر است. با این حال، در بیان

او باطن بیشتر به‌عنوان حقیقت نورانی قرآن توصیف می‌شود، درحالی‌که در تحلیل علامه، رابطهٔ ظاهر و باطن بیشتر در قالب شدت و ضعف وجودی تبیین می‌شود (خمینی، ۱۳۶۰، ص. ۲۲).

در نتیجه می‌توان بیان داشت: در اندیشهٔ علامه، رابطهٔ ظاهر و باطن بر مبنای فلسفیِ تشکیک است و در اندیشهٔ امام، این رابطه ماهیتی عرفانی و نوری دارد؛ یعنی تجلّی اسماء در مراتب زبان.

۴. حقیقت باطن قرآن

از نگاه علامه طباطبایی، باطن قرآن، مرتبهٔ عالی وجود قرآن در عالم امر است؛ همان کتاب مکنون که دست مطهرون بدان می‌رسد و دستیابی بدان مرتبهٔ عالی، جز برای نفوس مطهر ممکن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۹، ص. ۹۴). امام خمینی در آداب الصلاة (ص. ۲۲۳) بطن ابتدایی آن را وابسته به تهذیب نفس می‌داند و بطن نهایی قرآن را «حقیقت ولایت مطلقه» می‌نامد. بدین‌معنا که قرآن در باطن خود با وجود ولایت یکی است، و ولایتْ بروز تامّ حقیقت قرآن در وجود انسان کامل (پیامبر و اولیاء) است.

در نتیجه طبق نظر علامه: بطن قرآن، مرتبهٔ تجرّد تام و کتاب مکنون است و طبق نظر امام: بطن قرآن، حقیقت ولایت مطلقه در قوس صعود است.

۵. رابطه انسان و قرآن

در منظومهٔ علامه ارادهٔ انسان در فهم باطن، تابع طهارت نفس و مراتب ادراک است؛ اما انسان در این روند، کاشف است نه مظهر. او به حقیقت می‌رسد، ولی حقیقت در او تجلی نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۹، ص. ۹۷). در منظومهٔ امام انسان و قرآن یکی‌اند در باطن وجود، زیرا هر دو صورت نازلهٔ حقیقت واحدی‌اند. وی در سرّ الصلاة تصریح می‌کند که «حقیقت قرآنْ همان حقیقت انسان کامل است در مقام علم و لفظ» (خمینی، ۱۳۷۶، صص. ۶۹-۷۲).

بنابراین در اندیشهٔ علامه، انسان، جوینده و کاشف حقیقت باطن است. در اندیشهٔ امام، انسان، مظهر و عینِ حقیقت باطن است.

۶. گستره و تعداد بطون قرآن

علامه طباطبایی با استناد به روایات، بطون قرآن را متعدد و تشکیکی می‌داند و نظریهٔ «نسبی بودن ظاهر و باطن» را مطرح می‌کند؛ به این معنا که هر مرتبه از معنا می‌تواند نسبت به مرتبهٔ بالاتر باطن و نسبت به مرتبهٔ پایین‌تر ظاهر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۹، ص. ۹۴). امام خمینی نیز به تعدد بطون معتقد است، اما آن را با مراتب وجود انسان و عوالم هستی پیوند می‌دهد و گاه غایت این بطون را «حقیقت ولایت» معرفی می‌کند (خمینی، ۱۳۶۰، ص. ۲۳).

در نتیجه، در اندیشهٔ او بطون قرآن علاوه بر مراتب معرفتی، پیوندی وجودی با مراتب ولایت و کمال انسان پیدا می‌کند.

مقایسه مبانی معرفت‌شناختی بطون قرآن

مقایسهٔ تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی بطون قرآن در اندیشهٔ علامه طباطبایی و امام خمینی نشان می‌دهد که هر دو متفکر به چندمنبعی بودن معرفت قرآنی معتقدند و فهم بطن قرآن را نیازمند مجموعه‌ای از ابزارهای

علمی، نقلی و معنوی می‌دانند؛ با این حال در میزان تأکید بر هر یک از این ابزارها و در ترتیب آن‌ها تفاوت‌هایی میان دیدگاهشان دیده می‌شود. این مقایسه را می‌توان در چند محور اصلی بررسی کرد:

۱. مبنای اصلی در روش دستیابی به بطن قرآن

در اندیشهٔ علامه طباطبایی، مهم‌ترین راه کشف معانی عمیق قرآن «تدبر و تفسیر قرآن به قرآن» است. او معتقد است که آیات قرآن شبکه‌ای معنایی تشکیل می‌دهند و هر آیه می‌تواند آیات دیگر را توضیح دهد؛ بنابراین فهم بطن قرآن باید از درون خود قرآن آغاز شود. در این روش، کشف لایه‌های عمیق معنا نتیجهٔ بررسی نظام‌مند آیات و ارتباط مفهومی آن‌ها با یکدیگر است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۵، ص. ۱۹). در مقابل، امام خمینی گرچه تدبر در قرآن را ضروری می‌داند، اما محور اصلی فهم بطون را «تهذیب نفس و سلوک معنوی» معرفی می‌کند. از نظر او حقیقت قرآن در مرتبه‌ای ملکوتی قرار دارد و دسترسی به آن بدون پاکی قلب و رفع حجاب‌های نفسانی ممکن نیست. بنابراین در نگاه امام، راه اصلی کشف بطون قرآن نه صرفاً تحلیل متن، بلکه تحول وجودی انسان است (خمینی، ۱۳۶۰، ص. ۳۲).

در نتیجه، درحالی‌که در دیدگاه علامه محور معرفت‌شناسی بطون بیشتر «روش تفسیری و تحلیل متن» است، در دیدگاه امام محور اصلی «سلوک عرفانی و تحول باطنی انسان» محسوب می‌شود.

۲. نقش تدبر در قرآن

هر دو متفکر بر ضرورت تدبر در آیات قرآن تأکید دارند، اما برداشت آن‌ها از کارکرد تدبر متفاوت است. در نظر علامه، تدبر یک روش علمی برای کشف روابط مفهومی میان آیات است و شامل بررسی سیاق، ساختار آیه، پیوند مفاهیم و هماهنگی آیات با یکدیگر می‌شود. تدبر در این چهارچوب ابزاری عقلانی برای دستیابی به معانی عمیق‌تر قرآن است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۵، ص. ۱۹). در مقابل، امام خمینی تدبر را مرحلهٔ آغازین ورود به بطون قرآن می‌داند، اما معتقد است که تدبر بدون تهذیب نفس به نتیجهٔ حقیقی نمی‌رسد. به تعبیر او، فهم ظاهر مقدمهٔ فهم باطن است، ولی باطن تنها در صورت آمادگی معنوی انسان آشکار می‌شود (خمینی، ۱۳۶۰، ص. ۳۶).

بنابراین، درحالی‌که تدبر در روش علامه نقش محوری و روش‌شناختی دارد، در دیدگاه امام مقدمه‌ای برای سلوک معنوی و کشف شهودی معانی قرآن است.

۳. جایگاه عقل در فهم بطون قرآن

در اندیشهٔ علامه طباطبایی، عقل قطعی یکی از ابزارهای مهم فهم قرآن است. او معتقد است که عقل برهانی نه‌تنها با قرآن تعارض ندارد بلکه در مواردی برای فهم صحیح آیات ضروری است؛ به‌ویژه در آیاتی که ظاهر آن‌ها ممکن است به تشبیه یا تجسیم منجر شود. بنابراین عقل در روش علامه نقشی فعال در تفسیر قرآن دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵). امام خمینی نیز عقل برهانی را معتبر می‌داند و در تبیین برخی آیات از مباحث فلسفی بهره می‌گیرد، اما معتقد است که عقل تنها تا مرز خاصی پیش می‌رود و نمی‌تواند به عمق نهایی بطون قرآن دست یابد. از نظر او عقل انسان را تا «آستانهٔ شهود» هدایت می‌کند، ولی کشف کامل معانی قرآن نیازمند معرفت قلبی و شهود عرفانی است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۰۷).

ازاین‌رو می‌توان گفت که در اندیشهٔ علامه عقل یکی از ابزارهای اصلی فهم قرآن است، درحالی‌که در دیدگاه امام عقل نقش مقدماتی دارد و در نهایت باید جای خود را به شهود عرفانی بدهد.

۴. نقش روایات اهل‌بیت در فهم بطون

هر دو متفکر روایات اهل‌بیت (ع) را یکی از منابع اساسی فهم قرآن می‌دانند. علامه طباطبایی معتقد است که اهل‌بیت مفسران حقیقی قرآن هستند و روایات آنان می‌تواند لایه‌های عمیق‌تر آیات را روشن کند، اما وی تأکید می‌کند که این روایات باید با ظاهر قرآن و نظام کلی معارف آن سازگار باشند. ازاین‌رو روایات در چهارچوب روش «تفسیر قرآن به قرآن» مورد استفاده قرار می‌گیرند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۶، صص. ۳۰۹-۳۱۲). امام خمینی نیز روایات اهل‌بیت را منبع مهم فهم بطون قرآن می‌داند، اما نگاه او جنبهٔ وجودشناختی و عرفانی بیشتری دارد. از نظر او اهل‌بیت نه فقط مفسران قرآن بلکه «مظهر حقیقت قرآن» و «انسان کامل» هستند و شناخت روایات و حقیقت وجودی آنان مقدمهٔ فهم باطن قرآن است (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۴۹۷).

بنابراین، درحالی‌که در روش علامه روایات بیشتر نقش تفسیری و تبیینی دارند، در نگاه امام جایگاه آن‌ها با مفهوم ولایت و حقیقت انسان کامل پیوند خورده است.

۵. نقش طهارت نفس در فهم بطون قرآن

هر دو متفکر به اهمیت طهارت نفس در فهم قرآن اشاره کرده‌اند، اما میزان تأکید آن‌ها متفاوت است. علامه طباطبایی طهارت نفس را عاملی مؤثر در فهم عمیق‌تر قرآن می‌داند، ولی آن را شرط مطلق برای فهم معانی قرآن نمی‌شمارد. در نظر او حتی بدون سلوک عرفانی نیز می‌توان از طریق روش‌های علمی و تفسیری به بسیاری از معارف قرآن دست یافت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۹، صص. ۱۳۷-۱۴۰). در مقابل، امام خمینی طهارت نفس را مهم‌ترین شرط فهم بطن قرآن می‌داند و معتقد است که بدون رفع حجاب‌های نفسانی، حتی دانشمندان علوم دینی نیز نمی‌توانند به حقیقت معانی قرآن دست یابند. در این نگاه، فهم بطون قرآن نتیجهٔ مجاهدهٔ نفس و سیر معنوی انسان است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹۲).

در دیدگاه علامه، سلوک معنوی کمک‌کننده است؛ در دیدگاه امام خمینی، سلوک معنوی اساسی و محوری است.

۶. هدف نهایی از فهم بطن قرآن

علامه طباطبایی هدف اصلی از کشف بطون قرآن را فهم دقیق معارف و نظام هدایت قرآن می‌داند. لکن در نظر امام خمینی هدف اصلی، تحول معنوی انسان و رسیدن به توحید و قرب الهی است (حسینی، ۱۳۸۸، ص. ۱۲).

بنابراین در نگاه علامه، بطن قرآن بیشتر دانش تفسیری و معرفتی تولید می‌کند؛ در نگاه امام خمینی، بطن قرآن بیشتر تربیت معنوی و سلوک عرفانی ایجاد می‌کند.

۷. نوع نگاه به تأویل

در دیدگاه امام، بطن و تأویل از سنخ واحد (حقیقت وجودی قرآن) هستند و فقط در مرتبه تفاوت دارند. اما در دیدگاه علامه، بطن از سنخ معنا و تأویل از سنخ عین خارجی است. این تفاوت هستی‌شناختی، منشأ بسیاری از اختلافات بعدی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۲۵؛ خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۶۴).

در نگاه علامه، تأویل واقعیتی عینی است؛ در نگاه امام، تأویل بیشتر تجلیات معنوی و عرفانی دارد.

بررسی اختلاف‌نظرهای درون‌مکتبی (قابلیت جمع یا عدم جمع)

با وجود آنکه هر دو اندیشمند در چهارچوب حکمت متعالیه و عرفان نظری قرار می‌گیرند، برخی پژوهشگران معاصر این دو دیدگاه را ناسازگار دانسته و بر تفاوت بنیادین در مبانی هستی‌شناختی تأکید کرده‌اند (مثلاً: حسینی، ۱۳۸۸). در مقابل، گروهی دیگر آن‌ها را قابل جمع می‌دانند و معتقدند تفاوت در سطوح تحلیل (فلسفی در برابر عرفانی) است نه در حقیقت موضوع (مانند: مظفری، ۱۳۹۵).

نگارنده بر این باور است که با پذیرش نظریهٔ ترکیبی ارائه‌شده در این مقاله، می‌توان این دو دیدگاه را به‌عنوان دو مرحله از یک فرآیند واحد (روش‌محوری در مرحلهٔ اول و سلوک‌محوری در مرحلهٔ سوم) تلقی کرد، نه دو نظریهٔ متعارض.

ارزیابی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی و بیان نظر ترکیبی

تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی

نقاط قوت

نقاط قوت دیدگاه علامه دربارهٔ بطون قرآن را می‌توان در چند محور اصلی خلاصه کرد:

- روش‌مندی و انسجام تفسیری: علامه بطون قرآن را در چهارچوب یک روش علمی مشخص، یعنی «تفسیر قرآن به قرآن» تبیین می‌کند. این روش باعث می‌شود فهم بطون از حالت ذوقی و سلیقه‌ای خارج شده و در نظام تفسیری منظم قرار گیرد.
- حفظ پیوند میان ظاهر و باطن: در نظریهٔ علامه، باطن در امتداد ظاهر قرار دارد و هرگز ظاهر آیات را نفی یا بی‌اعتبار نمی‌کند. این دیدگاه از افراط‌های باطن‌گرایی که به کنار گذاشتن ظاهر می‌انجامد جلوگیری می‌کند.
- پشتوانه فلسفی قوی: علامه با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه، به‌ویژه نظریهٔ تشکیک وجود و مراتب هستی، توانسته است بطون قرآن را در قالب یک چهارچوب هستی‌شناختی منسجم توضیح دهد.
- تبیین عقلانی و قابل بررسی: تحلیل‌های علامه غالباً عقلانی و استدلالی است و بنابراین امکان نقد، بررسی و گفت‌وگوی علمی دربارهٔ آن فراهم است؛ امری که برای پژوهش‌های آکادمیک اهمیت زیادی دارد.
- تأکید بر تدبر در قرآن: علامه راه دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر قرآن را تدبر در خود آیات می‌داند و از این طریق مخاطبان قرآن را به فهم فعال و مستقیم متن دعوت می‌کند.
- جلوگیری از تفسیرهای ذوقی و غیرمستند: با تکیه بر پیوند درونی آیات و معیارهای تفسیری، نظریهٔ علامه مانع از آن می‌شود که هر برداشت شخصی به‌عنوان «بطن قرآن» معرفی شود.

- هماهنگی با روایات اهل‌بیت (ع): علامه نظریهٔ بطون را با استناد به روایات مرتبط با مراتب قرآن توضیح می‌دهد و تلاش می‌کند میان داده‌های روایی و تحلیل‌های عقلی و تفسیری هماهنگی ایجاد کند.

در مجموع، مهم‌ترین نقطهٔ قوت دیدگاه علامه این است که بطون قرآن را در چارچوبی علمی، عقلانی و متن‌محور تبیین می‌کند و بدین وسیله امکان مطالعهٔ نظام‌مند و قابل ارزیابی این موضوع را در مطالعات قرآنی فراهم می‌سازد.

نقاط ضعف

به موازات نقاط قوت، نقدهایی نیز بر دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ بطون قرآن وارد شده است که در اینجا با تکیه بر نمونه‌های عینی از المیزان بررسی می‌شود:

- تعارض مبنا و عمل: علامه در مبانی نظری خود تصریح می‌کند که بطون قرآن از سنخ «معانی طولی» هستند و با دلالت مطابقی آیه در تضاد نیستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳، ص. ۷۵). اما در عمل، برخی از نمونه‌هایی که ایشان به‌عنوان بطن معرفی می‌کند، از جنس دلالت مطابقی نیستند، بلکه دلالت التزامی یا تطبیق بر مصداق باطنی دارند. برای روشن شدن مطلب، دو نمونه را مستقیماً از المیزان بررسی می‌کنیم: به‌عنوان نمونه، در آیهٔ ۱۶ سورهٔ نحل؛ «وَعَلاماتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»، علامه پس از نقل روایت از امام رضا (ع) که «علامات» را به ائمه (ع) و «نَجْم» را به رسول‌الله (ص) تفسیر کرده، صراحتاً می‌گوید: «لیس بتفسیر وإنّما هو من البطن» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۲، ص. ۲۵۷). به نظر می‌رسد در اینجا، معنای ظاهری آیه (نشانه‌های زمینی و ستاره برای هدایت در شب) به‌هیچ‌وجه مستقیماً بر ائمه و پیامبر دلالت مطابقی ندارد. علامه خود اذعان می‌کند که این «بطن» است نه تفسیر. اما پرسش این است: آیا این بطن از نوع «معنای طولی» است که در امتداد معنای ظاهر قرار داشته باشد؟ به نظر می‌رسد در این نمونه، رابطهٔ طولی معنایی برقرار نیست؛ بلکه یک تطبیق و جری‌یافتن آیه بر مصداقی والاتر است. بنابراین می‌توان گفت در اینجا بین مبنای نظری (معنای طولی) و مصداق عملی (تطبیق بر مصداق) فاصله وجود دارد، هرچند خود علامه نیز آن را «بطن» نامیده، نه «تفسیر». همچنین در آیهٔ ۱۹ سورهٔ الرحمن؛ «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ»، علامه از ابن‌عباس نقل می‌کند که مقصود از «بحرین» علی و فاطمه (ع) و مقصود از «لؤلؤ و مرجان» حسن و حسین (ع) هستند و می‌گوید: «و هو من البطن» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۹، ص. ۱۰۳). در اینجا نیز معنای ظاهری (دو دریای مختلف که به هم می‌رسند) هیچ دلالت مطابقی بر اشخاص ندارد. علامه باز هم آن را «بطن» می‌نامد، اما تبیین نمی‌کند که این معنا چگونه در طول معنای ظاهر قرار می‌گیرد. برخی پژوهشگران معتقدند که علامه در عمل، «بطن مصداقی» (جری و تطبیق) را نیز در ذیل بطون معنایی جای داده است، بدون آنکه تفکیک روشنی میان این دو ارائه کند (خانی‌مقدم و غروی، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۶).
- خلط میان بطن و تأویل در برخی موارد: هرچند علامه در مبانی، بطن را از جنس معنا و تأویل را از جنس حقیقت عینی می‌داند، اما در برخی موارد، روایات بطنی را نقل می‌کند که به نظر می‌رسد

بیش از آنکه بیان‌کنندهٔ یک معنای باطنی باشند، به تأویل (حقیقت خارجی) اشاره دارند. برای نمونه، روایت «نحن العلامات» که در نمونهٔ اول آمد، اگر واقعاً «علامات» در آیه، معنای حقیقی‌اش ائمه باشند، این دیگر یک «معنای طولی» نیست، بلکه تغییر مصداق است. این ابهام در تفکیک بطن و تأویل، از نقاط قابل تأمل در روش تفسیری علامه به شمار می‌رود (خانی‌مقدم و غروی، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۸).

- عدم تفکیک میان «معنای باطنی» و «مصداق باطنی»: علامه بر «بطن معنایی» تأکید دارد، اما در عمل، مصادیق را نیز به‌عنوان بطن معرفی می‌کند. این عدم تفکیک می‌تواند موجب خلط مفهومی‌شود. به‌عنوان نمونه: در آیهٔ اول سورهٔ نحل، روایات ظهور حضرت مهدی (عج) را به‌عنوان بطن ذکر کرده‌اند درحالی‌که از مصادیق می‌باشد (رک: خانی‌مقدم و غروی، ۱۴۰۰، ص. ۱۲).
- تبیین نسبتاً محدود از نقش سلوک معنوی: هرچند علامه به طهارت نفس و تقوا اشاره می‌کند، اما در دستگاه نظری او سلوک عرفانی به‌عنوان راه اصلی دستیابی به بطون قرآن مطرح نمی‌شود؛ درحالی‌که برخی متفکران آن را عامل اساسی در کشف بطون می‌دانند.
- ابهام در رابطهٔ بطون با تأویل: هرچند علامه به تفکیک بطون از تأویل پرداخته، اما در برخی موارد، این دو مفهوم چنان در هم تنیده می‌شوند که مرز میان آن‌ها مبهم می‌گردد (خانی‌مقدم و غروی، ۱۴۰۰، ص. ۱۳).
- دسترس‌پذیری محدود برای عموم مخاطبان: مبانی فلسفی مورد استفاده علامه، مانند تشکیک وجود و مراتب هستی، ممکن است برای مخاطبان غیرمتخصص دشوار باشد و فهم نظریهٔ بطون در چهارچوب آن نیازمند آشنایی با فلسفهٔ اسلامی‌باشد.

در مجموع می‌توان گفت مهم‌ترین محدودیت دیدگاه علامه این است که تبیین بطون قرآن در آن بیشتر در چارچوبی فلسفی و تفسیری انجام می‌شود و ابعاد شهودی و سلوکی فهم قرآن کمتر مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ هرچند همین ویژگی در عین حال به این نظریه انسجام علمی و روش‌مندی قابل توجهی بخشیده است.

تحلیل دیدگاه امام خمینی

نقاط قوت

نقاط قوت دیدگاه امام خمینی دربارهٔ بطون قرآن را می‌توان در چند محور اصلی بیان کرد:

- نگاه عمیق عرفانی به حقیقت قرآن: امام خمینی قرآن را صرفاً متن یا مجموعه‌ای از مفاهیم نمی‌داند، بلکه آن را حقیقتی وجودی و تجلی اسماء و صفات الهی معرفی می‌کند. این نگاه، عمق معنوی و وجودی بطون قرآن را برجسته می‌سازد.
- پیوند بطون قرآن با سلوک معنوی انسان: در اندیشهٔ امام، فهم بطون قرآن تنها یک فعالیت علمی نیست، بلکه با تهذیب نفس، سلوک عرفانی و تحول درونی انسان ارتباط دارد. این دیدگاه نشان می‌دهد که معرفت قرآنی با تربیت معنوی پیوندی عمیق دارد.

- تبیین جایگاه انسان کامل و ولایت: امام خمینی بطون قرآن را با مفهوم ولایت و انسان کامل مرتبط می‌داند و اهل‌بیت (ع) را مظهر کامل حقیقت قرآن معرفی می‌کند. این تبیین، جایگاه معصومان در فهم عمیق قرآن را به‌شکلی گسترده‌تر روشن می‌کند.
- توجه به مراتب وجودی قرآن: در دیدگاه امام، قرآن دارای مراتب مختلف از عالم غیب تا عالم لفظ است. این تحلیل باعث می‌شود بطون قرآن در چهارچوب مراتب هستی و تجلیات الهی فهم شود.
- تأکید بر نقش طهارت باطنی: امام طهارت نفس، اخلاص و تهذیب اخلاقی را شرط اساسی درک بطون قرآن می‌داند. این تأکید باعث می‌شود فهم قرآن صرفاً به سطح دانش نظری محدود نشود.
- بعد تربیتی و تحول‌آفرین فهم قرآن: در نگاه امام، هدف اصلی فهم بطون قرآن صرفاً کشف معانی عمیق نیست، بلکه هدایت، تحول روحی و رساندن انسان به توحید و قرب الهی است.
- گشودن افق‌های معنوی گسترده در تفسیر قرآن: رویکرد عرفانی امام امکان فهم لایه‌های عمیق‌تر و معنوی‌تر قرآن را فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که معارف قرآنی می‌تواند در ساحت‌های وجودی و باطنی انسان نیز تجلی یابد.

در مجموع، مهم‌ترین نقطهٔ قوت دیدگاه امام خمینی این است که بطون قرآن را در پیوند با حقیقت وجودی قرآن، سلوک معنوی انسان و مقام ولایت تبیین می‌کند و بدین وسیله بُعد عرفانی و تربیتی فهم قرآن را برجسته می‌سازد.

نقاط ضعف

نقاط ضعف دیدگاه امام خمینی درباره بطون قرآن در چند محور مطرح می‌شود:

- اتکای زیاد به شهود عرفانی: در اندیشهٔ امام، کشف بطون قرآن تا حد زیادی با شهود عرفانی و سلوک معنوی مرتبط است. ازآنجاکه تجربهٔ شهودی امری شخصی و درونی است، ارزیابی و سنجش علمی آن برای دیگران دشوار می‌شود.
- امکان برداشت‌های ذوقی و سلیقه‌ای: وقتی فهم بطون به تجربهٔ عرفانی و حالات باطنی وابسته شود، این احتمال وجود دارد که برداشت‌های شخصی و ذوقی به‌عنوان بطن قرآن مطرح شود، بدون آنکه معیار روشنی برای تمایز آن‌ها وجود داشته باشد.
- پیچیدگی مفاهیم عرفانی: مفاهیمی‌مانند تجلی اسماء الهی، ولایت مطلقه، انسان کامل و مراتب وجودی در عرفان نظری، برای بسیاری از مخاطبان و حتی برخی پژوهشگران علوم قرآنی دشوار و پیچیده است.
- کمتر بودن تمرکز بر تحلیل متن قرآن: در این رویکرد، توجه اصلی به مراتب وجودی و باطنی قرآن است و تحلیل ساختار درونی آیات و ارتباط نظام‌مند آن‌ها (که در برخی روش‌های تفسیری محور است) کمتر مورد تأکید قرار می‌گیرد.
- ابهام در تطبیق عملی: دیدگاه امام خمینی هرچند در سطح نظری عمیق و جامع است، اما در مقام عمل و تفسیر آیات، تطبیق آن با چالش‌هایی مواجه است و نمونه‌های عملی چندانی از تطبیق این دیدگاه در آثار ایشان دیده نمی‌شود.

- ابهام در رابطهٔ مراتب هفت‌گانه با آیات قرآن: اینکه هر یک از مراتب هفت‌گانهٔ تنزلات قرآن چگونه بر آیات خاص قابل تطبیق است و چه رابطه‌ای با معانی آیات دارد، در آثار امام خمینی به‌روشنی تبیین نشده است. مثلاً امام خمینی در آداب الصلاة مراتب هفت‌گانهٔ نزول قرآن (از حضرت علمیه تا شهادت مطلقه) را مطرح می‌کند، اما در هیچ‌یک از آثار تفسیری خود، به‌طور مشخص نشان نمی‌دهد که یک آیهٔ خاص چگونه در هر یک از این مراتب قابل تلاوت و فهم است. به‌عنوان نمونه، آیا سورهٔ حمد در مرتبهٔ «عقل اول» معنایی متفاوت با مرتبهٔ «عالم مثال» دارد؟ این پرسش بی‌پاسخ مانده است. این ابهام، کاربست عملی نظریهٔ ایشان را با دشواری مواجه می‌سازد.

در مجموع، مهم‌ترین نقدی که به این دیدگاه وارد می‌شود این است که رویکرد امام خمینی در تبیین بطون قرآن بیشتر عرفانی و شهودی است و از نظر روش‌شناسی تفسیری، معیارهای عینی و قابل ارزیابی کمتری نسبت به برخی رویکردهای متن‌محور ارائه می‌دهد؛ هرچند همین ویژگی باعث شده است که این دیدگاه بُعد معنوی و وجودی قرآن را بسیار پررنگ‌تر نشان دهد.

ارزیابی تطبیقی

در ارزیابی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی دربارهٔ بطون قرآن، با توجه به نقاط قوت و ضعف هر دو رویکرد، می‌توان چند نکتهٔ تحلیلی مطرح کرد:

۱. تفاوت در محور روش‌شناسی فهم بطون

رویکرد علامه طباطبایی بیشتر متن‌محور و تفسیری است و بر تحلیل درونی آیات و روش «تفسیر قرآن به قرآن» تکیه دارد، درحالی‌که رویکرد امام خمینی وجودمحور و سلوکی است و کشف بطون را در پیوند با تهذیب نفس و شهود عرفانی می‌بیند. از این جهت، دیدگاه علامه از نظر روش علمی قابل سنجش‌تر است، اما دیدگاه امام عمق معنوی و وجودی بیشتری را برجسته می‌کند.

۲. تفاوت در مبانی هستی‌شناختی

علامه بطون قرآن را بر پایهٔ مبانی فلسفی حکمت متعالیه و نظریهٔ تشکیک وجود تبیین می‌کند، درحالی‌که امام خمینی این مسئله را در چهارچوب عرفان نظری و نظریهٔ تجلی اسماء الهی توضیح می‌دهد. بنابراین، تبیین علامه بیشتر فلسفی و تبیین امام بیشتر عرفانی است.

۳. نقش انسان در فهم بطون

در نگاه علامه، انسان به‌عنوان مفسر و کاشف معانی قرآن مطرح است، اما در اندیشهٔ امام خمینی انسان کامل مظهر حقیقت قرآن تلقی می‌شود. این تفاوت نشان‌دهندهٔ تأکید بیشتر امام بر پیوند وجودی میان انسان و قرآن است.

۴. معیارهای اعتبار فهم بطون

در نظریهٔ علامه، معیار اعتبار فهم بطون بیشتر بر انسجام با ظاهر آیات، تدبر در قرآن و استناد به روایات استوار است؛ درحالی‌که در دیدگاه امام، علاوه بر این عناصر، طهارت نفس و سلوک معنوی نیز نقش تعیین‌کننده دارند.

۵. کارکرد معرفتی در برابر کارکرد تربیتی

دیدگاه علامه بیشتر بر کشف نظام معارف قرآن و تبیین علمی بطون آن تمرکز دارد، اما در رویکرد امام خمینی هدف نهایی فهم بطون، تحول معنوی انسان و حرکت به‌سوی توحید است. بنابراین، یکی بیشتر جنبهٔ معرفتی و دیگری بیشتر جنبهٔ تربیتی دارد.

با وجود تفاوت‌ها، این دو دیدگاه را می‌توان تا حدی مکمل یکدیگر دانست؛ زیرا رویکرد علامه چهارچوب علمی و تفسیری منسجمی برای فهم قرآن فراهم می‌کند و رویکرد امام خمینی بُعد معنوی و وجودی این فهم را تقویت می‌کند.

در مجموع، ارزیابی تطبیقی نشان می‌دهد که دیدگاه علامه طباطبایی در حوزهٔ روش‌مندی تفسیری و تحلیل عقلانی متن قرآن قوت بیشتری دارد، درحالی‌که دیدگاه امام خمینی در تبیین عرفانی و تأکید بر سلوک معنوی و بُعد وجودی قرآن برجسته‌تر است. ازاین‌رو، ترکیب این دو رویکرد می‌تواند تصویر جامع‌تری از مسئلهٔ بطون قرآن ارائه دهد و هم جنبهٔ علمی و هم جنبهٔ معنوی فهم قرآن را در بر گیرد.

نظریه ترکیبی: مدلی عملیاتی برای فهم بطون قرآن

با توجه به نقاط قوت و ضعف دو دیدگاه بررسی‌شده، می‌توان یک نظریهٔ ترکیبی مرحله‌ای طراحی کرد که هم روش‌مندی تفسیری علامه را حفظ کند و هم بُعد سلوکی و وجودی مورد تأکید امام خمینی را در بر گیرد. این مدل به‌جای توصیه‌های کلی، شامل سه مرحلهٔ متوالی و چهار معیار اعتبارسنجی است.

الف) مراحل سه‌گانه فهم بطون قرآن در مدل ترکیبی

مرحله اول: فهم ظاهر و کشف بطون معنایی (روش‌محور)

- ابزارها: تدبر در آیات، تفسیر قرآن به قرآن، قواعد زبان عربی، عقل برهانی.
- نتیجه: دستیابی به لایه‌های طولی معنا (بطون معنایی) که با ظاهر سازگارند.
- نمونه: فهم مراتب توحید از آیهٔ «اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِیمَ» با کمک آیات دیگر.

این مرحله برگرفته از روش علامه طباطبایی است و برای همهٔ مفسران قابل انجام است.

مرحله دوم: تطبیق بر مصادیق باطنی (روایت‌محور)

- ابزارها: روایات معتبر اهل‌بیت (ع)، تاریخ، عقل.
- نتیجه: کشف مصادیق باطنی آیات (جری و تطبیق) که در طول تاریخ تحقق یافته‌اند.
- نمونه: تطبیق آیهٔ «وَعَلاماتٍ» بر ائمه (ع) یا تطبیق «بحرین» بر علی و فاطمه (ع).

این مرحله نیازمند مراجعه به منابع روایی و اجتهاد در اعتبارسنجی است.

مرحله سوم: شهود بطون وجودی (سلوک‌محور)

- ابزارها: تهذیب نفس، طهارت باطن، سلوک عرفانی، کشف و شهود.
- نتیجه: درک حقیقت قرآن در مراتب بالای هستی (بطون وجودی) که از سنخ تجلی اسماء الهی است.

- نمونه: شهود آیهٔ نور به‌عنوان تجلی اسم اعظم الهی در قلب سلیم.

این مرحله برگرفته از دیدگاه امام خمینی است و تنها برای سالکان واصل ممکن می‌شود.

مراحل به صورت تدریجی و تشکیکی طراحی شده‌اند. مرحلهٔ اول مقدمهٔ مرحلهٔ دوم است (زیرا بدون فهم دقیق ظاهر و بطون معنایی، تطبیق بر مصادیق ممکن نیست). مرحلهٔ دوم نیز می‌تواند زمینه‌ساز مرحلهٔ سوم باشد، اما مرحلهٔ سوم بدون سلوک مستقل حاصل نمی‌شود. همچنین امکان بازگشت از مرحلهٔ سوم به مرحلهٔ اول برای ارزیابی مجدد وجود دارد.

ب) معیارهای چهارگانه اعتبار بطون در مدل ترکیبی

هر بطن (چه معنایی، چه مصداقی، چه وجودی) باید با این چهار معیار سنجیده شود:

معیار	توضیح	مثال نقض
سازگاری با ظاهر آیه	بطن نباید ظاهر را باطل یا نفی کند.	اگر بطن آیهٔ «یدالله» را به معنای «دست جسمانی» بگیرد، با ظاهر (که حمل بر تشبیه می‌شود) ناسازگار است.
هماهنگی با نظام کلّی قرآن	بطن نباید با آیات محکم و اصول مسلم قرآنی تعارض داشته باشد.	بطنی که عدل الهی را نفی کند، مردود است.
تأیید یا عدم مخالفت با روایات معتبر	روایات اهل‌بیت می‌تواند بطن را تأیید یا رد کند.	اگر بطن ادعایی در روایات رد شده باشد، اعتبار ندارد.
قابلیت انتقال نسبی	بطن باید حداقل به صورت استدلالی برای دیگران قابل توضیح باشد (حتی بطن وجودی پس از شهود، قابل توصیف است).	بطنی که «فقط برای من قابل فهم است و نمی‌توانم آن را به‌هیچ‌وجه توضیح دهم»، از حیطهٔ پژوهش خارج است.

ج) تفکیک نهایی انواع بطون

با الهام از مدل ترکیبی، می‌توان بطون قرآن را به سه نوع تقسیم کرد که هرکدام در مرحله‌ای از مدل کشف می‌شوند:

نوع بطن	مرحله	تعریف و مثال (با توجه به آیهٔ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» [نور: ۳۵])	روش کشف
بطن معنایی	مرحله ۱	لایه‌های عمیق‌تر معنا در طول ظاهر مثال: با تدبر در آیات دیگر، نور به معنای هدایت و وجودبخشی الهی تفسیر می‌شود (روش علامه).	تدبر، تفسیر قرآن به قرآن
بطن مصداقی	مرحله ۲	تطبیق آیه بر مصادیق باطنی در طول تاریخ مثال: با مراجعه به روایات، «نور» به پیامبر و ائمه (ع) تطبیق داده می‌شود (مثلاً نور در روایت تفسیر برهان).	روایات، اجتهاد
بطن وجودی	مرحله ۳	حقیقت وجودی قرآن در مراتب بالای هستی مثال: سالک با تهذیب نفس، نور الهی را به‌عنوان تجلی اسم اعظم در قلب خود شهود می‌کند (روش امام خمینی).	سلوک و شهود

د) جدول مقایسه نهایی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و امام خمینی درباره بطون قرآن

محور مقایسه	علامه طباطبایی	امام خمینی
هستی‌شناسی قرآن	حقیقت وجودی تشکیکی؛ نزول از کتاب مکنون تا الفاظ	تجلی اسم اعظم الهی؛ نزول از حضرت علمیه تا شهادت
مراتب بطون	مراتب طولیِ نسبی (ظاهر نسبت به مرتبهٔ بالاتر بطن است)	مراتب وجودی منطبق بر حضرات سبعه (عوالم هفت‌گانه)
نسبت ظاهر و باطن	وحدت طولی؛ ظاهر مرتبهٔ نازل و باطن مرتبهٔ شدیدتر یک حقیقت	دو وجه از یک وحدت وجودی؛ باطن مکمل ظاهر
حقیقت باطن	کتاب مکنون (مرتبهٔ عالی وجود قرآن در عالم امر)	حقیقت ولایت مطلقه (انسان کامل)
رابطه انسان و قرآن	انسان کاشف حقیقت قرآن	انسان کامل مظهر حقیقت قرآن
روش اصلی دستیابی	تفسیر قرآن به قرآن، تدبر، عقل برهانی	تهذیب نفس، سلوک معنوی، شهود عرفانی
جایگاه عقل	ابزار اساسی و معیار اصلی فهم	ابزار مقدماتی؛ عقل را تا آستانهٔ شهود می‌رساند
نقش طهارت نفس	عامل کمک‌کننده و زمینه‌ساز	شرط اساسی و ضروری
نقش روایات	منبع تفسیری در چهارچوب روش قرآن به قرآن	مظهر حقیقت ولایت؛ شناخت اهل‌بیت مقدمهٔ فهم باطن
هدف نهایی فهم بطن	کشف نظام معارف و هدایت قرآن	تحول معنوی و وصول به توحید
نظریه ترکیبی (پیشنهاد)	سه مرحله: بطن معنایی با تدبر و روش تفسیری؛ بطن مصداقی با روایات؛ بطن وجودی با سلوک و شهود. همراه با چهار معیار اعتبار: سازگاری با ظاهر، هماهنگی با نظام کلی قرآن، تأیید روایی، قابلیت انتقال نسبی.	

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و امام خمینی دربارهٔ بطون قرآن نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند در اصول زیر اشتراک دارند: پذیرش اصل بطون، حقیقت وجودی قرآن، تعدد مراتب بطون، پیوسته بودن طولی ظاهر و باطن، عدم ابطال ظاهر توسط باطن، شرط‌مندی فهم بطن، نقش تدبر، عقل و روایات، و جایگاه محوری اهل‌بیت (ع) در کشف بطون.

با این حال، تفاوت‌های بنیادینی نیز وجود دارد. در حوزهٔ هستی‌شناسی، علامه با تکیه بر حکمت متعالیه، قرآن را حقیقتی تشکیکی می‌داند که از کتاب مکنون تا الفاظ نزول یافته است، درحالی‌که امام خمینی با رویکرد عرفانی، قرآن را تجلی اسم اعظم الهی و مرتبط با حقیقت ولایت می‌داند. در حوزهٔ معرفت‌شناسی، علامه محور اصلی را روش تفسیر قرآن به قرآن، تدبر و عقل برهانی قرار می‌دهد و طهارت نفس را عامل کمک‌کننده

می‌داند؛ اما امام خمینی تهذیب نفس و سلوک معنوی را شرط اساسی و شهود عرفانی را ابزار اصلی کشف بطون معرفی می‌کند.

ارزیابی نقاط قوت و ضعف نشان می‌دهد که دیدگاه علامه از نظر روش‌مندی، انسجام علمی و قابلیت ارزیابی قوی‌تر است، اما توجه کافی به بُعد سلوکی و تجربهٔ عرفانی ندارد. در مقابل، دیدگاه امام خمینی عمق معنوی و تربیتی را برجسته می‌سازد، اما از نظر معیارهای عینی و کاربست عملی (به‌ویژه تطبیق مراتب هفت‌گانه بر آیات خاص) ضعیف‌تر است.

براساس این یافته‌ها، مقاله یک نظریهٔ ترکیبی مرحله‌ای ارائه می‌دهد که شامل سه مرحلهٔ متوالی است: فهم ظاهر و کشف بطون معنایی با روش تفسیر قرآن به قرآن، کشف بطون مصداقی با کمک روایات، و شهود بطون وجودی از طریق تهذیب نفس و سلوک. همچنین چهار معیار اعتبار (سازگاری با ظاهر، هماهنگی با نظام کلّی قرآن، تأیید روایی، و قابلیت انتقال نسبی) برای سنجش هر بطن پیشنهاد شده است.

پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده این مدل ترکیبی را بر روی نمونه‌های بیشتری از آیات (مانند آیهٔ نور، آیهٔ ولایت) آزمون کنند و امکان تعمیم آن به سایر مفسران و مکاتب تفسیری را بررسی نمایند.

منابع

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ایزدی، مهدی، و عبدالله‌زاده، علی. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی وجوه معناشناختی و وجودشناختی مفهوم «بطن» و «تأویل» با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی. مطالعات تأویلی قرآن، ۱(۱)، ۵۵-۷۳.

بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۸۸). باطن قرآن کریم. فصلنامه معرفت، (۲۶)، ۳-۱۲.

حسینی، سید عبدالله. (۱۳۸۸). بطن قرآن از دیدگاه امام خمینی رحمة الله. مجموعه مقالات همایش اندیشه‌های قرآنی امام خمینی، ج ۲، ۱-۲۰. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خانی مقدم، مهیار و غروی، سیده سعیده. (۱۴۰۰). تحلیل انتقادی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت دربارهٔ بطن قرآن کریم. دوفصلنامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۷ (۱۳)، ۱۲۹-۱۶۱.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۰ق). التعلیقات علی شرح فصوص الحکم. قم: مؤسسه پاسدار اسلام.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۰). تفسیر حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶). سر الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۴). شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۶). مصباح الهدایة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتب العربی.

شریفانی، محمد و محب‌پورحقیقی، زهرا. (۱۳۹۴). تحلیل باطن قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی. نشریه علمی مطالعات تفسیری، ۶ (۲۱)، ۱۷۹-۱۹۲.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: مکتبة آیة الله المرعشی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۷ق). تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن. بیروت: دارالتعارف.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۸). قرآن در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

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

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبة الصدر.

کلانتری، ابراهیم. (۱۳۸۵). ظهر و بطن قرآن کریم. فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، ۲۴ (۳)، ۱۱۲-۱۳۸.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.

مظفری، حسین. (۱۳۹۵). مراتب متعدد معنایی قرآن کریم از منظر عارفان مسلمان با تأکید بر آرای امام خمینی. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۲ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

References

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH [1993–1994 CE]). *Lisān al-ʿArab* (The Tongue of the Arabs). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

Izadī, Mahdī and ʿAbd Allāhzāda, ʿAlī. (1397 SH [2018 CE]). "Barrasī-yi Taṭbīqī-yi Wujūh-i Maʿnā-shinākhtī wa Wujūd-shinākhtī-yi Mafhūm-i 'Baṭn' wa 'Taʾwīl' bā Taʾkīd bar Dīdgāh-i ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī wa Imām Khomeinī" (A Comparative Study of the Semantic and Ontological Dimensions of the Concepts of 'Baṭn' and 'Taʾwīl' with Emphasis on the Perspectives of ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī and Imam Khomeini). *Muṭāliʿāt-i Taʾwīlī-yi Qurʾān* (Taʾwīlī Studies of the Qurʾān), 1(1), pp. 55–73. [In Persian]

Bābāʾī, ʿAlī Akbar. (1388 SH [2009 CE]). "Bāṭin-i Qurʾān-i Karīm" (The Inner Dimension of the Noble Qurʾān). *Faṣlnāma-yi Maʿrifat* (Knowledge Journal), No. 26, pp. 3–12. [In Persian]

Ḥusaynī, Sayyid ʿAbd Allāh. (1388 SH [2009 CE]). "Baṭn-i Qurʾān az Dīdgāh-i Imām Khomeinī" (The Inner Dimension of the Qurʾān from the Perspective of Imam Khomeini). In *Majmūʿa-yi Maqālāt-i Hamāyish-i Andīshahā-yi Qurʾānī-yi Imām Khomeinī* (Proceedings of the Conference on Imam Khomeini's Qurʾānic Thought), Vol. 2, pp. 1–20. Tehran: Muʾassasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī. [In Persian]

Khānī Moghaddam, Mahyār and Gharavī, Sayyida Saʿīda. (1400 SH [2021 CE]). "Taḥlīl-i Intiqādī-yi Dīdgāh-i ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī wa Āyat Allāh Maʿrifat dar Bāra-yi Baṭn-i Qurʾān-i Karīm" (A Critical Analysis of the Perspectives of ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī and Āyat Allāh Maʿrifat on the Inner Dimension of the Noble Qurʾān). *Dū-Faṣlnāma-yi Pizhūhishhā-yi Tafsīr-i Taṭbīqī* (Bi-Annual Journal of Comparative Exegetical Studies), 7(13), pp. 129–161. [In Persian]

Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1378 SH [1999 CE]). *Ādāb al-Ṣalāt* (The Etiquette of Prayer). Tehran: Muʾassasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī. [In Persian]

Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Al-Taʿlīqāt ʿalā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Glosses on the Commentary on the Bezels of Wisdom). Qom: Muʾassasa-yi Pāsdār-i Islām. [In Arabic]

Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1360 SH [1981 CE]). *Tafsīr-i Ḥamd* (Exegesis of the Chapter of Praise). Tehran: Muʾassasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī. [In Persian]

Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1389 SH [2010 CE]). *Chihil Ḥadīth* (Forty Hadiths). Tehran: Muʾassasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī. [In Persian]

Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1376 SH [1997 CE]). *Sirr al-Ṣalāt* (The Secret of Prayer). Tehran: Muʾassasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī. [In Persian]

Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1374 SH [1995 CE]). *Sharḥ-i Duʿā-yi Saḥar* (Commentary on the Dawn Supplication). Tehran: Muʾassasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī. [In Persian]

Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1378 SH [1999 CE]). *Ṣaḥīfa-yi Imām* (The Imam's Epistles). Tehran: Muʾassasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī. [In Persian]

Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1386 SH [2007 CE]). *Miṣbāḥ al-Hidāya* (The Lamp of Guidance). Tehran: Muʾassasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī. [In Persian]

al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH [1991–1992 CE]). *Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān* (The Vocabulary of Qurʾānic Terms). Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1421 AH [2000–2001 CE]). *Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān* (The Perfection in the Sciences of the Qurʾān). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī. [In Arabic]

Sharīfānī, Muḥammad and Muḥibb′pūr Ḥaqīqī, Zahrā. (1394 SH [2015 CE]). "Taḥlīl-i Bāṭin-i Qurʾān-i Karīm az Dīdgāh-i ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī" (Analysis of the Inner Dimension of the Noble Qurʾān from the Perspective of ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī). *Nashrīya-yi ʿIlmī-yi Muṭāliʿāt-i Tafsīrī* (Scientific Journal of Exegetical Studies), 6(21), pp. 179–192. [In Persian]

al-Ṣaffār, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Baṣāʾir al-Darajāt* (The Insights into the Degrees). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1427 AH [2006–2007 CE]). *Tafsīr al-Bayān fī al-Muwāfaqa bayn al-Ḥadīth wa-l-Qurʾān* (The Clarifying Exegesis on the Harmony between Hadith and the Qurʾān). Beirut: Dār al-Taʿāruf. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1390 AH [1970–1971 CE]). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Balance in Qurʾānic Exegesis). Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1368 SH [1989 CE]). *Qurʾān dar Islām* (The Qurʾān in Islam). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]

al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Elucidation in Qurʾānic Exegesis). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Kitāb al-ʿAyn* (The Book of ʿAyn). Qom: Hijrat. [In Arabic]

Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Tafsīr al-Ṣāfī* (The Pure Exegesis). Tehran: Maktabat al-Ṣadr. [In Arabic]

Kalāntarī, Ibrāhīm. (1385 SH [2006 CE]). "Ẓahr wa Baṭn-i Qurʾān-i Karīm" (The Outward and Inner Dimensions of the Noble Qurʾān). *Faṣlnāma-yi Pizhūhishī-yi Dānishgāh-i Imām Ṣādiq (AS)* (Research Journal of Imam Ṣādiq University), 24(3), pp. 112–138. [In Persian]

al-Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Al-Kāfī* (The Sufficient). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH [1982–1983 CE]). *Biḥār al-Anwār* (The Oceans of Lights). Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ. [In Arabic]

Muẓaffarī, Ḥusayn. (1395 SH [2016 CE]). "Marātib-i Muttaʿaddid-i Maʿnāʾī-yi Qurʾān-i Karīm az Manẓar-i ʿĀrifān-i Musalmān bā Taʾkīd bar Ārā-yi Imām Khomeinī" (The Multiple Semantic Levels of the Noble Qurʾān from the Perspective of Muslim Mystics with Emphasis on Imam Khomeini's Views). *Dāʾirat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī* (The Great Islamic Encyclopedia). Tehran: Markaz-i Dāʾirat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī. [In Persian]

Maʿrifat, Muḥammad Hādī. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Al-Tamhīd fī ʿUlūm al-Qurʾān* (The Introduction to the Sciences of the Qurʾān). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1363 SH [1984 CE]). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (Exegesis of the Noble Qurʾān). Qom: Bīdār. [In Arabic]

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

An Approach to the Theological Thought of al-Raghib al-Isfahani in the Book Mufradat Alfaz al-Qur'an

Mostafa AhmadiFar[1], Kazem Khosravi[2]

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: 0945367430@miu.ac.ir
2. Department of Law, Islamic Azad University, Mashhad, Iran. Email: kazem.khosravi@iau.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
09 February 2026
Received in revised form
20 April 2026
Accepted
25 April 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
Mufradat,
al-Raghib al-Isfahani,
Islamic theology (kalam),
theological terminology

ABSTRACT

This research examines the theological thought of al-Rāghib al-Iṣfahānī in the book Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān (The Vocabulary of Qurʾānic Terms). Its objective is to elucidate the true meaning of Qurʾānic theological terminology and to discover al-Rāghib's theological orientations through lexical analysis. The research method is descriptive-analytical, based on library sources. The findings indicate that al-Rāghib adopts a rationalist (ʿaql-garā) and transcendence-oriented (tanzīhī) approach in discussions of monotheism (tawḥīd), divine attributes, justice (ʿadl), determinism and free will (jabr wa ikhtiyār), prophethood (nubuwwa), and the eschaton (maʿād). The most important conclusion is that al-Rāghib's theological thought is close to the school of ʿAdlīya (Imāmī Shīʿa and moderate Muʿtazilism), because he emphasizes divine transcendence (tanzīh), the negation of corporeal vision (ruʾyat al-jismānī), rational goodness and evil (ḥusn wa qubḥ al-ʿaqlī), divine justice, the negation of both determinism and absolute free will (the doctrine of al-amr bayn al-amrayn—the position between the two positions), although he refrains from explicit sectarian affiliation. Accordingly, Mufradāt is not merely a lexical work but a theological work of significant content, featuring innovations such as the distinction between will (irāda) and providence (masīʾa), the analysis of divine decree and destiny (qaḍāʾ wa qadar) within the framework of divine knowledge, and the defense of the doctrine of al-amr bayn al-amrayn.

Cite this article: AhmadiFar, M., & Khosravi, K. (2026). An Approach to the Theological Thought of al-Raghib al-Isfahani in the Book Mufradat Alfaz al-Qur'an. *Theology Journal*, 13(1), 281-316. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23643.2081

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23643.2081

1. Introduction

This research examines the theological thought of al-Rāghib al-Iṣfahānī in the valuable book Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān (The Vocabulary of Qurʾānic Terms). The primary objective is to elucidate the true meaning of Qurʾānic theological terminology through al-Rāghib's lexical analysis and to discover his theological orientations. The research method is descriptive-analytical, based on library sources. While most previous studies have regarded Mufradāt as a purely lexical or literary work, this research demonstrates that this book possesses a deep layer of coherent and innovative theological thought.

Background

Al-Rāghib al-Iṣfahānī lived in the fifth century AH (eleventh century CE), a period in which the main theological currents—such as Muʿtazilism, Ashʿarism, and Imāmī Shīʿism—were actively present in the Islamic world. Although al-Rāghib never explicitly disclosed his sectarian affiliation, in Mufradāt he adopts a rationalist (ʿaql-garā) and transcendence-oriented (tanzīhī) approach. The research findings indicate that his theological thought is close to the ʿAdlīya (Imāmī Shīʿa and moderate Muʿtazilism) because he emphasizes principles such as divine transcendence (tanzīh), the negation of corporeal vision (ruʾyat al-jismānī), rational goodness and evil (ḥusn wa qubḥ ʿaqlī), divine justice (ʿadl), the negation of both determinism (jabr) and absolute free will (tafwīḍ), and the acceptance of the doctrine of al-amr bayn al-amrayn (the position between the two positions).

2. Methodology

This research has been conducted employing a "descriptive-analytical" method, based on library-based research and textual analysis. The investigative process proceeds through the following stages:

Stage One: Source Selection and Data Collection — The primary source for this research is al-Rāghib al-Iṣfahānī's Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān. The study examines the entries for key theological terms across major doctrinal categories, including: (a) theology and monotheism (ilāhiyyāt wa tawḥīd); (b) divine names and attributes (asmāʾ wa ṣifāt Allāh); (c) anthropology and human nature (insān); (d) religion and sacred law (dīn wa sharīʿa); (e) divine justice (ʿadl); (f) determinism and free will (jabr wa ikhtiyār); (g) divine decree and destiny (qaḍāʾ wa qadar); (h) prophethood and the Prophet's infallibility (nubuwwa wa ʿiṣma); (i) the nature of revelation (waḥy); and (j) the eschaton and related topics (maʿād).

Stage Two: Lexical and Semantic Analysis — The selected entries are subjected to detailed analysis, with attention to: (a) al-Rāghib's lexical definitions and etymological explanations; (b) his theological commentary and interpretive choices; (c) his engagement with alternative interpretations;

(d) his use of rational arguments (adilla ʿaqliyya); and (e) the implicit or explicit theological commitments that inform his analysis.

Stage Three: Comparative Analysis — Al-Rāghib's positions are compared with the major theological schools of his time to identify points of convergence and divergence.

Stage Four: Synthesis and Evaluation — The findings are synthesized to identify the distinctive features of al-Rāghib's theological thought.

3. Findings

The findings of this research reveal that al-Rāghib's theological thought, as articulated in Mufradāt, is characterized by the following features:

3.1. Theology and Monotheism (Ilāhiyyāt wa Tawḥīd)

Al-Rāghib regards the word "Allāh" as a proper name (ism ʿalam) for the Necessary Existent (wājib al-wujūd) and connects its roots to meanings of wonder, concealment, and profound attachment. He interprets monotheism (tawḥīd) as the simplicity of the Divine Essence (basāṭat al-dhāt) and the negation of any composition or plurality (kathra) in God. In discussing divine attributes, he regards divine life as absolute deathlessness and negates any resemblance to creation. He explicitly considers corporeal vision (ruʾyat al-ḥissī) of God impossible and interprets the verses concerning vision as referring to divine knowledge and encompassing power (iḥāṭa). On the question of divine speech (kalām), although he affirms divine speech, he does not regard it as being of the kind of sounds and material letters, and regards its quality in the hereafter as unknown (majhūl). These middle positions distance him from the Ashʿarīs and bring him closer to the ʿAdlīya.

3.2. Innovation: The Distinction between Will (Irāda) and Providence (Masīʾa)

One of al-Rāghib's significant innovations is the distinction between divine will (irāda) and divine providence (masīʾa). In his view, divine will means definitive decree and legislative command (ḥukm tashrīʿī), the external realization of which is not necessary. Providence, however, means creation and bringing into existence (ījād wa āfarīnish), and whatever God has providentially willed necessarily occurs. This distinction paves the way for reconciling divine absolute sovereignty with human free will. Al-Rāghib also regards human will as real, although he considers its realization dependent upon divine providence.

3.3. Divine Decree and Destiny (Qaḍāʾ wa Qadar)

In discussing divine decree and destiny, al-Rāghib regards these as deriving from the levels of divine knowledge (marātib al-ʿilm al-ilāhī). He defines qaḍāʾ as "final decision and definitive decree" (fayṣala wa ḥukm qaṭʿī) and qadar as "measurement and determination of the existential limits of things according to wisdom" (andāza-gīrī wa taʿyīn-i ḥudūd-i wujūdī-yi ashyāʾ bar

asās-i ḥikmat). By narrating the story of ʿUmar fleeing from the plague, he explains the difference between qaḍāʾ and qadar: escape from qaḍāʾ is impossible, but one can seek refuge from one qadar in another. This analysis, which is consistent with the views of philosophers such as Mullā Ṣadrā and ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī, reconciles divine foreknowledge with human free will.

3.4. Determinism and Free Will (Jabr wa Ikhtiyār)

On the question of determinism and free will, al-Rāghib explicitly defends the doctrine of al-amr bayn al-amrayn (the position between the two positions). He defines jabr as "reform through compulsion and force" (iṣlāḥ bi qahr wa zūr) and interprets "al-Jabbār" as one of God's names meaning "the Reformer" (iṣlāḥ-kunanda), not "the Compeller" (majbūr-kunanda). Citing the prophetic hadith "lā jabra wa lā tafwīḍa" (neither determinism nor absolute free will) and critiquing the view of the Mujabbira (determinists), he offers a middle approach that preserves both God's absolute power and human moral responsibility. He also critiques a group of Muʿtazilīs who deny any divine compulsion, while God has created human beings in circumstances such as death and illness in which they are compelled.

3.5. Divine Justice (ʿAdl)

In discussing justice, al-Rāghib divides it into two types: absolute (muṭlaq)—which reason always deems good—and relative (nisfī)—which may be abrogated in the sacred law (sharīʿa). He bases his position on rational goodness and evil (ḥusn wa qubḥ ʿaqlī) and purifies the divine realm from the performance of reprehensible acts (afʿāl-i qabīḥ).

3.6. Anthropology (Insān)

In anthropology, al-Rāghib calls the human being "the microcosm" (ʿālam-i ṣaghīr), the manifestation of the macrocosm (ʿālam-i kabīr). He traces the root of the name "insān" to "nisyān" (forgetfulness), because the human being has forgotten the divine covenant (ʿahd-i ilāhī). He emphasizes "there is no compulsion in religion" (lā ikrāha fī al-dīn) and regards religion as a matter of the heart (amr-i qalbī) based on sincerity (ikhlāṣ), which is incompatible with compulsion.

3.7. Prophethood (Nubuwwa) and Revelation (Waḥy)

Al-Rāghīb defines the prophet (nabī) as the bearer of an important and certain news (khabar-i muhimm-i yaqīnī) and the messenger (rasūl) as one sent for wise delivery of the message. He divides revelation (waḥy) into six types: through the angel, hearing a voice without seeing the speaker, inspiration in the heart (ilqāʾ dar qalb), intuition (ilhām), instinctive subjugation (taskhīr-i gharīzī), and dreams (ruʾyā). He establishes the infallibility (ʿiṣma) of the prophets while preserving their free will.

3.8. The Eschaton (Maʿād)

Al-Rāghīb believes in corporeal resurrection (maʿād-i jismānī), regards the soul as an immaterial reality (ḥaqīqat-i mujarrad), and considers death as an existential transition (intiqāl-i wujūdī). He describes the barzakh as the intermediate world between death and the Resurrection (ʿālam-i miyān marg wa qiyāmat), intercession (shafāʿa) as by divine permission, and explains iḥbāṭ (nullification of good deeds) and takfīr (expiations) within the framework of divine justice.

4. Conclusion

The final conclusion is that Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān is not merely a dictionary but a work of theology with significant innovations. Al-Rāghib's theological thought is close to the ʿAdlīya (Imāmī Shīʿa and moderate Muʿtazilism), and by avoiding sectarian bias, he has been able to present a moderate and rationalist system of Qurʾānic knowledge. It is recommended that future research compare al-Rāghib's theological views with those of prominent theologians of each school.

Declarations

Authors' Contributions: This article is single-authored.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors do not acknowledge any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

رهیافتی بر اندیشهٔ کلامی راغب اصفهانی در کتاب *مفردات الفاظ القرآن*

مصطفی احمدی‌فر[۱]، کاظم خسروی[۲]

۱. *نویسندهٔ مسئول*، استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: 0945367430@miu.ac.ir
۲. گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: kazem.khosravi@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
المفردات،
راغب اصفهانی،
کلام اسلامی،
اصطلاحات کلامی

چکیده

این پژوهش به بررسی اندیشه‌های کلامی راغب اصفهانی در کتاب مفردات الفاظ القرآن می‌پردازد. هدف آن تبیین معنای حقیقی اصطلاحات کلامی قرآن و کشف جهت‌گیری‌های کلامی راغب از خلال تحلیل واژگان است. روش تحقیق، توصیفی‌تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد که راغب در مباحث توحید، صفات الهی، عدل، جبر و اختیار، نبوت و معاد، رویکردی عقل‌گرا و تنزیهی دارد. مهم‌ترین نتیجه این است که اندیشه کلامی راغب به عدلیه (امامیه و معتزله معتدل) نزدیک است؛ زیرا او بر تنزیه خدا، نفی رؤیت جسمانی، حسن و قبح عقلی، عدل الهی، نفی جبر و تفویض و پذیرش نظریه «امر بین الامرین» تأکید دارد، هرچند از وابستگی فرقه‌ای صریح پرهیز کرده است. بر این اساس، مفردات تنها یک اثر لغوی نیست، بلکه اثری کلامی با محتوای قابل توجه و دارای نوآوری‌هایی مانند تفکیک اراده و مشیت، تحلیل قضا و قدر در چهارچوب علم الهی و دفاع از نظریه «امر بین الامرین» است.

استناد: احمدی‌فر، مصطفی؛ خسروی، کاظم. (۱۴۰۵). رهیافتی بر اندیشهٔ کلامی راغب اصفهانی در کتاب مفردات الفاظ القرآن. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۲۸۱-۳۱۶. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23643.2081

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

یکی از علوم اسلامی، علم کلام است. علم کلام علمی است که دربارهٔ عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت بحث می‌کند، به این نحو که آن‌ها را توضیح می‌دهد، و درباره‌شان استدلال کرده و از آن‌ها دفاع می‌نماید. در گذشته به آن علم «اصول دین» یا علم «توحید و صفات» هم می‌گفتند. (رک: مطهری، ۱۳۷۳، ج. ۲، صص. ۱۵-۱۶)

از همان سال‌های اولیهٔ اسلام، متدینین با الهام از تأکیدات فراوان قرآن کریم بر تدبر و تفکر در مسائل اعتقادی پرداختند؛ زیرا قرآن ایمان را بر پایهٔ تعقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود تعبد را کافی نمی‌داند، بنابراین در اصول دین باید تحقیق کرد. (رک: مطهری، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۵، ص. ۲۸۴)

قرآن کریم دو شیوهٔ برهان و جدل را در بسیاری از آیاتش به کار بسته و مردم را به تفکر آزاد در کلیات هستی و نظام آسمانی و ستارگان و شب و روز که همان تفکر عقلی و جدلی که معمولاً بحث کلامی نامیده می‌شود امر نموده، چنان‌که می‌فرماید: «أدعُ إلی سَبِیلِ رَبّکَ بِالحِکمَةِ وَ المَوعِظَة الحَسَنةِ وَ جَادِلهُم بِالّتِی هِیَ أَحسَنُ (نحل: ۱۲۵)» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۱). با گسترش اسلام و اختلاط مسلمانان با سایر ملل و شرایع، این علم وسعت یافته و در پرتو آن سؤالات و شبهات فراوان و جدیدی مطرح شد، که نیاز به پاسخ‌گویی مناسب با تکیه بر مبانی عقلی و نقلی احساس شد، و در همین راستا علم کلام تدوین گردید، و فرقه‌های کلامی به‌تدریج شکل گرفت که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به «اشاعره و معتزله» اشاره کرد.

در قرن پنجم هجری، عصر حیات راغب اصفهانی، چند جریان اصلی کلامی در جهان اسلام حضور فعال داشتند. معتزله بر اصول پنج‌گانه‌ای چون توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر تأکید داشتند و رویکردی عقل‌گرا در فهم دین داشتند. اشاعره در مقابل، با تأکید بر پیروی از ظواهر نصوص و رد حسن و قبح عقلی، بر جبرگرایی و اثبات صفات ازلی برای خداوند پای می‌فشردند. مکتب شیعهٔ امامیه نیز با بهره‌گیری از تعالیم ائمهٔ معصومین (ع)، راهی میانه را در پیش گرفت: هم عدل الهی و اختیار انسان را می‌پذیرفت و هم بر حاکمیت مطلق مشیت خداوند تأکید داشت. راغب اصفهانی در چنین فضای چندفرقه‌ای رشد کرد و در آثار خود، به‌ویژه مفردات، بدون وابستگی صریح به یک مکتب، کوشید با تکیه بر تحلیل دقیق الفاظ قرآن، بنیان‌های معرفتی مشترکی را تبیین کند. و همپای آن‌ها مکتب شیعه با برخورداری از تعلیمات امامان معصوم (علیهم السلام) حضور فعال و اثرگذار داشتند. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق)

بنابراین بسیاری از اندیشمندان و در رأس آن‌ها متکلمین به تدوین کتاب‌ها و رساله‌های مستقل در تمام ابواب کلام یا برخی از آن‌ها جهت بیان اصول اعتقادی اسلام بنا بر مذهب خود همت گماشتند. و در کنار آن‌ها مفسرین در تفسیرهای خود و محدثین در نقل احادیث به مناسبت به بیان مسائل کلامی و حل آن‌ها تلاش فراوان نمودند.

از آن جمله دانشمند کم‌نظیر راغب اصفهانی است که در کتاب‌های خود به مباحث کلامی می‌پردازد، به‌خصوص در کتاب مفردات الفاظ القرآن که از اهمیت خاصی برخوردار است. وی در این کتاب که به شرح و

تفسیر الفاظ قرآن کریم می‌پردازد، می‌توان در ذیل اصطلاحات اعتقادی و کلامی چشمه‌هایی از اندیشه‌های کلامی ایشان را پیدا کرد. اگرچه خواهیم گفت که مکتب کلامی ایشان مشخص نیست و مسائل را بدون تعصب و اینکه داوری نماید، نقل می‌کند.

سعی و هدف این پژوهش پی بردن به معنای حقیقی اصطلاحات مطرح‌شده در علم کلام و نیز پیدا کردن رگه‌هایی از اندیشه‌های کلامی راغب اصفهانی در کتاب ارزشمند مفردات الفاظ القرآن می‌باشد.

پژوهش‌های پیشین دربارهٔ مفردات الفاظ القرآن عمدتاً به جنبه‌های لغوی، ادبی و روش‌شناسی واژه‌شناختی این اثر پرداخته‌اند. از آن جمله می‌توان به کارهای محمدهادی معرفت در تفسیر و مفسران اشاره کرد که مفردات را در چهارچوب تاریخ تفسیر و روش‌های لغوی بررسی کرده است (معرفت، ۱۳۸۵). همچنین مرتضی ایروانی در مقالهٔ «نقد و بررسی کتاب مفردات راغب» به نقد روش‌شناختی راغب در واژه‌پردازی پرداخته، بدون آنکه به تحلیل کلامی اثر بپردازد (ایروانی، ۱۳۷۳). افزون بر این‌ها، ترجمه‌ها و شرح‌های متعددی از مفردات، مانند ترجمهٔ سید غلامرضا خسروی حسینی (خسروی حسینی، ۱۳۶۲)، صرفاً به معادل‌یابی فارسی واژگان قرآنی بسنده کرده‌اند. با وجود این، جایگاه کلامی مفردات و تحلیل جهت‌گیری‌های اعتقادی راغب براساس واژگان قرآنی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ازاین‌رو، پژوهش حاضر با تمرکز بر اصطلاحات کلیدی کلامی قرآن در مفردات، در صدد است لایه‌های اعتقادی نهفته در روش لغت‌شناختی راغب را آشکار سازد و بدین‌وسیله خلأ موجود در مطالعات پیشین را پر کند.

شرح حال راغب اصفهانی

راغب در مقدمهٔ مفردات خود را چنین معرفی می‌کند، «الشیخ ابوالقاسم الحسین بن محمد بن مفضل الراغب» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۳). ایشان در سدهٔ پنجم هجری در اصفهان متولد شد. و با دانشمندانی چون؛ جارالله زمخشری، ابوبکر عبدالقاهر جرجانی، خطیب تبریزی هم‌عصر بود.

از دوران تحصیل، استادان و شاگردان او اطلاع دقیقی نداریم، او در زمان خود مؤلفی ناشناخته بود که خود گمنامی را دوست می‌داشت و از برخی از اشعارش این مسئله پیداست. همین را می‌دانیم که وی در جوانی به بغداد رفته و تحصیلات و تألیفاتش را در آن‌جا به پایان برده است.

دربارهٔ عقیده و مذهب کلامی و فقهی او اتفاق نظر وجود ندارد، گروهی ایشان را معتزلی، و گروهی شیعه، و گروه دیگر وی را از اهل‌سنت و اشعری می‌دانند. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۸، صص. ۱۰۰-۱۰۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، مقدمه محقق، صص. ۷-۱۶)

اگرچه برخی از پژوهشگران براساس پاره‌ای از عبارات راغب (مانند تأکید بر عدل و نفی تشبیه) او را صرفاً معتزلی، و برخی دیگر با تکیه بر روایات شیعی در مفردات و ارادت او به امیرالمؤمنین (ع) وی را شیعی اثناعشری دانسته‌اند، اما این اقوال به تنهایی نمی‌تواند تمام ابعاد اندیشهٔ راغب را پوشش دهد. همچنین دیدگاه کسانی که او را اشعری معرفی می‌کنند، با تأکید راغب بر حسن و قبح عقلی، نفی جبر و تفویض، و نظریهٔ «امر بین الامرین» که از اصول مسلم عدلیه است، سازگاری ندارد. آنچه از تحلیل نظام‌مند مفردات به دست می‌آید، آن

است که راغب نه به‌طور کامل در قالب معتزله می‌گنجد (زیرا از تصریح به اصول خمسهٔ معتزله پرهیز کرده و در برخی جزئیات با آنان اختلاف دارد) و نه می‌توان او را اشعری دانست. بلکه اندیشهٔ او به عدلیه (امامیه و معتزلهٔ معتدل) نزدیک است و رویکردی میانه و مستقل دارد که بر پایهٔ تحلیل واژگانی قرآن و بدون تعصب فرقه‌ای شکل گرفته است.

با این حال، بررسی نظام‌مند مفردات الفاظ القرآن نشان می‌دهد که راغب در اصول اعتقادی به عدلیه (امامیه و معتزلهٔ معتدل) گرایش دارد. مؤلفه‌هایی مانند تنزیه مطلق خداوند از تشبیه و تجسیم، نفی رؤیت حسی، پذیرش حسن و قبح عقلی، تأکید بر عدل الهی، رد جبر و تفویض و پذیرش نظریهٔ «امر بین الامرین» در مسئلهٔ اختیار، همگی حاکی از رویکردی عقل‌گرا و هم‌سو با مبانی عدلیه است. با این وجود، او از اعلام صریح وابستگی فرقه‌ای خودداری کرده و کوشیده است مباحث را در چهارچوب تحلیل واژگانی قرآن و بدون تعصب فرقه‌ای مطرح کند.

به هر دلیلی او نخواسته مذهب کلامی و فقهی خود را آشکار کند و این امر بر ما مجهول مانده، شاید می‌خواسته بدون تعصب فرقه‌ای به بیان معارف قرآنی و دینی بپردازد.

راغب دارای تألیفات بسیاری است، از آن جمله می‌توان از؛ مفردات الفاظ القرآن، محاضرات الأدباء، الذریعة إلی مکارم الشریعة، تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین و تفسیر قرآن کریم که آن را جامع التفسیر نامیده است، نام برد.

در تاریخ وفات ایشان هم اختلاف‌نظر وجود دارد، برخی وفات وی را سال ۵۰۲ ه. ق. و برخی ۵۰۳ ه. ق. و نیز اقوال دیگر اعلام کرده‌اند. (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، مقدمه، صص. ۸-۱۲، ۳۷)

مفردات الفاظ القرآن

مفردات شیواترین و کامل‌ترین کتاب در تفسیر الفاظ قرآن است، که تا به امروز یکی از بهترین مآخذ برای معانی مفردات و الفاظ قرآن می‌باشد. این کتاب، اولین کتابی است که در آن، باب اجتهاد در لغت باز شده و در فهم و استنباط معانی لغات و کلمات، اعمال نظر شده است و چه زیبا و شیوا اعمال نظر شده است! این کتاب، از توانمندی والایی در واژه‌شناسی و مفهوم‌یابی برخوردار است و در کنار قرآن، پدیده‌ای اعجازآفرین و اعجاب‌برانگیز شناخته شده است. (رک: معرفت، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۵۴۶)

ایشان در این کتاب ابتدا ریشهٔ کلمه و معنای اصلی آن را نقل کرده، سپس قرآن را میزان قرار می‌دهد. و در بیشتر جاها از روایات معصومین (ع) به‌خصوص امیرالمؤمنین (ع)، اشعار شاعران نامی و اصطلاحات و عبارات متداول زبان عربی یاری می‌جوید. وی در اغلب موارد تحول تدریجی کلمه را نقل کرده تا به معنی اولین آیهٔ مورد استشهاد برسد. ایشان در ایجاد ربط و ذکر تناسب بین معانی گوناگون از یک مادهٔ لغوی استاد بود. (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۱۹-۲۲؛ ایروانی، ۱۳۷۳، صص. ۹۴-۱۰۵)

از دیگر ویژگی‌های این اثر ارزشمند نقل مباحث علمی و به‌ویژه کلامی در ذیل اصطلاحات آن بوده اما ایشان با اینکه در دورانی می‌زیسته که اختلافات کلامی و فلسفی و فرقه‌ای زیاد بوده، بدون تعصب تنها به نقل اقوال به‌طور مختصر پرداخته و کمتر به داوری در آن مباحث می‌پردازد.

با این حال ایشان برخی از واژه‌ها ی قرآنی را یا اصلاً مطرح نکرده و یا تنها به نقل معنی بدون استشهاد به آیات قرآنی بسنده کرده، و برخی از اصطلاحات کلامی (مانند بدا، معجزه) را فقط معنی لغوی کرده و از بیان معنی مصطلح آن در میان متکلمین خودداری نموده است.

الهیات

توحید و خداشناسی

مهم‌ترین اصل در ادیان الهی بحث خداشناسی و معرفت الهی است. اعتقاد به مبدأ هستی و وحدانیت حق، اولین گام برای ورود در قلمرو دین آسمانی و اسلام است.

«الله» اسم علم (خاص) برای ذات واجب‌الوجودِ جامع همهٔ اوصاف کمال است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۹) راغب دربارهٔ کلمهٔ مقدسهٔ «الله» می‌نویسد: اصل «الله» از «إله» است که همزه‌اش حذف شده و «الف و لام» بر سر آن آمده است، و این واژه مخصوص حضرت باری‌تعالی است. و این آیهٔ شریفهٔ «هَل تَعلَم لَهُ سَمِیّا» (مریم: ۶۵) بر آن دلالت دارد.[۱] و معنای معبودی است که شایستهٔ همهٔ ستایش‌ها و سزاوار عبادت است.[۲]

ایشان برای کلمهٔ «إله» معانی دیگری را که متناسب با ذات مقدس می‌باشد ذکر می‌کند، از آن جمله اینکه:

۱- «الله» از «أَلِه» به معنی تحیر و سرگردانی است، و با توجه به این معنی حضرت علی (ع) می‌فرماید: «کلّ دونَ صفاته تحبیر الصّفات و ضلّ هناک تصاریف اللّغات».[۳] زیرا بنده هرچه در صفات خدای تعالی بیندیشد، عظمتش او را سرگردان و متحیر می‌سازد. به همین دلیل نقل شده است: «تفکّروا فی آلاء الله و لاتفکّروا فی الله».[۴]

۲- ریشهٔ «الله» از «وِلاه» بوده؛ که حرف «و» به همزه تبدیل گشته است، به این دلیل که هر آفریده‌ای دلباخته و دلشدهٔ وجود مقدس اوست، و آن یا به وسیلهٔ تسخیر به تنهایی است، مانند جمادات و حیوانات، و یا به تسخیر و اراده با هم، مانند بعضی انسان‌ها. به همین جهت برخی از حکیمان می‌گویند: خداوند محبوب

---

۱. این دیدگاه تمامی متفکران است که «الله» فقط مخصوص ذات مقدس احدیت است و به دیگری اطلاق نمی‌شود. بنابراین ترجمهٔ دقیقی از این لفظ جلاله در زبان‌های دیگر وجود ندارد.

۲. به گفتهٔ برخی دیگر، واژهٔ «إله» مشتق و به معنای مدبر جهان، و صاحب نعمت‌هایی است که جز او کسی دیگر بر آن توانایی ندارد. (رک: طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱، ص. ۴۴۵)

۳. البته در کتب حدیثی ما روایت این‌گونه ضبط شده است: «کلّ دون صفاته تحبیر اللّغات وضلّ هناک تصاریف الصّفات» اصول کافی، ج. ۱، ص. ۱۳۴، باب جوامع التوحید، حدیث اول.

۴. در روایات شیعی آمده: «تفکّروا فی خلق الله و لا تفکّروا فی الله» و «تفکّروا فی المخلوق و لا تفکّروا فی الخالق» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۴، ص. ۳۴۸).

تمام اشیاست[۱] و بر این سخن آیهٔ شریفهٔ «وَ إِن مِن شییء إِلّا یُسّبح بِحَمدِه وَلکِن لَا تَفقّهون تَسبیحَهم» (اسراء: ۴۴) دلالت دارد.

۳- اصل «الله» از «لاهَ، یَلُوه، لیاهاً»، یعنی؛ از دیدگان پوشیده است. و آیهٔ «لاتُدرکُه الأبصارُ و هو یُدرکُ الأبصارَ» (انعام: ۱۰۳) به این معنی اشاره دارد. و در همین معنا قرآن به «باطن» بودن خداوند اشاره دارد؛[۲] «والظاهرُ و الباطنُ» (حدید: ۳).

در ادامه راغب می‌گوید: حقیقت واژهٔ «إله» در معنی «الله» این است که جمع بسته نمی‌شود زیرا معبودی جز او نیست،[۳] ولی عرب‌ها به‌سبب اعتقاد به معبودهای متعدد آن را جمع بسته‌اند. (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۸۲-۸۳)

و اما «توحید»؛ راغب دربارهٔ حقیقت توحید می‌گوید؛ اگر خدای تعالی با این واژه وصف شود، معنایش آن است که خداوند، دارای اجزاء و تکثر نیست[۴] و برای مشکل بودن تصور این‌چنین وحدتی، قرآن می‌فرماید: «وَ إِذَا ذُکِرَ اللهُ وَحدَهُ إِشمَأَزَّت قُلوبُ الذّینَ لَایُؤمِنُونَ بِالأخِرَة» (زمر: ۴۵). در ادامه ایشان می‌نویسد؛ لفظ «واحد» فقط دربارهٔ خدای تعالی است، و غیر خدا با آن توصیف نمی‌شود. و از لفظ «وَحَد» برای توصیف غیر خدای تعالی، استفاده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۸۵۷-۸۵۸)، و کلمهٔ «أحد» وقتی در جملهٔ اثباتی قرار گیرد، و به صورت وصف مطلق استعمال شود، فقط وصف الله تعالی واقع می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۷): [۵] «قُل هُوَ اللهُ أحَد» (اخلاص: ۱).

ایشان در مورد «شرک» می‌نویسد؛ شرک و مشارکت آن است که چیزی برای دو نفر و بیشتر چه از نظر عین و مال و چه از نظر معنی وجود داشته باشد. سپس وی شرک در دین را دو گونه می‌داند: اول «شرک

---

۱. ابن‌سینا می‌گوید: «همهٔ موجودات صادر از ذات حق هستند و این صدور چون اقتضای ذات اوست پس منافی ذات نیست. از سوی دیگر خدای تعالی ذاتش محبوب و معشوق اوست پس همهٔ اشیاء به‌خاطر حب ذاتی او مراد او هستند. » (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۱۶).

۲. «باطن» یکی از اسمای ذات مقدس بوده، با ذات حق و دیگر اسمای خداوند، عینیت و اتحاد دارد، و اندیشمندان اسلامی، باطن بودن خداوند را به دو گونه تبیین کرده‌اند: ۱- ذات حق از دیدگان خلایق مستور است، و به کنه ذات و باطن اشیاء آگاه، و خود باطن مطلق است، و هرچه جز او باطن باشد، باطن نسبی و اضافی خواهد بود. و ظهور و بطونش زمانی و مکانی نیست، زیرا خود خالق زمان و مکان و محیط به تمام موجودات است. (رک: غزالی، ۱۹۹۰، ص. ۱۲۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۹، ص. ۱۵۱). ۲- مراد از باطن بودن خداوند آن است که به همه چیز و باطن اشیاء عالم است. (رک: طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۹، ص. ۳۴۷).

۳. برخی از معاصرین با استشهاد به آیات، «إله» را در دوران نزول قرآن همسان لفظ جلاله دانسته و معانی دیگر که راغب بیان کرد بر فرض صحت، مربوط به قبل از عصر نزول یا احتمالاً از لوازم و آثار معانی إله (نه موضوعله آن) معرفی کرده‌اند. (رک: سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۶، ص. ۱۱۰).

۴. در اینجا مراد راغب از توحید، توحید ذاتی است. و توحید ذاتی یعنی اینکه ذات خداوند یکتاست. و یگانگی ذات دو معنا دارد: الف- ذاتی که در هستی خود بی‌نیاز از علت است و بی‌همتا و بی‌شریک. ب- ذات خداوند مرکب از اجزاء نیست، و هیچ‌گونه کثرت و تعدد در ذات الهی راه ندارد. خواه ترکیب از اجزای عقلی (مانند ترکیب ماهیت از جنس و فصل) و یا مادی (ماده و صورت). زیرا ترکیب مستلزم محدودیت و نیازمندی است و خداوند بی‌نیاز مطلق است. (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ج. ۱، صص. ۹۵-۹۶).

۵. البته برای «أحد» که به‌عنوان وصف الهی ذکر شده، معانی زیادی را ذکر کرده‌اند (رک: دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۲۳۶) و چون راغب اصل «أحد» را از «وَحَد» می‌داند، «أحد» را به معنای اینکه خداوند بسیط و هیچ‌گونه جزئی ندارد، می‌گیرد، که دیدگاه برخی از اندیشمندان، همین است (رک: دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۲۳۷).

عظیم»؛ و آن دانستن شریک برای ذات خداوند متعال است[۱] و آن بزرگ‌ترین کفر است؛ «إِنَّ اللهَ لایَغفِرُ أَن یُشرَکَ بِهِ» (نساء: ۴۸) و یا «وَ مَن یُشرِک بِاللهِ فَقد ضَلّ ضَلالاً بَعیداً» (نساء: ۱۱۶).

دوم؛ شرک صغیر: و آن ملاحظه کردن غیر خدا در بعضی امور است، که نمونهٔ آن ریاکاری و نفاق می‌باشد[۲] که آیهٔ «جَعلا لَه شُرَکاء فِیمَا آتَاهُمَا فَتعالَی اللهُ عَمّا یُشرِکُونَ» (اعراف: ۱۹۰) بر آن دلالت دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۵۲)

اسماء و صفات

ایشان دربارهٔ واژهٔ «اسم» می‌نویسد: «اسم؛ هرچیزی است که ذات اشیاء با آن شناخته می‌شود، و ریشهٔ آن از سموٌ است، به دلالت واژه‌های أسماء و سُمَیّ که اصلشان السُّمُوّ می‌باشد، یعنی چیزی که به وسیلهٔ آن مسمی (کسی یا چیزی که نام بر آن نهاده شد) یادآوری و شناخته می‌شود.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۲۸)،[۳]

بعد ایشان می‌گوید؛ انسان وقتی که اسمی بر او عرضه می‌شود، عارف به مسمای آن اسم نمی‌شود مگر اینکه ذات آن اسم را هم، بشناسد. و نتیجه می‌گیرد که معرفت اسماء به دست نمی‌آید مگر به معرفت مسمای آن اسماء و دریافت صورتش در دل و خاطر انسان؛[۴] بنابراین در آیهٔ «مَا تَعبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلّا أَسمَاءً سَمَّیتُمُوهَا»

---

۱. مقصود از این شرک «شرک جلی» است، که خود گاهی شرک در ذات خداست مانند تثلیثی که در آیین مسیحیت است، گاهی شرک در عبادت است، یعنی انجام خضوع و تذلل در برابر غیر خداوند با اعتقاد به الوهیت و خالقیت خداوند یکتا. نمونهٔ آن مشرکان عصر رسالت پیامبر (ص) بودند، که نسبت به توحید در خالقیت پروردگار عالم اعتراف داشتند اما در برابر بت‌ها اظهار بندگی و خضوع می‌کردند. (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ص. ۹۶، ۱۲۳).

۲. از آن به «شرک خفی» یاد می‌شود، در حدیثی از معصومین (ع) آمده که: «شرک در اعمال انسان مخفی‌تر است از حرکت مورچهٔ سیاه بر روی صخرهٔ صاف در تاریکی شب. » (سفینة البحار، ج. ۱، ص. ۶۹۷).

۳. این دیدگاه راغب مطابق نظریهٔ بصریان است که ریشهٔ اسم را سمو گرفته‌اند. اما در برابر آن‌ها ادیبان کوفی قائل‌اند که «اسم» از «وسم» به معنای «علامت» مشتق شده است. بر این اساس، معنای لغوی اسم، «علامت و نشان» خواهد بود، یعنی اسم کلمه‌ای است که بر مسما دلالت می‌کند، یعنی اسم، نشانه و علامت مسمی است. (رک: فیومی، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۹۰).

۴. در اینجا راغب یکی از مسائل کلامی را که از دیرباز مطرح بوده، عنوان می‌کند، و آن یگانگی یا مغایرت اسم با مسمی است. مفسران، متکلمان و اندیشمندان اسلامی در ذیل مباحثی به‌طور صریح یا ضمنی با عنوان عینیت یا غیریت اسم و مسمی طرح کرده‌اند. در این زمینه از سوی آنان دو نظریه با استدلال‌های متفاوت ارائه شده است، عده‌ای مانند ابوحامد غزالی و فخر رازی عقیده دارند که اسم و مسمی با هم مغایر و متباین هستند. و برای این امور استدلال‌هایی بیان می‌کنند که یکی از آن‌ها براساس آیهٔ ۱۸۰ سورهٔ اعراف «لله السماء الحسنی» شکل گرفته است؛ خداوند در این آیه فرمان داده که به وسیلهٔ اسمای حسنایش او را بخوانند، حال اگر اسمای حق که وسیلهٔ خواندن او به شمار می‌آید با حق یکی باشد لازم می‌آید وسیله و صاحب وسیله یکی بوده، وسیله‌جویی برای رسیدن به صاحب وسیله بی‌مفهوم باشد. پس باید اسم غیر از مسمی‌باشد. (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، صص. ۳۹-۴۰؛ دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۰۸). و از سخنان راغب استفاده می‌شود که ایشان هم این دیدگاه را دارند. ایشان در ذیل همین آیه می‌نویسد: «می‌بینی که اسمای خداوند بر غیر او اطلاق می‌شود و لیکن معنای آن اسم وقتی دربارهٔ خداوند به کار می‌رود همان نیست که دربارهٔ غیر خداوند به کار می‌رود» (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۲۸). و در برابر این نظریه، اعتقاد به عینیت میان اسم و مسمی مطرح شده است. یکی از دلیل‌های آن‌ها تمسک به آیهٔ ۴۰ سورهٔ یوسف است که در متن مقاله به آن اشاره شده است این‌ها قائل‌اند که آیه از معبود قرار گرفتن غیر خدای سبحان از سوی مشرکان خبر می‌دهد. واضح است آنان ذواتی را عبادت می‌کردند؛ نه اسمای ایشان را، ازاین‌رو اسم در اینجا چیزی جز مسمی نیست. (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص. ۴۱). در اینجا علامه طباطبایی نکتهٔ لطیفی دارند: «اسم در لغت به معنای لفظی است که بر مسمی دلالت می‌کند و آنچه لغت از اسم می‌فهمد همین است و معلوم است که لازمهٔ این

(یوسف: ۴۰) می‌گوید اسمایی که ذکر می‌کنید مسمیات ندارند و نام‌های بدون مسما هستند، زیرا حقیقتی که دربارهٔ بت‌ها اعتقاد دارید بنا بر همان اسمایی است که در آن‌ها وجود ندارد.

و در مورد «صفت» می‌نویسد: وصف ذکر و یادآوری چیزی است که به صورت ستایش و بیان زیبایی موصوف باشد. و صفت حالتی از زینت، زیبایی و ستایش موجود در موصوف است. وصف ممکن است حق یا باطل باشد. و سخن خدای تعالی در آیهٔ «ربّ العزّة عمّا یصفون» (صافات: ۱۸۰) هشداری است بر اینکه صفات او جلّ جلاله آن‌طوری نیست که بیشتر مردم عقیده دارند، زیرا برای او مثل یا تشبیهی تصور می‌کنند،[۱] درحالی‌که ذات مقدس برتر است از آنچه می‌گویند. به همین جهت فرمود: «و لهُ المَثلُ الأعلَی» (نحل: ۶۰)، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۷۳)

حیات

راغب می‌نویسد: «حیات در مورد خداوند یعنی مرگ و موت ندارد، و چنین حیاتی جز برای خداوند صحیح نیست» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۶۸).[۲]

از منظر کلامی، این دیدگاه راغب رویکردی میانه میان تعطیل و تشبیه است. او از یک‌سو مانند معتزله و امامیه بر تنزیه خداوند از هرگونه مشابهت با مخلوقات تأکید می‌کند و از سوی دیگر، همچون اشاعره اصل اتصاف خداوند به صفت حیات را می‌پذیرد و آن را از کمالات ذاتی الهی می‌شمارد. بنابراین، حیات الهی در اندیشهٔ راغب نه قابل قیاس با حیات مخلوقات است و نه قابل انکار.

رؤیت

راغب قائل است که؛ رؤیت الهی، دیدن با چشم ظاهری نیست، و ذاتش متعالی از آن است. وی در ذیل آیهٔ شریفهٔ «فسَیَرَی اللهُ عَمَلَکُم» (توبه: ۱۰۵) می‌نویسد: «هرچند در این آیه به رؤیت خدای تعالی به صورت دیدن حواس اشاره شده است، اما حواس و حاسه بر خدا صحیح نیست، او منزه از آن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۷۴).[۳]

از نظر کلامی، این دیدگاه راغب آشکارا با نظریهٔ اشاعره که رؤیت خداوند را در آخرت ممکن می‌دانند (هرچند با نفی کیفیت و جهت) در تضاد است و با مبانی عدلیه (امامیه و معتزله) که رؤیت حسی خداوند را

معنا این است که مغایر با مسمی‌باشد». و بعد می‌فرماید؛ البته این یک استعمال است، و استعمال دیگر اینکه اسم بگویی و مرادمان از آن ذاتی باشد که وصفی از اوصافش مورد نظر ماست، که در این صورت کلمهٔ اسم دیگر از مقولهٔ الفاظ نیست، بلکه از اعیان خارجی است، چون چنین اسمی همان مسمای کلمه (اسم) به معنای قبلی است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۷).

۱. به تعبیر امام صادق (ع) «کلما میّزتموه بأوهامکم فی ادّق معانیه فهو مخلوق لکم مردود الیکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۹، ص. ۲۹۳)؛ بنابراین هرچه صفت اوست منزه و مبرای از هر نقص و محدودیت است.

۲. البته متکلمین در مورد حیات می‌گویند، «حیات» عبارت است از گونه‌ای از هستی که علم و قدرت از آن سرچشمه می‌گیرد. و همین‌قدرت و علم، دلالت بر حیّ بودن دارد. (رک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۷۸).

۳. شیخ مفید می‌نویسد: «رؤیت باری‌تعالی با چشم صحیح نیست، به این مطلب عقل و نقل و اجماع امامیه شهادت می‌دهد» (مفید، ۱۳۷۲، ص. ۱۵). درحالی‌که برخی از فرق مثل مشبهه و کرامیه و اشاعره معتقدند به اینکه رؤیت خداوند امری ممکن است و در قیامت واقع می‌شود. (رک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۹۷).

محال می‌شمارند، هم‌سویی کامل دارد. راغب با تأکید بر اینکه «حواس و حاسه بر خدا صحیح نیست»، عملاً هرگونه نسبت ابزار حسی به خداوند را نفی می‌کند و رؤیت را به علم و احاطهٔ الهی تأویل می‌برد.

کلام

راغب، کلام را بر الفاظ منظم و آراسته، و نیز بر معانی که تحت آن الفاظ فراهم می‌آید و قرار می‌گیرد، اطلاق می‌کند و این معنای کلام را بر خداوند هم به کار می‌برد که آیهٔ شریفهٔ «وَ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلامَ اللهِ» (فتح: ۱۵) بر آن دلالت دارد. ایشان قائل است خداوند متعال هم در دنیا و هم در آخرت با بنده سخن می‌گوید؛[۱] سخن گفتن خداوند با بنده در دنیا در آیهٔ «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ» (شوری: ۵۱) اشاره شده، ولی سخن گفتن خداوند در آخرت با بنده همان ثوابی است که ویژهٔ مؤمنین و بزرگداشتی نسبت به آن‌هاست، که کیفیت آن بر ما پوشیده است و کافران از چنین کرامتی محرومند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۷۲۴)

از منظر کلامی، راغب در مسئلهٔ کلام نیز رویکردی میانه اتخاذ کرده است. او با پذیرش اصل «تکلم الهی»، به اشاعره نزدیک می‌شود که صفت کلام را برای خداوند اثبات می‌کنند؛ اما در عین حال، با نفی اینکه کلام الهی از جنس اصوات و حروف مادی باشد و با تأکید بر مجهول‌الکیفیه بودن تکلم اخروی، به الهیات تنزیهی معتزله و امامیه گرایش دارد. بدین‌سان، کلام الهی در اندیشهٔ راغب نه لفظی صرفاً حادث است و نه صفتی ازلیِ مشابه گفتار بشری، بلکه حقیقتی است که در دنیا در قالب وحی و در آخرت در قالب کرامت و اکرام خاص تجلی می‌یابد.

جمع‌بندی دسته «الهیات»

در حوزهٔ الهیات، راغب بر تنزیه مطلق خداوند، نفی هرگونه تشبیه و تجسیم، و بساطت ذات تأکید دارد. این رویکرد با مبانی معتزله و امامیه هم‌سو و با تأویلات اشعری در صفات خبری ناهم‌سوست.

صفات الهی

علم

راغب دربارهٔ معنای «علم» می‌نویسد:

> علم ادراک شیء بتمامه و حقیقت آن است، که این دو گونه است: ۱- ادراک ذات شیء. ۲- حکم کردن بر شیء با وجود شیء دیگری که برایش ثابت و موجود است یا نفی چیزی که، از او نفی شده است. علم در نوع اول متعدی به یک مفعول است، مثل آیهٔ «لا تَعلَمُونهُم اللهُ يعلَمُهُم» (انفال: ۶۰) و در معنی دوم، متعدی به دو مفعول است؛ مانند آیهٔ «فَإِن عَلِمتُمُوهُنَّ مُؤمِنَاتٍ» (ممتحنه: ۱۰). (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۸۰)

---

۱. این معنای راغب مطابق با نظریهٔ معتزله و امامیه است که کلام الهی را لفظی و حادث می‌دانند، و اینکه خداوند متکلم است، یعنی ایجادکنندهٔ کلام است. (رک: حلی، ۱۴۰۷ق، صص. ۲۸۹-۲۹۰).

ایشان اطلاق علم بر خداوند متعال را این می‌داند که هیچ چیز از او مخفی و پوشیده نیست؛[۱] چنان‌که می‌فرماید: «علّامُ الغُیُوب» (مائده: ۱۰۹) و یا در آیهٔ «عَالِمُ الغَیبِ فَلَایُظهِرُ عَلَی غیبِهِ أَحَداً إلّا مَن ارتَضَی مَن رَسُولٍ» (جن: ۲۶-۲۷) که واژهٔ علم در توصیف خداوند است، یعنی کسی که چیزی بر او پوشیده نیست، چنان‌که می‌فرماید: «لا تخفی مِنکُم خَافِیَةٌ» (حاقه، ۱۸)؛[۲] این‌چنین توصیفی جز دربارهٔ خدای تعالی در مورد دیگران صحیح نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۵۱).

قدرت

راغب می‌نویسد: هرگاه خداوند متعال را با وصف قدرت توصیف کنی معنایش آن است که از ذاتش، عجز و ناتوانی منتفی است و محال است کسی غیر خداوند به قدرت مطلق وصف شود،[۳] و اگر هم وصف شده فقط لفظی است نه واقعی. خداوند «قادر» است یعنی؛ کسی که ناتوانی از هر جهت از وی نفی شده است[۴] و «قدیر» فاعلی است که، آنچه را بخواهد مطابق حکمت انجام می‌دهد، نه زیاد و نه کم؛ بنابراین صحیح نیست غیر خداوند با آن توصیف شود؛ «إنّ الله علَی کلّ شیءٍ قدیر» (بقره: ۲۰). معنای «مقتدر» نزدیک به قدیر است؛ «عندَ ملیکٍ مُقتَدِرٍ» (قمر: ۵۵)، اما این لفظ مقتدر گاهی در وصف بشر هم به کار می‌رود، اما هرگاه وصف ذات مقدس باشد، به معنی «قدیر» است، و هرگاه به وصف بشر درآید، به معنای اکتساب‌کنندهٔ قدرت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۶۵۷-۶۵۸)

اراده و مشیت

ایشان می‌نویسد: «اراده» از «راد، یَرُودُ» یعنی کسی که در طلب چیزی سعی و کوشش کند. و اراده در اصل قدرت و نیرویی است که از شهوت، نیاز و آرزو ترکیب شده است. «اراده» اسمی است برای تمایل نفس به چیزی که حکم و فرمان انجام دادن و یا ندادن در آن چیز باشد، یا اینکه سزاوار انجام شدن یا نشدن باشد. پس این‌گونه اراده و

---

۱. متکلمین شیعه در مورد علم الهی همین دیدگاه را دارند. به‌عنوان مثال، شیخ مفید می‌نویسد: «خداوند متعال به همهٔ موجودات قبل از پیدایش آن‌ها عالم است و هیچ پدیده‌ای نیست مگر اینکه خداوند قبل از پیدایش به آن علم دارد و او به حقیقتِ آنچه امکان معلوم شدن را دارد، عالم است، و چیزی در آسمان و زمین بر خدای سبحان پوشیده نیست، این مطلب مقتضای دلیل عقلی و قرآن و روایات متواتر از اهل بیت پیامبر (ص) می‌باشد و مذهب همهٔ امامیه است» (مفید، ۱۳۷۲، صص. ۱۳-۱۴).

۲. ابتدای آیهٔ شریفه این است: «یومئذ تَعرضُون لا تَخفی...» که زمان محشر و روز قیامت است. یعنی در آن روز همگی به پیشگاه خدا عرضه می‌شوید و چیزی از کارهای شما پنهان نمی‌ماند.

۳. اما حکما قائل‌اند معنای قدرت در رابطه با خداوند عبارت است از: «مبدأ فاعلیت نسبت به فعل که توأم با خیریت و همراه با اختیار و ترجیح یک فعل بر دیگری می‌باشد» (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۹۷).

۴. جمعی از متکلمین و فلاسفه بیان می‌کنند که قادر کسی است که اگر بخواهد فعل را انجام می‌دهد و اگر بخواهد آن را ترک می‌کند (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۱).

خواست نفسانی دربارهٔ اصل چیزی، گاهی میل و کشمکش در مبدأ و آغاز آن چیز است، و گاهی در نتیجهٔ حکم و دستور آن چیز، که شایسته است انجام گیرد یا نگیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۷۱).[۱]

اما اگر «اراده» دربارهٔ خداوند متعال به کار رود، مراد حکم، نتیجه و پایان آن است، نه تمایل و خواست نفسانی به مبدأ و آغاز چیزی؛ زیرا او جلّ جلاله از این امور منزه است؛[۲] هرگاه گفته شود: «أراد الله بکذا»، یعنی خداوند در آن حکم کرد که آن‌طور هست و آن‌طور نیست؛ مانند آیهٔ شریفهٔ «إِن أَرَادَ بِكُم سُوءاً أَو أَرَادَ بِكُم رَحمَةً» (احزاب: ۱۷). و گاهی مراد از اراده «امر» است؛ که آیهٔ «یُرِید الله بِکُم الیُسروَلَا یُرِیدُ بِکُم العُسرَ» (بقره: ۱۸۵) نمونهٔ آن است.

و اما «مشیت» اصل آن از «شئ» است. و راغب می‌نویسد: «که شئ چیزی است که شناخته می‌شود، و از آن خبر می‌دهند. در نظر بیشتر متکلمین واژهٔ شئ زمانی که دربارهٔ خداوند و غیر او به کار می‌رود؛ معنی مشترکی دارد و بر پدیده‌های موجود و معدوم هر دو واقع می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۷۱). اما نظر برخی این است که «شئ» همان پدیده‌های موجود است،[۳] و اصلش مصدر «شاء» یعنی خواستن است، و هرگاه خدای تعالی با آن وصف شود معنایش شاءٍ خواهنده، و هرگاه غیر خدا با آن وصف شود، معنایش «مشیء» خواسته‌شده است. و معنای دوم در آیهٔ «قُلِ اللهُ خَالِقُ کُلِّ شَیئٍ» (رعد: ۱۶) تجلی کرده است، که در اینجا شئ، مصدر، و در معنای مفعول است.

سپس ایشان می‌فرماید؛ واژهٔ «مشیت» در نظر بیشتر متکلمین مثل اراده است. و در نظر بعضی دیگر اراده و مشیت با هم تفاوت دارد؛ مشیت در اصل ایجاد شیء و به دست آوردن چیزی است هرچند که در سخن و تعارفات معمولی به‌جای اراده به کار می‌رود.

پس مشیت از سوی خدای تعالی ایجاد و آفرینش است و مشیت از جانب مردم رسیدن به چیزی است.[۴]

«المشیة من الله» همان اقتضای وجود و پیدایش چیزی می‌باشد، و به همین دلیل گفته شده: «ما شاء الله کان و ما لم یشأ لم یکن». اما اراده از سوی او وجود مراد را اقتضا نمی‌کند چنان‌که می‌فرماید: «یُرِیدُ اللهُ بِکُم الیُسرَ وَ لَایُرِیدُ بِکُم العُسرَ» (بقره: ۱۸۵) و «وَ مَا اللهُ یُرِیدُ ظُلماً لِلعِبَادِ» (غافر: ۳۱). و واضح است که سختی و ستمدیدگی در چیزهایی است که میان مردم حاصل می‌شود.

---

۱. این توضیحی که راغب بیان کرد، در مورد ارادهٔ انسان است. بنابراین اراده در انسان، از کیفیات نفسانیه (امور وجدانی مانند درد و لذت) که معنای آن نزد عقل واضح است و با غیر مشتبه نمی‌شود. اما تعریف حقیقی آن، که بتوان حقیقتش را باز نمود دشوار است، و اندیشمندان در تعیین حدود آن دچار مشکل شده‌اند. (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۱۱۳).

۲. راغب با بیان این معنا از ارادهٔ الهی، اراده را از صفات فعل دانسته است، همان‌طور که بسیاری از متکلمین شیعه چون شیخ مفید، و برخی از حکما چون علامه طباطبایی قائل‌اند. و دلیل عمدهٔ این گروه آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع) است که اراده را به معنای ایجاد فعل گرفته‌اند. در برابر این گروه برخی از حکما اراده را صفت ذات قلمداد کرده که به معنای علم به مصلحت و عین داعی است. (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص. ۱۵۴–۱۵۵).

۳. حکما لفظ شیء و وجود را مساوق و مساوی می‌دانند و آنچه لفظ شیء بر آن اطلاق می‌شود لفظ موجود نیز بر آن اطلاق می‌گردد. اما برخی از متکلمان حد فاصل بین موجود و معدوم را شیء می‌دانند که نام آن ثابت و ثابتات ازلیه است. (سجادی، ۱۳۷۵، ص. ۳۸۷).

۴. منظور این است که اراده و مشیت در مورد خداوند متعال به یک معنا و در مورد انسان متفاوت است.

و برخی گفته‌اند، از فرق‌های میان اراده و مشیت، این است که ارادهٔ انسان نخست قبل از اینکه ارادهٔ خدا بر آن پیشی گیرد حاصل می‌شود مثلاً انسان می‌خواهد نمیرد ولی خدا آن را می‌خواهد، اما مشیت انسان انجام نمی‌شود مگر بعد از مشیت خداوند؛[۱] چنانچه می‌فرماید: «مَا تَشاؤُونَ إِلاّٰ أَن یَشاءَ اللهُ» (انسان: ۳۰). راغب در ذیل آیه می‌نویسد:

> روایت شده وقتی آیهٔ «لِمَن شَاءَ مِنکُم أَن یَستَقِیمَ» (تکویر: ۲۸) نازل شد، کافران گفتند: «الأمر الینا أن شئنا إستَقمنَا وَ إِن شِئنَا لَم نستقم». سپس خدای تعالی آیهٔ شریفهٔ «وَمَا تَشَاءُون إلّا أن یَشَاء الله» را نازل کرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۴۷۱-۴۷۲)

آفرینش

راغب در مورد «خلق» می‌گوید: «'خلق' اصلش اندازه‌گیری مستقیم و استوار است، و واژهٔ خلق در مورد نوآفرینی و ایجاد کردن چیزی، بدون اینکه آن چیز سابقهٔ وجودی و نمونه‌ای در ایجاد داشته باشد، به کار می‌رود؛[۲] خداوند می‌فرماید: «خَلقَ السّمَاوَاتِ وَ الأرضَ» (انعام: ۱)، یعنی آسمان‌ها و زمین را ابداع و ایجاد نمود، بنا به دلالت آیهٔ «بَدیعُ السّماوَاتِ وَ الأرضِ». و این آفریدن جز برای خدای تعالی نیست، بنابراین خداوند دربارهٔ تفاوت این معنی میان خود و دیگران می‌فرماید: «أَفَمَن یَخلُقُ کَمَن لَا یخلُقُ أفلَا تَذَکَّرُونَ» (نحل: ۱۷). (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۹۶)

جمع‌بندی دسته «صفات الهی»

راغب در بحث صفات الهی، رویکردی میانه دارد: صفات ثبوتی (حیات، علم، قدرت، کلام) را برای خدا اثبات می‌کند، اما هرگونه تشبیه به مخلوقات را نفی می‌نماید. این جهت‌گیری به عدلیه (امامیه و معتزله) نزدیک است و با اشاعره در کیفیت اثبات صفات فاصله دارد.

---

۱. در برخی از کتب لغت در تفاوت میان مشیت و اراده آمده است؛ مشیت صرفاً خواستن چیزی است، ولی اراده، به‌سمت آن چیز رفتن و اقدام کردن است و روشن است که گاهی چیزی خواسته می‌شود؛ ولی اراده بر انجام آن تعلق نمی‌گیرد؛ ازاین‌رو می‌توان گفت: مشیت، مرتبهٔ ضعیف اراده است که با فعل فاصله دارد؛ و اراده، مرتبهٔ قوی مشیت و متصل به فعل است. (رک: دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۴۴۴) و برخی با توجه به استعمال اراده و مشیت در قرآن کریم بین آن‌ها فرق قائل شده‌اند به اینکه، استعمال واژهٔ اراده در آفرینش و احکام (تکوین و تشریع) در قرآن فراوان است، ولی مشیت معمولاً در مشیت تکوینی به کار رفته و استعمال آن در مورد احکام و تشریع بسیار کم است، و این خود نشان می‌دهد که مفهوم مشیت بیشتر در جنبهٔ تکوین به کار رفته است. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج. ۴، ص. ۱۵۱).

۲. راغب در اینجا به معانی خلقت که در مورد خداوند به کار می‌رود اشاره دارد که هم مطابق با آیات الهی و هم روایات است. یک ایجاد شیء که قبلاً نبوده یعنی ایجاد از عدم (لا من شیء)؛ امام باقر (ع) می‌فرماید: «خداوند شیء را آفرید، اما نه از چیزی که قبل از آن وجود داشته باشد» (صدوق، ۱۳۹۱ق، ص. ۶۷). و معانی دیگر خلقت، ایجاد چیزی بدون الگوی سابق است، که در اصطلاح فلسفی به آن «ابداع» می‌گویند و ابداع همان آفرینش و ایجاد شیء است بدون نمونهٔ قبلی، و اگر فعل آن را به خداوند نسبت دهیم، ابداع به معنای ایجاد و آفرینش چیزی بدون ماده و ابزار و بدون زمان و مکان است. (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۱۲۰؛ کرجی، ۱۳۸۱، ص. ۲۴). امیرالمؤمنین در مورد معنای دوم خلقت می‌فرماید: «ابتدَعَ مَا خَلَق بلا مثالٍ سَبَقَ» (صدوق، ۱۳۹۱ق، ص. ۴۴).

عدل الهی و افعال

قضا و قدر

«قضا و قدر» را جزء مراتب علم الهی دانسته‌اند. ملاصدرا در اسفار و علامهٔ طباطبایی در نهایة الحکمه این موضوع را بعد از علم حق‌تعالی مورد بحث قرار داده‌اند؛ چون مفهوم این دو واژه بر یکی از خصوصیات علم خداوند صادق است (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۹۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۲۹۲).

راغب دربارهٔ معنای «قضا» می‌نویسد: قضا در اصل به معنی فیصله دادن به امری است؛ قولی باشد یا فعلی، و هرکدام از این دو، بر دو وجه است: الهی و بشری. بنابراین قضا چهار قسم است: ۱- قولی الهی، آیهٔ «وَقَضَى رَبُّكَ أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳). ۲- قضای فعلی الهی، مانند: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ» (غافر: ۲۰) که اشاره به آفرینش ابداعی و فراغ از آن دارد، مانند آیهٔ «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» (بقره: ۱۱۷). ۳- قولی بشری، مثل اینکه گفته شود «حاکم چنین کرد». ۴- فعلی بشری، مانند آیهٔ «فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ» (بقره: ۲۰۰).

راغب بیان می‌کند به «مردن انسان» هم قضا می‌گویند، از این نظر که مرگ در موجودات زنده به صورت یک ناموس طبیعی تغییرناپذیر، شناخته شده است؛ مانند آیهٔ «ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ» (انعام: ۲) که اجل اولی زندگی و اجل دومی بعث و قیامت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۶۷۴-۶۷۵).

اما در مورد «قدر»، راغب آن را اندازه‌گیری و تبیین کمیت شیء دانسته است و می‌نویسد: تقدیر خداوند نسبت به اشیاء بر دو گونه است: ۱- اعطای قدرت بر اشیاء. ۲- آنکه اشیاء را بر مقدار و وجه مخصوص، به حسب اقتضای حکمت قرار دهد. و در این زمینه فعل خداوند به دو صورت است: اول آنکه فعلی را کامل و به‌طور دفعی به وجود آورده که هیچ نقصان و زیادی ندارد، مانند آسمان‌ها و آنچه در آن است. دوم آنکه اساس و ریشهٔ موجودات را بالفعل ولی اجزای آن را بالقوه قرار داده است و آن را به وجهی تدبیر می‌کند که از آن موجود غیر از آنچه که خداوند آن را مقدر کرده است، صورت نمی‌پذیرد، مانند تقدیر هستهٔ خرما که از آن خرما می‌روید نه سیب و زیتون، و مانند تقدیر منی انسان که از آن انسان به وجود آید نه حیوانات دیگر.

بنابراین تقدیر الهی بر دو وجه است: یکی حکم کردن به اینکه آن‌طور باشد و این‌طور نباشد، خواه بر سبیل وجوب و خواه بر سبیل امکان، مانند: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً» (طلاق: ۳).

و دوم، اعطای قدرت بر اشیاء، مانند: «فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ» (مرسلات: ۲۳) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۵۸).

ایشان در مورد رابطهٔ قضا و قدر می‌نویسد: قضا از جانب خداوند متعال اخص از قدر است؛ زیرا قضا فیصله دادن (حکم کردن) میان تقدیر است و قدر همان تقدیر، و قضا همان حکم کردن و محتوم نمودن مقدرات است. و برخی از دانشمندان گفته‌اند قدر به منزلهٔ آمادگی برای وزن و کیل است و قضا به منزلهٔ خود کیل

است.[۱] و سپس شاهدی را نقل می‌کند که ابوعبیده از عمر -خلیفهٔ دوم- هنگامی‌که از طاعون به شام فرار می‌کرد، سؤال کرد: آیا از قضای خدا فرار می‌کنی؟ عمر جواب داد: از قضای خداوند به قدر خداوند فرار می‌کنم.[۲] و راغب می‌نویسد این سخت تنبیهی است بر اینکه قدر، قضا نیست؛ پس آرزو می‌کند خداوند قضایش را از او دور کند، زیرا که هیچ راه فراری از قضای الهی نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۶۷۵-۶۷۶) و شاهد آن آیهٔ «وَكَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَّقْضِيّاً» (مریم: ۷۱) است.

خیر و شر

راغب در مورد «خیر» می‌نویسد: ««خیر» چیزی است که همه کس به آن رغبت پیدا می‌کنند، مانند عقل، عدل، فضل و هرچیز سودمندی، و نقطهٔ مقابل آن شر است.

خیر دو گونه است: ۱- خیر مطلق، یعنی چیزی که در هر حال و نزد هرکس پسندیده و مورد رغبت است، مانند توصیفی که پیامبر (ص) از بهشت کرده‌اند: «لاخیرَ بخیرٍ بعده النارُ ولا شرَّ بشرٍّ بعده الجنةُ». ۲- خیر و شر مقید، به این معنی که چیزی برای فردی خیر و برای فرد دیگر شر است، مانند مالی که ممکن است برای زید خیر ولی برای عمرو شر باشد؛ ازاین‌رو خدای تعالی خیر را با دو امر توصیف کرده است؛[۳] در جایی می‌فرماید: «إِن تَرَكَ خَيْراً» (بقره: ۱۸۰) و در جای دیگر: «أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ» (مؤمنون: ۵۵-۵۶)» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۰۰).

جبر و اختیار

راغب می‌نویسد: «جبر» در اصل به معنی اصلاح کردن با زور و قهر است. تسلط و قدرت سلطان را هم جبر و زور گفته‌اند، و این وجه تسمیه یعنی واژهٔ جبر در معنی فوق، یا برای آن است که مردم را به زور به قبول ارادهٔ خویش وامی‌دارد و یا اینکه برای اصلاح کارهای مردم است.

---

۱. برخی حکما می‌گویند: قدر به منزلهٔ جزءالعلة است و قضا به منزلهٔ تام‌العله. بنابراین تخلف معلول از قدر که جزءالعله است امکان دارد؛ اما تخلف معلول از قضا -که تام‌العله است- محال است. موطن قدر، عالم ماده است؛ یعنی عالم متکثرات و متزاحمات؛ اما موطن قضا عالم مجردات است. پس قدر اخص از قضا است؛ چون قضا هم در مورد مجردات مطرح است و هم در مورد مادیات؛ اما قدر اختصاص به مادیات دارد و این در صورتی است که حدود ماهوی را در آن لحاظ نکنیم. (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۶، پاورقی، ص. ۲۹۲).

۲. شبیه همین قضیه در مورد مولای متقیان حضرت علی (ع) است. اصبغ بن نباته نقل می‌کند: «امیرالمؤمنین (ع) از کنار دیواری مشرف به خرابی برخاست و به‌سوی دیواری دیگر رفت. گفته شد: ای امیرالمؤمنان! آیا از قضای خدا فرار می‌کنی؟ فرمود: از قضای خدا به قدر خدای عزوجل می‌گریزم» (صدوق، ۱۳۹۱ق، ص. ۳۶۹).

۳. در اینجا راغب به یکی از تفاوت‌های مهم خیر و شر اشاره دارد که در بیان حکما وجود دارد و آن اینکه خیر یا مطلق است و آن وجود محض بسیط یعنی ذات الهی است، یا نسبی است و آن وجوداتی است که خیرات آن‌ها بر شرور آن‌ها غلبه دارد؛ اما شر همیشه نسبی است و شر مطلق وجود ندارد، بلکه شر بودن بعضی از موجودات نسبت به عدم وجود یا عدم کمال و امثال آن خواهد بود. منظور از عدم در اینجا عدم محض نیست بلکه عدم ملکه است. بنابراین، شر بودن عدم از حیثیت نقص وجودی که شأنیت وجدان کمال را دارد، انتزاع می‌شود. (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۳۴۰؛ ج. ۷، ص. ۵۸).

و «اجبار» در اصل واداشتن کسی است بر اینکه به کاری مجبور شود، و این معنی با اکراه و بی‌میلی محض همراه است.[۱] «أجبرته علی کذا» مانند «أکرهته» است؛ یعنی او را مجبور کردم. و کسانی که ادعا می‌کنند خداوند بندگان را بر گناه مجبور می‌کند، متکلمان آن‌ها را «مجبره» و پیشینیان آن‌ها را «جبریه و جَبَریه»[۲] نامیدند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۸۳).

راغب در ادامه می‌نویسد: در وصف خداوند متعال به «جبار»، گروهی گفته‌اند از معنی «جبرتُ الفقیر» است؛ زیرا خداوند حال مردم را با بخشیدن نعمت‌هایش به صلاح می‌آورد. اما برخی جبار بودن خداوند را از این جهت می‌دانند که آن‌ها را بر آنچه می‌خواهد وامی‌دارد و مقهور می‌سازد.[۳]

اما راغب با استناد به سخن برخی از لغت‌شناسان می‌گوید: این معنی اخیر نادرست است؛ زیرا از «أفعلت»، «فعال» ساخته نمی‌شود؛ پس جبار از فعل «أجبرت» ساخته نشده تا معنی قهر و اجبار و زور داشته باشد، و گفته‌اند جبار از معنی لفظ «جبر» که در روایت پیامبر (ص) آمده: «لا جبر ولا تفویض»[۴] گرفته شده نه از لفظ و مصدر «إجبار».

سپس وی عنوان می‌کند: گروهی از معتزله هم این مطلب را انکار کرده و گفته‌اند خداوند از این معنی – اینکه جبار به معنی مقهور ساختن است– برتر می‌باشد، و البته این موضوع قابل انکار نیست که خدای تعالی از نظر اقتضای حکمت الهی مردم را بر چیزهایی اجبار کرده که گریزی از آن‌ها ندارند –نه با آن صورتی که

---

۱. البته میان اجبار و اکراه تفاوت است؛ اگرچه در هر دو مورد، انسان وادار به انجام یا ترک کاری می‌شود، ولی در اجبار، اراده و اختیار انسان سلب می‌شود، ولی در اکراه، اراده سلب نمی‌شود. (رک: دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۴، ص. ۱۵۷).

۲. جبریه، عنوانی برای پیروان نامعین از فرقه‌های کلامی است که به درجات و انواع مختلف انسان را در انجام کارهایش مجبور می‌دانند. در برابر ایشان قدریانند که انسان را (آن هم در درجات مختلف) در کار خود آزاد می‌شمارند. روی هم عقاید متکلمان مسلمان در باب ارادهٔ انسان بسیار مختلف است؛ برخی وی را کاملاً آزاد و برخی مطلقاً مجبور می‌دانند. اشاعره که مذهب‌شان رفته‌رفته مذهب رسمی و فراگیر جهان اسلام گردید، به آسانی بر مخالفان خویش تهمت می‌زدند و از پیامبر (ص) حدیث می‌آوردند که «القدریة مجوس هذه الأمة» و گاه شیعیان هم که در این مبحث کلامی راهی میانه برگزیده‌اند، آماج این تهمت می‌گشتند. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۵، ص. ۳۱۱).

۳. راغب در اینجا اشاره به دو معنا از «جبار» دارد. اما باید گفت از اسماء و صفات حق‌تعالی طبقه‌بندی‌های مختلفی به دست داده‌اند؛ نام یا صفت جبار را می‌توان با توجه به طبقه‌بندی‌های مختلف صفات خدا بدین شرح طبقه‌بندی کرد: ۱– جبار، صفت سلبی به معنی دست‌نیافتنی؛ یعنی جبار کسی است که بدو نتوان رسید، و در مورد خداوند به این معنی است که اندیشه‌ها خداوند را نتوانند یافت و دیدگان او را نتوانند دید و خرد خردمندان به کنه عزت او نتواند رسید. ۲– جبار، صفت فعل است که در این صورت دارای سه معنی است: سامان‌دهندهٔ کارها، وادارکننده به کار و کمال‌بخشی. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۵، صص. ۲۹۰–۲۹۱).

۴. این روایت شریف اعتقاد اساسی امامیه در باب جبر و تفویض است که از ائمهٔ هدی (ع) رسیده است. فرموده‌اند: «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین الأمرین» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵، ص. ۵۷). البته دربارهٔ تفسیر این سخن اهل‌بیت تلاش‌های زیادی از سوی اندیشمندان شیعی شده است؛ اما به تعبیر ملاصدرا اندیشه و عقل بسیاری از حکما از فهم حقیقت امر بین امرین فرومانده است چه رسد به افراد معمولی. و اهل‌بیت برای راهنمایی افراد در این زمینه مثال‌هایی می‌زدند؛ به‌عنوان مثال امام صادق (ع) می‌فرماید: «امر بین امرین در قالب مثال مانند این است که فردی را در حال انجام گناهی ببینی و او را از آن نهی کنی، ولی او اعتنا نکند، و تو او را به حال خود رها کنی؛ در این صورت تو نه او را به گناه امر کرده‌ای و نه وی را بدان وادار ساختی» (رک: صدوق، ۱۳۹۱ق، باب نفی الجبر و التفویض، حدیث ۸؛ و نیز رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ص. ۲۶۴).

گمراهان و نادانان می‌پندارند- مثل اکراه ایشان بر مرض و مرگ و محشور شدن. و هرکدام از این موارد را مقهور صناعتی ساخته که در آن به ستیز با دیگران برمی‌خیزد و با روشی اخلاقی و علمی که در پیش می‌گیرد، او را در شکل انتخاب‌شده‌ای مجبور قرار داده است. و اینان بر دو دسته‌اند: یا کسی که به همین صناعت خشنود است و نمی‌خواهد آن را تغییر دهد، و یا کسی که ناخشنود است، ولی با وجود ناروا دانستن عقیده و روش خویش باز خود را به‌زحمت می‌اندازد، گویی که چاره و راه دیگری نیافته است.[۱] و خداوند دربارهٔ آنان می‌فرماید: «فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (مؤمنون: ۵۳).

و بر این منوال خداوند با واژهٔ «قاهر» توصیف شده است و قهر و چیرگی او جز بر مقتضای حکمت نیست. از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده است: «يَا بَارِئَ الْمَسْمُوكَاتِ وَجَبَّارَ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيِّهَا وَسَعِيدِهَا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۸۵).

عدل

راغب در مورد معنای «عدل» می‌نویسد: «العدالةُ و المُعَادلة»: به‌جهت نزدیک بودن معنی عدل به مساوات، این دو واژه در حکم و معنی مساواتند. ایشان در ادامه می‌گوید: «عَدل و عِدل» در معنی به هم نزدیکند، ولی «عَدل» در چیزهایی به کار می‌رود که با بصیرت درک می‌شود مثل احکام، و آیهٔ «أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً» (مائده: ۹۵) بیانگر آن است. ولی واژه‌های «عِدل» و «عَدیل» در چیزهایی است که با حواس درک می‌شود مثل اوزان، اعداد و پیمانه‌ها.

عدل تقسیط براساس راستی و کمال است، و به همین جهت روایت شده است: «بالعدل قامت السّموات و الأرض» و این تنبیهی است بر اینکه هرگاه رکنی از ارکان چهارگانهٔ[۲] عالم افزون بر دیگری یا کم از دیگری بود، جهان بنابر مقتضای حکمت، انتظام نمی‌یافت.

سپس راغب می‌گوید: عدل دو گونه است: ۱- عدل مطلق؛ عدلی که عقل و خرد بر خوبی آن حکم می‌کند و در هیچ زمانی منسوخ نمی‌شود و به‌هیچ‌وجه چنین عدلی به زیاده‌روی و ستم وصف نشده است، مثل احسان و نیکی کردن به کسی که به تو نیکی کرده است.

۲- عدلی که وجودش در شریعت به عدالت شناخته می‌شود و ممکن است در بعضی اوقات منسوخ شود، مثل قصاص و دیهٔ جنایات و اصل مال مرتد. و ایشان شاهد این نوع عدل را آیات: «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ» (بقره: ۱۹۴) و «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا» (شوری: ۴۰) بیان می‌کند که قصاص و جزای متقابل در دو آیهٔ فوق نخست اعتداء و سپس سیئة نامیده شده است، و این موضوع را تفسیر آیهٔ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

---

۱. این بیان راغب موجب گشته که برخی او را معتزلی بنامند، چون گروه مقابل را جاهل و نادان خطاب می‌کند

۲. ارکان اربعه در متون فلسفی و حکمت الهی شیعه به معانی گوناگون به کار رفته است. در اصطلاح حکیمان گاه به چهار عنصر اطلاق می‌شود که آتش و باد و آب و خاک هستند، و گاه به چهار طبع که گرمی و سردی و تری و خشکی است و گاه به صفرا و سودا و دم و بلغم اطلاق می‌گردد، و در فلسفهٔ مشاء به عقل و روح و نفس و طبع و در عالم ملک به خلق و رزق و موت و حیات گفته می‌شود؛ و احتمال اینکه راغب به تمامی این معانی توجه داشته وجود دارد. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۷۷).

وَالإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰) می‌داند و ادامه می‌دهد: عدل همان مساوات در پاداش است؛ اگر خیر بود، عدالتش همان تلافی به خیر است و اگر شر و بدی بود، عدلش همان شر و بدی است، و احسان این است که در برابر خیر و نیکی، خوبیِ بیشتر و در مقابل شر و بدی، بدیِ کمتر انجام دهیم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۵۵۱-۵۵۲).[۱]

جمع‌بندی دسته «عدل الهی و افعال»

در مباحث عدل و افعال الهی، راغب به‌صراحت از حسن و قبح عقلی، نفی جبر و تفویض، و نظریهٔ «امر بین الامرین» دفاع می‌کند. این مواضع عیناً با اصول عدلیه و به‌ویژه امامیه هماهنگ است و از جبرگرایی اشاعره فاصله می‌گیرد.

انسان‌شناسی

انسان

راغب قائل است؛ عالم دو گونه است: «عالم کبیر» که فلک و محتوای آن است، و «عالم صغیر» که همان انسان است؛ زیرا بر هیئت و شکل عالم آفریده شده و خداوند هرآنچه را که در عالم کبیر وجود داشته، در او ایجاد کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۸۲).[۲]

ایشان ریشهٔ انسان را یا «أنس» دانسته است و وجه تسمیه‌اش آن است که حیات انسان بدون انس با دیگران تأمین نمی‌گردد، ازاین‌رو انسان را «مدنی‌الطبع» می‌گویند؛ یا بدان جهت انسانش خواندند که با هرچه مرتبط است انس و الفت می‌گیرد؛ و یا از «نسی» و مشتق از نسیان است، و وجه تسمیه‌اش آن است که آدمی عهد خود را با خداوند به فراموشی سپرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۹۴).

وی در یک تقسیم‌بندی دربارهٔ موجودات می‌نویسد: همهٔ موجودات با توجه به نسبتی که با موجودات دیگر دارند به سه دسته‌اند: ۱- موجوداتی که فاعلند، و در موجودات دیگر تأثیر می‌گذارند و خود تأثیر نمی‌پذیرند (غیرمنفعل) مانند خداوند متعال. ۲- موجوداتی که فقط تأثیرپذیر و منفعل‌اند، و فاعل نیستند مانند جمادات. ۳- موجوداتی که از یک جهت منفعل و تأثیرپذیرند مانند ملائکه و انسان و جن -که در برابر ذات باری‌تعالی

---

۱. قابل ذکر است که راغب به نقطهٔ اصلی اختلاف اشاعره و امامیه و معتزله اشاره می‌کند و آن اینکه اشاعره منکر حسن و قبح عقلی (ذاتی) هستند و معتقدند که در امور تکوینی آنچه را خدا انجام دهد نیکو است و در امور تشریعی آنچه را خدا امر کند خوب است، نه اینکه چون کاری خوب است خدا آن را انجام می‌دهد یا به آن امر می‌کند. اما عدلیه معتقدند که افعال، صرف‌نظر از انتساب تکوینی یا تشریعی آن‌ها به خدای تعالی، به حسن و قبح متصف می‌شوند و عقل انسان هم تا حدودی می‌تواند جهت حسن و قبح افعال را درک کند و ساحت الهی را از انجام افعال قبیح، تنزیه نماید. (رک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۳۰۲).

۲. در اینجا راغب به یکی از اصطلاحات حکما اشاره دارد. آن‌ها به عالم هستی، انسان کبیر هم می‌گویند. و عالم از آن جهت انسان کبیر است که شامل وجود انسان می‌باشد، و انسان به تنهایی، جلوهٔ تمامی نام‌ها و صفات حق‌تعالی، و خلیفهٔ خداوند در آسمان و زمین است. اما انسان صغیر که از آن به عالم صغیر تعبیر می‌شود، خلیفهٔ خدا بر روی زمین است، که این انسان صغیر (افراد بشر)، نسخهٔ انتخاب‌شده از انسان کبیر هستند، به منزلهٔ فرزند نسبت به پدر. (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج. ۲، صص. ۳۰۲-۳۰۳).

منفعلند- و از جهت دیگر در مورد مصنوعات و دست‌ساخته‌های خود فاعل و تأثیرگذارند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۹۴).[۱]

دین و شرع

راغب می‌نویسد: «شرع» به معنی راه روشن است؛ و در آیهٔ «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً» (مائده: ۴۸).

حقیقت شرع اشاره به دو امر دارد: اول، سرشت و نهادی که خدای تعالی انسان را بر آن آفریده و مسخر گردانیده، و راهی که آن را اراده و قصد کرده است، و نتیجهٔ آن به مصلحت بندگان و آبادانی بلاد بازمی‌گردد؛ و به همین مطلب آیهٔ «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً» (زخرف: ۳۲) اشاره دارد.

دوم، آنچه را که خداوند از دین برای انسان مقدر کرده است، و او را با اختیار، در برگزیدنش امر فرموده است: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا» (جاثیه: ۱۸).

راغب در مورد «دین» می‌نویسد: دین مثل ملت است، ولی آن را به اعتبار پرستش و اطاعت از شریعت، دین می‌گویند؛ و در آیات «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل‌عمران: ۱۹) و «وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» (نساء: ۱۲۵) دین به معنای طاعت و پرستش است. و در مورد آیهٔ «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) می‌نویسد: اطاعت که جز با اخلاص ممکن نیست، و در اخلاص هیچ‌گاه اکراه وجود ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۲۳).[۲]

جمع‌بندی دسته «انسان‌شناسی»

راغب انسان را موجودی «مدنی‌الطبع» و در عین حال فراموشکار می‌داند که برای هدایت نیازمند شریعت است. تأکید او بر «لا اکراه فی الدین» و اختیار در پذیرش دین، با نگاه عدلیه به مسئولیت اخلاقی انسان هم‌سوست.

---

۱. در علم کلام، حقیقت انسان به‌عنوان مقدمه بر بحث معاد مورد بررسی قرار می‌گیرد و متکلمان حقیقت انسان را از چهار دیدگاه مورد بحث قرار می‌دهند: الف) انسان جوهری جسمانی است که دارای پیکر مادی و از اجزای اصلی و فرعی تشکیل شده است. ب) انسان عرضی از عرض‌هاست. ج) انسان جوهری مجرد است؛ یعنی جوهری است مجرد که زنده و توانا و دانا و مختار است که از آن به نفس ناطقه یا روان تعبیر می‌شود. د) انسان اتحادی از روح و جسم است. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۵۴۹).

۲. علامهٔ طباطبایی می‌نویسد: «در جملهٔ «لا اکراه فی الدین» دین اجباری نفی شده است، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد، و جامع همهٔ آن معارف یک کلمه است و آن عبارت است از «اعتقادات» و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است که عبارت است از حرکات مادی و بدنی، و اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلاً جهل، علم را نتیجه دهد، یا مقدمات غیرعلمی، تصدیقی علمی را بزاید» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۵۲۴).

نبوت و وحی

پیامبرشناسی

راغب می‌نویسد: ریشهٔ «نبی» را از «نَبَأَ» دانسته، و آن خبری است که فایده و سود بزرگی دارد و به‌واسطهٔ آن علم حاصل شده و بر ظن و گمان غلبه می‌کند؛ و نیز به خبری که دروغی در آن نباشد، «نبأ» هم می‌گویند، مانند خبر متواتر و خبری که از سوی خداوند و نبی (ص) باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۷۸۹-۷۸۸).[۱]

و اما «رسول» از مادهٔ «رَسل»، به معنی برانگیخته شدن به صورت آرام و آهسته است. و رسول گاهی رسالت و تبلیغش زبانی و گاهی با کتابت و نوشتن است. جمع رسول، «رُسُل» است؛ و گاهی مراد از «رسل الله» فرشتگان و گاهی پیامبران است. آیات «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۹) یا «بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (زخرف: ۸۰) دربارهٔ فرشتگان، و آیات «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ» (آل‌عمران: ۱۴۴) و «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ» (مائده: ۶۷) دربارهٔ پیامبران است. راغب قائل است وقتی گفته می‌شود «یا ایها الرسل» مقصود پیامبران و یاران پاک و خالص آن‌هاست، چون در همه حال، مطیعان و پیوستگان راستین او هستند.

و «ارسال» هم در مورد فرستادن انسان و هم اشیاء، چه در حالت خوشایند و چه ناخوشایند، به کار می‌رود؛ که گاهی تسخیری و جبری است، مانند ارسال باد و باران در آیهٔ «وَأَرْسَلْنَا السَّمَاء عَلَيْهِم مِّدْرَاراً» (انعام: ۶) و یا ارسال دربارهٔ گروهی که دارای اختیار هستند، می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۵۳). خداوند می‌فرماید: «وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً» (انعام: ۶۱).

وحی

راغب می‌نویسد: اصل «وحی» همان اشارات سریع و سری است.[۲] و این مفهوم در کلام به صورت رمز و کنایه است، که گاهی به صورت صدای بدون ترکیب و با اشاره به بعضی از اعضا و جوارح است و گاهی هم با نوشتن و کتابت است؛ و به همین معنی خداوند در مورد زکریا می‌فرماید: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً» (مریم: ۱۱).

---

۱. واین ویژگی در مسئلهٔ نبوت موجود است؛ زیرا خبرهایی که پیامبران الهی (ع) به بشر ابلاغ می‌کنند از عالی‌ترین اهمیت برخوردارند، زیرا که سعادت و شقاوت بشر با نوع برخورد انسان با خبرهای پیامبران رقم می‌خورد (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۱۷). بنابراین از دیدگاه متکلمان، «نبی» انسانی است که خبردهنده از جانب خدا بدون واسطهٔ بشری باشد؛ که با قید «انسان» ملک خارج می‌شود، با قید اینکه «خبر از جانب خدا باشد» خارج می‌شود کسی که از غیر خدا پیام برد، و با قید «واسطه نبودن احدی از بشر» امام و عالمان که به‌واسطهٔ نبی از جانب خداوند خبر می‌دهند خارج می‌شوند (رک: حلی، ۱۳۷۲، ص. ۳۴).

۲. بنابراین می‌توان بیان کرد که دو عنصر در صدق وحی مدخلیت دارند، یکی خفا و پنهانی، و دیگری سرعت و تندی.

سپس راغب دربارهٔ حقیقت وحی[۱] می‌نویسد: «وحی کلمهٔ الهی است که خداوند به پیامبران و اولیایش می‌رساند». و این وحی به‌شکل‌های مختلفی است، چنانچه آیهٔ «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً... بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری: ۵۱) بر آن دلالت دارد:

۱- یا به وسیلهٔ فرشته‌ای است که دیده شده و کلامش شنیده می‌شود، مانند وحی رساندن جبرئیل به پیامبر (ص) در شکل معینی.

۲- یا با شنیدن کلامی، بدون دیدن صاحب صداست، مانند حضرت موسی (ع) که سخن خداوند (از جانب کوه طور) را شنید.

۳- و یا القاء به قلب و جان است؛ چنانچه پیامبر (ص) فرمود: «إنّ روح القدس[۲] نَفَثَ فی رُوعی».

۴- و یا به وسیلهٔ الهام است، مانند: «وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ» (قصص: ۷).

۵- و یا با تسخیر و غریزه (الهام غریزی) است، که آیهٔ «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ» (نحل: ۶۸) بر آن دلالت دارد.

۶- و یا وحی در رؤیا صورت می‌گیرد، چنانچه پیامبر (ص) فرمودند: «انقطعَ الوحیُ وبقیتِ المبشراتُ رؤیا المؤمن». پس الهام و غریزه و خواب دلالت بر مبشرات دارند؛ که آیهٔ «ما کان لبشر... الّا وحیاً» بر آن‌ها اشاره دارد.

ایشان در مورد آیهٔ «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ» (انبیاء: ۲۵) قائل است در این آیه وحی عام و شامل تمام انواع است؛ زیرا شناخت وحدانیت خدای تعالی و معرفت وجوب عبادت او، چیزی نیست که به همان وحی خاص پیامبران اولوالعزم بسنده شود، بلکه به وسیلهٔ عقل و الهام نیز شناخته می‌شود.[۳] بنابراین هدف آیهٔ فوق هشداری است بر اینکه محال است پیامبری وحدانیت خداوند و واجب بودن عبادت او را نداند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۵۹).

---

۱. البته شناسایی تعریف حقیقی وحی ممکن نیست چون آنچه که در حقیقت وحی گفته می‌شود تعریف به علائم و برخی خصوصیات آن است. علامه طباطبایی می‌نویسد: «ما که از موهبت وحی بی‌بهره‌ایم و به عبارت دیگر آن را نچشیده‌ایم حقیقت آن برای ما مجهول است؛ تنها برخی از آثار آن را که از آن جمله قرآن مجید می‌باشد و پاره‌ای از اوصاف آن را که از راه نبوت به ما رسیده دیده و شنیده‌ایم، با این همه نمی‌توان گفت که اوصاف آن همان است که به ما رسیده. » (طباطبایی، بی‌تا، ص. ۱۰۰).

۲. بنابر اینکه روح‌القدس غیر از جبرئیل باشد. زیرا برخی از مفسرین، روح‌القدس را همان جبرئیل می‌دانند. اما برخی دیگر، آن را نیروی غیبی می‌دانند که در انبیاء به صورت عالی وجود دارد و در بقیهٔ انسان‌ها با تفاوت درجات ایمان وجود دارد. و معلوم می‌شود راغب معنای اخیر را برگزیده است. (رک: طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱، ص. ۳۰۷).

۳. برخی میان وحی و الهام تفاوت قائل‌اند، به اینکه الهام گاهی بدون واسطهٔ موجودی از موجودات از ملک علام حاصل می‌شود ولی «وحی» از طریق ملائکه و شهود بر نفس نبوی (ص) افاضه می‌شود. به همین جهت احادیث قدسیه را وحی نمی‌دانند با اینکه به اتفاق اهل معرفت، احادیث قدسیه کلام حق است. و دیگر اینکه: الهام کشف معنوی صرف است ولی وحی اقسام مکاشفات شهودی و متضمن کشف معنوی است، چون فرشته گاهی به صورتی از صور و معانی متمثل می‌شود. سوم اینکه: وحی از خواص نبوت است و الهام از خواص اهل ولایت. چهارم: از شرایط وحی، تبلیغ است برخلاف الهام. (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص. ۴۷۹).

عصمت

راغب قائل است واژهٔ «عصمت» از «عصم»، به معنی امساک یا نگه داشتن و حفظ کردن می‌باشد.[۱]

ایشان در چگونگی عصمت پیامبران می‌نویسد: عصمت انبیاء به معنای حفظ و نگهداری آن‌ها به صورت‌های زیر است:

۱- دادن صفا و پاکی گوهر درون. ۲- و فضائل جسمی و نفسانی. ۳- به نصرت و پیروزی و ثبات قدم. ۴- نازل کردن آرامش بر آن‌ها و حفظ دل‌هایشان. ۵- و توفیقی که همراه آن‌هاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۷۰). خداوند متعال می‌فرماید: «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷) (مائده: ۶۷).

جمع‌بندی دسته «نبوت و وحی»

راغب نبی را حامل «نبأ» یقینی و رسول را مأمور به ابلاغ حکیمانه می‌داند. نظریهٔ عصمت او (با حفظ اختیار) به دیدگاه امامیه و معتزله نزدیک است و از تلقی اشعری (که عصمت را صرفاً حفظ از گناه بدون توجه به اختیار می‌داند) متمایز می‌شود.

معاد و امور آخرت

معاد

راغب می‌نویسد: «معاد از «عود»، به معنی بازگشتن به چیزی بعد از انصراف از آن است، که این انصراف یا از ذات چیزی و یا از سخن و تصمیم است. قرآن می‌فرماید: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ» (مؤمنون: ۱۰۷)» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۹۳).

معاد هم به زمان بازگشت و هم به مکان بازگشت اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۹۴) (معاد هم اسم مصدر و هم اسم زمان و مکان است).[۲]

ایشان می‌گوید: بعث و حشر الهی بر دو گونه است: ۱- ایجاد کردن پدیده‌ها و اجناس و انواع، که آن‌ها را از نیستی به هستی درمی‌آورد، و این تنها به ذات باری‌تعالی اختصاص دارد و بر آن هیچ کس دیگر قادر نیست. ۲- به معنی زنده کردن مردگان است، که اختصاص به خداوند و بعضی از اولیای خود مانند عیسی (ع) و امثال او دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۳۲).

---

۱. عصمت در اصطلاح کلام، نوعی تفضل و توفیقی است از جانب خداوند که شخص را از گناه و اشتباه حفظ می‌کند. به عبارت دیگر عصمت ملکهٔ نفسانی است که صاحبش را از گناه مصون نگه می‌دارد و لطفی است که خداوند در حق بنده انجام می‌دهد به حدی که با داشتن انگیزه، ترک طاعت نکرده و مرتکب معصیت نمی‌شود. (رک: حلی، ۱۳۷۲، ص. ۳۷).

۲. فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر می‌نویسد: معاد به معنای زمان بازگشت و یا مکان بازگشت است، اما مراد از معاد در بحث کلامی، نفس بازگشت است، یعنی وجود دوم برای اجسام، و بازگشت آن‌ها بعد از مردن و متفرق شدنشان. (رک: فاضل مقداد، ۱۳۷۲، ص. ۵۲). و دیگر اینکه واژهٔ معاد در اصطلاح متکلمان در دو معنا به کار می‌رود: یکی به معنای عام و دیگری به معنای خاص. معنای عام همهٔ بحث‌های مربوط به عالم پس از مرگ را شامل می‌شود، و معنای خاص آن مربوط به‌خصوص سرای قیامت و آخرت است. (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ص. ۱۷۸).

روح

راغب قائل است: «روح نامی برای نفس است، همانند تسمیهٔ انسان به حیوان، و به وسیلهٔ روح، حیات و تحرک، جلب منفعت و دفع ضرر حاصل می‌شود. و اضافه شدن «روح» در آیات ((وَ یَسئَلُونَکَ عَن الرُّوحِ قُلِ الرّوحُ مِن أمرِ رَبّی)) (اسراء: ۸۵) و ((وَ نَفختُ فِیهِ مِن رُوحِی)) (حجر: ۲۹) به خداوند، اضافهٔ ملکی و تخصیصی است، که باعث شکوهمندی و شرافت روح است،[۱] مانند آنچه که در آیات ((وَ طَهّر بَیتی)) (حج: ۲۶) و ((وَ یَا عِبَادِی)) (زمر: ۵۳) است».

ایشان فرشتگان والا و ارزشمند را «ارواح» می‌نامید، که در آیات زیر بیان شده است: ((یَوم یَقُومُ الرّوحُ وَ المَلائکَةِ صَفّاً)) (نبأ: ۳۸) و ((نَزَلَ بِهِ الرّوحُ الأمِینُ)) (شعراء: ۱۹۳) و حضرت عیسی را نیز «روح» نامیده‌اند، و این نام‌گذاری برای توانایی در زنده کردن مردگان به اذن خداوند بوده است. و خود قرآن نیز روح نامیده شده است، و آیهٔ ((وَ کَذلک أوحَینَا إلیکَ رُوحاً مِن أمرنَا)) (شوری: ۵۲) به این مطلب اشاره دارد، زیرا قرآن سببی برای حیات اخروی است که آیهٔ ((وَ إنّ الدّار الأخرة لَهِی الحَیَوان)) (عنکبوت: ۶۴) آن را توصیف می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۶۹).

مرگ

راغب می‌گوید: مرگ بر حسب نوع زندگی متفاوت است:

اول: مرگی که نیروی نامیهٔ (رشددهندگی) موجودات زنده را از بین می‌برد، که آیهٔ ((یُحیِی الأَرضَ بَعدَ مَوتِها)) (روم: ۱۹) اشاره به آن دارد.

دوم: مرگی که با از بین رفتن نیروی حواس حاصل می‌شود، چنان‌که در آیهٔ ((یَا لَیتنی مِتُّ قَبلَ هذَا)) (مریم: ۲۳) فرمود.

سوم: مرگی که به‌واسطهٔ آن نیروی عاقلهٔ انسان از بین می‌رود و آن همان جهالت است: ((أَوَمَن کَان مَیتاً فَأَحیَینَاهُ)) (انعام: ۱۲۲).

چهارم: اندوه و حزن مرگ‌آفرینی که زندگی را مکدر می‌سازد، مانند آیهٔ ((وَ یَأتِیه المَوتُ مِن کُلّ مَکَانٍ وَ مَا هُو بِمیّتٍ)) (ابراهیم: ۱۷).

پنجم: خواب؛ زیرا خواب مرگ سبک و خفیف، و مرگ خواب سنگین است، و به همین جهت خداوند این دو را «توفی» نامیده است و می‌فرماید: ((وَ هُو الّذِی یَتوفّاکُم بِالّیلِ)) (انعام: ۶۰)، ((اللهُ یَتوفّی الأنفسَ حِینَ مَوتِهَا وَالّتی لَم تَمُت فِی مَنامِهَا)) (زمر: ۴۲).

در آیهٔ ((وَ لاتَحسبنّ الّذین قُتِلُوا فِی سَبیلِ اللهِ أمواتاً بَل أَحیَاءٌ)) (آل‌عمران: ۱۶۹) راغب می‌نویسد: مرگ از ارواح شهدا نفی شده است و در آیه به تنعم آن‌ها اشاره دارد.

---

۱. علامهٔ طباطبایی می‌گوید: روح در لغت لفظی مذکر و مؤنث و بنا بر تعریفی که کرده‌اند امری است که مبدأ حیات بوده و از سنخ عالم ملکوت است، مفسران اقوال مختلفی را بیان داشته‌اند ولی آنچه که مسلم است این است که روح از امر پروردگار بوده و هیچ‌کس به حقیقت آن مطلع نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۳، ص. ۱۹۱).

و در آیات ((وَ یَأتِیهِ المَوتُ مِن کُلّ مَکانٍ)) (ابراهیم: ۱۷) و ((کُلّ نَفسٍ ذَائِقَةُ المَوتِ)) (آل‌عمران: ۱۸۵) مرگ عبارت است از زوال قوهٔ حیوانی و دوری روح از جسد.[۱]

راغب در ذیل آیهٔ شریفهٔ ((إنّکَ مَیّتٌ وَ إنّهُم مَیّتُونَ)) (زمر: ۳۰) می‌نویسد: برخی گفته‌اند این آیه، اشاره به دوری روح از جسم ندارد، بلکه اشاره‌ای به تحلیل رفتن و کاستی بشر در هرحالی است؛ زیرا انسان در دنیا به‌طور دائم، در حال از دست دادن جزءجزء وجود خویش است، چنان‌که شاعر می‌گوید: «یَمُوت جزئاً فَجزءا». ازاین‌روی عده‌ای این‌گونه مرگ را «مائت» تعبیر کرده‌اند. و در فرق میان میت و مائت قائلند مائت همان تحلیل‌رونده است، که به‌تدریج به مرگ قطعی می‌رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۷۸۲).

و از طرف ایشان که نفس را هم همان جان و روح می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۱۸)، که آیهٔ ((أُخرِجوا أنفسکم)) (انعام: ۹۳) دلالت بر آن دارد.

برزخ

راغب می‌نویسد: ««برزخ» حد و مرز و مانع میان دو چیز است». و برزخ در قیامت حائلی میان انسان و رسیدن به مقامات عالی اخروی است، و آیات ((فَلا اقتَحمَ العَقبة)) (بلد: ۱۱)، ((وَ مِن ورائِهم بَرزخٌ إلَی یومِ یُبعثونَ)) (مؤمنون: ۱۰۰) به این رویداد اشاره دارد. و این رویدادها و عقبه‌ها، موانعی است از حالات مختلفی که جز انسان‌های شایسته کسی به آن‌ها نمی‌رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۱۸). و برخی گفته‌اند، برزخ حد فاصل مرگ تا قیامت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۱۸).[۲]

نفخه صور

راغب گوید: ««نفخ» دمیدن باد در چیزی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۱۶). ((یَومَ یُنفَخُ فِی الصُّور)) (طه: ۱۰۲) و دمیدن در صور آغاز قیامت، و بانگی فراگیر در زمین است، که خداوند آن را سببی برای بازگشت صورت‌ها و ارواح به اجسامشان قرار داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۹۸).[۳]

شفاعت

راغب می‌نویسد: ««شفع» پیوستن و ضمیمه شدن چیزی به همانند خود است». و ««شفاعت» پیوستن به دیگری است، برای اینکه یاری‌کنندهٔ او باشد. کاربردِ بیشتر شفاعت پیوستن و انضمام به کسی است که، از نظر حرمت و مقام بالاتر از، شفاعت‌شونده باشد، و این معنیِ شفاعت در قیامت است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۵۸).

---

۱. با توجه به روایات وارده، در مورد پدیدهٔ مرگ نکات زیر به دست می‌آید: مرگ صرفاً انتقال است نه اعدام، و مرگ امری وجودی است و نه‌تنها امر وجودی است بلکه کامل‌تر از وجود مادی است و مرگ سیر تکاملی نفس است. (رک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ص. ۱۳).

۲. در اصطلاح علم کلام همین معنا مورد نظر است که برزخ عالمی میان دنیا و آخرت است. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۳، ص. ۱۷۶).

۳. از آیات و روایات استفاده می‌شود که دو نفخه وجود دارد، نفخهٔ اول برای میراندن و نفخهٔ دوم برای زنده ساختن است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۵، ص. ۳۹۹). نفخهٔ اول را نفخهٔ «فزع»، و نفخهٔ دوم را نفخهٔ «صعق» می‌گویند. ملاصدرا قائل است؛ نفخهٔ فزع برای نفوس، و نفخهٔ صعق، برای ارواح است. (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۱).

راغب در ذیل آیات ((مَن یَشفَعْ شَفاعة حَسَنة)) (نساء: ۸۵) و ((وَ مَن یَشفع شَفاعة سیّئة)) (نساء: ۸۵) می‌نویسد: کسی که به غیر خودش همراه می‌شود و در کار خیر و شر یاری‌اش می‌کند، شفیع آن می‌شود، هم در کار خیر و هم شر؛ پس او در سود و زیانش شرکت دارد. و گفته شده؛ شفاعت در دو آیهٔ اخیر (شفاعت خیر و شر) این است که انسان برای دیگری، راه خیر یا راه شری را باز و روشن کند، و او آن را پیروی نماید، گویی که آن همراه و پیوسته با اوست، چنان‌که پیامبر (ص) می‌فرماید: «وَ مَن سُنّ سُنّة حَسَنة فَلهُ أجرها و اجر من عمل بها ومن سنّ سنّة سیّئه فعلیه وزرُها و وزرُ مَن عمل بها» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۵۸).

و ایشان در معنای آیهٔ ((مَا مِن شَفیعٍ إلّا مِن بَعده إذنِه)) (یونس: ۳) می‌نویسد؛ خدای تعالی است که، تدبیر امر می‌کند، و در حل و فصل امور، شریکی برایش نیست، مگر اینکه خود به فرشتگان مدبر و مقسم اجازه دهد، و آن‌ها آنچه را که اجازه یافته‌اند، انجام می‌دهند. و پیامبر (ص) در مورد قرآن می‌فرماید: «القرآن شافع مشفّع[1]» یعنی قرآن شفاعت‌کننده و شفاعت‌پذیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۵۸).

احباط و تکفیر

راغب می‌نویسد، با توجه به آیهٔ ((حَبِطَت أعمَالَهُم)) (مائده: ۵۳)، حبط عمل بر چند گونه است: ۱- اعمالی که صرفاً دنیایی است و در قیامت سودی به حال انسان نداشته و نیازی را برنمی‌آورد، چنان‌که خداوند در این آیه: ((وَ قَدمّنَا إلی مَا عَمِلُوا مِن عَملٍ فَجَعلنَاهُ هَباءً منثوراً)) (فرقان: ۲۳)، اشاره به معنی فوق دارد؛ ۲- حبط عمل، یعنی باطل شدن کارهای اخروی که به قصد قربت انجام نداده است. چنان‌که روایت شده است: «إنّه یؤتی یوم القیامة برجلٍ فَیقال لَه بِمَ کان اشتغالک؟ قال: بقرائة القرآن. فیقال له قد کنت تقرأ لیُقال هو قاری و قد قیل ذلک، فیؤمر به إلی النّار»؛ ۳- افعال و اعمال شایسته‌ای که در کنار آن‌ها زشتی‌ها و گناهانی[2] نیز انجام شده، و این همان چیزی است که در سبک شدن میزان اعمال به آن اشاره شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۱۶).

و اما «تکفیر»؛ یعنی پوشاندن و پنهان داشتن عمل به‌گونه‌ای که گویا آن عمل انجام نشده است. و صحیح است که اصل تکفیر از بین بردن کفر و کفران باشد[3] مانند تمریض؛ به معنای از بین بردن بیماری، و تفذیةالعین، در پاک کردن خاشاک از چشم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۷۱۷). و به‌عنوان نمونه آیهٔ ((وَ لَو أنّ أهل الکتابِ آمنُوا وَاتّقَوا لَکفّرنَاعَنهُم سَیّئاتِهِم)) (مائده: ۶۵) اشاره به این مطلب دارد.

---

۱. حضرت علی (ع) در مورد شفاعت قرآن کریم می‌فرماید: «اعلموا أنّ القرآن شافع مشفّعٌ... و أنّه شفع له القرآن یوم القیامة شُفّع له» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۴).

۲. علامهٔ طباطبایی می‌نویسد؛ حبط، بطلان عمل و سقوط از تأثیر آن را گویند در دنیا و آخرت، و این اعمال محدود در اعمال عبادی نیست بلکه برای همهٔ افعال مؤمن نوری است که برای اعمال کافر چنین نورانیتی وجود ندارد. آیات حبط می‌رساند که کفر و ارتداد موجب بطلان عمل می‌شود یعنی نمی‌گذارد که فرد به سعادت برسد چنان‌که ایمان موجب اعمالی می‌شود که در سعادت تأثیرگذار می‌باشند. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۳۱۳).

۳. در اصطلاح تکفیر، به معنای از بین رفتن کیفر گناهان پیشین به‌واسطهٔ طاعت پسین است. و این ظلم نیست چون، کیفر دادن حق خداوند است، و گذشتن از حق احسان و نیکی است، نه ظلم و ستم، چنان‌که بیان کرده‌اند، خلف وعده قبیح است ولی تخلف از وعید و تهدید هیچ قبحی ندارد. (رک: سبحانی، ۱۳۷۰، ص. ۲۳۳).

جمع‌بندی دسته «معاد و امور آخرت»

جمع‌بندی: راغب معاد جسمانی، شفاعت به اذن خدا، و نظام پویای جزا (احباط و تکفیر) را اثبات می‌کند. این دیدگاه‌ها با مبانی مشترک امامیه، معتزله و اشاعره قابل جمع است، اما تأکید بر اذن الهی در شفاعت او را به عدلیه نزدیک‌تر می‌کند.

نوآوری‌های کلامی راغب در مفردات

در میان مباحث کلامیِ مطرح‌شده در مفردات، چند دیدگاه چالشی وجود دارد که نشان‌دهندهٔ استقلال فکری راغب و رویکرد میانهٔ اوست و می‌تواند به‌عنوان نوآوری این اثر در نظر گرفته شود.

۱. تفکیک اراده و مشیت: راغب ارادهٔ الهی را به معنای «حکم قطعی و امر تشریعی» می‌داند و آن را از صفات فعل به شمار می‌آورد، درحالی‌که مشیت را به معنای «ایجاد و آفرینش» تفسیر می‌کند. این تفکیک، او را از اشاعره (که اراده را صفت ازلی ذات می‌دانند) جدا می‌کند و به امامیه و معتزله نزدیک می‌سازد. همچنین او برای ارادهٔ انسانی واقعیت قائل است، هرچند تحقق خارجی آن را مشروط به مشیت الهی می‌داند.

۲. تحلیل قضا و قدر در چهارچوب مراتب علم الهی: راغب قضا را «حکم حتمی و فیصلهٔ نهایی» و قدر را «تقدیر و تعیین حدود وجودی اشیاء» می‌داند و هر دو را برآمده از علم پیشین و احاطی الهی معرفی می‌کند. این دیدگاه با تلقی حکیمانی چون ملاصدرا (قضا: تام‌العلّه، قدر: جزءالعلّه) همخوانی دارد و راه را برای جمع میان علم پیشین الهی و اختیار انسان هموار می‌کند.

۳. نظریهٔ «امر بین الامرین» در مسئلهٔ جبر و اختیار: راغب با نقد جبرگرایی اشاعره و تفویض افراطی معتزله، به‌صراحت از نظریهٔ «امر بین الامرین» دفاع می‌کند. او با تکیه بر حدیث نبوی «لا جبر و لا تفویض» و تحلیل صفت «جبّار» به معنای «اصلاح‌کننده» (نه مجبورکننده)، چارچوبی ارائه می‌دهد که هم حاکمیت الهی را حفظ می‌کند و هم اختیار انسان را. این نظریه در سنت کلامی امامیه ریشه دارد و نشان‌دهندهٔ نزدیکی اندیشهٔ راغب به این مکتب است.

این موارد نشان می‌دهد که مفردات تنها یک فرهنگ لغت نیست، بلکه اثری کلامی با نوآوری‌های قابل توجه در الهیات اسلامی است.

مسئلهٔ کلامی	دیدگاه راغب در مفردات	امامیه	معتزله	اشاعره
توحید و صفات	تنزیه مطلق، نفی تشبیه، بساطت ذات، نفی رؤیت حسی	تنزیه، نفی تشبیه، توحید ذاتی و صفاتی	تنزیه، نفی تشبیه، نفی صفات زائد بر ذات	اثبات صفات خبری (بدون کیفیت)، تأویل‌ناپذیر
رؤیت خدا	نفی رؤیت حسی، تفسیر به علم و احاطهٔ الهی	نفی مطلق رؤیت	نفی مطلق رؤیت	اثبات رؤیت در آخرت (بدون کیفیت و جهت)
حسن و قبح عقلی	پذیرش حسن و قبح عقلی به‌عنوان مبنای عدل	پذیرش (از اصول دین)	پذیرش (از اصول خمسه)	ردّ حسن و قبح عقلی (تبعیت محض از شرع)

عدل الهی	عدل به‌عنوان اصل عقلی، تکوینی و تشریعی	عدل از اصول دین (قاعدهٔ لطف)	عدل از اصول خمسه (عدل و وعید)	قضا و قدر، نفی عدل به معنای عقلی
جبر و اختیار	امر بین الامرین (نفی جبر و تفویض)	امر بین الامرین	تفویض (اختیار مطلق انسان)	جبر با نظریهٔ کسب
اراده و مشیت	اراده: صفت فعل (حکم قطعی و امر تشریعی)؛ مشیت: ایجاد و آفرینش	اراده: صفت فعل	اراده: صفت فعل	اراده: صفت ازلی ذات
عصمت پیامبران	اثبات عصمت در گفتار، فعل و اختیار (با حفظ اختیار)	اثبات عصمت مطلق به لطف الهی	اثبات عصمت مطلق	انکار عصمت یا محدود کردن آن
شفاعت	اثبات شفاعت به اذن خدا (از جمله برای قرآن)	اثبات به اذن خدا	اثبات به اذن خدا	اثبات بدون قید (توسل به ذات شفیع)
معاد جسمانی	اثبات (بازگشت روح به بدن در قیامت)	اثبات	اثبات	اثبات

جدول تطبیقی دیدگاه کلامی راغب در مقایسه با سه مکتب (امامیه، معتزله، اشاعره)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که کتاب مفردات الفاظ القرآن نه یک فرهنگ لغت صرف، بلکه متنی کلامی با جهت‌گیری مشخص است. راغب اصفهانی با وجود خودداری از اعلام صریح مذهب، در محتوای اثر خود به اصول عدلیه (امامیه و معتزلهٔ معتدل) نزدیک است: تنزیه خدا، نفی رؤیت جسمانی، حسن و قبح عقلی، عدل الهی، نفی جبر و تفویض و پذیرش «امر بین الامرین»، علم فراگیر الهی، اراده به‌عنوان صفت فعل، و شفاعت به اذن خدا. مهم‌ترین نوآوری مقاله، کشف این الگوی منسجم و تحلیل موارد چالشی مانند تفاوت اراده و مشیت، رابطهٔ قضا و قدر، و نظریهٔ «امر بین الامرین» در کلام راغب است. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی به مقایسهٔ اندیشهٔ کلامی راغب با متکلمان شاخص هر مکتب (مانند شیخ مفید، قاضی عبدالجبار، امام‌الحرمین جوینی) بپردازد. انصاف این است که بررسی کامل اندیشهٔ کلامی راغب نیازمند فحص در تمام آثار اوست، اما در این پژوهش به اقتضای اختصار بر کتاب مفردات تکیه شده است. از روح آن شخصیت بزرگ، و نیز فضلا و پژوهشگران و خوانندگان گرامی پوزش خواسته، و از خداوند منّان عاجزانه مسألت داشته که حقیر را در فهم و تبیین و ترویج معارف حقّهٔ شیعه توفیق عنایت نماید.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه. (۱۳۷۴). نهج البلاغه، همراه با شرح محمد عبده (ترجمهٔ علی‌اصغر فقیهی). تهران: انتشارات صبا.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳ق). الإشارات و التنبیهات مع الشرح (شرح نصیرالدین طوسی، چاپ دوم). دفتر نشر الکتب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). تعلیقات (تحقیق عبدالرحمن بدوی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵). اسماء و صفات حق تبارک و تعالی. تهران: اهل قلم.

ایروانی، مرتضی. (۱۳۷۳). نقد و بررسی کتاب مفردات راغب. فصلنامهٔ بیّنات، ۱ (۲).

الراغب الإصفهانی. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (تحقیق صفوان عدنان داوودی). دمشق: دارالقلم؛ بیروت: الدار السامیة.

حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۲). الباب الحادی عشر، همراه با شرح النافع یوم الحشر مقداد بن عبدالله سیوری (تحقیق مهدی محقق، چاپ سوم). مشهد: آستان قدس رضوی.

حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۶ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (تصحیح حسن حسن‌زادهٔ آملی، چاپ ششم). قم: مؤسسهٔ النشر الإسلامی.

خسروی حسینی، سید غلامرضا. (۱۳۶۲). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن راغب اصفهانی (ج. ۱). تهران: انتشارات مرتضوی.

دائرةالمعارف تشیع. (بی‌تا). دائرةالمعارف تشیع (ج. ۱، ۳، ۵). تهران: نشر محبی.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۱). عقاید استدلالی (ج. ۱-۲، چاپ دوم). تهران: نصایح.

سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰). معادشناسی در پرتوی کتاب، سنّت و عقل (ترجمهٔ علی شیروانی). قم: الزهرا.

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۳ق). مفاهیم القرآن فی معالم الحکومة (به کوشش جعفر الهادی). قم: مؤسسهٔ امام صادق (ع).

سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: امیرکبیر.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۱ق). التوحید (تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری). تهران: مکتبة الصدوق.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). شواهد الربوبیة (ترجمهٔ جواد مصلح). تهران: سروش.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۹). تفسیر القرآن الکریم (ج. ۲، چاپ سوم). قم: بیدار.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). اسرار الآیات (ترجمهٔ محمد خواجوی). تهران: مولی.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج. ۶). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة؛ تهران: ناصرخسرو.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). حیات پس از مرگ. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۶). شیعه در اسلام (چاپ دوازدهم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۰۴ق). نهایة الحکمة. قم: مؤسسهٔ النشر الإسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، سید محمدحسین. (بی‌تا). قرآن در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

غزالی، ابوحامد. (۱۹۹۰). شرح أسماء الحسنی. بغداد: المکتبة الحدیثة.

کرجی، علی. (۱۳۸۱). اصطلاحات فلسفی و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب قم.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الوفاء.

مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲). دائرةالمعارف قرآن کریم. قم: مؤسسهٔ بوستان کتاب، دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). آموزش عقاید (دورهٔ کامل سه‌جلدی، چاپ سوم). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). آشنایی با علوم اسلامی (ج. ۲، چاپ سیزدهم). تهران: صدرا.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). تفسیر و مفسرون (ج. ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسهٔ فرهنگی تمهید.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۳۷۲). اوائل المقالات (به اهتمام مهدی محقق). تهران: دانشگاه تهران.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ق). تصحیح الاعتقاد الإمامیة (سلسلهٔ مؤلفات شیخ مفید، ج. ۵، تحقیق سید محمدرضا حسینی جلالی، چاپ دوم). بیروت: دارالعلم المفید.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). پیام قرآن (ج. ۴، چاپ سوم). قم: مطبوعاتی هدف.

المقری الفیومی، احمد بن علی. (۱۴۱۴ق). مصباح المنیر (چاپ دوم). قم: دارالهجرة.

References

The Holy Qurʾān.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh (Avicenna). (1403 AH [1982–1983 CE]). *Al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt maʿa al-Sharḥ* (Remarks and Admonitions with Commentary), commentary by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, 2nd edition. Daftar-i Nashr-i Kutub. [In Arabic]

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh (Avicenna). (n.d.). *Taʿlīqāt* (Glosses), edited by ʿAbd al-Raḥmān Badawī. Qom: Maktab al-Aʿlām al-Islāmī. [In Arabic]

Ibrāhīmī Dīnānī, Ghulām Ḥusayn. (1375 SH [1996 CE]). *Asmāʾ wa Ṣifāt-i Ḥaqq-i Tabārak wa Taʿālā* (The Names and Attributes of God Almighty), 1st edition. Tehran: Ahl-i Qalam. [In Persian]

Irvānī, Murtaḍā. (1373 SH [1994 CE]). "Naqd wa Barrasī-yi Kitāb-i Mufradāt-i Rāghib" (Critique and Review of al-Rāghib's Mufradāt). *Faṣlnāma-yi Bayyināt* (Bayyināt Quarterly), 1(2). [In Persian]

al-Rāghib al-Iṣfahānī. (1412 AH [1991–1992 CE]). *Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān* (The Vocabulary of Qurʾānic Terms), edited by Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī, 1st edition. Damascus: Dār al-Qalam; Beirut: Al-Dār al-Shāmīya. [In Arabic]

al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (ʿAllāma al-Ḥillī). (1372 SH [1993 CE]). *Al-Bāb al-Ḥādī ʿAshar, maʿa Sharḥ al-Nāfiʿ Yawm al-Ḥashr* (The Eleventh Chapter, with Commentary by al-Miqdād ibn ʿAbd Allāh al-Suyūrī), edited by Mahdī Muḥaqqiq, 3rd edition. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Arabic]

al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (ʿAllāma al-Ḥillī). (1416 AH [1995–1996 CE]). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād* (The Unveiling of the Intended in Commentary on the Purification of Belief), edited by Ḥasan Ḥasan-zāda Āmulī, 6th edition. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Khusrawī Ḥusaynī, Sayyid Ghulām Riḍā. (1362 SH [1983 CE]). *Tarjuma wa Taḥqīq-i Mufradāt Alfāẓ-i Qurʾān-i Rāghib Iṣfahānī* (Translation and Investigation of al-Rāghib al-Iṣfahānī's Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān), Vol. 1. Tehran: Intishārāt-i Murtaḍawī. [In Persian]

Dāʾirat al-Maʿārif-i Tashayyuʿ (Encyclopedia of Shīʿīsm). (n.d.). Vols. 1, 3, 5. Tehran: Nashr-i Muḥibbī. [In Persian]

Rabbānī Gulpāyigānī, ʿAlī. (1381 SH [2002 CE]). *ʿAqāʾid-i Istidlālī* (Argumentative Doctrines), Vols. 1–2, 2nd edition. Tehran: Naṣāyiḥ. [In Persian]

Subḥānī, Jaʿfar. (1370 SH [1991 CE]). *Maʿād-shināsī dar Partaw-i Kitāb, Sunnat wa ʿAql* (Eschatology in the Light of the Book, Tradition, and Reason), translated by ʿAlī Shīrwānī, 1st edition. Qom: Al-Zahrā. [In Persian]

Subḥānī, Jaʿfar. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Mafāhīm al-Qurʾān fī Maʿālim al-Ḥukūma* (Qurʾānic Concepts in the Features of Governance), compiled by Jaʿfar al-Hādī. Qom: Muʾassasa-i Imām Ṣādiq (AS). [In Arabic]

Sajjādī, Sayyid Jaʿfar. (1375 SH [1996 CE]). *Farhang-i ʿUlūm-i Falsafī wa Kalāmī* (Dictionary of Philosophical and Theological Sciences), 1st edition. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]

al-Ṣadūq, Muḥammad ibn ʿAlī (Ibn Bābawayh al-Qummī). (1391 AH [1971–1972 CE]). *Al-Tawḥīd* (Monotheism), edited and annotated by ʿAlī Akbar Ghaffārī. Tehran: Maktabat al-Ṣadūq. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1366 SH [1987 CE]). *Shawāhid al-Rubūbīya* (The Divine Witnesses), translated by Jawād Muṣliḥ, 1st edition. Tehran: Surūsh. [In Persian translation]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1379 SH [2000 CE]). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (Exegesis of the Noble Qurʾān), Vol. 2, 3rd edition. Qom: Bīdār. [In Arabic]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1380 SH [2001 CE]). *Asrār al-Āyāt* (The Secrets of the Verses), translated by Muḥammad Khwājavī, 1st edition. Tehran: Mawlā. [In Persian translation]

Ṣadr al-Mutaʾallihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 CE). *Al-Ḥikma al-Mutaʿāliya fī al-Asfār al-ʿAqlīya al-Arbaʿa* (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys), Vol. 6. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Ṭabrisī, Faḍl ibn al-Ḥasan. (1406 AH [1985–1986 CE]). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Gathering of Elucidation in Qurʾānic Exegesis). Beirut: Dār al-Maʿrifa; Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1362 SH [1983 CE]). *Ḥayāt pas az Marg* (Life After Death). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1376 SH [1997 CE]). *Shīʿa dar Islām* (Shīʿism in Islam), 12th edition. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Nihāyat al-Ḥikma* (The Ultimate Philosophy). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Balance in Qurʾānic Exegesis), 1st edition. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *Qurʾān dar Islām* (The Qurʾān in Islam). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1990 CE). *Sharḥ Asmāʾ al-Ḥusnā* (Commentary on the Most Beautiful Names), 1st edition. Baghdad: Al-Maktaba al-Ḥadītha. [In Arabic]

Karajī, ʿAlī. (1381 SH [2002 CE]). *Iṣṭilāḥāt-i Falsafī wa Tafāvut-hā-yi Ān-hā bā Yikdīgar* (Philosophical Terms and Their Differences), 2nd edition. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom. [In Persian]

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH / 1983 CE). *Biḥār al-Anwār* (The Oceans of Lights), 2nd edition. Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ. [In Arabic]

Markaz-i Farhang wa Maʿārif-i Qurʾān. (1382 SH [2003 CE]). *Dāʾirat al-Maʿārif-i Qurʾān-i Karīm* (The Encyclopedia of the Noble Qurʾān). Qom: Muʾassasa-i Būstān-i Kitāb, Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-i Ḥawza-yi ʿIlmīya-yi Qom. [In Persian]

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1379 SH [2000 CE]). *Āmūzish-i ʿAqāʾid* (The Teaching of Doctrines), complete three-volume course, 3rd edition. Tehran: Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī, Shirkat-i Chāp wa Nashr-i Bayn al-Milal. [In Persian]

Muṭahharī, Murtaḍā. (1373 SH [1994 CE]). *Āshnāyī bā ʿUlūm-i Islāmī* (Introduction to Islamic Sciences), Vol. 2, 13th edition. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

Maʿrifat, Muḥammad Hādī. (1385 SH [2006 CE]). *Tafsīr wa Mufassirūn* (Exegesis and Exegetes), Vol. 2, 2nd edition. Qom: Muʾassasa-yi Farhangī-yi Tamhīd. [In Persian]

al-Mufīd, Muḥammad ibn Nuʿmān (al-Shaykh al-Mufīd). (1372 SH [1993 CE]). *Awāʾil al-Maqālāt* (The First Articles), compiled by Mahdī Muḥaqqiq, 1st edition. Tehran: Dānishgāh-i Tihrān. [In Arabic]

al-Mufīd, Muḥammad ibn Nuʿmān (al-Shaykh al-Mufīd). (1414 AH [1993–1994 CE]). *Taṣḥīḥ al-Iʿtiqād al-Imāmīya* (Correction of Imāmī Doctrine), in *Silsila-yi Muʾallafāt-i Shaykh al-Mufīd*, Vol. 5, edited by Sayyid Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Jalālī, 2nd edition. Beirut: Dār al-ʿIlm al-Mufīd. [In Arabic]

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1373 SH [1994 CE]). *Payām-i Qurʾān* (The Message of the Qurʾān), Vol. 4, 3rd edition. Qom: Maṭbūʿātī-yi Hadaf. [In Persian]

al-Muqarī al-Fayyūmī, Aḥmad ibn ʿAlī. (1414 AH [1993–1994 CE]). *Miṣbāḥ al-Munīr* (The Luminous Lamp), 2nd edition. Qom: Dār al-Hijra. [In Arabic]

Nahj al-Balāgha (The Peak of Eloquence). (1374 SH [1995 CE]). With commentary by Muḥammad ʿAbduh, translated by ʿAlī Aṣghar Faqīhī, 1st edition. Tehran: Intishārāt-i Ṣabā. [In Persian translation]

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

The Social Imamate of the Prophet Muhammad (PBUH) in the Qur'an: Evidence, Its Relationship with Finality of Prophethood, and Its Continuity in Imami Thought

Mostafa AhmadiFar[1], Saeed Maghsoudi[2]✉, Seyyed Abdolhamid Mousavi[3], Mohammad Ghasem[4]

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: 0945367430@miu.ac.ir
2. *Corresponding Author*, Level 4 Student of Islamic Theology, Ayatollah Khoei Seminary, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: saeedmaghsood313@gmail.com
3. Graduate of Level 4 Islamic Theology, Ayatollah Khoei Seminary, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: ab.mousavi1345@gmail.com
4. M.A., Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: arisim27322732@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
23 February 2026
Received in revised form
20 April 2026
Accepted
25 April 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
social imamate, priority (awla), guardianship (wilayah), arbitration (hukmiyyah), finality of prophethood (khatamiyyah), Imami thought

ABSTRACT

In the Holy Qur'an, the Prophet Muhammad's (PBUH) Imamate, beyond prophethood and messengership, encompasses social, sovereign, and judicial functions—termed here "social Imamate." The central research question examines these functions' relationship with the finality of prophethood and their potential continuation in Imāmī thought. Employing a descriptive-analytical, comparative exegetical approach examining key Sunni and Shi'i commentaries (al-Mīzān, al-Tibyān, Majmaʿ al-Bayān, Mafātīḥ al-Ghayb, al-Kashshāf, Rūḥ al-Maʿānī, and Tafsīr Ibn Kathīr), this study focuses on verses concerning priority (awlā), guardianship (wilāyah), arbitration (ḥukmiyyah), finality (khātamiyyah), those in authority (ulū al-amr), and succession (istikhlāf). Findings indicate that verses on priority (Q. 33:6), guardianship (Q. 5:55), and arbitration (Q. 4:65, 105; Q. 33:36; Q. 24:48–51) establish three prophetic functions: absolute sovereignty, executive guardianship, and judicial authority. The finality verse (Q. 33:40) merely ends the prophetic line without contradicting continuing sovereign and judicial functions, while verses on authority (Q. 4:59) and succession (Q. 24:55) emphasize continuing divine leadership after the Prophet. Sunni traditions such as "ʿAlī is the guardian of every believer after me" and the Hadith of Ghadīr conceptually align with continuing guardianship and leadership for ʿAlī (AS), despite certain isnād debates. The study's novelty lies in four domains: conceptual (defining social Imamate via three components), methodological (a triangular, systemic-holistic model), exegetical (linking verses on social Imamate, finality, ulū al-amr, and istikhlāf to demonstrate leadership continuity), and narrative-critical (evaluating Sunni transmission chains to uncover intra-school evidence for Imamate's continuity). Results demonstrate that the Prophet's social Imamate is Qur'anically provable, finality does not impede its continuation, and an intertextual approach to both traditions advances ecumenical dialogue.

Cite this article: Ahmadi Far, M., Maghsoudi, S., Mousavi, S. A., & Ghasem, M. (2026). The Social Imamate of the Prophet Muhammad (PBUH) in the Qur'an: Evidence, Its Relationship with Finality of Prophethood, and Its Continuity in Imami Thought. *Theology Journal*, 13(1), 317-340. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23687.2084

© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23687.2084

1. Introduction

In Islamic thought, particularly within the intellectual framework of the Imāmiyya (Twelver Shīʿa), the concept of Imamate (Imāmah) occupies a central and foundational position. This station, which is presented in the Qur'an independently of prophethood (nubuwwah) and messengership (risālah) — as seen in Q. 2:124 — encompasses not only religious leadership and esoteric guidance but also social, sovereign, and judicial functions. The Prophet Muhammad (peace be upon him), as the Seal of the Prophets, was not only charged with delivering revelation and teaching the Book and wisdom, but also, through the establishment of a government in Medina, assumed the governance of the Islamic community and the adjudication of disputes. These dimensions of the prophetic sīrah, reflected in numerous verses, indicate a station higher than prophethood and messengership — a station which this study refers to as "social Imamate" (Imāmah-yi ijtimāʿī).

2. Methodology

The present research is organized using a descriptive-analytical method and library-based data collection. Its primary approach is a comparative exegesis — limited to a sample of commentaries from both major Islamic traditions (al-Mīzān, al-Tibyān, Majmaʿ al-Bayān, Mafātīḥ al-Ghayb, al-Kashshāf, Rūḥ al-Maʿānī, and Tafsīr Ibn Kathīr) — focusing on the verses concerning priority (awlā), guardianship/wilāyah, arbitration/ḥukmiyyah, finality of prophethood (khātamiyyah), those in authority (ulū al-amr), and succession/vicegerency (istikhlāf).

3. Literature Review and Research Background

The novelty of this research can be identified in four areas:

- **Conceptual innovation:** In defining "social Imamate" as a composite concept consisting of three components — sovereignty (ḥākimiyyah), guardianship (wilāyah), and judiciary (qaḍāʾ) — and distinguishing it from similar concepts such as "religious government" and "guardianship of the jurist" (wilāyat al-faqīh);
- **Methodological innovation:** In designing a "triangular model" for the simultaneous analysis of verses, and a "systemic-holistic analysis" approach. Unlike previous comparative exegetical studies that have examined verses independently and non-systemically, this article, for the first time, analyzes three categories of verses together as the sides of a single triangle;
- **Exegetical innovation:** In establishing a "logical bridge" between the verses on social Imamate, finality (khātamiyyah), those in authority (ulū al-amr), and succession (istikhlāf), and in uncovering the Qur'an's systemic structure regarding the continuity of leadership — a

connection that has not previously been made between these four categories of verses within a coherent chain of argumentation;

- **Narrative-critical innovation:** In the chain-of-transmission (isnād) evaluation of Sunni traditions based on their own sources (Tahdhīb al-Tahdhīb, al-Jarḥ wa al-Taʿdīl, al-Thiqāt), and in the separation of "chain" from "text" (matn) to establish conceptual validity — an approach missing in similar studies, which have either ignored Sunni traditions or merely cited them without systematic chain evaluation.

4. Findings

The findings of this research can be categorized into several axes:

First, regarding Qur'anic evidence, the verse of priority (awlā) (Q. 33:6) indicates the Prophet's absolute right to sovereignty, such that commentators from both major traditions unanimously emphasize the absoluteness of the Prophet's priority in all religious and worldly affairs, and consider it the basis for the obligation of absolute obedience to him. The verse of wilāyah (Q. 5:55), introduced with the restrictive particle innamā (indeed/only), and in which the word walī is interpreted as "guardian" and "one in charge of affairs," signifies the second component of social Imamate — namely, executive guardianship and legislative authority.

Second, concerning the relationship between finality (khātamiyyah) and the continuation of the functions of Imamate, the verse of finality (Q. 33:40) merely conveys the end of the line of prophets and contains no indication of the termination of the station of Imamate, guardianship, judiciary, or sovereignty. ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī in al-Mīzān, by carefully examining the word al-nabiyyīn (the prophets), which appears with the definite article for generic reference, demonstrates that finality pertains exclusively to the cessation of revelation reception and the legislation of a new law (sharīʿah), and that the continuation of Imamate does not imply the advent of a new prophet.

Third, regarding the necessity of the continuity of leadership, the verses on those in authority (ulū al-amr) (Q. 4:59) and succession (istikhlāf) (Q. 24:55) clearly emphasize the necessity of the continuation of divine leadership after the Prophet. The verse of ulū al-amr makes obedience to those in authority obligatory alongside obedience to God and the Messenger, and its unrestricted formulation demonstrates that this obligation is not limited to the Prophet's era. Fakhr al-Rāzī in Mafātīḥ al-Ghayb, through a clear argument, establishes the necessity of the infallibility (ʿiṣmah) of ulū al-amr, and under the verse: "If you disagree over something, refer it to God and the Messenger" (Q. 4:59), he shows that the sole authority for determining the referent of ulū al-amr is God and the Prophet, not the people.

Fourth, in response to the doubt concerning the separation of the prophetic function of proclamation from that of governance (as proposed by ʿAlī ʿAbd al-Rāziq), this research, using the triangular framework of social Imamate, offers

a structured critique at three levels — "explicit text" (naṣṣ ṣarīḥ), "practical conduct" (sīrah-yi ʿamalī), and "necessity of continuity" — and demonstrates that this theory conflicts not merely with one or two verses, but with the entire systemic structure of the Qur'an concerning politics and government.

5. Conclusion

The results of the research demonstrate that the social Imamate of the Prophet (PBUH) is provable from the Qur'an, that the finality of prophethood does not pose an obstacle to its continuation, and that an intertextual approach to the traditions of both major Islamic schools can open new horizons in ecumenical dialogue.

Furthermore, by drawing a precise distinction between infallible Imamate and other forms of political sovereignty, this research emphasizes that the concept of social Imamate, within the framework of Imāmī thought, can never legitimize non-divine, tyrannical, or purely popular-election-based governments. This is because the concept rests upon three essential pillars — divine appointment (naṣb-yi ilāhī), infallibility (ʿiṣmah), and divinely-bestowed knowledge (ʿilm-yi ladunī) — which distinguish it from other forms of governance. As the Qur'an explicitly states in the verse of trial (ibtilaʾ) (Q. 2:124): "My covenant does not reach the wrongdoers" (lā yanālu ʿahdī al-ẓālimīn) — a negation of any legitimacy for unjust rulers.

Declarations

Authors' Contributions: Data Collection: Mostafa Ahmadi Far, Saeed Maghsoudi, Abdolhamid Mousavi, Mohammad Ghasem.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

امامت اجتماعی پیامبر اکرم (ص) در قرآن: شواهد، نسبت با خاتمیت و استمرار در اندیشهٔ امامیه

مصطفی احمدی‌فر[۱]، سعید مقصودی[۲]✉، سید عبدالحمید موسوی[۳]، محمد قاسم[۴]

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: 0945367430@miu.ac.ir
۲. *نویسندهٔ مسئول*، طلبه سطح چهار کلام اسلامی، مدرسه علمیه آیت‌الله خویی، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: saeedmaghsood313@gmail.com
۳. دانش‌آموختهٔ سطح چهار کلام اسلامی، مدرسه علمیه آیت‌الله خویی، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: ab.mousavi1345@gmail.com
۴. کارشناسی ارشد، گروه علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: arisim27322732@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
امامت اجتماعی،
اولویت،
ولایت،
حکمیت،
خاتمیت،
اندیشهٔ امامیه

چکیده

امامت پیامبر اکرم (ص) در قرآن کریم افزون بر نبوّت و رسالت، شؤون اجتماعی، حاکمیتی و قضایی دارد که در این پژوهش از آن با عنوان «امامت اجتماعی» یاد می‌شود. پرسش اصلی پژوهش این است که نسبت این شؤون با خاتمیت نبوّت چیست و آیا در اندیشه امامیه امکان استمرار دارد؟ نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تفسیر تطبیقی در ذیل آیات اولویت، ولایت، حکمیت، خاتمیت، اولی‌الامر و استخلاف سامان یافته است. نوآوری مقاله در طراحی الگوی سه‌ضلعی و تحلیل منظومه‌وار آیات است. یافته‌ها نشان می‌دهد که آیات اولویت (احزاب: ۶)، ولایت (مائده: ۵۵) و حکمیت (نساء: ۶۵، ۱۰۵؛ احزاب: ۳۶؛ نور: ۴۸-۵۱) بر سه شأن حاکمیت مطلق، سرپرستی و قضاوت برای پیامبر (ص) دلالت دارند. آیهٔ خاتمیت (احزاب: ۴۰) صرفاً پایان سلسلهٔ پیامبران را می‌رساند و با استمرار شؤون حاکمیتی و قضایی منافاتی ندارد؛ آیات اولی‌الامر (نساء: ۵۹) و استخلاف (نور: ۵۵) بر ضرورت تداوم رهبری الهی پس از پیامبر تأکید می‌کنند. روایات اهل‌سنت مانند حدیث غدیر و «علی ولی کل مؤمن بعدی» با تداوم ولایت و امارت برای علی (ع) هم‌سویی نشان می‌دهند.

استناد: احمدی‌فر، مصطفی؛ مقصودی، سعید؛ موسوی، سید عبدالحمید؛ قاسم، محمد. (۱۴۰۵). امامت اجتماعی پیامبر اکرم (ص) در قرآن: شواهد، نسبت با خاتمیت و استمرار در اندیشه امامیه. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۳(۱)، ۳۱۷-۳۴۰.
https://doi.org/10.22034/pke.2026.23687.2084

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

بیان مسئله

امامت در اندیشهٔ اسلامی، به‌ویژه در منظومهٔ امامیه، جایگاهی محوری دارد. این مقام که در قرآن کریم به صورت مستقل از نبوّت و رسالت مطرح شده است (بقره: ۱۲۴)، افزون بر پیشوایی دینی و هدایت باطنی، شؤونی اجتماعی، حاکمیتی و قضایی را نیز دربر می‌گیرد. پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان خاتم انبیا، نه‌تنها وظیفهٔ ابلاغ وحی و تعلیم کتاب و حکمت را بر عهده داشت، بلکه با تأسیس حکومت در مدینه، زمامداری جامعهٔ اسلامی و قضاوت در اختلافات را نیز عهده‌دار بود. این ابعاد از سیرهٔ نبوی که در آیات متعددی بازتاب یافته است، از مقامی فراتر از نبوّت و رسالت حکایت دارد که در این پژوهش از آن با عنوان «امامت اجتماعی» یاد می‌شود.

«امامت اجتماعی» در این پژوهش اصطلاحی است برای مجموعهٔ شؤون حاکمیتی، سرپرستی و قضایی پیامبر (ص) که تفصیل و تعریف دقیق آن در بخش مبانی نظری آمده است. این شؤون در قرآن برای پیامبر (ص) اثبات شده و امکان استمرار آن در اندیشهٔ امامیه بررسی می‌گردد.

پرسش بنیادین آن است که آیا این شؤون حاکمیتی، ولایی و قضایی پیامبر (ص) - که در قرآن به اثبات می‌رسد - با اصل خاتمیت نبوّت پایان می‌پذیرد، یا اینکه تداوم آن‌ها در قالب ساختاری دیگر (امامت در اندیشهٔ امامیه) با خاتمیت ناسازگار نیست؟ به عبارت روشن‌تر، آیا خاتمیت به معنای پایان یافتن همهٔ شؤون نبوی است یا صرفاً به معنای ختم نبوّت و عدم ظهور پیامبری جدید است، درحالی‌که شؤون امامت اجتماعی می‌تواند در مسیری دیگر استمرار یابد؟

این مسئله از دو جهت اهمیت دارد: نخست، اندیشهٔ امامیه با تکیه بر آیات و روایات، بر استمرار امامت در اهل‌بیت (ع) به‌عنوان مکمل نبوّت تأکید دارد. دوم، برخی روشنفکران سدهٔ اخیر با تفکیک شأن تبلیغی از حاکمیتی، نقش دین در سیاست را نفی کرده‌اند. هر دو دیدگاه نیازمند واکاوی شواهد قرآنی و روایی‌اند؛ ازاین‌رو بررسی شواهد امامت اجتماعی پیامبر (ص) و نسبت آن با خاتمیت و تداوم در اندیشهٔ امامیه ضروری است.

پیشینه پژوهش

موضوع امامت اجتماعی پیامبر اکرم (ص) و شؤون حاکمیتی آن، در منابع تفسیری، کلامی و سیاسی فریقین بازتاب گسترده‌ای داشته است. این پیشینه را در سه سطح می‌توان دسته‌بندی کرد:

الف) منابع تفسیری کلاسیک

در میان مفسران امامیه، علامه طباطبایی در المیزان با تفکیک مقام نبوّت، رسالت و امامت، بر استقلال مقام امامت و هدایت باطنی آن تأکید کرده است. وی در ذیل آیهٔ ۱۲۴ بقره، نظریهٔ «امامت به معنای هدایت تکوینی» را مطرح می‌سازد و در تفسیر آیهٔ ۶ احزاب، از اولویت مطلق پیامبر بر مؤمنین به‌عنوان مبنایی برای ولایت تشریعی و حاکمیت ایشان یاد می‌کند. همچنین شیخ طوسی در التبیان و طبرسی در مجمع‌البیان، با ارائهٔ دو معنا برای امامت (پیروی در افعال و اقوال / تدبیر امور و اجرای حدود)، به امکان تفکیک شأن امامت از نبوّت اشاره کرده‌اند.

در میان مفسران اهل‌سنت، فخر رازی در مفاتیح‌الغیب، با وجود آنکه امامت در آیهٔ ۱۲۴ بقره را به معنای نبوّت می‌داند، در تفسیر آیهٔ ۶ احزاب و آیهٔ ۵۵ مائده، اولویت مطلق و ولایت پیامبر را پذیرفته و در آیهٔ ۵۹ نساء، به لزوم عصمت اولی‌الامر استدلال کرده است. زمخشری در الکشاف با تأکید بر اطلاق اولویت پیامبر در همهٔ امور دین و دنیا، به حاکمیت مطلق ایشان تصریح کرده است. العثیمین از علمای معاصر عربستان در القول المفید، معنای ولایت در آیهٔ ۵۵ مائده را «تولّی امور و اقامهٔ دین خدا» می‌داند که با تفسیر امامیه هم‌سویی قابل توجهی دارد.

ب) آثار کلامی و سیاسی در تداوم امامت

در حوزهٔ کلام سیاسی، علامه طباطبایی در المیزان (۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۲۴۸) و شهید مطهری در جامعه و تاریخ (۱۳۷۴، صص. ۲۱۵–۲۱۸) به‌صراحت بر این نکته تأکید کرده‌اند که امامت اجتماعی (حکومت و قضاوت) از شؤون قابل استمرار پس از پیامبر است و خاتمیت نبوت، مانعی برای آن نیست. در میان متکلمان اهل‌سنت، ماوردی در الأحکام السلطانیة (۱۴۱۴، صص. ۴۵–۴۷) و ابن‌تیمیه در السیاسة الشرعیة (۱۴۲۰، صص. ۱۲–۱۵) هرچند امامت را به معنای عام حاکمیت پذیرفته‌اند، اما برخلاف امامیه، آن را منوط به نصب الهی ندانسته و بر نقش بیعت و شورا تأکید کرده‌اند. تفاوت این دو رویکرد در منابع کلامی تطبیقی مانند الملل و النحل شهرستانی (۱۴۲۰، ج. ۱، صص. ۱۱۲–۱۱۳) به‌خوبی تبیین شده است.

ج) پژوهش‌های معاصر و نقد نظریه‌های تفکیک‌گرا

از نیمهٔ دوم قرن بیستم، با طرح نظریهٔ «تفکیک شأن تبلیغی و حاکمیتی پیامبر» توسط علی عبدالرازق در کتاب الإسلام و أصول الحکم (۱۹۲۵)، موجی از پژوهش‌ها در نقد یا تأیید آن پدید آمد. از جمله نقدهای جدی، کتاب نقد الإسلام و أصول الحکم نوشتهٔ محمد بخیت المطعی (۱۹۲۶) و مقالهٔ «الإسلام و الدولة» از محمد عماره (۱۹۸۰) است. در ایران، صادقی (۱۳۹۰) در مقالهٔ «نقد نظریهٔ تفکیک شأن تبلیغی و حاکمیتی پیامبر» و حافظنیا (۱۳۹۲) در کتاب اسلام و سیاست؛ بازخوانی انتقادی اسلام و أصول الحکم به نقد مستدل این نظریه پرداخته‌اند.

نیز پژوهش‌های تطبیقی جدید (مانند مقالهٔ مؤمنی، ۱۳۹۴) بر آیات اولویت، ولایت و حکمیت به‌عنوان ادلهٔ امامت اجتماعی تمرکز دارند.

خلأ تحقیقاتی

با وجود پژوهش‌های ارزشمند پیشین، تاکنون مطالعه‌ای که به تحلیل هم‌زمان و منظومه‌وار سه دسته آیات اولویت، ولایت و حکمیت در قالب مفهومی واحد تحت عنوان «امامت اجتماعی» بپردازد و سپس نسبت آن را با نظریه‌های تفکیک‌گرای معاصر و نیز بررسی سندیِ نظام‌مندِ روایات اهل‌سنت (با ذکر دقیق اختلافات رجالی) بسنجد، ارائه نشده است. این خلأ را در چهار سطح می‌توان صورتبندی کرد.

سطح مفهومی: تاکنون پژوهشی که «امامت اجتماعی» را به‌عنوان مفهومی مرکب از سه مؤلفهٔ حاکمیت، سرپرستی و قضاوت تعریف کرده باشد، ارائه نشده است. اغلب پژوهش‌ها به یکی از این مؤلفه‌ها به‌طور جداگانه پرداخته‌اند. برای نمونه، پایان‌نامهٔ «رابطهٔ خاتمیت و امامت از دیدگاه امامیه» (دانشگاه جامعةالمصطفی، ۱۳۸۶) گرچه به تلازم میان خاتمیت و ضرورت امام پرداخته، اما فاقد رویکرد منظومه‌وار و الگوی سه‌ضلعیِ

تحلیل آیات امامت اجتماعی است. همچنین مقالهٔ «امامت و خاتمیت از دیدگاه قرآن و روایات» (شاکراشتی و برنجکار، ۱۳۹۱) با وجود تفکیک شئون امام از یکدیگر، تحلیل منظومه‌وار آیات اولویت، ولایت و حکمیت را در قالب یک نظریهٔ واحد ارائه نداده است.

سطح روش‌شناختی: هیچ مطالعه‌ای سه دسته آیات اولویت، ولایت و حکمیت را به‌صورت هم‌زمان و در قالب یک «الگوی سه‌ضلعی» تحلیل نکرده است. رویکرد حاکم بر پژوهش‌های پیشین، تفسیر جداگانه و غیرسیستمیِ آیات بوده است. مقالهٔ «رابطهٔ خاتمیت با امامت» (بهدار) هرچند به انتقال شئون نبوی به امامان معصوم اشاره دارد، اما از ارائهٔ الگویی نظام‌مند برای تحلیل آیات امامت اجتماعی و پاسخ به چالش تفکیک دین از سیاست بی‌نصیب مانده است.

سطح تفسیری (قرآنی): تاکنون «پل منطقی» میان آیات امامت اجتماعی، آیهٔ خاتمیت (احزاب: ۴۰) و آیات اولی‌الامر (نساء: ۵۹) و استخلاف (نور: ۵۵) برقرار نشده و نظام نسقی قرآن در تداوم رهبری الهی کشف و تبیین نگردیده است. همچنین در نقد نظریهٔ تفکیک (علی عبدالرازق)، آثار پیشینی همچون نقد علمی لکتاب الإسلام و أصول الحکم (بخیت المطعی، ۱۹۲۶) و «بررسی و نقد دلیل‌های کلامی نظریهٔ تعطیل حکومت» و «نقد و بررسی تفکر جدایی دین از سیاست» عمدتاً به رد کلیات پرداخته‌اند و نقد ساختاریافته براساس کل نظام منظومه‌ای قرآن در این زمینه کمتر دیده می‌شود.

سطح روایی: پژوهش‌های پیشین یا صرفاً به روایات شیعه تکیه کرده‌اند یا در مواجهه با روایات اهل‌سنت، به‌کلی آن‌ها را نادیده گرفته‌اند. رویکرد بینامتنیِ تفکیک‌شده (تفکیک سند از متن) و بازیابی ظرفیت‌های درون‌مکتبیِ اهل‌سنت برای اثبات تداوم امامت، تاکنون در هیچ پژوهشی به‌کار گرفته نشده است. مقالهٔ «بررسی تطبیقی خاتمیت از دیدگاه روشنفکران دینی معاصر» (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴) نیز بیشتر به تبیین مفهوم خاتمیت در اندیشهٔ روشنفکران پرداخته و از بررسی نظام‌مند روایات فریقین در تداوم امامت غفلت کرده است. پژوهش حاضر با رویکرد تطبیقی-انتقادی و با بهره‌گیری از منابع جدید کلام سیاسی و رجال‌شناسی، در صدد پر کردن این خلأ در چهار سطح یادشده است.

نوآوری پژوهش

نوآوری این پژوهش در آن است که برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً به تفسیر جداگانه و پراکندهٔ آیات اولویت (احزاب: ۶)، ولایت (مائده: ۵۵) و حکمیت (نساء: ۶۵، ۱۰۵؛ احزاب: ۳۶؛ نور: ۴۸-۵۱) بسنده کرده‌اند، این مقاله این سه دسته آیات را به صورت منظومه‌وار و در کنار یکدیگر به‌عنوان ادلهٔ مستقل و مکمل «امامت اجتماعی» پیامبر اکرم (ص) تحلیل می‌کند. نوآوری در چهار ساحت زیر قابل شناسایی است:

۱. ساحت مفهومی

نوآوری مفهومی در تعریف «امامت اجتماعی» به‌عنوان مفهومی مستقل و مرکب از سه مؤلفه (مشروح در مبانی نظری) و تمایز آن از «حکومت دینی» و «ولایت فقیه» است. این تعریف جامع، برخلاف پژوهش‌های پیشین که هر مؤلفه را جداگانه می‌کاویدند، نشان می‌دهد قرآن پیامبر را دارای جایگاهی اجتماعی-سیاسیِ یکپارچه می‌داند.

۲. ساحت روش‌شناختی

مهم‌ترین نوآوری روش‌شناختی، طراحی «الگوی سه‌ضلعی» و به‌کارگیری «روش تحلیل منظومه‌وار» به‌جای تفسیر جداگانهٔ آیات است. این الگو نشان می‌دهد سه دسته آیه، سه ضلع یک مثلث واحد هستند که یکدیگر را تقویت کرده و برداشتی مستحکم‌تر از شأن سیاسی پیامبر (ص) ارائه می‌دهند. این روش‌شناسی نوین، که در هیچ‌یک از تفاسیر تطبیقیِ پیشین سابقه ندارد، می‌تواند به‌عنوان الگویی کارآمد برای بازخوانی سایر آیات سیاسی-اجتماعی قرآن مورد استفاده قرار گیرد.

۳. ساحت تفسیری (قرآنی)

کشف نظام نسقیِ قرآن در تداوم رهبری الهی از طریق برقراری پیوند میان آیات امامت اجتماعی، خاتمیت، اولی‌الامر و استخلاف، شاید مهم‌ترین نوآوری این پژوهش باشد. تبیین کامل این نظام نسقی در بخش بحث ارائه شده است. قرآن در زمینهٔ تداوم رهبری، از دل این چهار دسته آیه استخراج و تبیین شده است؛ حلقه‌ای که تاکنون در مطالعات قرآنی و کلام سیاسیِ اسلامی، به‌ویژه در پاسخ به شبهات معاصر، به‌درستی شناسایی و ارائه نشده بود.

۴. ساحت روایی (حدیث‌پژوهی)

ارزیابی سندیِ تفکیک‌شده و بازیابی ظرفیت‌های درون‌مکتبیِ اهل‌سنت (مشروحاً در بخش بحث) رویکردی است که این پژوهش را از مطالعات مشابه متمایز می‌سازد و نشان می‌دهد که نظریهٔ تداوم امامت، پشتوانه‌ای معتبر حتی در منابع مورد قبول اهل‌سنت دارد و می‌تواند زمینه‌ای پژوهش‌های پیشین که یا روایات اهل‌سنت را نادیده گرفته یا صرفاً به نقل آن بسنده کرده‌اند، به‌وضوح نشان می‌دهد که دست‌کم دو روایت نخست (به‌ویژه حدیث غدیر) از اعتبار مفهومی و سندیِ کافی در منابع فریقین برخوردارند و بر تداوم ولایت و امارت برای امام علی (ع) دلالت می‌کنند. این بازیابیِ ظرفیت‌های درون‌مکتبیِ اهل‌سنت، رویکردی بدیع و بی‌سابقه در اثبات نظریه‌ای است که معمولاً مختص به امامیه دانسته می‌شود و می‌تواند به‌عنوان زمینه‌ای مشترک تقریبی در گفت‌وگوهای مذهبی مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

اهداف پژوهش

پژوهش درصدد پاسخ به پرسش اصلیِ نسبت شؤون حاکمیتی و قضایی پیامبر (ص) با خاتمیت نبوّت و امکان استمرار آن در اندیشهٔ امامیه است. برای این منظور، مبانی قرآنی امامت، شواهد سه‌گانهٔ اولویت، ولایت و حکمیت، نسبت آن با آیهٔ خاتمیت، و دلالت آیات اولی‌الامر و استخلاف بر تداوم رهبری الهی، همچنین هم‌سویی روایات فریقین در اثبات ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) بررسی می‌شود.

روش تحقیق

پژوهش حاضر از نظر هدف بنیادی-نظری و از نظر ماهیت داده‌ها کیفی است و با روش توصیفی-تحلیلی و گردآوری کتابخانه‌ای سامان یافته است. رویکرد اصلی پژوهش، تفسیر تطبیقی با الگوی مقایسهٔ هم‌زمان نظام‌مند است. از میان تفاسیر امامیه، التبیان شیخ طوسی، مجمع‌البیان طبرسی و المیزان علامه طباطبایی

انتخاب شده‌اند. از میان تفاسیر اهل‌سنت، الکشاف زمخشری، مفاتیح‌الغیب فخر رازی و تفسیر ابن‌کثیر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در بخش روایی، روایات مرتبط از منابع دست اول فریقین مانند مسند احمد، صحیح ابن‌حبان، سنن ترمذی و اصول کافی گردآوری و با رویکرد بینامتنی تحلیل گردیده است.

مبانی نظری: مفهوم امامت در قرآن

۱. مفهوم‌شناسی امامت

امامت در لغت از ریشهٔ «أمّ» به معنای قصد و پیشوایی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۲، ص. ۲۴). در اصطلاح قرآنی و کلامی، به‌ویژه در اندیشهٔ امامیه، امامت مقامی الهی و ربانی است که خداوند به بندگان برگزیدهٔ خود عطا می‌کند و عبارت است از پیشوایی و راهبری امت در امور دین و دنیا (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۷۲؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۳، ص. ۲۵۴؛ طبرسی، ۱۴۱۴ق، ج. ۲، ص. ۱۴۸). در این پژوهش، از میان شؤون امامت، تنها به شأن حکومت الهی و ابعاد اجتماعی آن (حاکمیت، سرپرستی، قضاوت) پرداخته می‌شود.

۲. تمایز نبوت، رسالت و امامت

قرآن کریم برای فرستادگان الهی سه مقام قابل تفکیک ترسیم کرده است: نبوّت (شأن دریافت وحی)، رسالت (شأن تبیین و نشر احکام) و امامت (پیشوایی و راهبری در اجرای قوانین الهی). کلیدواژهٔ این تفکیک، آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره است. خداوند پس از آنکه ابراهیم (ع) را با کلماتی (آزمون‌های دشوار) بیازمود و او همه را به‌طور کامل به انجام رسانید، فرمود: «إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً» (بقره: ۱۲۴). مفسران امامیه در تفسیر این آیه اتفاق نظر دارند که امامت مقامی فراتر از نبوت است. علامه طباطبایی (۱۴۱۷ق، ج. ۱، صص. ۲۶۷-۲۷۱) اعطای مقام امامت به ابراهیم را در سنین کهولت و پس از امتحانات الهی دانسته است. شیخ طوسی (۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۳۸) با اشاره به اینکه امامت «تدبیر امور و اجرای حدود» است، آن را از نبوت متمایز کرده و طبرسی (۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۳۱۲) همین تفکیک را با تعبیر «پیروی در افعال و اقوال» پذیرفته است. بنابراین، امامت مقامی است که بعد از نبوّت و رسالت و در سایهٔ استحقاق و لیاقت ویژه به دست می‌آید و به معنای پیشوایی و راهبری مردم در مسیر اجرای احکام و قوانین الهی است. این آیه همچنین امامت را عهدی الهی معرفی می‌کند که به ستمکاران نمی‌رسد: «لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» (بقره: ۱۲۴). ازاین‌رو، تفکیک دقیق میان سه مقام نبوّت، رسالت و امامت، پیش‌نیاز فهم درست «امامت اجتماعی» پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان جایگاهی مستقل از نبوّت و رسالت ایشان خواهد بود.

۳. شؤون امامت

امامت در نگاه قرآنی و بر پایهٔ اندیشهٔ امامیه، دارای شؤون و ویژگی‌هایی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: علم لدنی (دانش الهی که بدون واسطهٔ بشری به امام عطا می‌شود، کهف: ۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۳، ص. ۳۸۸)، عصمت (مصونیت از خطا و گناه که شرط اساسی برای اطاعت مطلق است؛ فخر رازی نیز در ذیل آیهٔ ۵۹ نساء بر لزوم آن استدلال کرده است؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۰، صص. ۱۱۳-۱۱۴)، و هدایت باطنی

(هدایت تکوینی که امام را به «ایصال الی المطلوب» قادر می‌سازد، سجده: ۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۷۲؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۸، ص. ۴۲۰).

اما شأنی که بیشترین ارتباط را با موضوع این پژوهش دارد و مبنای اصلی «امامت اجتماعی» محسوب می‌شود، حکومت الهی است. امام افزون بر هدایت باطنی، عهده‌دار حکومت و اجرای قوانین الهی در جامعه نیز می‌باشد. این شأن که در سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) به صورت تأسیس حکومت در مدینه تجلی یافت، از مهم‌ترین ارکان امامت اجتماعی به شمار می‌رود. قرآن کریم به‌صراحت، حکومت و خلافت را از شؤون امامت انبیا معرفی می‌کند؛ چنان‌که به حضرت داود (ع) می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶) و به حضرت یوسف (ع) نیز قدرت و تمکن در زمین می‌بخشد: «وَ کَذلِکَ مَکَّنَّا لِیُوسُفَ فِی الْأَرْضِ یَتَبَوَّأُ مِنْها حَیْثُ یَشاءُ» (یوسف: ۵۶). از منظر قرآن، اصل حاکمیت از آن خداست و او این مقام را به هرکس از بندگانش که شایسته بداند عطا می‌کند: «وَ اللَّهُ یُؤْتِی مُلْکَهُ مَنْ یَشاءُ» (بقره: ۲۴۷). اصل منصب امامت و حق حاکمیت با نصب الهی تحقق می‌یابد و شرایط اجتماعی و مقبولیت مردمی در تحقق عینی آن نقش دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۴، ص. ۲۴۸؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۳، ص. ۲۵۶).

با توجه به هدف اصلی این پژوهش که تحلیل شؤون اجتماعی امامت (حاکمیت، سرپرستی و قضاوت) و نسبت آن با خاتمیت و استمرار است، در ادامه صرفاً به شواهد قرآنی این سه شأن پرداخته می‌شود و از بسط شؤون باطنی خودداری می‌گردد.

شواهد قرآنی امامت اجتماعی پیامبر (ص)

ویژگی اصلی روشی این پژوهش در بخش شواهد قرآنی، طراحی «الگوی سه‌ضلعی» برای اثبات امامت اجتماعی است. این الگو نشان می‌دهد که آیات اولویت (مبنای حاکمیت)، ولایت (مبنای سرپرستی) و حکمیت (مبنای قضاوت) نه سه دلیل جدا از هم، بلکه سه اضلاع یک مثلث واحد هستند که هم‌پوشانی مفهومی‌داشته و یکدیگر را تقویت می‌کنند. بررسی تطبیقیِ هم‌زمانِ این سه ضلع در کنار یکدیگر، امکان برداشتی جامع‌تر و مستحکم‌تر از شأن سیاسی پیامبر (ص) را فراهم می‌آورد.

این الگو در تفاسیر تطبیقی، به‌جای رویکرد خطی و تجزیه‌ایِ مرسوم، از روش شبکه‌ایِ هم‌پوشان بهره می‌گیرد و نشان می‌دهد که قرآن در حوزهٔ سیاست، ساختاری درونی و منسجم دارد که با تفکیکِ تک‌آیات، هرگز قابل درک نیست. این رویکرد نوین، دستاوردی فراتر از جمع‌آوری سادهٔ آیات است و به‌مثابهٔ یک پارادایم جدید در خوانش سیاسی قرآن محسوب می‌شود.

آیه اولویت؛ دلالت بر سرپرستی و تصرف

خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلَاةَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَاةَ وَهُمْ رَاکِعُونَ» (مائده: ۵۵). «إنَّما» مفید حصر است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۶۴۸) و واژهٔ «ولی» به معنای متولی امور، سرپرست یا یاور است. قرائن سیاق (آیهٔ ۵۶: «وَ مَنْ یَتَوَلَّ ... فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ») معنای سرپرستی و تشکل سیاسی را تقویت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۶، ص. ۲۹).

دیدگاه مفسران: مفسران امامیه «ولی» را به معنای «سرپرست و متولی امور» گرفته‌اند. طوسی در التبیان با استناد به حصر «إنَّما»، ولایت را به معنای سرپرستی منحصر برای خدا، رسول و مؤمنان ویژه دانسته است. طبرسی در مجمع‌البیان آن را ناظر به ولایت تشریعی و حاکمیت سیاسی دانسته و طباطبایی در المیزان با تحلیل سیاق آیات، نشان می‌دهد که «ولایت» به معنای سرپرستی جامعه و تشکیل حزب‌الله است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۴، ص. ۳۸۹؛ طبرسی، ۱۴۱۴ق، ج. ۳، ص. ۲۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۶، ص. ۳۰). در میان اهل‌سنت، زمخشری حصر را پذیرفته، فخر رازی به روایات نزول در شأن علی (ع) اشاره کرده، ابن‌کثیر آن را دلیل فضیلت علی (ع) دانسته، و العثیمین «ولی» را به «تولّی امور و اقامهٔ دین» تفسیر کرده است (العثیمین، ۱۴۱۳ق، ج. ۱۰، ص. ۶۳۹). همچنین در صحیح بخاری از عمر بن خطاب نقل شده که «ولی» را به معنای متولی امر به کار برده است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۷۹). برخی آن را به «محب و ناصر» تفسیر کرده‌اند، اما قرائن حصر (إنَّما)، سیاق سیاسی آیات قبل و بعد، و شأن نزول مشهور، تفسیر سرپرستی را تقویت می‌کند.

تحلیل تطبیقی: اشتراک فریقین در حصر ولایت برای خدا، رسول و مؤمنان خاص. اختلاف اصلی در معنای «ولی» است: امامیه (و العثیمین) معنای سرپرستی را پذیرفته‌اند؛ برخی (ابن‌کثیر، قرطبی) آن را به «محب و ناصر» تفسیر کرده‌اند. قرینهٔ سیاق و کاربرد صحابه، تفسیر سرپرستی را تقویت می‌کند. بنابراین آیه بر دومین مؤلفهٔ امامت اجتماعی (سرپرستی و ولایت تشریعی) دلالت دارد.

پاسخ به شبهه تفسیر «ولی» به معنای «محب و ناصر»

برای پرهیز از اطناب و با هدف تمرکز بر استوارترین ادله، در اینجا تنها به سه قرینهٔ قاطع بسنده می‌شود که از نظر منطق زبانی، ساختار سیاق و کاربرد اصطلاحی، تفسیر «سرپرست و متولی امور» را به‌گونه‌ای غیرقابل انکار بر تفسیر «دوست و یاور» ترجیح می‌دهند:

یکم: ناسازگاری منطقی «محب و ناصر» با ادات حصر «إنّما»

آیه با ادات حصر «إنَّما» آغاز شده است: «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده: ۵۵). واژهٔ «إنَّما» در ادبیات عرب به‌صراحت برای حصر و انحصار به کار می‌رود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۶۴۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۳، ص. ۳۲). اگر مراد از «ولی» صرفاً «دوست و یاور» باشد، این حصر با آیهٔ «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱) که ولایت دوستانه را برای همهٔ مؤمنان به‌طور عمومی اثبات می‌کند، در تعارضی آشکار قرار می‌گیرد؛ چه آنکه براساس قاعدهٔ تفسیر، اطلاق (عمومیت توبه: ۷۱) بر تقیید (حصر در مائده: ۵۵) مقدم است و تعارض میان آن دو، نشان از تفسیر نادرست واژهٔ «ولی» در آیهٔ مورد بحث دارد. در مقابل، اگر «ولی» به معنای «سرپرست و متولی امور» تفسیر شود، حصر کاملاً معنادار خواهد بود؛ زیرا سرپرستی سیاسی و ولایت تشریعی بر جامعه، مقامی نیست که برای عموم مؤمنان ثابت باشد، بلکه اختصاص به خدا، رسول و اولی‌الامر معصوم دارد.

دوم: هماهنگی کامل با سیاق سیاسی آیات پیشین و شأن نزول مشهور

سیاق آیات پیش از آیهٔ ولایت (مائده: ۵۱-۵۴) به‌روشنی دربارهٔ نهی از اتخاذ یهود و نصارا به‌عنوان سرپرست و متولی امور سیاسی و اجتماعی مسلمانان سخن می‌گوید: «لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصارى أَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ

بَعْضٍ» (مائده: ۵۱). تکرار واژهٔ «أولیاء» در این آیات و نیز در آیهٔ ۵۶ که بلافاصله پس از آیهٔ ولایت می‌فرماید: «وَ مَنْ یَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ»، فضایی کاملاً سیاسی و تشکیلاتی را ترسیم می‌کند که واژگانی نظیر «حزب‌الله» و «غالبون» بر آن تأکید دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۶، ص. ۲۹). افزون بر این، شأن نزول مشهور آیه که در منابع معتبر فریقین گزارش شده، آن را به بخشش انگشتر توسط حضرت علی (ع) در حال رکوع مرتبط می‌داند؛ مفسرانی همچون فخر رازی در مفاتیح‌الغیب (۱۴۲۰ق، ج. ۱۲، ص. ۳۶) و طبرسی در مجمع‌البیان (۱۴۱۴ق، ج. ۳، ص. ۲۲۴) به این شأن نزول تصریح کرده‌اند. این قرینه، آیه را به یک فرد معین و یک منصب عینیِ سرپرستی پیوند می‌دهد و تفسیر آن را به دوستی عمومیِ تمام مؤمنان، به‌کلی منتفی می‌سازد.

سوم: کاربرد اصطلاحی واژه «ولی» در قرآن و سنت

واژهٔ «ولی» در کاربرد قرآنی و نبوی، همواره بار معناییِ سرپرستی و اولویت در تصرف را به همراه داشته است. قرآن کریم در آیهٔ «اللَّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷)، «ولایت» را به معنای سرپرستی و تدبیر امور مؤمنان به کار برده است، نه صرف دوستی عاطفی. نیز در سنت نبوی، «ولی» در سرپرستی امور اجتماعی به کار رفته؛ چنان‌که پیامبر (ص) می‌فرماید: «أَیُّما امْرَأَةٍ نَکَحَتْ نَفْسَها بِغَیْرِ إِذْنِ وَلِیِّها فَنِکاحُها باطِلٌ» (ابوداود، ۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۲۳۱؛ ترمذی، ۱۹۹۸، ج. ۳، ص. ۴۱۰). در این حدیث، «ولی» به معنای سرپرستِ دارای ولایتِ عقد است، نه صرفاً دوست عاطفی.

بنابراین، تفسیر «سرپرست و متولی امور» برای واژهٔ «ولی» در آیهٔ مائده: ۵۵، نه‌تنها با ساختار حصر (إنَّما) و سیاق سیاسی آیات هماهنگی کامل دارد و شأن نزول خاص آن را پوشش می‌دهد، بلکه با کاربست اصطلاحی این واژه در نظام لغوی قرآن و سنت نبوی نیز کاملاً سازگار است. این تفسیر که با دیدگاه مفسران امامیّه و نیز دانشمندانی چون العثیمین (۱۴۱۳ق، ج. ۱۰، ص. ۶۳۹) هم‌سو است، به‌روشنی بر دومین مؤلفهٔ امامت اجتماعی یعنی «سرپرستی و ولایت تشریعی» برای پیامبر (ص) و استمرار آن در وجود اولی‌الامر معصوم، دلالت دارد و برداشتِ صرفاً دوستانه را با چالش‌های استدلالیِ جدی مواجه می‌سازد.

آیات حکمیت و قضا؛ دلالت بر قضاوت و قانون‌گذاری

چهار آیه به این شأن دلالت دارند: احزاب: ۳۶ («وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ ... إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ») که نفی هرگونه اختیار در برابر حکم خدا و رسول را می‌رساند و مفسران همگی بر الزام‌آوری و اطلاق حکم پیامبر تأکید کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۹، ص. ۲۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۵، ص. ۱۶۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۵۴۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۱۱، ص. ۲۰۲). فخر رازی در تفسیر این آیه با دقت در سه عبارت کلیدی (تحکیم پیامبر، عدم وجود تنگی در سینه نسبت به حکم او، و تسلیم کامل در برابر آن) نتیجه گرفته که این سه شرط، نشان از وجوب اطاعت مطلق از پیامبر دارد و هرگونه تردید در حکم او، با ایمان حقیقی ناسازگار است. وی همچنین این آیه را دلیلی بر عصمت پیامبر در مقام قضاوت دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۰، صص. ۱۲۸-۱۲۹). آیهٔ نساء: ۱۰۵ («إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ») قضاوت را غایت نزول قرآن معرفی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۵، ص. ۷۱). آیهٔ نساء: ۶۵ («فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ») ایمان را مشروط

به تحکیم پیامبر می‌داند. و آیات نور: ۴۸-۵۱ دعوت به داوری پیامبر را مطرح کرده و اعراض از آن را نکوهش و تسلیم مؤمنان را ستوده است؛ طبرسی (۱۴۱۴ق، ج. ۷، ص. ۲۳۶) مفرد آمدن ضمیر را نشانهٔ وحدت حکم خدا و رسول دانسته است. مفسران فریقین بر الزام‌آوری حکم پیامبر، شرطیت تسلیم برای ایمان، و اینکه حکم او مطابق حق است، اتفاق نظر دارند. این آیات بر سومین مؤلفهٔ امامت اجتماعی (قضاوت و قانون‌گذاری) دلالت دارند.

بحث

۱. نسبت خاتمیت با استمرار شؤون امامت

خداوند در سورهٔ احزاب آیهٔ ۴۰ می‌فرماید: «ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ». این آیه اصلی‌ترین مستند قرآنی بر خاتمیت است و مفسران فریقین بر این معنا اتفاق نظر دارند که پس از پیامبر اسلام (ص) هیچ پیامبری مبعوث نخواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۶، ص. ۳۳۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۶، ص. ۲۴). اما آنچه در این آیه به‌صراحت بیان نشده، محدودهٔ این پایان‌بندی است. علامه طباطبایی در المیزان با دقت در «النَّبِيِّينَ» (با الف و لام جنس) نشان می‌دهد خاتمیت تنها به پایان سلسلهٔ نبی‌ها (دریافت وحی و تشریع جدید) اختصاص دارد و هیچ‌گونه دلالتی بر پایان امامت، ولایت، قضاوت و حاکمیت ندارد. این شؤون می‌توانند پس از پیامبر ادامه یابند، زیرا امامت غیر از نبوّت است و استمرار آن به معنای آمدن پیامبر جدید نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۶، ص. ۳۴۲).

بسیاری از مفسران و متکلمان اهل‌سنت نیز خاتمیت را به معنای پایان وحی و نبوت تفسیر کرده‌اند، اما در عین حال، وجود «اولی‌الامر» واجب‌الاطاعه پس از پیامبر (ص) را پذیرفته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۰، صص. ۱۱۳-۱۱۴). بنابراین، آیهٔ خاتمیت هیچ‌گونه منافاتی با تداوم امامت و شؤون آن (که مقامی غیر از نبوت است) ندارد. آنچه از این آیه به دست می‌آید این است که سلسلهٔ نبوت با پیامبر اسلام (ص) به پایان رسیده، اما راه برای استمرار هدایت الهی از طریق امامت باز است. بر پایهٔ چهارچوب سه‌ضلعی، خاتمیت نه‌تنها هیچ‌یک از سه ضلعِ حاکمیت، ولایت و قضاوت را نفی نمی‌کند، بلکه با آیات اولی‌الامر و استخلاف، حلقهٔ مفقودِ تداوم این سه ضلع را ترسیم می‌نماید.

ضرورت رهبری پس از پیامبر (آیه اولی‌الامر و آیه استخلاف)

قرآن کریم در دو آیهٔ کلیدی، ضرورت وجود رهبری الهی پس از پیامبر (ص) را تبیین می‌کند که خود نشان می‌دهد خاتمیت نبوّت به معنای پایان هرگونه ساختار رهبری نیست.

الف) آیهٔ اولی‌الامر (نساء: ۵۹): خداوند می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». این آیه وجوب اطاعت از اولی‌الامر را در کنار اطاعت از خدا و رسول قرار داده است. اطلاق آیه و عدم تقیید آن به زمان خاص، نشان می‌دهد که این وجوب اطاعت اختصاص به عصر پیامبر (ص) ندارد؛ بلکه پس از ایشان نیز اولی‌الامری باید باشند که اطاعت از آنان واجب باشد. فخر رازی در مفاتیح‌الغیب با استدلالی روشن، لزوم عصمت اولی‌الامر را اثبات می‌کند و می‌گوید ازآنجاکه خداوند اطاعت از اولی‌الامر را به صورت مطلق واجب کرده است، پس آن‌ها باید معصوم از خطا باشند. اگر غیرمعصوم باشند، ممکن است به خطا فرمان دهند و در

این صورت، خداوند که امر به پیروی از آنان کرده، عملاً امر به پیروی از خطا کرده است که با حکمت و عدالت الهی ناسازگار است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۰، صص. ۱۱۳-۱۱۴). طباطبایی در المیزان نیز بر این نکته تأکید دارد که مرجع حل اختلافات تنها خدا و پیامبر هستند و مردم در تعیین مصداق اولی‌الامر نقشی ندارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۵، ص. ۹۰).

ب) آیهٔ استخلاف (نور: ۵۵): خداوند می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ». این آیه با صیغهٔ تأکید، وعدهٔ خلافت الهی به مؤمنان صالح را مطرح می‌کند که نشان از استمرار رهبری الهی در قالب امامت دارد. طباطبایی این وعده را سنتی پایدار الهی می‌داند که اختصاص به زمان خاصی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۵، ص. ۱۴۲). طبرسی در مجمع‌البیان می‌نویسد: این وعده در وجود امامان معصوم (ع) تحقق یافته است (طبرسی، ۱۴۱۴ق، ج. ۷، ص. ۲۴۰). بنابراین، هر دو آیه به‌روشنی بر ضرورت تداوم رهبری الهی پس از پیامبر (ص) تأکید می‌کنند و نشان می‌دهند که خاتمیت نبوّت نه‌تنها مانعی برای این استمرار نیست، بلکه قرآن خود بر وجود چنین رهبری معصومی که اطاعت از او واجب است، تصریح دارد.

۲. پاسخ به شبهه تفکیک شأن تبلیغی و حاکمیتی

برخی روشنفکران مسلمان در سدهٔ اخیر، از جمله علی عبدالرازق در کتاب الإسلام و أصول الحکم (۱۹۲۵)، با تفکیک شأن تبلیغی پیامبر از شأن حاکمیتی، مدعی شده‌اند که دین اسلام نقشی در سیاست و حکومت ندارد و پیامبر (ص) صرفاً یک پیام‌آور دینی بوده و تأسیس حکومت در مدینه امری عرضی و غیرمرتبط با رسالت ایشان است. این نظریه با سه اشکال اساسی مواجه است: نخست، آیات صریح حاکمیتی و قضایی مانند نساء: ۶۵ («فَلا وَ رَبِّکَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوکَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ»)، نساء: ۱۰۵ («إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ») و احزاب: ۳۶ («وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ ... إِذا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ») را نادیده گرفته است که حکمیت و قضاوت را به‌عنوان غایت نزول قرآن و مبنای ایمان معرفی می‌کنند. دوم، با سیرهٔ عملی پیامبر در مدینه که شامل تأسیس حکومت، تشکیل ارتش، وضع قوانین مالی و عقد پیمان‌های سیاسی بود، ناسازگار است؛ سیره‌ای که قرآن نیز آن را تأیید کرده است (ابن‌هشام، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، صص. ۳۰۴-۴۲۰). سوم، به آیات اولی‌الامر (نساء: ۵۹) و استخلاف (نور: ۵۵) بی‌توجهی کرده است که به‌صراحت بر ضرورت استمرار رهبری و حاکمیت الهی پس از پیامبر (ص) تأکید دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۵، ص. ۸۸ و ج. ۱۵، ص. ۱۴۲). بنابراین، نظریهٔ تفکیک نه‌تنها با آیات صریح قرآن و سیرهٔ نبوی همخوانی ندارد، بلکه با روح جامع‌گرای اسلام که دین را از سیاست جدا نمی‌داند، در تعارض است.

۳. تداوم امامت در اهل‌بیت (ع) و هم‌سویی روایات فریقین

در منابع معتبر اهل‌سنت، روایات متعددی نقل شده است که به‌صراحت یا با دلالت روشن، بر ولایت، امارت و امامت علی بن ابی‌طالب (ع) پس از پیامبر اکرم (ص) دلالت دارند. مهم‌ترین آن‌ها دو روایت است:

۱. حدیث «علی ولی کل مؤمن بعدی»: در منابع اهل‌سنت از پیامبر (ص) نقل شده است: «عَلِیٌّ وَلِیُّ کُلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِی»؛ علی پس از من، ولی و سرپرست هر مؤمنی است. این روایت در مسند احمد (۱۴۱۴ق، ج. ۳۳، ص. ۱۵۴)، صحیح ابن‌حبان (۱۴۲۱ق، ج. ۱۵، ص. ۳۷۳) و سنن ترمذی (۱۹۹۸، ج. ۶، ص. ۷۳) نقل شده است. با وجود اتهام به تشیع در برخی راویان، محدثانی همچون ترمذی آن را «حسن» و حاکم نیشابوری آن را «صحیح الإسناد» دانسته‌اند (ابن‌حبان، ۱۴۲۱ق، ج. ۴، ص. ۲۵۶).

۲. حدیث غدیر «من کنت مولاه فعلی مولاه»: مشهورترین روایت در ولایت علی (ع) با عبارت «مَنْ کُنْتُ وَلِیَّهُ فَعَلِیٌّ وَلِیُّهُ» در منابع متعدد اهل‌سنت نظیر صحیح ابن‌حبان (۱۴۲۱ق، ج. ۱۵، ص. ۳۷۴)، سنن نسائی (۱۴۰۵ق، ج. ۱، ص. ۱۴) و تاریخ دمشق ابن‌عساکر (۱۴۱۵ق، ج. ۴۲، ص. ۱۹۲) نقل شده است. با وجود اختلافات سندی در برخی طرق فرعی، اصل حدیث به‌دلیل نقل در منابع متعدد و با طرق گوناگون، از شهرت و تواتر معنوی برخوردار است؛ چنان‌که ترمذی آن را «حسن صحیح» و حاکم نیشابوری «صحیح» دانسته است (ترمذی، ۱۹۹۸، ج. ۶، ص. ۷۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج. ۳، ص. ۱۴۵).

دو روایت مذکور با وجود اختلافات سندی در برخی طرق فرعی، از اعتبار کافی برخوردارند و ترمذی و حاکم نیشابوری آن‌ها را تأیید کرده‌اند. این روایات بر تداوم ولایت و امارت برای علی (ع) دلالت دارند. این رویکردِ بازیابیِ ظرفیت‌های درون‌مکتبیِ اهل‌سنت، با تفکیک سند از متن و تکیه بر منابع خودشان، نشان می‌دهد که اندیشهٔ تداوم امامت پشتوانه‌ای معتبر حتی در منابع مورد قبول فریقین دارد؛ نوآوری روایی‌ای که می‌تواند افق‌های جدیدی در گفت‌وگوهای تقریبی بگشاید.

روایات فریقین در ولایت و امارت امیرالمؤمنین (ع)

در منابع معتبر اهل‌سنت، روایات متعددی نقل شده است که به‌صراحت یا با دلالت روشن، بر ولایت، امارت و امامت علی بن ابی‌طالب (ع) پس از پیامبر اکرم (ص) دلالت دارند. در این بخش، مهم‌ترین این روایات با ذکر منابع، راویان کلیدی و اقوال محدثان دربارهٔ آنان بررسی می‌شود.

۱. حدیث «علی ولی کل مؤمن بعدی»

در منابع اهل‌سنت از پیامبر (ص) نقل شده است: «عَلِیٌّ وَلِیُّ کُلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِی»؛ علی پس از من، ولی و سرپرست هر مؤمنی است. این روایت در مسند احمد (۱۴۱۴ق، ج. ۳۳، ص. ۱۵۴)، صحیح ابن‌حبان (۱۴۲۱ق، ج. ۱۵، ص. ۳۷۳) و سنن ترمذی (۱۹۹۸، ج. ۶، ص. ۷۳) نقل شده است. راویان کلیدی آن جعفر بن سلیمان الضبعی و أجلح الکندی هستند. با وجود اتهام به تشیع، محدثانی همچون ترمذی آن را «حسن» و حاکم نیشابوری آن را «صحیح الإسناد» دانسته‌اند و اشکال سندیِ واردشده، عمدتاً به افزایش «بعدی» در متن بازمی‌گردد که در طرق متعدد دیگری نیز نقل شده است (ابن‌حبان، ۱۴۲۱ق، ج. ۴، ص. ۲۵۶).

۲. حدیث «من کنت مولاه فعلی مولاه»

مشهورترین روایت در ولایت علی (ع) با عبارت «مَنْ کُنْتُ وَلِیَّهُ فَعَلِیٌّ وَلِیُّهُ» در منابع متعدد اهل‌سنت نظیر صحیح ابن‌حبان (ج. ۱۵، ص. ۳۷۴)، سنن نسائی (۱۴۰۵ق، ج. ۱، ص. ۱۴) و تاریخ دمشق ابن‌عساکر (۱۴۱۵ق، ج. ۴۲، ص. ۱۹۲) نقل شده است. راویان کلیدی اختلاف‌آمیز آن سلیمان بن أرقم (که محدثانی

چون ابن‌حجر و أبوحاتم او را تضعیف کرده‌اند) و محمد بن حمید الرازی (که گروهی همچون أبوحاتم و نسائی او را تضعیف و گروهی دیگر چون احمد بن حنبل و یحیی بن معین او را توثیق کرده‌اند) هستند. با وجود این اختلافات در برخی طرق فرعی، اصل حدیث به‌دلیل نقل در منابع متعدد و با طرق گوناگون، از شهرت و تواتر معنوی برخوردار است؛ چنان‌که ترمذی آن را «حسن صحیح» و حاکم نیشابوری «صحیح» دانسته است (ترمذی، ۱۹۹۸، ج. ۶، ص. ۷۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج. ۳، ص. ۱۴۵).

۳. حدیث «علی امیر البررة و قاتل الفجرة»

روایت «عَلِيٌّ إِمَامُ الْبَرَرَةِ، وَ قَاتِلُ الْفَجَرَةِ، مَنْصُورٌ مَنْ نَصَرَهُ، مَخْذُولٌ مَنْ خَذَلَهُ» در تاریخ دمشق ابن‌عساکر (۱۴۱۵ق، ج. ۴۲، ص. ۳۸۳) و مستدرک حاکم نیشابوری (۱۴۱۱ق، ج. ۳، ص. ۱۴۰) نقل شده است. راوی کلیدی آن در برخی طرق، سلیمان بن أرقم است که پیشتر به ضعف او اشاره شد. ازاین‌رو، محدثانی چون ألبانی در السلسلة الضعیفة (۱۴۲۰ق، ج. ۳، ص. ۴۵) و ابن‌حبان در المجروحین (۱۴۲۱ق، ج. ۱، ص. ۱۸۲) آن را تضعیف کرده‌اند. با این حال، مفاد آن یعنی امارت و امامت علی (ع) با روایات متواتر دیگری مانند حدیث غدیر تأیید می‌شود و از جهت مفهومی با سایر ادله هماهنگی دارد.

جمع‌بندی بررسی سندی

بر اساس بررسی انجام‌شده، ارزیابی سندی سه روایت را می‌توان در جدول زیر خلاصه کرد:

نام حدیث	راویان کلیدیِ محل اختلاف	جمع‌بندی سندی از دیدگاه محدثان اهل‌سنت
علی ولی کل مؤمن بعدی	جعفر بن سلیمان الضبعی، أجلح الکندی	با وجود اتهام به تشیع، از نظر وثاقت مورد قبول بسیاری قرار گرفته و ترمذی آن را «حسن» و حاکم نیشابوری «صحیح الإسناد» دانسته‌اند.
من کنت مولاه فعلی مولاه	محمد بن حمید الرازی، سلیمان بن أرقم	با وجود ضعف در برخی طرق فرعی، اصل حدیث به‌دلیل تواتر نقل و تأیید ترمذی (حسن صحیح) و حاکم نیشابوری (صحیح)، معتبر و قابل استناد است.
علی امیر البررة و قاتل الفجرة	سلیمان بن أرقم	ضعیف‌ترین روایت از نظر سند و از سوی ألبانی و ابن‌حبان تضعیف شده، اما مفاد آن با روایات متواتر دیگر (مانند حدیث غدیر) تأیید می‌شود.

بنابراین، دو روایت نخست (به‌ویژه حدیث غدیر) از اعتبار سندیِ کافی برخوردارند و بر تداوم ولایت و امارت برای علی (ع) دلالت دارند. روایت سوم هرچند سنداً ضعیف است، اما مفاد آن با روایات متواتر دیگر تأیید می‌شود.

این رویکردِ بازیابیِ ظرفیت‌های درون‌مکتبیِ اهل‌سنت، با تفکیک سند از متن و تکیه بر منابع خودشان، نشان می‌دهد که اندیشهٔ تداوم امامت پشتوانه‌ای معتبر حتی در منابع مورد قبول فریقین دارد؛ نوآوری روایی‌ای که می‌تواند افق‌های جدیدی در گفت‌وگوهای تقریبی بگشاید.

این روشِ بدیع در حدیث‌پژوهیِ تطبیقی، که تاکنون در هیچ مطالعه‌ای به‌کار گرفته نشده، این امکان را فراهم می‌سازد که نظریهٔ تداوم امامت، نه صرفاً به‌عنوان یک آموزهٔ اختصاصیِ امامیه، بلکه به‌عنوان حقیقتی قابل دفاع در چهارچوب منابعِ خودِ اهل‌سنت نیز ارائه گردد. این رویکرد می‌تواند به‌مثابهٔ الگویی نوین برای گفت‌وگوهای تقریبیِ مبتنی بر مشترکاتِ متنی و سندی، مورد استفادهٔ پژوهشگران قرار گیرد.

این مقاله با تفکیک دقیق میان «سند» و «متن»، نشان می‌دهد که حتی در نگاه محدثان سخت‌گیرِ اهل‌سنت، اصل حدیث غدیر و حدیث «علی ولی کل مؤمن» از اعتبار مفهومیِ کافی برای استدلال برخوردارند. این رویکرد، برخلاف مطالعات مشابه که یا به روایات شیعه بسنده کرده یا روایات اهل‌سنت را نادیده گرفته‌اند، گامی فراتر در حدیث‌پژوهی تطبیقی است. این رویکردِ بازیابیِ ظرفیت‌های درون‌مکتبیِ اهل‌سنت برای اثبات نظریه‌ای که معمولاً مختص به امامیه دانسته می‌شود، رویکردی بدیع و بی‌سابقه است که می‌تواند افق‌های جدیدی در گفت‌وگوهای تقریبی بگشاید.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با چهارچوب تحلیلی منظومه‌وار و روش تفسیر تطبیقی، سه دسته آیهٔ اولویت (احزاب: ۶)، ولایت (مائده: ۵۵) و حکمیت (نساء: ۶۵، ۱۰۵؛ احزاب: ۳۶؛ نور: ۴۸-۵۱) را در قالب «نظریهٔ واحد امامت اجتماعی» بازخوانی کرده است. یافته‌ها نشان داد که این آیات بر سه شأن حاکمیت مطلق، سرپرستی و قضاوت برای پیامبر (ص) دلالت دارند. آیهٔ خاتمیت (احزاب: ۴۰) صرفاً پایان سلسلهٔ پیامبران را می‌رساند و با استمرار شؤون حاکمیتی و قضایی منافاتی ندارد؛ بلکه آیات اولی‌الامر (نساء: ۵۹) و استخلاف (نور: ۵۵) بر ضرورت تداوم رهبری الهی پس از پیامبر تأکید می‌کنند. در بخش روایی، دو روایت «علی ولی کل مؤمن بعدی» و حدیث غدیر با وجود اختلافات سندی در برخی طرق فرعی، از اعتبار کافی برخوردار بوده و بر تداوم ولایت و امارت برای علی (ع) دلالت دارند (ابن‌حنبل، ۱۴۱۴ق، ج. ۳۳، ص. ۱۵۴؛ ترمذی، ۱۹۹۸، ج. ۶، ص. ۷۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج. ۳، ص. ۱۴۵).

این پژوهش با ماهیت کیفی خود، استنباط و استدلال منطقی را محور قرار داده است. پژوهش‌های آتی می‌توانند با توسعهٔ دامنهٔ آیات (مانند آیات جهاد، بیت‌المال و نصب قضات) الگوی سه‌ضلعی را به الگویی جامع‌تر ارتقا دهند؛ نیز با رویکرد رجالی تطبیقی جامع در زمینهٔ روایات ولایت و جانشینی، نتایج این پژوهش را مستحکم‌تر سازند. همچنین بهره‌گیری از روش‌های تحلیل محتوای کمی یا داده‌کاویِ متون دینی، می‌تواند اعتبار یافته‌ها را در سطحی فراتر محک بزند.

نتایج کاربردی پژوهش

یافته‌های این پژوهش، هرگز در دایرهٔ نظری محصور نمی‌ماند، بلکه دارای کاربست‌های عملیِ روشن و راهگشایی است که می‌تواند تحولی جدی در گفتمان سیاسی دینی معاصر ایجاد کند:

نخست، الگوی سه‌ضلعیِ طراحی‌شده و نظام نسقیِ کشف‌شده از قرآن، می‌تواند به‌عنوان مبنایی مستحکم و غیرقابل انکار برای نظریه‌پردازی سیاسی در اسلام و پاسخ‌گویی قاطع به جریان‌های تفکیک‌گرا (نظیر نظریهٔ علی عبدالرازق) در مجامع علمی و گفتمان‌های معاصر به کار گرفته شود. این پژوهش با نقد ساختاریِ سه‌وجهی (نص، سیره و استمرار)، به‌وضوح نشان داد که نظریهٔ تفکیک نه‌تنها با یک یا دو آیه، بلکه با کل ساختار منظومه‌ایِ قرآن در حوزهٔ سیاست و حکومت در تعارضی آشکار و غیرقابل حل است و ادعای جدایی دین از سیاست، از منظر قرآنی، ادعایی بی‌پشتوانه و مردود است.

دوم، رویکرد بینامتنیِ روایی این مقاله، می‌تواند افق‌های جدیدی در گفت‌وگوهای تقریبی میان مذاهب اسلامی بگشاید و دیوارهای کاذبِ اختلاف را فرو ریزد. اثبات این نکته که اندیشهٔ تداوم امامت، پشتوانه‌ای معتبر حتی در منابع مورد قبول اهل‌سنت دارد، می‌تواند به‌عنوان نقطهٔ عزیمتی مشترک برای گفت‌وگوهای علمی و دینی در موضوع امامت و جانشینی قرار گیرد، از تک‌گویی‌های مذهبی بکاهد و زمینه‌ساز هم‌اندیشی‌های ثمربخش در سطح جهان اسلام گردد.

امامت اجتماعی و مرزهای نصب الهی

با تأکید بر کاربردپذیری مفهوم «امامت اجتماعی»، لازم است بر این حقیقت اصرار ورزیم که این مفهوم در چهارچوب اندیشهٔ امامیه، هرگز به معنای هرگونه حاکمیت سیاسی یا نظام اجتماعیِ مبتنی بر انتخاب صرف مردمی یا قدرت‌طلبی نیست. امامت اجتماعی دارای سه رکن اساسی است که آن را از سایر اشکال حکومت به‌کلی متمایز می‌سازد و هرگونه انطباق آن بر نظام‌های غیرالهی را به‌شدت مردود می‌گرداند: نصب الهی (امام از سوی خداوند منصوب می‌شود)، عصمت (امام از خطا و گناه مصون است) و علم لدنی (امام از دانش الهی برخوردار است). قرآن کریم در آیهٔ ابتلا (بقره: ۱۲۴) با صراحت تمام می‌فرماید: «لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» (پیمان من به ستمگران نمی‌رسد) که نفی هرگونه مشروعیت برای حاکمان ستمگر و فاقد شرایط الهی است. بنابراین، هرگونه تلاش برای تطبیق این مفهوم بر حکومت‌هایی که فاقد این سه ویژگی هستند، از منظر قرآن و اندیشهٔ امامیه نه‌تنها مردود، بلکه مصداقی از تحریف مفهومی به شمار می‌رود. همچنین این مفهوم با نظریهٔ «ولایت فقیه» در عصر غیبت تفاوت ماهوی دارد و خلط آن دو، خطایی روش‌شناختیِ جدی است.

محدودیت‌های پژوهش و افق‌های آینده

همان‌گونه که هر پژوهش نوآورانه‌ای با محدودیت‌هایی روبه‌روست، این مقاله نیز از این قاعده مستثنا نیست. با این حال، این محدودیت‌ها را نه به‌عنوان نقاط ضعف، بلکه به‌عنوان افق‌های ناشناخته‌ای می‌نگریم که پژوهش‌های آتی می‌توانند آن را روشن سازند:

نخست، دامنهٔ آیات بررسی‌شده به سه دستهٔ اصلی (اولویت، ولایت، حکمیت) محدود گردید و از آیات دیگری که می‌تواند بر امامت اجتماعی دلالت داشته باشد (مانند آیات مرتبط با جهاد، بیت‌المال و نصب قضات) صرف‌نظر شده است. پژوهش‌های آتی می‌توانند با توسعهٔ دامنهٔ آیات، الگوی سه‌ضلعی را به الگویی چندضلعی و جامع‌تر ارتقا دهند و لایه‌های پنهانِ نظام سیاسی قرآن را بیش از پیش آشکار سازند.

دوم، در بخش تفسیر تطبیقی، تنها نمونه‌ای از مفسران فریقین (شش مفسر) بررسی شده و آراء مفسران معاصر و مکاتب کلامی اقلیت لحاظ نگردیده است. بررسی تطبیقیِ گسترده‌تر با رویکرد تاریخی-تفسیری می‌تواند تصویر دقیق‌تری از سیر تحول نظریهٔ امامت اجتماعی در طول تاریخ تفسیر ارائه دهد و نشان دهد که این نظریه چگونه در تعامل با شرایط تاریخی-اجتماعی بالیده است.

سوم، در بخش روایات، بررسی سندی به اشاره به اختلافات موجود بسنده کرده و بررسی جامع و تفصیلیِ تمام طرق و راویان انجام نشده است. تحقیق مستقلی با رویکرد رجالی-تطبیقیِ جامع در زمینهٔ روایات ولایت و جانشینی می‌تواند مکمل این پژوهش باشد و نتایج آن را با پشتوانه‌ای وسیع‌تر، مستحکم‌تر سازد.

چهارم، ماهیت کیفیِ پژوهش، استنباط و استدلال منطقی را محور قرار داده و از روش‌های تجربی یا آماری بی‌نصیب مانده است. پژوهش‌های میان‌رشته‌ای با بهره‌گیری از روش‌های تحلیل محتوای کمی یا داده‌کاویِ متون دینی، می‌تواند اعتبار یافته‌ها را در سطحی فراتر محک بزند و از زاویه‌ای دیگر به اثبات یا نقد این نظریه بپردازد.

جمع‌بندی نهایی

این پژوهش با قاطعیت تمام نشان داد که امامت اجتماعی پیامبر (ص) از قرآن قابل اثبات است، خاتمیت نبوّت هرگز مانعی برای تداوم آن نیست، و رویکرد بینامتنی به روایات فریقین می‌تواند افق‌های جدیدی در گفت‌وگوهای تقریبی بگشاید. امید است که این چهارچوب تحلیلی منظومه‌وار، نقطهٔ عزیمتی برای بازنگری در نظریه‌پردازی سیاسی-دینی و پل مستحکمی برای تقریب مذاهب اسلامی قرار گیرد. حقایق قرآنی، هرگز در انحصار یک تفسیر یا یک مذهب نمی‌ماند و راه‌های رسیدن به آن‌ها، به شرط التزام به روش و انصاف علمی، همواره گشوده است.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ألبانی، محمد ناصرالدین. (۱۴۲۰). السلسلة الضعیفة. ریاض: دار المعرفة.

ابن‌تیمیه، تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۰). السیاسة الشرعیة فی إصلاح الراعی و الرعیة. ریاض: دار عالم الکتب.

ابن‌حبان، محمد بن حبان البستی. (۱۴۲۱). صحیح ابن حبان (تحقیق شعیب الأرنؤوط). بیروت: مؤسسة الرسالة.

ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفة.

ابن‌حنبل، احمد بن محمد الشیبانی. (۱۴۱۴). مسند أحمد (تحقیق شعیب الأرنؤوط). بیروت: مؤسسة الرسالة.

ابن‌عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵). تاریخ مدینة دمشق (تحقیق علی شیری). بیروت: دار الفکر.

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ابن‌هشام، عبدالملک. (۱۴۱۵). السیرة النبویة (تحقیق مصطفی السقا و دیگران). بیروت: دار المعرفة.

ابوداود، سلیمان بن الأشعث السجستانی. (۱۴۱۸). سنن أبی داود (تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید). بیروت: دار الفکر.

بخاری، محمد بن إسماعیل. (۱۴۲۲). صحیح البخاری (تحقیق محمد زهیر بن ناصر). بیروت: دار طوق النجاة.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۹۹۸). سنن الترمذی (تحقیق بشار عواد معروف). بیروت: دار الغرب الإسلامی.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱). المستدرک علی الصحیحین (تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیة.

ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد. (۱۴۱۹). تلخیص المستدرک. بیروت: دار المعرفة.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۲۰). الملل و النحل. بیروت: دار المعرفة.

صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳). من لایحضره الفقیه (تحقیق علی‌اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۴). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷). التبیان فی تفسیر القرآن (تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

عثیمین، محمد صالح. (۱۴۱۳). القول المفید علی کتاب التوحید. عربستان سعودی: دار ابن الجوزی.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۵). الجامع لأحکام القرآن. قاهره: دار الکتب المصریة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی (تحقیق علی‌اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الإسلامیة.

ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۱۴). الأحکام السلطانیة و الولایات الدینیة. قاهره: دار الحدیث.

متقی هندی، علی بن حسام الدین. (۱۴۰۱). کنز العمال. بیروت: مؤسسة الرسالة.

مسلم بن حجاج. (۱۴۲۱). صحیح مسلم (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
نسائی، احمد بن شعیب. (۱۴۰۵). السنن الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیة.

References

The Holy Qurʾān.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (The Spirit of Meanings in the Exegesis of the Magnificent Qurʾān). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. (1420 AH [1999–2000 CE]). *Al-Silsila al-Ḍaʿīfa* (The Weak Series). Riyadh: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

Ibn Taymīya, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1420 AH [1999–2000 CE]). *Al-Siyāsa al-Sharʿīya fī Iṣlāḥ al-Rāʿī wa-l-Raʿīya* (Governance According to Islamic Law in Reforming the Ruler and the Ruled). Riyadh: Dār ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]

Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān al-Bustī. (1421 AH [2000–2001 CE]). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* (The Authentic Collection of Ibn Ḥibbān), edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar (Aḥmad ibn ʿAlī). (1415 AH [1994–1995 CE]). *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Victory of the Creator: Commentary on the Authentic Collection of al-Bukhārī). Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

Ibn ʿAsākir, ʿAlī ibn al-Ḥasan. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Tārīkh Madīnat Dimashq* (History of the City of Damascus), edited by ʿAlī Shīrī. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. (1419 AH [1998–1999 CE]). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (Exegesis of the Magnificent Qurʾān). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH [1993–1994 CE]). *Lisān al-ʿArab* (The Tongue of the Arabs). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

Ibn Hishām, ʿAbd al-Malik. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Al-Sīra al-Nabawīya* (The Prophetic Biography), edited by Muṣṭafā al-Saqqā et al. Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ashʿath al-Sijistānī. (1418 AH [1997–1998 CE]). *Sunan Abī Dāwūd* (The Traditions of Abū Dāwūd), edited by Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Aḥmad ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad al-Shaybānī. (1414 AH [1993–1994 CE]). *Musnad Aḥmad* (The Musnad of Aḥmad), edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Authentic Collection of al-Bukhārī), edited by Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt. [In Arabic]

al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. (1998 CE). *Sunan al-Tirmidhī* (The Traditions of al-Tirmidhī), edited by Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]

al-Ḥākim al-Naysābūrī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn* (The Supplement to the Two Authentic Collections), edited by Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. (1419 AH [1998–1999 CE]). *Talkhīṣ al-Mustadrak* (Summary of the Mustadrak). Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. (1420 AH [1999–2000 CE]). *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)* (The Keys to the Unseen / The Great Exegesis). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (The Revealer of the Realities of the Obscurities of Revelation). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm. (1420 AH [1999–2000 CE]). *Al-Milal wa-l-Niḥal* (The Sects and Creeds). Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

al-Ṣadūq, Muḥammad ibn ʿAlī (Ibn Bābawayh al-Qummī). (1413 AH [1992–1993 CE]). *Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh* (For Him Who Is Not in the Presence of the Jurist), edited by ʿAlī Akbar Ghaffārī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Balance in Qurʾānic Exegesis). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]

al-Ṭabrisī, Faḍl ibn al-Ḥasan. (1414 AH [1993–1994 CE]). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Gathering of Elucidation in Qurʾānic Exegesis). Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1412 AH [1991–1992 CE]). *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Comprehensive Elucidation in Qurʾānic Exegesis). Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Elucidation in Qurʾānic Exegesis), edited by Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-ʿĀmilī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-ʿUthaymīn, Muḥammad Ṣāliḥ. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Al-Qawl al-Mufīd ʿalā Kitāb al-Tawḥīd* (The Beneficial Discourse on the Book of Monotheism). Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī. [In Arabic]

al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1385 AH [1965–1966 CE]). *Al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān* (The Compendium of Legal Rulings of the Qurʾān). Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya. [In Arabic]

al-Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Al-Kāfī* (The Sufficient), edited by ʿAlī Akbar Ghaffārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]

al-Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad. (1414 AH [1993–1994 CE]). *Al-Aḥkām al-Sulṭānīya wa-l-Wilāyāt al-Dīnīya* (The Ordinances of Government and Religious Governance). Cairo: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]

al-Muttaqī al-Hindī, ʿAlī ibn Ḥusām al-Dīn. (1401 AH [1981 CE]). *Kanz al-ʿUmmāl* (The Treasure of the Doers of Good). Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (1421 AH [2000–2001 CE]). *Ṣaḥīḥ Muslim* (The Authentic Collection of Muslim), edited by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Muṭahharī, Murtaḍā. (1374 SH [1995 CE]). *Jāmiʿa wa Tārīkh* (Society and History). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1374 SH [1995 CE]). *Tafsīr-i Nimūna* (The Exemplary Exegesis). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Persian]

al-Nasāʾī, Aḥmad ibn Shuʿayb. (1405 AH [1985 CE]). *Al-Sunan al-Kubrā* (The Major Traditions). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya. [In Arabic]

Table of Contents

A Philosophical Account of the Possibility of Love's Transcendence from the Perspective of Sadrian Theosophy / 3
Mahdi Bakherad, Amir Rastin Toroghi & Seyyed Mortaza Hosseini Shahrudi

Critical Analysis of the Salafist Perspective on the Hadith: "The Love of Imam 'Ali (AS) Erases Sins as Fire Consumes Wood" / 27
Safdar Rajabzadeh

Analysis and Critique of the Foundations of Vicegerency (Istikhlaf) from the Ash'ari Perspective / 53
Jalil Rahmati & Alireza Kohansal

Comparative Analysis of the Epistemology of Reason from the Perspective of 'Allama Majlisi and the School of Tafkik / 81
Ali Ghadrdan Gharamaleki

A Reexamination of the Theological Thought of Muhammad 'Umar Sarbazi in Critique of Wahhabi Beliefs / 107
Hasan Shafi'iyan & RuhAllah Sa'idi Fazel

Critical Analysis of the Relationship between Loving Faith and Social Cohesion and Collective Ethics / 143
Amirabbas Mahdavifard & Salman Khalili Pirbalout

A Comparative and Critical Analysis of Mirza Jawad Tihrani's and Mulla Sadra's Readings of the "Identity, Place, and Time of the Occurrence of the Resurrection" / 163
Ayoob Khorsandi, Seyyed Mohammad Mousavi Baygi & Mostafa Faghih Esfandiyari

A Comparative Study of the Imamate Research Methodology of the Books Mahasin by Barqi and Basa'ir al-Darajat by Saffar / 189
MohammadReza Mollanori

A Comparative Study of the Indication of Divine "Establishment (Istiwāʾ) upon the Throne" toward Transcendence (Tanzīh) or Corporealism (Tajsīm) in Both Schools' Sources (Farīqayn), Emphasizing Hadiths in Al-Kāfī and Ṣaḥīḥ al-Bukhārī / 215
Mohammad Adeli, Mohammad Qasemi & Mehryar Shababi

A Comparative Study of the Ontological and Epistemological Foundations of the Inner Layers (Butun) of the Qur'an in the Thought of 'Allama Tabataba'i and Imam Khomeini / 243
Seyyed Masoud Omrani & Mostafa AhmadiFar

An Approach to the Theological Thought of al-Raghib al-Isfahani in the Book Mufradat Alfaz al-Qur'an / 281
Mostafa AhmadiFar & Kazem Khosravi

The Social Imamate of the Prophet Muhammad (PBUH) in the Qur'an: Evidence, Its Relationship with Finality of Prophethood, and Its Continuity in Imami Thought / 317
Mostafa AhmadiFar, Saeed Maghsoudi, Seyyed Abdolhamid Mousavi & Mohammad Ghasem

Theology Journal

Vol. 13, No. 1, Issue 24,
Spring & Summer 2026

Executive Manager
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)5132211821
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 Fazel
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 Jahad-e-Daneshgahi (SID) (sid.ir)
Magiran (Iranian Journal Database) *(magiran.com)*
Google Scholar *(scholar.google.com)*