

مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی
پاییز ۱۳۸۷

تَسَنُّن

آشنایی با فرق



انجمن علمی ادیان و مذاهب

سرشناسه: انجمن علمی ادیان و مذاهب
فرمانیان، مهدی، ۱۳۵۲
عنوان و پدیدآور: آشنایی با فرق تنن/ مهدی
فرمانیان
مشخصات نشر: قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه
قم، ۱۳۸۷
مشخصات ظاهری: ۲۳۲ ص.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۳۸-۲۳۲
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
موضوع: اهل سنت، فرقه‌ها
رده بندی کنگره: ۱۳۸۷ ۴۴۵ / ۳ / Bp۲۳۶
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۵۱
شماره کتابشناسی ملی: ۱۳۳۲۶۴۸



● ● ●
مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
دفتر برنامه‌ریزی و تدوین: متون درسی
انجمن علمی ادیان و مذاهب
ناشر: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
نوبت چاپ: اول، پاییز ۱۳۸۷
شمارگان: ۳۰۰۰ جلد
قیمت: ۲۳۰۰۰ ریال

● ● ●
همه حقوق محفوظ است.
انتشارات: ۰۲۵۱-۷۷۴۸۳۸۳
تدوین متون حوزه: ۰۲۵۱-۷۸۳۴۰۵۴
انجمن ادیان: ۰۲۵۱-۲۹۰۷۹۸۲
Email: tmdqom@Yahoo.com
tmdqom@Gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

پیدایش هر دینی شعاعی از اندیشه را در عرصه‌های گوناگون فکری بشر موجب شده و در پرتو آن، دیدگاه‌های کلامی و اعتقادی متفاوتی نمایان گشته است. در طول اعصار و قرون متمادی، رسوخ اندیشه‌های برخاسته از دین در قالب‌های مختلف و تفسیرها و تبیین‌های متفاوت، در فرهنگ‌های بشری و نیز آمیخته شدن آنها با مکاتب فکری و دانش‌های بشری، موجب پیدایش فرقه‌ها و مسلک‌های متعددی در هر یک از ادیان شده و طیف وسیعی از نظرگاه‌ها را بوجود آورده است. دین اسلام نیز در عین استواری و مصونیت کتاب آسمانی آن و روشنی راه حقیقت از این قاعده مستثنی نشده است.

نیاز جامعه علمی به بازشناسی دقیق افکار و اندیشه‌های نحله‌ها و فِرَق مختلف و ربط و نسبت آنها با آموزه‌های اصیل دین مبین اسلام و شناخت نقاط ضعف و قوت نحله‌های فکری پس از دوره اسلامی از یک سو و ضرورت دستیابی به معارف ناب الهی به دور از اختلاط و التقاط فکری و وصول به سرچشمه معرفت ناب اسلامی از دیگر سوی، ضرورت تامل و دقت در آموزه‌های فِرَق و نحله‌های فکری پدید آمده در بستر اندیشه اسلامی و بازشناسی مؤلفه‌های گوناگون تأثیرگذار در پیدایش، پایایی و یا افول آنها را بخوبی ایجاب می‌نماید.

بر این اساس در راستای آشنایی طلاب گرانقدر حوزه‌های علمیه با افکار و اندیشه‌های فِرَق و مذاهب اسلامی در قدم نخست مجموعه‌های آشنایی با فرقه‌ها و گروه‌های فکری شیعه و اهل

سنت در برنامه تولید دفتر برنامه ریزی و تدوین متون درسی قرار گرفت تا طلاب ارجمند بتوانند در فضایی کاملاً علمی، فرقه‌ها و نحله‌های متعدد و مسلک‌های فکری مختلف را باز شناخته و به اساس اندیشه‌های هر یک از آنها راه یابند. از آنجا که وجود فِرَق و مذاهب گوناگون امری انکارناپذیر است و پیروان هر یک از آنها می‌کوشند تا باورهای خود را موجه نموده و به ترویج آن بپردازند. تلاش علمی برای شناخت زوایای فکری آنها برای دانش‌طلبانی که درصدد ترویج دین و آئین حق برآمده و تفقه در دین را هدف آموزش‌های خود قرار داده‌اند، امری ضروری به نظر می‌رسد. از این رهگذر می‌توان با فهم درست از مکتب راستین شیعی و آگاهی از اندیشه‌های فرق و مذاهب دیگر، وظیفه تعلیم و تبلیغ را به نحو شایسته به انجام رساند و در مواجهه با پرسش‌های پیش‌رو، پاسخ‌های مستند و دقیقی را ارائه داد و در جدال احسن توفیق لازم را بدست رساند.

اینک با سپاس از درگاه حضرت احدیت و با مساعدت انجمن ادیان و مذاهب حوزه علمیه قم و پژوهشگران گرانقدر، دو مجموعه یاد شده به مرحله آماده سازی و انتشار رسیده است که به خواست خداوند در اختیار مخاطبان ارجمند قرار می‌گیرد.

در اینجا شایسته است از تلاش‌های مجدانه انجمن ادیان و مذاهب و همکاران ارجمندشان در تهیه این مجموعه به ویژه رئیس محترم انجمن جناب آقای محمد جواد صاحبی و جناب آقای دکتر قاسم جواد و حجج اسلام آقایان فرمانیان و نیکزاد قدرانی نمایم.

در پایان بر این نکته اذعان داریم که این مجموعه با تمام تلاش و جدیت به عمل آمده برای غنای علمی و استناد آن به منابع اصلی چونان هر دست نگاشته بشری خالی از خطا و نسیان نیست. انجمن ادیان و مذاهب و دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی حوزه از هرگونه نظر انتقادی و اصلاحی و تکمیلی درباره این متون به جد استقبال نموده و آمادگی خود را برای اصلاح و بازنگری این متون بر پایه دیدگاه صائب اهل نظر اعلام می‌دارند.

مرکز مدیریت حوزه علمیه قم

دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی

فهرست مطالب

مقدمه.....	۱۷
درس اول: کلیات.....	۲۱
ملل و نحل.....	۲۱
فِرَق و مذاهب.....	۲۱
مکتب و مقاله.....	۲۲
علل و عوامل فرقه گرایی.....	۲۲
۱. اختلاف افکار و سلايق مسلمانان.....	۲۲
۲. زمينه ها، اهداف و تحولات سياسی اجتماعی.....	۲۳
۳. اختلاف پذيری قرآن و قرائت های متفاوت از کتاب و سنت.....	۲۳
۴. روابط و تعامل فرهنگی - اجتماعی با غير مسلمانان.....	۲۴
مهم ترين منابع فرقه شناسی.....	۲۵
۱. مسائل الامامة.....	۲۶
۲. فرق الشيعة.....	۲۶
۳. المقالات والفرق.....	۲۷
۴. مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين.....	۲۷
۵. الزينة في الكلمات الاسلامية العربية.....	۲۷
۶. التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع.....	۲۸
۷. الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم.....	۲۸

۲۸.....	۸. الفصل فی الملل والاهواء والنحل.....
۲۹.....	۹. عقائد الثلاث والسبعین فرقة.....
۲۹.....	۱۰. الملل والنحل.....
۳۰.....	حديث افتراق.....
۳۴.....	مفهوم اهل سنت.....
۳۵.....	تاریخ پیدایش لفظ اهل سنت.....
۳۹.....	پرسش.....
۳۹.....	برای مطالعه بیشتر.....
۴۱.....	درس دوم: عثمانیه و خوارج.....
۴۱.....	عثمانیه.....
۴۲.....	خوارج.....
۴۳.....	خوارج پس از نهروان.....
۴۴.....	عقاید خوارج اولیه.....
۴۵.....	فِرَق خوارج.....
۴۵.....	۱. ازارقه.....
۴۶.....	۲. نجدات.....
۴۶.....	۳. صُفْریه.....
۴۷.....	۴. بیهسیه.....
۴۷.....	۵. عجارده.....
۴۸.....	۶. اباضیه.....
۴۹.....	اباضه در شمال آفریقا.....
۵۰.....	اعتقادات اباضیه.....
۵۱.....	پرسش.....
۵۱.....	برای مطالعه بیشتر.....
۵۳.....	درس سوم: مرجئه.....
۵۳.....	تاریخ پیدایش.....

۵۶.....	مرجئه در روایات شیعه.....
۵۷.....	پرسش.....
۵۷.....	برای مطالعه بیشتر.....
۵۹.....	درس چهارم: قدریه.....
۵۹.....	تاریخ پیدایش.....
۶۰.....	معبد جهانی پیشوای قدریه بصره.....
۶۱.....	غیلان دمشقی پیشوای قدریه شام.....
۶۲.....	قدریه در روایات شیعه.....
۶۲.....	پرسش.....
۶۲.....	برای مطالعه بیشتر.....
۶۵.....	درس پنجم: معتزله.....
۶۵.....	تاریخ پیدایش.....
۶۷.....	معتزله در دوره‌های مختلف تاریخی.....
۶۷.....	۱. رشد تدریجی و شکل‌گیری فرقه‌ای.....
۶۸.....	۲. نفوذ و اقتدار سیاسی - اجتماعی.....
۶۹.....	۳. ضعف و افول تدریجی.....
۷۱.....	عوامل ناکامی و افول تفکر اعتزال.....
۷۱.....	۱. عقل‌گرایی افراطی و بی‌توجهی به آموزه‌های کتاب و سنت.....
۷۱.....	۲. مبارزه پرشور و فراگیر محدثان و فقیهان.....
۷۲.....	پرسش.....
۷۲.....	برای مطالعه بیشتر.....
۷۳.....	درس ششم: اندیشه‌های کلامی معتزله.....
۷۳.....	روش فکری معتزله.....
۷۴.....	اندیشه‌های معتزله.....
۷۵.....	اصول پنجگانه اعتقادی.....

۱. توحید.....	۷۵
تبیین رابطه ذات و صفات الهی در صفات ثبوتی.....	۷۶
مخلوق بودن قرآن.....	۷۶
تاویل صفات خبری.....	۷۶
انکار رؤیت خدا در قیامت.....	۷۸
۲. عدل.....	۷۸
اختیار و آزادی انسان.....	۷۸
حسن و قبح عقلی.....	۷۹
حکمت در افعال الهی.....	۸۰
۳. وعد و وعید.....	۸۰
۴. امر به معروف و نهی از منکر.....	۸۲
۵. منزلة بین المنزلتین.....	۸۲
۶. امامت و خلافت.....	۸۳
پرسش.....	۸۴
برای مطالعه بیشتر.....	۸۴
درس هفتم: بزرگان معتزله.....	۸۵
۱. واصل بن عطا.....	۸۵
۲. ابو هذیل علاف.....	۸۶
۳. نَظَّام.....	۸۶
۴. بشر بن معتمر.....	۸۷
۵. ابوعلی جبایی.....	۸۸
۶. ابوهاشم جبایی.....	۸۸
۷. قاضی عبدالجبار.....	۸۹
پرسش.....	۸۹
برای مطالعه بیشتر.....	۹۰
درس هشتم: اصحاب حدیث.....	۹۱
تاریخ پیدایش اصحاب حدیث.....	۹۲

۹۴.....	نظام مندی عقاید اصحاب حدیث.....
۹۵.....	مبانی فکری احمد بن حنبل.....
۹۷.....	اصحاب حدیث بعد از احمد بن حنبل.....
۹۸.....	پرسش.....
۹۹.....	برای مطالعه بیشتر.....
۱۰۱.....	درس نهم: اشاعره.....
۱۰۱.....	تاریخ پیدایش.....
۱۰۲.....	روش اشعری.....
۱۰۲.....	تألیفات اشعری.....
۱۰۳.....	شاگردان اشعری.....
۱۰۳.....	تاریخچه مکتب اشعری.....
۱۰۴.....	گسترش مذهب اشعری در ایران.....
۱۰۵.....	گسترش مذهب اشعری در مغرب اسلامی.....
۱۰۶.....	اشاعره در رویایی با دیگر مذاهب.....
۱۰۷.....	ستیز با کرامیه و حنابله.....
۱۰۸.....	برخورد متکلمان معتزلی و امامی با اشاعره.....
۱۰۹.....	پرسش.....
۱۰۹.....	برای مطالعه بیشتر.....
۱۱۱.....	درس دهم: عقاید اشاعره.....
۱۱۱.....	اثبات ذات خداوند.....
۱۱۱.....	امکان شناخت ذات.....
۱۱۲.....	طبقه بندی صفات خداوند.....
۱۱۲.....	صفات خبری (صفات انسان گونه).....
۱۱۳.....	رابطه ذات و صفات.....
۱۱۴.....	قدم و حدوث کلام الهی.....
۱۱۵.....	حسن و قبح عقلی.....

۱۱۷.....	رؤیت خداوند.....
۱۱۸.....	نظریه کسب.....
۱۱۹.....	ایمان.....
۱۱۹.....	ارزیابی کلی مذهب اشعری.....
۱۲۰.....	پرسش.....
۱۲۰.....	برای مطالعه بیشتر.....

۱۲۱.....	درس یازدهم: بزرگان مذهب اشعری.....
۱۲۱.....	۱. قاضی ابوبکر باقلانی.....
۱۲۱.....	۲. عبدالقاهر بغدادی.....
۱۲۲.....	۳. امام الحرمین جوینی.....
۱۲۳.....	۴. ابوحامد غزالی.....
۱۲۳.....	۵. فخرالدین رازی.....
۱۲۴.....	۶. عضدالدین ایجی.....
۱۲۵.....	۷. سعدالدین تفتازانی.....
۱۲۵.....	پرسش.....
۱۲۶.....	برای مطالعه بیشتر.....

۱۲۷.....	درس دوازدهم: ماتریدیه.....
۱۲۷.....	تاریخ پیدایش.....
۱۲۸.....	شاگردان ماتریدی.....
۱۲۸.....	۱. حکیم سمرقندی.....
۱۲۸.....	۲. ابواحمد عیاضی.....
۱۲۹.....	آثار ماتریدی.....
۱۲۹.....	تاریخ گسترش ماتریدیه.....
۱۲۹.....	تکوین و نضج.....
۱۲۹.....	گسترش فرهنگی.....

دوره اقتدار و حاکمیت سیاسی.....	۱۳۰
دورهٔ معاصر.....	۱۳۰
عوامل گسترش ماتریدیه.....	۱۳۱
۱. عوامل سیاسی- اجتماعی.....	۱۳۱
۲. عوامل فرهنگی.....	۱۳۱
برخی از ناموران ماتریدیه.....	۱۳۱
روابط ماتریدیان با سایر فرقه‌ها.....	۱۳۴
پرسش.....	۱۳۵
برای مطالعه بیشتر.....	۱۳۵
درس سیزدهم؛ اندیشه‌های کلامی ماتریدیان.....	۱۳۷
معرفت‌شناسی.....	۱۳۷
تعریف ایمان.....	۱۳۸
براهین خداشناسی.....	۱۳۹
توحید.....	۱۴۰
صفات الهی.....	۱۴۱
صفات ذات و صفات فعل.....	۱۴۲
صفات خبری.....	۱۴۳
کلام خدا.....	۱۴۴
خلق و کسب.....	۱۴۴
نبوت.....	۱۴۵
معیارهای پذیرش ادعای نبوت.....	۱۴۶
نبوت خاصه.....	۱۴۶
امامت.....	۱۴۶
معاد.....	۱۴۸
پرسش.....	۱۴۹
برای مطالعه بیشتر.....	۱۴۹

درس چهاردهم: سلفیه.....	۱۵۱
ابن تیمیه.....	۱۵۱
عقاید ابن تیمیه.....	۱۵۲
سلفیه.....	۱۵۷
پرسش.....	۱۵۹
برای مطالعه بیشتر.....	۱۶۰
درس پانزدهم: وهابیت.....	۱۶۱
زندگانی محمد بن عبدالوهاب.....	۱۶۱
مرحله اول حکومت آل سعود.....	۱۶۲
وهابیت بعد از محمد بن عبدالوهاب.....	۱۶۳
مرحله دوم حکومت آل سعود بر عربستان.....	۱۶۳
وهابیت در عصر کنونی.....	۱۶۵
عقاید وهابیت.....	۱۶۵
پرسش.....	۱۶۸
برای مطالعه بیشتر.....	۱۶۸
درس شانزدهم: دیوبندیه.....	۱۷۱
مقدمه.....	۱۷۱
دیوبندیه.....	۱۷۳
سازمان جماعة التبلیغ.....	۱۷۳
عقاید دیوبندیه.....	۱۷۴
پرسش.....	۱۷۶
برای مطالعه بیشتر.....	۱۷۶
درس هفدهم: قادیانیه (احمدیه).....	۱۷۷
انجمن اشاعه اسلام احمدیه یا لاهوریه.....	۱۷۸
قادیانیه.....	۱۷۹

۱۸۰.....	عقاید قادیانیّه.....
۱۸۲.....	پرسش.....
۱۸۲.....	برای مطالعه بیشتر.....
۱۸۳.....	درس هجدهم: مذاهب فقهی اهل سنت.....
۱۸۳.....	مقدمه.....
۱۸۴.....	اجتهاد.....
۱۸۴.....	اقسام اجتهاد.....
۱۸۵.....	تاریخچه فقه.....
۱۸۵.....	عصر وحی.....
۱۸۶.....	عصر صحابه.....
۱۸۷.....	عصر تابعین.....
۱۸۸.....	پیدایش مذاهب فقهی.....
۱۸۸.....	عوامل پیدایش مذاهب فقهی.....
۱۸۹.....	عصر ظهور مذاهب فقهی.....
۱۸۹.....	مذاهب منقرض.....
۱۹۰.....	عوامل حصر مذاهب.....
۱۹۲.....	پرسش.....
۱۹۲.....	برای مطالعه بیشتر.....
۱۹۳.....	درس نوزدهم: مذاهب اربعه.....
۱۹۳.....	مذهب حنفی.....
۱۹۳.....	اصول مذهب حنفی.....
۱۹۴.....	مهم ترین کتب حنفی.....
۱۹۵.....	مذهب مالکی.....
۱۹۵.....	اصول مذهب مالکی.....
۱۹۶.....	مهم ترین آثار مالکیه.....
۱۹۷.....	مذهب شافعی.....

۱۹۷.....	اصول مذهب شافعی.....
۱۹۷.....	مذهب قدیم و جدید.....
۱۹۸.....	مهم ترین کتب شافعیه.....
۱۹۹.....	مذهب حنبلی.....
۱۹۹.....	اصول مذهب حنبلی.....
۲۰۰.....	مهم ترین کتب حنابله.....
۲۰۱.....	پرسش.....
۲۰۱.....	برای مطالعه بیشتر.....
۲۰۳.....	درس بیستم: منابع استنباط اهل سنت.....
۲۰۳.....	۱. سنت صحابه.....
۲۰۳.....	ادله عدم حجیت سنت صحابی.....
۲۰۴.....	۲. قیاس.....
۲۰۵.....	مفهوم قیاس.....
۲۰۶.....	اشکالات قیاس مستنبط العله.....
۲۰۶.....	۳. استحسان.....
۲۰۷.....	نقدی بر دلیل «استحسان».....
۲۰۸.....	۴. اجماع.....
۲۰۹.....	نقد ادله اهل سنت بر حجیت اجماع.....
۲۰۹.....	۵. مصالح مرسله.....
۲۱۰.....	آرا و اقوال.....
۲۱۰.....	۶. سدّ ذرایع.....
۲۱۱.....	۷. فتح ذرایع (حیله ها).....
۲۱۳.....	پرسش.....
۲۱۴.....	برای مطالعه بیشتر.....
۲۱۵.....	کتابنامه.....

مقدمه

دانش ملل و نحل‌شناسی از علوم آلی است که وظیفه خود را تبیین صحیح و دقیق آموزه‌های اعتقادی فِرَق و مذاهبِ گوناگون اسلامی و ادیان دیگر قرار داده است. مطالعه و اندیشیدن درباره دانش ملل و نحل، خواننده را به عمق اختلافات و ریشه‌های اعتقادات مختلف مذاهب سوق داده، به اسلام‌شناسی کمک شایانی می‌کند. شاید یکی از مهم‌ترین بخش‌هایی که پژوهشگر را به اصول کلی اسلام رهنمون می‌سازد و او را به ساحل اطمینان می‌رساند، توجه به تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی است.

در هر دینی، بعد از رحلت پیامبر آن دین، مسائل گوناگون اعتقادی بی‌شماری در بین پیروان آن دین مطرح می‌گردد. سرعت گسترش حیرت‌انگیز اسلام در نیمه اول قرن نخست هجری باعث ورود مباحث فرهنگ‌های گوناگون به موضوعات رسمی مسلمانان گردید و هنوز قرن نخست به سرانجام نرسیده بود که برخی از مسائل اساسی کلامی به صورت گسترده در جهان اسلام مطرح شد. هر روز مسئله جدیدی به این موضوعات اضافه گشت و با ترجمه فلسفه ایرانی، هندی و یونانی سرعت آن دوچندان شد. جهان اسلام از اواخر قرن دوم به نگارش و تبیین نظرات و دیدگاه‌های اعتقادی طیف‌های گوناگون روی آورد و کتبی به نام مقالات به نگارش درآمد. کشی در رجال خود، در زمینه اولین نگارش ملل و نحل می‌نویسد: «در زمان مهدی عباسی (م ۱۶۹ هـ. ق) در اواسط قرن دوم اولین کتاب مقالات نگاشته شد». در قرن سوم و چهارم باشکوه‌ترین تألیفات درباره سیر تطور تاریخی مسائل کلامی به وجود آمد. در این قرون کتبی همچون المقالات ابو عیسی و راق (م ۲۴۷ هـ. ق)، المقالات ابوالقاسم کعبی بلخی معتزلی (م ۳۰۰ هـ. ق)، مقالات زرقان (متوفای قرن سوم)، فرق الشیعه نوبختی (م ۳۰۰ هـ. ق)،

المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری (م ۲۹۹ یا ۳۰۱ هـ. ق) و مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ هـ. ق) نگاشته شد. این کتاب‌ها کمتر بر محور فرق و مذاهب پیش رفته، بیشتر به تاریخ پیدایش و تطور مسائل اعتقادی توجه داشته‌اند. کتاب مقالات الاسلامیین اشعری نمونه خوبی برای این مثال است. این کتاب اصل را بر اعتقادات گذاشته و غالباً مسئله محور است.

در قرن چهارم و پنجم، چرخش عظیمی در باب تاریخ علم کلام به وجود آمد. از این قرن به بعد، دو مسئله به سرعت رشد کرد: ابتدا کم کم اکثر عناوین کتب تاریخ علم کلام از عناوین خنثا، به عناوین جهت دار، تغییر موضع داده، نام‌هایی چون التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع، الفصل فی الملل والاهواء والنحل و نیز الملل والنحل بر خود گرفت. دوم اینکه از تاریخ علم کلام به تاریخ مذاهب اسلامی تغییر روش داده و دیگر تاریخ علم کلام، تاریخ مسئله محور موضوعات کلامی نبود، بلکه در قالب مذاهب، شکل جدیدی به خود گرفت.

این دو چرخش، دو موضوع دیگر را در پی داشت: اول اینکه تأثیر و تأثرات تاریخی پیدایش و تطور مسائل کلامی در بسیاری از کتاب‌های مربوط گم شد و دوم اینکه به اختلاف مذاهب مخالف نویسنده کتاب، توجه تام گردید. نمونه بارز آن، کتاب الفرق بین الفرق بغدادی است. نحوه نگارش نویسنده موجب می‌شود که خواننده به این نکته اذعان کند که هیچ اختلافی بین گروه‌های اهل سنت وجود ندارد و تمام اختلافات از مکاتب مخالف اصحاب حدیث و اشاعره است.

از قرن ششم به بعد، به این علم توجه کمتری شد و در تاریخ مذاهب اسلامی کتاب معتبری نوشته نشد. از قرن هشتم به بعد، تاریخ مذاهب نیز کمرنگ گردید و دیدگاه‌های اشاعره و ماتریدی به هم نزدیک شد و این چنین دوران رکود علوم اسلامی آغاز گشت. در قرن چهارده دوباره مباحث تاریخ مذاهب اسلامی مطرح گردید و کتبی چند در این زمینه نوشته شد. مصریان در این زمینه پیش‌تاز بودند و کتاب‌های متعددی مثل *ظهر الاسلام* و *ضحی الاسلام*، *نشاة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، مذاهب الاسلامیین و تاریخ المذاهب الاسلامیه را به رشته تحریر درآوردند. ایران اسلامی با کمی تأخیر به این مسئله توجه کرد و در این اواخر کتبی مثل *بحوث فی الملل والنحل* نگاشته شد.

در دو دهه گذشته کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری از نوع تألیف یا ترجمه، درباره مذاهب اسلامی به زبان فارسی نگاشته شده است. فرق و مذاهب کلامی، تألیف علی ربانی گلپایگانی؛ تاریخ

اندیشه‌های کلامی در اسلام نوشته عبدالرحمن بدوی (ترجمه حسین صابری)؛ آشنایی با فرق و مذاهب، نگاشته رضا برنجکار؛ تاریخ فرق اسلامی، تألیف حسین صابری؛ فلسفه و کلام اسلامی، نوشته مونتگمری وات (ترجمه ابوالفضل عزتی) از مهم‌ترین کتب موجود در این زمینه می‌باشد؛ اگرچه هر کدام مزایا و ضعف‌های خود را دارد.

کتاب حاضر در باب فرق و مذاهب فقهی و کلامی اهل سنت - به معنای اعم - است که به عنوان کتاب درسی (دو واحد: فرق تسنن) در نظر گرفته شده است. در این مجموعه به تمام فِرَقی که شیخین را به عنوان خلیفه پیامبر پذیرفته‌اند، اطلاق اهل سنت شده است؛ اگرچه خود اهل سنت برخی از این فِرَق را از اهل سنت نمی‌دانند. بعد از بخش کلیات به مذاهب کلامی بر اساس تاریخ پیدایش آنها پرداخته و در انتها به مذاهب فقهی نظر افکنده ایم.

این مجموعه حاصل زحمت پژوهشگرانی است که سال‌ها در این زمینه قلم زده، بی‌منت آن را در اختیار ما قرار دادند. جناب آقای علی اصغر رضوانی، بخش مذاهب فقهی، جناب آقای علی آقانوری، بخش علل و عوامل فرقه‌گرایی و معتزله، جناب آقای سیدلطف الله جلالی، بخش ماتریدی و جناب آقای محمد شفق، بخش اشاعره را تألیف کرده‌اند. بخش‌های دیگر این مجموعه به قلم نگارنده این سطور است و تدوین این مجموعه نیز بر عهده نگارنده بوده است. از آقای قاسم جواد، که نقش اساسی در تهیه و آماده کردن این کتاب دارد و نیز از حجج اسلام آقایان: دکتر عبدالرحیم سلیمانی، دکتر سید حسن اسلامی و نیک‌زاد که این مجموعه را مطالعه، و با تذکرات و پیشنهادات خود به بهتر شدن کتاب کمک کردند، از صمیم قلب تشکر می‌کنم.

همچنین از جناب آقای محمدجواد صاحبی، رئیس انجمن ادیان و مذاهب حوزه علمیه قم و از مسئولان و اعضای هیئت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، به خاطر همکاری صمیمانه آنان در تکمیل این اثر سپاس گزارم.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

ویراستار علمی

درس اول



کلیات

ملل و نحل

دیرزمانی است که اصطلاح مِلل و نحل، مترادف اصطلاح فرق و مذاهب به کار می‌رود؛ ولی در کتب رایج مِلل و نحل، تعریف مشخصی از آن بیان نشده است. با مراجعه به کتب مطرح در این زمینه می‌توان این علم را همان علم فرقه‌شناسی اسلامی نامید. مِلل، جمع ملت بوده و پانزده بار در قرآن کریم به کار رفته است. معنای لغوی آن، طریقت، سنت، آیین و کیش است. برخی ملت را به معنای طریقت انبیا و با بار مثبت به کار می‌برند، و گویا صاحبان آثار مِلل و نحل همین مفهوم را برداشت کرده و آن را مترادف ادیان آسمانی دانسته‌اند؛ اگرچه در قرآن در معنای منفی نیز به کار رفته است. نَحْل جمع نحله به معنای ادعای دروغین و بدون دلیل است. مِلل و نحل نویسان این لفظ را مترادف مکاتب غیر آسمانی قرار داده و فیلسوفان را نیز در این مجموعه داخل کرده‌اند.

فِرَق و مذاهب

فِرَق، جمع فرقه به معنای جدا شدن و در اصطلاح فرقه‌شناسی به گروهی با عقاید کلامی خاص اطلاق می‌شود. این اصطلاح در طول تاریخ از ضابطه خاصی پیروی نکرده، به طیف‌های گوناگونی اطلاق می‌شود. ولی مشخص نیست که یک گروه باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد تا بتوان اطلاق فرقه بر آن نمود. به احتمال بسیار، وقایع تاریخی تأثیر فراوانی در به کار رفتن فرقه بر یک گروه خاص دارند. مذهب نیز مثل لفظ فرقه اصطلاح عامی است که ضابطه خاصی ندارد؛ ولی از بار منفی کمتری برخوردار است.

مکتب و مقاله

گویا اصطلاح مکتب در نزد صاحبان ملل و نحل، کاربرد چندانی نداشته و کمتر از این واژه استفاده شده است. در عصر حاضر برخی از نویسندگان از این لفظ استفاده کرده‌اند. این لفظ نسبت به اصطلاح فرقه و مذهب، دایره شمولی کمتری دارد و احتمالاً زیرمجموعه فرقه قرار می‌گیرد.

مقاله نیز به معنای گفتار و رأی و نظریه صاحب نظر است که در قرون نخستین رایج تر بوده، از آثار ملل و نحلی قرون نخستین غالباً با لفظ «مقالات» یاد می‌شود. بنابراین «مقالات اسلامین»، یعنی گفتارهای مسلمانان در باب مسائل اعتقادی. می‌توان گفت: مقاله در دل مکتب، و مکتب در دل مذهب، و مذهب در دل ملل یا نحل جای می‌گیرد و مجموعه مقالات، مکتب می‌سازند و مجموعه مکاتب مذهب سازند و جمع مذاهب، اختلافات فکری درون یک دین (ملت) را نشان می‌دهد.

علل و عوامل فرقه گرایی

پژوهشگران پیدایش و رشد و رواج دسته‌بندی‌های مسلمانان را با توجه به جهات و انگیزه‌های مختلف به عوامل بیرونی و درونی و یا طبیعی و غیرطبیعی، و گاهی داخلی و خارجی تقسیم کرده و چنین پدیده‌ای را در مجموع ناشی از اسباب متعدد نفسانی، فکری، سیاسی، مذهبی و اجتماعی دانسته‌اند.^۱ این عوامل فراگیر به ترتیب اهمیت عبارتند از: ۱. اختلاف افکار و سلايق مسلمانان؛ ۲. زمینه‌ها، اهداف و تحولات سیاسی- اجتماعی؛ ۳. اختلاف پذیری متن کتاب و سنت؛ ۴. روابط اجتماعی، فرهنگی مسلمانان با صاحبان دیگر ادیان و مکاتب.

۱. اختلاف افکار و سلايق مسلمانان

تفاوت‌های فردی انسان‌ها در روحیات، سلیقه‌ها، روش‌ها و افکار، و نقش برجسته آنها در اختلاف نظریه‌ها و برداشت‌های متفاوت از متون و ظواهر دینی بر کسی پوشیده نیست. افراد

۱. ر. ک: مقدمه تاریخ المذاهب الاسلامیة، تألیف ابو زهره؛ مقدمه کتاب تاریخ علم کلام، نوشته شبلی نعمانی؛ مقدمه جلد نخست کتاب بحوث فی الملل والنحل، تألیف جعفر سبحانی؛ عوامل و اهداف نشأة علم کلام، تألیف یحیی فرغل، و نیز مقدمه جلد نخست کتاب فی علم الکلام، نوشته احمد محمود صبحی.

بشری به دلایل مختلف وراثتی، اقلیمی، اجتماعی و تربیتی از دل بستگی‌ها، منش‌ها، بینش‌ها و گرایش‌های فکری متفاوتی برخوردارند. از این‌رو برخی گفته‌اند تاریخ فلسفه و تفکر در واقع تاریخ نزاع مزاج‌های مختلف بشری است.^۱

۲. زمینه‌ها، اهداف و تحولات سیاسی اجتماعی

آنان که اندک آشنایی و اطلاعاتی از حوادث و جریان‌های فکری، سیاسی و اجتماعی گذشته و حال دارند، به نیکی می‌دانند که پیوند سیاست و سیاست‌مداران با دیانت و مذهب، همواره دوسویه بوده است. این پیوستگی را می‌توان هم در ظهور و رواج فرقه‌ها و اندیشه‌های کلامی، سیاسی و فقهی نشان داد و هم در ضعف و احیاناً سقوط آنها. فرایند چنین نقشی در تفرق مسلمانان به گونه‌ای بوده که برخی از پژوهشگران آن را مهم‌ترین عامل شکل‌گیری فرقه‌های اسلامی در قرون نخست دانسته و عوامل دیگر را فرعی و تحت الشعاع آن قلمداد کرده‌اند.^۲

تاریخ صدر اسلام را می‌توان آکنده از حوادث مهم سیاسی و تأثیرگذار در قرون بعدی به حساب آورد. از جمله این حوادث اختلاف برانگیز، نزاع بر سر جانشینی پیامبر (ص) و حوادث پیرامونی آن است.

۳. اختلاف‌پذیری قرآن و قرائت‌های متفاوت از کتاب و سنت

یکی از عوامل اصلی رشد مباحث و مجادلات کلامی و در پی آن، متمایز شدن فرقه‌ها از یکدیگر، اختلاف برداشت صاحبان اندیشه‌های مختلف از قرآن و سنت بوده است. درست است که نقش این دو منبع دینی در شکل‌گیری و ظهور فرقه‌های نخستین (نظیر شیعه، خوارج، مرجئه و معتزله) در درجه نخست اهمیت قرار نداشت، اما می‌توان مدعی شد که هیچ‌یک از این فرق بعد از ظهور و تمایز ابتدایی خود، نمی‌توانستند بدون تمسک به قرآن و احادیث - هر چند ناصحیح و بدون ضابطه - به حیات فکری و نفوذ اجتماعی خود ادامه دهند.

در عین حال، هیچ‌یک از مفسران بزرگ و معروف قرآن نیز با همه اختلافاتی که در ذوق و

۱. ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ص ۸.

۲. ر. ک: علی سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۲۲۵؛ تاریخ علم کلام، ص ۱۴؛ مونتگری

قربحه فلسفی، عرفانی، روایی، ادبی و علمی و با همه تفاوت‌هایی که در فهم و برداشت داشتند، مدعی نبودند که تفسیرشان تفسیر به رأی و در جهت تحمیل نظرهای خود بر قرآن است. همگی آنان در مقدمه‌هایی که بر تفاسیر خود نوشته‌اند مدعی هستند که درصدد فهم و کشف مراد واقعی آیات الهی بوده‌اند. اما اختلافات آنها در تفسیر آیات قرآن حد و حصری ندارد. کمتر آیه‌ای را می‌یابیم که در آن به گونه‌ای اختلاف نباشد. شاید بر مبنای همین نکته است که برخی بر این باورند که «گستره معانی و صورت‌های دلالتی آیات قرآنی به گونه‌ای است که جست‌وجو، گزارش و دست‌یابی به حقیقت آن بسیار سخت است».^۱ عده‌ای نیز بر این باورند که خاستگاه اصلی برخی از فرقه‌ها، ظهور علم کلام و اختلاف درباره صفات خدا، جبر و اختیار، ایمان و کفر، ارجا و اعتزال، اسما و احکام و امر به معروف و نهی از منکر، چیزی جز ویژگی زبان قرآن نبوده است.^۲ از آن صریح‌تر اینکه برخی به این نتیجه رسیده‌اند که اساساً ویژگی ذاتی نص قرآن، تعدد معانی و تأویل‌پذیری است و این کتاب به‌عمد راه هر گونه تفسیر و تأویلی را باز گذاشته است.^۳ بنابه گفته شهید مطهری برداشت از قرآن هر اندازه بدون غرض باشد، باز نمی‌توان آن را یکسان فهمید و عرضه کرد؛ چرا که از خصایص و معجزات قرآن این است که گاهی تعبیرات خودش را به گونه‌ای می‌آورد که می‌توان از آنها چندگونه معنا فهمید.^۴

۴. روابط و تعامل فرهنگی - اجتماعی با غیرمسلمانان

وجود هر یک از زمینه‌ها و عوامل پیش گفته، پیدایش فرقه‌ها و انشعابات درونی آنها را اجتناب‌ناپذیر می‌نمود و از این لحاظ تأثیر عنصر اخذ و اقتباس را در اصل پیدایش فرق بایستی بسی کم‌رنگ‌تر از عوامل مذکور ارزیابی کرد؛ اما تأثیر فی الجمله این عامل در فرهنگ اسلامی، به‌ویژه در رشد و رواج و طرح برخی اندیشه‌های کلامی مسلمانان، می‌توان به روشنی مشاهده

۱. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۵ و ۶.

۲. علی سامی الشار، پیشین، ص ۳۷۴؛ عبدالرحمن بدوی، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص ۳۰۱؛

احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵.

۳. ر. ک: محمد ارکون، تاریخیة الفکر العربی الاسلامی، ص ۱۴۵-۱۴۷؛ علی حرب، التاویل والحقیقة، مقالة

المجاز والحقیقة؛ مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری.

۴. آشنایی با قرآن، ج ۴، ص ۱۳۴.

کرد. دلیل آن نیز تا حدودی روشن است؛ چرا که با توسعه فتوحات و پذیرش اسلام از سوی پیروان ادیان و مکاتب و نیز رفت و آمد مسلمانان با غیرمسلمانان، تأثیر متقابل فرهنگی و دینی و اجتماعی امری مسلم بود. طبیعی است که تازه مسلمانان نتوانند به کلی از رسوبات فکری گذشته پاکیزه شوند و غیرمسلمانان و صاحبان دیگر مکاتب نیز از ترویج مکتب پیشین خود دست بکشند. از این روی بسیاری از پژوهشگران، ضمن تفکیک عوامل پیدایی فرق به درونی و بیرونی، روابط و دادوستد فرهنگی - اجتماعی مسلمانان را با صاحبان ادیان و مکاتب، یکی از عوامل مهم بیرونی برشمرده و در تبیین این مهم از تأثیرگذاری صاحبان ادیان و مکاتبی نظیر یهود، نصارا، مجوس، صابئی، برهمایی و فلسفه‌های یونانی، دهری، هندی، ایرانی و... سخن به میان آورده‌اند.^۱

ظهور پدیده اسرائیلیات و تعالیم اهل کتاب به ویژه یهودیان، در جامعه و فرهنگ اسلامی و رواج فرهنگ جعل و تحریف و قصه‌های خرافی در حدیث و تفسیر و تاریخ، و نیز تأثیرپذیری مسلمانان از تعالیم اهل کتاب به ویژه یهود در طرح دیدگاه تشبیه و تجسیم^۲ و همچنین تأثیرپذیری مسلمانان از فلسفه‌های شرقی و فرهنگ‌های دیگر در طرح برخی از اندیشه‌های انحرافی و غلوآمیز - نظیر حلول، تناسخ، و نامیرایی امامان - از مهم‌ترین عوامل بیرونی است.^۳

مهم‌ترین منابع فرقه‌شناسی^۴

با گسترش مسائل گوناگون کلامی و پیدایش مذاهب مختلف در سده‌های نخستین اسلامی، نیاز به علمی که به تبیین این اعتقادات بپردازد، در بین مسلمین فزونی گرفت. جهان اسلام از اواخر قرن دوم هجری به نگارش و تبیین دیدگاه‌های اعتقادی طیف‌های مختلف روی آورد و کتاب‌هایی با عنوان «مقالات» به رشته تحریر در آمد. قرن سوم، سده گسترش این علم است و کتبی همچون المقالات ابو عیسی وراق (م ۲۴۷ هـ. ق)، مقالات زرقان (متوفای قرن سوم)، المقالات ابوالقاسم کعبی بلخی (م ۳۰۰ هـ. ق)، المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری

۱. ر. ک: احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۳۲ به بعد؛ احمد امین، ضحی الاسلام، ص ۳۳۳ به بعد.

۲. ر. ک: جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج ۱.

۳. خلاصه‌ای از این موارد را به نقل از منابع بنگرید در: تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۲۵-۲۹. تفصیل آن را

بنگرید در: فرغل، عوامل و اهداف نشأة علم کلام.

۴. با اقتباس از مقاله «راهنمای مطالعات فرقه‌شناسی» نوشته نعمت الله صفری، مجله هفت آسمان، شماره ۹.

(م ۲۹۹ هـ. ق) و فرق الشیعة نوبختی (م ۳۰۰ هـ. ق) در این قرن تحریر شد. قرن چهارم تا ششم، اوج ملل و نحل نویسی است و عمده منابع فرقه‌شناسی در این قرون نگاشته شد. اما بعد از آن این روند افول کرد و منابع مهمی پدید نیامد؛ تا اینکه در سده چهاردهم هجری بار دیگر بازار تحقیق و پژوهش در باب مذاهب اسلامی رونق گرفت. آنچه در پی می‌آید مهم‌ترین منابع فرقه‌شناسی در تاریخ اسلام است که تاکنون باقی مانده و از گزند حوادث جان سالم به در برده است. بنابراین اگر برخی منابع مفقود، اکنون موجود بود، شاید منابعی با ارزش‌تر در فرقه‌شناسی داشتیم. گفتنی است که در یک نگرش کلی می‌توان کتاب‌های تألیف شده در این رشته را به سه دسته‌ی اساسی تقسیم کرد:

۱. کتاب‌هایی که دربرگیرنده‌ی تمامی ادیان و مذاهبی هستند که تا عصر مؤلف به وجود آمده است. این نوع از کتاب‌ها غالباً با عنوان ملل و نحل به نگارش درآمده‌اند.

۲. تألیفاتی که به بیان نحله‌ها و فرقه‌های اسلامی اختصاص یافته، اصل اسلامیت در آنها مورد توجه قرار گرفته است. این دسته از تألیفات غالباً مقالات یا فرق نام گرفته‌اند.

۳. نگارش‌هایی که تنها به بررسی و پژوهش درباره‌ی یک مذهب یا یک مسئله مهم اختلافی در مذاهب پرداخته‌اند. این دسته عنوان غالبی ندارد و اسامی مختلفی بر اساس سلیقه مؤلف بر آنها نهاده شده است.

در این گزارش به بیان مهم‌ترین نگارش‌های موجود از هر سه نوع پرداخته، به صورت اجمالی آنها را، بر اساس تاریخ وفات مؤلفین، معرفی می‌نماییم.

۱. مسائل الامامة: این کتاب منسوب به ابوالعباس عبداللّه بن محمد معروف به «ناشی اکبر» و «ابن شرشیر» (م ۲۹۳ هـ. ق) است. جوزف فان‌اِس (اسلام‌شناس آلمانی) این کتاب را تصحیح کرده و آن را به ناشی اکبر نسبت داده است؛ ولی ویلفرد مادلونگ - یکی از مهم‌ترین فرقه‌شناسان اسلامی در عصر حاضر - معتقد است که این کتاب نوشته جعفر بن حرب معتزلی (م ۲۴۶ هـ. ق) است. به هر حال این کتاب در قرن سوم هجری به نگارش درآمده و گزارش دقیق و مبسوطی از اعتقادات مذاهب گوناگون درباره‌ی امامت است. کتاب مسائل الامامة به فارسی ترجمه و و اخیراً از سوی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب در قم منتشر شده است.

۲. فرق الشیعة: ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (م ۳۰۰ هـ. ق) از علمای بزرگ امامیه در قرن سوم مؤلف این کتاب است که تمام آثار وی به غیر از این کتاب از بین رفته و فقط برخی از

مطالب در کتب دیگر برجای مانده است. نوبختی کتاب خود را به فرقه‌ها و اختلافات شیعه به معنای عام اختصاص داده و بر اساس تاریخ تولد و ظهور فرقه‌ها از زمان رحلت پیامبر (ص) تا عصر خویش پیش رفته است. وی بی‌طرفانه به نقل آرای مذاهب و گرایش‌های مختلف پرداخته و اعتقادات کلامی خود را در این کتاب دخالت نداده است. این کتاب، به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است.

۳. المقالات والفرق: تألیف سعد بن عبدالله اشعری قمی (م ۲۹۹ یا ۳۰۱ هـ. ق) از محدثان نامی شیعه در قرن سوم. روش تنظیم و ورود و خروج و حتی بسیاری از مطالب آن شبیه کتاب فرق الشیعة نوبختی است؛ به گونه‌ای که برخی این دو کتاب را یکی پنداشته و یا دومی را نسخه کامل‌تر اولی دانسته‌اند؛ ولی با توجه به اضافاتی که در کتاب اشعری وجود دارد، باید پذیرفت که دو کتاب مجزا هستند؛ اگرچه می‌تواند یکی از دیگری رونویسی کرده باشد. این کتاب به همت محمد جواد مشکور به چاپ رسیده، و به فارسی نیز ترجمه شده است.

۴. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین: نویسنده آن، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (م ۳۲۴ هـ. ق) بنیان‌گذار مکتب کلامی اشاعره است. این کتاب یکی از قدیمی‌ترین و جامع‌ترین منابع فرقه‌شناسی است که تاکنون باقی مانده است. اشعری به تمام مذاهب و گرایش‌ها پرداخته و نکات دقیق و دیدگاه‌های مختلف را آورده است. وی به علت حضور در درس معتزله به خوبی آرای گوناگون و مختلف معتزله را ثبت کرده و نقل دقیق آن باعث شده است که یکی از کتب مرجع در این زمینه باشد. این کتاب از دو بخش تشکیل شده که بخش اول بیشتر به مباحث کلامی و مذهبی و بخش دوم به مسائل فلسفی مرتبط با کلام می‌پردازد. این تألیف مهم، چندین بار چاپ و بخش اول آن به فارسی نیز ترجمه شده است. مشکل اصلی مقالات الاسلامیین ترتیب غیر متعارف آن در چینش فصول است.

۵. الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة: احمد بن حمدان، معروف به ابوحاتم رازی، از پیشوایان برجسته مذهب اسماعیلی، کتابی درباره اصطلاحات اسلامی و بیان ریشه آنها نوشته و بخش سوم آن را به فرقه‌شناسی اختصاص داده است. این کتاب به ضمیمه الغلو والفرق الغالیة فی الحضارة الاسلامیة در سال ۱۳۹۲ هجری در بغداد چاپ و به همراه دو بخش دیگر الزینة منتشر شده است. ترجمه فارسی آن نیز با عنوان گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری به بازار آمده است. از ویژگی‌های این اثر بی‌طرفی نسبی، ریشه‌یابی القاب و اسامی فرقه‌ها و

چگونگی شکل گیری آنها است؛ اگرچه گرایش های شیعی در آن به خوبی هویدا است.

۶. التنبیه والردّ علی اهل الاهواء والبدع: این کتاب نوشته ابو حنین محمد بن احمد بن عبد الرحمن ملطی شافعی (م ۳۷۷ هـ. ق) است. مؤلف با پذیرش روایت هفتاد و سه فرقه، مجموع فرقه ها را به عدد هفتاد و سه رسانده، اهل جماعت را فرقه ناجیه معرفی می کند. او اولین فردی است که چپینش کتاب خود را بر اساس حدیث افتراق تنظیم کرده و همه فرقه ها را اهل جهنم می داند و از آنان با الفاظ زشت یاد می کند. این کتاب به علت نسبت های ناروا به فرقه های گوناگون و پذیرش اعتقادات مشبّهه و مجسمه از اعتبار چندانی برخوردار نبوده، فقط ارزش تاریخی دارد. التنبیه والردّ گرچه بارها چاپ شده، ولی تاکنون به فارسی ترجمه نشده است.

۷. الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم: نوشته ابو منصور عبد القاهر بن طاهر بغدادی (م ۴۲۹ هـ. ق). نویسنده از متکلمان اشعری مذهب است و با تمسک به حدیث افتراق، اصحاب حدیث و اشاعره را فرقه ناجیه می داند و بقیه فرق را هالکه معرفی می کند. وی در این کتاب از حدّ انصاف خارج گشته و با فرقه سازی و نسبت دادن عقاید ناروا تعصب مذهبی خود را نشان داده است. الفرق بین الفرق به رغم نقدهای فراوان، مورد توجه فرقه شناسان اسلامی و غیر اسلامی قرار گرفته و بارها چاپ و به فارسی نیز ترجمه شده است.

گفتنی است عبد القاهر بغدادی کتاب دیگری به نام الملل والنحل دارد که به همت دکتر البیر نصری نادر تحقیق و انتشار یافته است که می توان آن را خلاصه الفرق بین الفرق دانست. همچنان که داماد وی، ابو مظفر اسفراینی در کتاب التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، با گُرته برداری از کتاب الفرق بین الفرق راه استاد خود را پیموده است. بنابراین می توان گفت که کتاب التبصیر فی الدین اسفراینی، فراتر از الفرق بین الفرق نیست.

۸. الفصل فی الملل والاهواء والنحل: نوشته ابو محمد علی بن احمد معروف به ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ هـ. ق). ابن حزم از بزرگ ترین اندیشمندان مکتب ظاهریه - یکی از مکاتب اصحاب حدیث اهل سنت - و نویسنده کتاب فقهی المحلی است. کتاب الفصل از بزرگ ترین تألیفات در باب مذاهب و ادیان در پنج جلد رحلی است. این کتاب چپینش مذاهبی نداشته، از سبک خاصی پیروی می کند و بیشتر به ردیه نویسی علیه دیگر ادیان و مذاهب شبیه است، ولی نباید از مطالب فراوانی که وی در لابه لای کتاب بیان کرده است، غافل بود. کتاب ابن حزم همچون الفرق بین الفرق آلوده به تعصب نویسنده است و نسبت های ناروایی به فرق دیگر در آن دیده می شود. این کتاب

بارها به چاپ رسیده، ولی تاکنون به فارسی ترجمه نشده است.

۹. عقائد الثلاث والسبعین فرقة: نوشته ابو محمد یمنی، از علمای قرن ششم اهل سنت در یمن. همچنان که از نامش پیدا است بر اساس حدیث افتراق فصل بندی شده و فرقه های شیعه، مرجئه، خوارج و معتزله را هر کدام هیجده فرقه کرده که جمع آنها هفتاد و دو فرقه می شود، و فرقه هادیه مهدیه را «اصحاب ابوحنیفه، مالک، شافعی، داود ظاهری و احمد بن حنبل که در اصول متفق اند و در فروع مختلف» معرفی می نماید. از مباحث جالب توجه این کتاب، می توان به «القول فی الامامة والامام»، «در باب انتقاد به صحابه و جواب آن»، «ذکر عقیده الایمان والاقوال فیها»، «قول المعتزلة فی القرآن» و «فی عقاید اهل الادیان» یاد کرد. از مهم ترین مباحث این کتاب بحثی درباره اعتقادات و تاریخ اسماعیلیه بالاخص اسماعیلیه یمن است، که حدود دویست و چهل صفحه از این کتاب را به خود اختصاص داده است. این کتاب در سال ۱۴۱۴ هجری برای اولین بار در هشتصد صفحه (دو جلد) در عربستان سعودی به چاپ رسیده است.^۱

۱۰. الملل والنحل: نوشته ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۸ هـ. ق). این کتاب در دو بخش (ادیان و مذاهب) به ملل و نحل معروف زمان مؤلف پرداخته و به خاطر نظم و ترتیب بدیعش مورد توجه خلف خود قرار گرفت و معروف ترین کتاب در این علم گردید و نام آن بر این علم غلبه یافت. وی بیان می کند که عنوان فرقه هنگامی بر مکتب یا گروهی صدق می کند که اختلاف در اصول اساسی باشد و دیگر اینکه بتوان برای آن پیروانی جست و جو کرد. شهرستانی مذاهب اسلامی را به چهار گروه صفاتی (اهل سنت) معتزله (قدریه)، خوارج و شیعه تقسیم بندی کرده و سپس هر کدام را به مذاهب کوچک تری تقسیم می کند تا بر اساس حدیث افتراق، عدد آنها به هفتاد و سه فرقه بالغ گردد. شهرستانی، اشعری مسلک است، ولی به علت تأثیر پذیری از اسماعیلیه به اهل بیت ارادت خاصی داشته و همین مسئله باعث اختلافات زیادی در باب مذهب وی شده است.^۲ ملل و نحل بارها به چاپ رسیده و دو ترجمه فارسی از قرن نهم و یازدهم نیز از آن موجود است.

گفتنی است که کتاب های دیگری نیز در این زمینه در قرون گذشته به نگارش درآمده است

۱. گزارش این کتاب در مجله هفت آسمان، ش ۲۷ آمده است.

۲. در این باره ر. ک: مهدی فرمانیان، مقاله «شهرستانی، شیعی باطنی یا سنی اشعری» چاپ شده در کتاب

مجموعه مقالات اسماعیلیه و مجله هفت آسمان، ش ۷.

که مهم‌ترین آنها عبارتند از: بیان الادیان، تألیف ابوالمعالی محمد حسینی علوی، از علمای قرن ششم؛ تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، نوشته سیدمرتضی حسنی رازی، از علمای شیعه قرن ششم و هفتم هجری؛ اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، نوشته فخر رازی (م ۶۰۶ هـ. ق) از علمای اشعری مذهب، و الملل والنحل، نوشته ابن مرتضی (م ۸۴۰ هـ. ق) از بزرگان زیدیه.

در عصر حاضر نیز کتاب‌های فراوانی در باب فرق و مذاهب تألیف شده است که مهم‌ترین آنها بدین قرار است: مذاهب الاسلامیین، نوشته عبدالرحمن بدوی مصری؛^۱ نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، تألیف علی سامی النشار مصری؛ ظهر الاسلام وضحی الاسلام، نگارش احمد امین مصری؛ البحوث فی الملل والنحل،^۲ نوشته آیت الله جعفر سبحانی؛ تاریخ المذاهب الاسلامیة، نوشته محمد ابوزهره^۳. از درسنامه‌ها نیز می‌توان به فرق و مذاهب کلامی نوشته علی ربانی گلپایگانی،^۴ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی،^۵ نوشته رضا برنجکار، شناخت مذاهب اسلامی،^۶ نوشته محمودی، و تاریخ فرق اسلامی، نوشته حسین صابری^۷ اشاره کرد.

حدیث افتراق^۸

حدیث حاکمی از افتراق اُمت اسلامی به هفتاد و سه فرقه، از احادیث مشهور منسوب به پیامبر است که در کتب روایی شیعه و سنی آمده است.^۹ همچنین بیشتر ملل و نحل نویسان گذشته، آن را پذیرفته و بر اساس آن دسته‌بندی‌های خود را از فرق اسلامی سامان داده‌اند. مضمون اصلی

۱. این کتاب با نام تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام در دو جلد به فارسی ترجمه شده است.

۲. نمونه فارسی آن با عنوان فرهنگ و عقاید اسلامی در چهار جلد منتشر شده است.

۳. این کتاب در دو بخش مذاهب کلامی و مذاهب فقهی نگارش یافته، که بخش مذاهب کلامی آن ترجمه و منتشر شده است.

۴. این کتاب به سفارش مرکز جهانی علوم اسلامی برای طلاب خارجی تألیف و تدوین شد.

۵. این کتاب برای حوزه‌های علمیه خواهران سراسر کشور تألیف شده است.

۶. این کتاب در دو جلد به سفارش سازمان مدارس خارج از کشور نوشته شد.

۷. این کتاب در دو جلد به سفارش سازمان سمت برای چهار واحد درسی دانشگاه‌ها نگارش یافت.

۸. با اقتباس از مقاله «حدیث افتراق اُمت؛ نقل‌ها و پیامدها»، نگارش علی آقائوری، مجله هفت آسمان، شماره ۱۸.

۹. این حدیث در مسند احمد بن حنبل، سنن ترمذی، سنن ابی داود، کنز العمال متقی هندی، خصال صدوق، تفسیر عیاشی، معانی الاخبار صدوق و بحار الانوار آمده است.

و قرائت رایج تر این حدیث آن است که پیامبر اسلام (ص) فرموده‌اند:

از میان امت‌های گذشته، یهودیان به هفتاد و یک فرقه و نصارا (مسیحیان) به هفتاد و دو فرقه منشعب شدند و امت من نیز به هفتاد و سه فرقه منشعب خواهد شد. همه آنها به جز یک دسته، در وادی گمراهی و هلاکت‌اند...^۱

از بخش پایانی این روایت که در بیان مصداق فرقه ناجیه (رستگار) است، گزارش‌های متفاوت و احياناً متضادی رسیده است. به همین خاطر برخی از حدیث‌شناسان آن را جعلی و ساختگی دانسته و برخی به علت کثرت نقل آن در آثار مختلف ادعای تواتر کرده‌اند. از یحیی بن معین (م ۲۳۳ هـ. ق)، یکی از رجال‌شناسان معروف اهل سنت و استاد احمد بن حنبل، بخاری، مسلم، ابوداود، ابوحاتم رازی و عثمان بن سعید دارمی، درباره حدیث تفتیق امتی علی بضع و سبعین فرقه، پرسیدند، گفت: این حدیث اصل ندارد و عبدالغنی بن سعید گوید: برگشت این حدیث به نعيم بن حماد است و به واسطه همین نقل، او از چشم بسیاری از عالمان حدیث افتاد.^۲ ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ هـ. ق)، از بزرگان اصحاب حدیث و مکتب فقهی ظاهریه، اسناد آن را ضعیف دانسته، استدلال به آن را جایز نمی‌داند.^۳ ابن وزیر (م ۸۴۰ هـ. ق) از بزرگان زیدیه یمن نیز به جعلی بودن آن تصریح دارد.^۴

در برابر این دسته، عده‌ای ادعای نقل آن را به صورت متواتر کرده‌اند^۵ و ابن طائوس در طرائف می‌نویسد: «همه مسلمین بدون هیچ اختلافی این حدیث را از پیامبر، نقل کرده‌اند».^۶ علامه طباطبایی نیز در این زمینه می‌نویسد:

افتراق امت در بسیاری از روایات وارده شده و حتی بعضی ادعا کرده‌اند که این روایت به

۱. إن أمتی ستفترق بعدی علی ثلاث و سبعین فرقة، فرقة منها ناجیه و اثنان و سبعون فی النار. (ر. ک: بحار الانوار، ج ۲۸، ص ۲-۶).

۲. ر. ک: تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۰۷-۳۱۲؛ مصطفی صادقی، مقاله «الفتن ابن حماد، قدیمی ترین کتاب در مهدویت» مجله آینه پژوهش، شماره ۸۴، ص ۴۹.

۳. الفصل فی الملل و الاوهاء و النحل، ج ۳، ص ۲۹۲.

۴. العواصم و القواصم فی الذب عن سنة ابي القاسم، ج ۱، ص ۱۸۶.

۵. علی نمازی، مستدرک سفینه البحار، ج ۶، ص ۱۷۷.

۶. الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، ج ۱، ص ۲۰ و ج ۲، ص ۳۸۱.

صورت متواتر نقل شده است.^۱

آیت الله سبحانی بعد از بررسی سند حدیث و نقل اقوال هر دو گروه مخالف و موافق می‌نویسد:

کثرت نقل در کتب هر دو فرقه جبران ضعف سند کرده و همین باعث اعتماد و صحت احتجاج به حدیث می‌شود.^۲

با فرض پذیرش اصل حدیث و اثبات صدور این روایت از پیامبر اسلام، گزارش‌هایی که به تعیین فرقه ناجیه پرداخته، بسیار متفاوت است و احتمالاً برخی از گروه‌ها ذیل حدیث را طبق مذاق فکری خویش تغییر داده‌اند. برخی از محدثین اهل سنت فقط اصل حدیث را آورده، هیچ اشاره‌ای به ذیل حدیث که فرقه ناجیه را تعیین می‌کند، نکرده‌اند.^۳ گونه دیگر این حدیث، روایت غیر مشهوری است که همه هفتاد و دو فرقه را اهل بهشت دانسته و فقط یک گروه را اهل جهنم معرفی می‌نماید که غالباً آن را جعلی شمرده‌اند.^۴

غالب ملل و نحل نگاران با گرایش‌های متفاوت فرقه‌ای، تنها به قرائتی خاص که موید مرام آنها بوده است، استناد کرده‌اند. متکلمان و محدثان فِرَق مختلف نیز با تکیه بر آن، به اثبات اندیشه‌های مذهبی و کلامی خود، یا رد و انکار باورهای رقیب پرداخته‌اند. جملات وارده در باب فرقه ناجیه با عناوین زیر آمده است:

۱. اهل الاسلام و جماعتهم؛ ۲. الجماعة یا الجماعات؛ ۳. ما أنا علیه و أصحابی یا ما أنا علیه اليوم و أصحابی؛ ۴. اهل السنة والجماعة؛ ۵. [خطاب به حضرت امیر(ع)] المتمسک بما أنت علیه و اصحابک؛ ۶. هو ما نحن علیه اليوم أنا و اهل بیتی؛ ۷. [خطاب به حضرت امیر(ع)] هی التي اتخذت محبتک و هم شیعتك؛ ۸. أبرها و اتقاها المعتزله؛ ۹. هم معتزلة الشيعة و شيعة المعتزلة.^۵ بنابراین باید پذیرفت که اگرچه صدر حدیث افتراق در کتب فریقین آمده است، ولی

۱. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۱۸.

۲. ر. ک: بحوث فی الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۳-۲۶.

۳. صحیح ابن حبان به ترتیب این بلبان، ج ۱۴، ص ۱۴۰؛ مستند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۳۳۲ (ذیل مسند ابوهریره)؛ بحار الانوار، ج ۲۸، ص ۳، حدیث سوم.

۴. ابن جوزی، الموضوعات، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸.

۵. علی آقائوری، «حدیث افتراق»، مجله هفت آسمان، ش ۱۸، ص ۱۳۴.

ذیل آن، که ناظر به تعیین بهشتیان است، هدف جعل و تحریف قرار گرفته و بهانه خوبی برای تصفیه حساب گروه‌های اسلامی با یکدیگر شده است.

شیعه با تکیه بر تواتر احادیثی همچون حدیث غدیر، حدیث ثقلین، حدیث یوم الانذار و ده‌ها حدیث دیگر در حقانیت خود، احتیاجی به احادیث ضعیف‌السند ندارد و به بیان مرتضی داعی رازی از شیعیان قرن ششم ری:

بدان که هر فرقتی از این فِرَقِ گویند که ناجی ماییم و دیگران همه کافر و گمراهند و همیشه در دوزخ باشند، اما اجماع اُمت است که این جمله فِرَقِ چون به شهادتین و صانع و انبیا و اصول اقرار کردند، خون و مال و زن و فرزند ایشان در حصن آمد و چون یکی از ایشان بمیرد غسل و نماز بر وی و کفن و دفن واجب بود و در گورستان مسلمانان دفن کنند و اگر چه یکدیگر را کافر و گمراه خوانند، از یکدیگر میراث گیرند و اگر کسی به خلاف این گوید از تعصب و بی‌دیانتی باشد و اصل آن است که گفتیم
اول.^۱

بنابر این تنگ نمودن قلمرو مسلمانی یا اخراج فرقه‌های دیگر از امت اسلام، آن هم فقط با استناد به این حدیث، جایگاه مقبولی نزد اندیشمندان بزرگ فِرَقِ مختلف اسلامی ندارد. اما برخی از ملل و نحل نگاران با مسلم دانستن ظاهر عددی این حدیث، به سامان‌دهی فرق و مذاهب پرداخته و با زحمت بسیار، شمارش فرقه‌های موجود زمان خویش را به هفتاد و سه فرقه رسانده و مرام خویش را فرقه ناجیه معرفی کرده‌اند. ملل و نحل نویسانی مثل ملطی، ابوالمعالی، بغدادی، اسفراینی و شهرستانی اساس شمارش خود را از فرقه‌ها، عدد هفتاد و سه قرار داده و به هر قیمتی سعی کرده‌اند تعداد فرقه‌ها را با مضمون این حدیث تطبیق دهند! این افراد فراموش کرده‌اند که اگر در قرون بعد از آنان فرقه جدیدی تأسیس شد، این حدیث را باید چگونه تصحیح کرد. از نکات قابل توجه این است که ملل و نحل نویسان غالباً افتراق و اختلاف را در گروه‌ها و مذاهب مخالف خود نشان داده و گویا هیچ اختلافی در بین بزرگان مذهب نویسنده نیست. مثلاً بغدادی در الفرق بین الفرق، خوارج، شیعه و معتزله را، هر کدام بیست فرقه (جمعاً شصت فرقه)، مرجئه پنج فرقه، نجاریه سه فرقه و بکریه، جهمیّه، ضاریه و کرامیه را، هر کدام یک فرقه دانسته است. بغدادی عنوان هفتاد و سوم را «اهل سنت و

جماعت» و به عنوان فرقه ناجیه معرفی کرده که متشکل از دو گروه اصحاب حدیث و اصحاب رأی (حنفیان) است! اما با مراجعه به کتب ملل و نحل و کتاب‌های کلامی و تاریخی این نکته به دست می‌آید که اختلافات اشاعره، ماتریدیه و اصحاب حدیث با یکدیگر، نه تنها کمتر از فرق دیگر نیست، بلکه در برخی موارد بیشتر است. با مراجعه به تاریخ می‌توان به این نکته رسید که نزاع‌های حنابلّه با اشاعره در بغداد کمتر از نزاع‌های شیعه و سنی نبوده است. بنابراین باید پذیرفت که پیامبر اسلام - در صورت پذیرش صحت انتساب این روایت به پیامبر - در مقام محدود کردن و شمارش واقعی فرقه‌ها نبوده، بلکه در مقام بیان کثرت اختلافات امت خویش است، تا شاید مسلمانان متنبه شده، به بهانه مسائل کوچک، وحدت امت اسلام را مخدوش نکنند.

مفهوم اهل سنت^۱

سنت در معنای لغوی خویش، یعنی طریقه و روش، که از دیرباز و قبل از اسلام در اشعار جاهلیت به کار رفته است.^۲ در قرآن و احادیث نیز سنت به همان معنای لغوی خویش به کار رفته است. لفظ سنت در قرآن اغلب در معنای مثبت به کار رفته است؛ مثل فلن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة الله تحويلاً،^۳ سنة من قد ارسلنا من قبلك من رسلنا.^۴ می‌توان گفت که در مجموع از لفظ سنت، بار معنایی مثبت برداشت می‌شود. در حدیث معتبر «هر کس سنت نیکویی در اسلام پایه‌گذاری کند، اجر آن سنت و پاداش کسانی که به آن عمل می‌کنند، برای او است و هر کس سنت سیئه‌ای در اسلام بنیان نهد، وزر و گناه آن عمل و گناه هر کس که به آن عمل می‌کند بر گردن او است...»^۵ نیز در معنای لغوی خویش به کار رفته است.

۱. با اقتباس از مدخل «اهل سنت»، مهدی فرمانیان، مجله هفت آسمان، ش ۱۷، و نیز مدخل «اصحاب رأی» و «اصحاب حدیث» از دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲. معلقات سبع، معلقة لبید، بیت ۸۳.

۳. سوره فاطر، آیه ۴۳.

۴. سوره اسراء، آیه ۷۷.

۵. صحیح مسلم، حدیث ۱۰۱۷، ج ۲، ص ۵۸۴، انتشارات دار ابن حزم.

سنت در معنای اصطلاحی آن، معانی مختلفی دارد:

۱. سنت گاه به معنای مستحب - که عمل به آن ثواب دارد، ولی ترک آن عقاب ندارد - به کار رفته است.
۲. عملی که مطابق عمل صاحب شرع است. در مقابل این لفظ، بدعت است، که خود بدعت نیز تقسیماتی دارد.
۳. در قرن اول و دوم، سنت به معنای آثار رسیده از پیامبر، صحابه و تابعین بود و معنای موسعی داشت.
۴. سنت به معنای «قول و فعل و تقریر پیامبر» در نزد اهل سنت و «قول و فعل و تقریر معصوم» نزد شیعه، یکی از ادله اربعه استنباط است.
۵. به معنای «حقایق همه جایی و همیشگی» یا «حکمت جاویدان». این اصطلاح در قرن اخیر ایجاد شده، ربطی به اهل سنت و اسلام ندارد.^۱

تاریخ پیدایش لفظ اهل سنت

با مراجعه به متون تاریخی می توان دریافت که صحابه پیامبر در بررسی مسائل مختلف به شیوه های گوناگون عمل کرده، و حتی این اختلافات ریشه در عصر پیامبر داشته است. اما گسترش سریع اسلام در عصر خلفا باعث ایجاد مسائلی شد که حکمی درباره آنها در کتاب و اقوال و رفتار رسیده از پیامبر وجود نداشت و این خود باعث اختلاف در بین صحابه گردید و چون مرجع منتخب پیامبر - حضرت امیر(ع) - نیز به کناری نهاده شده بود، تشّتت آرا در بین صحابه بالا گرفت. تابعین که محتاج جواب بودند، آرای صحابه را به عنوان مستندی برای خود پذیرفتند و هر یک از صحابه مرجع تعدادی از تابعین قرار گرفت. ابن عباس در مکه، ابن مسعود در کوفه، عمر بن خطاب و عبدالله بن عمر در مدینه، مرجع برخی از تابعین آن منطقه بودند. اقوال تابعان نخستین، به اضافه اقوال و فتاوی صحابه نقش تعیین کننده ای برای تابعین تابعین و نسل های بعد از آنها رقم زد. این افراد از این اقوال و فتاوا به عنوان «آثر» یاد کرده و آن را در رتبه ای پس از حدیث نبوی قرار دادند و با حرمتی خاص به آنها نگریستند. با مراجعه به تفاسیر قرآن و کتب حدیث قرون نخستین، این مسئله به وضوح روشن می گردد که اقوال ابن عباس، قتاده، عکرمه،

۱. ر. ک: دائرة المعارف فارسی، مصاحب، ذیل مدخل سنت؛ نیز کتاب حکمت جاویدان.

مجاهد، ابن شهاب زهري و نظير آنها چه ارزش بالايي براي نسل هاي بعدي داشته اند.^۱ در عصر اتباع تابعان، «اثر» همچون سنت نبوي موضوعيت يافت و در کنار اقوال پيامبر، در تعاليم ديني مورد توجه قرار گرفت. بنا بر اين در قرن دوم هجري، طيف عظيمي از محدثان به «اصحاب اثر» يا «اصحاب آثار» شهرت يافتند.

با شروع تدوين حديث در قرن دوم،^۲ اين گرايش در ميان «اهل اثر» به طور روزافزوني تقويت شد که با وجود کثرت احاديث مرفوع، وجهي براي اعتبار زياد دادن به آثار صحابه و تابعين نيست. با گشوده شدن باب نقد نسبت به آثار و محدود کردن دامنه آثار معتبر، ظهور شافعي (م ۲۰۴ هـ. ق) کار را تکميل نمود. شافعي با بازبيني اساسي در چگونگي تمسک به ادله، اعم از کتاب، سنت، اجماع و قياس، نظامي روشمند تدوين کرد که در کليت با موازين سنتي اصحاب حديث قابل انطباق بود؛ ولي در تک تک ادله استنباط، نظر خاصي داشت. وي با نوشتن کتاب الرساله اصول فقه خاصي را تدوين کرد که هنوز پابرجا است. شاگردان شافعي همچون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهويه، نيز با الهام از آموزش هاي وي، روش او را ادامه داده، مکتب جديدي را ايجاد کردند. شافعي با طرح اين اندیشه که سنت نبوي - نه سنت صحابه و تابعين - مفسر ظواهر کتاب است، مکتبي «حديث گرا» به وجود آورد. وي براي تنقيح ديدگاه خود تعريف مضيقی از سنت ارائه داد و آن را فقط به «قول و فعل و تقرير پيامبر» محدود ساخت و فتاوا و اقوال صحابه و تابعان را از تعريف سنت خارج و تنها احاديث مرفوع را نماينده سنت دانست. وي به مالک بن انس و اوزاعي ايراد مي گرفت که تقليد از صحابه و ترجيح دادن اقوال منقول از آنها بر احاديث مرفوع، صحيح نيست و نبايد حتي سيره شيعين بر احاديث مرفوع مقدم شود. اين

۱. به عنوان نمونه به تفسير طبري، تفسير تبيان و تفسير ابوالفتوح رازي آن مراجعه کنيد که گاه تا بيست قول از صحابه و تابعين و تابعين تابعان در تفسير يك آيه نقل مي نمايند. براي کتب حديثي اهل سنت مي توان به مصنف ابن ابي شيه (م ۲۱۱ هـ. ق)، الفتن نعيم بن حماد (م ۲۲۸ هـ. ق) سنن دارمي (م ۲۵۵ هـ. ق)، موطا مالک بن انس (م ۱۷۹ هـ. ق)، کتاب الاصل محمد بن حسن شيباني (م ۱۸۹ هـ. ق) مراجعه کرد و با یک بررسی اجمالی می توان به دست آورد که اکثر اقوال و فتاوی مذکور در این کتاب ها، به صحابه و تابعین بازگشت می نماید.

۲. درباره تدوين حديث در قرن دوم و نظريات مختلف ر. ک: مجله علوم حديث، جوزف شاخت، مقاله «ارزيابي مجدد احاديث اسلامي»، ترجمه: محمدحسن محمدی مظفر، شماره ۳۴، ص ۱۱۸ به بعد.

برداشتِ شافعی از سنت و برخورد نظری او با آثار صحابه، نقطه عطفی در بازگشت از آثار صحابه و تابعین به پیروی از احادیث نبوی بود. اگرچه این احادیث مرفوع بوده و استناد آنها به پیامبر مورد تردید جدی بود، اما این نگرش جای خود را در میان حدیث گرایان اهل سنت باز کرده و نگرش غالب شد. به تعبیر ساخت:

از نتایج [این غلبه] آن است که در اسنادها گرایشی به رشد قهقرایی وجود دارد؛ یعنی پس از آنکه در وهله اول مثلاً به یک تابعی می‌رسند، بعداً غالباً به یک صحابی و نهایتاً به خود پیامبر بازگردانده می‌شوند. به طور کلی می‌توانیم بگوییم که هرچه سندی (در احادیث اهل سنت) کامل‌تر باشد، حدیث متأخرتر است. هرگاه احادیث مدعی توثیق بیشتری باشند... قاطعانه می‌توان اثبات کرد که... نه نشانه اولیه اصالت حدیث، بلکه تنها ترفندی برای حفظ ظاهر آن است...^۱

بعد از شافعی، شاگردش احمد بن حنبل راه وی را پیمود و سنت را چنین تعریف کرد:

السنة عندنا آثار رسول الله و اصول السنة التمسك بما كان عليه اصحاب رسول الله.^۲

وی بعد از واقعه «محنّت»^۳ و آزاد شدن از زندان، روش خاصی را نسبت به مخالفان اعتقادی خود پیش گرفت و دیدگاه‌های محدثین را دیدگاه‌های اهل سنت نامید و مخالفان خود را اهل بدعت خواند.

بنابراین لفظ اهل سنت با لفظ اصحاب حدیث مترادف بوده، یا توضیح مفهوم سنت از سوی شافعی، کم‌کم لفظ «اصحاب اثر» جای خود را به «اصحاب حدیث» و «اهل سنت» داد. در این زمینه نقش احمد بن حنبل از همه بیشتر بود. وی با نوشتن اعتقادنامه‌ای، اصول سنت را تبیین کرد و بیش از همه بر پیروی از حدیث پای فشرد. احمد بن حنبل، اصحاب حدیث را پیروان واقعی سنت پیامبر نامید و معتزله، شیعه، خوارج، مرجئه، قدریه و جهمیّه را اهل بدعت دانست. توجه به طیف‌هایی که احمد بن حنبل آنها را اهل بدعت دانسته، آشکار می‌کند که تمام

۱. همان، ص ۱۲۲.

۲. عبد الله بن احمد بن حنبل، عقاید ائمه السلف، رسالة اصول السنة، ص ۱۹.

۳. مأمون عباسی با تأثیرپذیری از معتزله فرمان داد که باید تمام فقها و محدثین به مخلوق بودن قرآن اقرار کنند. جمع کثیری از روی تقیه اقرار کرده، ولی احمد بن حنبل و عده‌ای آن را رد کردند و به زندان افتادند. این واقعه در تاریخ اهل سنت به واقعه «محنّت» معروف است.

گروه‌هایی که به نحوی در احادیث مرفوع منقول شک داشته و به عقل بها داده‌اند، نزد احمد بن حنبل بدعت گزارند!

پیروان احمد بن حنبل کم کم لفظ اهل سنت را برای خود استعمال کرده و باعث غلبه آن بر الفاظ دیگر شد و دقیقاً در این زمان صحاح ششگانه اهل سنت به نگارش درآمد که فقط بر احادیث مرفوع پیامبر تکیه دارند. تأثیر تفکرات احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه در صحاح سته به خوبی هویدا است. در اوائل قرن سوم هجری با گسترش تفکر اعتقادی احمد بن حنبل روبه‌رو هستیم و این امر باعث شد که متکلمین متمایل به اصحاب حدیث به این اعتقادنامه توجه کرده، بر اساس روش کلامی خود به تبیین و توجیه عقلانی آن برآیند. یکی از مهم‌ترین متکلمانی که به حمایت از اعتقادنامه احمد بن حنبل به پاخواست، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ هـ. ق) مؤسس مکتب اشاعره است. ابوالحسن اشعری در مکتب عقل‌گرای معتزله پرورش یافت، ولی از معتزله بازگشته، خود را پیرو احمد بن حنبل خواند. اشاعره به پیروی از رئیس خود، خویش را اهل سنت و جماعت نامیدند و به گسترش عقاید اشاعره پرداختند. مکتب اشعری به کمک حاکمان وقت و تنی چند از عالمان برجسته، توانست جایگاه ویژه‌ای در جهان اسلام به دست آورد.

در اوائل قرن چهارم به غیر از ظهور اشعری، در شرق جهان اسلام فردی به نام ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ هـ. ق) ظهور کرد که او نیز خود را اهل سنت نامیده، مکتب ماتریدی را در تأیید نظرات کلامی ابوحنیفه تأسیس کرد. مکتب ماتریدی به دلیل کثرت پیروان خود در جهان اسلام و ظهور مردان بزرگی چون نسفی در این مکتب به عنوان یکی از مکاتب مهم فکری اهل سنت درآمد و عقاید نسفی کتاب درسی اهل سنت در جهان اسلام شد.

از قرن پنجم به بعد مکاتب کلامی اهل سنت بر اصحاب حدیث پیشی گرفته و اکثریت جهان اسلام را تشکیل دادند. از قرن هفتم و هشتم دو مکتب ماتریدی و اشاعره به هم نزدیک شدند که ثمره آن تألیف شرح مواقف و شرح مقاصد است. از آن به بعد لفظ اهل سنت طیف وسیعی از مکاتب مختلف را در برمی‌گرفت و از اصحاب حدیث و حنبله گرفته تا اشاعره (اکثر شافعیان)، ماتریدی (حنفیان) و تمام صوفیان را شامل می‌شد، تا اینکه وهابیت ظهور کرد. آنان خود را اهل سنت واقعی دانسته، ماتریدیان، اشاعره، صوفیان و خوارج را اهل بدعت خواندند و جدال‌های مذهبی گذشته را احیا کردند.

○ پرسش

۱. با مطالعه مدخل «اصحاب حدیث» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مفهوم اهل سنت را توضیح دهید.
۲. از چه تاریخی لفظ «اهل سنت» بر طیف وسیعی از طرفداران خلافت شیخین اطلاق شد؟ با شواهد تاریخی توضیح دهید.
۳. دیدگاه‌های مختلف در باب حدیث افتراق را بنویسید.
۴. مهم‌ترین منابع فرقه‌شناسی را نام ببرید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۱، ص ۶۰-۱۵۰.
۲. فضل الله زنجانی، تاریخ علم الکلام فی الاسلام، مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد.
۳. علی اصغر حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، انتشارات اساطیر، تهران.
۴. مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه: عزتی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.

درس دوم



عثمانیه و خوارج

عثمانیه

یکی از فرقه‌های سیاسی که در نیمه نخست قرن اوّل هجری به وجود آمد، عثمانیه بود. افرادی که به دلایل سیاسی و گاه امیال نفسانی، کشتن عثمان را صحیح نمی‌دانستند، اما خود از مسیبان شورش علیه عثمان بودند، حضرت امیر(ع) را در قتل عثمان متهم کردند. این افراد ادعای حمایت از عثمان را داشته، جنگ‌های جمل و صفین را به راه انداختند. آنان فریاد می‌زدند که عثمان، مظلوم کشته شد و قاتلان عثمان باید به عدالت سپرده شوند. این افراد به دروغ ادعا می‌کردند که خلافت حضرت امیر(ع) به علت شرکت وی در قتل عثمان و نیز تصاحب قدرت بدون مشورت با امت بوده است. مکه و بصره به حمایت از اصحاب جمل، و شام به حمایت از امویان علیه حضرت امیر(ع) شوریدند. مدینه نیز به خاطر سکوت بزرگانی همچون سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، اسامه بن زید و محمد بن مسلمه پیرو وفاداری برای حضرت امیر(ع) نبود. برای حضرت امیر فقط کوفه باقی ماند که هسته اولیه و مرکزی تشیع بود. بعد از صلح امام حسن(ع)، امویان با شدت تمام علیه حضرت امیر(ع) و طرفداران اهل بیت وارد عمل شدند و به بهانه مظلومیت عثمان، خود را وارثان عثمان معرفی کردند. با روی کار آمدن عباسیان، گرچه فشار و اذیت بر شیعیان و طرفداران خلافت ائمه کمتر نشد، ولی نگرش جامعه نسبت به حضرت علی(ع) رو به بهبودی گذاشت. بصره و مکه به طرفداری از زیربان همچنان عثمانی باقی ماندند و خلافت حضرت امیر(ع) را نمی‌پذیرفتند. در خبر مشهوری آمده است: البصرة کلها عثمانیه یا «بصره قطعه‌ای از شام است که در عراق نازل شده است». روی کار آمدن عباسیان، ظهور معتزله بغداد و زحمات شیعیان و محبان اهل بیت، مثمر ثمر واقع شد و کم‌کم خلافت حضرت امیر(ع) مورد

پذیرش قرار گرفت. در قرن دوم، عموم بزرگان اصحاب حدیث فقط خلافت ابوبکر، عمر و عثمان را قبول داشتند و دوران حضرت امیر (ع) را فتنه می‌دانستند. در اواخر قرن دوم، عده‌ای از اصحاب حدیث مثل نوح بن مریم (م ۱۷۳ هـ. ق) و عبدالله بن مبارک (م ۱۸۱ هـ. ق) حضرت امیر (ع) را به عنوان خلیفه چهارم پذیرفتند و کم کم این مسئله به بقیه اصحاب حدیث نیز سرایت کرد.

احمد بن حنبل (م ۲۴۱ هـ. ق) در اواخر عمر خود، با ارائه نظریه چهار خلیفه یا تریع، حضرت علی را به عنوان خلیفه چهارم اهل سنت، مطرح ساخت، ولی بعضی از اصحاب حدیث که دوستدار امویان و معاویه بودند، آن را نپذیرفته، هنوز بر سه خلیفه تأکید می‌کردند. در قرن سوم و چهارم عثمانیه بر کسانی اطلاق می‌شد که خلفا را برتر از حضرت امیر (ع) می‌دانستند و کمتر خلافت حضرت امیر (ع) را طرد و رد می‌کردند. با از بین رفتن امویان اندلس و افراطیون حنابله، حضرت امیر به عنوان خلیفه چهارم در میان تمام اهل سنت پذیرفته شد و از قرن پنجم به بعد، عثمانیه - به مفهوم عدم پذیرش خلافت حضرت امیر (ع) - از بین رفت. به غیر از کتاب مسائل الامامة ناشی اکبر کتاب‌های دیگر ملل و نحل در این زمینه مطلب صریحی ندارند و شاید بدان رو است که عموم نویسندگان کتب ملل و نحل از اهل سنت بوده و پیگیری و برجسته کردن آن، منقصتی برای آنها محسوب می‌گردیده است. به هر حال چرخش ایام به نفع حضرت امیر (ع) در جریان بود و با روی کار آمدن آل بویه در بغداد و فاطمیان در شمال آفریقا دیگر کسی نبود که نسبت به فضائل امام علی (ع) بی تفاوت باشد. از قرن چهارم به بعد با ظهور عرفا و صوفیه و پذیرش ائمه به عنوان اقطاب سلاسل صوفیه و پذیرش حضرت امیر (ع) به عنوان قطب الاقطاب و سر سلسله بزرگان آنها، کم کم حضرت امیر (ع) جایگاه معنوی خود را در بین برخی از سنیان پیدا کرد و بصره‌ای که عثمانی مذهب بود، تماماً به شیعه اثناعشری بازگشت و شامیان نیز به خیل مجبان و گاه شیعیان حضرت پیوستند.

خوارج

پیدایش فرقه خوارج به جنگ صفین (۳۷ هـ. ق) بازمی‌گردد. آنان کسانی بودند که علیه امیر المؤمنین (ع) در صفین و پس از ماجرای تحکیم، سر به شورش برداشتند و شعار «لا حکم الا لله» سر دادند. این افراد با اینکه خودشان حضرت امیر (ع) را به متارکه جنگ و قبول حکمیت ابوموسی اشعری مجبور ساخته بودند، هنگامی که ماجرا بر خلاف میل ایشان جریان یافت، سپاه علی (ع) را ترک کرده، در حروراء، نزدیک نهر روان اردو زدند. این افراد را خوارج، مارقین،

محکمه اولی و حروریّه نام نهاده‌اند.^۱ خوارج نام شُرَاء^۲ را برای خود برگزیدند و مهم‌ترین دیدگاه آنان این بود که مرتکب گناه کبیره کافر است و بر همین اساس، دیگر افکار خود را پایه‌ریزی کردند. با بیانات محکم و دقیق حضرت امیر(ع) حدود هشت هزار نفر از ایشان به کوفه بازگشتند و چهار هزار نفر دیگر جنگ نهروان را راه انداختند. در این جنگ اکثر آنها کشته شده، اندکی باقی ماندند. حضرت امیر(ع) بعد از جنگ نهروان فرمود: «من چشم فتنه را در آوردم و کسی جز من جرئت این کار را نداشت؛ بعد از آنکه ظلمت فتنه موج می‌زد و به اوج خود رسیده بود... از من بپرسید، پیش از آنکه مرا نیابید...».^۳

خوارج پس از نهروان

خوارج بعد از نهروان نقشه قتل حضرت امیر(ع)، معاویه و عمرو بن عاص را طراحی کردند؛ ولی در وقت عملی کردن نقشه، معاویه زخمی شد؛ عمرو بن عاص بر نماز حاضر نشد و حضرت امیر(ع) به شهادت رسید. از نکات قابل توجه این نقشه، نبودن نام ابوموسی اشعری در لیست ترور بود.

کسانی که در باطن خارجی بودند، ولی جان خود را از مهلکه نهروان نجات داده بودند، به همراه خانواده مقتولین جنگ نهروان، هسته اولیه خوارج را پایه‌ریزی کردند و در دوران معاویه - که نزد آنان از کفار بود - به قیام علیه معاویه دست زدند. قیام مستورد بن علفه تمیمی در کوفه در زمان فرمانروایی مُعَیَرَة بن شُعبه بر کوفه در سال ۴۳ هجری یکی از مهم‌ترین آنها بود.^۴ خوارج در زمان زیاد بن ابیه و پسرش عبیدالله بن زیاد در کنترل شدید بودند و در سال ۶۱ هجری عبیدالله به قتل عام خوارج پرداخت و ابوبلال مرداس بن اُدیه، رهبر معتدل خوارج را به قتل رساند. این وضع ادامه داشت تا اینکه در سال ۶۴ هجری یزید بن معاویه از دنیا رفت و عبدالله بن زبیر ادعای خلافت کرد. خوارج به وی پیوسته، با وی بیعت کردند، ولی خیلی سریع از وی جدا

۱. درباره وجه تسمیه این نام‌ها بر خوارج ر. ک: الزینه، ذیل نام خوارج.

۲. شُرَاء به معنای از جان گذشته و از ماده شری است. خوارج به استناد آیه و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله... خود را شُرَاء نامیده بودند.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۹۳.

۴. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۳۸-۱۶۰.

شدند و هر گروهی به سمتی رفت. نافع بن ازرق که از افراطی‌ترین افراد خوارج بود، به بیان دیدگاه‌هایی پرداخت که دیگر گروه‌ها با وی هم عقیده نبودند. بنابراین گروه‌های متعددی از دل خوارج بیرون آمدند. نافع نه تنها مسلمانان را کافر می‌دانست، بلکه سرزمین آنها را نیز سرزمین کفر و دارالحرب می‌خواند و هجرت از آنجا را بر خوارج لازم می‌شمرد. در نگاه وی ذبیح، ازدواج و میراث مسلمانان حلال نیست. کشتن زنان، اطفال و غارت اموالشان جایز است و هر کس جهاد علیه مسلمانان را جایز نداند، کافر است. وی در جنگی در سال ۶۵ هجری با مردم بصره و مهلب بن ابی صفره کشته شد.^۱ تندروی‌های نافع باعث ایجاد فرقه‌هایی همچون نجدات، پیروان نجدة بن عامر، صُفریه، پیروان عبدالله بن صفار، و اباضیه، پیروان عبدالله بن اباض گردید. هر یک از این افراد در موضوعی با نافع اختلاف داشتند که در کتب ملل و نحل مذکور است.

عقاید خوارج اولیه

در پندار خوارج نخستین، حکومت از آن خدا است و به داوری گذاشتن آن، میان دو نفر گناه کبیره است. بنابراین نباید افراد را در تعیین حکم خدا دخالت داد. آنان به آیه *إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ*^۲ استناد کرده، آن را دلیل حقانیت خود می‌دانستند. حضرت امیر (ع) در جواب آنان فرمود:

كَلِمَةُ حَقٍّ يَرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ، نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَلَكِنْ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا أَمْرَ إِلَّا لِلَّهِ، وَ إِنَّهُ لَا يَدُ

لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُونَ ...^۳

از اشتباهات خوارج این بود که حکم مرتکب گناه کبیره را مساوی با کفر، و قتل او را واجب می‌شمردند. این دیدگاه باعث پیدایش مباحث دامنه‌داری در باب تعریف اسلام و ایمان شد. در نگاه خوارج میان ایمان و کفر واسطه‌ای نیست و مؤمن با ارتکاب یک گناه کبیره به کافران می‌پیوندد، مگر آنکه توبه کند. امام علی (ع)، عثمان، معاویه و عمرو بن عاص از عملکرد خود در حکمیت و کارهای خطایشان توبه نکردند، لذا کافرند و قتل آنان واجب است. از دیگر عقاید خوارج این است که در هر زمان، حضور و وجود امام ضروری نیست و اگر در مواقعی ضروری

۱. درباره فرقه ازرقه ر. ک: محمد رضا حسن الدجیلی، فرقة الزارقة، ص ۶۶-۹۱.

۲. سورة انعام، آیه ۵۷.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

شد، واجب نیست که از فریش باشد، بلکه هر کس که به رأی مردم منصوب شد، او امام است. او تا وقتی که به عدالت رفتار کرد، امام است و در صورت رفتار ظالمانه، جنگ با وی لازم است. بنابراین خوارج نخستین، با اینکه شعار لا حکم الا لله را سردادند، خیلی سریع متوجه شدند که در مواقع ضروری وجود امیر و امام لازم است و به گفته سیدمرتضی: «خوارج که وجوب امامت را باطل می شمردند، هیچ گاه بدون امام و رئیس نبودند و همیشه کسی را به عنوان رئیس نصب و در امور خود به او مراجعه می کردند».^۱

فِرَقِ خوارج

ملل و نحل نویسان در ذیل نام خوارج، فِرَقِ متعددی را نام می برند و گاه آنها را تا بیست و پنج فرقه تکثیر می نمایند؛ ولی چند فرقه از آنها از بقیه مهم ترند که اینک از آنها یاد می کنیم:

۱. ازارقه: پیروان نافع بن ازرق که در روابط اجتماعی با غیر ازرقیان، رفتاری در حد رفتار با مشرکان داشتند و تعرض به جان، ناموس، اطفال و اموال آنان را جایز می شمردند. به همین علت در طول تاریخ اسلام همواره به عنوان تندروترین شاخه خوارج شناخته شده اند. این فرقه به دلیل تندروی هایش بسیار سریع از بین رفت و فقط شاخه های فرعی آن تا قرن سوم باقی ماند. از آن زمان به بعد، دیگر اطلاعی از ازارقه نداریم و گویا در تاریخ محو شدند. از علائم گرایش های عملی ازارقه به افراط، استعراض به سیف است. استعراض به معنای کشتن مخالفان بدون دعوت و اتمام حجت است. نافع بن ازرق در نامه ای به نجدة بن عامر به صراحت، خوارج قاعد (منزل نشینان) را تکفیر کرد و کشتن آنان را واجب شمرد. ازارقه تقیه را - چه در عمل و چه در قول - ناروا شمرد، مردم را به هجرت به اماکن ازارقه دعوت می کردند و اگر کسی هجرت نمی کرد، قتلش را واجب می شمردند. ازارقه همچون گروه های دیگر بر جواز خلو زمان از امام قائل بودند؛ ولی خود هیچ گاه بدون امام نبودند و همیشه امام خود را با لقب امیرالمؤمنین خطاب می کردند. قتل اطفال، زنان، وجوب هجرت آنان به دارالازارقه و الزام شرکت زنان در جنگ، از خشونت بارترین ویژگی های ازارقه بود که حتی خوارج دیگر به نهی آنان از این کارها پرداختند؛ ولی ازارقه با استدلال به برخی آیات و توجیه آنها، عمل خود را صحیح و شرعی می دانستند. ازارقه زن و فرزند مخالفان خود را به عنوان غنیمت با خود به همراه برده، تملک آنان

را به عنوان فیء مشروع می‌شمردند.^۱

۲. نجدات: نجدة بن عامر، رئیس نجدات به همراه نافع بن ازرق با عبدالله بن زبیر بیعت کرد، ولی خیلی زود از جمع پیروان ابن زبیر جدا شد. نجدة بن عامر به خاطر دیدگاه‌های تند نافع با وی مخالفت نموده، به یمامه رفت. در آنجا حکومت کوچکی را تشکیل داد و بارها با مخالفان جنگید. در پی بروز اختلافاتی در اردوی نجدات پیروانش از وی بریده، او را از رهبری خلع کرده و در سال ۶۹ هجری او را به قتل رساندند. از دل نجدات گروه‌های دیگری ظهور کرده و در تاریخ محو گشتند. وی بر خلاف نافع، خوارج قاعد را کافر ندانسته و قتل اطفال و فیء دانستن اموال مسلمانان را جایز نمی‌دانست.^۲

۳. صُفریه: ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین معتقد است که اصل اقوال خوارج از ازرقه، اباضیه، صفریه و نجدیه است و همه اصناف دیگر از صُفریه منشعب شده‌اند.^۳ بنابر نظر اکثر ملل و نحل نویسان، صُفریه پیروان ابن اصفریا ابن صفار هستند. عبدالله بن صفار نیز بعد از وصول نامه نافع بن ازرق با دیدگاه‌های نافع مخالفت کرد و فرقه جدیدی به وجود آورد. وی همچون نجدات، خوارج قاعد را کافر ندانسته، قتل اطفال را اجازه نمی‌داد. ابن اصفار تقیه در قول و نه در عمل را جایز نمی‌دانست. یکی از بزرگان خوارج صفریه، عکرمه شاگرد معروف ابن عباس است. وی از موالی ابن عباس و اهل شمال آفریقا بود و بعد از اخذ علم در مدینه و عراق به شمال آفریقا رفت و به تبلیغ مذهب صفریه پرداخت. تبلیغات عکرمه مثمر ثمر بود و صفریه توانستند در سال ۱۴۰ هـ حکومت بنی مدرار را در سجلماسه در غرب آفریقا تشکیل دهند. مدراریان دولت کوچکی در منتها الیه مغرب (تونس) تشکیل و تا سال ۳۴۷ هجری با فراز و نشیب فراوان و جنگ‌های بسیار با فاطمیان و امویان اندلس به حیات حکومت خود ادامه دادند^۴ و در

۱. درباره ازرقه به غیر از کتاب فرقة الازارقة، ر. ک: مدخل ازرقه، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۷۲۶-۷۳۹.

۲. ر. ک: ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۲ و مدخل نجدات (Najadat)، دائرة المعارف اسلام (انگلیسی) ج ۷، ص ۸۵۵-۸۵۶.

۳. مقالات الاسلامیین، ص ۱۰۱، تصحیح ریتز.

۴. برای نمونه ر. ک: ترجمه تاریخ ابن خلدون، ج ۳، ص ۵۶-۶۲. درباره خروج ابویزید خارجی صفری مذهب نیز بنگرید: مدخل ابویزید نکاری در دائرة المعارف بزرگ اسلامی که آن را اباضی معرفی می‌کند.

این سال توسط فاطمیان از بین رفتند.^۱ صُفَریان تا نیمه سده پنج هجری در سرزمین های اسلامی زیستند و سرانجام در اباضیه مستحیل شدند.^۲

۴. بیهسیه: پیروان ابوبیسه هبصم بن جابر، یکی از خوارج بصره که در جواب نامه نافع بن ازرق دیدگاه وی را تخطئه و خود را از آنان جدا کرد و فرقه بیهسیه را پدید آورد. از او هیچ قیامی گزارش نشده و از جمله خوارج قاعد محسوب می گردد. او در سال ۹۴ هجری به دستور حجاج بن یوسف ثقفی دستگیر و به قتل رسید. ابوبیسه مثل بقیه خوارج، قتل کودکان و زنان مخالفان را نمی پسندید و عقیده عبدالله بن اباض را که مخالفان را مشرک نمی دانست، تفریط تلقی می کرد. او دشمنان خوارج را دشمنان پیامبر می پنداشت. وی معرفت دقیق به همه محرمات را، شرط مسلمانی می دانست. فرق گوناگونی از بیهسیه منشعب شدند و دقیقاً معلوم نیست که در چه زمانی از بین رفتند.^۳

۵. عجارده: عجارده، پیروان عبدالکریم بن عجرد بودند. عقاید آنها شبیه نجدات است، با این اختلاف که نسبت به اطفال سخت گیر ترند. هجرت به دار خوارج را فضیلت نه فریضه می دانستند. از این فرقه نیز، گروه های متعددی منشعب شدند که همگی خیلی زود از بین رفتند.^۴

فرقه نویسان گروه های دیگری همچون ثعالبه را نام می برند که نمی توان آنها را فرقه مجزایی دانست. بنابراین می توان فرق خوارج را به دو دسته تقسیم کرد: گروه هایی که با تردیدهایی، گروه های اسلامی و مسلمانان را پذیرفته و به نحوی با آنها کنار آمدند. در این طیف می توان تمام خوارج قاعد و فرقه های صُفریه، نجدات و اباضیه را جا داد. دسته دیگر افراطیون خوارج هستند که از ارقه، بیهسیه، عجارده و ثعالبه را می توان در این گروه قرار داد. تندروها در همان قرون نخستین از بین رفته، معتدل ترین آنها، یعنی اباضیه تا امروز باقی ماندند.

۱. درباره ملراریان بنگرید: محمود اسماعیل، الخوارج فی المغرب الاسلامی، ص ۸۲-۱۰۷ و ۱۶۴-۱۷۲ و ۳۴۲-۳۴۵.

۲. ر. ک: مدخل Sufrīyya، دائرة المعارف اسلام (انگلیسی)، ج ۹، ص ۷۶۶-۷۶۹.

۳. دانشنامه جهان اسلام، مدخل بیهسیه، ج ۵، ص ۳۲۱ و ۳۲۲؛ ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵.

۴. درباره عجارده ر. ک: مقاله «خارجیان: عجاردیان و اباضیان» در کتاب فرقه های اسلامی، نوشته مادلونگ، ترجمه: سَری.

۶. اباضیه: پیروان عبدالله بن اباض اند. گویا وی در مقابل مواضع تند نافع بن ازرق، مسلمانان را کافر ندانسته و کفر آنان را به کفر نعمت تعبیر کرده است. وی در قرن یک از دنیا رفت و دیگران، رهبری نهضت را به عهده گرفتند. اباضیه در طول تاریخ، ابوالشعنا جابر بن زید (م ۹۴ هـ. ق) عالم و محدث تابعی مشهور را از سران خود می دانند. جابر بن زید شاگرد ابن عباس (م ۶۸ هـ. ق) بود و فقه مستقلی برای خود داشت. مهم ترین فرد در اباضیه ابو عبیده مسلم بن ابی کریمه تمیمی (م ۱۶۰ هـ. ق) است که از شاگردان جابر بن زید بود و شاگردان خود را برای تبلیغ اباضیه به اطراف فرستاد. شاگرد معروف او، ربیع بن حبیب جانشین وی شد و کتاب جامع صحیح یا مسند ربیع را که مهم ترین کتاب حدیثی اباضیه است، نگاشت. شاگردان ابو عبیده به مغرب، جنوب عربستان و عمان سفر و مذهب اباضی را تبلیغ نمودند. آنان توانستند در سال ۱۲۹ هـ. اولین حکومت اباضی را در حضرموت تشکیل دهند و چند ماهی بر آنجا حکومت کنند. ابو حمزه شاری در سال ۱۳۰ هجری مکه و مدینه را فتح و سه ماه در مدینه حکومت کرد و مردم را به لا حکم الا لله فراخواند. خطبه های ابو حمزه در مدینه از خطب معروف عرب است که تاکنون باقی مانده است.^۱ این حکومت در سال ۱۳۰ هجری توسط لشگر امویان از بین رفت.

اباضیه در عمان: گویا مردم عمان از همان آغاز، مذهب اباضی را پذیرفتند و در اوائل قرن دوم، اباضیان حضرموت نیز به آنجا کوچ کردند. در زمان انحلال امویان در سال ۱۳۲ هجری دولت کوچکی به وسیله اباضیان عمان در آنجا تشکیل شد، ولی توسط لشگر سفاح عباسی در سال ۱۳۴ هجری از بین رفت. در دوران هارون الرشید دوباره خوارج اباضی عمان با یکی از شیوخ خود بیعت و کار گزار عباسیان را بیرون کردند و از سال ۱۷۷ هجری به بعد، عمان رهبران اباضی مسلک داشته است، تا اینکه در سال ۲۸۰ هجری از عباسیان شکست خوردند. از این دوره به بعد اباضیان عمان در کوه ها زندگی کرده، توانستند موجودیت خود را حفظ کنند. این زندگی قرن ها ادامه داشت تا اینکه پرتغالیان به عمان رسیدند. آنان از این فرصت استفاده کرده و حکومتی را سال ۱۰۳۴ هجری تشکیل دادند. حاکم اباضی، پرتغالیان و صفویان را در عمان شکست داد و حکومت مستقلی ایجاد کرد. این حکومت تا قرن دوازده ادامه یافت و از این پس آل بوسعید - خانواده ای دیگر از اباضیان عمان - بر آنجا حکومت رانند. این حکومت تاکنون

۱. ر. ک: جمهره خطب العرب، ج ۲، ص ۴۶۷ به بعد.

ادامه یافته و اکنون نیز سلطان قابوس پادشاه عمان بر همین مذهب است. امروز مذهب عموم قبایل و مردم کشور عمان اباضی است و دیگر اعتراض و قیام خوارج و حتی اباضیان در آنها دیده نمی‌شود. قرن‌ها است که حکومت موروثی شده و حاکم، دیگر آن حاکم لایق مطرح نزد اباضیان نیست؛ بلکه فقط پادشاه است، نه رهبر مذهبی ملت.^۱

اباضیه در شمال آفریقا: اباضیان از همان اوایل قرن دوم به میان بربرها رفته، اباضیه را تبلیغ کردند. ستم امویان باعث شد بربرها بسیار سریع جذب اباضیه شدند و قیام‌هایی را علیه آنان راه انداختند. قیام ابوالخطاب در سال ۱۴۴ هجری یکی از این قیام‌ها است. دولت بنی‌رستم یا رستمیان از سال ۱۵۵ هجری در الجزایر، یکی از دولت‌های مهم اباضیه در طول تاریخ است. ابن صغیر در کتاب اخبار الائمة الرستمیین به تفصیل، به حکومت رستمیان پرداخته و فعالیت‌های آنان را گزارش نموده است.^۲ این دولت تا سال ۲۹۶ هجری در شمال آفریقا حکومت کرد و عاقبت به دست ابوعبدالله شیعی اسماعیلی مذهب از بین رفت. تعدادی از اباضیان الجزایر راهی کوه‌ها شدند و در کوه‌های نفوسه در طرابلس لیبی اقامت گزیدند. اباضیان در نفوسه به خاطر بعد مسافت در دل کویر صحرای بزرگ آفریقا تا قرن دهم، بدون هیچ مزاحمتی در انزوا زیستند، تا اینکه عثمانیان آنجا را اشغال کردند و آرامش آنها را برهم زدند. از آن زمان به بعد عده‌ای از آنها به میزاب - که زندگی در آنجا بسیار سخت است - نقل مکان کرده و اکنون در نفوسه لیبی و میزاب در جنوب الجزایر زندگی می‌کنند. اباضیان لیبی و تونس به اهل سنت نزدیک شده و تفاوت اندکی با آنها دارند.

اباضیان خود را اهل حق و فرقه ناجیه می‌نامند و انتساب خود را به خوارج انکار می‌کنند. مورخان معروف اباضی، تاریخ پیدایش خود را به دوران عثمان خلیفه سوم رسانده، نسبت خوارج را به خود ظلمی آشکار می‌دانند و به تازگی کتابی در شمال آفریقا با نام الخوارج هم انصار علی (ع) به چاپ رسانده‌اند. آنان لفظ خوارج را بر شورشیان حضرت امیر اطلاق نکرده، از ارقه را همان خوارج می‌دانند.^۳

۱. درباره خاندان بوسعید ر. ک: مدخل آل بوسعید در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۲۸.

۲. ر. ک: ترجمه آن با نام تاریخ بنی رستم، حجت الله جودکی، انتشارات وزارت ارشاد، سال ۱۳۷۵ ش.

۳. ر. ک: مدخل اباضیه، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۳۲؛ دانشنامه ایران و اسلام، ج ۲،

اعتقادات اباضیه: اباضیه عمان در برخی اعتقادات با اباضیان شمال آفریقا اختلافاتی دارند، ولی در امهات اصول مذهب یکسان اند. عمرو خلیفه نامی اباضی مذهب، در کتاب *دراسات عن الاباضیه* با مراجعه به بسیاری از نسخه های خطی و غیر خطی اباضیه تاریخ، بزرگان، فقه و کلام اباضیه را به خوبی بررسی کرده است. در مجموع می توان گفت که اباضیه در علم کلام و فقه دیدگاه های خاص خود را دارند. در نگاه اباضیه، خداوند به هیچ چیز شبیه نیست و تمام آیات موهم تشبیه بایستی به کمک سیاق آیه تأویل شود. اباضیه متأخر در این زمینه تحت تأثیر ابن عربی بوده و حتی محمد بن یوسف اطفیش، ابن عربی را شیخ اکبر اباضیه می داند. اباضیه صفات خداوند را عین ذات دانسته، اسما و صفات را توقیفی می دانند. آنان در باب رؤیت الهی در قیامت، همراه امامیه و معتزله قائل به عدم رؤیت اند و در بحث خلق قرآن، عده ای قائل به مخلوق بودن قرآن و برخی آن را مردود می دانند. بعضی از نویسندگان، به دلیل این شباهت ها اباضیه را تحت تأثیر معتزله دانسته اند، ولی آنان در مسئله جبر و اختیار جانب اهل سنت را گرفته، قائلند که خالق تمام اشیا خدا است. در باب عدل به رغم اینکه قائل به خلق اشیا به وسیله خدا هستند، معتقدند که خدا عادل است و ظلم نمی کند. آنان در وعد و وعید و منزله بین المنزلتین نیز، تحت تأثیر معتزله اند. در باب نبوت، معجزه را شرط پذیرش نبوت و رسالت پیامبران دانسته، آنان را معصوم می دانند و آیات موهم گناه را تأویل می نمایند. در نزد آنان بهشت و جهنم خلق شده و در قیامت، مرتکب کبیره ای که توبه نکرده در آتش مخلّد است. در نگاه اباضیه، میزان و صراط، معنای مجازی دارد و مادی و حسی نیست. آنان شفاعت را به ازدیاد ثواب مؤمنان تفسیر کرده و به معتزله و زیدیه نزدیک شده اند. در دیدگاه اباضیه، عمل جزء ایمان است و مرتکب کبیره کافر نعمت است نه مشرک. بنابر این در دیدگاه آنان، شهرهای مسلمانان دارالتوحید است و مسلمانان مخالف آنان، کافر نعمت اند و کشتن آنان بدون دلیل (استعراض) جایز نیست. اباضیه فقه مستقلی دارد که برگرفته از آرای جابر بن زید است. آنان مسح بر خُفین و خواندن قنوت را جایز ندانسته، همه گناهان کبیره را مبطل روزه می دانند. اباضیه ازدواج و ارث بردن از مسلمانان را جایز، و خون، مال، آبرو، و ناموس مسلمانان را محترم، و اغتیال (ترور) را حرام می دانند. اباضیه شیخین، نیمی از زمان حکومت عثمان و حضرت علی (ع) را تا قبول حکمیت، قبول دارند. بر این اساس حضرت امیر به جرم قبول حکمیت، مورد قبول اباضیه نیست! ولی در این اواخر اباضیه به پذیرش امام علی (ع)

متمایل شده‌اند. آنان از معاویه به بعد را، حاکمان ظالم و یاغی دانسته، ولایت و براءت را از اصول خویش می‌دانند.^۱

اباضیه در طول تاریخ، به فرق متعددی انشعاب یافته‌اند. علاقه‌مندان به این گونه مطالعات را به کتب مربوط ارجاع می‌دهیم.

○ پرسش

۱. مهم‌ترین اندیشه عثمانیه چیست؟
۲. علل از بین رفتن عثمانیه را بنویسید.
۳. با بررسی عثمانیه و اهل سنت، عقاید آنان را مقایسه کنید.
۴. خوارج چگونه پدید آمدند؟ با مطالعه کتاب خوارج در تاریخ، نوشته یعقوب جعفری، به علل آن نیز اشاره کنید.
۵. مهم‌ترین عقاید محکمه اولی چه بود؟ با مراجعه به کتب ملل و نحل آنها را بیان کنید.
۶. مهم‌ترین فرق خوارج را نام برده، بیشترین اختلاف آنها را بنویسید.
۷. عقاید اباضیه و ارتباط آنها با معتزله و اشاعره چیست؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. مدخل «عثمانیه» (Uthmaniyya) دائرةالمعارف اسلام (انگلیسی) (Encyclopaedia of Islam)، ج ۱۰، ص ۹۵۲-۹۵۴ (این مقاله ترجمه و در مجله طلوع به چاپ رسیده است. این مدخل در سال ۱۹۹۸ م نوشته شده است).
۲. مقاله «نقش احمد بن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنت»، نوشته رسول جعفریان، مجله هفت آسمان، ش ۵ و مقالات تاریخی، دفتر ششم، ص ۲۵۷-۲۸۹.

۱. ر. ک: دراسات عن الاباضية، بحث فقه، ص ۱۲۰-۱۶۰ و بحث کلام، ص ۱۶۱-۲۰۱ و بحث فرق، ص ۲۰۱-۲۱۹ و نیز مقاله «آرای کلامی و تفسیری اباضیه»، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱۳ و ۱۴.

۳. غالب بن عواجی، الخوارج، تاریخهم و آراؤهم الاعتقادیة و موقف الاسلام منها، چاپ عربستان، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ. (با بحثی کامل پیرامون خوارج نخستین و عقاید آنها).
۴. علی یحیی معمر، الاباضیة بین الفرق الاسلامیة، چاپ دارالحکمه لندن، چاپ چهارم، ۱۴۲۲ هـ. (نقد دیدگاه ملل و نحل نویسان پیرامون اباضیه).
۵. محمود اسماعیل، الخوارج فی المغرب الاسلامی، چاپ دارالعودة، بیروت، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۹۷۶ م (کتابی دقیق در تاریخ صفریه و اباضیه در شمال آفریقا، با منابع بسیار).
۶. مهدی طالب هاشم، الحركة الاباضیة فی المشرق العربی، چاپ دارالحکمه لندن، چاپ اول، ۲۰۰۱ م (کتابی جالب در تاریخ اباضیه در عمان و یمن تا سال ۲۸۰ هـ. ق).
۷. حسین مفتخری، خوارج در ایران، چاپ مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش (کتابی درباره خوارج ایران تا اواخر قرن سوم).

درس سوم



مرجئه

تاریخ پیدایش

کشته شدن عثمان بن عفان، جنگ‌های دوره خلافت حضرت علی (ع) و پیدایش خوارج، باعث به وجود آمدن فرقه‌های دیگری شد. نخستین پیروان مرجئه را باید در بین افراد مردّی یافت که نمی‌دانستند حق با چه کسی است! عده‌ای که طرفدار حضرت علی (ع) بودند با نام علویان یا شیعه علی (ع) و طیفی که طرفدار اهل جمل و امویان بودند، عثمانیه نام گرفتند. در نیمه دوم قرن اوّل، جهان اسلام در تب و تاب بحث‌های گوناگون بود. هر کسی طرف مقابل را خطاکار قلمداد می‌کرد و گاهی این خطا را تا حدّ کفر پیش می‌برد. در این دوره خوارج به عنوان مطرح‌ترین گروه افراطی، تمام مسلمانان را کافر دانسته، خون آنان را می‌ریختند. در حدود سال ۷۰ هجری گروهی حکم به ارجا دادند و گفتند ما حکم آنها (شورشیان و قاتلان عثمان و دو طرف دعوا در جنگ جمل و صفین) را به خدا واگذار کرده، در این زمینه توقف می‌کنیم. ارجا، به معنای امید دادن و یا به تأخیر انداختن، نام این گروه شد و از این به بعد مرجئه نام گرفتند. بحث‌ها به همین جا ختم نشد و مهم‌ترین بحثی که مطرح گردید این بود که کفر و ایمان چیست؟ بر اساس چه تعریفی می‌توان فردی را کافر و یا مسلمان دانست؟ رهبران مرجئه که دوستدار حضور اکثر مسلمانان در زیر لوای نام ایمان بودند، عمل را از تعریف ایمان خارج و به تصدیق قلبی و گاه همراه با اقرار زبانی تعریف کردند. قدر مشترک تمام گروه‌های مرجئه این بود که عمل جزء ایمان نیست، بلکه از لوازم و نشانه‌های ایمان است. رساله حسن بن محمد بن حنفیه در تأیید مرجئه، رساله سالم بن ذکوان اباضی در ردّ مرجئه و اشعار ثابت بن

قطنه از نخستین منابع ارجا است.^۱

ارجا که در گام‌های نخستین پیدایش آن، آیینی صرفاً سیاسی بود، کم‌کم به مباحث نظری روی آورد. یکی از اولین کسانی که صبغه کلامی به آن داد، حماد بن ابی سلیمان (۱۲۰ م) از موالی و استاد ابوحنیفه بود. حماد حضرت علی (ع) را بر عثمان ترجیح می‌داد و ایمان را همان تصدیق قلبی می‌دانست. اصحاب حدیث به همین علت به قدح وی پرداخته، او را منحرف می‌دانند. بنابر نظر برخی از فرقه‌شناسان معاصر، علت گرایش موالیان به مرجئه این بود که امویان، موالیان تازه‌مسلمان را تحقیر کرده، آنان را مسلمانان واقعی نمی‌شمردند. موالیان با پشتیبانی خود از مرجئه می‌خواستند به امویان و دیگر اعراب بفهمانند که ایمان به معنای تصدیق قلبی و اقرار زبانی است. بنابراین همه کسانی که شهادتین را بر زبان جاری کرده‌اند، با هم برابرند و نمی‌توان از آنان جزیه گرفت.^۲ روح حاکم بر تمام گفته‌های مرجئیان در مرحله نخستین، این بود که نباید هیچ مسلمانی به جرم عمل خطایش از اردوی اسلام و ایمان خارج شود. کم‌کم به این نتیجه رسیدند که علت اساسی این عدم خروج این است که عمل (تکالیف شرعی) از تعریف ایمان خارج است. این بحث‌ها کم‌کم به حوزه‌های دیگر سرایت کرد؛ مباحثی همچون: آیا ایمان کم و زیاد می‌شود؟ آیا ایمان مردم درجات مختلفی دارد؟ آیا اگر کسی بگوید: من مؤمن هستم ان شاء الله، ذکر ان شاء الله جایز است یا نه؟^۳

ابوحنیفه شاگرد بارز حماد بن ابی سلیمان که خود نیز از موالی بود، در طیف مرجئیان قرار گرفت. او در رساله العالم والمتعلم به این بحث پرداخت و با استدلال خود بر این مسئله صحه گذاشت که عمل از ایمان خارج است. در همان اوان، طیف وسیعی تعریف ایمان مرجئه را پذیرفته، خودشان به سه گروه تقسیم شدند: مرجئه ناب، مرجئه جبریه و مرجئه قدریه. عده‌ای در بحث تعریف ایمان دیدگاه مرجئه را داشتند، ولی در بحث جبر و اختیار، گاه طرفدار جبر شدند و گاه طرفدار اختیار انسان، و مرجئه قدریه نام گرفتند. ابوحنیفه که اهل خراسان بود، طرفداران بسیاری در شرق جهان اسلام پیدا کرد که هنوز به قوت خود باقی‌اند و اکثر مسلمانان شبه قاره

۱. درباره متن رساله سالم بن ذکوان ر. ک: مایکل کوک (Early Muslim dogma)، ص ۱۶۰-۱۶۳. تمام

رساله سالم بن ذکوان اباضی در سال ۲۰۰۰ م در لندن به وسیله کرون زیرمرمان تصحیح و همراه با مقدمه‌ای طولانی در آکسفورد به چاپ رسیده است.

۲. مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ترجمه: ابوالقاسم سرّی، ص ۳۵-۴۱.

۳. زیرا اگر مؤمن است و به خداوند یقین دارد، وجهی برای ذکر «ان شاء الله» نیست!

هند، آسیای میانه و ماوراءالنهر پیرو ابوحنیفه‌اند، و در بحث تعریف ایمان، هنوز همان عقیده را دارند. بنابر آنچه در کتب ملل و نحل آمده است - صرف نظر از شمارش فرقه‌های مرجئه - چند نگرش در تعریف ایمان، میان مرجئه وجود داشته که عبارتند از:

نگرش اول: در نگاه عده‌ای از مرجئه، ایمان یعنی معرفت خدا و کفر یعنی جهل به خدا. این افراد ایمان را از مقوله علم دانسته و قائلند که اگر فردی به زبان منکر شود، ولی در قلب معرفت خدا را داشته باشد، مؤمن است. می‌توان جهمیّه (پیروان جهم بن صفوان از مرجئه جبریّه) صالحیّه (پیروان ابوحنسین صالحی)، یونسیه (پیروان یونس سمري) را در این گروه جای داد. البته این سه گروه اختلافاتی با هم دارند که در کتاب‌های ملل و نحل آمده است.

نگرش دوم: عده‌ای ایمان را فقط اقرار زبانی دانسته، معتقدند هر کس فقط شهادتین را به زبان گوید، مؤمن است. در نظر این افراد تمام مسلمانان مؤمن‌اند و فرقی میان اسلام (ذکر شهادتین) و ایمان نیست. کرامیه (پیروان محمد بن کرام) و ثوبانیّه این تفکر را دارند. کرامیه تا قرن پنج و شش پیروانی در خراسان داشته، سپس از بین رفتند.

نگرش سوم: ایمان عبارت است از معرفت خدا و پیامبرش و اقرار زبانی به آن. این نگرش تلفیقی از آن دو نگرش سابق است. نجاریّه (پیروان حسین بن محمد نجار)، شیبیه (پیروان محمد بن شیبی)، غیلانیّه (پیروان غیلان دمشقی و از مرجئه قدریه) و غسانیّه (پیروان غسان کوفی) این تعریف را پذیرفته‌اند و می‌توان ابوحنیفه را نیز در این تعریف با آنان شریک دانست.^۱ گفتنی است که در قرون نخستین و نزد احمد بن حنبل و اصحاب حدیث، مرجئه از فرق بدعت گذار بود؛ ولی کم کم از بدعت خارج و از فرق اهل سنت و جماعت شناخته شد. دلیل آن ایجاد برخی تغییرات در افکار حنفیان، کثرت حنفیان و تشکیل دولت‌های بزرگ حنفی بود که آخرین آنها امپراتوری عثمانی بود. در این زمینه مقایسه بحث مرجئه در ملل و نحل شهرستانی با مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری جالب است. اشعری، ابوحنیفه را به عنوان رهبر طایفه‌ای از مرجئه آورده، ولی شهرستانی از ابوحنیفه دفاع کرده و با عنوان «مرجئه السنه» و نه «مرجئه البدعه» از وی یاد می‌کند. ماتریدیه که پیروان کلامی ابوحنیفه هستند، راه او را ادامه داده،

۱. میان نویسندگان ملل و نحل در این تقسیم‌بندی اختلاف است؛ ولی به علت قدمت کتاب مقالات الاسلامیین و

دقت ابوالحسن اشعری در نقل اقوال، کتاب وی را مبنا قرار دادیم (مقالات الاسلامیین، ج ۱،

ایمان را به تصدیق قلبی و اقرار زبانی تعریف کردند. در نگاه آنان ایمان کم و زیاد نمی‌شود. آنان به کارگیری مطلق فاسق بر مرتکب کبیره را جایز نمی‌شمارند و آن را همراه با قیدی پذیرفته و گفته‌اند: مرتکب کبیره فقط در حین انجام کار، فاسق است.

مرجئه در روایات شیعه

در برخی از روایات شیعه، مرجئه نکوهش شده و به معنای عثمانیه و اهل سنت به کار رفته است. در روایتی از امام صادق (ع)، دلیل مخالفت ایشان را با مرجئه پرسیدند. امام فرمود: «در نگاه مرجئه قاتلین ما [مثل معاویه و یزید] مؤمن هستند. بنابراین دست آنها به خون ما تا روز قیامت آغشته است».^۱ شیخ مفید در الفصول المختارة از امام صادق نقل می‌کند که «امام صادق (ع) عبدالله افطح را مرجئی کبیر می‌دانست؛ زیرا عبدالله درباره علی (ع) و عثمان موضع توقف را که همان دیدگاه مرجئه است، اختیار کرده بود».^۲

البته روایات بسیاری از ائمه در طرد مرجئه رسیده است که به خاطر خصلت ناصبی [بغض حضرت علی (ع)] از آنها نکوهش شده است.^۳ بنابراین نباید به صرف ورود لفظ مرجئه در یک روایت، آن را منطبق با مرجئه در کتب ملل و نحل دانست. گفتنی است که در طول تاریخ، اکثر متکلمان شیعه، اشاعره و ماتریدیه همان تعریف تصدیق قلبی و اقرار زبانی را پذیرفته و عمل را از تعریف ایمان خارج کرده‌اند. ابواسحاق نوبختی، شیخ مفید، سیدمرتضی، خواجه نصیر، علامه حلی، ابوالفتوح رازی و دیگران همان تعریف تصدیق قلبی و اقرار زبانی را پذیرفته‌اند. در این زمینه شرح مواقف و شرح مقاصد، حاوی نکات جالبی هستند. ماتریدیان که پیرو ابوحنیفه‌اند، تماماً دیدگاه وی را پذیرفته و عمل را از تعریف ایمان خارج کرده‌اند. ولی معتزله، خوارج، زیدیه، اصحاب حدیث و وهابیت دیدگاه مرجئه را طرد کرده، عمل را جزء ایمان می‌دانند. غالب فرق اسلامی به غیر از ماتریدیه، زیادت و نقصان در ایمان را پذیرفته، دیدگاه ابوحنیفه را در این زمینه طرد کردند.^۴

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۰۹، کتاب ایمان و کفر، باب اصناف خلاف. علامه مجلسی در مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۲۱۷، این روایت را مرسل می‌داند.

۲. مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۲، ص ۳۱۲.

۳. ر. ک: رسول جعفریان، مقالات تاریخی، دفتر دهم، ص ۸۰-۹۱.

۴. ر. ک: شهید ثانی، حقایق الایمان، ص ۱۳۵-۱۳۵؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۵، ص ۱۷۵-۲۳۲؛ جرجانی، شرح مواقف، ج ۸، ص ۳۵۱-۳۷۴.

○ پرسش

۱. علت ظهور مرجئه چه بود؟
۲. نگرش های گوناگون در تعریف ایمان را بیان کرده، دیدگاه های فرق گوناگون را در این زمینه بنویسید.
۳. علت پذیرش مرجئه از سوی اهل سنت چیست؟
۴. با مطالعه مقاله «ایمان در اسلام»، مجله انجمن معارف اسلامی، شماره دو، ایمان را تعریف کنید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. رسول جعفریان، «مرجئه، تاریخ و اندیشه»، مقالات تاریخی، دفتر دهم، انتشارات دلیل ما (مفصل ترین کتاب به زبان فارسی درباره مرجئه).
۲. حسین عطوان، مرجئه و جهمیه، ترجمه: حمید رضا آذیر، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
۳. سفر بن عبدالرحمان حوالی، ظاهرة الارزاء فی الفكر الاسلامی، ۲ جلد، چاپ مصر، ۱۴۱۷ هـ.
۴. محسن جوادی، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، معاونت امور اساتید، ۱۳۷۶ ش.
۵. محمد رضا فرج الله، الاسلام والایمان والفرق بینهما، چاپ نجف، منشورات دارالبیان.
۶. محمد نعیم یاسین، الایمان ارکانه، حقیقت و نواقضه، مکتبه السنه، چاپ اول، مصر، ۱۴۱۲ هـ.
۷. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۷۱-۱۰۹.
۸. ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه: زهرا پورسینا، انتشارات سروش، چاپ اول، تهران ۱۳۷۸ ش.

درس چهارم



قدریه

تاریخ پیدایش

بحث از قضا و قدر و جبر و اختیار از همان ابتدای اسلام مطرح بوده است. قرآن کریم در آیاتی چند، آزادی انسان را به رسمیت شناخته است ولی از آیاتی دیگر برخی جبر استشمام کرده‌اند.^۱ گفت و گوی خلیفه دوم با اسقف مسیحیان شام مبنی بر حمایت عُمر از جبر و حمایت آن عالم مسیحی از اختیار انسان،^۲ و گفت و گوی یکی از یاران با حضرت علی (ع) در جنگ صفین در راه شام در باب قضا و قدر^۳ مبنی بر حمایت ایشان از اختیار انسان، از قدیمی ترین روایات در این باب است. در همین روایت از حضرت علی (ع) آمده است:

تَنْظَن اِنَّهٗ كَانَ قَضَاءَ حَتْمًا وَّ قَدْرًا لَازِمًا. اِنَّهٗ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ لِبُطْلِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ ... تِلْكَ مَقَالَةٌ

اِخْوَانِ عِبَادَةِ الْاَوْثَانِ ... وَّ قَدْرِيَّةٌ هَذِهِ الْاَمَّةُ وَّ مَجُوسُهَا ...

در روایات اهل سنت نیز آمده است: القدریة مجوس هذه الامة. ولی در بین گروه‌های اسلامی اختلاف است که منظور از قدریه کدام فرقه است. در کتب امامیه، زیدیه و معتزله این روایت شامل کسانی است که مثبت قدر بوده و قائلند که تمام افعال، اعم از خیر و شرّ فعل خدا است و خداوند آنها را اراده کرده است. بنابراین از دیدگاه امامیه، اهل سنت (اصحاب حدیث، اشاعره و ماتریدیه) شامل این روایت شده و مصادیق واقعی قدریه یا مجوس امت اند که قائل به جبر

۱. درباره این آیات ر. ک: تعلیقه آیت الله شعرانی بر کشف المراد، ص ۴۳۳-۴۳۶، چاپ کتاب فروشی اسلامیّه.

۲. حسین عطوان، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، ص ۳۲ و ۳۳.

۳. علامه حلی، کشف المراد، ص ۴۳۴: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۵.

شده‌اند و یا مانند اشاعره جبر ناخالص (کسب) را ترویج می‌کنند. اهل سنت در مقابل، مصداق اتم این روایت را معتزله (مفوضه) می‌دانند که قائل به اختیار انسان در افعال خویش‌اند و چون تمام کتب معروف ملل و نحل همچون مقالات الاسلامیین اشعری، الفرق بین الفرق بغدادی، الفصل ابن حزم، ملل و نحل شهرستانی، التنبيه والرد ملطی و... نوشته اهل سنت است، در کتب فرقه‌شناسی، قدریه مساوی با معتزله یا پیش‌قراولان معتزله شد. این نوشته‌ها با کتب معروفی همچون شرح مواقف و شرح مقاصد تقویت شد و اکنون نیز از قدریه، منکران قدر الهی در باب افعال انسانی اراده می‌شود.

با روی کار آمدن معاویه جبرگرایی ترویج شد. وی برای اثبات حقانیت خود در امر خلافت چنین تبلیغ می‌کرد که خداوند او را برای خلافت برگزیده و حاکمیت وی عطیه‌ای الهی است. بدین ترتیب خلافت خود را در هاله‌ای از قداست قرار می‌داد. جبرگرایی روش اکثر امویان بود و در نامه‌ها و خطبه‌های خود شدیداً بر این مسئله تأکید می‌کردند که خداوند مقدر فرموده که ما خلیفه مسلمانان باشیم. معاویه در جواب مخالفان جانشینی یزید می‌گفت: «ولا یتعهدی یزید به قضا و قدر الهی است و بندگان او را در کار خود انتخاب و دخالتی نیست».^۱ در اینجا بود که عده‌ای با این اندیشه به مخالفت برخاسته، بر اختیار انسان بر افعال خود تأکید ورزیدند.

معبد جهنی پیشوای قدریه بصره

معبد جهنی از تابعین بوده و از برخی صحابه حدیث نقل کرده است. اطلاعات ما درباره او اندک است. او در زمانی که حجاج بن یوسف ثقفی والی بصره بود، عقیده اختیار را مطرح ساخت و در بین سال‌های ۸۰ تا ۸۳ به دست حجاج کشته شد. وی مدافع جدی قیام‌های ضد اموی نیز بود. گویا وی با حسن بصری هم مسلک بود و نامه حسن بصری به عبدالملک - خلیفه وقت امویان - از اولین اسناد باقیمانده قدریه است.^۲ در همین زمینه نامه حسن بصری به امام حسن (ع) قابل توجه

۱. درباره سیاست جبرگرایی امویان ر. ک: فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام، فصل نظریه امویان درباره خلافت، از صفحه ۲۱۰ - ۲۶۶ (از این کتاب اسناد بسیاری از خطبه‌ها و اشعار شعرای اموی دال بر جبرگرایی امویان آمده است).

۲. این نامه را هلموت ریتز در سال ۱۹۳۳م در مجله Der Islam، شماره ۲۱، صفحه ۶۷-۸۳ چاپ کرده است. محمد عماره نیز آن را در رسائل العدل والتوحید، ج ۱، ص ۸۱-۹۳ آورده است.

است. امام حسن در جواب وی می‌نویسد:

اما بعد فمن لم يؤمن بالقدر خیر و شرّه... فقد كفر و من احال المعاصی علی الله فقد فجر، ان

الله لم یطع مكرهاً و لم یعص مغلوباً...^۱

از این شواهد چنین بر می‌آید که بحث قدر الهی و اختیار انسان، از مسائل قرن اول هجری

بوده است.

غیلان دمشقی پیشوای قدریه شام

غیلان بن مسلم دمشقی از قبطیان مصر بود که اسلام آورد و در شام سکنا گزید. گویند وی در نزد معبد جهنی قدر را فراگرفت و در شام به ترویج آن پرداخت. او مردم را به شورش علیه امویان تشویق و نظریه آنان را درباره خلافت رد می‌کرد. به همین دلیل، هشام بن عبدالملک وی را دستگیر و اعدام نمود. غیلان دمشقی را از مرجئه قدریه دانسته‌اند که ایمان را به معرفت و اقرار تعریف می‌کرد و در باب قضا و قدر، قائل به اختیار انسان بود. از عقاید دیگر او نفی صفات الهی و خلق قرآن است. او معتقد بود که خداوند به هیچ چیز شبیه نیست و نمی‌توان صفاتی برای آن ذکر کرد. وی قرآن را مخلوق می‌دانست، نه قدیم. وی نامه‌ای به عمر بن عبدالعزیز نوشت و اعتقاد خود را در باب آزادی انسان این گونه بیان کرد: «آیا هرگز هدایت‌گری را دیده‌ای که به هدایت بخواند، سپس مانع رسیدن به آن شود؟ آیا هرگز دیده‌ای که حکیمی، کسی را که به سبب انجام فرمانی که داده است عذاب کند، یا به چیزی فرمان دهد که مستوجب عذاب باشد؟ آیا هرگز مهربانی را یافته‌ای که بندگان را بیش از توان ایشان تکلیف کند؟...»^۲ غیلان خلافت را حق همه مسلمانان می‌دانست و معتقد بود که شایسته‌ترین افراد امت باید از طریق اتفاق مسلمانان عهده‌دار این مسئولیت شود. غیلان را پیش قراول معتزله دانسته و به دلیل شباهت‌های بسیار، در کتب اصحاب حدیث از معتزله با عنوان قدریه یاد شده است.

۱. ابن شعبه حرّانی، تحف العقول، ص ۱۶۶.

۲. قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۲۳۰-۲۳۲.

قدریه در روایات شیعه

همچنان که گذشت، قدریه در روایات شیعی نکوهش شده است؛ ولی منظور ائمه از قدریه کدام یک از طوایف جبریه یا تفویضیه است؟ علامه مجلسی در *مرآة العقول* می‌نویسد: «کلام حضرت علی (ع) می‌رساند که قدریه همان مجبره است... ولی در اخبار ما قدریه هم بر جبریه، هم بر تفویضیه (معتزله) اطلاق شده است و اطلاقش بر معتزله (قائلین به اختیار انسان) بیشتر است... در توحید صدوق آمده است که امام، قدریه را بر کسانی که سلطنت خدا را محدود ساخته‌اند، اطلاق کرده است و قدمای محدث شیعه مثل کلینی، قدریه را بر مفوضه اطلاق کرده‌اند؛ زیرا همیشه می‌نوشته‌اند: «باب جبر و قدر» و قدر را در مقابل جبر قرار می‌دادند که نشان می‌دهد قدریه یعنی مفوضه نه مجبره... به هر حال ائمه طاهرین جبر و اختیار را به یک اندازه مردود دانسته و امر بین امرین را ترویج کرده‌اند...»^۱.

○ پرسش

۱. بنابر دیدگاه نویسندگان *ملل و نحل*، قدریه لقب چه کسانی است؟ توضیح دهید.
۲. با مطالعه مقاله «قدریان نخستین» تألیف محسن جهانگیری، اعتقادات آنها را شرح دهید.
۳. با مراجعه به کتاب *فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام*، علل پیدایش قدریه را بررسی کنید.
۴. با مراجعه به روایات شیعی، تحلیل خود را درباره اطلاق قدریه بر مجبره یا مفوضه بنویسید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. ناصر بن عبدالکریم العقل، *القدریة والمرجئة*، دارالوطن، ریاض، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ. (این کتاب با بیش و هابی نوشته شده و به شدت از قدریه انتقاد کرده و آنها را خارج از اسلام

۱. *مرآة العقول*، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۸۳؛ *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۶۰، باب الجبر والقدر.

دانسته است).

۲. حسین عطوان، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، ترجمه: حمیدرضا شیخی، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۶-۹۰ (فصل اول: قدریه).
۳. مقاله «قدریان نخستین»، چاپ شده در مجموعه مقالات محسن جهانگیری، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش، ص ۸۹-۵۸.
۴. مقاله «معبد جهنی» از فان اس، چاپ در مجله عربیکا.
۵. رسالة «الرد علی القدرية»، حسن بن محمد بن حنیفه، فان اس، این رساله را در بدایات فی علم الکلام چاپ بیروت، ۱۹۷۷ م، آورده است.
۶. رسائل ردّ بر مجبّره، در رسائل العدل والتوحید، جمع‌آوری محمد عماره: سیدمرتضی، «انقاذ البشر من الجبر والقدر»؛ قاسم رسی، «الردّ علی المجبّره»؛ یحیی بن حسین، «الردّ علی المجبّره القدرية» و رسالة «كتاب الردّ والاحتجاج علی الحسن بن محمد بن حنیفه فی الجبر و اثبات الحق و نقض قوله». این کتاب به وسیله دارالاهلال مصر در سال ۱۹۷۱ منتشر شده است.
۷. مایکل کوک، Early Muslim godma، ص ۱۵۸-۱۰۷.

درس پنجم



معتزله

تاریخ پیدایش

«اعتزال» به معنای کناره‌گیری و دوری جستن^۱ و در دانش فرقه‌شناسی عنوان یکی از مشهورترین مکاتب کلامی است که در نیمه نخست قرن دوم هجری توسط واصل بن عطا (م ۱۳۱) در بصره بنیان نهاده شد. از این گروه با اسامی و القاب پسندیده‌ای چون «عدلیه»، «اهل العدل والتوحید» (از طرف پیروان و دوستان) و عناوین ناپسندی نظیر «وعیدیه»، «معتله»، «جهمیه» و «قدریه» (از طرف مخالفان) یاد شده است. اما اصطلاح معتزله، مشهورتر از همه است و خود آنها نیز نوعاً از این کاربرد پرهیزی ندارند.^۲ گزارشگران تاریخی ظهور حرکت اعتزال را طرح اندیشه‌ای جدید توسط واصل درباره مرتکب کبیره و جدایی (اعتزال) آنان از حلقه درس استادشان حسن بصری دانسته‌اند.

گزارشگران، معتزله را از جمله اولین کسان و گروه‌هایی می‌دانند که به علم کلام و شیوه برخورد و شناخت و تفسیر آموزه‌های دینی، رونقی ویژه بخشیدند؛ بلکه رفته‌رفته و در گذر زمان مکتب خویش را تبدیل به مدرسه عقلی بزرگ و برخوردار از مبانی فلسفه ویژه‌ای کردند؛ تا جایی که رهبران فکری این گروه را جزء بنیانگذاران نخستین علم کلام می‌شمارند.^۳

بنابر دیدگاه سیدمرتضی در امالی، اصول اعتقادی معتزله از خطبه‌های علی بن ابی طالب (ع)

۱. برای نمونه ر. ک: نهج البلاغه، حکمت ۲۶۲ در معنای لغوی آن.

۲. ر. ک: زهدی جار الله، المعتزله، ص ۱۰-۱۷.

۳. ر. ک: مقدمه فؤاد سید بر کتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزله؛ زهدی جار الله، المعتزله، ص ۱۰-۱۳؛

عبدالرحمن بدوی، التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص ۱۷۲ به بعد.

گرفته شده و هر کس در نظریات این گروه دقت کند خواهد دید که آنچه معتزله می‌گویند، تفصیل و شرح کلمات مجمل آن حضرت است.^۱

مشهورترین نظریه درباره عوامل پیدایش معتزله این است که این پیدایش حاصل عوامل و زمینه‌های مختلف سیاسی و فکری آن زمان است و دیدگاه‌های اصلی بنیانگذاران آن، نوعاً واکنش نظری در برابر اندیشه‌های روزگار خود و یا صورت سامان یافته‌ای از دیدگاه‌های مطرح آنان بوده است. بر پایه این نظریه هر یک از دیدگاه‌های کلامی بنیان‌گذاران معتزله ناظر یا رد یا تکمیل آرا و اندیشه‌هایی بود که از قبل و توسط شخصیت‌ها و گروه‌های مختلف اسلامی مورد بحث و مناقشه واقع می‌شد.^۲

اصول تعالیم و اصل بن عطا، بنیانگذار این گروه عبارتند از:

۱. نفی تعلق و جدایی صفات از ذات الهی؛
۲. پذیرش اختیار و آزادی اراده انسان؛
۳. اعتقاد به جایگاه میانه برای مرتکبین کبیره؛
۴. حکم به خطاکار بودن نامعین یکی از طرفین نزاع در جریان فتنه عثمان و جنگ‌های امام علی (ع) با مخالفان.^۳

دیدگاه نخست قبلاً از سوی جهم بن صفوان و جعد بن درهم مطرح شده بود. موضوع اختیار انسان نیز پیش‌تر از سوی حسن بصری، قتاده، مکحول، محمد بن اسحاق و به‌ویژه معبد جهنی و غیلان دمشقی یعنی قدریان نخستین مطرح شده بود. بنابراین اصل صورت کامل شده و پخته‌تری از دیدگاه‌های قدریه و جهمیه را ارائه کرده و طراح آنها نبوده است.^۴ تنها دیدگاهی که اصل بدان شناخته شده، دو اعتقاد بعدی بود که با هوشمندی خود توانست

۱. امالی، چاپ قاهره، دارالاحیاء، ص ۱۰۳. برای آگاهی بیشتر از مبادی فکری اعتزال از دیدگاه خود معتزله ر. ک: سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۱۸۰-۱۸۲.

۲. ر. ک: احمد امین، فجر الاسلام، ص ۲۸۰ به بعد؛ نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۹۲ و ص ۴۰۸-۴۱۵؛ الخلافة و نشأة المذاهب، ص ۱۸۹ به بعد.

۳. شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۰-۵۲.

۴. ر. ک: ملل و نحل، ص ۵۱ و ۵۲؛ نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۳۹۱-۴۱۲؛ فجر الاسلام، ص ۲۸۷؛ ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۶۰-۶۲ و نیز طاش کبری زاده، مفتاح السعادة، ج ۲.

راه میانه‌ای را در زمان خود اختیار کند.^۱ ارتباط تنگاتنگ عقاید معتزله نخستین با گروه‌هایی چون جهمیه و قدریه، باعث شده است که خود معتزله نیز برخی سران این گروه‌ها را در طبقات معتزله آورد.^۲ پژوهشگران معاصر نیز معتزله را وارثان فکری این دو گروه می‌دانند.^۳ با مطالعه آرا و عقاید کلامی جهمیه و قدریه به خوبی به دست می‌آید که آنان در پایه‌گذاری تفکر معتزله نقش برجسته‌ای داشته‌اند و حداقل ظهور معتزله حاصل تنازعات آنها بوده است. از این روی است که به امثال غیلان دمشقی، جعد بن درهم و حسن بصری و قدریه، اسلاف معتزله گفته شده است.

معتزله در دوره‌های مختلف تاریخی

پژوهشگران عموماً سیر اندیشه‌ها و تحولات معتزله را به دوره‌های مختلفی چون پیشرفت، اقتدار، دوران طلایی و نیز ضعف و افول و شکست تقسیم کرده‌اند.

۱. رشد تدریجی و شکل‌گیری فرقه‌ای

پیروان این مکتب در این دوران توانستند با گسترش و میدان‌داری در مباحث کلامی و ارائه دیدگاه‌های معتدل و میانه در موضوعات اختلافی جامعه، به همراه دفاع پرحرارت خود از عقاید دینی، نه تنها جای خود را در میان قشر قابل توجهی از مردم باز کنند، بلکه در نهایت توانستند حمایت قاطع سه خلیفه دولت عباسی را جلب کنند. البته پیش از آن روابط معتزله با خلفای اموی و نیز عباسی (تا آغاز خلافت مأمون) در مجموع خوب نبود. اساساً باور به آزادی اراده انسان، دعوت به برابری عرب و عجم و بی‌توجهی به شرط قبیلگی و خانوادگی در خلافت و نیز تأکید بر عنصر امر به معروف و نهی از منکر، در مجموع با ذائقه صاحبان قدرت‌های سیاسی سازگار نیست و بالطبع مورد استقبال آنان قرار نمی‌گیرد. فاصله فکری و روش معتزله در ارائه تعلیم دینی، با راه و رسم غالب بر توده‌های اجتماعی از یک طرف، و نیاز صاحبان قدرت به حفظ پایگاه اجتماعی و ملاحظه گرایش عمومی به تقویت سنت و تعلیم ظاهری نیز در مخالفت خلفا با

۱. شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۱-۵۲.

۲. مثلاً ابن مرتضی غیلان دمشقی و جعد بن درهم را در عرض واصل آورده است.

۳. زهدی جار الله، پیشین، ص ۴۴.

تفکر اعتزالی تأثیر قابل توجهی داشت.^۱

در این مقطع زمانی، واصل بن عطا گروهی از داعیان و شاگردان خود را برای مبارزه با مخالفان عقاید اسلام و تبلیغ عقاید دینی از جمله عقیده «تنزیه» و مبارزه با تشبیه و تجسیم به مناطق مختلف فرستاد. این دسته علاوه بر مبارزه با عقاید انحرافی به ترویج تفکر اعتزال پرداختند. از آن پس بود که معتزله جای خود را به عنوان یک فرقه مستقل در میان فرق اسلامی باز کرد. در این عصر همچنین ترجمه کتاب‌های فلسفی به عربی آغاز شده بود و متکلمان معتزلی توانستند به تدریج با آرای فلسفی آشنا شوند.

۲. نفوذ و اقتدار سیاسی - اجتماعی

دوره دوم با توجه به حمایت دستگاه عباسی از معتزله، دوره اوج و عزت و عصر طلایی معتزله نامیده شده است. اندیشمندان این گروه در این دوره نه تنها توانستند با آزادی کامل، باورهای کلامی خود را در جامعه و مراکز قدرت رسمیت ببخشند، بلکه با ترغیب و تشویق همراهی خلفا، تلاش کردند تا رقبای فکری خویش را که عموماً اهل حدیث بودند، از صحنه‌های سیاسی - اجتماعی دور سازند. سیاست خشونت، سخت‌گیری، حبس و تحمیل عقاید بر محدثان و فقیهان و حتی قتل بعضی از آنها، و از همه بیشتر جریان محنت و تفتیش عقاید درباره موضوع قرآن در این دوره با همکاری و همراهی و تشویق معتزله رقم خورد.^۲ هر چند دوران طلایی این گروه در عصر خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸) تا واثق (۲۲۷-۲۳۲) از سه دهه تجاوز نکرد، اما معتزله در این عصر توانستند تا حدود زیادی مکتب خود را ترویج نمایند. در همین زمان بود که معتزله با برخورداری از شخصیت‌های متنوع به طرح آموزه‌های مختلف و مباحث دقیق کلامی و موضوعاتی چون جوهر و عرض، جسم، اراده و متولدات و مباحثی که رنگ و بوی فلسفی داشت، پرداختند.^۳ تقسیم معتزله به دو مکتب بصره و بغداد نیز در همین دوره بود.

۱. ادب المعتزلة، ص ۱۴۲؛ المعتزلة، ص ۱۶۸ - ۱۷۰؛ سلیمان سلیم، المعتزلة، ص ۵۳ - ۵۷.

۲. المنية والامل، ص ۲۰ به بعد؛ عرفان عبدالحمید، دراسات فی الفرق والعقاید الاسلامیة، ص ۱۲۵.

۳. گزارش مستند جریان محنت را در زمان سه خلیفه عباسی به همراه منابع آن ببینید: فضل الله زنجانی، تاریخ

علم الکلام، ص ۱۵۶-۱۷۹.

۴. ر. ک: محمد عبده، طارق عبدالحمید، المعتزلة بین القديم والحديث، ص ۱۰۹-۱۱۵.

۳. ضعف و افول تدریجی

با شروع خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷هـ. ق) که آغاز دوره دوم عباسی و غلبه عناصر ترک به قلمرو اسلامی است، دوره طلایی معتزله به پایان رسید. وجود نفرت عمومی علیه سخت گیری های این گروه و حتی کم رنگ شدن نفوذ آنها در اواخر دوره واثق، جامعه را آماده برنامه های متوکل کرد.^۱ سیاست متوکل در دوران خلافت خود بر پایه توجه صرف به ظواهر کتاب و سنت و تقلید و تسلیم به ظواهر دینی و جلوگیری از طرح و رواج مباحث کلامی استوار شد. وی همچنین تلاش کرد تا با اکرام و احترام و نزدیکی به محدثان و فقیهان، به جبران و تلافی نامهربانی هایی که قبلاً نسبت به اهل حدیث می شد، بپردازد.^۲ از جمله دستورات اکید او به محدثان این بود که به نشر احادیث صفات خبری و رؤیت خدا در روز قیامت، که مخالف دیدگاه معتزله بود، بپردازند، و برای این کار بخشش ها و کمک های مالی نیز تعیین کرد.^۳

خلیفگان بعد از وی نیز کم و بیش همین شیوه را اتخاذ کردند. چنان که گفته شده است که مقتدر (۲۹۵-۳۲۰) و قادر (۳۸۱-۴۲۲) از بزرگان معتزله، توبه نامه و تعهد گرفت که از اندیشه های اعتزالی خود عدول کنند.^۴ قادر حتی آنان را از مناظره درباره اعتزال و رفض و دیگر عقاید نهی کرد.^۵ از دیگر اقدام های قادر صدور بیانیه ای حکومتی بود که طعن بر معتزله را اعلام می داشت و از مردم می خواست بدان پایبند باشند.^۶ اما معتزله توانستند در ایام فرمانروایان آل بویه (۳۲۰-۴۴۷) به حیات خود استمرار بخشند و حلقه های یزرگ درسی ایجاد و به مناصب حکومتی برسند و مکتب خود را در برخی مناطق بگسترانند. برخی، ایام خلافت آل بویه به ویژه دوران وزارت صاحب بن عباد (۳۶۷-۳۸۵) را دوره شکوه مجدد معتزله دانسته اند.^۷ ولی در همین دوره ظهور رقیب فکری مقتدری چون ابوالحسن اشعری و رواج

۱. زهدی جار الله، المعتزلة، ص ۱۸۹-۱۹۰.

۲. مسعودی، مروج الذهب، ج ۴، ص ۸۶-۸۹؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۳۴۶.

۳. تاریخ الخلفاء، ص ۳۴۶.

۴. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۱۳۴؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ۱۲، ص ۶.

۵. ر. ک: ابن جوزی، المنتظم، ج ۷، ص ۱۸۷.

۶. المنتظم، ج ۸، ص ۴۱.

۷. زهدی جار الله، المعتزلة، ص ۲۱۱-۲۲۱.

مکتب معتدل وی - نسبت به افراط و تفریط معتزله و مکتب اهل حدیث - اوضاع فکری روزبه‌روز به زیان معتزله رقم خورد و باعث افول آنها گردید. با از بین رفتن آل بویه و حاکمیت سلجوقیان، مسلک اشعری رشد کرده و مذهب برتر شد. در این دوره از اقتدار معتزله کاسته شده، فقط آنها را در شرق (خوارزم) می‌یابیم. زمخشری، ابن ابی‌الحدید و ملاحمی خوارزمی از آخرین بازماندگان معتزله‌اند. با حمله مغول در قرن هفتم دوران معتزله به اتمام رسید و کم‌کم در تاریخ محو گردید.^۱ اکنون در دوران معاصر بعد از هفت قرن از نابودی معتزله، برخی از عقل‌گرایان اهل سنت، نام معتزله را بر خود نهاده، از عقل‌گرایی اعتزال به نیکی یاد می‌کنند. به این افراد نام معتزله جدید نهاده‌اند؛ اما وجه اشتراک این افراد با معتزله تاریخی، فقط در عقل‌گرایی است و شاید بسیاری از عقاید معتزله تاریخی را قبول نداشته باشند.^۲

در یک تقسیم دیگر می‌توان ادوار تاریخی معتزله را به سه دوره تقسیم کرد:

۱. دوره رونق و ظهور قهرمانان سلف (از اواخر قرن دوم تا ربع پایانی قرن سوم): در این دوره شخصیت‌های مهمی از معتزله با تنوع فکری و آموزه‌های مختلفی ظهور کردند. ثمامه بن اشرس، احمد بن ابی‌داوود، ابو‌هذیل علاف، هشام فوطی، بشر بن معتمر، نظام، جاحظ و اسکافی از جمله این شخصیت‌های تأثیرگذار بوده‌اند.

۲. دوره شرح و تعلیم: این دوره از ربع آخر قرن سوم شروع و تا اواسط قرن پنجم و ظهور سلجوقیان ادامه یافت. در این دوره که به مرحله کلاسیک نیز تعبیر شده، متفکران و نویسندگان بزرگی چون ابوعلی و ابوهاشم جیایی، بلخی، خیاط، جعفر بن حرب، صاحب بن عباد و قاضی عبدالجبار ظهور کردند. این افراد هر یک سهم ویژه‌ای در تبیین و شرح عقاید اعتزال داشتند. معتزله در این دوره بر محور مجموعه‌ای از آموزه‌های سازگار و نظام‌مند بنیان نهاده و بقای آن تضمین شد. این دوره نیز همانند دوره قبلی به عصر طلایی معتزله تعبیر شده است.

۳. دوره انتقال: با شروع عصر چهارم عباسی (از سال ۴۴۷-۶۵۶) و نفوذ ترکان سلجوقی دوره طلایی معتزله پایان یافت، و با توجه به اهتمام عمومی خلفای این دوره به سنت و روحیه عمومی، از نفوذ اجتماعی این گروه کاسته شد. با این حال معتزله به عنوان یک روش فکری و

۱. ر. ک: مهدی فرماینیان، مقاله «اعجاز قرآن از دیدگاه معتزله»، مجله هفت‌آسمان، شماره ۳ و ۴،

مکتب کلامی از بین نرفت؛ بلکه در طول این دوران شمار قابل توجهی از قاضیان بغداد نیز معتزلی به حساب آمده‌اند. آنان توانستند مبانی و نظریات خود را در دیگر گروه‌های اسلامی چون زیدیان استمرار ببخشند. زمخشری و ابن ابی‌الحدید مربوط به این دوره می‌باشند.^۱

عوامل ناکامی و افول تفکر اعتزال

۱. عقل‌گرایی افراطی و بی‌توجهی به آموزه‌های کتاب و سنت

محورهای توجه معتزله، خلافت و مباحث نظری و استدلال‌های عقلانی و اعتماد بی‌رویه به عقل بشری بود. آنان با افراط در این مهم، خود را از بدنه مردم جدا کرده، موجبات نفرت عمومی را فراهم ساختند. طبیعی است که هر فرقه و تفکری برای ماندگاری به حمایت و توجه بخشی از توده‌های مردم نیازمند است؛ اما این گروه از چنین ظرفیتی برخوردار نبود.^۲

۲. مبارزه پرشور و فرائیر محدثان و فقیهان

برپایه گزارش‌های فراوان از رسالت‌های اصلی و مهم فقها و محدثان اهل سنت در قرون نخستین، مبارزه با کلام و متکلمان و به تعبیر خود آنها بدعت‌های دینی بوده است. معتزله به عنوان سردمداران کلام نه تنها با بیان برخی از دیدگاه‌های کلامی و افراط در عقل‌گرایی، به مخالفت این دسته با کلام و تفکر عقلی انگیزه بیشتری می‌دادند، بلکه احیاناً با نیش‌های قلمی و زبانی خود علیه حاملان فقه و حدیث، خشم آنان را بر می‌انگیختند.

بالطبع نفوذ و اقتدار سیاسی اجتماعی و حرف‌شنوی مردم از فقها و محدثان که با امور عینی و وسایل مورد ابتلای زندگی مردم سروکار دارند، از معتزله که فقط به مسائل عقلی روی آورده بودند، بیشتر بود. این کمبود، توانست تا حدود زیادی معتزله را از صحنه اجتماع بیرون کند. خشونت و فشار معتزله بر اهل فقه و حدیث در برهه‌ای از زمان، عواطف فراوانی را به نفع فقها و محدثان و به ضرر معتزله برانگیخت.

علاوه بر این دو عامل، ظهور فرد میانجی و اصلاح‌طلبی چون ابوالحسن اشعری که خود

۱. برای اطلاع از جزئیات این چهار مرحله تاریخی ر. ک: مدخل معتزله در دائرة المعارف اسلام که در مجله

هفت‌آسمان، شماره ۲۰ به وسیله آقای حمید ملک‌مکان ترجمه شده است.

۲. دراسات فی الفرق والمذاهب، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

قبلاً از معتزله بود و مکتبی به دور از افراط و تفریط‌های هر دو گروه اهل حدیث و معتزله ارائه کرد، توانست ضربه اصلی را بر این گروه وارد کند.^۱

○ پرسش

۱. برخی معتقدند که اندیشه‌های معتزله برگرفته از افکار مسیحیت است. با مطالعه کتاب نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، جلد اول، صفحه ۴۰۷ به بعد، در این باره تحقیق و داوری کنید.
۲. با مطالعه کتاب فضل الاعتزال، دیدگاه معتزله در باب پیدایش و اندیشه‌های آنها را بیان کنید.
۳. ارتباط معتزله با قدریه را بیان کنید (مطالعه کتاب فجر الاسلام در این زمینه مناسب است).
۴. با مطالعه کتاب الجمل شیخ مفید، به نقد دیدگاه واصل بن عطا در باب طرفین دعوا در جنگ جمل بپردازید.
۵. سه دوره تاریخ معتزله را شرح دهید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، مقدمه فؤاد سید، قاهره.
۲. هاشم ابراهیم یوسف، اصل العدل عند المعتزلة، فصل اول.
۳. سامی نثار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، جلد اول، ص ۲۲۷ به بعد.
۴. زهدی جار الله، المعتزلة، فصل اول، دوم، پنجم و ششم.

۱. فضل الله زنجانی، تاریخ علم الکلام، ص ۲۸-۴۰؛ شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ص ۲۶ و ۲۷.

درس ششم



اندیشه‌های کلامی معتزله

روش فکری معتزله

از اساسی‌ترین موارد اختلاف میان مسلمانان، اختلاف در منابع و مصادر شناخت (سمع، عقل، دل و...) و ترجیح هر کدام بر دیگری است. هیچ‌یک از فرقه‌های اسلامی در ضرورت به کارگیری استدلال عقلی و توجه به عقل به علاوه استفاده از سمع و ظواهر دینی تردیدی ندارد. برخی نظیر محدثین، ظاهریه، حنابله، کرامیه و حتی اشاعره، جانب سمع و منقول و ظواهر دینی را گرفته‌اند.^۱ معتزله از توجه به ظواهر شرعی و استفاده از دلایل نقلی غافل نبودند، اما معقول را ترجیح داده، به عقل‌گرایی روی آوردند. مثلاً جاحظ راه‌یقین و رسیدن به کمال اطمینان را استنتاج عقلی دانسته، می‌گوید: «حکم قاطع را ذهن می‌دهد و روش صحیح را تنها عقل استنتاج می‌کند».^۲ قاضی عبدالجبار دیگر مصادر شریعت را راجع به عقل دانسته و درباره ادله شرعی گفته است:

اول دلیل عقل است؛ زیرا با آن می‌توان بین خوبی و بدی تمییز داد و حجیت قرآن و سنت و اجماع را اثبات کرد. چه بسا برخی از این ترتیب در منابع حجیت تعجب‌کنند و گمان نمایند که دلیل منحصر است به کتاب و سنت و اجماع و یا گمان نمایند که اگر عقل بر چیزی دلالت می‌کند، در مرتبه متأخر است. در حالی که چنین نیست؛ چون

۱. ر. ک: حسن محمد شافعی، المدخل الی دراسة علم الکلام، ص ۱۴۵-۱۴۷؛ عبدالرحمن بدوی، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۵؛ بیهقی، الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد، ص ۱۲۰ و ۱۲۱؛ الرد علی الجهمیة، ص ۳۱-۳۷.

۲. رسائل الجاحظ، ج ۳، رسالة التریب والتدویر، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

خدای تعالی صاحبان اندیشه را مورد خطاب خود قرار داده و با عقل است که حجیت قرآن و سنت و اجماع نیز اثبات می شود. بنابراین عقل اصل و محور است. اینکه گفته ایم قرآن اصل است، از آن جهت است که در آن اشارت است به آنچه عقول بر آن دلالت می کند و در آن ادله احکام شرعی نیز وجود دارد. با این همه به واسطه عقل است که بین احکام فعل و احکام فاعل تمیز می دهیم و اگر عقل نبود راهی به شناخت موارد مؤاخذه و آگاهی از اشخاص و افعال شایسته مدح و ذم باقی نمی ماند و اساساً از این جهت است که مؤاخذه از غیر عاقل برطرف شده و اصلاً مؤاخذه فردی که عقل ندارد معنا ندارد. و زمانی که به وسیله عقل، خدای یکتا را به خدایی شناختیم و دانستیم که او حکیم است و فهمیدیم که قرآن بر آن دلالت دارد و وقتی فهمیدیم که او برای رسالت پیامبری فرستاده و با اعطای معجزه به وی، او را از دروغ گویان جدا ساخته است، حجیت کلام رسول را درک می نماییم.^۱

افراط آنان در این زمینه باعث شد که هر آنچه با مذاق و معتقدات کلامی آنها سازگار نبود، به هر طریق ممکن و با استفاده از مجاز و استعاره و تشبیه و توجه به مباحث لغوی و استناد به قرآن، توجیه و تأویل کرده، به انکار برخی از امور خارق العاده و خارج از فهم و تصور معتزلی بپردازند.^۲ برخی از معتزله، وجود جن را تمثیلی و تشبیهی می دانستند و به تأویل آیات و احادیث صحیح در این باره پرداختند. همچنین در برابر کرامات اولیاء الله و سحر و تأثیر آن مواضع انکار آمیزی اتخاذ می کردند. از این روی تکفیر و تفسیق های اهل حدیث و فقها را نسبت به کلام و متکلمان بایستی تا حد زیادی ناظر به همین افراط ها به حساب آورد.^۳

اندیشه های معتزله

تمامی فرق اسلامی در ایمان به سه اصل دینی توحید، رسالت الهی پیامبر و روز رستاخیز مشترکند. معتزله با توجه به شرایط زمانه و عقل گرایی خاص خود، راه و رسم ویژه ای در تفسیر و

۱. فضل الاعتراف، ص ۱۳۹.

۲. ر. ک: محمد حسین ذهبی، التفسیر والمفسرون، ج ۱، ص ۳۷۰ - ۴۰۰؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱۳ (لطف)، ص ۴۵۶.

۳. زنجانی، تاریخ علم الکلام، ص ۲۸-۳۲؛ ابوالفضل مفری، احادیث فی ذم الکلام و اهله.

فهم تعالیم دینی (روش عقلی) دنبال کردند و در پی آن به برخی از باورهای کلامی رسیده، بدان شناخته شدند. البته این بدان معنا نیست که آن مبانی و اصول اعتقادی را که به نام این مکتب گره خورده، ویژه آنها بدانیم و آن را از دیگر فرقه ها نفی کنیم. در اینجا مهم ترین معتقدات کلامی آنها را در دو مبحث: اصول پنجگانه و امامت و رهبری بیان می کنیم.

اصول پنجگانه اعتقادی

مهم ترین اصول معتزله به «اصول خمس» مشهور شده است. این پنج آموزه اعتقادی به ترتیب اهمیت - و نه شکل گیری تاریخی - عبارتند از: ۱. توحید (صفات)، ۲. عدل، ۳. وعد و وعید، ۴. منزله بین المنزلتین، ۵. امر به معروف و نهی از منکر.^۱

۱. توحید

اعتقاد به یکتایی و بی همتایی خدا (توحید ذاتی) نه تنها مورد انکار هیچ یک از مسلمانان نیست، بلکه مهم ترین نشانه مسلمانان است. قرآن مجید علاوه بر یکتایی خدا به صورت صریح به برخی از صفات خداوند اشاره کرده است. هیچ یک از مسلمانان نیز در اینکه خداوند دارای صفاتی ثبوتی (حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و اراده) است، تردید ندارند. آنچه موجب اختلاف معتزله با دیگر فرق اسلامی و نیز تا حدودی اختلاف خود معتزله با یکدیگر شد، متفرعات بحث توحید و تحلیل و بیان ویژگی صفات الهی و رابطه آن با ذات خدا بود. این اعتقاد که هیچ یک از صفات الهی دارای حقیقت مستقلی نیست و فقط ذات مقدس خداوند قدیم است، از ویژگی های اصلی و تمایز تفکر معتزله از برخی گروه های اسلامی در موضوع توحید است.^۲ در واقع معتزله اگرچه خود در تحلیل صفات الهی تفاسیر یکدستی ارائه نکردند، اما در تنزیه مطلق خداوند و نفی ویژگی هایی که مستلزم تجسیم و تشبیه و نقص خدا گردد، متفق القول بودند.^۳

۱. اصلی ترین منبع برای شناخت این اصول، کتاب شرح الاصول الخمسة، منسوب به قاضی عبدالجبار معتزلی است.
۲. البته نمی توان به روشنی دریافت که آیا آنان صفات الهی را اعتباری و تحلیل ذهنی دانسته اند و یا معتقدند یک واقعیت خارجی بسیط، همه آن واقعیات را در خود جمع می کند (ر. ک: بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۲۹۴ - ۳۹۴؛ عرفان عبدالمجید، دراسات فی الفرق، ص ۲۵۴).

۳. فضل الاعتزال، ص ۳۴۷ و ۳۴۸؛ مقالات الاسلامیین، ص ۱۶۴ و ۱۶۵ و ۱۷۷؛ شرح الاصول الخمسة، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.

تبیین رابطه ذات و صفات الهی در صفات ثبوتی

بنیانگذاران فکری مکاتب مختلف معتزله دربارهٔ رابطه ذات با صفات الهی نظریات متنوعی چون عینیت، نیابت و احوال را مطرح ساختند.^۱ نظریهٔ معماگونه «احوال» از طرف ابو هاشم جبایی مطرح شده است. براساس این رأی غریب، صفات خدا به معنای حالاتی ویژه برای ذات مقدس الهی است. این صفات نه موجود است و نه معدوم، و هیچ یک از آنها به تنهایی قابل شناخت نیست.^۲

معتزله صفات ذاتی (علم و قدرت و حیات) را به ذات الهی باز می گردانند. بنابر برخی تعابیر آن را اعتبارات عقلی می دانستند؛ ولی دیدگاه آنها به نفی صفات شهره شد. البته آنها صفاتی چون اراده، کلام، سمع و بصر را به صورت دیگری تبیین کردند؛ مثلاً دربارهٔ اراده خدا بر آن بودند که این اراده قدیم نیست، بلکه حادث است که محل ندارد و به واسطهٔ آن اشیا را به منصهٔ ظهور و وجود می رساند. همچنین آنان ضمن امتناع از کاربرد سمع و بصر برای خدا این دو صفت را نه قدیم دانستند و نه حادث؛ بلکه آن را به صفات دیگر الهی نظیر علم و حیات باز گردانند.^۳

مخلوق بودن قرآن

یافشاری معتزله را بر موضوع خلق قرآن، به لحاظ نظری می توان از نتایج تصور آنان دربارهٔ صفات خدا دانست؛ چرا که هیچ یک از صفات فعل الهی نمی توانست قدیم باشد و قرآن نیز نمود بارز کلام الهی بود. دلیل آنها بر نفی ازلی و قدیم بودن قرآن این بود که تعالیم قرآن مشتمل بر امر و نهی و وعد و وعید و خطاب های متعدد است و لازمهٔ آن وجود مأمور و منهی و موعود و مخاطب های مختلف است و این امر با قدیم بودن آن منافات دارد. همچنین در صورتی که کلام را صفت ازلی بدانیم، قرآن را نیز باید قدیم و ازلی دانسته و آن را شریک خدا در الوهیت بدانیم؛ چرا که از نگاه آنان هر قدیمی خدا تلقی می شد.^۴ البته معتزله در این باره تنها به دلایل عقلی

۱. ر. ک: نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۴۵۳؛ دراسات فی الفرق والمذاهب، ص ۲۴۵ - ۲۵۰. نقد و بررسی کلامی

آن را ببینید در: بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۲۹۷ - ۳۰۸.

۲. شهرستانی، ص ۷۵ - ۷۹.

۳. تفصیل آن را بنگرید در: شهرستانی، نهایه الاقدام، ص ۲۵۱ - ۳۴۱؛ و برای اطلاع بیشتر ر. ک: زهدی

جارالله، همان، ص ۷۹ - ۸۱.

۴. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ۷، ص ۶۳ به بعد.

بسنده نکرده، به دلایل نقلی نیز متمسک شدند. این موضوع با همه بی‌اهمیتی آن، دارای انعکاسات سیاسی و تعصبات گسترده بود.

تاویل صفات خبری

در قرآن مجید به آیاتی برمی‌خوریم که ظاهر آن حکایت از اعضا و جوارح و دیگر ویژگی‌های بشری و نیز اثبات جا و مکان و جهت برای خدا دارد. به صفاتی که خاستگاه طرح آن، این گونه آیات و برخی روایات نبوی است، «صفات خبری» گفته می‌شود. برخی در تبیین این صفات سکوت اختیار کرده و از هر گونه داوری پرهیز داشتند. برداشت‌های مسلمانان قرون نخست را می‌توان در یک جمع‌بندی کلی به دو دسته تقسیم کرد:^۱

۱. تفسیر ظاهری: صاحبان این برداشت همه این آیات و احادیث را حمل بر ظواهر آن کرده و از لوازم آن پرهیزی نداشتند، نتیجه چنین تفسیری جسم‌انگاری و شبیه‌سازی برای خدا بود. نمود فرقه‌ای آن را نیز می‌توان در ظهور اقلیت‌هایی مانند مشبهه و مجسمه مشاهده کرد. البته دسته‌ای از آنان (همچون سلفیه و اصحاب حدیث) ضمن پای‌بندی به ظاهر این واژگان، با عبارت «علی ما یلیق به» خود را از اتهام به تشبیه و تجسیم تبرئه کردند.

۲. تاویل و توجیه: این دسته به مقتضای دلایل عقلی، آن را حمل بر خلاف ظاهر کرده و ساحت خدا را از تجسم و تشبیه دور دانستند. برخی گروه‌ها نظیر اشاعره، شیعه و از همه بیشتر معتزله با رد و انکار وجود مصداق خارجی برای این صفات به تاویل آن پرداختند.^۲ معتزله با تنزیه مطلق و نفی هر گونه جهت و صفات جسمانی برای خدا با تکیه بر عقل و اسلوب‌های بیانی زبان عربی، احادیث مرتبط با این موضوع را تاویل یا از درجه اعتبار ساقط کردند.^۳

۱. ر. ک: ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۱۱۳-۱۲۰؛ فضل الله زنجانی، تاریخ علم الکلام، ص ۱۲۶-۱۲۹؛

عرفان عبد الحمید، دراسات فی الفرق والمذاهب، ص ۲۳۱-۲۵۸.

۲. ر. ک: شهرستانی، ص ۸۴-۱۰۴. روایتی نیز از امام رضا نقل شده که «مردم در بحث توحید سه دسته‌اند:

مذهب اثبات یا تشبیه، مذهب نفی صفات... و راه سوم، اثبات بلا تشبیه است (کتاب التوحید، باب ۶، حدیث

۱۰).

۳. برای اطلاع از تاویلات معتزله در باب صفات خبری ر. ک: رساله «المختصر فی اصول الدین» در ضمن

رسائل فی العدل والتوحید، گردآوری دکتر عماره و همچنین، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۹.

انکار رؤیت خدا در قیامت

موضوع رؤیت خدا به چشم سر، در عالم آخرت، یکی از محورهای اصلی اختلافات مسلمانان نخستین بود. قرآن مجید در مواردی به طور صریح (لاندركه الابصار و هو یدرك الابصار) دیدن خدا را رد کرده است. با این همه ظاهر برخی آیات (مثلاً قیامت، آیه ۲۳) و برخی احادیث منسوب به پیامبر (ص) حکایت از این داشت که خداوند را می‌توان در روز قیامت و آن هم به چشم سر دید. معتزله بر این باور بودند که خداوند هرگز دیده نمی‌شود و آیات و احادیثی را که موهم رؤیت خدا بود، با تأویل (و یا تردید در صدور برخی احادیث) پاسخ دادند.^۱

۲. عدل

هیچ‌یک از مسلمانان در عادل بودن خدا تردید ندارد؛ اما فقط معتزله و شیعه به عنوان «عدلیه» معتقد به این اصل مشهور شدند. مخالفان معتزله از افعال الهی تصویری ارائه کرده بودند که لازمه پذیرش و التزام به آن، توجیه صدور افعال قبیح و غیر عادلانه از طرف خدا بود. اما معتزله افعال الهی را از صدور هر فعلی که لازمه آن صدور قبیح و یا گونه‌هایی از ظلم باشد، مبرا دانستند. بنابراین مهم‌ترین انگیزه معتزله بر اصل عدل، خردپذیر کردن افعال الهی بود. برای شناخت این مهم و نیز تعریف و تصور معتزله از عدل، بایستی در مبانی و مجموعه‌ای از معتقدات کلامی آنها در باب خدا و انسان جست‌وجو کرد.^۲

اختیار و آزادی انسان

تمامی معتزله معتقد بودند که انسان دارای اراده آزاد است و خود خالق افعالش می‌باشد. این گروه اگرچه علم ازلی به رفتار انسان‌ها را انکار نمی‌کردند و اصل قدرت انسانی را از خدا می‌دانستند، اما همگان به مختار بودن انسان در گزینش رفتارهای ارادی^۳ معتقد بودند. آنان با

۱. مقالات الاسلامیین، ص ۸۲.

۲. ر. ک: فضل الاعتزال، ص ۳۴۸-۳۵۰.

۳. افعال ارادی در مقابل افعال غیرارادی است که اراده انسان در آنها تأثیر ندارد و معتزله از آنها به فعل متولد یاد می‌کرده‌اند (ر. ک: ملل و نحل، ج ۱، ص ۶۹۳). برای اطلاع تفصیلی و دقیق از این مبحث ر. ک: ولفسون، فلسفه علم کلام، ص ۶۹۵-۷۰۶.

تمسک به آن دسته از آیات قرآنی که حکایت از اختیار انسان داشت^۱ و تأویل آیاتی که ظاهر آنها مفید جبر بود،^۲ خود را از دلایل نقلی بهره‌مند ساختند. با این همه مهم‌ترین دلایل آنان دلایل عقلی و اصل و اساس دلایل عقلی آنها ناسازگاری قول به جبر با عدل الهی گزارش شده است. از این روی معتزله برای اثبات اختیار انسانی به دو دلیل مهم عقلی تمسک جستند:

۱. اگر خداوند خالق افعال ارادی انسان باشد و راهی برای مختار بودن انسان نباشد، در آن صورت فرستادن پیامبران الهی به سوی انسان‌ها و وعد و وعید و تکالیف الهی بی‌فایده و عبث خواهد بود.

۲. همچنین در این صورت بایستی اعمال و عقاید و رفتارهای زشت و ظلم و جور انسان را به خدا نسبت داد؛ حال آنکه به دور از شأن خداوند عادل و حکیم است که کارهای قبیح و ظلم را بدو نسبت داده، به اراده او بدانیم (سبحان من تنزه عن الفحشا).^۳

حسن و قبح عقلی

طرح میانی معتزله درباره عدل و اختیار، این پرسش را پیش آورد که: آیا اساساً می‌توان برای دستورات و کارهای الهی قانون و معیار و مقیاسی تعیین کرد تا عمل خداوند را بر اساس آن سنجید؟ معتزله و طرفداران عدل گفتند: عدل، خود حقیقتی است و پروردگار به حکم اینکه حکیم و عادل است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد. ما آن گاه که به ذات افعال نظر می‌افکنیم، قطع نظر از اینکه آن فعل، مورد تعلق اراده تکوینی یا تشریعی ذات حق قرار دارد یا نه، می‌بینیم که برخی افعال در ذات خود با برخی دیگر متفاوت است. برخی افعال در ذات خود عدل است؛ مانند پاداش به نیکوکاران. چون افعال در ذات خود با یکدیگر متفاوت‌اند و ذات مقدس باری تعالی خیر مطلق و کامل مطلق و حکیم مطلق و عادل مطلق است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انتخاب می‌کند.^۴

۱. برای نمونه بنگرید: کهف، آیه ۲۹، ۳۰ و ۵۹؛ فصلت، آیه ۴۰؛ نور، آیه ۵۵؛ آل عمران، آیه ۱۰۶، ۱۸۵ و ۱۹۳.

۲. برای نمونه بنگرید: بقره، آیه ۷ و ۲۶؛ مائده، آیه ۴۱؛ ابراهیم، آیه ۲۷؛ غافر، آیه ۷۴؛ کهف، آیه ۵۷.

۳. تفصیل این مطالب را بنگرید در: محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۵۰؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۲.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۳.

معتزله ملاک تشخیص حسن و قبح را، عقل می‌داند و قائل است که فعل انسان فی‌نفسه یا بد است و یا خوب و شرع تنها کشف‌کننده این واقعیت و روشن‌کننده آن است. در این صورت معنا ندارد که مسئله عکس شود؛ زیرا خوبی و بدی به امر واقعی و حقیقی بازمی‌گردد، نه به امر اعتباری. گسترش دامنه بحث عدل و اختلاف مبانی در دیگر آموزه‌های کلامی و سیاسی و حتی رفتارهای فردی و اجتماعی را می‌توان یکی از نتایج مهم رد و پذیرش حسن و قبح ذاتی و عقلی دانست.

حکمت در افعال الهی

به دنبال گسترش مباحث مربوط به عدل این پرسش مطرح شد که آیا افعال الهی نیز همانند افعال انسانی هدفمند، معنادار و حکیمانه^۱ است، و اگر چنین است چگونه می‌توان شرور ظاهری را به خدا نسبت داد. معتزله در اینجا نیز به تنزیه فعل الهی از هر گونه شر و ضرر و بیهوده‌کاری و احسن بودن نظام هستی و صنع الهی معتقد و قائل بودند: همه کارهای خدا از جمله مشکلات و مصائب، با اهداف و اغراض پسندیده و از روی مصلحت است. بنابر اعتقاد آنان، حکیم بودن خدا که در آیات قرآنی بدان تصریح شده به معنای غرض‌دار و هدف‌دار بودن خدا است. بحث کلامی «صلاح و اصلح» نیز از همین جا پیدا شد. دیدگاه آنها در این بحث کلامی این بود که نه تنها افعال الهی درباره بندگان به صلاح آنها است، بلکه «انما لا یقدر تعالی ان یعطى عباده اصلح مما اعطاهم لو کان عنده اصلح مما اعطاهم و منعه منهم لکان بخیاراً ظالماً».^۲ بر اساس این قاعده بود که معتزله تصورشان را از اهداف و ویژگی‌های آفرینش، تکالیف الهی و حسابرسی در روز قیامت تبیین و استوار کردند.^۳

۳. وعد و وعید

در اصطلاح متکلمان، به خبر دادن شریعت از مدح و پاداش و نیز خبر دادن از جلوگیری از ضرر مکلفان در آینده «وعد» و در مقابل آن، به خبر دادن از مذمت و عقاب و جلوگیری از سودی که در آینده متوجه مکلفان است، «وعید» گفته می‌شود.^۴ پاسخ به اینکه آیا خداوند همان گونه که

۱. فعل حکیمانه، به فعلی می‌گویند که حتی به طور نسبی نیز فاقد غرض و غایت نباشد و به عبارت دیگر غرضی معقول داشته باشد و علاوه بر غرضی معقول داشتن، توأم با انتخاب اصلح و ارجح باشد (مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۶).

۲. ابن حزم، الفصل، ج ۳، ص ۹۲.

۳. برای اطلاع تفصیلی ر. ک: زهدی جارالله، المعتزلة، ص ۱۰۸-۱۲۰.

۴. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۱۳۴ و ۱۳۵ و ۲۲۳.

خلف وعده نمی کند، وعیدهای او نیز غیر قابل تخلف است یا خیر، و اینکه منشأ استحقاق و نیز اسباب سقوط و یا تخفیف ثواب و عقاب اهل تکلیف چیست، از موارد اختلافی مهم معتزله با مخالفان خود بوده است. شکل گیری برخی از مباحث کلامی نظیر «احباط و تکفیر»، «خلود و عدم خلود در عذاب» و تقسیم گناهان به کبیره و صغیره را می توان از جمله نتایج این اختلافات دانست.^۱ مسلمانان در اینکه خداوند به وعده های خود عمل می کند، عموماً اختلافی نداشتند و حتی خلف وعده از طرف خدا را محال می دانستند. اختلاف معتزله با دیگران و نیز اختلافات درون معتزله با یکدیگر در باب اجرا و یا عدم اجرای وعیدهای الهی و یا آموزش و عدم آموزش گناهان بزرگ و موجب فسق و بدون توبه قبلی بود. معتزله در این موضوع نیز با توجه به ادله نقلی و تمسک به آیات قرآن به مسئله عدل الهی تکیه کرده، معتقد بودند که این صفت (بنابر تصور معتزلی) مقتضی است که خداوند به بیم هایی که داده نیز عمل کند و از عذاب فاسقان و صاحبان کبیره چشم نپوشد؛ چرا که مغفرت بدون توبه و خلف وعید، نه تنها قبیح و بر خدا محال است، بلکه موجب تشویق گناه و از طرفی مساوات بین اهل طاعت و معصیت و نیز دروغگو دانستن خدا خواهد شد. البته آنان وعده خدا به مغفرت گناهکاران را که در قرآن تصریح شده ویژه گناهان صغیره، و مرتکب کبیره را اگر توبه نکنند، مستحق خلود در آتش می دانستند.^۲ از طرف دیگر ویژگی جزای فاسقان را با جزای کافران یکسان نمی شمردند.^۳ شاید تکیه معتزله بر اصل وعد و وعید، به نوعی مقابله با دیدگاه مرجئه و وجه تمایز آنها از این گروه بوده است.^۴ با تکیه بر این اصل کلامی بود که آنان شفاعت در روز جزا را به ثواب بیشتر تفسیر می کردند و شفاعت به معنای آموزش گناهان را قبول نداشتند، و علاوه بر تأویل آیات و احادیث مربوط به این آموزه، برخی از احادیث درباره شفاعت را ساختگی دانستند.^۵

۱. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۳۷۳.

۲. تفصیل دیدگاه معتزله در این باب را بنگرید در: شرح الاصول الخمسة، ص ۶۰۹-۶۸۹؛ شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۰.

۳. فضل الاعتزال، ص ۱۵۴.

۴. شرح الاصول الخمسة، ص ۱۲۴.

۵. همان، ص ۴۸۷-۴۹۳.

۴. امر به معروف و نهی از منکر

این اصل نیز یکی از اصول مورد توجه معتزله و بر خلاف چهار اصل دیگر از تکالیف عملی و بیانگر نقش و مسئولیت مذهبی، سیاسی و اجتماعی انسان است. معتزله اگرچه در منشأ چگونگی وجوب این دو مهم - که عقلی است یا شرعی، عینی است یا کفایی - هم عقیده نیستند؛ اما مجموعاً به وجوب این دو با حفظ سلسله مراتب (از امر و نهی زبانی تا قیام با شمشیر) معتقدند.^۱ دلیل معتزله برای اثبات وجوب این عمل علاوه بر تمسک به آیات و احادیث، این بود که جلوگیری دیگران از کارهای زشت، از ضرورت‌ها و دعوت‌های روشن عقلی است.^۲ وجه تمایز معتزله بیشتر از این جهت بود که آنان بر خلاف خوارج که برای امر به معروف و نهی از منکر حدود مرزی قائل نبودند و نیز مرجئه و اصحاب حدیث که آن را محدود به قلب و زبان کرده بودند، دیدگاه دیگری را مطرح کردند. آنها از یک طرف برای این تکلیف و نیز مکلف و چگونگی اجرای آن شرایط و ضوابطی ارائه کردند، و از طرف دیگر محدوده آن را فراتر از قلب و زبان دانستند. ضوابطی که آنها برای اجرای این فریضه مطرح کردند، عبارت بود از: ۱. شناخت معروف و منکر؛ ۲. احتمال تأثیر؛ ۳. عدم ضرر و زیان به آمر و ناهی و نیز توجه به مراتب اجرای آن.^۳

به رغم آنکه معتزله بر این اصل پای می‌فشردند - با صرف نظر از حضور جماعتی از این گروه در تأیید قیام‌های عصر اموی و عباسی - حرکت سیاسی و ستیزه‌جویانه ملموسی از طرف آنان که بیانگر رویکرد عملی به اندیشه سیاسی آنها در باب امر به معروف و نهی از منکر باشد، نمی‌توان مشاهده کرد. در واقع وجهه اصلی همت آنها بر جهاد و مبارزه فکری علیه مخالفان داخلی و خارجی و اعزام مبلغان و ردیه‌نویسی استوار شده بود، نه شرکت مستقیم در مبارزه سیاسی - نظامی. از این روی است که به آنها خوارج بی‌خاصیت گفته می‌شد.^۴

۵. منزلة بین المنزلتین

بنابر برخی گزارش‌ها نقطه آغازین ظهور معتزله به این اصل بازمی‌گشت و معنای آن، این

۱. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۵۰؛ نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۲۴۰؛ شرح الاصول الخمسة، ص ۱۴۳ و ۱۴۴ و ۷۴۱-۷۴۶.

۲. المختصر فی اصول الدین، ص ۲۴۸.

۳. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۸.

۴. نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۴۴۰.

است که شخص مؤمنی که به گناه دست بزند تا زمانی که توبه نکرده است، نه مؤمن شمرده می شود و نه کافر؛ بلکه حکمی میان این دو را دارد. داوری درباره مرتکب کبیره که طرح آن مقدم بر دیگر مباحث کلامی بود، به تلقی متکلمان از مفهوم و شرایط ایمان وابستگی داشت و از آن در مبحث «اسما و احکام» بحث می شود. واصل بن عطا و دیگر معتزله عموماً معتقد بودند ایمان تنها اعتقاد قلبی و اقرار زبانی نیست، بلکه متشکل از عقیده قلبی و عمل اعضا و جوارح شخص مؤمن است. واصل که به عنوان بنیان گذار این اندیشه شناخته می شود، در این باره معتقد بود که ایمان مشتمل بر ویژگی های نیکویی است که اگر در کسی جمع شود، آن شخص مؤمن نامیده خواهد شد و چنین لقبی از اسامی پسندیده ای است که هر کس شایسته آن نیست. بنابراین مرتکب کبیره، ویژگی هایی را در خود پدید می آورد که تا زمانی که توبه نکند مستحق عنوان مؤمن نخواهد بود. اما از طرفی نمی توان او را کافر نامید؛ چرا که هنوز احکام ظاهری و حقوقی مسلمانی بر او جاری است. بنابراین چنین شخصی مؤمن است در عقیده و از جرگه مؤمنان خارج است در عمل. طرح دیدگاه واصل منزلت، در زمانی بود که مرجئه بر مؤمن بودن مرتکب کبیره و خوارج بر کفر وی پافشاری می کردند؛ اما معتزله آن را مرتبه ای بین کفر و ایمان به حساب آوردند.^۱

پنج اصل مذکور، اصولی است که معتزله بدان مشهور شده اند. با این همه اجماع معتزلیان بر اصول خمس به معنای وحدت نظر آنان در جزئیات نیست. تنوع عقاید و آرای آنان در این اصول - که گاه به اختلاف های شدیدی نیز منجر شده است - از ویژگی های معتزله است.^۲

۶. امامت و خلافت

صاحب کتاب مسائل الامامة، معتزله را در این باره به دو دسته کلی تقسیم می کند:

۱. دسته ای اندک، منکر ضرورت امامت بوده، گمان داشتند تعالیم اسلامی هیچ ربط و نسبتی به سیاست و حکومت ندارد و پیامبر (ص) نیز وظیفه اش پیامبری بود، نه سلطنت. به همین دلیل پیامبر کسی را برای حکومت انتخاب نکرد؛ به ویژه اینکه قدرت سیاسی نوعاً فساد و ظلم را نیز به همراه می آورد و می تواند از مهم ترین اسباب اختلاف و خونریزی باشد.

۲. دسته دوم - که اکثریت قاطع معتزله را تشکیل می دادند - معتقد به وجوب و ضرورت

۱. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۶۲؛ المختصر فی اصول الدین، ص ۲۴۳-۲۴۷.

۲. ر. ک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۵۷-۲۷۸.

امامت بودند. صاحبان این دیدگاه نیز به دو دسته معتقدان به امامت فاضل و معتقدان به امامت مفضول تقسیم شدند. هر یک از این دو دسته نیز به سه دسته جزئی تر تقسیم شده، درباره امام علی (ع) و دیگر صحابه نظرات متفاوتی ارائه کردند.^۱

معتزله عموماً در موضوع انتخاب یا انتصاب امام پس از پیامبر می گویند که نصی از خدا و رسول در مورد امام پس از پیامبر (ص) نرسیده است. بدین ترتیب در این موضوع جانب اهل سنت و جماعت را گرفته اند. آنان معتقدند که اختیار این امر به دست امت اسلامی است و امام با مراجعه به آرای عمومی و اجماع امت تعیین می شود.

○ پرسش

۱. با مراجعه به کتاب اندیشه های کلامی شیخ مفید، نوشته مکدموت، ترجمه احمد آرام، نقش عقل در معرفت را از دیدگاه معتزلیان بیان کنید (بخش قاضی عبدالجبار).
۲. با مراجعه به کتب مربوط، نظریات عینیت، نیابت و احوال معتزلیان را در باب صفات ذات بیان کنید.

۳. ادله معتزله در باب حدوث قرآن چیست؟

۴. منظور معتزله از وعد و وعید چه بود؟

۵. منزلة بین المنزلتین یعنی چه؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. سلیمان سلیم، المعتزلة، تاریخ، عقاید، فرق، اعلام، بخش دوم و سوم.
۲. بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۲۷۸-۴۱۷. نگارش فارسی آن در کتاب فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴.
۳. ولفسون، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام (مباحث مربوط به صفات الهی).
۴. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۱۹ به بعد.

۱. مسائل الامامة، ص ۴۹ - ۶۱؛ شرح الاصول الخمسة، ص ۷۴۹ - ۷۶۱.

درس هفتم



بزرگان معتزله

دانشمندان معتزله به عنوان یک گروه رسمی و صاحب نام اگرچه کم نبودند و در طول حیات خود عقاید مختلف کلامی، سیاسی، فلسفی و طبیعی از خود بر جا گذاشتند، اما در اینجا تنها بررسی مختصری از زندگی افراد برجسته و صاحب تأثیر آنان و با تأکید بر عقاید ویژه کلامی ایشان مد نظر است.

۱. واصل بن عطا (۱۳۱هـ. ق)

بنابر مشهور، وی مؤسس فرقه کلامی معتزله در بصره است.^۱ او نزد حسن بصری درس خواند،^۲ اما از همه عقاید استاد خویش پیروی ننمود، بلکه در پاره‌ای از مسائل با وی اختلاف داشت. شهرستانی اصول عقاید واصل را در چهار محور بیان کرده است:

۱. نفی صفات باری؛

۲. قول به قدر و استقلال اراده انسانی؛

۳. منزلت بین المنزلتین برای مرتکب کبیره؛

۴. اعتقاد به خطای نامتعیین یکی از طرفین نزاع در ماجرای عثمان و جنگ‌های امام

علی (ع) با شورشیان.

۱. شهرستانی، در الملل والنحل، ص ۵۹ و ۶۰، ولی الدین در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۲۹۰، و صبحی در فی علم الکلام، واصل بن عطا را مؤسس مذهب معتزله می‌دانند، اما فاضل یزدی مطلق در اثر خویش معتزله ص ۴۰ و ۴۱ او را از پیشوایان بزرگ معتزله دانسته، تأسیس این مذهب کلامی را به دست عمرو بن عبید می‌داند.

۲. شهرستانی، ص ۵۱-۵۳.

طرح دیدگاه نفی صفات و حریت ارادهٔ انسانی و تنزیه ذات مقدس الهی از ارتکاب هر گونه قبیح، قبل از وی سابقه داشت، اما واصل به آن شاخ و برگ داده و مباحث آن را زنده تر و پخته تر کرده است. نیز گزارش شده که وی مبلغانی به مناطقی چون یمن، جزیره، خراسان، کوفه و مغرب - جهت ترویج عقاید کلامی خود و مناظره با صاحبان ادیان به ویژه کیش مانوی - فرستاده است. نزدیک به ده اثر نیز برای او ذکر شده که هیچ کدام در دسترس نیست. عمرو بن عبید دوست صمیمی واصل بعد از واصل به تبلیغ و ترویج تفکر اعتزال کمک بسیاری کرد؛ تا جایی که برخی وی را بنیان گذار معتزله می دانند.^۱

۲. ابو هذیل علاف (۲۳۵ هـ. ق)

علاف عقاید اعتزال را از استادش، عثمان بن خالد طویل فرا گرفت. بر پایهٔ گزارش های متعدد، وی فردی آشنا به علم کلام و فلسفه و فن جدل بوده و با صاحبان دیگر ادیان، و نیز متکلمان فرقه های اسلامی مجادلاتی داشته است. اگرچه اکنون از وی کتابی در دسترس نیست، اما دیدگاه های ویژه وی در باب صفات، و عقاید دیگر او در کتب ملل و نحل موجود است.^۲ ضرورت عقلی شناخت باری تعالی، تفکیک بین امر تکوین و امر تکلیف، متناهی بودن و انقطاع حرکات (لذات و آلام) بهشتیان و دوزخیان و به سکون رسیدن آنها، اعتقاد به وجود جزء لایتجزی و قول به متولدات، از آرا و افکار اختصاصی او است.^۳

۳. نظام (متوفای اواخر قرن دوم)

وی از شاگردان علاف و همانند استادش از بزرگ ترین متفکران معتزله و آشنا به فلسفه بوده است. او در محضر خلیل بن احمد واضع علم عروض و از بزرگان علم زبان عربی شاگردی کرده است. برخی گفته اند که وی عقیدهٔ حجیت قول معصوم و نیز سرزنش صحابهٔ مشهور را از هشام

۱. ر. ک: سلیمان شواشی، واصل بن عطا و آراؤه الکلامیه، ص ۲۷ به بعد؛ محمد صالح محمد السید، عمرو بن عبید و آراؤه الکلامیه، ص ۱۸ به بعد.

۲. ملطی، التنبيه والرد، ص ۴۵؛ ابن مرتضی، طبقات المعتزله، ص ۴۴-۴۹؛ بدوی، تاریخ اندیشه های کلامی، ج ۱،

ص ۱۴۰-۲۲۴؛ نشر، نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۵۷۸-۵۱۹.

۳. شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۳-۵۷.

بن حکم گرفته و نه تنها از عقاید شیعی متأثر بود، بلکه آنها را مستدل کرد. ردّ حجیت قیاس، اجماع و محال دانستن آن از عقایدی بود که قبلاً از طرف شیعیان مطرح شده بود و وی نیز به طرح آن پرداخت.^۱ نظام با توجه به اهتمام ویژه‌اش به عقل‌گرایی و تقدیم درایت بر روایت به احادیث ابوهریره و ابن مسعود در باب تشبیه و تجسیم و جبر و ارجا و شفاعت طعنه می‌زد. انکار برخی از امور غیبی نظیر کشف و کرامات، دیدن جن و تأثیر و قدرت آن و حتی انکار شق القمر نیز به او نسبت داده شده است.^۲ وی معتقد بود یقینی ارزش دارد که از مسیر شک بگذرد. عدم وصف خداوند به قدرت بر ظلم و قبیح،^۳ اراده خدا همان آفریدن او است، انکار جزء لایتجزی،^۴ کمون و بروز و طفره از آرای عجیب و انحصاری نظام است.^۵

۴. بشر بن معتمر (م ۲۱۰ ه.ق)

بشر یکی از شاگردان برجسته حوزه درسی معمر بن عبّاد و بشر بن سعید و از اساتید ثمامه بن اشرس و ابوموسی مردار و احمد بن ابی داوود بود. وی از جمله کسانی بود که به افضلیت امام علی (ع) معتقد بود و به ترویج آن پرداخت و عهدنامه ولایتعهدی امام رضا (ع) را امضاء کرد. وی به عنوان بنیانگذار مکتب معتزله بغداد، کتاب‌هایی در ردّ اندیشه‌های صاحبان مکتب بصره نوشت.

ردّ دیدگاه علّاف درباره تناهی حرکات اهل بهشت و دوزخ، ردّ دیدگاه نظام درباره متولدات و ردّ دیدگاه اصم درباره وجوب امامت، از جمله ردیه‌های او بر معتزله بصره است.^۶ انتساب افعال

۱. ر. ک: محمد جاودان، مقاله «اندیشه‌های نظام تحت تأثیر شیعه»، مجله هفت آسمان، شماره ۵، بهار ۱۳۷۹.

۲. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۲۱.

۳. م. م. شریف، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۲۹۵.

۴. میر ولی الدین، معتزله، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۱۰؛ شهرستانی، ص ۵۶-۶۱؛ نشأة الفکر الفلسفی، ج ۱، ص ۵۷۸-۶۰۶؛ تاریخ اندیشه‌های کلامی، ج ۱، ص ۲۲۳-۳۱۳.

۵. ر. ک: عباس زریاب، مقاله «پارادوکس‌های نظام»، مجله تحقیقات اسلامی، سال سوم، ۱۳۶۷، شماره یک و دو.

۶. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۶۵.

غیرمباشر به انسان (نظریه تولید یا تولد) و ردّ ضرورت لطف بر خدا از جمله آرای اختصاصی او است.^۱

۵. ابوعلی جبایی (۳۰۳هـ. ق)

وی در سال ۲۳۵ در خوزستان متولد شد. جبایی ضمن موافقت با پیشوایان اعتزال بصره، در پاره‌ای از مسائل مانند علم و اراده خدا، ایمان و امامت، دیدگاه خاصی داشت. از این رو پیروان وی را جبائیان نامند.^۲ از آثار او کتاب‌های اللطیف و تفسیر قرآن و کتابی در ردّ اهل نجوم و الردّ علی الاشعری فی الرویة است. او همچنین ردیه‌هایی بر ابوالحسین خیاط، جاحظ، نظام و دیگر معتزلیان نوشت که حکایت از اختلاف نظر وی با آنان دارد.

۶. ابوهاشم جبایی (۳۲۱هـ. ق)

وی فرزند ابوعلی جبایی و از متکلمان بنام معتزلی است که در بصره ولادت یافت و سپس در سال ۳۱۴ به بغداد رفت و تا پایان عمر در آنجا باقی ماند. به گزارش ابن ندیم در الفهرست او صاحب تألیفاتی مانند: الجامع الکبیر، ابواب الکبیر، ابواب الصغیر، الجامع الصغیر، الانسان، الاجتهاد و... است. او شاگردان برجسته بسیاری تربیت کرد؛ از جمله ابوعلی بن خلّاد، ابو عبد الله حسین بصری، ابواسحاق عیاش.

ابوهاشم در پاره‌ای از مسائل فکری و کلامی با دانشمندان پیشین معتزله و پدر و استاد خویش اختلاف نظر داشت؛ از جمله درباره صفات خدا. ابوعلی جبایی صفات خدا را لذاته می‌دانست، اما برای خدا احوالی ثابت می‌کرد و می‌گفت: «الحال صفة لموجود لا موجود و لا معدوم»؛ حال صفت موجود است، نه موجود است نه معدوم.^۳

۱. ر. ک: ابن مرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۵۲-۵۴؛ میر ولی الدین، تاریخ فلسفه در اسلام، بخش معتزله، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۱؛ شهرستانی، ص ۶۳-۶۵؛ مدخل «بشر بن معتمر» در دانشنامه جهان اسلام.

۲. طبقات المعتزلة، ص ۸۰-۸۵؛ شهرستانی، ص ۷۴-۷۹؛ بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۶۵.

۳. شهرستانی، نهاية الاقدام، ص ۱۳۷.

۷. قاضی عبدالجبار (۴۱۵ هـ. ق)

ابوالحسین عبدالجبار همدانی اسدآبادی معروف به قاضی القضاة. اصول مذهب اعتزال را از ابواسحاق بن عیاش و از ابو عبدالله بصری فراگرفت. وی پس از سال ۳۶۰ هجری به دعوت صاحب بن عباد به ری - که در آن زمان از مراکز قدرت آل بویه بود - کوچ کرد و منصب قاضی القضاتی را پذیرفت.

از ویژگی های منحصر به فرد عبدالجبار در میان متفکران معتزلی این است که آثار مهم او مستقیماً به ما رسیده است. مهم ترین آثاری که اندیشه های عبدالجبار را منعکس می کند شرح الاصول الخمسة، المجموع من المحیط بالتکلیف، المغنی فی اصول الدین و دلائل النبوة او است. او همچنین ردیه هایی بر ثنویه و تثلیث مسیحیان نوشته است.

بعد از قاضی نیز شمار دیگری از متفکران و شخصیت های برجسته معتزلی نظیر زمخشری صاحب تفسیر کشاف و ابن ابی الحدید صاحب شرح نهج البلاغه ظهور کردند که در واقع شارح و مروج عقاید اسلاف خود بودند.

○ پرسش

۱. با مطالعه کتاب واصل بن عطا و آراؤه الکلامیة، دیدگاه های کلامی وی را بیان و نقد کنید.
۲. معروف است که ابو هذیل علایف تثبیت کننده اصول خمسة معتزله است. در این باره تحقیق کرده، مقاله یا کنفرانسی در این زمینه ارائه دهید.
۳. دیدگاه های نظام در باب حجیت اجماع، قول معصوم، نقد صحابه و ردّ قیاس را بررسی و در طی کنفرانسی در کلاس ارائه دهید.
۴. گفته شده بشر بن معتمر مؤسس معتزله بغداد و قائل به افضلیت امام علی (ع) است؛ در این زمینه تحقیق کنید.
۵. نظریه «احوال» ابوهاشم را در کتب مربوط مطالعه و نقد کنید.
۶. گفته شده فرقه بهشمیه (طرفداران ابوهاشم جبایی) و پیروان ابو عبدالله بصری در قرون پنجم تا هفتم باقی مانده بودند. حاصل تحقیق خود را در این زمینه بنویسید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. محمود فاضل، معتزله.
۲. م. م. شریف، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، مقاله معتزله، نوشته میر ولی الدین.
۳. سامی نشار، نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۳۸۱ تا آخر.
۴. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ترجمه: حسین صابری.

درس هشتم



اصحاب حدیث

اصحاب حدیث یا اهل حدیث، لقب عمومی آن دسته از ائمه و علمای اهل سنت است که در احکام فقهی و اعتقادات با اتکا بر نص احادیث، از کلام، منطق، قیاس، رأی و به طور عام از عقل گرایی گریزانند. ابوحاتم رازی دربارهٔ اصحاب حدیث می نویسد: «اینان را اصحاب حدیث و اثر گفته اند؛ زیرا رأی و قیاس را به کار نمی گیرند و می گویند: ما باید از آنچه از پیامبر خدا (ص)، صحابه و تابعین برای ما روایت شده و نیز آنچه از آنان [فتاوی آنها] در باب فقه و حلال و حرام به ما رسیده است، پیروی کنیم و روا نیست که قیاس نماییم...». وی از القاب اصحاب حدیث با عناوین «حشویه»، «مشبهه»، «مالکیه» و «شافعیه» یاد می کند. ابوحاتم رازی لقب «اهل سنت و جماعت» را برای «اصحاب رأی» (طرفداران ابوحنیفه) و «اصحاب حدیث» (طرفداران شافعی، مالک بن انس و احمد بن حنبل) به کار می برد.^۱ پیروی از ظاهر احادیث در طول تاریخ اهل سنت شدت و ضعف داشته، برخی از بزرگ ترین علمای اهل سنت در این طیف جای می گیرند. فقههای حجاز، مانند مالک بن انس، شافعی و فقههای بلاد دیگر مثل سفیان ثوری، اوزاعی، احمد بن حنبل، ابن داود ظاهری، لیث بن سعد، اسحاق بن راهویه، بخاری، مسلم و دیگران هر کدام به وجهی از اصحاب حدیث محسوب می شوند. این افراد به مباحث اعتقادی کمتر وارد شده و در فقه به حدیث و اثر گرایش داشتند. ولی احمد بن حنبل در زمینه اعتقادات نیز به طرح اصولی پرداخت که به عنوان «اصول اهل سنت و جماعت» پذیرفته شد.^۲ از قرن سوم به

۱. ابوحاتم رازی، الزیة، ج ۳، ص ۴۳ و ۴۴؛ همو، گرایش ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری (ترجمة

الزیة)، مترجم: علی آقانوری، ص ۸۱-۸۳.

۲. ر. ک: عقاید ائمة السلف، رسالة اصول السنة احمد بن حنبل، ص ۲۴-۳۰.

بعد کم کم لفظ سلف در عبارات اصحاب حدیث وارد شد. این لفظ در قرون چهارم تا هفتم به معنای لغوی خویش به کار می‌رفت و غالباً بر علمای قرن دوم و سوم هجری اطلاق می‌شد؛ تا اینکه ابن تیمیّه - یکی از بزرگ‌ترین طرفداران اصحاب حدیث - در قرن هفتم ظهور کرد. وی لفظ سلف و سلفیه را منقح ساخت و آن را به «صحابه و تابعین و علمای قرن اول تا سوم» منطبق کرد و منهج و روش علمی سلف را «أخذ عقاید از نصوص و عدم برتری عقل بر نص» خواند.^۱ ابن تیمیه لفظ سلفیه را معادل اصحاب حدیث قرار داد و بیشترین تأکید را بر اصول سنت نهاد و مسائل جدیدی به آن افزود.^۲ مدت زمان مدیدی دیدگاه‌های ابن تیمیه مورد نقد و انتقاد دانشمندان شیعی و سنی قرار داشت، تا اینکه محمد بن عبدالوهاب در قرن دوازدهم در عربستان ظهور و تمام مطالب ابن تیمیه را با تأکید بیشتری تکرار کرد. وهابیون به پیروی از ابن تیمیه، خود را سلفیه نامیده، در بخش اعتقادات با پیروی از اصحاب حدیث و ابن تیمیه بر ظاهر حدیث تأکید دارند. در قرن دوازدهم هجری تفکر سلفیه در هند مطرح شد و اصحاب حدیث جدیدی در دل حنفیانی که با عنوان اصحاب رأی از آنان یاد می‌شد، ظهور کرد.^۳ در عصر حاضر از اهل حدیث هند، سپاه صحابه پاکستان و طالبان افغانستان به وجود آمد. بنابراین لفظ «اصحاب حدیث» عنوان عامی است که به تمام این طیف‌ها اطلاق می‌گردد و قدر مشترک آنها، تأکید بر ظاهر احادیث در باب اعتقادات است. بنابراین در این بخش، اهل حدیث قرون نخستین، سلفیه، ابن تیمیه و وهابیت موضوع سخن خواهد بود و از تمام این گروه‌ها با لقب اصحاب حدیث یا اهل حدیث یاد می‌شود.

تاریخ پیدایش اصحاب حدیث^۴

در دو قرن نخست اسلام، سنت مفهوم وسیعی داشت و از آداب بر جای مانده از جاهلیت گرفته تا آثار پیامبر، صحابه و تابعین را شامل می‌شد. به همین علت، مالک بن انس (م ۱۷۹ هـ. ق) عمل

۱. ر. ک: محمد فریجه، الاصول المنهجية للعقيدة السلفية، ص ۲۸ و ۱۰۰-۱۰۲، ابن تیمیه، الفتاوی الکبری، ج ۲، ص ۴۱.

۲. ر. ک: ابن تیمیه، العقيدة الوسطية، ص ۳۷.

۳. ر. ک: دانشنامه ادب فارسی در شبه قاره هند، ج ۴، ص ۲۶۷۳-۲۶۷۸، مدخل «ولی الله دهلوی».

۴. درباره اصحاب حدیث از مدخل «اصحاب حدیث» دائرة المعارف بزرگ اسلامی استفاده شده است.

مردم مدینه را - به عنوان بازتاب عمل پیامبر و صدر نخستین - از ادله دانسته و در کتاب موطا کراراً به فتاوای صحابه و تابعین استناد می‌کند و در موارد متعدد بر طبق فتوای فقهای سبعة مدینه فتوا می‌دهد.^۱ در عبارتی مشهور از احمد بن حنبل نیز منقول است که «اگر مسئله‌ای پیش آمد و درباره آن اثری [فتوایی] از پیشینیان یافت نشد، فتوا، قول شافعی است». عمل به آثار صحابه و تابعین تا ظهور شافعی ادامه داشت. وی تعریف مضیقی از سنت ارائه داد و آن را به سنت رسول الله - قول و فعل و تقریر - محدود کرد. او در استناد به کتاب، عمومات ظاهری قرآن کریم را قابل تمسک نمی‌شمرد و سنت نبوی را مفسر کتاب می‌دانست. بنابراین در دو قرن اول، حدیث، اعم از سنن پیامبر و اقوال و فتاوای تابعین و صحابه بود. با بروز اختلافات فقهی و اعتقادی در بین مسلمانان، گروهی بر سنت‌های پیشین (فتاوا و اقوال پیامبر، صحابه و تابعین) اصرار ورزیده، رأی جدید را نمی‌پذیرفتند. در مقابل گروهی که ناتوانی سنت‌های پیشینیان را در پاسخگویی به نیازهای اجتماعی زمانه می‌دیدند، به قیاس روی آوردند و به اصحاب رأی شناخته شدند. ابراهیم نخعی و حماد بن ابی سلیمان (استاد ابوحنیفه) از این طیف بودند و با ظهور ابوحنیفه، اصحاب رأی و قیاس به تکوین فقه و ایجاد نظام فقهی پرداختند. کسانی که به سنت‌های پیشینیان اصرار می‌ورزیدند، به اصحاب اثر یا اصحاب آثار معروف بودند. توجه به آثار صحابه و تابعین، بیشتر از همه خود را در تفسیر قرآن نشان داده است.

اصطلاح «اثر» مفهومی اعم از حدیث داشته و شامل گفتار و کردار صحابه و تابعین نیز می‌شده است.^۲ ولی با تأکید شافعی بر سنت پیامبر، کم‌کم اصحاب اثر با نام اصحاب حدیث شناخته شدند و با مطرح شدن احمد بن حنبل در محافل اصحاب حدیث و تأکید بیش از حد وی بر پیروی از حدیث، احادیث مرفوع جای خود را به آثار صحابه داد. از مهم‌ترین و برجسته‌ترین اصحاب اثر در قرون نخستین می‌توان به ابن سیرین (م ۱۱۰ هـ. ق) در بصره، ابن شهاب زهری (م ۱۲۴ هـ. ق) و مالک بن انس (م ۱۷۹ هـ. ق) در مدینه، سفیان بن عیینه در مکه (م ۱۹۸ هـ. ق)، ابوعمرو اوزاعی در شام (م ۱۵۷ هـ. ق)، لیث بن سعد (م ۱۷۵ هـ. ق) در مصر، سفیان ثوری (م ۱۶۱ هـ. ق) در کوفه، ابن مبارک مروزی (م ۱۸۱ هـ. ق) و اسحاق بن راهویه (م ۲۳۸ هـ. ق) در خراسان اشاره کرد.^۳ تفکر

۱. ر. ک: سیوطی، تنویر الحوالک، ج ۱، ص ۴؛ مقدمه موطا، ص «زک».

۲. درباره مفهوم اثر ر. ک: الفکر السلفی عند الشيعة الاثنا عشرية، ص ۴۶-۴۸.

۳. درباره تک‌تک این افراد ر. ک: میزان الاعتدال، و سیر اعلام النبلاء.

حدیثی اسحاق بن راهویه بسیار به اندیشه‌های احمد بن حنبل نزدیک بود. وی شاگردان بزرگی تربیت کرد که هر کدام در اصحاب حدیث جایگاه ویژه‌ای دارند. بخاری، ترمذی، ابن قتیبه و عثمان دارمی که هر کدام کتب مهمی در اصحاب حدیث به وجود آوردند، از شاگردان وی اند.^۱

نظام‌مندی عقاید اصحاب حدیث

تا قبل از مطرح شدن احمد بن حنبل در محافل اصحاب حدیث، اقوال پراکنده‌ای از بزرگان اصحاب اثر و حدیث در باب مسائل اعتقادی در کتب متأخرین یافت می‌شود. گفتار اصحاب حدیث در باب مباحث کلامی، همواره در حد رفع تکلیف بود و غالباً از نظام‌سازی آن طفره رفته‌اند. باور غالب متقدمان اصحاب اثر مبتنی بر پذیرش باورهای مأثور و منقول از سلف با تکیه‌ای خاص بر الفاظ آثار و پرهیز از پیوستن به مکاتب کلامی بوده است. عقیده به جبر، غیر مخلوق بودن قرآن و رؤیت خداوند در قیامت، از وجوه مشترک علمای اصحاب اثر است، و عباراتی در باب تکفیر قائلان به خلق قرآن و توحید صفاتی به کثرت در کتاب‌های آنان دیده می‌شود.^۲ مالک بن انس، استوای خداوند بر عرش را صحیح دانسته، ولی از کیفیت آن اظهار بی‌اطلاعی می‌کند و با عبارت «الاستواء معلوم والکیفیه مجهولة والسؤال عنه بدعة» صحبت درباره آن را جایز نمی‌شمارد و باور داشتن به همین اجمال را سنت صحابه و تابعین معرفی می‌کرد؛^۳ تا اینکه احمد بن حنبل ظهور کرد.

احمد بن حنبل در سال ۱۶۴ هجری متولد شد و از شانزده سالگی به فراگیری حدیث پرداخت. او سفرهای متعددی برای شنیدن حدیث و اخذ آن نمود و اساتید بسیاری دید. احمد بن حنبل از سال ۱۹۵ هجری به بعد خود صاحب کرسی درس بود و از سال ۲۰۵ هجری به بعد فتوا می‌داد. در سال ۲۱۸ هجری مأمون تحت تأثیر معتزله، مسئله خلق قرآن را مطرح ساخت و از فقیهان و قاضیان خواست که به خلق قرآن اقرار نمایند. اکثر فقیهان از ترس جانشان اقرار کردند، ولی احمد بن حنبل تن نداد و به زندان افتاد و در مقابل معتصم خلیفه وقت عباسیان، با صراحت بر عدم خلق قرآن استدلال کرد. او در مجموع بیست و هشت ماه در حبس بود و پس از

۱. ر. ک: مدخل «اسحاق بن راهویه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲. ر. ک: احمد بن حنبل، الرد على الجهمیه، ص ۱۸ به بعد.

۳. ر. ک: حمید لحر، الامام مالک مفسراً، ص ۶۵.

رهایی، از تدریس ممنوع شد.^۱

احمد به خاطر پایداری اش در برابر معتزله در این واقعه - که در تاریخ به محنت مشهور است - منزلتی عظیم نزد اصحاب حدیث یافت و مدافع اصحاب حدیث شناخته شد. در سال ۲۳۲ هجری متوکل عباسی به خلافت رسید و از اصحاب حدیث - اصحاب اثر سابق - طرفداری کرد و معتزلیان را به مبارزه طلبید؛ ولی احمد بن حنبل به اکرام های خلیفه نسبت به خود، بی اعتنا بود. از ویژگی های احمد بن حنبل تعصب مذهبی و سختگیری در امور دینی بود و با مخالفان خود به شدت برخورد می کرد. احمد بن حنبل در سال ۲۴۱ هجری در سن ۷۷ سالگی درگذشت. او شاگردان بسیاری پرورش داد که از آن جمله می توان به ابوداود سجستانی، صاحب سنن ابی داود، محمد بن اسماعیل بخاری نویسنده صحیح بخاری، مسلم بن حجاج صاحب صحیح مسلم، ابوحاتم رازی صاحب کتاب الجرح والتعديل اشاره کرد. در کتب شاگردانش از حافظه قوی او مطالب بسیاری ذکر شده است. او همچنین در علم رجال تبحر خاصی داشت و دیدگاه هایش همیشه مورد توجه رجالیون اصحاب حدیث بوده است. اقتدا به قول صحابه و تابعین (اثر) از ویژگی های مکتب احمد بود. وی اجماع صحابه در مسئله ای را لازم الاتباع می دانست و به قول تابعین اهمیت می داد. او ظاهر قرآن را بر اخبار آحاد مقدم نمی کرد و به احادیث مشهور بین اصحاب حدیث اهمیت فراوان می داد. درباره احمد بن حنبل کتب متعددی نوشته شده که مناقب احمد بن حنبل، نگارش ابن جوزی حنبلی قدیمی ترین آنها است. با توجه به اهمیت احمد بن حنبل نزد اصحاب حدیث، دیدگاه های اعتقادی احمد بن حنبل به عنوان اصول السنة، مطرح شد. گویا احمد خود در راه نظام سازی عقاید اصحاب حدیث تلاش کرده و آنها را مدون ساخته است.^۲

مبانی فکری احمد بن حنبل

مبانی فکری احمد بن حنبل را می توان در چند موضوع خلاصه کرد:

۱. توجه تام به ظاهر سنت پیامبر و اقوال صحابه و تابعین. وی مخالفت با سنت پذیرفته شده نزد اصحاب اثر و حدیث را بدعت دانسته، به شدت مخالفان خود را می کوبید. به

۱. ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، ج ۱، ص ۴-۲۰.

۲. ر. ک: احمد بن حنبل، نوشته ابو زهره، ص ۹۹-۱۱۷؛ مدخل احمد بن حنبل، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶،

پندار احمد، جهمیّه، قدریّه (معتزله)، خوارج، رافضه (شیعه) و مرجئه از اهل اهوا و بدع هستند؛ زیرا اعتقادات اصحاب حدیث را قبول نداشتند. به زعم احمد بن حنبل تعظیم اصحاب حدیث تعظیم پیامبر است و سنت، بیان کننده و مفسر قرآن است. بنابراین اخذ ظاهر قرآن بدون مراجعه به حدیث جایز نیست.

۲. مخالفت با هرگونه تأویل و روش تأویلی برای آیات قرآن و احادیث منسوب به پیامبر. بنابراین وی با هر نوع جدل کلامی مخالف بود و به نحو کلی با علم کلام مخالفت می کرد. در نظر او «کلام» امری ناشایست است و حتی فتوا به عدم مجالست با «اهل کلام» می داد.^۱

بنابراین، توجه تام به ظاهر روایات و عدم تأویل برخی از آنها باعث می شد که در باب توحید صفاتی متهم به گرایش به سوی تشبیه و تجسیم شوند؛ از احمد بن حنبل و پیروانش با عنوان مشبّهه، مجسمه و حشویه یاد شود، اگرچه همیشه اصحاب حدیث بدون کیفیت بودن آن را تبلیغ کرده اند، ولی باز هم متهم شده اند.

شاگردان احمد بن حنبل اصول اعتقادی او را در قالب رساله های مختصری بیان کرده اند؛ از جمله:

الف. تمسک به آثار اصحاب رسول خدا.

ب. ایمان به قدر، خیر و شرّش. یعنی تمام امور، اعم از خیر یا شرّ، در این جهان به اراده خداوند است و خداوند تمام افعال انسان را، اعم از بد و خوب، می آفریند و رضا به قضای الهی و تسلیم امر او بودن (بر خلاف معتزله) از اصول سنت است.

پ. پذیرش صفات خبری و استوای ربّ بر عرش و خلق آدم بر صورت خودش (بر خلاف قائلین به تنزیه).

ج. مؤمنین در قیامت خداوند را با چشم سر می بینند، همچنان که پیامبر، خدای خود را دید.
د. قرآن، کلام خدا است و مخلوق نیست و هر کس گوید مخلوق است، بدعت گذار است.
هـ. ایمان به ترازو، تکلم خداوند با عباد در قیامت، حوض، عذاب قبر، شفاعت پیامبر در قیامت.

و. ایمان به مسیح دجال و نزول عیسی.

۱. ر. ک: عبدالله بن احمد بن حنبل، حیاة الامام احمد و محنته، ضمیمه کتاب احمد بن حنبل بین محنة الدین والدنیا، ص ۲۸۷-۲۹۶.

ز. اعتقاد به اینکه ایمان، قول و عمل با هم است و زیادت و نقصان می‌پذیرد (بر خلاف مرجئه).

ح. افضل امت بعد از پیامبر ابوبکر، عمر، عثمان، علی و اصحاب شورانند. تمام اصحاب شورا لیاقت امامت و خلافت را داشتند. سپس اهل بدر از مهاجرین و انصار افضل امت هستند (بر خلاف شیعه).

ط. اطاعت از خلیفه وقت، بر یا فاجر، به شرط آنکه امت بر آن اتفاق داشته باشند، واجب است. بنابراین هیچ کس نباید بر خلیفه خروج کند و هر کس خروج کند، شق عصای مسلمین کرده است و نماز خواندن پشت سر خلیفه ظالم نیز جایز است و هر کس اعاده کند، بدعت گذار است (بر خلاف شیعه).

ی. هر کس نقص صحابه پیامبر را گوید، بدعت گذار است. باید بر همه صحابه ترحم کرد و خوبی آنها را ذکر نمود (بر خلاف شیعه).

ک. بهشت و جهنم خلق شده‌اند و مخالفان، منکر قرآن‌اند.

ل. هر کس از اهل قبله بمیرد ما برای او استغفار کرده، بر او نماز می‌خوانیم (بر خلاف خوارج). م. ترک جدال و بحث در مورد دین (نفی علم کلام؛ بر خلاف معتزله و متکلمین) از اصول سنت است.

ن. مسح بر خُفین در سفر و حضر جایز است (بر خلاف شیعه)^۱.

در دیدگاه احمد بن حنبل فرقه‌های رافضه (شیعه)، قدریه، مرجئه، خوارج، معتزله، جهمیّه از بدعت گذاران بوده و نماز خواندن پشت سر آنها جایز نیست. دیدگاه‌های احمد بن حنبل، یعنی اعتقاد به حقانیت طواهر نصوص مأثور، که مفهوم آنها به نحو اجمال دانسته می‌شود، نزد اصحاب حدیث پذیرفته شد و حدیث گرایان بعدی به شرح عقاید احمد بن حنبل پرداختند.^۲

اصحاب حدیث بعد از احمد بن حنبل

بعد از احمد بن حنبل، اصحاب حدیث و مخصوصاً حنابله، به شرح اصول السّنة احمد بن حنبل یا به عبارتی عقاید ائمة سلف پرداخته، کتب متعددی در این زمینه نوشتند. همه این کتاب‌ها با رویکرد

۱. ر. ک: عقاید ائمة السلف، ص ۱۶-۳۲؛ طبقات الحنابله، ج ۱، ص ۳۰ به بعد.

۲. ر. ک: سعدی أبوحیب، احمد بن حنبل السيرة والمذهب، ص ۳۰۴ به بعد.

حدیثی نوشته شده و در ذیل هر بحثی به روایات مورد قبول اصحاب حدیث و آثار صحابه و تابعین توجه خاص شده است. به عبارت دیگر می‌توان کتب اعتقادی اصحاب حدیث را آثار حدیثی - اعتقادی شمرد.

بعد از احمد بن حنبل در صحاح ستة اهل سنت، ابوابی به مباحث اعتقادی اختصاص یافت. بخاری (م ۲۵۶ هـ. ق) در صحیح خود «کتاب الایمان»، «کتاب القدر»، «کتاب السنة» را آورده و مسلم (۲۶۱ هـ. ق) در صحیح خود «کتاب الایمان»، «کتاب فضائل الصحابه» و... و ابی داود (۲۷۵ هـ. ق) بابی را به «السنة» اختصاص داده است. ابوجعفر طحاوی (م ۳۲۱) با اینکه طرفدار فقه ابوحنیفه است، ولی معظم عقاید اصحاب حدیث را پذیرفته و کتابی به نام مشکل الآثار و رساله‌ای به نام عقیده اهل السنة والجماعة دارد. همچنین در این زمینه می‌توان به کتاب‌های نقض عثمان بن سعید دارمی علی البشر المریسی (م ۲۸۰ هـ. ق)، التوحید ابن خزیمه (م ۳۱۱ هـ. ق)، الابانة عن شریعة الفرقة الناجية از ابن بطه عکبری حنبلی (م ۳۸۷ هـ. ق)، شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة لالکابی شافعی (م ۴۱۸ هـ. ق)، اعتقاد ابن ابی زید قیروانی مالکی (م ۳۸۶ هـ. ق)، شعب الایمان احمد بن حسین بیهقی (م ۴۵۸ هـ. ق)، المعجم الكبير طبرانی (م ۳۶۰ هـ. ق)، شرح صحیح مسلم نووی شافعی (م ۶۷۳ هـ. ق)، شرح السنة بغدادی (م ۵۱۶ هـ. ق)، الاسنی فی شرح اسماء الحسنی قرطبی مالکی (م ۶۷۱ هـ. ق)، العقيدة ابن قدامة حنبلی (م ۶۲۰ هـ. ق)، کتاب الایمان ابن منده حنبلی (م ۳۹۵ هـ. ق) و الاقتصاد فی الاعتقاد عبدالغنی مقدسی (م ۶۰۰ هـ. ق) مثال زد. این کتاب‌ها با رویکرد اصحاب حدیث نگاشته شده و همه یا بخشی از آنها به شرح و بسط عقاید ائمه سلف پرداخته‌اند. تمام این کتاب‌ها با نقل احادیثی که مورد قبول آنها است، از عقاید خود دفاع کرده‌اند.

○ پرسش

۱. ویژگی عمده اصحاب حدیث چیست؟
۲. تاریخ پیدایش اصحاب حدیث به چه زمانی بازمی‌گردد؟ با مطالعه کتب مربوط، در این زمینه کنفرانسی را در کلاس ارائه دهید.
۳. نظام مندی عقاید اصحاب حدیث به دست چه کسی و چگونه صورت گرفت؟

۴. اعتقادات اصحاب حدیث را بیان کنید.

۵. با مراجعه به کتب معرفی شده، نگرش اصحاب حدیث را درباره عقاید بنویسید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. جمال بن احمد، الآثار الواردة عن الائمة السنة فی ابواب الاعتقاد، چاپ دارالوطن، عربستان. این کتاب آرای پراکنده منقول از اصحاب اثر و اصحاب حدیث سه قرن اول را که در سیر اعلام النبلاء ذهبی آمده است، جمع آوری کرده و در دو جلد به چاپ رسانده است. مبحث ایمان، قضا و قدر، ارجاء، خلق قرآن و تفویض معانی صفات به پروردگار، از مهم ترین ابواب این کتاب است. این کتاب دیدگاه اصحاب حدیث را درباره این موضوعات به خوبی بازگو می کند.
۲. احمد بن عبدالرحمن بن عثمان القاضی، مذهب اهل التفویض فی نصوص الصفات، دارالعاصمة، عربستان. این کتاب به آرای اصحاب حدیث در باب معانی صفات ربّ پرداخته است.
۳. العقیلة للإمام احمد بن حنبل، بروایة ابی بکر الخلال، تحقیق: عبدالعزيز عزالدین، دار قتیبه. با مقدمه ای طولانی در باب زندگانی و افکار احمد بن حنبل، ص ۱۳-۵۵.
۴. عبدالرحمن دمشقیة، موسوعة اهل السنة، ۲ جلد، دار مسلم. اگرچه این کتاب در ردّ عبدالله حبشی صوفی است، اما نکات بسیاری در باب دیدگاه های ائمه سلف در خود جای داده است.
۵. حسن بن فرحان مالکی، قراءة فی کتب العقائد المذهب الحنبلی نموذجاً، اردن. حسن بن فرحان کتب متعددی در نقد علمی و بدون تعصب حنابله و وهابیت دارد که همه آنها قابل مطالعه است.

درس نهم



اشاعره

تاریخ پیدایش

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری سال ۲۶۰ هجری در بصره متولد شد. نسبش به ابوموسی اشعری می‌رسد.^۱ وی در ابتدا معتزلی مذهب بود و از ابوعلی جبایی رئیس معتزله بصره کسب دانش نمود و فقه شافعی را از ابواسحاق مروزی آموخت.^۲ اشعری در سن چهل سالگی از معتزله روی تافت و به اصحاب حدیث پیوسته از احمد بن حنبل پیروی کرد. پیروان و طرفداران اشعری سبب رویگردانی وی را از معتزله، دیدن پیامبر (ص) در خواب و توصیه پیامبر (ص) به پیمودن روش جدید می‌دانند.^۳ برخی نیز سبب رویگرانی اشعری را از معتزله مناظره وی با استادش ابوعلی جبایی و ناتوانی استاد در پاسخ به سؤالات شاگرد دانسته‌اند.^۴ برخی نیز دلایل سیاسی مثل رویگردانی دولت عباسی از حمایت معتزله و دشمنی متوکل با آنان را سبب تحول اشعری از اعتزال به مذهب جدید دانسته‌اند.^۵

اشعری در فقه پیرو شافعی بود و شافعی نیز با کلام عقل‌گرایان به عنوان کلام اهل بدعت مخالفت می‌ورزید و با روش عقل‌گراییانی چون معتزله مخالف بود؛ ولی کلامی را که به نظرش موافق کتاب و سنت بود، تمجید و تبلیغ می‌نمود.^۶

۱. ابن‌عساکر، تبیین کذب المقتدی، ص ۳۴ و ۱۱۶ و ۱۱۹.

۲. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۱۱.

۳. ابن‌عساکر، پیشین، ص ۳۸ و ۴۲ و ۴۳؛ عبد الوهاب سبکی، طبقات الشافعیة، ج ۲، ص ۲۴۵.

۴. همان، ص ۲۴۵.

۵. احمد امین، ظهر الاسلام، ج ۴، ص ۶۶.

۶. جلال محمد موسی، نشأة الاشعرية و تطورها، ص ۱۸۶.

با توجه به این زمینه‌ها، اشعری وقتی جمود فقها و محدثین حشویه و حنابله را بر ظاهر نصوص و افراط متکلمین و معتزله در کاربرد عقل و کم توجهی به نصوص را نظاره می‌کرد و دشمنی‌های شدید بین ایشان را می‌دید، به این اندیشه افتاد که بین این دو روش جمع کند و یک روش میانه را پی‌ریزد. این پروژه در صورت موفقیت، علاوه بر آنکه به زعم اشعری، بین امت^۱ صلح ایجاد می‌کرد، به شهرت و اهمیت یافتن خود اشعری نیز می‌انجامید.

روش اشعری

بنابر نظر اشعری استفاده از عقل در فهم و تأیید شرع یک ضرورت است، نه ضلالت؛ اما استفاده از عقل مطلق نیست، بلکه باید مقید به نص باشد، و گرنه عقل به بیراهه می‌رود. در صورت تعارض عقل و نقل، اشعری جانب نقل را می‌گیرد و معتقد است که عقل باید تابع نص باشد. البته اشعری در عمل به این میانه روی مقید نیست. گاهی عقل گرایانه و گاهی نیز نقل گرایانه مشی می‌کند. هرچند تلاش می‌کند که میانه‌روی در تمامی نظریات وی محفوظ باشد.^۱

جنبش اشعری گرچه با پرهیز از عقل‌گرایی و تأویل آغاز شد، اما مایه‌های عقل‌گرایی در آثار اشعری از یک سو و تأثیرات میراث عقل‌گرایی در جامعه اسلامی از سوی دیگر، زمینه را برای بازگشت پیروان اشعری به عقل‌گرایی و تأویل فراهم ساخت و بزرگان مکتب اشعری مانند باقلانی، جوینی، غزالی و سرانجام فخر رازی عقل‌گرایی را تجدید کردند.

تألیفات اشعری

مهم‌ترین کتب اشعری که فعلاً در دسترس اند، عبارتند از:

۱. مقالات الاسلامیین: از کتب مهم اشعری و از منابع مشهور در ملل و نحل.

۲. استحسان الخوض فی علم الکلام: این کتاب در رد ظاهر گرایانی است که پرداختن به علم

کلام و استدلال عقلی را حرام می‌دانستند.

۳. الابانة عن اصول الديانة: در این کتاب اشعری از روش نقلی استفاده کرده، از عقاید و آرای

اهل حدیث دفاع می‌کند. این کتاب احتمالاً در زمان آغاز رویگردانی اشعری از معتزله نوشته شده است.

۱. ر. ک: ابوالحسن اشعری، رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام.

۴. اللع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع: در این کتاب اشعری با روش استدلال عقلی به اثبات عقاید خود می‌پردازد و به آرا و عقاید اهل حدیث توجه ندارد. اللع از دقت و عمق قابل توجهی برخوردار است و در اواخر عمر اشعری نوشته شده است.

شاگردان اشعری

سبکی در طبقات الشافعية^۱ شاگردان و پیروان اشعری را به پنج طبقه تقسیم می‌کند: طبقه اول (شاگردان مستقیم): ابن مجاهد بصری، ابوالحسن باهلی، ابوالحسن بن‌دار، ابوبکر قفال شاشی.

طبقه دوم: قاضی ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفراینی. طبقه سوم: ابومحمد جوینی (پدر ابوالمعالی جوینی). طبقه چهارم: امام الحرمین ابوالمعالی جوینی، ابوالقاسم قشیری نیشابوری (صوفی معروف).

طبقه پنجم: ابوحامد غزالی، ابونصر بن ابی القاسم قشیری (صاحب رساله معروف در تصوف).

ابن عساکر در طبقه ششم و هفتم، فخر رازی و بسیاری دیگر را بر فهرست سبکی می‌افزاید.^۲

تاریخچه مکتب اشعری

پس از آنکه اشعری روش جدید خود را بنیان نهاد و به نشر تعالیم و اندیشه‌هایش پرداخت، معتدلان اصحاب حدیث از مالکیه و شافعیه به سرعت به مذهب و آیین وی گرویدند و تندروان اصحاب حدیث (حنابله)، با منطقی کاملاً متفاوت در کنار معتزلیان و غالب حنفیان، در صف مخالفان اشاعره جای گرفتند. با وجود آنکه سخت‌ترین دشمنان اشاعره در طول تاریخ اصحاب حدیث بوده‌اند، اشعری و پیروانش همواره خود را اهل سنت معرفی کرده‌اند.

در نخستین تلاش‌ها برای گسترش اندیشه‌های کلامی اشعری، از نامه‌ها و جوابیه‌های خود اشعری به سؤالات مسلمانان در بلاد گوناگون باید یاد کرد که از آن میان، مکاتبات وسیع او

۱. طبقات الشافعية، ج ۲، ص ۲۵۵.

۲. تبیین کذب المفتری، ص ۲۵۸.

با مردم شهرهای مختلف ایران جلب توجه می کند.

از آنجا که اشعری شاگردانی از بلاد گوناگون اسلامی به گرد خود جمع کرده بود، بازگشت این شاگردان که هریک مبلغ محلی برای تعالیم اشعری بودند، گامی مؤثر در جهت گسترش مذهب وی تلقی می گردد. در عراق ابو عبد الله بن مجاهد بصری، ابوالحسن باهلی بصری و ابن سمعون بغدادی، در خراسان ابوسهل صعلوکی، در بخش های شافعی نشین ماوراء النهر (چاچ و بخارا) قفال چاچی، در فارس ابو عبد الله حمویه سیرافی، در اصفهان ابو عبد الله محمد بن قاسم شافعی و در گرگان ابو عبد الرحمن شروطی همه از شاگردان اشعری بودند که به ترویج اندیشه او همت گماشتند.

اساسی ترین نقش را در انتقال کلام اشعری به نسل دوم، دوتن از شاگردان بصری او، یعنی ابن مجاهد و باهلی بر عهده داشتند. در این میان ابوالحسن باهلی مؤثرترین شخصیت بوده، میراث کلامی استاد خود را به سه شخصیت برجسته نسل بعد، یعنی باقلانی، ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی منتقل کرد. در سده چهار و آغاز سده پنج قمری از رواج مذهب اشعری در میان شافعیان خراسان، فارس، قومن، اصفهان و گرگان در برخی منابع شیعی سخن رفته است.^۱

گسترش مذهب اشعری در ایران

پس از روزگار شاگردان مستقیم ابوالحسن اشعری که به خصوص در ایران مذهب استاد خود را استوار ساختند، در طبقه دوم متکلمان اشعری، سه تن از شاگردان باهلی به عنوان اساسی ترین حاملان بازنگری در این مذهب به شمار می روند: قاضی ابوبکر باقلانی، که بیشتر در عراق مؤثر بوده است، ابن فورک اصفهانی که در شیراز و نیشابور فعالیت های گسترده ای انجام داد و ابواسحاق اسفراینی که در اسفراین و نیشابور فعالیت می کرد.^۲

در طول سده های پنج و شش هجری ابوحامد محمد غزالی و فخرالدین رازی دو دانشمندی بودند که نه تنها در تاریخ کلام اشعری، که در تاریخ علم کلام به طور عام، نقش برجسته ای ایفا نموده اند. البته در سده چهار هجری، جمعی از عالمان برجسته اشعری، مذهب خود را در خارج از

۱. ر. ک: سیدمرتضی، جمل العلم، ص ۲۴.

۲. ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ۱۲۷ و ۱۲۸ و ۲۳۲.

ایران منتشر ساخته و در بخش های گوناگون عراق، حجاز، و شام به تبلیغ پرداخته اند که از جمله می توان به ابوذر هروی ساکن مکه، ابوجعفر سمنانی ساکن بغداد و موصل و ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی در صور اشاره کرد.^۱

گسترش مذهب اشعری در مغرب اسلامی

در گسترش مذهب اشعری در غرب جهان اسلام، قاضی ابوبکر باقلانی مهره اساسی تبلیغ به شمار می رود. باقلانی از نفوذ اجتماعی قابل ملاحظه ای برخوردار بود و این نفوذ را در جهت ترویج مذهب اشعری در میان عموم به کار گرفت. عضدالدوله بویه ای او را در سال ۳۷۱ هجری به عنوان سفیر خلافت بغداد به بیزانس فرستاد.^۲

اشاعره در بغداد آن روزگار، در مقایسه با دیگر مذاهب کلامی، از جمعیت قابل ذکری برخوردار بودند؛ تا جایی که معتزله را به دفاع از حریم خود واداشتند. بی تردید جایگاه اجتماعی و کوشش باقلانی نقش مهمی را در حصول به این مقصود ایفا کرد.

با وجود این، قدرت یافتن روز افزون حنابله در بغداد، اوضاع واحوال را برای رشد اشاعره در عراق نامساعد ساخته بود. در شام نیز اگرچه تبلیغ مذهب اشعری از سوی برخی شاگردان ابوالحسن اشعری آغاز شد، اما به دلیل حضور و نفوذ وسیع فرقه کرامیه در آن دیار، تبلیغ اشاعره در شام چندان موفقیت آمیز نبود.^۳

در طبقه سوم و چهارم اشاعره، صور به عنوان منطقه ای مرزی و درگیر جنگ با بیزانس، همان گونه که محل تجمع جنگجویان بود، تبلیغ مذاهب گوناگون نیز در آن جریان داشت. اشاعره نیز مبلغانی را به آن منطقه گسیل داشتند که از جمله می توان به ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی اشاره نمود.^۴

نفوذ مذهب اشعری از سمت غرب تا آفریقا ادامه داشت؛ اما مصر به دلیل دوام پایگاه های خلافت فاطمی، با وجود غلبه مذهب شافعی و مالکی بر محیط اهل سنت این منطقه، تا میانه سده

۱. همان، ص ۲۴۹.

۲. همان، ص ۲۱۸؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۳۷۹.

۳. ابن عساکر، پیشین، ص ۱۵۳، ۱۹۵، ۲۱۴ و ۲۴۰.

۴. همان، ص ۲۶۳.

ششم هجری، محیطی مساعد برای ترویج مذهب اشعری نبود. با حذف اقتدار سیاسی فاطمیان، صلاح الدین ایوبی بی‌درنگ زمینه را برای رشد مذهب اشعری در مصر فراهم نمود. آشنایی آفریقایی‌ها با کلام اشعری در نسل اول و دوم تا حدی سطحی بود و تفاوت‌هایی در برداشت آنها با آثار اشعری دیده می‌شود. اما در نسل شاگردان باقلانی، متکلمی برجسته از قیروان به نام ابوعبدالله بن عتیق قیروانی شایان ذکر است.^۱

در دوره حکومت مرابطان (۴۴۸-۵۴۲ هـ. ق)، بر بخش وسیعی از مغرب این سلسله از مذهب مالکی در فروع و از گرایش تأویل‌گرایان اصحاب حدیث در اصول حمایت نمود و مذهب اشعری چندان پایگاهی نیافت. ابن‌تومرت بنیانگذار فرقه موحدان، ظاهرگرایی غالب بر قلمرو مرابطان را به شدت نقد کرد و ضمن دعوت به تأویل و پرهیز از تشبیه، نظام کلامی خاصی را پیشنهاد کرد که تفکر اشعری در آن غالب بود و آمیخته‌ای از امامت شیعی و نفی صفات معتزلی را نیز در برداشت.^۲

باید افزود که نفوذ مذهب اشعری به شمال آفریقا محدود نمی‌شد و تا اعماق اندلس و سیسیل گسترش یافته بود.^۳

اشاعره در رویایی با دیگر مذاهب

در عصر گسترش اندیشه اشعری، در مشرق اسلامی دو چهره متفاوت از مذهب حنفی وجود داشت: مکتب «حنفیان عدل‌گرا» و مکتب «حنفیان اهل سنت و جماعت». حنفیان عدل‌گرا در بسیاری از اصول مانند توحید صفاتی، قدر و امر به معروف با افکار معتزله همسو بود. این جریان در سده چهارم هجری رو به افول نهاد. حنفیان اهل سنت و جماعت به اهل حدیث بسیار نزدیک بودند. حنفیان عدل‌گرا تا زمان افولشان، در شمار سرسخت‌ترین مخالفان مذهب اشعری در مشرق بوده‌اند. عمیدالملک ابونصر گُندری وزیر سلجوقی (م ۴۵۶ هـ. ق)، در طول وزارت خود، به شدت بر مذهب حنفی تعصب می‌ورزید و به شیوه‌های گوناگون با فعالیت و تبلیغ اشاعره در

۱. ابن‌عساکر، پیشین، ص ۱۲۱-۱۲۳.

۲. محمد ابن تومرت، اعز مایطلب، ص ۲۱۳، به نقل از: دایرةالمعارف بزرگی اسلامی، ج ۸، ص ۷۴۸ (تکمله پاکتچی).

۳. ر. ک: محمد زاهد کوثری، مقدمه بر تبیین کذب المفتری، ص ۱۵.

خراسان مخالفت می کرد، تا آنجا که بزرگان اشعری را از خراسان گریزان کرده، لعن اشاعره را بر منابر مرسوم ساخت.^۱

سقوط کندی و برآمدن خواجه نظام الملک بر مسند قدرت، تحولی به نفع گسترش مذهب اشعری بود و وی نه تنها لعن اشاعره را بر منابر موقوف ساخت و عالمان را به موطن باز خواند، بلکه با تأسیس نظامیه ها، پایگاهی را برای رونق مذهب اشعری تأسیس کرد که در رشد مذهب، تأثیر انکارناپذیری برجای نهاد. در ادامه سده پنجم و ششم هجری، گرچه مخالفت حنفیان عدلی با تفکر اشعری مصرانه دوام داشت، اما این مخالفت ها معمولاً در حد اختلافات نظری بوده است.^۲

اگرچه اساس تعالیم مذهب حنفی اهل سنت و جماعت، با مذهب اشعری قرابت بسیار داشت، اما تا چند قرن، به جز گرایش های فردی، گرایشی به صورت جمعی در میان حنفیان نسبت به مذهب اشعری دیده نمی شد. به مرور زمان تا سده هشتم هجری، برخی عالمان حنفی در نزدیکی مذهب حنفی و ماتریدی با مذهب اشعری تلاش نمودند و به مقایسه آرای ماتریدی، بانظریات اشعری پرداختند. در سده هشتم حنفیان ماتریدی بیش از پیش به مذهب اشعری نزدیک شدند.^۳

ستیز با کرامیه و حنابله

به رغم آنکه ابوالحسن اشعری افکار خود را برخاسته و منطبق بر آرای اصحاب حدیث می شمرد، اما به دلیل گرایش او به شیوه های عقلی، همواره سخت ترین دشمنان اشاعره در بلاد مرکزی اسلامی، اصحاب حدیث بودند که از این دوره به بعد بیشتر با عنوان خاص حنابله شناخته می شدند. در خراسان و برخی نقاط دیگر، فرقه کرامیه دشمنان ردیف نخست اشعریان بودند. نقش سیاسی کرامیه در خراسان و حنابله در عراق، این ستیزه جویی ها را از حالت برخوردهای نظری خارج کرده، به خشونت می رساند. در نیمه دوم سده پنجم هجری، برخوردهای خشونت آمیزی در خراسان به وقوع پیوست. به یک نمونه از این ماجراها بسنده می کنیم و آن

۱. ابن عساکر، پیشین، ص ۱۰۸.

۲. عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، ص ۴۱، ۱۰۵، ۲۵۵ و ۴۸۲.

۳. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۱، ص ۹۳.

جنگ داخلی در نیشابور (۴۸۸ هجری) است که در جریان آن، اشاعره به پیشوایی امام الحرمین جوینی و حنفیه به پیشوایی قاضی ابن صاعد بر ضد کرامیه به رهبری محمدشاه به ستیز برخاستند و این نزاع کشتگان پرشمار و خرابی بسیار را بر هر دو گروه تحمیل کرد.^۱

در اواخر سده ششم تبلیغ مذهب اشعری از سوی فخرالدین رازی در منطقه هرات که حوزه نفوذ کرامیه به شمار می آمد، در واقع اعلام جنگ صریح علیه کرامیه بود و آن گاه که مناظرات کلامی سودی نبخشید، کرامیان با برافروختن آتش نزاعی در ۵۹۵ هجری، حاکم را وادار ساختند تا فخررازی را از آن ناحیه بیرون کند.^۲

برخورد متکلمان معتزلی و امامی با اشاعره

حساس ترین برخوردها میان متکلمان معتزلی و امامی با اشاعره در ایران و عراق رخ داده است. نخستین و گسترده ترین حمله به معتزله از جانب اشاعره پس از آثار شخصی ابوالحسن اشعری، در کتاب التمهید ابوبکر باقلانی دیده می شود. پس از باقلانی، ابواسحاق اسفراینی و ابومنصور بغدادی کتاب هایی را در رد معتزله نوشتند. در مقابل، معتزلیان در نوشته های کلامی خود، به تدریج اشاعره را به عنوان یک گروه مخالف، اما معتبر کلامی به رسمیت شناخته، گاه به نقل و مقایسه آرای آنان مبادرت ورزیدند.

نخستین برخوردهای نظری امامیه با کلام اشعری، در مناظرات شیخ مفید با ابن مجاهد و ابوبکر باقلانی جلوه می کند. باقلانی در کتاب التمهید، پس از رد معتزله، بخش زیادی را نیز به رد امامیه اختصاص داده است. اما ردیه نویسی بر امامیه در میان عالمان پسین اشاعره دوام نیافت. در طول سده های ۵ و ۶ هجری، اشاعره به عنوان یک گروه کلامی مستقل در متون امامیه شناخته نشده است و شیخ مفید و ابن شهر آشوب در هنگام ذکر فِرَقِ اسلامی، اشاره ای به اشاعره نمی کنند. فقط قزوینی رازی در کتاب النقص ضمن آنکه می گوید یکی از سه مسجد اصلی ری از آن اشعریان است، در مورد آنان به بحث می پردازد و با صفت «مجبّره» از آنان یاد می کند و به هر مناسبتی با آنان به مخالفت برمی خیزد.

در دوره پس از مغول، همزمان با تحول در ساختار کتب کلامی امامیه، عنایتی به کلام

۱. همان، ص ۲۵۱.

۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

اشاعره در کنار کلام معتزله نیز دیده می‌شود. علّامه حلّی در همین دوره کتاب التناصب بین الاشعرية و فِرَق السوفسطائية^۱ را می‌نویسد که رد اشاعره است.

○ پرسش

۱. علل رجوع ابوالحسن اشعری به اصحاب حدیث چیست؟
۲. روش اشعری را در باب عقل و نقل و رابطه آنها بیان کنید.
۳. مکتب اشاعره چگونه گسترش یافت؟
۴. با مطالعه درباره دولت موحدان، ویژگی‌های فکر اشعری را در این دولت بیان کنید.
۵. با مطالعه کتاب مدارس نظامیه، نگارش نورالله کسایی، در این باره کنفرانسی در کلاس ارائه دهید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، قسم الاشاعرة.
۲. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، ج ۱، ص ۵۳۳-۷۹۵.
۳. نور الله کسایی، مدارس نظامیه و تأثیرات اجتماعی و علمی آن، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۴. عزالدین عمر موسی، دولت موحدون در غرب جهان اسلام، ترجمه: صادق خورش، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱ ش.

۱. این کتاب هنوز یافت نشده است.

درس دهم



عقاید اشاعره

اثبات ذات خداوند

اشعری در کتاب اللمع بدون عنایت به براهین فلسفی، برای اثبات ذات باری تعالی از استدلال رایج متکلمان، یعنی از طریق استواری بنای عالم و تدبیر آن و کمال وجود انسان، بر وجود صانع استدلال می کند. متکلمان بعدی اشعری در پی بازگشت به عقل، برای اثبات وجود خدا بر روش عقلی تأکید ورزیدند.^۱ غزالی به روش قلبی و صوفیانه گرایش دارد و فخرالدین رازی هم، علاوه بر طرح و طبقه بندی براهین عقلی در اثبات وجود خدا، روش صوفیانه را می پسندد.

امکان شناخت ذات

در باب امکان شناخت ذات خداوند، متکلمان اشعری اتفاق نظر ندارند. امام الحرمین جوینی و غزالی معتقدند که ذات خداوند نه در این جهان و نه در آخرت قابل شناخت نیست؛ زیرا امکانات و ابزار شناخت انسان محدود و خداوند نامحدود است. علاوه بر این، در جریان شناخت خداوند ما به یک سلسله صفات سلبی و اضافی شناخت پیدا می کنیم؛ درحالی که ذات حق نه سلبی است و نه اضافی.^۲ اما بیشتر اشاعره ذات خدا را در این جهان شناختنی می دانند؛ به این دلیل که وجود خدا عین ماهیت (ذات) او است و با شناخت وجود خدا، شناخت ذات وی نیز ممکن و متحقق می گردد.^۳ به نظر باقلانی، شناخت ذات خداوند در آخرت ممکن می شود؛ چرا که مؤمنان در

۱. ر. ک: سیدشریف جرجانی، حواشی بر شرح مطالع، ص ۴.

۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۳. فخر رازی، لوامع البینات، ص ۹۹.

قیامت به رؤیت حق توفیق می‌یابند.^۱

طبقه‌بندی صفات خداوند

متکلمین اشعری صفات خداوند را چنین برشمرده‌اند:

صفات سلبی: نفی تساوی ماهیت خدا با دیگر ماهیات، نفی ترکیب، نفی تجزیه (نفی تجسیم و تشبیه)، نفی اتحاد، نفی حلول، نفی جهت و مکان، نفی قیام حوادث به ذات حق، نفی الم و لذت حسی و عقلی و نفی اتصاف به رنگ، بو و مزه.^۲

صفات هفتگانه ثبوتی: قدرت، علم، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام.^۳

صفات خبری (صفات انسان گونه)

در برخی آیات قرآن، خداوند به صفاتی که انسان نیز بدان توصیف می‌شود، وصف شده است. این صفات که بر انگیزنده شبهه تجسیم و تشبیه‌اند، عبارتند از: داشتن چشم (قمر/ ۱۴)، دست (ص/ ۵۷)، چهره (الرحمن/ ۲۷) و استوا بر عرش (طه/ ۵).

طبق دیدگاه صفاتیان، مجسمان و مشبهان، معانی این صفات در مورد خداوند همان معانی ظاهری و انسانی این واژه‌ها است. عقل‌گرایان مثل معتزله با نگاه تنزیهی، این صفات را تأویل می‌کنند. نظریه اشعری در تلاش برای دست یافتن به یک راه میانه، این است که: ۱. ذات خداوند دارای صفاتی چون استوا، عین، وجه، ید و همانند آنها است؛^۲ ۲. چگونگی این صفات بر ما روشن نیست و باید آنها را به صورت «بلاکیف» (بی چگونگی) بپذیریم؛^۳ ۳. صفات خداوند در بنیاد با صفات انسان متفاوت است. از این تفاوت و اختلاف به «نظریه مخالفت» تعبیر شده است.^۴

دیدگاه اشعریان در حقیقت تبدیل صفات خداوند به مفاهیم پیچیده و مبهمی است که معنای روشن و مشخصی از آن وجود ندارد. گفتن «بحث از کیفیت ممنوع» عقاید اسلامی را توضیح

۱. همان، ص ۲۶۳.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۲۵۷-۲۶۸.

۳. همان، ص ۲۶۹-۲۹۲.

۴. ابوالحسن اشعری، الابانة، ص ۹ و مقالات الاسلامیین، ص ۱۳-۱۸.

نمی‌دهد و یک نوع پناهندگی در هنگام مبارزه با خصم است. برخی از اشاعره مثل غزالی، شهرستانی و فخر رازی گفته‌اند که به صفات خبری باید اجمالاً ایمان آورد، اما معانی دقیق آنها را باید به خداوند واگذار نمود و تعمق و تفسیر آنها جایز نیست.

اما باید گفت این نوع تفویض، خود به تعطیل نمودن عقل از تفکر و توصیف و شناخت خداوند می‌انجامد؛ در حالی که یکی از اعتراضات اساسی اشاعره بر معتزله همین امر است که با نفی صفات، لقب «معطله» دریافت نمودند. البته متکلمان بعدی اشعری مثل فخر رازی به تأویل - که لازمه خردگرایی است - بازگشتند و استواء، عین، ید و وجه را به استیلا، عنایت، قدرت و ذات تأویل کردند.^۱

رابطه ذات و صفات

اشاعره از دوگانگی صفات و ذات و زیادت صفات بر ذات دفاع می‌کنند. به عقیده ایشان، خداوند قادر به قدرت و عالم به علم است. در تفصیل این نظر، اشاعره بین ذهن و خارج (مفهوم و مصداق) تفاوت می‌نهند. در نگرش ذهنی و تحلیل منطقی، ذات و صفات دو چیزند و صفات زاید بر ذات‌اند؛ اما در نگرش عینی و در عالم خارج، فقط یک حقیقت وجود دارد که همانا ذات خداوند است و در این نگرش صفات غیر ذات نیستند، اما عین ذات هم نیستند، بلکه قائم بر ذات‌اند. سرانجام اشاعره به این نتیجه می‌رسند که صفات خدا نه عین ذات اویند و نه غیر ذات او (لا هی هو و لا هی غیره). به عبارت دیگر، هم عین ذات اویند و هم غیر ذات او.^۲

این نظریه اشاعره منجر به تعدد قدما (به تعداد صفات ذاتی به علاوه ذات) می‌شود. در زمان خود اشعری این اشکال از سوی معتزله و دیگران مطرح شده است و هنوز جواب قانع‌کننده برای آن وجود ندارد. توضیح اشعری در این زمینه که «لا هی هو و لا هی غیره» نه تنها شرحی را در بر ندارد، که خود یک جمله متناقض است و عقل از پذیرش آن ابا دارد و یا حداقل در فهم آن عاجز است.

متکلمان اشعری هر کدام به نوبه خود کوشیده‌اند که به این اشکال پاسخ دهند؛ اما پاسخ‌های ایشان نه تنها قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، بلکه گاهی بر ابهام‌های موضوع نیز

۱. ر. ک: فخرالدین رازی، تفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۲-۱۴.

۲. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۷۳۹.

افزوده‌اند. دکتر غرابه از اهل سنت معاصر، نظر اشعری را نشان تعمق و دقت نظرش می‌داند و اضافه می‌کند: «اینکه اشعری گفته است صفات عین ذات نیست، یعنی آنها امر وجودی هستند، و اینکه گفته می‌شود صفات غیر ذات نیستند، یعنی ذواتِ منفصل از ذات نیستند».^۱

به نظر می‌رسد که ابهام در نظریه، نشانه دقت نظر نیست و این پاسخ‌ها نمی‌تواند اشکالات ذکر شده را برطرف کند. بر فرضی که این تحلیل‌ها اشکال در زمینه وحدت باری را مرتفع سازد، اما رابطه صفات ذات را نمی‌تواند حل کند. مگر اینکه گفته شود مراد اشعری از اینکه می‌گوید صفات عین ذات نیستند، تفاوت مفهومی ذات و صفات باشد و مراد از اینکه می‌گوید صفات غیر ذات نیستند، تفاوت وجودی مورد نظرش باشد که این همان نظریه امامیه است که در توضیح نظریه عینیت ذات و صفات عنوان می‌شود.

قدم و حدوث کلام الهی

اشعری در این زمینه از عقیده اهل حدیث (قدیم بودن کلام الهی) دفاع می‌کند؛ ولی کلام را دو قسم می‌داند: نخست «کلام لفظی» که از حروف و اصوات تشکیل می‌شود. دوم «کلام نفسی» که قائم به ذات است. کلام حقیقی همان کلام نفسی است که ثابت و نامتغیر است و به وسیله الفاظ متغیر بیان می‌شود. به نظر اشعری آنچه قدیم است، کلام نفسی است و کلام لفظی حادث است.

شهرستانی در بیان عقیده اشعری می‌گوید:

عبارات و الفاظی که توسط فرشتگان بر پیامبران وحی می‌شود، دلیل‌ها و نشانه‌هایی بر کلام ازلی هستند، و دلیل و نشانه، مخلوق و حادث است، ولی مدلول قدیم و ازلی است.^۲

به نظر می‌رسد که این بحث میان مخالفین و اشعری بیشتر جنبه لفظی دارد. هرچند اشعری تمایل دارد که در این زمینه از نظریه اهل حدیث و حنابله دفاع کند، ولی بازهم در جست‌وجوی راه میانه است و ماهیت نظریه‌اش غیر از نظریه اهل حدیث است. قدیم دانستن کلام نفسی به عنوان وصفی از اوصاف خداوند مشکلی را در بر ندارد.

۱. جلال محمد موسی، نشأة الاشعرية و تطورها، ص ۲۲۱.

۲. الملل والنحل، ج ۱، ص ۶۱.

حسن و قبح عقلی

اشاعره به صراحت، حسن و قبح عقلی را منکرند. ابوالحسن اشعری همانند اهل حدیث و خنابله، می گوید عقل عاجزتر از آن است که حسن و قبح یا اصلح و غیر اصلح را درک کند. به نظر وی، قول به حسن و قبح عقلی مستلزم محدود نمودن مشیت و اراده الهی است. بنابراین، به جهت تحفظ اطلاق مشیت الهی، اشاعره می گویند حُسن چیزی است که شارع آن را حَسَن اعلام کرده باشد و قبیح نیز چیزی است که از سوی خداوند قبیح اعلام شده باشد.

معتزله افعالی مثل لطف، رعایت اصلح، دادن پاداش به نیکان، کیفر گنهکاران و عدم تکلیف مالا یطاق را بر خداوند واجب می دانند و نیز می گویند افعال خداوند باید بر طبق موازین عقلی دارای غایت و غرض باشد. اشاعره ضمن نقد نظریه معتزله با این تعبیر که اینان عقل خود را بر خدای تعالی حاکم می سازند و بر او اجرای حکم می نمایند، می گویند این معانی با آزادی و قدرت بی کران خدا سازگار نیست. هیچ گونه وجوبی بر افعال خداوند مترتب نیست. خداوند هرچه بخواهد انجام می دهد و هرچه کند، نیک است و عین صواب و محض خیر. فعل انسان را می توان به عدل و جور موصوف کرد، اما فعل خدا فراتر از این معانی است و همه افعال او عدل است.

بر این اساس، تکلیف مالا یطاق جایز است. لطف و رعایت اصلح بر خداوند واجب نیست و در قیامت نیز بر خداوند واجب نیست که حتماً به نیکوکار پاداش و گنهکار را کیفر دهد؛ یعنی وفا به وعد و وعید بر خداوند واجب نیست.^۱

در نقد این نظریه می توان گفت که انکار حسن و قبح عقلی، منجر به تسلسل در اثبات ارکان اساسی شریعت و دین می گردد. اثبات اصل شریعت متوقف بر حسن و قبح عقلی است و اگر حسن و قبح ذاتی، وجود نداشته باشد و یا عقل از درک آن عاجز باشد و ما وجود یا درک و شناخت آن را به اوامر و نواهی خداوند موکول کنیم، گرفتار تسلسل خواهیم شد. بر همین اساس، آیا می توان پذیرفت که اگر بر فرض محال، خداوند بخواهد مصالح بندگان خود را رعایت نکند، لطف خود را از ایشان باز دارد، به گنهکار ثواب دهد و نیکوکار را عقاب کند، همه حسن و عادلانه باشد؟

در این زمینه، اشاعره بین وجوب کلامی و وجوب فقهی خلط کرده و گمان برده اند که

۱. عبدالرزاق لاهیجی، موهبر مراد، ص ۳۴۸.

واجب دانستن رعایت محسنات عقلیه، اراده و آزادی خداوند را محدود می‌کند؛ در حالی که این حکم عقل که فلان چیز قبیح است و از خدای حکیم صادر نمی‌شود، ربطی به محدودیت اراده الهی ندارد. چون عقل درک می‌کند که خداوند متصف به همه کمالات و بی‌نیاز از همه چیز است، لذا ممتنع است که از او فعل قبیح صادر شود؛ زیرا انگیزه‌ای برای ارتکاب قبیح در او وجود ندارد. این امتناع نیز امتناع ذاتی نیست که خداوند برخلاف آن قادر نباشد و با اختیار و انتخاب خداوند در انجام محسنات و ترک قبايح منافات داشته باشد.

وانگهی، اشعری خود دروغ گفتن را بر خداوند جایز نمی‌داند و می‌گوید عقلاً اشکال ندارد که خداوند در قیامت کودکان و مؤمنان را عذاب کند و کافرین را وارد بهشت نماید؛ اما چون خداوند خود به ما خبر داده است که وی چنین کاری نمی‌کند، می‌گوییم که چنین نخواهد کرد؛ چون جایز نیست که خداوند خبر دروغ بگوید.^۱

در حالی که خود عدم جواز دروغ بر خداوند بر مبنای پذیرش حسن و قبح عقلی استوار است. علاوه بر این، اگر وجوب بر افعال خداوند مترتب نمی‌شود، به این دلیل که باعث محدودیت اراده الهی است (طبق مبنای اشاعره)، راست گفتن نیز نباید بر خداوند واجب باشد.

اما نزاع بر سر تکلیف مالایطاق به نظر می‌رسد که یک بحث لفظی بین اشاعره و مخالفان است. چون اشعری و پیروانش در جایی تکلیف مالایطاق را جایز می‌دانند که ضعف و عدم توانایی از سوء اختیار خود انسان و اشتغال وی به ضد فعل مطلوب سرچشمه گرفته باشد و انسان با انتخاب ضد یک فعل، تلاش خود را از انجام فعل مطلوب منصرف ساخته باشد. مثالی را که در این زمینه به عنوان مؤید ذکر می‌کنند، این است که کافر در عین عدم توانایی بر ایمان آوردن (در حال کفر) مکلف بر ایمان است. اشعری در توضیح این مسئله می‌گوید: «برخداوند جایز نیست که کسی را که فاقد دست است و عجز [تکوینی] دارد، به چیز [ی که نیازمند دست است] امر نماید».^۲

بنابراین، اشاعره، تکلیف مالایطاق را در صورت عجز تکوینی مجاز نمی‌دانند. با این حال اشکال دیگری که پیش می‌آید این است که بر اساس موضع اشعری در مسئله حسن و قبح و عدل الهی، همه چیز برای خدا جایز و همه کردارها و اوامر او عین عدالت است. بنابراین تکلیف

۱. اللمع، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۲. همان، ص ۱۰۱.

عاجز تکوینی نیز نباید قبحی داشته باشد! در حالی که وی این گونه تکلیف را از سوی خداوند جایز نمی‌شمارد. بنابراین تناقضی آشکار در گفتار وی پدید می‌آید.

روایت خداوند

اشعری اهتمام خاصی به این مسئله داشته و امکان روایت خداوند را با چشمان، در کتاب الابانة با دلایل نقلی و در کتاب اللع با دلایل عقلی مورد بحث قرار داده است. به نظر اشعری هیچ مانع عقلی، امکان دیدن خداوند را با چشم از بین نمی‌برد؛ زیرا امکان این امر نه مقتضی آن است که حادث بودن برای او ثابت شود، نه آنکه معنا و مفهومی در او حادث شود، نه آنکه او تشبیه به چیزی یا از جنس چیز دیگر قرار داده و یا از هویت خود به هویتی دیگر تبدیل شود.^۱

به نظر اشعری، علاوه بر آنکه مانع عقلی در این خصوص وجود ندارد، دلایل نقلی نیز بر امکان دیدن خداوند با چشمان وجود دارد. وی به آیه و جوه یومئذ ناضرة، الی ربها ناظره^۲ استدلال می‌کند.^۳ از دیگر مستندات نقلی اشاعره حدیثی است که از پیامبر (ص) نقل می‌کنند و آن اینکه سترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر.^۴

اشعری و پیروانش در این نیز اتفاق نظر دارند که شنیدن صدای خداوند نیز جایز است و این حقیقت را که خداوند به نحوی با موسی سخن گفت، گواه بر مدعای خود می‌گیرند.^۵ البته در باب روایت خداوند، پیروان اشعری نظر یکسانی ندارند و در حقیقت این بحث در مکتب اشعری سه مرحله را پیموده است:

۱. تفسیر ظاهری: در این مرحله که از عصر اشعری تا عصر غزالی ادامه می‌یابد، از جواز دیدن خداوند با دیدگان سخن می‌رود.

۲. روایت بلاکیف: غزالی گامی به سوی تأویل نهاد و نظریه «بلاکیف» را که اشعری در توضیح معنای عین، وجه و ید به کار گرفته بود، به روایت پیوند زد و از روایت بلاکیف خداوند با

۱. اللع، ص ۳۲ و ۳۳.

۲. قیامت، آیه ۲۲ و ۲۳.

۳. الابانة، ص ۱۳ و ۱۴.

۴. فخر رازی، تفسیر الکبیر، ذیل آیه ۱۰۳ سوره انعام.

۵. اللع، ص ۳۳ و ۳۴.

حال و هوای عرفانی سخن گفت.^۱

۳. کشف تام؛ سرانجام فخر رازی با تأویل عقلانی رؤیت، می گوید رؤیت کشف تام است که در رستاخیز واقع می شود و آن حالتی است در انکشاف و ظهور ذات حق که نسبت آن حالت به ذات مخصوص حق، همانند نسبت مرئیات به مبصرات است.^۲

دلیل عقلی اشاعره بر رؤیت خداوند دلیل سلبی است و آن اینکه دیدن خداوند با چشمان از نظر عقلی محال نیست. اما باید گفت که رؤیت با چشمان مستلزم تشبیه و تجسیم است و لازمه این دیدگاه آن است که خداوند طرف اضافه واقع شود که این در حق باری تعالی ممتنع و محال است. استدلال به آیه وجوه یومئذ ناضرة، الی ربها ناظرة نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا اشعری به قرینه «وجوه»، «نظر» را به معنای «رؤیت» گرفته است؛ در حالی که تعبیر «وجوه... ناظرة» کنایه از انتظار رحمت الهی است، در برابر صورت های غمگین که در نگرانی نزول عذاب دردناک به سر می برند. استدلال به حدیث منسوب به پیامبر (ص)، استدلال به خبر واحد است و خبر واحد در اصول عقاید حجت نیست. علاوه بر این، این حدیث مستلزم تشبیه و تجسیم است، و برای خداوند تحول و تغییر پذیری، حرکت و انتقال را اثبات می کند.^۳

نظریه کسب

اشعری برای یافتن راه میانه میان تقویض معتزلی و جبرگرایی ظاهرگرایان، نظریه «کسب» را طرح و اعلام کرد که خداوند «خالق» کردارهای ارادی انسان است و انسان «کاسب» این کردارها است. وی کسب را اقتران قدرت خدا و انسان دانست و گفت فعل ارادی در پی این اقتران صورت می گیرد. انسان در وجود فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است. به همین سبب، جریان عادت الله موجب پدید آمدن قدرت و اختیار در انسان می شود و فعل ارادی وی انجام می پذیرد.^۴ تفاوت فعل اختیاری با فعل اضطراری هم در این است که در فعل اضطراری حرکت و قوت وجود ندارد.^۵ بزرگان مکتب اشعری هریک به گونه ای از نظریه کسب سخن گفته و دفاع کرده اند.

۱. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. فخر رازی، البراهین، ج ۱، ص ۱۶۶.

۳. علامه شرف الدین، کلمة حول الرؤیة، به نقل از جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۲۲۵.

۴. عبدالرحمن جامی، الدرة الفاخرة، ص ۳۹.

۵. اشعری، الملح، ص ۷۶؛ ابوبکر باقلانی، التمهید، ص ۲۸۷.

باقلائی می گوید: ذات عمل آفریده خدا است، اما نیک و بد بودن آن معلول استطاعت انسان است، و مراد از استطاعت توانایی ویژه انجام دادن یا ترک کردن کردارها است که خداوند آن را همزمان با انجام دادن یا ترک کردن کردارها (و نه پیش از آن) در انسان می آفریند، تفتازانی می گوید: کسب عبارت است از توجه قدرت عبد بر فعل هنگام صدور آن از خداوند.^۱

بسیاری از علما و حتی برخی از اهل سنت معاصر، نظریه کسب را تعبیر دیگری از نظریه جبر و جبرگرایی دانسته اند. حتی اگر نگوییم این نظر جبرگرایانه است، دست کم این است که معنا و مفهوم روشنی ندارد و همه تفاسیری هم که از آن شده است، به روشن شدن موضوع کمک نمی کند. همین ابهام سبب شده است که نظریه کسب را همانند نظریه «احوال» ابوهاشم جیایی و نظریه «طفره» نظام، عاری از مفهوم روشن و حقیقت آشکار بدانند.^۲

ایمان

به نظر اشعری، ایمان سه رکن دارد: تصدیق به قلب، اقرار به زبان و عمل به ارکان. از آنجا که عمل رکنی از ایمان است، پس ایمان قابل زیادت و نقصان است. از این جهت، فاسق از نظر اشعری به خاطر ایمانش مؤمن و به خاطر فسق و کبیره اش فاسق است. در قیامت نیز فاسق و مرتکب کبیره اگر بدون توبه از دنیا برود، حکمش به دست خدا است: یا عذابش می کند و یا با شفاعت پیامبر (ص) بخشیده می شود؛ اما در آتش مخلد نمی ماند.^۳

ارزیابی کلی مذهب اشعری

ابوالحسن اشعری به منظور پی ریزی یک روش میانه و گویا با هدف تعدیل روش تفریطی اهل حدیث در جمود بر ظواهر نصوص و روش افراطی معتزله در عقل گرایی، پا به میدان گذاشت. اصل این پروژه، مثبت و در خور ستایش است و در عمل نیز نمی توان برخی آثار مثبت آن را نادیده گرفت. بی تردید، اقدام اشعری بسیاری از اهل حدیث را مجذوب خود نمود و اگر کار اشعری نبود، شاید مجال بیشتری برای رشد روش اهل حدیث و ظاهرگرایان فراهم می شد و برخوردهای اهل حدیث و عقل گرایان سرنوشت دیگری را برای جامعه اسلامی به ویژه گفتمان

۱. تفتازانی، شرح عقائد النسفیة، ص ۱۱۷.

۲. عبدالکریم الخطیب، القضا والقدر، ص ۱۸۵.

۳. نشأة الاشعرية و تطورها، ص ۲۶۵ و ۲۶۶.

شیعه و سنی رقم می‌زد. با این حال، چند نکته در زمینهٔ روش و مذهب اشعری قابل ذکر است:

۱. اشعری با آنکه می‌کوشد در همهٔ زمینه‌ها روش میانه را برگزیند، در عمل در بسیاری از موارد نقل گرایانه مشی می‌کند و فاصله‌چندانی از مذهب اهل حدیث نمی‌گیرد. البته گاه موضع عقل‌گرایانه گرفته، به مذهب اعتزال نزدیک می‌شود. در مجموع، در بسیاری از موارد تلاش وی برای یافتن راه میانه توفیق چندانی را در بر نداشته و نتیجه تلاش وی از دو حال خارج نیست: یا دست به تأویل می‌زند که خود خروج از تعهد اولیه او است، و یا اگر از تأویل پرهیز می‌کند (در غالب موارد)، نظریه‌اش مبهم، پیچیده و عاری از شفافیت است و به متشابهاتی می‌ماند که نیازمند توجیه و تفسیر است. بدین‌رو است که بحث‌های طولانی بر سر کشف مراد وی در گرفته است؛ مگر آن‌گاه که نظریات او را تعبیر دیگر از گفته‌های اهل حدیث بدانند.

۲. پیروان اشعری هر کدام به نوبه خود مذهب او را به روش معتزلی نزدیک‌تر ساختند و روش پیشوای خود را عقل‌گراتر نمودند؛ به گونه‌ای که پس از فخر رازی، مذهب اشعری، کاملاً فلسفی شده و تفاوت زیادی با روش خود اشعری یافت. به نظر می‌رسد که رمز تداوم یا دست‌کم یکی از عوامل مهم تداوم این مذهب نیز همین تحول‌پذیری و عقلانی کردن آن به دست شاگردان اشعری و گرایش ایشان به تأویل بوده است.

با وجود این تحول‌پذیری‌های روشی در مذهب اشعری، پیروان وی مخالفت اساسی با نظریات امام خود نشان نداده و جز در موارد اندک، غالباً کوشیده‌اند که از مواضع ابوالحسن اشعری دفاع نمایند.

○ پرسش

۱. دیدگاه اشاعره در باب صفات خداوند را بنویسید.
۲. نظریهٔ کلام نفسی را شرح دهید.
۳. کسب را توضیح دهید.
۴. دیدگاه اشاعره دربارهٔ حسن و قبح عقلی چیست؟

○ برای مطالعهٔ بیشتر

۱. تفتازانی، شرح المقاصد، قسم الهیات.
۲. جرجانی، شرح مواقف، ج ۸.
۳. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، قسم الاشاعره.

درس یازدهم



بزرگان مذهب اشعری

۱. قاضی ابوبکر باقلانی

قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی در بصره متولد شد و در سال ۴۰۳ هـ در بغداد وفات یافت.^۱ باقلانی در فقه پیرو مذهب مالکی بود^۲ و علم کلام را عمدتاً نزد ابن مجاهد و باهلی، دو تن از شاگردان اشعری آموخت.^۳

کار مهم باقلانی وضع و تبیین منطقی مبانی ادله مذهب اشعری است. باقلانی با اعتماد بیشتر بر عقل، روش اشعری را به روش معتزلی نزدیک نمود. به عقیده باقلانی، همه مسائل اعتقادی در حوزه عقل می گنجد و قضایای منطقی و براهین فلسفی داخل در امور دین است و عقاید ایمانی با ادله عقلی اثبات می شود و به همین جهت علم کلام شکل می گیرد.^۴

۲. عبدالقاهر بغدادی

ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی در نیشابور، نزد ابواسحاق اسفراینی درس آموخت و در سال ۴۷۹ هجری در اسفراین درگذشت.^۵ بغدادی کوشید که با تنظیم و شرح آرای اشعری، آن را عقیده جمهور اهل سنت معرفی نماید. وی در کتاب الفرق بین الفرق مذهب اهل سنت و جماعت را

۱. ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ۲۲۱.

۲. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۶۲۱.

۳. تبیین کذب المفتری، ص ۲۱۷.

۴. جلال محمد موسی، نشأة الاشعرية و تطورها، ص ۳۲۰.

۵. سبکی، طبقات الشافعية، ج ۳، ص ۲۳۸.

که منظور وی همان مذهب اشعری است، عینا همان مذهب صحابه و تابعین می‌نمایاند. به نظر وی نخستین متکلم اهل سنت از میان صحابه علی بن ابی طالب (ع) است؛ زیرا آن حضرت با خوارج در مسائل وعد و وعید و با قدریه در مشیت و استطاعت مناظره کرد.^۱ وی معتقد است نخستین متکلمان از میان فقهها، ابوحنیفه و شافعی است. او می‌گوید: «اشعری کسی است که خاری در گلوی قدریه شد».^۲

مهم‌ترین تالیفات بغدادی که بر جای مانده است، عبارتند از: الفرق بین الفرق، اصول الدین.

۳. امام الحرمین جوینی

ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی در سال ۴۱۹ هجری در جوین به دنیا آمد.^۳ جوینی به لقب «امام الحرمین» مشهور است؛ زیرا بر اثر اختلافات موجود در خراسان، از آنجا مهاجرت کرد و چهار سال (۴۴۷-۴۵۱ هـ. ق) در مکه و مدینه اقامت گزید. وی پس از روی کار آمدن نظام الملک، به خراسان بازگشت و تا آخر عمر در نظامیه نیشابور به تدریس پرداخت و نیز به سرپرستی اوقاف تعیین شد و زعامت شافعیه را به عهده گرفت.^۴ وی در سال ۴۸۷ هجری در نیشابور درگذشت.^۵

جوینی را می‌توان شارح افکار بزرگان اشاعره دانست و مهم‌ترین کتب وی عبارتند از:
 ۱. نه‌ایة المطالب فی درایة المذاهب (مهم‌ترین کتاب فقهی وی و از متون درسی فقه شافعی)،
 ۲. الشامل فی اصول الدین (مهم‌ترین اثر کلامی وی و ممتاز در میان همه تالیفات او)،
 ۳. الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد.

۱. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۲، ص ۲۲۲.

۲. همان، ص ۲۲۳.

۳. جلال محمد موسی، نشأة الاشعرية و تطورها، ص ۳۷۱.

۴. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۷۳۳.

۵. همان.

۴. ابوحامد غزالی

محمد بن محمد بن احمد طوسی معروف به غزالی در سال ۴۵۰ هجری در طوس متولد شد. وی در نیشابور نزد امام الحرمین جوینی شاگردی کرد. در سال ۴۸۴ هجری وارد نظامیه بغداد شد و تا سال ۴۸۸ هجری در آنجا به تدریس پرداخت. وی در تصمیمی غیرمنتظره نظامیه بغداد را ترک و به شام، حجاز و بیت المقدس سفر کرد.^۱ اما در سال ۴۹۹ هجری به خراسان بازگشت و در نظامیه نیشابور به تدریس پرداخت. وی در سال ۵۵۵ هـ در طوس درگذشت.

غزالی در یک دوره ده ساله در بحران روحی و شک به سر برد و نهایتاً به تصوف روی آورد و معتقد شد که بهترین راه، طریق صوفیان است. وی پس از آن کتاب احیاء علوم الدین را نوشت. او یکی از بارزترین و تأثیرگذارترین شخصیت‌ها در جهان اسلام و تمدن اسلامی است. غزالی اتحاد و همخوانی دین و فلسفه را به شدت رد نمود و فلسفه را از کشف حقیقت عاجز دانست. فقه را با تصوف آشتی داد و کوشید تا نشان دهد که حقیقت دین، اخلاق و تصوف است.

غزالی با همه جایگاه و توانایی‌های علمی خود، در کلام از اندیشه‌های اشعری عدول نکرد و فقط در مورد صفات خبریه اعتقاد داشت که مفهوم و معنای صفات خبری باید به خداوند واگذار شود و حمل آنها بر معانی لغوی صحیح نیست؛^۲ هرچند خود در عمل گاهی دست به تأویل می‌زد.

بیش از پنجاه تألیف برای غزالی نام برده‌اند که اهم آنها عبارتند از: ۱. احیاء علوم الدین (مشهورترین و مهم‌ترین اثر وی)، ۲. مقاصد الفلاسفة، ۳. تهافت الفلاسفة، ۴. المنقذ من الضلال، ۵. کیمیای سعادت، ۶. فضائح الباطنية، ۷. قواعد العقائد.

۵. فخرالدین رازی

ابوعبدالله محمد بن عمر رازی در سال ۵۴۳ هجری در هرات به دنیا آمد. وی فقه شافعی را نزد پدر و کمال الدین سمنانی، و فلسفه و کلام و اصول فقه را نزد مجدالدین جیلی (استاد شیخ اشراق) آموخت.

۱. عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه، ص ۲۴۵-۲۴۸ (این کتاب درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی است).

۲. غزالی، قواعد العقائد، ص ۵۲.

فخر رازی سفرهای بسیاری کرد. اهل جدل و مناظره بود و با فِرَقِ گوناگون به مباحثه پرداخت. تشکیکات و شبه افکنی های او در مناظرات به گونه ای بود که به امام المشککین معروف شده است. وی در سال ۶۰۶ هجری در هرات چشم از جهان فرو بست. او برخلاف اشعری، عقل را بر نقل ترجیح می داد و در صورت تعارض عقل و نقل، عقل را مقدم می داشت.^۱ به عقیده او، ما اگر بخواهیم به خاطر نقل به عقل خدشه وارد کنیم، عقل و نقل هر دو خدشه دار می شوند؛ چون مبنای تصحیح نقل، استدلالات عقلی است و اثبات باری تعالی وصفاتش و چگونگی دلالت معجزه بر صدق نبوت قبل از نقل، نیازمند دلایل عقلی است.^۲

با این حال، فخر رازی از چهارچوب کلام اشعری عدول نکرد. به عنوان نمونه، وی با آنکه استدلال عقلی بر جواز رؤیت خداوند را ممکن نمی داند و این فرضیه اصلی اشعری را که «هر موجودی قابل رؤیت است»، با مباحث فلسفی زیر سؤال می برد، اما سرانجام رؤیت خداوند را با استدلال به برخی آیات قرآنی می پذیرد و رسیدن به یقین را در گرو رؤیت می داند؛^۳ هر چند وی رؤیت را (چنان که گفته آمد) به معنای کشف تام می داند. دیگر اینکه فخر رازی اعمال را خارج از ذات ایمان و ثمره آن می دانست.^۴

آثار مهم فخر رازی عبارتند از: ۱. التفسیر الکبیر (یا مفاتیح الغیب): مهم ترین اثر فخر رازی، ۲. الاربعین فی اصول الدین، ۳. المطالب العالیة، ۴. معالم اصول الدین، ۵. الحکمة المشرقیة، ۶. المباحث المشرقیة.

۶. عضدالدین ایجی

عبدالرحمان بن احمد ایجی شیرازی ملقب به قاضی عضدالدین، در سال ۶۸۰ هجری در ایج، از توابع شیراز به دنیا آمد و در سال ۷۵۶ هجری از دنیا رفت.

ایجی همانند فخر رازی مشی فلسفی داشت، ولی بیشتر از فخر رازی به مذهب اشعری پایبند است و فلسفه را بر کلام غالب نمی داند. ایجی شکل نهایی کلام اشعری را سامان داد و پس از او

۱. ر. ک: اصغر دادبه، فخر رازی، ص ۲۳۲.

۲. ر. ک: تفسیر الکبیر، ذیل آیات ۱۹، ۷۵ و ۱۱۵ سوره انعام و ذیل آیات ۱۱۵ و ۱۶۵ سوره نساء.

۳. همان، ذیل آیه ۱۰۳ سوره انعام.

۴. فخر رازی، معالم اصول الدین، ص ۵۹.

تفکر اشعری رو به انحطاط گذاشت و دوره شرح نویسی و حاشیه نویسی آغاز گردید. مهم ترین اثر ایجی کتاب المواقف است.^۱ موافق در عین آنکه یک کتاب کلامی است، در برگیرنده مباحث گوناگون فلسفی و منطقی است. شرح های فراوانی بر این کتاب نوشته شده است که مشهورترین آنها شرح سید شریف جرجانی به نام شرح المواقف است.

۷. سعدالدین تفتازانی

مسعود بن عمر سعدالدین تفتازانی در سال ۷۱۲ هجری در تفتازان خراسان متولد شد. وی در علوم عقلی نزد قطب الدین رازی (شاگرد علامه حلی) و قاضی عضدالدین ایجی شاگردی کرد. وی از بارزترین علمای خراسان در دوره خود محسوب می شد. او در سال ۷۹۱ هجری در سمرقند از دنیا رفت.^۲

برخی آثار مهم تفتازانی عبارتند از: شرح المقاصد، شرح عقاید النسفی.

○ پرسش

۱. با مطالعه کتاب تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، نوشته دکتر علی اصغر حلبی، کنفرانسی در باب بزرگان اشاعره ارائه دهید.
۲. با مطالعه زندگانی ابوبکر باقلانی، تأثیر وی را در گسترش اشاعره بیان کنید.
۳. تأثیر تفکرات غزالی را بر اشاعره بیان کنید.
۴. با مطالعه مقاله «تفتازانی، اشعری یا ماتریدی؟» نگارش سید لطف الله جلالی، در مجله طلوع، کنفرانسی در کلاس ارائه دهید.
۵. با مطالعه مقاله «شهرستانی، شیعی باطنی یا سنی اشعری؟» نوشته مهدی فرمانیان، مجله هفت آسمان، مذهب وی را بررسی نمایید.

۱. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۲، ص ۳۵۷.

۲. جلال الدین سیوطی، بغیة الوعاة، ج ۲، ص ۲۸۵، به نقل از: جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۳۶۱.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. ابن عساکر، تبیین کذب المفتري، چاپ دارالجيل، بيروت (بررسی طبقات اشاعره و رد انتقادات وارده بر ابوالحسن اشعری و اشاعره).
۲. محمد رمضان عبداللّه، الباقلانی و آراؤه الكلامیّة، مطبعة الامة، بغداد.
۳. اصغر دادبه، فخر رازی، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
۴. مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه: ابوالفضل عزتی، چاپ انتشارات علمی، فرهنگی.

درس دوازدهم



ماتریدیه

تاریخ پیدایش

ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی (م ۳۳۳ هـ. ق) در روستای ماترید یا ماتریت از توابع سمرقند در ماوراءالنهر به دنیا آمد.

پیروان ماتریدی برای وی شأنی عظیم و جایگاهی رفیع قایل اند و برای او کراماتی نیز نقل کرده‌اند.^۱ متأسفانه از زندگی شخصی ماتریدی اطلاع چندانی در دست نیست. تاریخ‌نویسان حنفی که در عقاید پیرو او هستند، زندگی وی را شرح نکرده ولی تاریخ وفات وی را سال ۳۳۳ هجری دانسته‌اند. در مورد تاریخ ولادت او سندی در دست نیست؛ اما می‌دانیم که در سمرقند وفات کرد و مدفن وی در یکی از قبرستان‌های سمرقند به نام «جاگردیزه» زیارتگاه پیروان او است.

طبق اسناد موجود، ابومنصور ماتریدی نزد چهار تن از علمای مشهور زمان خود که همه از شاگردان و پیروان ابوحنیفه بودند، تلمذ کرد که عبارت بودند از: ۱. محمد بن مقاتل رازی (متوفای ۲۴۸ هـ. ق)، قاضی ری و از شاگردان محمد بن حسن شیبانی؛^۲ ۲. احمد بن اسحاق جوزجانی، از شاگردان ابوسلیمان جوزجانی (شاگرد محمد بن حسن شیبانی)؛^۳ ۳. ابونصر احمد عیاضی، که در جهاد شرکت کرد و در عصر نصر بن احمد سامانی به اسارت کفار ترک درآمد و به دست آنان کشته شد؛^۴

۱. ر. ک: سمرقندی، سمریه، ص ۱۷۶؛ سمرقندی، قندیه، ص ۳۰؛ بزدوی، اصول الدین، ص ۲ و ۳.

۲. قرشی، الجواهر المضية، ج ۳، ص ۳۷۲؛ ابن حجر، لسان المیزان، ج ۵، ص ۳۸۸؛ لکنوی، الفوائد البهية، ص ۲۰۱.

۳. تبصرة الادلة، ج ۱، ص ۳۵۶؛ الجواهر المضية، ج ۱، ص ۱۴۴، رقم ۷۷ و ۷۹؛ الطبقات السنية، ج ۱، ص ۲۷۷؛

قاسم بن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ۳۵، رقم ۳۳؛ الفوائد البهية، ص ۱۴.

۴. الجواهر المضية، ج ۳، ص ۵۴۶، رقم ۱۷۴۶.

۴. نصیر (نصر) بن یحیی بلخی، از شاگردان ابوسلیمان جوزجانی و ابومطیع بلخی.^۱

شاگردان ماتریدی

۱. حکیم سمرقندی

قاضی ابوالقاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل، مشهور به حکیم سمرقندی از شاگردان بنام ابومنصور ماتریدی است. او فقه و کلام را نزد ماتریدی فرا گرفته است و مدتی طولانی در سمرقند عهده‌دار امر قضاوت بود. شرح حال نویسان حنفی، دو کتاب السواد الاعظم و رساله‌ای در باب ایمان را به او نسبت داده‌اند که السواد الاعظم در حقیقت اعتقادنامه‌ای برای ماتریدیان و از اهمیت فراوانی برخوردار است. السواد الاعظم قرن‌ها پیش، درست اندکی پس از درگذشت حکیم سمرقندی در حدود سال ۳۷۰ هجری از سوی مترجمی ناشناخته به فارسی برگردانده شد و عیسی افندی بلغاری نیز آن را به ترکی ترجمه کرده است. بر این کتاب شروح متعددی نوشته‌اند. حکیم سمرقندی در سال ۳۴۲ هجری در سمرقند درگذشت و در قبرستان جاکردیزه در جوار استادش ابومنصور ماتریدی به خاک سپرده شد.

۲. ابواحمد عیاضی^۲

ابواحمد نصر بن ابی نصر احمد بن عباس عیاضی از مهم‌ترین عالمان روزگار خود و در میان حنفیان از شأن و جایگاهی والا برخوردار بود. او فرزند ابونصر عیاضی، استاد ابومنصور ماتریدی است و نزد پدرش نیز درس آموخته است. حکیم سمرقندی در باب اهمیت و جایگاه ابواحمد عیاضی گفته است: «خراسان و ماوراءالنهر صد سال است که در علم و فقه و سخن و قدرت بیان و... همانند ابواحمد عیاضی به خود ندیده است».^۳

شرح حال نویسان، تاریخ میلاد و وفات او را ذکر نکرده‌اند.

۱. ر. ک: ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج ۱، ص ۳۶۰؛ الجواهر المضية، ج ۱، رقم ۳۰۱ و ۳۰۴؛ الطبقات السنية، ج ۲، ص ۱۵۸، رقم ۴۹۵ و ۴۶۲؛ طبقات الفقهاء، ص ۶۵.

۲. ر. ک: تبصرة الادلة، ج ۱، ص ۳۵۹؛ الجواهر المضية، ج ۳، ص ۵۳۵، رقم ۱۷۳۳؛ سمعانی، الاتساب، مدخل «العیاضی»؛ الفوائد البهية، ص ۲۲۰.

۳. تبصرة الادلة، ج ۱، ص ۳۵۹.

آثار ماتریدی

کتاب موجود ماتریدی عبارتند از:

۱. کتاب التوحید: این کتاب، مهم ترین و نخستین منبع پیروان مکتب ماتریدی در علم کلام است. البته متن آن بسیار مغلق و پیچیده، و فهم آن دشوار است. این اثر با مقدمه و تحقیق دکتر فتح الله خلیف، در مصر و بیروت به چاپ رسیده است.
۲. تاویلات اهل السنة: این کتاب، تفسیر قرآن کریم است و همانند التوحید برای ماتریدیان از اهمیت بسیاری برخوردار است و برای هیچ تفسیری به اندازه آن ارزش قائل نیستند. متن کامل این کتاب که تفسیر کامل قرآن از ابتدا تا انتها را دربردارد، به تازگی توسط خانم فاطمه یوسف الخیمی تحقیق و در بیروت به چاپ رسیده است. گفتنی است که شرح الفقه الاکبر، العقیده و پندنامه آثاری است که در انتساب آنها به ابومنصور ماتریدی تردید وجود دارد. ابومنصور ماتریدی آثار دیگری نیز داشته که اکنون مفقود است.

تاریخ گسترش ماتریدیه

ظن غالب این است که وجود «ماتریدیه» به شکل یک فرقه، بعد از وفات ماتریدی (۳۳۳هـ.ق) به وجود آمده باشد. بنابراین، اندیشه کلامی ماتریدیه به دست شخص ابومنصور ماتریدی پایه گذاری شده و به همت شاگردان او گسترش یافته است. سیر تکامل ماتریدیه را می توان در چهار مرحله تصویر کرد:^۱

تکوین و نضج (۳۳۳ تا ۴۵۰هـ.ق): بعد از بنیان نهادن مکتب توسط ابومنصور ماتریدی در این مرحله، شاگردان وی و نیز شاگردان شاگردان وی، فرقه کلامی «ماتریدیه» را به وجود آوردند و در استقرار و تبلیغ آن کوشیدند. در این مرحله که حدود یک صد سال به طول انجامید، اندیشه های ماتریدی از حوزه سمرقند فراتر نرفت.

گسترش فرهنگی (۴۵۰ تا ۷۰۰هـ.ق): پشتیبانی حکومت های ترک به ویژه سامانیان، غزنویان و سلجوقیان، باعث گسترش ماتریدیه در شرق و شمال آسیا شد. در این مرحله، مهم ترین اشخاص ماتریدی در سراسر بلاد اسلامی پراکنده شدند و هر کدام به سهم خود به تدریس و

۱. با اقتباس از: شمس سلفی، الماتریدیه و موقفهم من توحید الاسماء والصفات، جلد اول.

تبلیغ، و مهم‌تر از همه به تألیف کتب بی‌شماری پرداختند که در این زمینه می‌توان از این اشخاص نام برد: ابوالیسر بزدوی، ابومعین نسفی صاحب تبصرة الادلة، نجم‌الدین نسفی صاحب عقائد النسفية، حافظ‌الدین عبدالله نسفی صاحب المدارک، المنار و....

دوره اقتدار و حاکمیت سیاسی (۷۰۰ تا ۱۳۰۰ هـ.ق): در این دوره دولت عثمانی هم‌رأی با مکتب ماتریدیه بود و از آن حمایت می‌کرد. شمس‌الدین سلفی^۱ این دوره را مهم‌ترین مرحله و اوج تکامل مکتب ماتریدیه می‌داند. دولت عثمانی در فروع پیرو ابوحنیفه و در اصول پیرو ماتریدی بود و از این رو همه اقتدار و سلطه دولت عثمانی در خدمت ماتریدیه قرار گرفت. تمام قضات، مفتی‌ها، خطیبان و رؤسای مدارس از علمای ماتریدیه بودند و هر یک از آنان آثار و آرای خود را آزادانه منتشر می‌کردند و حتی مورد تشویق نیز قرار می‌گرفتند. در این برهه نسبتاً طولانی اندیشه ماتریدیه در شرق و غرب جهان اسلام گسترش یافت.

دوره معاصر: امروزه اندیشه کلامی ماتریدیه در بلاد شرقی و شمالی جهان اسلام حاکم و غالب است. در هند، بنگلادش، پاکستان، افغانستان، ترکیه و برخی از بلاد عربی تقریباً عموم اهل سنت از عقاید کلامی ماتریدی پیروی می‌کنند و در مدارس دینی اهل سنت اندیشه ماتریدی تدریس و ترویج می‌شود. در قرون اخیر، با عنایت به اینکه مکتب ماتریدی نسبت به مکتب اشعری از امتیازات و ویژگی‌های بیشتری برخوردار است و با عقل سلیم سازگارتر و از تجسم و تشبیه منزّه‌تر است، اندیشمندان اهل سنت به آن عنایت و توجه بیشتری دارند. دانشگاه‌ها و مدارس علوم دینی، کتب و آرای ماتریدیه را تدریس می‌کنند و اخیراً تحقیقات خوبی درباره آن انجام شده است. دکتر محمد ایوب بنگلادشی می‌گوید: «می‌بینیم که امروزه کتاب فقه اکبر ابوحنیفه، العقیده نسفی و المسایرة ابن‌همام در دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها و مدارس علوم دینی و از جمله الازهر و در بسیاری از بلاد اسلامی تدریس می‌شود. الازهر ضرورت آموزش مکتب ماتریدی و آشنایی با ابومصور ماتریدی را درک کرده است و در دو دانشکده شریعت و اصول دین، تاریخ و اندیشه مکتب ماتریدی تدریس می‌شود».^۲

۱. همان، ج ۱، ص ۲۲۸.

۲. عقیده الاسلام، ص ۴۸۰، بنا به نقل الماتریدیه و موقفهم من توحيد الاسماء والصفات، ج ۱، ص ۳۰۰.

عوامل گسترش ماتریدیه

۱. عوامل سیاسی - اجتماعی

با نگاهی به اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی عصر ماتریدی، در می‌یابیم که جو سیاسی - اجتماعی عصر ماتریدی به شکلی بود که وی توانست با آزادی کامل اندیشه خود را مطرح سازد و آن را بسط دهد. حمایت دولت سامانیان، غزنویان و سلجوقیان از ماتریدیه، باعث گسترش این مکتب در تمام جهان اسلام شد. اهتمام خنفیان به قیاس، باعث حمایت دولت‌ها و حاکمان از این فقه گردیده، آن را بیشتر از پیش گسترش داد.

۲. عوامل فرهنگی

ماتریدیان از یک سوی خود را پیرو ابوحنیفه می‌دانستند و آرا و افکار خود را به او منتسب می‌کردند و از سوی دیگر، اهل حدیث و احیاناً اشاعره را به تجسیم و تشبیه متهم می‌کردند و نیز در تصنیف کتب و نشر آن و نیز تأسیس مدارس دینی که کتب خود را در آن تدریس کنند، اهتمام بالنی داشتند. مدارس متعدد ماتریدیه در هند، پاکستان، افغانستان و... امروزه نیز تأثیر عمیقی در نشر و ترویج آرای آنان دارد.

برخی از ناموران ماتریدیه

۱. ابولیت سمرقندی (متوفای ۳۷۳ هـ. ق): ابولیت نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی. از آثار وی: بحر العلوم در تفسیر قرآن کریم در سه جلد؛ تنبیه الغافلین در اخلاق و موعظه، در یک جلد؛ بستان العارفین در باب عرفان اسلامی در یک جلد که به چاپ رسیده است.

۲. ابومعین نسفی (متوفای ۵۰۸ هـ. ق): ابومعین میمون بن محمد نسفی مکحولی صاحب تبصرة الادلة. وی از مهم‌ترین شخصیت‌های ماتریدیه است و در دفاع و تبیین و ترویج اندیشه‌های ماتریدی سهم بزرگی دارد. جایگاه او در میان ماتریدیان همانند جایگاه ابو حامد غزالی و ابوبکر باقلانی در میان اشعریان است. مهم‌ترین کتاب وی تبصرة الادلة فی اصول الدین علی طريقة الامام ابی منصور الماتریدی، کتابی پر حجم و پر محتوا است و به اعتقاد بسیاری از محققان، دومین منبع مکتب ماتریدی پس از کتاب التوحید است.

۳. ابوالیسر بزدوی (متوفای ۴۹۳ هـ. ق):^۱ او صاحب کتاب اصول الدین است و در آن به تفصیل درباره عقاید استدلالی و کلامی ماتریدیان سخن گفته است.

۴. نجم الدین عمر نسفی (متوفای ۵۳۷ هـ. ق):^۲ او شاگرد ابوالیسر بزدوی و ابومعین نسفی است و در میان ماتریدیان در اوج شهرت قرار دارد. او با نوشتن اعتقادنامه العقائد،^۳ اعتقادات کلامی ماتریدیان را در اذهان عامه مردم راسخ ساخت و تا امروزه کتاب او میان ماتریدیان و در مدارس علمیه آنان تدریس می شود.

۵. نورالدین صابونی (متوفای ۵۸۰ هـ. ق):^۴ ابوبکر احمد بن محمود صابونی در زمان خود رئیس و بزرگ ترین دانشمند و متکلم ماتریدیان ماوراءالنهر بود و در مناظراتی با فخر رازی شرکت داشت. او صاحب کتاب البدایة من الکفایة فی الهدایة فی اصول الدین است. کتاب او در میان سایر کتب ماتریدیان از نظم و اسلوب منطقی خاصی برخوردار است و استدلال های او نیز در مقایسه با دیگر آثار ماتریدیان متقن تر و پذیرفتنی تر به نظر می آیند.

۶. ابوالبرکات نسفی (متوفای ۷۱۰ هـ. ق):^۵ حافظ الدین ابوالبرکات احمد بن عبدالله نسفی فقیه، متکلم و مفسر بود. وی را در زمان خود میان حنفیان بی نظیر دانسته اند. او کتب و تألیفات فراوانی در این زمینه ها داشته و از شاگردان نورالدین صابونی است.

۷. کمال الدین ابن همام (۷۹۰-۸۶۱ هـ. ق): محمد بن همام الدین عبدالواحد سیواسی اسکندری و نویسنده المسایرة فی العقائد المنجیة فی الآخرة است. وی در میان ماتریدیان جایگاهی ویژه دارد.^۶

۱. ر. ک: الجواهر المضية، ج ۳، ص ۳۲۲، رقم ۴۸۷ و ۱۴۸۸ و ج ۴، ص ۹۸، رقم ۱۹۹۲؛ تاج التراجم، ص ۲۳۳، رقم ۲۵۸.

۲. ر. ک: الجواهر المضية، ج ۲، ص ۶۵۷-۶۶۰، رقم ۱۰۶۲؛ تاج التراجم، ص ۱۶۲، رقم ۱۸۴.

۳. ر. ک: مصلح الدین کستلی، حاشیة الکستلی علی شرح العقائد، استانبول، ۱۹۷۳.

۴. ر. ک: الجواهر المضية، ج ۱، ص ۳۲۸، رقم ۲۵۱؛ تاج التراجم، ص ۲۷، رقم ۲۴؛ الطبقات السنية، ج ۲، ص ۱۰۲، رقم ۳۸۲؛ طبقات الفقهاء، ص ۱۰۳.

۵. ر. ک: الجواهر المضية، ج ۲، ص ۲۹۴، رقم ۶۹۲؛ تاج التراجم، ص ۱۱۱، رقم ۱۲۶؛ الطبقات السنية، ج ۴، ص ۱۵۴، رقم ۱۰۳۷؛ طبقات الفقهاء، ص ۱۰۱.

۶. ر. ک: ابن ابی شریف مقدسی، المسامرة فی شرح المسایرة، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۵ هـ.

۸. کمال الدین بیاضی (متوفای ۱۰۹۷ هـ. ق): ^۱ کمال الدین احمد بن سنان الدین رومی بیاضی معروف به بیاضی زاده. او قاضی القضاة آناتولی بود. کتاب اصول المنیفة للامام ابی حنیفة و اشارات المرام من عبارات الامام از مهم ترین کتب ماتریدیه متأخر به شمار می آید که با مقدمه شیخ محمد زاهد کوثری مصری حنفی، از ماتریدیان معاصر، به چاپ رسیده است.
 ۹. ملاعلی قاری (متوفای ۱۰۱۴ هـ. ق): ^۲ او در هرات افغانستان متولد شد، به مکه هجرت کرد و در همان جا در شوال ۱۰۱۴ هجری درگذشت. وی میان ماتریدیان متأخر در اوج شهرت قرار دارد. از مهم ترین کتاب های وی می توان به دو کتاب شرح الفقه الاکبر و ضوء المعالی فی شرح بدء الامالی اشاره کرد.
 ۱۰. شاه ولی الله دهلوی (متوفای ۱۱۷۶ هـ. ق): قطب الدین احمد بن عبدالرحیم متکلم، محدث، مترجم قرآن و متفکر بزرگ هند که به سال ۱۱۱۴ در دهلی متولد شد. او چندین سفر علمی به مکه و مدینه داشته است. وی را بنیان گذار جنبش اسلامی - اصلاحی هند می دانند. مهم ترین اثر وی حجة الله البالغة است که در آن به موضوعات مختلف پرداخته است. یکی دیگر از آثار وی ازالة الخفاء عن الخلفاء است که در آن به دفاع از خلفا و بحث با شیعه پرداخته است. دهلوی به سال ۱۱۷۶ در دهلی درگذشت.
 ۱۱. شیخ محمد عبده مصری (متوفای ۱۳۲۳ هـ. ق): محمد بن حسن خیر الله عبده مصری به سال ۱۲۶۶ در مصر به دنیا آمد. در مسیر تعلیم با سید جمال الدین آشنا شد و هنگامی که سید جمال به سال ۱۲۶۸ به مصر آمد، عبده از محضر او بهره ها برد و صمیمی ترین و نزدیک ترین شاگرد او بود. محمد عبده، بعدها مقتی دیار مصر و رئیس دانشگاه الازهر شد.
 - عبده به سال ۱۳۲۳ در اثر بیماری سرطان درگذشت و آثاری از خود بر جای نهاد که برخی از آنها عبارتند از: رسالة فی التوحید؛ الاسلام دین العلم والمدينة؛ شرح نهج البلاغة؛ تفسیر القرآن الکریم (جزء آخر).
 ۱۲. شیخ محمد زاهد کوثری (۱۲۹۶-۱۳۷۱ هـ. ق): محمد زاهد بن حسن کوثری، آخرین شیخ الاسلام خلافت عثمانی و از نام دارترین عالمان حنفی قرن اخیر است. وی به سال ۱۲۹۶ در ترکیه دیده به جهان گشود. مدتی رئیس مجلس وکالت درس خلافت عثمانی بود. کوثری،
-
۱. ر. ک: کشف الظنون، ج ۵، ص ۱۳۶؛ مقدمه کوثری بر اشارات المرام، ص ۸.
 ۲. ر. ک: کشف الظنون، ج ۵، ص ۶۰۲-۶۰۰، مدخل علی بن سلطان؛ الفوائد البهیة، ص ۸، پاورقی.

ظاهراً به دلایل سیاسی، پس از مدتی از این مقام عزل گردید؛ اما جایگاه خود را به عنوان عالم برجسته و پرنفوذ حکومت عثمانی همچنان حفظ کرد. سرانجام به سال ۳۷۱ هجری در مصر درگذشت.

روابط ماتریدیان با سایر فرقه‌ها

۱. معتزله: ماتریدیان معتزله را دشمن درجه یک خود می‌دانستند و آنان را پیوسته به کفر و الحاد و تحریف دین متهم می‌کردند. بیشترین ردیه‌های ابومنصور ماتریدی علیه معتزله و اندیشه‌های آنان است و ابویسر بزدوی، افکار معتزلی را صریحاً کفر می‌داند.^۱ اما از لحاظ روش کلامی و اندیشه‌ها، ماتریدیه، به ویژه اندیشه ماتریدیان متقدم، به مراتب به معتزله نزدیک‌تر از اشاعره است.

۲. اشاعره: روابط میان ماتریدیه نسبت به اشاعره که اکثراً در فقه شافعی‌اند، دو مرحله متفاوت را گذرانده است. در مرتبه نخست که از بدو رویارویی این دو مکتب تا حدود قرن هشتم را دربر می‌گیرد، روابط میان ماتریدیان و اشعریان به شدت خصمانه است. در این دوره که بیشتر در عصر حاکمان ترک غزنوی، غوری و به ویژه سلجوقی سپری گردید، ماتریدیان و اشعریان هر یک به نحوی انحصارگرایانه خود را داعیه‌دار فرقه ناجیه و اهل سنت و جماعت و دیگری را بدعت‌گذار می‌شمردند و حتی در مواقعی به لعن و تکفیر یکدیگر همت می‌گماردند.

مرحله دوم که از قرن هشتم به این سو و به همت و تلاش ایوبیان و همدلی عالمان دو فرقه در جهت ایجاد اتحاد میان فرقه‌های مختلف اهل سنت انجام شد، در آغاز آشتی میان این دو فرقه مهم اهل سنت و سپس اتحاد و یکپارچگی آنها مطرح بود. در این مرحله ابتدا سعی شد که اختلافات میان این دو فرقه بی‌اهمیت یا کم‌اهمیت جلوه کند، و پس از موفقیت در این مرحله، اشاعره و ماتریدیه هر دو فرقه ناجیه و اهل سنت و جماعت معرفی و اشعری و ماتریدی هر دو به عنوان دو امام اهل سنت به رسمیت شناخته شدند. در این راستا بود که تمام اختلاف‌ها میان این دو فرقه کنار نهاده شد و هر دو در کنار هم به حیات خود ادامه دادند.

۳. وهابیت: روابط وهابیت با ماتریدیان به شدت خصمانه بوده است. وهابیان نسبت به سایر فرقه‌های اسلامی روش لعن و تکفیر را در پیش گرفته، در این جهت میان ماتریدیان و

اشعریان و شیعیان هیچ تفاوتی نمی گذارند. متقابلاً ماتریدیان نیز هم صدا با سایر فرقه های پیش گفته، در رد وهابیت از هیچ تلاشی فروگذار نکرده و همواره بر ساختگی بودن آن تأکید ورزیده اند.

○ پرسش

۱. ماتریدیه چه مکتبی است و توسط چه کسی پی ریزی شد؟
۲. برخی از استادان و شاگردان وی را نام ببرید؟
۳. دو اثر مهم ماتریدی کدامند؟ هر یک را نام برده و موضوع آن را مشخص کنید.
۴. مؤسس مکتب ماتریدیه کیست؟ با ذکر زندگینامه وی، محتوای آثار آن را نیز بیان کنید.
۵. چند تن از ناموران ماتریدیه را به همراه تاریخ وفاتشان نام برده، آثار آنان را بنویسید.
۶. مکتب ماتریدیه در چه زمانی به شکل یک فرقه درآمد؟
۷. علل گسترش ماتریدیه را به اختصار شرح دهید.
۸. سیر گسترش این مکتب به چه صورتی بوده است؟
۹. روابط این فرقه با سه فرقه مهم اشاعره، معتزله و وهابیت چگونه بوده است؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. ابوطاهر، سمرقندی، سمریه، به کوشش ایرج افشار، مؤسسه فرهنگی، بی جا، ۱۳۶۷ ش.
۲. محمد بن عبد الجلیل سمرقندی، قندی، به کوشش ایرج افشار، مؤسسه فرهنگی، بی جا، ۱۳۶۷ ش.
۳. علی عبدالفتاح المغربی، امام اهل السنة والجماعة ابومنصور الماتریدی و آراؤه الکلامیه، مکتبه وهبه، مصر، ۱۴۰۵ هـ.
۴. ابو عذبه، الروضة البهیه فیما بین الاشاعرة والماتریدیه، تصحیح و تقدیم عبدالرحمن عمیره، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۹ هـ.
۵. احمد الحربی، الماتریدیه دراسته و تقویم، دار الصمیمی، ریاض، ۱۴۲۱ هـ.

۶. سلفی افغانی، الماتریدیه و موقفهم من توحید الاسماء والصفات، مكتبة الصديق، عربستان، ۱۴۱۹هـ.

۷. محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، بی تا.
۸. خليل ابراهيم قوتلاوى، الامام على قارى و اثره فى علم الحديث، دار البشائر الاسلاميه، بيروت، ۱۴۰۸هـ.

۹. محمد زاهد الكوثرى، مقالات الكوثرى، مكتبة الازهرية للتراث، قاهره، ۱۴۱۴هـ.
۱۰. ويلفرد ماد لونگ، مكتبها و فرقه‌هاى اسلامى در سده‌هاى ميانه، ترجمه: جواد قاسمى، آستان قدس، مشهد، ۱۳۷۵هـ.



اندیشه‌های کلامی ماتریدیان

معرفت‌شناسی

نظریه معرفت‌شناسی ماتریدی بسیار ساده و ابتدایی است. وی پس از نقد و بررسی اقوال مختلف درباره حقیقت علم، سرانجام تعریفی شرح الاسمی و در واقع، دَوْری از علم ارائه می‌دهد. مطابق تعریف او، «علم صفتی است که اگر کسی آن را دارا گردد، عالم می‌شود».^۱ نسفی تعریف دیگری را نیز به ابومنصور ماتریدی نسبت می‌دهد که بر اساس آن، «علم صفتی است که به سبب آن، متعلق علم برای عالم آشکار می‌گردد».^۲ از منظر ماتریدی سه راه برای دستیابی به علم وجود دارد که عبارتند از: حس، عقل و نقل. آنان حس را پایه علوم می‌دانند که حیوانات نیز تا حدودی در آن با انسان مشترک اند، سپس مدعی اند که تمام عقلا و خردمندان جهان حس را به مثابه راهی برای رسیدن به علم می‌پذیرند. از نظر آنان، منکر علم حسی، از بهائیم پست‌تر است و با او نمی‌توان به مناظره و گفت و گو نشست.^۳

در نگاه ماتریدیان نقل یا «خبر» نیز راهی برای دست یافتن به علم است. از نظر آنان، انکار این سخن امری متناقض است؛ چون نفس انکار نیز، خبر است و همین که کسی منکر آن شود، به وجود آن اذعان کرده است.^۴ بهترین خبرها که پذیرش آنها لازم است، اخباری است که پیامبران آورده‌اند و با اعجاز و آیات همراه است؛ اما نکته‌ای که وجود دارد این است که در عصر

۱. ابومنصور ماتریدی، التوحید، ص ۷-۱۰.

۲. ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ص ۱۰.

۳. همان.

۴. همان.

پس از انبیا، اخبار ایشان از طریق واسطه‌هایی به دست می‌رسد که احتمال کذب و اشتباه در آن فراوان است و در اینجا است که باید به سراغ نظر و تأمل رفت. ماتریدی در این مورد ملاک تواتر را پیش می‌کشد و معتقد است که اخبار متواتری که از پیامبران به دست ما رسیده‌اند، حجت تام دارند؛ اما اخباری که به سر حد تواتر نمی‌رسند، باید از طریق نظر و اجتهاد در احوال راویان، بررسی شوند که آیا عمل به آنها لازم است یا خیر.^۱

به اعتقاد ماتریدیان، عقل وسیله ضروری و بدیهی معرفت است و هر دانشی که از رهگذر بدیهیات عقلی به دست آید، همانند علم حسی، ضروری و پذیرفتنی است و در این مورد نه بحثی است و نه تردیدی.

تعریف ایمان

ماتریدیان معرفت و ایمان به خدا را واجب عقلی می‌دانند و معتقدند که اگر شریعتی هم وارد نمی‌شد و دینی هم از جانب خداوند به دست مردم نمی‌رسید، باز هم شناخت خدا واجب بود. اصل این اعتقاد منسوب به ابوحنیفه است.^۲ در تعریف ایمان، به پیروی از ابوحنیفه، تعریفی ارجائی از ایمان ارائه کرده، آن را «صرف تصدیق»^۳ می‌دانند و اعمال را هرگز در ایمان دخیل نمی‌دانند. در حقیقت، ماتریدیان یکپارچه ارجائی هستند و در این مسئله کاملاً از ابوحنیفه پیروی می‌کنند.

به هر تقدیر، تعریف ایمان به تصدیق صرف - خواه تصدیق قلبی و خواه تصدیق قلبی و زبانی - با دیدگاه آنان در باب وجوب عقلی شناخت خداوند نیز سازگار است؛ زیرا شناخت عقلی خدا قبل از ورود شرع، اتیان عملی را الزامی نمی‌سازد؛ چه آنکه پیش از ورود شرع، اعمالی در کار نیست. در نتیجه، تنها صرف ایمان به مفهوم تصدیق و اذعان به وجود خداوند، و البته پس از شریعت، به وجود انبیا و آنچه آنان آورده‌اند، کافی است. چنین تعریفی از ایمان، با لوازمی همراه است که از جمله آنها ایمان مرتکب گناه کبیره است.

۱. همان، ص ۸ و ۹؛ ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص ۱۲۰-۱۲۱.

۲. عبدالرحیم شیخ‌زاده، نظم الفرائد و جمع الفوائد در المسائل الخلافية بين الاشاعرة والماتريدية، بیروت، دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۲۴ هـ، ص ۲۲۲.

۳. نورالدین صابونی، البدایة من الکفایة، ص ۱۵۲؛ ابومعین نسفی، التمهید، ص ۲۷۷ به بعد.

بر اساس تعالیم حنفی که در میان ماتریدیان پذیرفته شده است، ایمان، صرف تصدیق به وجود خدا و حقانیت پیامبر و پیام‌های او است و اعمال در ایمان دخالتی ندارند.^۱ از این رو، اگر کسی هر قدر هم گناهکار باشد و در عین حال، تصدیق به وجود خدا و پیامبر داشته باشد، مؤمن محسوب می‌شود و سرانجام به بهشت می‌رود.^۲ البته این بدان معنا نیست که مرتکب کبیره عقوبت نمی‌شود. طبق آموزه‌های ماتریدیان، ممکن است مرتکب کبیره به میزان گناه خود عذاب شود و سپس به بهشت رود و یا اینکه به مقتضای رحمت الهی، یا شفاعت انبیا و اولیا بخشوده شود و یکسره به بهشت رود. بنابراین، مادامی که گناه از روی عناد و کفر نباشد، ممکن است موجب عذاب اخروی گردد، اما باعث خلود در آتش نیست.^۳

براهین خداشناسی

ماتریدیان، همانند سایر متکلمان، برای اثبات وجود خداوند به استدلال و اقامه برهان پرداخته‌اند. در این زمینه، هر چند براهین متعددی اقامه شده است، اما مهم‌ترین برهان کلامی در باب اثبات وجود خدا، برهان حدوث است. بیشتر ماتریدیان تنها به همین برهان اکتفا کرده و برهان دیگری نیاورده‌اند و اگرچه برخی از آنها برهان دیگری هم اقامه کرده‌اند، بازگشت همه آنها به برهان حدوث است. ماتریدی خود تأکید دارد که برای اثبات وجود خدا، دلیلی جز برهان حدوث وجود ندارد.^۴

برهان حدوث، آن گونه که در آثار ماتریدیان ذکر شده است، یک صغرا دارد که بسیار مهم، و برگرفته از دانش حسی است و آن این است که عالم با تمام اجزای خود حادث است. مقدمه کلی و کبرای قضیه نیز این است که هر حادثی، نیازمند محدث است. در نتیجه، وجود محدث اثبات می‌شود. در تبیین و اثبات مقدمه نخست، (حدوث عالم) ماتریدیان کوشیده‌اند که ابتدا جهان را به جواهر و اعراض تقسیم کنند و سپس با توجه به بدیهی بودن حدوث و دگرگونی‌های گوناگون در اعراض، و با توجه به اینکه جوهر هیچ‌گاه خالی از عرض نیست، به حدوث جواهر

۱. لامشی، التمهید لقواعد التوحید، ص ۱۳۱-۱۳۲ و ۲۰۳-۲۰۴.

۲. بزدوی، اصول الدین، ص ۱۳۱؛ نورالدین صابونی، البدایة من الکفایة، ص ۱۴۰-۱۴۲.

۳. همان.

۴. ابومنصور ماتریدی، التوحید، ص ۲۳۱.

برسند و حدوث مجموع عالم - به مفهوم ماسوی الله - را نتیجه بگیرند.^۱

مقدمه دوم را برخی از متکلمان بدیهی دانسته‌اند و برخی دیگر از ماتریدیان، از جمله ابومعین نسفی برای آن تبیینی ارائه کرده‌اند. مطابق این تبیین، امر محدث، وجودش جایز است و امر جایز الوجود، جایز العدم نیز است. از این رو، امری که وجودش جایز و عدمش هم جایز باشد، وجودش مقتضای ذاتش نخواهد بود، بلکه مقتضای غیر است و به اقتضای غیر یا به عرصه وجود می‌نهد.^۲

توحید

از مجموع کلمات ماتریدیان سه معنا یا سه مرتبه از توحید به دست می‌آید که عبارتند از: توحید ذاتی،^۳ توحید صفاتی^۴ و توحید افعالی.^۵ توحید ذاتی به این معنا است که اولاً ذات خدا یکی است و ثانیاً همین ذات واحد قابل قسمت به اجزا نیست. مراد از توحید صفاتی، نفی شبیه و نظیر برای خداوند در باب صفات است و مقصود از توحید افعالی، نفی شریک برای خدا در باب افعال و خلق است.

ماتریدیان برای اثبات توحید، هم به دلایل نقلی و آیات و روایات و اجماع مسلمانان تمسک جسته‌اند^۶ و هم به ادله عقلی. اما نکته قابل توجه این است که برهان عقلی آنان، همان برهان تمناع است که آن را با تقریرهای گوناگون ذکر کرده‌اند. ماتریدیان این برهان را مفاد آیه شریفه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسد تا^۷ می‌دانند و کمال الدین بیاضی، از ماتریدیان متأخر، چند تقریر متفاوت از آن را جمع‌آوری کرده است. یکی از این تقریرها این است که اگر چند خداوند در عالم باشد، در این صورت یا قدرت هر یک از آنها در حدوث عالم و ایجاد دگرگونی در آن کافی است، یا

۱. ر. ک: ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج ۱، ص ۶۹-۶۸؛ التمهید لقواعد التوحید، ص ۱۲۳.

۲. ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید؛ ص ۱۲۸.

۳. ابومنصور ماتریدی، تاویلات اهل السنة، ص ۳۰۵، ر. ک: الماتریدیة دراسة و تقویم، ص ۱۸۹.

۴. ر. ک: ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، ص ۴۸ و ۴۹.

۵. ر. ک: ابن همّام، المسایرة، ص ۴۰-۴۶.

۶. ماتریدی، التوحید، ص ۱۹.

۷. انبیاء، آیه ۲۲.

خیر؟ اگر کافی باشد اجتماع دو علت تامه بر معلول واحد لازم می‌آید و این محال است؛ و اگر قدرت هر یک در حدوث جهان کافی نباشد، مستلزم عجز است که با مقام الوهی منافات دارد.^۱

صفات الهی

ماتریدیان در اثبات صفاتی چون حیات، علم، قدرت، سمع، بصر و... معمولاً دو دلیل اقامه کرده‌اند: یکی نظم و اتقان عالم هستی، و دیگری اینکه اگر خداوند به این صفات متصف نباشد، ناگزیر به ضدّ آنها متصف خواهد بود که عبارتند از موت، جهل، عجز و... و اینها همگی نقصند و نقص نیز نشانه حدوث و نیاز و فقر است که بر خداوند محال است.^۲ آنان صفات را غیر از ذات نمی‌دانند.

حال باید دید که اگر ماتریدیان، صفات خدا را غیر از ذات نمی‌دانند، پس به چه نوع ارتباطی میان ذات و صفات قایل اند؟ از آثار خود ماتریدی نمی‌توان چیزی در این باره به دست آورد؛ اما پیروان او رابطه صفات با ذات را مورد بحث قرار داده و معتقدند که صفات نه عین ذات‌اند و نه غیر آن. تعبیری که معمولاً در این مورد به کار می‌برند «لا هو و لا غیره» است.^۳ آنان برای اثبات عدم غیریت صفات از ذات، استدلال کرده‌اند که دو چیزی که غیر از دیگری است، می‌توان وجود یکی را همراه با عدم دیگری تصور کرد، اما این امر در مورد خدا و صفات او محال است. چون ذات و صفات خدا هر دو ازلی‌اند و راه یافتن عدم بر امر ازلی محال است. بنابراین، نمی‌توان وجود خدا و صفات را بدون دیگری تصور کرد. در نتیجه، مغایرت نیز منتفی می‌شود. آنان، برای این مدعی خود به ارتباط میان عدد «یک» از مجموعه «ده» مثال آوردند که «یک» نه عین «ده» است و نه غیر آن؛ چون بقای «یک» بدون «ده» و عکس آن محال است. پس یک و ده به یک وجود موجودند.^۴

به هر روی، نحوه ارتباط میان ذات و صفات، از سوی ماتریدیان به خوبی توضیح داده نشده و مثالی هم که ارائه کرده‌اند، مع الفارق است؛ زیرا ترکیب عدد «یک» و «ده»، ترکیب جزء و کل است و درست است که جزء به انتفای کل، و کل به انتفای جزء منتفی می‌شود، اما رابطه ذات

۱. کمال الدین بیاضی، اشارات المرام من عبارات الامام، ص ۹۷.

۲. ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۳. همان، ص ۱۱۷.

۴. همان، و لامشی، التمهید لقواعد التوحید، ص ۶۲ و ۶۷.

و صفات خدا رابطه جزء و کل نیست؛ و گرنه ترکیب در ذات خدا لازم می‌آید و ترکیب در ذات خدا، هم موجب بطلان توحید در ذات می‌شود و هم موجب بطلان وجود خدا و این محال است. افزون بر این، تعبیر «نه عین ذات و نه غیر ذات»، تعبیری متناقض است و بیشتر به معما شبیه است تا حقیقتی دربارهٔ خدا و صفات او. اگر چیزی غیر از چیزی نیست، پس عین آن است و اگر عین آن نیست، پس غیر آن است. بنابراین، نحوهٔ ارتباط میان ذات و صفات در دیدگاه ماتریدیان به خوبی توضیح داده نشده است.

صفات ذات و صفات فعل

متکلمان مسلمان معمولاً صفات خدا را به دو دسته صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌کنند. بر پایه این تقسیم، صفات ذاتی، صفاتی‌اند که از مقام ذات خدا انتزاع می‌شوند و همانند خود ذات، ازلی و ابدی‌اند. اما صفات فعل از مرتبه فعل الهی انتزاع شده، در حقیقت عین فعل‌اند و از این‌رو، ازلی محسوب نمی‌شوند. مثلاً رزق صفتی است که از مقام فعل خدا که همان رزق دادن است، انتزاع می‌شود و همانند خود فعل حادث است.

ماتریدیان در تأیید اینکه خداوند به صفات فعل متصف می‌شود و اصلاً می‌توان خدا را صاحب فعل دانست و افعال را به خدا نسبت داد، به اجماع امت اسلامی و آیاتی از قرآن استناد می‌کنند که بر اساس آنها افعالی همچون میراندن، آفریدن، رزق دادن و... به خدا نسبت داده می‌شود و کسی در آن تردید ندارد. بنابراین، از منظر ماتریدیان، اصل استناد افعال به خداوند مورد پذیرش و اتفاق تمام مسلمانان است و در این مورد تردیدی نیست.^۱

اما مطلبی که ماتریدیان را از دیگر فرق اسلامی متمایز می‌کند، اعتقاد آنان به ازلی بودن تمام صفات افعال و قائم بودن آنها به ذات خداوند است. ماتریدیان معتقدند که تمام صفات افعال به تکوین بازمی‌گردد و تکوین هم صفتی ازلی و قائم به ذات خداوند است. این دیدگاه آنان با این اشکال مواجه می‌شود که تکوین عین مکنون است؛ چنانکه رزق عین رزق دادن است و اگر بنا باشد که تکوین یا هر صفت فعل دیگری، ازلی و قدیم باشد، لازم می‌آید که تمام پدیده‌های جهان که ناشی از مرحله فعل خداوندند، ازلی و قدیم باشند و این برخلاف مدعای ماتریدیان است که بر حدوث جهان و تمام پدیده‌های آن اصرار دارند.

۱. ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص ۶۲ و ۶۷.

ماتریدیان برای فرار از این اشکال، به جدایی میان تکوین و مکون، و فعل و مفعول قائل شده و معتقدند که همان گونه که اراده، علم، قدرت و... صفاتی ذاتی و ازلی هستند و متعلق آنها می‌تواند اموری حادث باشد، تکوین و سایر صفات فعل نیز می‌توانند ازلی و قائم به ذات خدا باشند و در عین حال، متعلق آنها اموری حادث باشد.^۱

ماتریدیان در اثبات ازلی بودن تکوین، چند استدلال اقامه کرده‌اند. یکی از آن استدلال‌ها این است تکوین از دو حال خارج نیست: یا ازلی است یا حادث. اگر حادث باشد، یا حدوث آن بدون محل بوده است که در این صورت، وجود عرض و صفت، بدون قیام به محل، محال است. اما اگر در محلی حادث شده باشد، این محل، یا چیزی غیر از ذات خداوند است که در این صورت، تکوین قائم به آن محل است و مکون و خالق، همان مقوم تکوین است، نه خداوند، و این خلاف فرض است. یا اینکه محل حدوث تکوین، ذات باری تعالی است که این نیز محال است؛ زیرا لازم می‌آید که خداوند محل عروض حوادث باشد. در نتیجه، تکوین صفتی ازلی و قدیم و غیر حادث خواهد بود.^۲ عین همین استدلال، در سایر صفات فعل نیز جاری است.

صفات خبری

صفات خبری، آن است که طریق اثبات آنها ادله سمعی و آیات و روایات است؛ مانند، عین، استوا بر عرش، مجیء، نزول و... .

برخی از فرق اسلامی برای پرهیز از تشبیه و تجسیم، این معانی را کنار نهاده و این صفات را به معانی دیگری تأویل برده‌اند. برخی دیگر عین این صفات را با معانی ظاهری‌شان بر خدا حمل کرده و برخی دیگر، به این صفات بدون کیفیت اذعان کرده‌اند.^۳

ماتریدیان در این زمینه، رویکردی کاملاً تنزیهی دارند و اطلاق هرگونه صفتی را که مستلزم تشبیه یا جسمیت و جسمانیت خداوند باشد، بر خداوند جایز نمی‌شمارند. بدین جهت، برخی از ماتریدیان همچون ابومعین نسفی، به تأویل معنای ظاهری این صفات رضایت داده^۴ و

۱. بزدوی، اصول الدین، ص ۶۹-۷۳؛ لامشی، التمهید لقواعد التوحید، ص ۷۴-۷۸.

۲. ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص ۱۹۷-۲۰۲.

۳. ر. ک: ابوالحسن اشعری، الایانة، ص ۳۵.

۴. ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج ۱، ص ۱۸۸.

برخی دیگر، از جمله شخص ابومنصور ماتریدی با تأکید بر تنزیه خدا و با تمسک به آیه لیس کمثله شیء (سوری، آیه ۱۱) معانی برخی از این صفات را به تفویض می‌سپارند.^۱

کلام خدا

ماتریدیه قائل به کلام نفسی‌اند؛ اما تفسیر آنان از آن متفاوت است. تفسیر ماتریدیه از کلام نفسی این است که کلام خدا صفتی ازلی و ذاتی است که از جنس حروف و صداها نیست، بلکه صفتی قائم به ذات و منافی سکوت است. خدا به آن تکلم و امر و نهی می‌کند و منظور خود را ادا می‌فرماید؛ اما لفظی که از آن تعبیر می‌کند اصلاً صفت خدا نیست، بلکه مخلوق خدا است. ماتریدی‌ان می‌گویند: اگر خدا از کلام خود به عربی تعبیر کند «قرآن» به وجود می‌آید و اگر به سریانی تعبیر کند «انجیل» شکل می‌گیرد و اگر اختلاف و تعددی در کم و کیف آن باشد در عبارات حاکی از کلام نفسی است نه در خود صفت کلام؛ چنان که خدا در زبان‌های مختلف و حتی در زبان واحد به عبارات مختلف نامیده می‌شود، ولی در ذات او هیچ اختلاف و تعددی راه ندارد.^۲

خلق و کسب

ماتریدی‌ان - همچون اشعریان - برای توجیه استناد فعل به دو فاعل به «نظریه کسب» تمسک جسته‌اند. از منظر آنان، میان ایجاد فعل و کسب فعل تفاوت وجود دارد و یک فعل می‌تواند از دو قدرت ایجاد و کسبی پدید آید. طبق این دیدگاه خداوند خالق اعمال ما است و انسان نیز کاسب است. برخی از آنان در تفاوت میان خلق و کسب گفته‌اند خلق در جایی است که فاعل مستقلاً و بدون اتکا به نیروی غیر، فعل را انجام دهد و کسب در جایی است که فاعل استقلالی از خود ندارد، بلکه به نیروی غیر متکی است^۳ و در چنین صورتی، دو قدرت که یکی مستقل با غیر مستقل و به تعبیری رابطه ظلی و صاحب ظلی به هم مرتبط می‌شوند. در این صورت، هم توحید در خالقیت حفظ می‌شود و هم آزادی و اختیار انسان زیر سؤال نمی‌رود.

۱. ماتریدی، التوحید، ص ۷۴.

۲. ابومعین النفسی، تبصرة الادلة، ج ۱، ص ۲۵۹.

۳. ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، ص ۱۱۴.

بنابراین در این مسئله نیز ماتریدیان قائل به جبر نیستند و معتقدند که تعلق علم، اراده و مشیت الهی و نیز قضا و قدر خداوند به فعل انسان نافذ اختیار نیست. در این مورد ماتریدیان معتقدند که تعلق علم و اراده و مشیت خداوند و نیز قضا و قدر بر فعل اختیاری انسان کماهو تعلق می‌گیرد؛ یعنی خدا می‌داند و می‌خواهد که انسان فعلی را خودش با اختیار خود انجام دهد و یا ترک کند^۱ و این راه حلی است که برخی از علمای شیعه نیز ارائه کرده‌اند.^۲ به تعبیر دیگر ماتریدیه در این مورد به مکتب امامیه بسیار نزدیک است.

جالب‌تر اینکه کمال الدین بیاضی از متکلمان متأخر ماتریدیه، با نقل روایت «لا جبر و لا تفویض» از امام باقر (ع) و پذیرش کامل آن در مسئله خلق اعمال و جبر و اختیار، با دیدگاه امامیه هم رأی می‌شود.^۳ بنابراین، می‌توان ادعا کرد که ماتریدیان در این باب به امر بین‌الامرین قائل هستند. البته بسیاری از ماتریدیان به این معنا تصریح ندارند؛ اگرچه روح راه حل آنها، در این باب، همین دیدگاه امر بین‌الامرین است.

نبوت

از دیدگاه ماتریدیان، انسان ناقص است. هر چند خداوند موهبت عقل و حس را به او اعطا کرده است؛ ولی او نمی‌تواند از این طریق تمام منافع و مضار جهان را تشخیص دهد و در زندگی خود به کار گیرد و به سعادت نایل شود. علاوه بر این، هر چند وی می‌تواند و باید با عقل خود، خدا و خالق هستی را بشناسد، اما راهی برای به دست آوردن اوامر و نواهی‌ای که وسیله رستگاری اویند، ندارد. بدین سبب، نقص انسان ایجاب می‌کند که خداوند برای هدایت بشر به سوی خداوند و نیز برای آشناسازی آنان با جهان پیرامونشان، پیامبرانی را به سوی آنان گسیل دارد. در عین حال، آنان نبوت را نتیجه لطف و فضل خدا بر بندگان می‌دانند؛ نه از باب وجوب اصلح و امثال آن.^۴

۱. ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، ص ۱۰۲؛ بیاضی، اشارات المرام، ص ۲۵۱؛ ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص ۳۲۹.

۲. مقایسه کنید با جعفر سبحانی، الالهیات، تقریر: حسن مکی العالمی، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ هـ، ص ۵۴۳-۵۴۴.

۳. بیاضی، اشارات المرام، ص ۲۵۷.

۴. کمال الدین بیاضی، اشارات المرام، ص ۳۱۱؛ ماتریدی، التوحید، ص ۱۸۴.

معیارهای پذیرش ادعای نبوت

ماتریدی برای پذیرش ادعای نبوت دو معیار را یادآور می‌شود:

۱. معیار درونی: اخلاق نیکو و فضائل ویژه؛

۲. معیار بیرونی: معجزه.^۱

افزون بر اینها، برخی از ماتریدیان شرایط دیگری را نیز برای مدعی نبوت ذکر کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مرد باشد؛ کامل‌ترین فرد زمان خویش باشد؛ صفاتی چون گنگی که محلّ در ادای رسالت است، نداشته باشد و معصوم باشد.^۲ در برخی از این شرایط و نیز در حدود و ثغور آنها میان ماتریدیان اختلافاتی وجود دارد که در این مختصر نمی‌گنجد.

نبوت خاصه

به اعتقاد تمام مسلمانان، حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - تمام شرایط نبوت را دارا است. ماتریدیان نیز در این اعتقاد، راسخ و استوارند. به اعتقاد آنان، پیامبر هم شرایط درونی و هم شرایط بیرونی نبوت را دارا بوده و از آن حضرت کمالات و فضائل فراوان و نیز معجزات گوناگون به دست ما رسیده است که مهم‌ترین آنها قرآن است که همواره انسان‌ها و مخالفان را به مبارزه دعوت کرده، اما هیچ‌کس نتوانسته است به این مبارزه طلبی پاسخ دهد.^۳

در باب وجوه اعجاز قرآن، از کلمات ماتریدیان مطالب مختلفی به دست می‌آید. ظاهر عبارت برخی از آنان، به اعجاز بلاغی قرآن نظر دارد، اما به نظر می‌رسد ابومنصور ماتریدی به اخبار غیبی قرآن کریم، عنایت بیشتری دارد.^۴

امامت

در نظام تفکر ماتریدیان امامت فرعی از نبوت است. ماتریدیه به مثابه بخشی از اهل سنت و

۱. التوحید، ص ۱۸۸.

۲. صابونی، البدایة من الکفایة، ص ۹۵.

۳. ر. ک: بزدوی، اصول الدین، ص ۹۷-۹۸؛ صابونی، البدایة من الکفایة، ص ۸۹.

۴. ر. ک: ابومنصور ماتریدی، تاویلات اهل السنة، ص ۱۷۱.

جماعت، امامت را از مسائل سیاسی و از باب اداره امور مسلمین مطرح می‌سازند و از این رو، امامت از منظر ایشان به معنای حاکم و مدیر جامعه اسلامی است که می‌تواند بر امور عمومی مسلمانان حاکمیت داشته باشد.^۱ از نگاه آنان، نصب امام و انتخاب او بر مسلمانان واجب است و آنان باید کسی را از میان خود برگزینند تا به امور آنان رسیدگی کند.^۲

به اعتقاد آنان، امام باید واجد شرایط ذکوریت، ورع، علم، کفایت و قرشیت باشد. بنابراین هاشمی و نیز عادل بودن را شرط نمی‌دانند. از این رو امامت مفضول با وجود افضل و نیز امامت فاسق جایز است و کسی حق ندارد علیه او قیام و شورش کند.^۳ البته در اشتراط افضلیت، اختلافاتی میان آنان وجود دارد.

ماتریدیان همگام با دیگر بخش‌های اهل سنت و جماعت، بر این باورند که پیامبر پس از خود جانشینی تعیین نکرده است. از این رو، نصی در قضیه امامت وجود ندارد. آنان بیشتر در این زمینه به عمل صحابه استناد می‌کنند و مدعی‌اند که اگر نصی وجود می‌داشت، صحابه به آن عمل می‌کردند؛ اما چون چنین نصی وجود نداشت، صحابه وظیفه خود دانستند که امام و رهبری برای خود برگزینند و به این امر اقدام کردند.^۴ آنان نصوصی را که شیعیان در اثبات امامت و جانشینی امام علی (ع) ذکر می‌کنند یا از اساس نمی‌پذیرند، یا به صورتی توجیه می‌کنند که معنایی غیر از امامت و جانشینی داشته باشد.

به گمان آنان، امام و خلیفه مسلمانان پس از پیامبر - صلی الله علیه و آله - به ترتیب ابوبکر، عمر، عثمان و سرانجام علی است و پس از او خلافت به سلطنت مبدل می‌شود.^۵ آنان فضیلت خلفا را نیز به ترتیب خلافت می‌دانند.^۶

حقیقت این است که این دیدگاه اهل سنت و جماعت به طور کلی اجتهاد در برابر نص است و در واقع می‌خواهند با انکار آن نصوص، عمل اکثریت صحابه را که در این خصوص به خطا

۱. ابن همام، المسایرة، ص ۱۵۵؛ ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج ۲، ص ۸۲۳.

۲. بزدوی، اصول الدین، ص ۱۸۶.

۳. ابن همام، المسایرة، ص ۱۶۹-۱۷۰.

۴. ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج ۲، ص ۸۴۰-۸۴۴.

۵. همان، ص ۸۴۹ به بعد.

۶. همان؛ صابونی، البدایة من الکفایة، ص ۱۰۴.

رفته‌اند، توجیه و حمل بر صحت کنند. گویا مبنای این امر نیز این بوده که زمانی همچون قرن دوم که آشوب و اختلاف سرتاسر جهان اسلام را تهدید می‌کرد، سکوت در مورد عمل صحابه و فی الجمله به نیکی یاد کردن از آنها امری مقبول و شایسته بود و از این‌رو، بزرگان اهل سنت و جماعت، مصلحت را در این دیدند که از صحابه چیزی نگویند و عمل آنان را حمل بر صحت کنند؛ اما این مصلحت‌اندیشی به عنوان مبنایی برای اهل سنت اتخاذ گردید و بلکه فراتر نیز رفتند و تمام صحابه را عادل دانستند؛ در حالی که نظریه عدالت صحابه به هیچ عنوان قابل دفاع نیست و با مضمون بسیاری از آیات که جنبه توییخی دارند و مخاطب بی‌واسطه آنها صحابه‌اند و نیز با عمل خود صحابه و برخورد آنان با همدیگر و نیز با سرشت بشری صحابه مغایرت دارد.

بنابراین، دیدگاه ماتریدیان و اهل سنت در خصوص امامت بر مبنای محکمی استوار نیست و اجتهاد در برابر نص است. ضمن اینکه تنزل دادن مقام امامت که روایات نبوی آن را عدل قرآن می‌داند، به مقامی صرفاً سیاسی فروکاستن نامقبول است.

معاد

به اعتقاد ماتریدیان، مباحث مربوط به معاد، از مباحثی است که با ادله سمعی و نقلی اثبات می‌شود و بدین جهت، آنان درباره مسائل مربوط به معاد و حتی ضرورت وجود معاد، استدلال عقلی ارائه نکرده‌اند. با این حال، مباحث آنان در این باب با سایر فرق اسلامی تفاوت عمده‌ای ندارد. آنان به پرسش و پاسخ در قبر، نعمات و نعمات قبر، آفرینش بهشت و دوزخ و جاودانگی آنها و طبقات مختلف آنها، میزان و صراط و حوض و شفاعت و... قائلند.^۱ از دیگر مسائلی که ماتریدیان به آن باور دارند، رؤیت خدا در قیامت توسط مؤمنان است. علی‌رغم اینکه آنان در مباحث خداشناسی، دیدگاهی کاملاً تنزیه‌ی دارند، اما همان‌گونه که ذکر شد، در مباحث مربوط به آخرت، نقل‌گرا هستند و از این‌رو به رؤیت خداوند در روز قیامت قائل شده‌اند. با وجود این، آنان به مقتضای آیات میان رؤیت و ادراک، تمایز قائلند و معتقدند که ادراک مستلزم تناهی و محدودیت در ناحیه مدرک است و از این‌رو خدا را نمی‌توان ادراک کرد؛ اما می‌توان رؤیت کرد.^۲

در عین حال، آنان رؤیت خداوند را بدون مکان و جهت و بدون مقابله و اتصال شعاع یا

۱. به عنوان نمونه ر. ک: ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، ص ۲۳۹ به بعد.

۲. ر. ک: تبصرة الادلة، ج ۱، ص ۴۳۵.

وجود مسافت بین بیننده و خدا می‌دانند.^۱ در اینجا است که دیدگاه آنان به نحوی دچار تناقض می‌شود. البته اگر رؤیت خداوند را به مفهوم رؤیت قلبی و تجربه عرفانی بدانیم، اشکالی به وجود نمی‌آید، لیکن مشکل در اینجا است که آنان به رؤیت با چشم سر اعتقاد دارند.^۲ در حالی که رؤیت با چشم لزوماً با لوازم جسمانی همراه است و رؤیت بدون اینها اساساً معنا ندارد. بنابراین، چگونه می‌توان چیزی را رؤیت کرد که در مکان و جهتی معین قرار ندارد و میان او و بیننده نیز مقابله و وجود مسافت خاصی نمی‌توان تصور کرد؟

○ پرسش

۱. نظریه معرفت‌شناسی ماتریدیه را ارزیابی کنید.
۲. ماهیت ایمان از دیدگاه ماتریدیه چیست و آیا اعمال در آن دخالت دارد یا خیر؟
۳. مهم‌ترین برهان ماتریدیان برای اثبات وجود خدا چیست؟
۴. توحید از دیدگاه ماتریدیه، چگونه است و برهان آنان بر توحید ذاتی چیست؟
۵. دیدگاه ماتریدیه را در باب خلق اعمال و جبر و اختیار به اختصار بیان و ارزیابی کنید.
۶. نظر آنان را در باب امامت، بیان و نقد کنید.
۷. دیدگاه ماتریدیه را در باب رؤیت، ارزیابی و بررسی کنید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. ابومنصور ماتریدی، التوحید، تصحیح: فتح الله خلیف، مصر.
 ۲. ابن همام، المسایرة فی علم الکلام، تحقیق: محیی الدین، مصر.
 ۳. بزدوی، اصول الدین، تحقیق: بیقریس، مصر.
 ۴. ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، تحقیق: مروان محمد الشعار، بیروت.
 ۵. لامشی، تمهید القواعد التوحید، تحقیق: عبدالمجید ترکی، بیروت.
-
۱. ابومنصور ماتریدی، التوحید، ص ۸۲؛ ابومعین نسفی، التمهید القواعد التوحید، ص ۲۱۷.
 ۲. ابن همام، المسایرة، ص ۱۹.

درس چهاردهم



سلفیه

ابن تیمیه

احمد بن عبدالحلیم، معروف به ابن تیمیه در سال ۶۶۱ هجری در خانواده‌ای حنبلی مذهب به دنیا آمد^۱. پدرش عبدالحلیم از علمای بزرگ دینی شهر بود. او در نزد پدر و دیگر حنابله درس آموخت و علوم دیگر را نیز فرا گرفت. در کلام، فلسفه، ملل و نحل، عقاید ادیان دیگر و ریاضیات تبحر داشت و در فقه حنبلی به درجه افتا رسید و فتواهایی داد که باعث رنجش بسیاری شد. او روحی پرشور داشت و با دخالت در کارهای سیاسی و سخت‌گیری بر مخالفان، عده‌ای را مخالف و موافق خود ساخته بود. در جنگ ممالیک مصر با مغولان شرکت و مردم شام را بر ضد غازان تحریک کرد. مردم به او گفتند که غازان مسلمان شده، ولی ابن تیمیه غازان را به خوارج تشبیه کرد و جنگ با آنان را لازم شمرد. در سال ۷۰۴ هجری سنگی که مردم شهر به او تبرک جسته و معتقد بودند که اثر پای حضرت رسول (ص) بر آن است، شکست و گفت: تبرک و بوسیدن آن جایز نیست. او به مخالفت با ابن عربی برخاسته، کتاب فصوص الحکم ابن عربی را رد کرد و صوفیان را کافر خواند. به همین علت ابن تیمیه به مصر فراخوانده شد. شکایت‌ها به خاطر کتاب العقیده الوسطیة و العقیده الحمویة بود که ردی است بر اشاعره و صوفیان. او به زندان افتاد و در جلسه محاکمه گفت: طلب و یاری از خداوند جایز است، ولی از رسول خدا جایز نیست، چه برسد به افرادی مثل ابن عربی. قاضی وی را به حبس انداخت. با روی کار آمدن ملک ناصر در مصر در سال ۷۰۹ هجری ابن تیمیه احترام یافت و آزادانه به نشر عقاید خود پرداخت. در نزد ابن تیمیه فقط اصحاب حدیث - بالاخص حنابله - بر

۱. با اقتباس از مدخل ابن تیمیه، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

حق بوده و بقیه - صوفیان، اشاعره، ماتریدیه و حنفیان، شیعیان - همه راه باطل را انتخاب کرده‌اند. در سال ۷۲۶ هجری ابن قیم جوزی شاگرد ابن تیمیه، مسئله توسل به انبیا را جایز ندانست و استحباب زیارت قبر حضرت رسول (ص) را منکر شد و در این باره به فتوای ابن تیمیه استناد کرد. مردم شام از این مسئله شکایت کرده، باعث شد که ابن تیمیه به زندان بیفتد. هر چهار قاضی مذاهب چهارگانه مصر فتوای ابن تیمیه مبنی بر معصیت دانستن زیارت قبور انبیا را نکوهش کرده و حکم به حبس آن دادند. ابن تیمیه در سال ۷۲۸ هجری در زندان درگذشت. او تندخوی بود و در بحث، گاه چنان تند می‌شد که به مخاطب اهانت می‌کرد. خود را مجتهد می‌دانست و از کسی تقلید نمی‌کرد. زن نگرفت و هدیه از شاهان نمی‌پذیرفت. در برابر کسی خم نمی‌شد و بر بسیاری از بزرگان دین خرده می‌گرفت. کثیری از بزرگان اهل سنت در رد اعتقادات ابن تیمیه کتاب نوشته، دیدگاه‌های خاص او را رد کردند. تقی الدین سبکی (م ۷۵۶ هـ. ق) کتابی به نام الدرة المضيئة فی الرد علی ابن تیمیه نوشت.

عده‌ای نیز مثل ابن کثیر (م ۷۴۴ هـ. ق) صاحب البدایة والنهاية، ذهبی (م ۷۴۸ هـ. ق) مورخ و محدث معروف اهل سنت، مزی صاحب تهذیب الکمال (م ۷۴۲ هـ. ق) از ابن تیمیه تمجید و دفاع کرده‌اند. بزرگ‌ترین مدافع ابن تیمیه، شاگرد وی، ابن قیم جوزی (م ۷۵۱ هـ. ق) است که در تمام عقاید تابع ابن تیمیه بود و کتاب‌های متعددی در تأیید عقاید ابن تیمیه نوشت. ابن تیمیه در فقه و اعتقادات پیرو احمد بن حنبل محسوب می‌گردد، ولی اجتهادات جدیدی داشت که در سخنان و مطالب پیشینیان کمتر اثری از آن یافت می‌شد.^۱

عقاید ابن تیمیه

مبانی فکری ابن تیمیه همان مبانی فکری احمد بن حنبل است. مهم‌ترین مبنای ابن تیمیه اعتقاد کامل و صد در صد به پیروی از سلف اصحاب حدیث - صحابه و تابعین تا قرن سوم - است. بنابراین وی توجه تام به مآثورات وارده از گذشتگان داشت و مهم‌تر از آن، آنها را قابل تأویل نمی‌دانست. او معتقد بود که سلف بهتر از دیگران قرآن و سنت را فهمیده‌اند؛ زیرا آنان با پیامبر زندگی کرده و یا با

۱. درباره ابن تیمیه، زندگانی و افکارش بنگرید: عبدالرحمن شرقاوی، الفقیه المعبود ابن تیمیه؛ محمد بن ابراهیم الشیبانی، اوراق مجموعة من حياة شيخ الاسلام ابن تیمیه؛ عبدالرحمن محمد سعید، المقالات السنية فی تبرئة شيخ الاسلام ابن تیمیه.

کسانی که با پیامبر زیسته‌اند، معاشرت داشته‌اند. بنابراین، فهم آنها بهترین فهم است و عقیده متکلمان و فیلسوفان، بدعتی در دین است.^۱ او معتقد است که همه سلف، خدا را در آسمان می‌دانستند و او را قابل اشاره حسی معرفی می‌کردند. بنابراین در نگاه او خدا قابل اشاره، قابل دیدن و بالای عرش است.^۲ در عین حال ابن تیمیه معتقد است که هر کس خداوند را شبیه مخلوقات بداند، کافر و مضل است. ابن تیمیه در موارد متعدد صراحتاً تشبیه و تجسیم را از خداوند نفی می‌کند؛ در عین حال، آیات و روایات موهم تشبیه را می‌پذیرد و آن را به «بلاکیف» تفسیر می‌کند. مهم‌ترین ایراد این سخنان، این است که این کلمات موهم تشبیه و تجسیم است و با بیان الفاظ مبهم نمی‌توان از تشبیه و تجسیم فرار کرد. از مبانی فکری ابن تیمیه، بلکه تمام حنابله این است که به وجود غیر جسمانی و مجرد (حتی در مورد خداوند)، معتقد نیستند و این باعث شده که دیگران به آنان، لقب مشبّهه و مجسمه بدهند. ابن تیمیه بسیار تلاش کرد تا از این اتهام فرار کند، ولی نتوانست محمل درستی برای آن بیابد. او کوشید تا با فرق گذاشتن بین مرکب و غلیظ (متراکم)، ترکیب را از خدا دور کند، ولی تراکم را برای آن ثابت نماید. اما چگونه ممکن است چیزی متراکم باشد، ولی مرکب نباشد؟! بنابراین ابن تیمیه از یک طرف می‌خواهد جسمانی بودن را از خدا دور سازد و از طرف دیگر می‌گوید هر چیزی که قابل رؤیت و اشاره نباشد، وجود خارجی ندارد و این چنین به تناقض گویی می‌افتد. در باب رابطه خدا و صفاتش و نیز وحدانیت خداوند، ابن تیمیه با ذکر مثالی از احمد بن حنبل، وحدانیت خدا را به درخت خرما، و صفات خداوند را به ساق و شاخ و برگ درخت خرما تشبیه می‌کند. بنابر نظر او صفات غیر از ذات هستند و عین ذات نیستند. اندیشمندان شیعی به این تفکر انتقاد کرده‌اند که اولاً آیا این صفات را خدا آفریده یا دیگری؟ اگر خدا آفریده، آیا خود، واجد آن بوده یا نه؟ اگر واجد بوده، چه احتیاج به خلق آنها داشته؟ و اگر واجد نبوده چه کسی آنها را آفریده است؟ و اگر صفات عین ذات نیست، پس باید به صورت ترکیبی باشند، پس خدا محتاج به اجزای خود است. ابن تیمیه در جواب این ایرادات به تناقض گویی افتاده و نتوانسته است جواب قانع کننده‌ای به آنها بدهد.^۳ در باب

۱. ر. ک: ابن تیمیه، مجموعه التفسیر، ص ۳۶۰-۳۶۲؛ همو، الفتوی الحمویة الکبری، ج ۱، ص ۴۲۵-۴۳۴؛ همو،

الرّد علی المنطقیین، ص ۴۵۷-۴۶۹.

۲. ر. ک: ابن تیمیه، در تعارض العقل والنقل، ج ۱، ص ۲۴۴ به بعد؛ عزیز العظمه، ابن تیمیه، ص ۴۲۱ به بعد.

۳. ر. ک: ابن تیمیه، منهاج السنة النبویة، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۶۴ (فصل قال الرافضی: وقالت جماعة الحشویة ان

جبر، او معتقد به قَدَر الهی است و همه چیز را به مشیت سابق الهی و قضا و قدر باز می گرداند. از طرف دیگر می داند اگر به جبر مطلق معتقد شود، ثواب و طاعت و تکلیف و عقاب و... بی معنا است. بنابراین در پی راه حل است؛ ولی راه حل او دردی را دوا نمی کند. او با فرق گذاشتن بین «فعل» و «خلق»، افعال انسان را فعل انسان و مخلوق خدا می داند. اما معلوم نیست چه فرقی بین فعل و خلق است. ابن تیمیه در جواب ایراد علامه حلی که اگر خالق همه افعال خداست، پس فرق خوبی و بدی چیست، جواب قانع کننده ای نمی دهد و به نحوی از جواب طفره می رود.^۱ علامه حلی به دیدگاه جبرنگر اهل حدیث چند ایراد گرفته است که عبارتند از: «۱. خدا قبیح انجام می دهد؛ ۲. خدا بر طبق مصلحت عباد خود، عمل نمی کند؛ ۳. خدا ظالم تر از همه است؛ ۴. ارسال رسل معنا ندارد؛ ۵. عذاب پیامبر اسلام و ثواب دادن ابلیس جایز است، زیرا خدا افعالش از روی اغراض نیست؛ ۶. تکلیف ما لایطاق جایز است؛ ۷. عدم لزوم تصدیق انبیا و...». ^۲ ابن تیمیه قائل است که کلام خدا مخلوق نیست و قرآن هم که کلام خدا است، مخلوق نیست. او معتقد است که اگر قرآن قائم به ذات خدا نباشد و منفصل باشد، دیگر کلام خدا نخواهد بود. بنابراین کلام خدا از نظر نوع، قدیم و از نظر جزئیات مثل قرائت در قالب اصوات و حروف، مخلوق و حادث است.^۳ ایراد این مطلب آن است که نوع، کلی است و تمام منطقیون گفته اند که کلی وجود خارجی ندارد. دیگر اینکه بسیاری از مطالب قرآن بازگوکننده تاریخ پیامبران و اوضاع و شرایط زمان پیامبر است که در قالب الفاظ آمده است و تمام این امور حادث اند، پس چگونه می توانند قدیم باشند.

ابن تیمیه به پیروی از احمد بن حنبل، امکان دیدن خدا را در روز قیامت پذیرفته است. دلیل پذیرش آن نزد حنبله معلوم است. در نگاه آنان شیء مجرد وجود ندارد و خدا نیز موجودی قائم به خود است و قابل اشاره. بنابراین خدا قابل رؤیت است. ابن تیمیه تصریح به جسمانیت نمی کند؛ ولی از مطالبش به دست می آید که قائل به تجرد و بساطت الهی نیست.^۴

ابن تیمیه در طول دوران زندگی خود آرای جدیدی را نیز مطرح ساخت که چند قرن پس از او

۱. همان، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۷۴ و نیز ج ۲، ص ۷۲-۷۵؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ۶، ص ۲۳۴-۲۷۴.

۲. منهاج الکرامة، ص ۴۰-۴۵ (حدود بیست اشکال و ایراد)؛ شرح منهاج الکرامة، ص ۸۹-۱۰۲.

۳. منهاج السنة، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۹۹.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۱۵ به بعد.

وهابیت آنها را احیا کرده، باعث تفرقه در جهان اسلام گردید. وی در کتاب قاعدة جلیلة فی التوسل والوسيلة، بعد از تقسیم توسل به سه قسم، می نویسد: «توسل به معنای دعای پیامبر و شفاعت او در زمان حیات ایشان، ایرادی ندارد و روایاتی دال بر آن وجود دارد؛ ولی توسل به پیامبر، بعد از مرگ ایشان و قسم دادن خدا به پیامبر، بدعت، و احادیث وارده در این زمینه ضعیف است».^۱ وی روایات مخالف نظر خود را توجیه و تأویل می کند؛ حال آنکه خود تأویل احادیث را نمی پذیرفت. او درباره حدیث توسل مرد نابینا و قرائت جمله اللهم انی اسالک و اتوجه الیک بنبی الرحمة که در سنن ترمذی آمده است، می نویسد: «این توسل به خود پیامبر نیست، بلکه توسل به دعا و شفاعت پیامبر است. دیگر آنکه در زمان حیات است، نه در زمان ممات».^۲ ولی علمای اهل سنت احادیث بسیاری از کتب معتبر اهل سنت نقل کرده اند که نشان می دهد سیره پیامبر و صحابه، توسل به انبیای عظام گذشته بوده است. حضرت رسول در رحلت فاطمه بنت اسد فرمود: اغفر لأمی و وسع علیها مدخلها بحق نبیک والانبیاء الذین من قبلی.^۳ از نکات قابل توجه این است که بزرگان اصحاب حدیث، که قبل از ابن تیمیه بوده اند، هیچ کدام این عمل را منع نکرده و فتوا به حرمت آن نداده اند. گویا مهم ترین دلیل ابن تیمیه و به پیروی از آن، وهابیت، این است که آنان قائل به تجرد روح نیستند و می پندارند که انسان با مردن، دیگر حیاتی ندارد تا بتواند بشنود، بفهمد و از خداوند طلب مغفرت برای مستغفرین نماید! حال آنکه آیاتی از قرآن و روایات متعددی در صحاح ستة، دال بر این مطلب است؛ بلکه لازمة پذیرش عذاب قبر از سوی احمد بن حنبل این است که باید نفسی باشد تا عذاب داشته باشد.

ابن تیمیه به استناد روایاتی مثل لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد زیارت قبور و مشاهده متبرکه و بنای عمارت بر آن را بدعت شمرده و قائل است که سلف بر آن عمل نکرده اند.^۴ وی با نوشتن کتاب الزیارة، زیارت را به بدعت و سنت تقسیم کرده و زیارت شرعی را دعا برای میت دانسته و زیارت بدعت را «هی التی یقصد بها أن یطلب بها من المیت الحوائج أو یطلب منه الدعاء والشفاعة، أو یقصد الدعاء عند قبره، لظن القاصد أن ذلك اجوب للدعاء... کلها مبتدعة» تعریف

۱. ر. ک: قاعدة جلیلة فی التوسل والوسيلة، ص ۸۲، بلکه تمام کتاب و نیز الفتاوی الکبری، ج ۲، ص ۳۹ و ۴۰.

۲. ابن تیمیه، حیات و عقانده، ص ۱۶۹-۱۷۷.

۳. جعفر سبحانی، آیین وهابیت، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۴. منهاج السنة، ج ۱، ص ۱۳۰ به بعد.

کرده است. بحث در اینجا، به بحث توسل بازگشت دارد که جوابش گذشت.^۱ ولی روایات زیادی در سنن معتبر اهل سنت هست که دال بر صحت و استحباب زیارت است. ابن ماجه و دارقطنی و دیگران نقل کرده اند که «مَنْ زَارَنِي بَعْدَ مَمَاتِي فَكَأَنَّمَا زَارَنِي فِي حَيَاتِي» یا «وَجِئْتُ لَهُ شِفَاعَتِي».^۲ در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، از علمای مذاهب اربعه نقل کرده که «زِيَارَةُ قَبْرِ النَّبِيِّ فَهِيَ مِنْ اعْظَمِ الْقُرْبِ...».^۳ ابن تیمیه با استناد به حدیث «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، الْمَسْجِدِ الْاَقْصَى وَ مَسْجِدِي هَذَا» سفر برای زیارت قبور اولیای خدا را حرام می داند.^۴ در جواب ابن تیمیه، سخنان ابن قدامه - از معروف ترین و بزرگ ترین فقیهان حنبلی مذهب - را در کتاب معروف المغنی نقل می کنیم. او در این زمینه می نویسد: «فَإِنْ سَافَرَ لَزِيَارَةِ الْقُبُورِ وَالْمَشَاهِدِ... وَالصَّحِيحُ إِبَاحَتُهُ وَ جَوَازُ الْقَصْرِ فِيهِ لِأَنَّ النَّبِيَّ كَانَ يَأْتِي قَبَاءَ وَ يَزُورُ الْقُبُورَ...» و نیز «لَا نَعْلَمُ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ خِلَافًا فِي إِبَاحَةِ زِيَارَةِ الْقُبُورِ». و از احمد بن حنبل رسیده است که زیارت قبور افضل از ترک آن است و پیامبر فرموده: «كَتَبْتُ نَهْيَكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُرُوهَا فَإِنَّهَا تَذَكِّرُكُمْ الْمَوْتَ...».^۵ ابن حزم نیز در کتاب المحلی می نویسد: «وَيَسْتَحِبُّ زِيَارَةُ الْقُبُورِ وَ هُوَ فَرَضٌ وَ لَوْ مَرَّةً وَ لَا يَأْسُ يَزُورُ الْمُسْلِمُ قَبْرَ حَمِيمِهِ الْمُشْرِكِ، الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ سَوَاءً».^۶ از دیگر ایراداتی که بر ابن تیمیه در این باره وارد است، نفی سیره تمام مسلمین در قرون گذشته است که برای زیارت قبور خود، مسافرت کرده و کسی آنها را منع نمی کرد. ابن مفلح حنبلی که بعد از ابن تیمیه است در کتاب المبدع خود، بعد از نقل مطالب ابن تیمیه، حکم به جواز سفر برای زیارت قبور می دهد و حدیث لا تشد الرحال را بر نفی فضیلت حمل می کند، نه بر تحریم.^۷ ابن تیمیه و ابن قیم با استناد به برخی روایات ضعیف السند، بنای عمارت بر قبور را جایز ندانسته، محو مساجدی را که بر قبور بنا شده است، واجب می دانند.

۱. کتاب الزیارة، ص ۱۳-۱۴ و ۳۸-۳۹.

۲. سنن ابن ماجه، باب ماجاء فی زیارة القبور، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۸، حدیث ۱۵۶۹ به بعد؛ سنن دارقطنی، ج ۲، ص ۵۳۰-۵۳۲. حدیث ۲۶۵۶-۲۶۶۰.

۳. الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البيت، ج ۱، ص ۶۹۴-۶۹۹.

۴. الفتاوی الکبری، ج ۳، ص ۳۹-۷۳ (کتاب الجنائز).

۵. ر. ک: المغنی، ج ۲، ص ۲۶۴ و ۵۶۵-۵۷۱ (مباحث مفصلی درباره قرائت قرآن نزد قبر و زیارت زنان). نیز بنگرید: ابن مفلح حنبلی، المبدع شرح المقنع، ج ۲، ص ۲۸۳ به بعد.

۶. المحلی، ج ۵، ص ۱۶۰ شماره ۶۰۰ (ابن حزم زیارت قبر دوست مشرک را نیز جایز می داند).

۷. المبدع شرح المقنع، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۶.

ولی علمای تمام اعصار خلاف آن را جایز شمرده و حداکثر فتوا به کراهت داده‌اند. اصحاب پیامبر، رسول خدا را در خانه‌اش خاک کردند و هیچ‌گاه در صدد تخریب آن برنیامدند. سیره مسلمین در طول تاریخ این بوده است که هیچ‌گاه بنای قبور حضرت ابراهیم در شام، دانیال نبی در شوش و امثال آن را نه تنها خراب نکردند، بلکه در نگهداری و تعمیر آنها می‌کوشیدند. قبر پیامبر اسلام را که در کنار مسجد بود، به داخل مسجد بردند و کسی بر آنها اعتراض نکرد و فتوا به حرمت و وجوب تخریب نداد. ^۱ آیه ۲۱ سوره کهف در قرآن، صراحتاً بنای مسجد یا غیر آن را بر قبور تجویز کرده است: اذ یتنازعون بینهم امرهم، فقالوا ابناؤا علیهم بنیاناً، ربهم اعلم بهم، قال الذین غلبوا علی امرهم لتتخذن علیهم مسجداً. در این آیه از بنای مسجد بر قبور به نیکی یاد شده است. اگر کار حرامی بود، نباید خداوند با تمجید از آن یاد نماید. روایات ضعیف نیز نمی‌توانند در مقابل ظاهر قرآن قابل عمل باشند.

از دیدگاه‌های دیگر ابن تیمیه در این زمینه می‌توان به حرمت نذر برای اهل قبور، قسم خوردن به غیر خدا و تکریم موالید و وفیات بزرگان، یاد کرد، که تمام اینها را با استناد به روایات ضعیف، شرک و حرام می‌داند. ولی اکثر علمای اسلام به غیر از ابن تیمیه آنها را نه تنها جایز، بلکه گاه فتوا به استحباب آن داده و خود عمل کننده به آن بوده‌اند. کتاب التوسل بالانبیاء والصالحین و نیز کتاب التبرک بالصالحین و آثارهم، اثر شیخ قریب الله، در مشروعیت توسل و تبرک، و کتاب شواهد الحق فی الاستغاثة بسید الخلق، نوشته شیخ یوسف نبهانی در رد دیدگاه‌های ابن تیمیه در تحریم زیارت نبی و توسل به آن و مشروعیت سفر و توسل به اولیای الهی می‌باشد و کتاب مفاهیم یجب ان تصحّ از علوی مالکی حسنی در رد دیدگاه‌های ابن تیمیه و وهابیت از کتاب‌های خود اهل سنت در رد ابن تیمیه است.

سلفیه

سلف، در لغت به معنای گذشته است؛ ولی در معنای اصطلاحی آن اختلاف است. اکثر نویسندگان، نسل اول از تابعین را سلف صالح نامیده‌اند. ^۲ سید محمد کثیری در کتاب السلفیه بین اهل السنة والامامیه درباره اصطلاح سلفیه می‌نویسد: «سلفیه در قرن چهارم هجری ظهور کرد.

۱. ر. ک: بحوث فی الملل والنحل، ج ۴، ص ۲۱۹-۱۷۷.

۲. ابن منظور، لسان العرب ج ۹، ص ۱۵۸-۱۵۹؛ جابری، الفكر السلفی عند الشیعة الاثنا عشریة، ص ۱۵-۱۹.

آنان از حنابله بوده، می‌پنداشتند که تمام آرای آنها به احمد بن حنبل که احیاگر عقیده سلف بود، می‌رسد. سپس سلفیه در قرن هفتم توسط ابن تیمیّه احیا شد که امور دیگری به آن افزود.^۱ بنابراین می‌توان سلفیه را همان حنابله‌ای نامید که از اصحاب حدیث پیروی می‌نمایند. ولی در بین مستشرقین، سلفیه به عده‌ای خاص در شمال آفریقا اطلاق می‌شود. رمضان البوطی در کتاب السلفية مرحلة زمينة مباركة لا مذهب اسلامي در این باره می‌نویسد:

نخستین بار ظهور شعار سلفیه در مصر بود. زمانی که مصر در اشغال انگلستان بود، حرکت اصلاح دینی به رهبری جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده شکل گرفت. در آن زمان مصر خاستگاه بدعت‌ها و خرافه‌ها بود و زوایای الازهر با طریقه‌های تصوف پر شده بود... عده‌ای عقیده داشتند که می‌بایست به تمدن غرب پیوست... و گروهی بر این باور بودند که می‌بایست با بازگرداندن مردم به دامن اسلام ناب، از قید بدعت‌ها و خرافات رهایی یافت... پیشگامان این حرکت سیدجمال، محمد عبده، رشید رضا و عبدالرحمن کواکبی بودند... شعار بازگشت به سلف در آن زمان یک مذهب نبود... بلکه تنها عنوان یک دعوت بود... در این دعوت، پیشاپیش همه، رشید رضا بود که سعی می‌کرد به سلف نزدیک شود... محب الدین خطیب، مدیریت مؤسسه‌ای به نام سلفیه را بر عهده داشت و این چنین آوای سلفیه در گوش‌ها طنین افکند... در همین زمان مذهب وهابی درنجد گسترش یافت و واژه سلفیه، میان پیروان مذهب وهابی رواج یافت و دل‌های بسیاری را متوجه خود ساخت. پیروان محمد بن عبدالوهاب از لفظ وهابیت که نشان‌دهنده سرچشمه آنها بود، ناخشنود بودند و همین امر آنها را بر آن داشت که واژه سلفیه را جایگزین این نام کنند و به تبلیغ مذهب خود با نام جدید بپردازند، تا از این رهگذر وانمود نمایند که افکار و اندیشه‌های این مذهب به سلف بازمی‌گردد... و چنین بود که لقبی که برای تبلیغ اصلاح بنیان نهاده شده بود... بر مذهبی اطلاق شد که تنها خود را بر حق دانسته و همه مسلمانان را بر باطل می‌داند... و این برگزیدن، خود بدعتی است که پیش از این نبوده است... امروزه از دیدگاه صاحبان این بدعت، سلفی کسی است که به فهرستی از آرای اجتهاد معین پایبند باشد و از آنها دفاع کند و هر که را از دایره این آرای بیرون باشد، نابخرد و بدعت‌گذار بخواند...^۲

۱. السلفية بين اهل السنة والامامة، ص ۳۸-۳۹؛ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ص ۳۲.

۲. سلفیه بدعت یا مذهب، ص ۲۵۶-۲۶۱ (با تخلص فراوان).

در دائرة المعارف مصاحب درباره سلفیه آمده است: «سلفیه عنوان عمومی افراد و فرقه‌هایی از مسلمین متجدد، مخصوصاً در مصر و هند است، که مسلمین را از برخی امور تحذیر می‌کنند... مروج عمده آن سیدرشیدرضا، شاگرد محمد عبده بود که مخصوصاً در مجله المنار به ترویج این فکر اهتمام داشت...»^۱. همین دیدگاه را به صورت تفصیلی می‌توان در دائرة المعارف اسلام که به زبان انگلیسی تدوین گشته است، یافت که به فعالیت‌های رشید رضا در مصر و شام، ابن بادیس در الجزایر و تونس و شیخ طاهر الجزایری پرداخته است.^۲ رشید رضا در مجله المنار کوشید تا بین شریف مکه و آل سعود صلح ایجاد کند، ولی با روی کار آمدن وهابیت از کار آنها دفاع کرد و به تأیید دیدگاه و اعمال آنان پرداخت و وهابیت را همان مذهب سلف صالح در عقاید و مذهب احمدبن حنبل در فروع معرفی کرد و ملک عبدالعزيز را از عقلای معتدل و نه از افراطیون، معرفی نمود. دفاع رشید رضا باعث شد که عده‌ای او را متهم کنند که از ملک عبدالعزيز هدیه دریافت کرده است. وی در مقابل این اتهام نوشت: «من حدود ربع قرن - بیست و پنج سال - به خاطر خدا از وهابیت دفاع کردم و با مطالعه التوحید و کشف الشبهات محمد بن عبدالوهاب یقین کردم که وهابیت نیت اصلاح دارد و اراده کرده که اسلام را به عهد اولش بازگرداند و امیدوارم که اسلام و عرب را به عظمت قبلی خود بازگرداند...»^۳. این چنین بود که رشید رضا در دامی افتاد که خود نمی‌خواست. تأییدات وی باعث شد که تندروی‌های وهابیت بیشتر شود و خود را فقط حق مطلق بیندارند و تمام فرق اسلامی را از دایره عقاید سلف خارج سازند.

○ پرسش

۱. علت مخالفت ابن تیمیه با اعمال و افکار صوفیان چه بود؟ با مطالعه العقیده الوسطیة، آن را بیان کنید.
۲. با مراجعه به منابع، دیدگاه اصحاب حدیث را در باب روح و برزخ بیان کنید.
۳. خداشناسی ابن تیمیه را نقد کنید.

۱. دائرة المعارف مصاحب، ج ۱، ص ۱۳۲۶.

2. The Encyclopaedia of Islam. vol.8, pp.900-909.

۳. محمد احمد ورنیقه، السید محمد رشید رضا و اصلاحاته الاجتماعية والدینیة، ص ۱۶۳-۱۸۷.

۴. دیدگاه دیگر حنبلیان را در باب زیارت قبور بنویسید.

۵. سلفیه را تعریف کنید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، جلد اول، (عقاید اهل حدیث و سلفیه).
۲. احمد بن حجر آل بوطامی، العقاید السلفية بادلتهما الثقيلة والعقلية، قطر، ۱۴۱۵ هـ. (کتابی کلاسیک در دو جلد در عقاید اصحاب حدیث، حنابلہ، ابن تیمیہ و وهابیت).
۳. مصطفى حلمی، قواعد المنهج السلفی فی الفكر الاسلامی، دارالدعوة، مصر، ۱۴۱۶ هـ. (کتابی در مورد مبانی فکر سلفیه؛ تقدیم شرع بر عقل؛ رد تأویل؛ تمسک به ظاهر حدیث و آیه؛ سلفیه عصر حاضر).
۴. سید محمد کثیری، السلفية بين اهل السنة والامامة، الغدير، بیروت، ۱۴۱۸ هجری (کتابی تحقیقی در رد حنابلہ، ابن تیمیہ و وهابیت).
۵. عباس زریاب، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «ابن تیمیہ».
۶. عبدالرحمن بن صالح بن صالح الحمود، موقف ابن تیمیہ من الاشاعة، مكتبة الرشد، عربستان (کتابی در سه جلد در رد اشاعره و زندگانی و افکار ابن تیمیہ).

درس پانزدهم



وهابیت

زندگانی محمد بن عبدالوهاب

محمد بن عبدالوهاب بین سال‌های ۱۱۱۱ تا ۱۱۱۵ هجری قمری در خانواده‌ای حنبلی مذهب در شهر عُیَینه از شهرهای کویری عربستان به دنیا آمد. خانواده وی از اهل علم بوده، پدرش و برادرش از علمای حنبلی مذهب شهر محسوب می‌شدند. بعد از تلمذ نزد پدر و دیگر عالمان حنبلی شهر، به مدینه سفر کرد و نزد شیخ عبداللّه بن ابراهیم حنبلی نجدی، عقاید ابن تیمیه را فراگرفت. پس از بازگشت دیدگاه‌های جدید خود را بیان کرد، و به همین دلیل بین او و پدرش نزاع در گرفت. در سال ۱۱۵۳ هجری پدرش از دنیا رفت و باعث شد که محمد بن عبدالوهاب عقاید خود را با وضوح بیشتری بیان کند. به علت پیشینه این مطالب در کتب حنابلّه، عده‌ای پیرو او گشته، کار وی بالا گرفت. در سال ۱۱۶۰ هجری محمد بن عبدالوهاب به درعیّه رفت. امیر درعیّه محمد بن سعود (جدّ آل سعود) او را گرامی داشت و در مقابل، شیخ آرزو کرد که روزی تمام نجد به طاعت محمد بن سعود درآید. بدین ترتیب محمد بن سعود با محمد بن عبدالوهاب بیعت کرد.^۱ دعوت وهابیت از این زمان شروع شد و در دو مرحله ادامه یافت.

۱. دربارهٔ زندگانی، آثار و افکار محمد بن عبدالوهاب بن‌نگرد: عزیز العظّمه، محمد بن عبدالوهاب؛ احمد بن حجر، الشیخ محمد بن عبدالوهاب عقیده السلفیه و دعوتہ الاصلاحیه؛ محمد بن عبداللّه السکاكر، الامام محمد بن عبدالوهاب، حیات و آثاره؛ جعفر سبحانی، مبانی فکری وهابیت؛ عبدالحلیم الجندی، الامام محمد بن عبدالوهاب او انتصار المنهج السلفی.

مرحله اول حکومت آل سعود

دوره نخست یک دوره هفتاد و پنج ساله است که از ۱۱۶۰ هجری قمری شروع و در سال ۱۲۳۵ هجری با قلع و قمع دولت نجد به دست ابراهیم پاشای عثمانی و قتل عبدالله بن سعود به پایان رسید.

از مهم ترین علل مخالفت مسلمانان با محمد بن عبدالوهاب این بود که به آل سعود اجازه داد تا با مسلمانان به عنوان کافر بجنگد و اموال آنها را غنیمت جنگی بشمارد. کسانی که عقاید محمد بن عبدالوهاب را نمی پذیرفتند خونشان حلال و همچون کافر حربی و خانواده و اموالشان حلال و مباح بود. یقیناً محمد بن عبدالوهاب با تعصب شدیدی که داشت فراموش کرده بود که حضرت علی (ع) در جنگ جمل و صفین با مسلمانان مخالف، چه رفتاری کرد و خون و مال آنان را محترم شمرد، و عایشه - سرمدار جنگ جمل - را با چه عزتی به خانه اش بازگرداند. محمد بن سعود به فرمان محمد بن عبدالوهاب به اطراف حمله کرد و مسلمانان بسیاری را به قتل رساند و اموال زیادی را با خود به درعیه آورد. محمد بن سعود بعد از عمری خونریزی و چپاول اموال مسلمانان در سال ۱۱۷۹ هـ. ق از دنیا رفت و فرزندش عبدالعزیز بن محمد بن سعود کار وی را ادامه داد. عبدالعزیز، به غیر از رهبری حکومت، داماد محمد بن عبدالوهاب نیز شده بود. در سال ۱۱۹۴ هجری تقریباً تمام نجد در دست آل سعود بود و فقط احساء و یمن و حجاز در دست آنها نبود. محمد بن عبدالوهاب بعد از نود و اندی سال و دادن فرامینی مبنی بر قتل عام مردم مسلمان، در سال ۱۲۰۶ هـ از دنیا رفت و فرزندش عبدالله به جای پدر، مسئول امور دینی حکومت آل سعود شد. عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب دو پسر به نام های سلیمان و عبدالرحمن داشت که هر دو به ریاست دینی رسیدند. سلیمان که فردی بسیار متعصب بود، در سال ۱۲۳۳ هـ به دست ابراهیم پاشا کشته شد و عبدالرحمن به مصر تبعید گردید و از فرزند دیگر محمد بن عبدالوهاب به نام حسن، فرزندی به نام عبدالرحمن باقی ماند که در روزگار تسلط وهابی ها بر مکه و مدینه در سال ۱۳۴۴ هـ قاضی شهر مکه شد و عمری طولانی کرد. نوادگان محمد بن عبدالوهاب اکنون در درعیه زندگی می کنند و به عنوان فرزندان شیخ معروفند.^۱

۱. کشف الارتیاب، ترجمه سیدعلوی، ص ۸۳؛ جون فیلی، تاریخ نجد و دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، ترجمه:

وهابیت بعد از محمد بن عبدالوهاب

آتش جنگ برای تصرف مکه و مدینه، احساء و یمن بین وهابیان و شریف مکه ادامه داشت و پنجاه بار بین وهابیون و مخالفان جنگ در گرفت. در سال ۱۲۱۶ هـ. ق عبدالعزیز به کربلا حمله کرد و به قتل و غارت پرداخت. در سال ۱۲۱۸ هـ در حمله وهابیون به طائف عبدالعزیز کشته شد و فرزندش سعود بن محمد جای آن نشست. در سال های ۱۲۲۱، ۱۲۲۲ و ۱۲۲۵ به کرات به نجف و کربلا حمله کردند؛ ولی نتیجه محسوسی عاید وهابیون نشد. این حملات باعث شد که فتحعلی شاه نامه‌ای به امپراطوری عثمانی نوشته، از او برای دفع وهابیت کمک خواست. در سال ۱۲۲۷ هـ محمد علی پاشا به حجاز حمله کرد و مکه و مدینه را آزاد ساخت. این آزادسازی باعث شورش قبایل صحرا شد و در در سر بزرگی برای حکومت درعیه ایجاد کرد. سعود در سال ۱۲۲۹ هـ از دنیا رفت و عبدالله بن سعود جای پدر نشست. در سال ۱۲۳۱ هـ ابراهیم پاشا بار دیگر به نجد حمله کرد و در سال ۱۲۳۳ هـ به درعیه رسید و پس از محاصره پنج ماهه درعیه آنجا را فتح کرد و عبدالله بن سعود را به اسلامبول فرستاد تا در سال ۱۲۳۴ هـ به دار آویخته شد. برخی فرزندان شیخ کشته و برخی تبعید گشتند و این چنین دوره نخست حکومت هفتاد و پنج ساله (۱۱۶۰-۱۲۳۵ هـ. ق) وهابیت (آل سعود - درعیه) به پایان رسید.^۱

مرحله دوم حکومت آل سعود بر عربستان

در سال های متوالی، وهابیون شورش کرده توسط مصریان سرکوب می شدند. گاه نیز حکومت های کوچکی را در نواحی مختلف پدید می آوردند که زود از بین می رفت؛ تا اینکه عبدالعزیز بن عبدالرحمن بن فیصل که در کویت اقامت داشت با حاکم محلی کویت همدست شد و با کمک انگلیس که در آب های خلیج فارس حضور داشت، در سال ۱۳۱۹ هـ ریاض را تصرف کرد. بعد از دو سال حمله به اطراف، توانست در سال ۱۳۲۲ هـ نجد را به سلطه خود در آورد و حکومت خود را به عنوان آل سعود تثبیت نماید. در گیری دولت عثمانی در جنگ جهانی اول باعث شد که نتواند در این زمینه کاری کند و در سال ۱۳۳۲ عبدالعزیز یا دولت انگلیس پیمان دوستی

۱. محمد حسین قریب گرگانی در «تاریخ وهابیت»، مجله هفت آسمان، شماره ۳-۴، ص ۱۷۷ به بعد، به کوشش

بست و در سال ۱۳۳۷ و در پایان جنگ، انگلیس نجد را کشوری مستقل اعلام کرد و عبدالعزيز را پادشاه آن خواند و مقرری به دولت سعودی پرداخت. در این زمان امپراطوری عثمانی که مانع مهم حکومت آل سعود بود، به تاریخ پیوسته و دیگر نام و نشانی از آن نبود. وهابیان از سال ۱۳۳۰ هـ حمله به اطراف را شروع کردند و در سال ۱۳۴۲ هـ / ۱۹۲۴ م به حجاز حمله کردند و قتل عام فجیعی به راه انداختند؛ تا اینکه در سال ۱۳۴۳ هـ بر مکه تسلط یافتند. تمام این کارها با موافقت انگلیس صورت می گرفت. در این زمان وهابیت شروع به تخریب اماکن کرده، مزار و گنبد های عبدالمطلب، ابوطالب و خدیجه را تخریب کردند و زادگاه پیامبر را نیز ویران ساختند. در طائف، گنبد ابن عباس، در جدّه گنبد حواء، مسجد و مزار حمزه، گنبد و مرقد عبدالله و آمنه، قبور شهدای احد و در سال ۱۳۴۴ هـ قبه و بارگاه ائمه بقیع را خراب کردند. آنان از خراب کردن گنبد و بارگاه حضرت رسول (ص) نیز ابایی نداشتند، ولی از خشم و نفرت مسلمانان ترسیده، آن را به حال خود باقی گذاشتند.^۱ در این سال ها به شهرهای عراق نیز حمله کرده، به قتل و غارت پرداختند؛ ولی به دلیل مخالفت انگلیس، عقب نشینی کردند. در سال های ۱۳۵۵-۱۳۶۰ هـ چاه های نفت در عربستان کشف شد و چون انگلیس در گیر جنگ جهانی دوم شده بود، شرکت های نفتی آمریکایی جای انگلیس را گرفتند. بدین ترتیب درآمد سرشار نفت و طرفداری آمریکا از آل سعود، باعث رونق هر چه بیشتر حکومت آل سعود و وهابیت گردید.

عبدالعزیز در سال ۱۳۷۲ هـ بعد از ۵۱ سال حکومت درگذشت و فرزندش سعود جای او را گرفت، ولی با مخالفت های برادرش فیصل در سال ۱۳۸۴ هـ از کار برکنار شد و فیصل جای او نشست. فیصل، رهبری مذهبی را از خانواده آل شیخ گرفت و به عهده شورای وزیران گذاشت. او در سال ۱۳۹۵ هـ به دست برادرزاده خود کشته شد. بعد از فیصل، برادرش خالد حکومت را به دست گرفت و فهد را ولیعهد خود کرد. در این دوران انقلاب اسلامی ایران، قیام جهیمان العتبی به نام مهدی در مکه و ناآرامی های مناطق قطیف و احساء شکل گرفت و باعث نگرانی آل سعود شد. در سال ۱۴۰۲ خالد از دنیا رفت و فهد بن عبدالعزيز به عنوان چهارمین فرزند پایه گذار جدید دولت آل سعود به حکومت رسید. در این دوران اصلاحات بسیاری در درون سازمان وهابیت صورت گرفت و تشکیلات جدیدی پدید آمد.

وهابیت در عصر کنونی

با ورود درآمد نفت به خزانه عربستان، تشکیلات وهابیت در سال ۱۹۵۰م نظم جدیدی یافت و مبلغان بسیاری به کشورهای مختلف اعزام کرد. در سال ۱۹۷۴م، یعنی پنج سال قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، سازمان «رابطة العالم الاسلامی» در ریاض ایجاد گردید، که هدف آن فعالیت تبلیغی، بر اساس مذهب وهابیت بود. از کارهای دیگر این سازمان، توجه به امور عمرانی در کشورهای فقیر اسلامی برای جلب مردم به وهابیت بود. در سال ۱۳۹۸هـ مجمع فقه اسلامی به ریاست مفتی اعظم عربستان تأسیس شد. در طول سالیان درازی، عبدالعزیز بن باز، مفتی اعظم عربستان بود که فتاوی وی در چندین جلد به چاپ رسیده است.

حکومت عربستان، با کمک به بسیاری از گروه‌های هم‌فکر، به تبلیغ دیدگاه‌های وهابیت پرداخته و باعث رونق فکر سلفیه در جهان شده است. مهم‌ترین آنها را می‌توان سلفیه شمال آفریقا (طرفداران رشید رضا و اخوان المسلمین)، طالبان افغانستان، جماعت اسلامی پاکستان که توسط ابوالاعلی مودودی شکل گرفت، کمیته هم‌بستگی اسلامی، سازمان البینات اندونزی، سپاه صحابه پاکستان، انصار سنت محمدی در سریلانکا و دیوبندیه و جماعت تبلیغ هندوستان دانست. گفتنی است که کمتر کشوری را می‌توان یافت که وهابیت مبلغانی را به آنجا نفرستاده باشد. از مهم‌ترین کارهای آنها بورسیه کردن دانشجویان خوش استعداد کشورهای دیگر و اعزام آنها به عربستان، برای یادگیری علوم اسلامی با رویکرد وهابیت است، که در بازگشت به کشورهای خود، مبلغین سلفی‌گری به معنای عام آن هستند.^۱

عقاید وهابیت

محمد بن عبدالوهاب در مهم‌ترین کتاب خود التوحید با تزییق مفاهیمی همچون توحید ربوبی، عبادت و شرک، بسیاری از مسلمانان را، بلکه همه مسلمانان غیر وهابی را، کافر، و در توحید ربوبی، مشرک می‌داند. او بسیاری از مسائلی که علمای دیگر، حکم به جواز یا کراهت و یا حداکثر عدم جواز و حرمت داده‌اند، از مصادیق شرک شمرده، حکم به مشرک و کافر بودن عامل آن می‌داد و این چنین متعصبانه فهم خود را فهم حق، و حکم بقیه علمای اسلام - اعم از

۱. زهرا مسجدجامعی، نظری بر تاریخ وهابیت، ص ۱۱۱-۱۵۰.

حنبل‌ی یا غیر آن را - باطل اعلام کرد؛ حال آنکه در مسائل فقهی اختلاف دیدگاه‌ها پذیرفته شده و کسی حق ندارد در مسائل فقهی اندیشه علمای دیگر را تخطئه کند. ولی محمد بن عبدالوهاب مسائل فقهی را به حوزه اعتقاد وارد کرده، باعث قتل و غارت فراوان و تفرقه عظیم در جهان اسلام شد. وی به دلیل خلط مباحث، شرک خفی را به شرک جلی ملحق کرد و فتنه‌ای در عالم ایجاد کرد که معلوم نیست به این زودی قابل رفع باشد. هنگامی می‌توان فرد یا افرادی را مشرک یا کافر نامید که در ضروریات دین خلل وارد سازند، ولی مسائلی که محمد بن عبدالوهاب به تبعیت از ابن تیمیه بر آنها تأکید کرد و به خاطر آنها، مسلمانان را مشرک و کافر دانست، مسائل اختلافی بوده و هیچ کدام نه تنها از ضروریات دین نیست، بلکه حکم صریحی درباره آنها در سنت نبوی یافت نمی‌شود و علمای اسلام با اجتهادات خود حکم به جواز، استحباب، کراهت یا حرمت داده‌اند. همه فقها به این مطلب اذعان دارند که در مسائل اجتهادی نمی‌توان دیگران را خطاکار دانست، چه رسد به مشرک و کافر دانستن آنها.^۱ حنا به این تعصب را از رهبر خود احمد بن حنبل به ارث برده، با ابن تیمیه و بر بهاری و ابن بطه آن را تقویت می‌کنند. وهابیون بر اساس برخی روایات ضعیف و با برداشتی غلط، فتوا به تخریب مشاهدی که بر قبور اولیای الهی است، اعم از مسجد و غیر مسجد، می‌دهند؛ حال آنکه سیره تمام مسلمین در تمام اعصار توجه به این مقابر بوده، بر آن قبه و بارگاه می‌ساخته‌اند. در قبرستان بقیع یکی از بقاع، بقعه مالک بن انس، رهبر فقهی مالکیان جهان بود که به وسیله وهابیت تخریب شد. اگر در قرآن صفا و مروه از شعائر الهی است، آیا حفظ خانه و قبور اولیای الهی از شعائر نیست؟ خداوند در قصه اصحاب کهف مسجد ساختن بر قبور اولیای الهی را اجازه داده و عدم تخریب بقاع حضرت ابراهیم (ع) در شام و دانیال در شوش به وسیله فاتحان مسلمان در زمان خلیفه دوم، نشانه حرام نبودن آن نزد مسلمانان صدر اسلام است. محمد بن اسماعیل بخاری در صحیح خود عنوان باب را «یکره من اتخاذ المساجد علی القبور» آورده که نشان می‌دهد بزرگان اصحاب حدیث از روایات وارده در این زمینه، اکراه می‌فهمیدند، نه حرمت و نه مشرک بودن عامل آن.

وهابیت به پیروی از ابن تیمیه زیارت قبور مؤمنان را جایز ندانسته و احادیث وارده در این

۱. ر. ک: سید احمد زینی دحلان، فتنه وهابیت، ترجمه: همایون همتی، ص ۲۴ به بعد؛ سید طالب خراسان،

باب را ضعیف می‌شمارند؛ حال آنکه در منابع تاریخی و روایی آمده است که پیامبر به زیارت قبر مادرش می‌رفت و گریه می‌کرد و می‌فرمود: *فزرُوا القبور فأنها تذکرکم الموت*.^۱ نووی در شرح این حدیث می‌نویسد: «... این حدیث در بسیاری از کتب اصول حدیثی آمده و تمام راویانش ثقة هستند. پس این حدیث بلاشک صحیح است... و علما اجماع دارند که زیارت قبور سنت است برای مردان و اما زیارت قبور برای زنان اختلافی است: بعضی قائل به تحریم، بعضی کراهت و برخی براباحه فتوا داده‌اند...»^۲. سمهودی شافعی مذهب (م ۹۱۱ هـ. ق) در *وفاء الوفاء* مفصل به بحث زیارت نبی پرداخته و نه تنها ادله ابن تیمیه را مردود دانسته است، بلکه زیارت قبر پیامبر را در مدینه سنت می‌شمارد.^۳ وهابیت، بزرگداشت موالید و وفیات بزرگان دین را نوعی بدعت تلقی کرده، آن را از مقوله خلالت می‌دانند؛ و حال آنکه هیچ دلیلی از کتاب و سنت بر منع بزرگداشت موالید و وفیات وجود ندارد و فقط ریشه آن را باید در برداشت سوء از دین جست‌وجو کرد. خداوند در قرآن به کرات از پیامبر خود خواسته است که «و اذکر فی الکتاب مریم، ابراهیم، و...». شاید یک‌چهارم قرآن یاد بزرگ مردانی باشد که در راه خداوند مقاومت کرده و راه توحید را به دیگران نشان داده‌اند. عبدالعزیز بن باز، مفتی اعظم سعودی در این باره می‌نویسد: «اگر بزرگداشت مولد نبی مشروع بود، باید پیامبر بیان می‌کرد... پس نشان می‌دهد این بدعت است. پس جایز نیست آن را انجام دهیم».^۴ وهابیت، توسل و استغاثه و شفاعت خواستن از پیامبر را حرام می‌دانند و فاعلان آن را مشرک قلمداد می‌نمایند. سمهودی در رد دیدگاه ابن تیمیه در *وفاء الوفاء* می‌نویسد: «بدان استغاثه و طلب شفاعت از پیامبر از افعال انبیا و مرسلین است و سیره سلف صالح در تمام ادوار تاریخ است...». حاکم در مستدرک آورده است که حضرت آدم (ع) به پیامبر اسلام متوسل شد و بعد از مرگ پیامبر، عثمان بن حنیف به مردی یاد داد که به پیامبر متوسل شود و قاضی عیاض در *شفاء* می‌نویسد: «منصور عباسی از مالک بن انس در باب دعا پرسید: آیا به طرف قبله بایستم یا به طرف ضریح حضرت رسول کافی است؟ مالک بن انس جواب داد: رویت را از پیامبر برگردان، او

۱. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۵۵۹، کتاب الجنائز، چاپ دار ابن حزم.

۲. صحیح مسلم، بشرح الامام النووی، ج ۷، ص ۴۴-۴۷، چاپ دار الفکر.

۳. وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفی، ص ۱۳۳۶-۱۳۷۱.

۴. مجموع فتاوی بن باز، قسم العقیده، ج ۲، ص ۸۶۳ به بعد.

وسیله تو و وسیله پدرت آدم بود. پس رو به آن کن و از او شفاعت بخواه...»^۱. مالک بن انس که از بزرگان سلف صالح در نگاه وهابیت است، شفاعت پیامبر را جایز دانسته و فتوا به مشرک بودن عامل آن نداده است. سمهودی در رد دیدگاه ابن تیمیه از بسیاری از علمای اهل سنت مطالبی نقل کرده که خلاف دیدگاه وهابیت و ابن تیمیه است. گفتنی است که عقاید وهابیت در باب توحید، نبوت و امامت همان اعتقادات احمد بن حنبل و اصحاب حدیث است که از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

○ پرسش

۱. تاریخ گسترش وهابیت را به اختصار بنویسید.
۲. با مطالعه آثار موجود به ارتباط آل شیخ و آل سعود پرداخته، کنفرانسی در این باره ارائه دهید.
۳. از چه زمانی ارتباط آل سعود با انگلستان و آمریکا شروع شد؟
۴. مهم‌ترین نقد تفکرات محمد بن عبدالوهاب چیست؟
۵. با مطالعه آثار مربوط، آرا و افکار وهابیت را نقد کنید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. جعفر سبحانی، آیین وهابیت، انتشارات دارالقرآن الکریم، قم.
۲. سیدمحسن امین، کشف الارتیاب، این کتاب با نام تاریخچه، نقد و بررسی وهابی‌ها، توسط سیدابراهیم سیدعلوی ترجمه و در سال ۱۳۶۷ در انتشارات امیرکبیر تهران چاپ شد.
۳. سلیمان بن عبدالوهاب، الصواعق الالهیه فی الرد علی الوهابیة، انتشارات دارالهدایة، تهران، ۱۴۲۰هـ. (سلیمان بن عبدالوهاب برادر محمد بن عبدالوهاب است و در کتاب خود با ادله فراوان ثابت کرده است که به علل واهی و کوچک نمی‌توان مسلمانان را تکفیر کرد. وی این کتاب را در رد دیدگاه‌های برادرش محمد نوشته است).

۴. احمد بن زینی دحلان، الدرر السنیة فی الردّ علی الوهابیة، مکتبة الحقیقة، ترکیه، استانبول، ۱۴۱۳ هـ. (دحلان، مفتی شافعیان در مکه بود و این کتاب را در ردّ وهابیت و عقاید آنها نوشته است. مکتبة الحقیقة استانبول تاکنون حدود سی کتاب در ردّ وهابیت چاپ کرده است).
۵. سیدحسن موسوی قزوینی، نقدی بر اندیشه وهابیان، ترجمه: حسن طارمی، چاپ وزارت ارشاد تهران، ۱۳۶۶ ش.
۶. حسن بن علی سقّاف، السلفية الوهابیة، دارالامام نووی، اردن. (حسن بن علی سقّاف آثار بسیاری در ردّ وهابیت دارد).
۷. عبدالعزیز بن محمد، دعاوی المناوئین لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، دارالوطن، عربستان (این کتاب درباره ایرادات دیگران به محمد بن عبدالوهاب و پاسخ آن است که به وسیله یک وهابی به نگارش درآمده است. این کتاب از ناقدان وهابیت گزارش خوبی ارائه می دهد).

درس شانزدهم



دیوبندیه

مقدمه

نخستین مسلمانان فاتح هند، غزنویان بودند که از فقه حنفی و کلام ماتریدی حمایت می کردند. از قرن پنجم به بعد مذهب حنفی، آیین رسمی مسلمانان هند بوده است. در زمان اورنگ زیب (م ۱۱۱۸ هـ. ق) مجموعه های بزرگ فقه حنفی با نام های فتاوی عالمگیر و فتاوی هندی به دست بیست و پنج تن از علمای حنفی نوشته شد. همزمان با ورود فقه حنفی به هند، تصوف نیز به هند وارد شده و با استقبال عموم هندیان روبه رو گشت. سلسله های چشتیه، سهروردیه، قادریه و نقشبندیه در هند حضور چشمگیری داشته اند. در طول تاریخ حضور مسلمانان در هند، بزرگان بسیاری ظهور کرده و به تجدید حیات فکری آنها دست یازیده اند. یکی از افرادی که مورد توجه حنفیان شبه قاره هند می باشد، شیخ احمد سرهندی (م ۱۰۳۴ هـ. ق) است. وی اگرچه در سلک صوفیان بود، ولی با چله نشینی، ذکر چهارگونه، احترام به قبور، سجده تعظیمی برای مرشد، بوسیدن پای قطب، انا الحق گفتن، سماع و احوال وجدآمیز آن مخالف بود. او وحدت شخصی ابن عربی را به وحدت شهود تعبیر می کرد و با وحدت شخصی وجود و موجود مخالف بود. وی مخالف مبنای ابن عربی مبنی بر اینکه همه ادیان، جلوه گاه یک حقیقت اند، بود و نیز به مخالفت با شیعیان پرداخت.^۱ در قرن دوازدهم فردی در هند ظهور کرد که مسلمانان هند وی را بزرگ ترین اندیشمند مسلمان اهل سنت هند می دانند. این فرد کسی جز شاه ولی الله دهلوی (م ۱۱۹۸) نبود. تأثیر این شخص بر تمام جریانات فکری مسلمانان هند در سه قرن اخیر شگرف بوده است. دهلوی، معاصر ورود انگلستان به هند و حضور محمد بن عبدالوهاب در عربستان است. وی به

۱. ر. ک: دانشنامه ادب فارسی در شبه قاره، مدخل «احمد سرهندی»، ج ۱/۴، ص ۱۱۹-۱۱۶.

عنوان عالم نقشبندی حنفی به برخی از اعمال صوفیان ایراد گرفت و توجه خاصی به قرآن و احادیث داشت. روش او مراجعه مستقیم به قرآن و احادیث و عدم توجه به فتاوا و ادله فقها بود. مهم ترین کتاب وی حجة الله البالغة است که یک دوره فقه استدلالی با رویکرد اجتهادی است. در این کتاب به احادیث و ادله عقلی و نقلی توجه تام دارد و به برخی معارف دیگر اسلامی همچون اخلاق، مقامات نفس، فتن و اشراط الساعة نیز پرداخته است. او توسل به پیامبران و اولیای الهی را جایز نمی دانست و همچون وهابیت با آنها مخالف بود. وی قائل به اجتهاد بود و رجوع به حدیث را بهتر از رجوع به فتواهای علما می دانست.^۱ رویکرد حدیث گرایی وی - که یکی از گرایش های فکری او است - به وسیله پسرش شاه عبدالعزیز و شاگردش سید احمد بارلی یا بریلوی (م ۱۲۴۶ هـ. ق) ادامه یافت. سید احمد بارلی قائل به پیروی محض از طریقه سلف بود و تقدیس بیش از حد پیامبران و اولیای الهی را بدعت می شمرد. نیز سجده بر قبور، طلب حاجت از مردگان، تعزیه برای امام حسین، نذر و نیاز به درگاه اولیای الهی، تعظیم مرشد، و تفضیل حضرت علی (ع) بر شیخین را بدعت می خواند. این تشابهات باعث شد که از سید احمد بارلی (بریلوی) با لقب وهابیت یاد شود. نویسنده کتاب المهند علی المقتد - یکی از علمای بزرگ حنفی دیوبندی هند - در این زمینه می نویسد: «وهابیت در ابتدا در هند به کسانی اطلاق می شد که تقلید ائمه بزرگ اهل سنت را ترک گفته، خود در احادیث اجتهاد می کردند. در زمانی در بمبئی هر فردی که از سجده قبور اولیا و طوواف آن منع می کرد، وهابی نامیده می شد. زمانی نیز این مفهوم آن چنان گسترش یافت که نوعی سب و ناسزا بود. بنابراین هر کس در هند حنفی بود، به عنوان فاسدالعقیده به وهابیت متهم می شد».^۲ بنابراین، نگرش اصحاب حدیث به وسیله پسر شاه ولی الله دهلوی در هند پراکنده شد و باعث ایجاد طیف جدیدی از اصحاب حدیث در هند گردید که اکنون با نام دیوبندی شناخته می شوند. این طیف دارای انشعابات فراوانی بوده و حدیث گرایی یکی از انشعابات آن است. یکی از شناخته شده ترین افراد این رویکرد احسان الهی ظهیر است که کتاب های متعددی در رد مخالفان نوشته و اداره ترجمان السنّة و مجلّة ترجمان الحدیث را در پاکستان تأسیس کرده است.

۱. همان، مدخل «ولی الله دهلوی»، ج ۴/۳، ص ۲۶۷۸-۲۶۷۳.

۲. المهند علی المقتد، ص ۲۴.

دیوبندیّه

در سال ۱۸۵۷م/ ۱۲۷۳هـ قیام مسلمانان هند علیه انگلستان به شدت سرکوب شد و باعث ایجاد گرایش‌های متفاوتی در بین مسلمانان هند گردید. یکی از این گرایش‌ها، بازگشت به اسلام بود؛ یعنی عده‌ای قائل شدند که همهٔ معضلات ما و حضور کافران در هند و تسلط آنها بر مسلمانان، به دلیل عدم توجه صحیح به اسلام است. بنابراین بهترین راه، بازگشت به اسلام است. این تفکر بعدها با نام دیوبندیّه شناخته شد، که به وسیله مولانا محمد قاسم نانوتوی راه اندازی گردید. وی در سال ۱۲۸۳هـ/ ۱۸۶۷م در روستای دیوبند، مدرسه‌ای تأسیس کرد و برنامه آن را ترکیبی از علوم نقلی و عقلی قرار داد. بعد از حدود سی سال، نزدیک به چهل مدرسه، وابسته به آن بود و دیوبند مرکز جدیدی برای نشر اسلام با گرایش اصحاب حدیث در هند گردید. بنیان‌گذاران دیوبند عمیقاً تحت تأثیر شاه‌ولی الله دهلوی بودند و اگرچه بر اساس عقاید ماتریدیّه و اشاعره مشی می‌کردند، ولی دیدگاه‌های خاص شاه‌ولی الله دهلوی و سیداحمد بارلی را نیز قبول داشتند. مسلمانان هند که از سلطهٔ انگلستان رنج می‌بردند و از همه جا قطع امید کرده بودند، سریع جذب دیوبند شده، به حمایت از آن پرداختند. طلاب مدرسه دارالعلوم دیوبند در اعتقادات ماتریدی مذهب، در فقه، حنفی مذهب و به سلاسل صوفیه نیز توجه داشتند و شاه‌ولی الله دهلوی را بزرگ طریقت خود می‌دانستند، در عقاید پیرو شیخ محمد قاسم نانوتوی و در فروع از شیخ رشید احمد گنگوھی تقلید می‌کنند. مدرسهٔ دارالعلوم دیوبند در سال ۱۹۶۷م به مناسبت صدمین سال تأسیس خود اعلام کرد که هزاران طلبه در مدارس آن مشغول به تحصیل هستند و تاکنون حدود هفت هزار فارغ‌التحصیل داشته است. بنابر برخی گزارش‌ها تعداد مدارس ابتدایی و متوسطه تحت پوشش دیوبند، ۸۹۳۴ مدرسه است.^۱

سازمان جماعه التبلیغ

جماعه التبلیغ یا به زبان اردو «تبلیغی جماعت» سازمانی است که از دل مدارس دیوبند بیرون آمد و اکنون هزاران مبلغ دارد و فعالیت خود را به اروپا و آمریکا نیز گسترش داده است. این سازمان

1. The Oxford Encyclopedia Of the Modern Islamic World, university Press, 1995, vol.1, pp.362 (deobandis).

توسط مولانا محمد الیاس در دههٔ سی قرن چهاردهم بنیان نهاده شد. او از معتقدان دینی درخواست نمود که چند روز در ماه را به خدمت دین درآیند و به خاطر خدا به تبلیغ اسلام بپردازند. هسته‌های اولیه مبلغان، با بودجه شخصی و بدون دریافت مزد از مردم، به تبلیغ در روستاها و شهرها پرداخته و در مساجد بیتوته می‌کردند. این سازمان اکنون در سراسر جهان فعالیت تبلیغی دارد و بیش از یک میلیون مبلغ دارد که اکثر آنها افراد مذهبی جامعه هستند. مبلغان جماعه التبلیغ به عنوان پرچمداران اهل حدیث و سلفی‌گری در هند و پاکستان شناخته می‌شوند و در باب توسل به اولیای الهی و توجه به قبور، دیدگاه‌های شاه‌ولی الله دهلوی را تبلیغ می‌کنند. تأکید بر نماز و روزه، داشتن محاسن، عدم توسل به اولیا و عدم احترام به قبور، از مهم‌ترین آموزه‌های آنان است. آنها مراسم سوگواری، جشن‌ها و عید نوروز را بدعت دانسته، نسبت به خلفای راشدین، تعصب خاصی دارند. مدرسه حقانی کویت پاکستان، مدرسه سمیع الحق، سازمان‌های سپاه صحابه، جماعت اسلامی پاکستان و طالبان، رابطهٔ نزدیکی با دیوبندیه و جماعه التبلیغ دارند.^۱ اهل سنت شرق ایران نیز حنفیانی هستند که نگرش دیوبندیه بر آنها حاکم است^۲ و اختلافاتی نیز با وهابیت دارند. گفتنی است که دیوبندیه با وهابیت در مسائل مختلفی بالاخص در باب توحید اختلاف دارند و برخی وهابیان علیه دیوبندیه کتاب نوشته‌اند.^۳

عقاید دیوبندیه

دیوبندیه، در فقه حنفی، در کلام ماتریدی - اشعری و در تصوف، چشتی - نقشبندی است و تأکید تام بر حدیث و اصلاحات شاه‌ولی الله دهلوی نسبت به امور تصوف دارد. گرایش‌های گوناگونی در بین

۱. ر. ک: مجله ندای اسلام، شماره ۱۹ و ۲۱، مقاله «جماعت تبلیغ و آثار و نتایج آن»، نگارش نصیراحمد سیدزاده، ص ۳۲-۳۸ (گفتنی است که مجله ندای اسلام زیر نظر دارالعلوم زاهدان منتشر می‌گردد).

۲. مؤسس مدرسه دارالعلوم زاهدان، مولانا عبدالعزیز ملازهی در دارالعلوم دیوبند شبه‌قاره هند به تحصیل ادامه داده و از کفایت الله دهلوی درس آموخته است، و حضور مولانا الیاس مؤسس جماعه التبلیغ را درک کرده است. وی در سال ۱۳۶۶ ش جهان فانی را وداع گفت (ر. ک: مجله ندای اسلام، ش ۴، ص ۳۸-۴۶).

۳. ر. ک: سیدطالب الرحمن، الدیوبندیة، تعریف‌ها و عقائدها، ص ۲۴۷-۲۶۰، (نقد علمای دیوبندیه نسبت به عقاید محمد بن عبدالوهاب در باب مشرک بودن مسلمانان) و نیز القول البلیغ فی التحذیر من جماعه التبلیغ، نگارش حمود بن عبدالله تویجری، تمام کتاب.

علمای دیوبند وجود دارد. مولانا خلیل احمد سهارنپوری - از بزرگان دیوبندیه و صاحب کتاب بزرگ بذل المجهود فی شرح سنن ابی داود - در کتاب المهند علی المفند یعنی عقائد علماء اهل سنت دیوبند، می نویسد: «جماعت ما مقلد ابوحنیفه در فروع و تابع ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی در اعتقادات است. آنها در طرق صوفیه منسوب به نقشبندیه، چشتیه، قادریه و سهروردیه هستند. ما مطالبی که در دین نیست نمی گوییم و ادله نزد ما کتاب، سنت، اجماع امت یا اقوال یکی از ائمه مذاهب است...»^۱ وی در ادامه می نویسد: «نزد مشایخ ما زیارت سید مرسلین از اعظم قربات و اهم ثنویات است، بلکه نزدیک است که از واجبات باشد... ابن همام گفته بهتر است نیتش را فقط زیارت قبر پیامبر کند... و دیدگاه وهابیت در این زمینه مردود است... مولانا رشید احمد گنگوهی در رساله زبدة المناسک فی فضل زیارة المدینة حق مطلب را ادا کرده است... نزد مشایخ ما توسل به انبیا و صالحین جایز است... مشایخ ما قائلند که پیامبر در قبرش زنده است... در باب برزخ و زنده بودن تمام مردم در برزخ رساله آب حیات محمد قاسم نانوتوی بهترین کتاب است... اما درباره اینکه سائل صورتش را به طرف قبر کند و از او چیزی بخواهد، بین فقها اختلاف وجود دارد... ولی مختار ما جواز آن است همچنان که مالک بن انس به منصور عباسی گفت... از جهت ما بیعت با شیخ راسخ القدم در شریعت، زاهد در دنیا اشکال ندارد، ولی استفاده از معنویت مشایخ متوفا و وصول فیض از قبور آنها که نزد مردم شایع است، جایز نیست، بلکه طریقه معروف مشایخ ما صحیح است... ما بر خلاف وهابیت تا فردی منکر حکم ضروری دین نشده باشد، حکم به کفر آن نمی دهیم و ریختن خون آن را حلال نمی دانیم... ما در باب آیات صفات خبری قائلیم که خدا منزّه است از صفات مخلوقین و صفات نقص، و برخی علمای متأخر تأویلات صحیحی درباره صفات خبری دارند که می پذیریم... بزرگداشت مولید و وفیات بزرگان دین، بالاخص ولادت حضرت رسول (ص) از محبوب ترین مستحباب است...»^۲ گفتنی است که برخی از گروه های دیوبندیه در این اواخر مقداری به وهابیت نزدیک تر شده، به فتاوی ابن تیمیه بیشتر توجه می نمایند، ولی هنوز با وهابیت اختلافاتی دارند؛ به ویژه اهل سنت شرق ایران که اختلافات بیشتری با وهابیت پیدا کرده است. با مراجعه به کتاب دعوة الامام محمد بن عبدالوهاب فی شبه القارة الهندية بین مؤیدیه و معاندیه می توان نقد علمای دیوبند نسبت به وهابیت را دریافت.

۱. المهند علی المفند، ص ۲۹-۳۱.

۲. همان، صفحات ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۸ و ۶۴-۶۷.

○ پرسش

۱. با مراجعه به آثار و منابع، درباره افکار شاه ولی الله دهلوی، کنفرانسی در کلاس ارائه دهید.
۲. برخی از بزرگان اصحاب حدیث هند در نقد شیعه کتاب نوشته اند. با مطالعه تحفة اثناعشریه، آن را نقد کنید.
۳. مختصری از تاریخ دیوبندیه را بنویسید.
۴. اختلافات فکری دیوبندیه با وهابیت چیست؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. مهدی فرمانیان، مجله طلوع، مقاله «شبه قاره هند، دیوبندیه، بریلویه و رابطه آنها با وهابیت»، شماره شش.
۲. تحقیقاتی درباره هند، رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در هند، مقاله «جنبش وهابگرایی در هند» و مقاله «مدارس اسلامی هند در طول تاریخ».
۳. سیدطالب الرحمن، دیوبندیة، چاپ دارالکتاب والسنة، پاکستان، کراچی، ۱۴۱۵ هـ.
۴. تقی الدین هلالی، السراج المنیر فی تنبیه جماعة التبلیغ علی اخطائهم، چاپ ۱۳۹۹ هـ.
۵. محمد اسماعیل سلفی، شرف اصحاب الحدیث، چاپ جمعیت اهل حدیث پاکستان.
۶. حمود بن عبدالله تویجری، القول البلیغ فی التحذیر من جماعة التبلیغ، چاپ دارالصمیعی، ریاض، ۱۴۱۴ هـ.
۷. مجله ندای اسلام، زیر نظر دارالعلوم زاهدان.
۸. مجله هفت اقلیم، کاری مشترک از شیعیان و سنیان سیستان و بلوچستان.

درس هفدهم



قادیانیہ (احمدیہ)

میرزا غلام احمد قادیانی، بنیان گذار فرقه قادیانیّه در سال ۱۲۶۳ هـ / ۱۸۳۹ م در روستای قادیان پنجاب هند به دنیا آمد. بعد از تحصیلات ابتدایی و متوسطه مدتی در دستگاه اداری انگلیس خدمت کرد؛ ولی از آنجا بیرون آمد و به مطالعات اسلامی روی آورد و به علت حضور شدید تصوف در منطقه پنجاب در این راه قدم گذاشت.

در آن زمان هند مستعمره انگلیس بود و کشیشان مسیحی در آنجا به فعالیت و تبلیغ دین مسیحی مشغول بودند. مسلمانان هند که حدود چهارصد سال حکومت هند را در دست داشتند، اکنون زیر سلطه بیگانگان بوده، از حضور مبلغان مسیحی و هندو رنج می بردند. غلام احمد از سال ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۴ م به مناظره با آنان پرداخت و کتاب براهین احمدیه را در اثبات برتری اسلام نوشت. وی در سال ۱۸۸۹ م ادعا کرد که مجدد قرن چهاردهم است و به او الهام می شود و از طرف خدا مأمور است که از مردم بیعت بگیرد. عده ای از هوادارانش با او بیعت و نهضت قادیانیّه را رسماً تأسیس کردند. دو سال بعد در سال ۱۸۹۱ م کتابی درباره حضرت عیسی (ع) به نام نزول المسیح نوشت و ادعا کرد که عیسی بر صلیب نمرده است؛ بلکه بعد از به صلیب کشیده شدن، به وسیله پیروانش نجات یافته و پس از التیام و بهبودی از فلسطین به هند فرار کرده است. او در سن ۱۲۰ سالگی در سرینگر از دنیا رفته و قبری که امروز به نام بوذاسف در کشمیر معروف است، قبر عیسی (ع) است. بنابراین عیسی به آسمان صعود نکرده و بازگشتی نیز نخواهد داشت. او در این کتاب ادعا کرد که او مهدی موعود مسلمانان و تجلی مسیح است و برای نجات مسلمانان و مسیحیان آمده است.^۱ وی بر اساس حدیث «لا مهدی الا عیسی» هر دو را بر دیگری منطبق و خود را مسیح و مهدی دانست. کر سال ۱۹۰۲ م مدعی شد

۱. ر.ک: روحانی خزائن، ج ۱۸؛ رساله نزول المسیح، و نیز محمود احمد، دعوة الامیر، ص ۱۹-۲۵ و ۲۹ و ۴۰-۴۸.

که خداوند او را نبی مرسل قرار داده و مثل انبیای بنی اسرائیل بدون اینکه شریعت جدیدی بیاورد، بر دین اسلام است، ولی رسول و نبی خدا است.

قادیانی با عباراتی همچون «نبی غیر حامل الشریعة»، «النبی الظلّی والمتجسد»، «محمد علی وجه التجسد» و «محمد بصفة ظلیة» از نبوت و رسالت خویش یاد می‌کرد.^۱ عبارات او نشانه تأثیرپذیری وی از نظام فکری هندویسم و تصوف است. گویا غلام احمد در اواخر عمر ادعا می‌کرد که تنزل کریشنا (اوتار کریشنا)^۲ نیز می‌باشد. او بعد از عمری تلاش در راه اثبات ادعاهای خود در سن ۶۹ سالگی در سال ۱۹۰۸ از دنیا رفت و در قادیان به خاک سپرده شد. وی در اثبات ادعای خود کتب و رسائل بسیاری نوشت. مجموعه نوشته‌ها، سخنرانی‌ها و مکاتبات وی را در کتاب روحانی خزائن جمع‌آوری و در بیست و سه جلد، چاپ کرده‌اند.

بعد از مرگ غلام احمد، نورالدین بهیروی، یکی از اولین طرفدارانش به جای وی رهبر نهضت قادیانیه شد. طرفداران غلام احمد در سال ۱۹۰۲ م مجله‌ای به نام *reviv of religions* (مروری بر ادیان) به زبان انگلیسی و برای تبلیغ کیش قادیانیه منتشر ساختند که تاکنون نیز در اروپا و آمریکا منتشر می‌گردد. در دوران نورالدین اختلافات عقیدتی بین رهبران نهضت بالا گرفت و بعد از درگذشت نورالدین در سال ۱۹۱۴ م این اختلافات خود را نشان داد. عده‌ای از تحصیل کردگان معتقد بودند که غلام احمد، مجدد و مصلح قرن حاضر است و بین ما و مسلمانان هیچ اختلافی نیست، ولی پسر غلام احمد به نام بشیرالدین محمود و طرفدارانش معتقد بودند که غلام احمد پیامبر خدا است و مسلمانان غیر قادیانی (احمدی) کافرنند؛ زیرا به غلام احمد ایمان نیاورده، او را ملحد و پیامبر دروغین می‌دانند. در این زمان اختلافات به اوج خود رسید و پیروان غلام احمد به دو فرقه قادیانیه و لاهوریه یا انجمن اشاعه اسلام احمدیه تقسیم شدند.

انجمن اشاعه اسلام احمدیه یا لاهوریه

رهبران این گروه محمد علی - مترجم قرآن - و خواجه کمال الدین بودند. این گروه معتقد است که غلام احمد هیچ ادعای پیامبری نکرد و فقط یک «مجدّد» است. این جماعت به خاطر

۱. ابوالاعلی مودودی، ماهی القادیانیه، ص ۲۱-۳۷.

۲. درباره کریشنا بنگرید: ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۳. کریشنا یا کرشنه مظهر محبت و خوشبختی است. درباره آیین هندو بنگرید: آیین هندو، ترجمه: علی موحدیان عطار.

همراهی با دیگر مسلمانان، اختلاف چندانی با دیگر مسلمانان ندارند. دیگر مسلمانان، غلام احمد را یک پیامبر دروغین و مرتد می‌دانند، ولی لاهوری‌ها معتقدند که غلام احمد اصلاً ادعای پیامبری نکرده تا مرتد باشد. مرکز این فرقه در لاهور پاکستان است و مردم را به دین اسلام راهنمایی می‌کند. این گروه فعالیت‌ها و انتشارات منظمی در داخل و خارج پاکستان دربارهٔ مدرنیسم اسلامی دارند و مقالات و کتب متعددی دربارهٔ اسلام و پیامبرش در سراسر جهان منتشر کرده‌اند. مراکز تبلیغی این گروه در لندن، برلین و اندونزی فعال است. این گروه به شکل شورایی اداره می‌شود.^۱

قادیانیه

میرزا بشیرالدین محمود احمد، فرزند بزرگ غلام احمد در سن بیست و پنج سالگی به رهبری فرقه منصوب شد. وی در تلاشی مضاعف بر ادعای نبوت غلام احمد تأکید کرد و مرجعیت دینی خود را کمتر از پدر نمی‌دانست و همان مقدار حق برای خود قائل بود که برای پدرش ادعا می‌کرد. او مسلمانان غیر قادیانی را کافر دانسته، اجازهٔ ازدواج با آنان را نمی‌داد. وی به مدت پنجاه و یک سال رهبری نهضت قادیانیه را در دست داشت و در سال ۱۹۶۵م در سن هفتاد و شش سالگی از دنیا رفت. در دوران وی مسلمانان پاکستان به مخالفت با او برخاستند و اقبال لاهوری، ابوالاعلی مودودی، احسان الهی ظهیر و ابوالحسن ندوی در ردّ ادعاهای غلام احمد و فرزندش کتاب و مقاله نوشتند. بعد از استقلال پاکستان در سال ۱۹۴۷م و مهاجرت میلیونی مسلمانان هند به پاکستان، قادیانی‌ها نیز به پاکستان آمدند و در آنجا شهری به نام ربوه بنا نهادند. از زمان استقلال پاکستان، علمای پاکستان از حکومت، خواستار طرد رسمی قادیانی‌ها از امت اسلامی شدند و بعد از سی سال تلاش در سال ۱۹۷۴م در قانون اساسی پاکستان، قادیانیه به عنوان فرقه‌ای خارج از اسلام شناخته شد. این تلاش مرهون زحمات ابوالاعلی مودودی بود. بعد از این، رهبر وقت قادیانیه، میرزا نصیر احمد فرزند میرزا بشیرالدین محمود احمد، به لندن سفر کرد. وی تا سال ۱۹۸۲م رهبری فرقه را برعهده داشت. پس از وی میرزا طاهر احمد، پسر عموی میرزا نصیر احمد، رهبر فرقه شد. وی در سال ۲۰۰۳ درگذشت و اکنون میرزا مسرور احمد رهبری این گروه را برعهده دارد. این رهبران کتب متعددی در تأیید ادعاهای غلام احمد و ردّ نقض‌های مسلمانان نوشته‌اند.

۱. القادیانی والقادیانیه، ص ۴۲۸-۴۳۵ و ۴۳۹-۴۴۱ و نیز ر. ک: دانشنامه ایران و اسلام، ج ۱، ص ۱۳۰۵ و ۱۳۰۶.

میرزا محمود احمد کتابی در تفسیر قرآن دارد و کتاب دیگری به نام دعوة الامیر در اثبات ادعاهای پدرش نگاشته است. میرزا طاهر احمد نیز کتابی به نام القتل باسم الدین نوشته که بیشتر رد دیدگاه‌های ابوالاعلی مودودی درباره ارتداد، کفر و جهاد است. قادیانیه خود را با عنوان «احمدیه» در جهان معرفی می‌کنند و نام قادیانیه را بر خود نمی‌پسندند.

عقاید قادیانیّه

آنان در باب توحید قائل به تنزیه الهی اند، و تشابه میان صفات خدا و اشیا را ظاهری و سطحی می‌دانند؛ یعنی کلمه وجود در هر دو، به صورت یکسان دلالت ندارد.^۱ گویا قادیانیه در این زمینه قائل به اشتراک لفظی وجود بوده و در این مسئله به دیدگاه برخی اندیشمندان اسلامی در قرون میانه نزدیک می‌شوند. در نگاه آنها رؤیت خداوند در قیامت ممکن نیست و انسان در برابر اعمال خود مسئول است.^۲ مهم‌ترین دیدگاه اختلافی آنان با مسلمانان در باب نبوت است. آنان معتقدند که قرآن به هیچ وجه به خاتمیت پیامبران اشاره نکرده، بلکه خداوند به سخن گفتن با بندگان برگزیده خود ادامه می‌دهد. شریعت پیامبر اسلام تا آخر الزمان پایدار است و هیچ گاه نقض نمی‌شود، ولی مردانی ظهور می‌کنند که نور وحی پیامبر را می‌گیرند و در هیئت مصلحان ظاهر می‌شوند و در صورت ازیاد فسق و فجور، پیامبری ظهور می‌کند. یکی از این پیامبران غلام احمد است که بدون نسخ اسلام، پیامبر غیر شریعت آور خدا است.^۳ علمای اسلام این دیدگاه را نپذیرفته، آن را مخالف صریح آیه ما کان محمد اُبا احدٍ من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین^۴ می‌دانند. در این آیه تصریح شده که نبوت به معنای وحی خداوند به شخص خاص، پایان پذیرفته، دیگر وحی به کسی ارسال نمی‌شود. همچنین در روایت یا علی انت بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی^۵ تصریح شده که پیامبری بعد از پیغمبر اسلام وجود ندارد و او آخرین پیامبر است. در روایتی دیگر حضرت رسول (ص) می‌فرمایند: مثلی و مثل الانبیاء کمثل رجل بُنی داراً فاتمها و اکملها الا

۱. میرزا بشیرالدین محمود احمد، دیباچه تفسیر القرآن، ص ۵۵۰-۵۵۲ و ۵۵۶-۵۵۸.

۲. همان، ص ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۸۲، ۵۸۶.

۳. همان، ص ۱۶۶-۱۶۷ و ۵۹۸-۵۹۹.

۴. احزاب، آیه ۴۰.

۵. صحیح بخاری، ج ۳، ص ۵۸؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۲۳، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۸.

موضع لبنة و انا صاحب اللبنة جئتُ فَحُتِمَتِ الانبياء.^۱ در روایت دیگر حضرت تصریح فرموده‌اند که اُرسلتُ الى كافة الناس و بى خُتم النبیین.^۲ بنابراین علمای اسلام با ادعای نبوت غلام احمد مخالفت کرده و آن را باعث خروج از اسلام دانسته‌اند.

از دیدگاه‌های دیگر پسر غلام احمد این است که قرآن هیچ معجزه‌ای را به پیامبران نسبت نمی‌دهد؛ بلکه از نسبت‌های جاهلانه به پیامبران - از قبیل زنده کردن مرده‌ها، متوقف کردن حرکت ماه و خورشید و امثال آن - خودداری کرده و آنچه در قرآن آمده است، به معنای مجازی آن است. در نظر وی معجزهٔ پیامبران فقط خبر دادن از غیب است.^۳ این دیدگاه محمود احمد نیز مخالف صریح قرآن است و برای عدول از نصّ، به علل محکمی احتیاج است؛ حال آنکه هیچ دلیل عقلی و نقلی برای ردّ معجزات انبیا وجود ندارد. در نگاه قادیانیه روح انسان پس از مرگ، کالبد دیگری می‌یابد که متناسب با آن عالم است و تمام لذات در آن عالم، روحی و معنوی است.^۴ در این زمینه بین علمای اسلام اختلاف است؛ ولی اکثر متکلمان مسلمان قائل به معاد جسمانی‌اند، و برخی نیز قائلان به معاد روحانی را تکفیر کرده‌اند.

از مسائل مهمی که غلام احمد بر آن تأکید می‌کرد، منع جهاد علیه دشمنان اسلام است. او در کتاب تذکرة الشهداءین می‌نویسد: «الوقت وقت الدعاء لا وقت الملاحم و قتل الاعداء».^۵ برخی از محققان علت این اندیشه را همراهی غلام احمد با انگلستان در دوران استعمار هند دانسته و معتقدند خانواده غلام احمد با انگلستان روابط حسنه داشته است. این فتوا باعث ناراحتی شدید مسلمانان هند که علیه استعمار انگلیس می‌جنگیدند، شد و آن را هماهنگ با مطامع تفرقه‌انگیز انگلیس تعبیر کردند. غلام احمد در تبیین این دیدگاه می‌گفت: جهاد با شمشیر با ظهور مهدی (غلام احمد) به پایان رسیده و زمان احتجاج با برهان و قدرت معنوی فرارسیده است. میرزا نصیراحمد، دیگر رهبر قادیانیه مجازات مرگِ مرتد را یک اصل اسلامی ندانسته، می‌نویسد: «ان مفهوم الردة مخالف للاسلام و لم تشرع عقوبة دنیویة لمن یخرج عن

۱. صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۶، کتاب المناقب.

۲. مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۴۱۲.

۳. دیباچه تفسیر القرآن، ص ۵۲۹ و ۵۳۳-۵۳۴.

۴. دیباچه تفسیر القرآن، ص ۸۱.

۵. روحانی خزائن، ج ۲۰، ص ۸۱.

الاسلام...»^۱ وی تکفیر را از اختراعات فقه‌های اسلام و متأثر از فکر خوارج می‌دانست.^۲ این بیانات، مخالف صریح روایات در باب جهاد، تکفیر و ارتداد است.^۳

○ پرسش

۱. مهم‌ترین دیدگاه غلام احمد چه بود؟
۲. مهم‌ترین اختلافات قادیانیه با لاهوریه چیست؟
۳. دیدگاه قادیانیه را در باب مبدأ و معاد بیان کنید.
۴. دیدگاه نبوت غلام احمد را نقد و بررسی کنید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. ابوالاعلی مودودی، ماهی القادیانیة، چاپ لاهور پاکستان، ۱۳۸۸ هـ.
۲. جمعی از علمای پاکستان، موقف الامة الاسلامیة من القادیانیة، دارقُتیبه، بیروت، ۱۹۹۱ م.
۳. احسان الہی ظہیر، القادیانیة، دراسات و تحلیل، ادارة ترجمان السنہ، پاکستان، بی تا.
۴. ابوالحسن علی ندوی، القادیانی و القادیانیة، دار ابن کثیر، جمع آوری سید عبدالماجد الغوری، بیروت، ۱۴۲۱ هـ. این کتاب، کتاب مودودی و احسان الہی ظہیر را نیز دربردارد.
۵. میرزا بشیرالدین محمود احمد، دعوة الامیر، چاپ پاکستان، ۱۹۲۳ م (این کتاب به زبان فارسی است).
۶. سید محمد حسن طالقانی، القادیانیة، انتشارات الغدیر، چاپ اول، بیروت، ۱۴۲۰ هـ.
۷. عبداللہ سلوم سامرای، القادیانیة والاستعمار الانجلیزی، بغداد، وزارت الثقافة والاعلام، ۱۹۸۱ م.

۱. القتل باسم الدین، ص ۷۲.

۲. همان، ص ۷۷.

۳. خوانندگان محترم در این زمینه می‌توانند به باب‌های جهاد، حدود، قصاص و دیات کتب فقهی مراجعه کرده، روایات متعدد این باب‌ها را همراه با تفاسیر علمای شیعه و سنی ملاحظه نمایند. در زمینه تاریخ و عقاید قادیانیه به مقاله «قادیانیه» ترجمه و تالیف مهدی فرمانیان، مجله هفت آسمان، ش ۱۷، مراجعه کنید.

درس هجدهم



مذاهب فقهی اهل سنت

مقدمه

مذهب در لغت از مادهٔ «ذَهَبَ» و به معنای «رفتن» است. اما هنگامی که در مباحث علمی به کار می‌رود، مقصود از آن انتخاب قول و یا شیوهٔ خاصی است.^۱ واژهٔ فقه نیز در لغت به معنای فهم عمیق و دقیق می‌باشد. فخر رازی می‌گوید: «فقه از نظر ریشهٔ لغوی عبارت است از فهم غرض متکلم از کلامش».^۲

لفظ فقه در صدر اسلام بر یکی از دو معنای زیر اطلاق می‌شد:

۱. مطلق فهم؛ مانند قول خداوند: ذلک بانهم قوم لا یفقهون.
۲. بصیرت در دین، خواه در قسمت اصول باشد، یا در فروع؛ مانند آیهٔ فلولاً نفر من کل فرقة منهم طائفة لیقفهوا فی الدین.^۳

ولی به مرور زمان و با مرزبندی علوم اسلامی، «فقه» بر علمی اطلاق شد که در آن احکام شرعی فرعی از ادلهٔ تفصیلی استخراج و استنباط می‌شود. علما، مذهب فقهی را چنین تعریف کرده‌اند: «طریقهٔ معینهٔ فی استنباط الأحکام الشرعیة العلمیة من ادلتها التفصیلیة والاختلاف فی طریقهٔ الاستنباط یکون المذاهب الفقهیة».^۴

به نظر می‌رسد با توجه به ماهیت مذاهب فقهی و واقعیت خارجی و تاریخی آنها، می‌توان

۱. المعجم الوسیط، ج ۱، ص ۳۱۷.

۲. المحصول فی علم اصول الفقه، ص ۷۸.

۳. توبه، آیه ۱۲۳.

۴. معجم لغة الفقهاء، ص ۳۸۹.

ویژگی‌هایی را برای مذاهب فقهی بیان کرد:

۱. داشتن روش ویژه در استنباط احکام فقهی؛
 ۲. پیروی تعدادی از مردم از یک صاحب نظر؛
 ۳. استمرار آن در برهه‌ای از زمان.
- ویژگی نخست ذاتی یک مذهب، و دو ویژگی بعدی به بُعد بیرونی و تاریخی مذهب اشاره دارد.

اجتهاد

- «اجتهاد» ملکه‌ای است که به سبب آن مجتهد می‌تواند اقامه حجت بر حکم یا وظیفه عملیه نماید؛ چه آن حجت شرعی باشد یا عقلی. حجت بر سه قسم است:
۱. حجتی که مفید علم است، مثل خبر متواتر.
 ۲. حجتی که مفید ظن معتبر به حکم شرعی است، مثل خبر واحد.
 ۳. حجتی که اصلاً مفید ظن نیست، مثل اصل برائت.

اقسام اجتهاد

۱. اجتهاد مطلق یا اجتهاد مستقل: اجتهادی است که فقیه در استخراج احکام، بر اساس مبانی اصولی خود به طور مستقل عمل می‌کند.
۲. اجتهاد در مذهب (منتسب): اجتهادی است که فقیه بر اساس اصولی که رئیس مذهب مربوط، مقرر کرده است، عمل می‌کند.
۳. اجتهاد اهل تخریج: اجتهاد به نحو تفسیر مجملات فتاوی امام مذهب مربوط و یا تعیین وجه معینی است که دو احتمال در آن می‌رود.
۴. اجتهاد اهل ترجیح: یعنی ترجیح یکی از روایات مختلفی که از امام مذهب مربوط رسیده است.

شیعه امامی قائل به اجتهاد مطلق برای فقیه است. در اجتهاد مطلق، فقیه از فهم دیگران آزاد است و در چارچوب منابعی که از عصمت برخوردارند: از قبیل کتاب و سنت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)، احکام را با آزادی تمام و بدون تأثیرپذیری از رأی دیگران استخراج می‌کند. بر خلاف انواع دیگر اجتهاد که در میان اهل سنت رایج است و مجتهد خود را اسیر فهم غیر معصوم کرده است.

مجتهد هیچ گاه به درجهٔ اجتهاد نمی‌رسد مگر آنکه خود را از مرزهای فکری دیگران برهاند.

تاریخچهٔ فقه

فقه، همانند علوم دیگر در طول تاریخ، شاهد تحولات و فراز و نشیب‌های متعددی بوده و دوران‌های گوناگونی بر آن گذشته است، و معمولاً تحولات عظیم، موجب امتیاز یک دورهٔ تاریخی از دورهٔ دیگر می‌شود. از این رو برای بررسی زمان پیدایش مذاهب فقهی و شناخت علل و عوامل شکل‌گیری آن، لازم است به‌طور فشرده تاریخچهٔ فقه را بررسییم.

عصر وحی

این عصر، دورهٔ تأسیس و فرصت طلایی برای فقه بود. در این زمان مبانی و پایه‌های فقه پی‌ریزی شد. پیامبر اکرم (ص) از طریق وحی قواعد و ضوابط فقهی و نیز تفریعات فراوان آن را به حسب احتیاجات مردم و جامعه بیان کرد.

پیامبر گرامی (ص) احکام را تدریجی ابلاغ و اعلام می‌نمود؛ زیرا انجام تکالیف دینی و رعایت حدود الهی برای مردمی که تا پیش از آن رها بوده‌اند کاری بس دشوار می‌نمود. بر این اساس در یک سال پیش از هجرت نماز تشریع شد و در سال اول هجرت اذان، جنگ و نکاح؛ در سال دوم روزه، نماز عیدین و حلیت غنائم برای مجاهدان؛ در سال سوم احکام ارث و طلاق؛ در سال چهارم قصر نماز در سفر و خوف، عقوبت زنا، احکام تیمم، وجوب حج؛ در سال ششم احکام صلح، حرمت خمر، میسر، انصاب و اِزْلام؛ در سال هفتم احکام مزارعه و مساقات؛ در سال هشتم حدّ سرقت؛ در سال نهم لعان و ممنوعیت ورود کَفَّار به مکه و بالاخره در سال دهم حرمت ربا تشریع شد.^۱ در پاره‌ای از موارد، احکامی که رعایت آن برای مردم جامعه مشکل بود، در طی چند مرحله تشریع می‌شد که به عنوان مثال از شراب می‌توان نام برد.

همچنین احکام فقهی به دو نوع بیان می‌شد: تأسیسی و امضایی. احکام تأسیسی، احکامی است که پیش از اسلام سابقه نداشته و شارع مقدس آنها را جعل کرده است؛ مانند نمازهای پنجگانه. مقصود از احکام امضایی، احکامی است که در عصر جاهلیت متداول بوده و اسلام در آنها پاره‌ای از اصلاحات و تغییرات را ایجاد کرده است؛ مانند خرید و فروش، که برخی از احکام

آن تأسیسی و برخی امضایی است.

عمده منابع تشریع احکام در این عصر قرآن کریم و سنت نبوی است. در حدود پانصد آیه قرآن - مطابق نظر مشهور - مربوط به احکام فقهی است.

عصر صحابه

پس از وفات پیامبر گرامی اسلام، مسلمانان به دو طائفه تقسیم شدند: برخی در اخذ سنت رسول خدا (ص) به عموم صحابه رجوع نمودند، و برخی دیگر تفسیر کتاب خدا و سنت رسول (ص) را منحصرأز اهل بیت عصمت و طهارت اخذ کرده، آنان را تداوم بخش کتاب و سنت دانستند. از این رو در فقه استنباطی بین مسلمانان اختلاف شد. گروه دوم در مسائل شرعی بعد از رسول خدا (ص) پیرو منهج و شیوه حضرت علی (ع) شدند و گروه دیگر از شیوه خلفا پیروی کردند.

امام علی (ع) با بکارگیری رأی در دین به شدت مخالف بود و می فرمود: ان المؤمن اخذ دینه عن ربّه و لم يأخذہ عن رایہ.^۱ در جایی دیگر می فرماید: لا تقيس الدين فان امر الله لا يقاس، و سیاتی قوم یقیسون و هم اعداء الدین.^۲

ولی شیوه خلیفه دوم عمل به رأی و قیاس بود. او به شریح، قاضی کوفه نوشت: «انظر ما یتبین فی کتاب اللّٰه فلا تسأل عنه احداً، و ما لم یتبین لک فاتبع فیه سنّة رسول اللّٰه و ما لم یتبین لک فی السنّة فاجتهد فیه برأیک».^۳ او در نامه ای به ابوموسی اشعری نیز می نویسد: الفهم الفهم فی تلجلج صدرک ممّا لیس فی کتاب و لاسنّة، اعرف الاشیاء والامثال و قس الامور عندک.^۴

در عصر صحابه، آنان که پیرو منهج رأی بودند، در موارد بسیاری رأی را بر خلاف کتاب و سنت و سیره مستمره نبوی به کار گرفتند. مرحوم سید عبدالحسین شرف الدین در کتاب النص والاجتهاد نمونه هایی از این گونه اجتهادات را که در مقابل نص بود، نشان داده است. صحابه در عصر خلیفه اول و دوم در مدینه بودند و به آنان کمتر اجازه خروج از مدینه داده

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۳۳.

۳. تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۱۵.

۴. همان، ص ۱۱۶.

می‌شد. ولی در عصر خلیفه سوم، صحابه در سایر بلاد اسلامی پراکنده شدند. بدین ترتیب ابن مسعود به کوفه، ابوموسی اشعری به بصره، معاذ بن جبل و معاویه به شام، عبدالله بن عباس به مکه و عبدالله بن عمرو بن عاص به مصر هجرت کردند.^۱

عصر تابعین

سومین عصر از ادوار فقه، عصر تابعین است که از زمان صلح امام حسن (ع) شروع و تا پایان حکومت بنی امیه و آغاز حکومت بنی عباس ادامه پیدا کرد. تابعین به کسانی اطلاق می‌شود که رسول خدا (ص) را ندیده، ولی اصحاب و یاران او را درک کرده‌اند. در عصر تابعان تحولات و حوادث مهمی در زمینه فقهات اتفاق افتاد که از آن جمله گسترش به کارگیری رأی و قیاس بود.

برخی از تابعین در استخراج احکام شرعی به رأی و نظر اعتماد زیادی داشتند. اکثر آنان ساکن عراق بودند و نماینده بزرگ این گرایش ابراهیم بن یزید نخعی (م ۹۶) استاد حماد بن ابی سلیمان بود. در مقابل این گروه طائفه‌ای از تابعان معتقد بودند که رأی گرای، منهج واقعی صحابه نیست، و از این روی با آن مخالفت می‌کردند. سرکرده این گروه عروه بن زبیر و ابن شهاب زهری است. او می‌گفت: «دعوا السنة تمضی لاتعرضوا لها بالرأی»^۲ بگذارید تا سنت پیش رود و رأی را معارض آن قرار ندهید». شعبی در این زمینه می‌گفت: «ما جاءكم به من هؤلاء من اصحاب رسول الله (ص) فخذوه و ما كان من رأيكم فاطرحوه»^۳ آنچه از صحابه رسول خدا (ص) به شما رسیده است، اخذ کنید، و آنچه از رأی شما است، طرد کنید».

ابن قیم جوزی پنج خطا برای شیوه اهل رأی شمرده است:

۱. اهل رأی گمان کرده‌اند که نصوص، همه حوادث را پوشش نمی‌دهد.
۲. بی‌اعتنایی به نصوص.
۳. اعتقاد به اینکه بسیاری از احکام شرعی بر خلاف قیاس است؛ بنابراین باید آنها را کنار زد.

۱. اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۶۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۷۴.

۳. همان، ص ۷۸.

۴. بی اعتبار دانستن علل و اوصاف معتبر شرعی و معتبر دانستن علل و اوصافی که شرعاً اعتبار ندارد.

۵. تناقض در قیاس.^۱

پیدایش مذاهب فقهی

در عصر صحابه و تابعین، مرجع و پیشوایی معین که از او تبعیت کنند، وجود نداشت. ابن قیم جوزی می نویسد: «ما بر این اعتقادیم که در زمان صحابه و تابعین فردی وجود نداشت که شخص خاصی را مورد نظر قرار دهد و همه آرا و نظرات دیگران را ترک کرده باشد».^۲ شاه ولی الله دهلوی می گوید: «مردم در قرن اول بر تقلید از مذاهب معینی اتفاق نظر نداشتند و احکام و وظایف دینی خود را از پدران و یا از علمایی که دارای نیروی استنباط در همه مسائل و یا بعضی از آنها بوده اند، می گرفتند و هر گاه نیاز به استفتاء داشتند از هر عالم و صاحب فتوایی می پرسیدند؛ بدون اینکه شخص خاصی را در نظر داشته باشند».^۳

اما وضع در قرن دوم به گونه ای دیگر شد. در این عصر مردم افرادی را که دارای برجستگی هایی بودند، به عنوان مرجع و پاسخگوی احکام جدید برگزیدند و تمام مسائل خود را از آنان می پرسیدند. به تدریج این شیوه ادامه یافت تا مذاهب شکل گرفت.

عوامل پیدایش مذاهب فقهی

یکی از عوامل عمده پیدایش مذاهب، اختلافات فقهی بسیار متنوعی بود که میان فقهائى اهل سنت وجود داشت. هر چند این اختلاف ها کم و بیش در عصر صحابه و تابعین نیز وجود داشت، اما به گستردگی قرن دوم به بعد نبود. این اختلاف فقهی عوامل و اسبابی داشت که عبارتند از:

الف. اختلاف در منابع و ادله؛

ب. اختلاف در حدود و شروط ادله؛

ج. اختلاف در نوع ادله؛

۱. اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۳۹۰-۴۳۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۰۸.

۳. ادوار اجتهاد، ص ۶.

د. اختلاف در مقام استظهار و برداشت از دلیل؛

هـ. اختلاف در کیفیت اعتبار و حجیت دلیل؛

و. اختلاف در جمود بر ظاهر الفاظ و عدم جمود؛

ی. تعارض احادیث.

از آثار و پیامدهای پیدایش مذاهب فقهی، می‌توان به: ظهور اصطلاحات فقهی، تفریع مسائل، تدوین کتب احکام، تمرکزگرایی در فتوا و ضابطه‌مندی اجتهاد اشاره کرد.^۱

عصر ظهور مذاهب فقهی

مذاهب فقهی که بعد از طبقه‌تبعین پدید آمد، بر دو گونه است: فردی و جماعتی. مقصود از مذهب فردی، عبارت است از مجموعه‌ای از آرای فقهی که از مجتهدی باقی مانده است؛ بدون آنکه کسی آن را دنبال کرده باشد تا مبانی آن محکم و به عنوان یک مذهب فقهی تبلیغ گردد؛ یا عده‌ای دنبال کرده و سپس منقرض شده است. مقصود از مذهب جماعتی، مذهبی است که در محدوده‌آرای آن فرد منحصر نمانده است؛ بلکه توسط پیروان آن مذهب تکامل یافته و به عنوان یک مکتب فقهی مطرح شده است.

مذاهب منقرض^۲

مذهبی که پیروانی نداشته یا در طول زمان منقرض شده‌اند، عبارتند از:

۱. مذهب حسن بصری (۲۳-۱۱۰ هـ. ق).
۲. مذهب محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی (۷۴-۱۴۸ هـ. ق). او از اصحاب رأی بود و در کوفه متولی قضاوت شد و ۳۳ سال در آنجا قضاوت کرد. در سال ۱۴۸ هجری وفات یافت.
۳. ابو عمرو عبدالرحمن بن محمد اوزاعی (۸۸-۱۵۷ هـ. ق). مذهب او در شام و اندلس انتشار یافت، ولی در قرن چهارم، بعد از آنکه قضاوت دمشق به دست پیروان شافعی افتاد و مذهب او منتشر شد، مذهب اوزاعی منقرض گشت. نیز بعد از غلبه یافتن مذهب امام مالک در اندلس، مذهب او در آن دیار نیز منقرض شد. او مؤلف کتابی به نام *السنن فی الفقه والمسائل* است.

۱. ر. ک: خضری بک، تاریخ التشريع الاسلامی.

۲. ر. ک: حسن طارمی، تاریخ فقه و فقهاء، ج ۱.

۴. سفیان ثوری (۹۷-۱۶۱ هـ. ق). او شخصی کوفی و دارای مذهب فقهی خاصی بود؛ ولی طولی نکشید که جای آن را مذهب اوزاعی گرفت. مذهب او را برخی در یمن و عده‌ای در اصفهان و قومی نیز در موصل اخذ کردند؛ ولی در مدت اندکی منقرض شدند.

۵. لیث بن سعد فهمی (ت: ۱۷۵ هـ. ق). او در ابتدا به حجاز و سپس به عراق رفت و در نهایت در مصر مستقر شد. مذهب خاصی در فقه داشت، ولی آرای او مغلوب آرای مالک و شافعی در مصر گشت، او رساله‌ای به مالک بن انس نوشته که ابن قیم جوزی آن را در اعلام الموقعین آورده است.

۶. ابوسلیمان داود بن علی خلف اصفهانی (۲۰۲-۲۷۰ هـ. ق) معروف به ظاهری. وی که ابتدا از مقلدان مذهب شافعی و متعصب در این مذهب به حساب می‌آمد. بعد از ریاست علمی در بغداد، برای خود مذهب فقهی خاصی انتخاب نمود که اساس آن عمل به ظاهر کتاب و سنت است، مادامی که دلیلی از کتاب و سنت یا اجماع بر خلاف آن نباشد. او در صورت نبود نص به اجماع عمل می‌کرد و شدیداً با قیاس مخالف بود، زیرا معتقد بود؛ که در نصوص کتاب و سنت مطالبی است که وافی به جواب هر مسئله‌ای است. مذهب او تا نیمه‌های قرن هفتم ادامه یافت. از افراد مطرح ظاهریه، ابن حزم اندلسی در قرن پنجم است. ابن داود آرائی داشت که مخالف با اهل سنت بود، و این به جهت ترک عمل به قیاس و رأی و عمل به ظاهر کتاب و سنت است.^۱

۷. ابوجعفر محمد بن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ هـ. ق). او که در طبرستان متولد شد، فقه را از داود فراگرفت. نیز فقه اهل عراق (حنفی) و مالک و شافعی را آموخت. او نیز برای خود مذهب و روشی فقهی برگزید. مذهبش در بغداد مشهور شد، و کتابی را به نام اختلاف الفقهاء منتشر ساخت. بعد از نیمه قرن پنجم مذهب او نیز محو گردید.

عوامل حصر مذاهب

در سبب و علت حصر مذاهب در چهار مذهب فقهی، توجیهات مختلفی ذکر شده است؛ از قبیل:

۱. ابن جوزی علت مهم توقف و افول حرکت اجتهادی را، تأثیر سیاست خلیفه عباسی قادر

۱. ر. ک: مدخل «ابن داود» و «ابن حزم» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

بالله در سال ۳۸۱ هـ تا سال ۴۲۲ هـ می‌داند، که شدیداً مخالف رشد و نشاط حرکت اجتهادی بوده است.^۱

۲. احمد مصطفی زرقا، تعصّب مذهبی را در بسته شدن باب اجتهاد دخیل می‌داند. تصدی پست قضاوت و تدوین ابواب فقهی توسط این چهار فقیه را نیز در رکود حرکت اجتهادی مؤثر شمرده است.^۲

۳. سید محمد تقی حکیم نیز اعجاب بیش از اندازه‌ای که در علما نسبت به عملکرد فقهی آنان پدید آمد، مؤثر در افول حرکت اجتهادی می‌داند؛ زیرا قدرت اظهار مخالفت و اجتهاد را از آنان گرفت.^۳

او نیز در ادامه کلماتش می‌گوید: «به نظر می‌رسد دستگاه سیاست در آن عصر از رشد فکری علما و حوزه‌های علمی هراسان بوده است؛ زیرا آنان بوده‌اند که با استقلال فکری و پویایی اجتهاد خود از اسلام دفاع کرده، جلو بدعت‌ها و کج‌روی‌های ظالمان را می‌گرفتند...».^۴

طوایفی از اهل سنت با بستن باب اجتهاد بر روی خود و حصر مذاهب، با مشکلات بی‌شماری روبه‌رو شدند. سلفیه و برخی علمای اشاعره در این جهت با عموم اهل سنت مخالفت کرده، رأی شیعه را پذیرفتند و افرادی مانند غزالی، فخر رازی، ابن تیمیه،^۵ ابن قیم جوزی^۶ و ناصرالدین البانی^۷ با نظریه سدّ باب اجتهاد به مخالفت پرداختند. نیز افرادی از روشنفکران اهل سنت از قبیل شیخ عبدالوهاب شعرانی، رشیدرضا، عبدالمتعال الصعید، علامه عبیدی، دکتر محمد دسوقی و شیخ محمود شلتوت نظریه فتح باب اجتهاد را پسندیده و سدّ آن را ابتلائی بس عظیم برای جامعه اسلامی دانستند.

۱. المنتظم، ج ۱۴، ص ۳۵۳ و ج ۱۵، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.

۲. مصطفی احمد زرقا، المدخل الفقهی، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۹.

۳. الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۴۸۰.

۴. همان، ص ۴۸۰ و ۴۸۱.

۵. ابن تیمیه، منهاج السنة، ج ۲، ص ۸۵.

۶. ابن قیم، اعلام الموقعین، ج ۴، ص ۲۶۲ و ۲۶۳.

۷. سلسلة الاحادیث الصحیحة، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۱۷۴، ذیل حدیث ۸۷.

○ پرسش

۱. فقه را در لغت و اصطلاح تعریف کنید.
۲. اجتهاد را تعریف کرده، اقسام آن را بیان کنید.
۳. علل پیدایش مذاهب فقهی چیست؟
۴. مهم‌ترین مذاهب فقهی منقرض شده را نام ببرید.
۵. علل حصر مذاهب چه بود؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. محمد خضری بک، تاریخ التشریع الاسلامی، دارالفکر العربی، بیروت، ۱۹۹۲ م (یکی از کتب کلاسیک در این زمینه که ادوار فقه را به شش دوره تقسیم کرده است).
۲. حسین علی اعظمی، تاریخ التشریع الاسلامی، بغداد، ۱۹۴۰ م (روش‌های مذاهب گوناگون را در طریق استنباط به صورت مختصر بیان کرده است).
۳. محمدابراهیم جنّاتی، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، مؤسسه کیهان (مجموعه‌ای از مقالات در باب فقه و ادوار آن).
۴. عبدالهادی فضلی، تاریخ التشریع الاسلامی، دارالکتاب، ۱۴۱۴ هـ (نویسنده از اندیشمندان شیعی است که در عربستان به تدریس مشغول است. این کتاب بیشتر به ادوار فقه شیعه پرداخته است).

درس نوزدهم



مذاهب اربعه

مذهب حنفی

مؤسس این مذهب ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی است. او در سال هشتاد به دنیا آمد و در سال صد و پنجاه هجری وفات یافت و از اتباع تابعین به حساب می‌آید. در ابتدا مشغول به علم کلام شد، ولی سرانجام به سراغ فقه رفت. او نزد حماد بن ابی سلیمان کوفی (م ۱۲۰ هـ، ق) در فقه تربیت یافت. حماد بن سلیمان نیز فقه را از بزرگان صحابه و تابعینی که به کوفه آمده بودند فراگرفت که در رأس آنان امام علی بن ابی طالب (ع)، عبدالله بن مسعود، علقمة بن قیس، مسروق بن اجدع، ابراهیم نخعی و عامر بن شراحیل شعبی است.^۱

اصول مذهب حنفی

ابوحنیفه مذهب فقهی خود را بر قواعد و منابعی استوار کرد که عبارتند از:

۱. قرآن کریم: این کتاب از منابع مشترک بین همه مذاهب است.

۲. سنت نبوی: اعم از قول و فعل و تقریر.

۳. قول صحابی.

۴. قیاس: یعنی استنباط حکم موضوعی از موضوعی دیگر به دلیل وجود جامع بین آن دو.

۵. استحسان: یعنی اخذ دلیل قوی‌تر از میان دو دلیل.

۶. اجماع: یعنی اتفاق مجتهدان امت اسلامی در عصری بر حکمی از احکام. اجماع نزد

حنفی‌ها فی ذاته حجت است و در این جهت بین اجماع قولی و سگوتی فرقی نیست؛ جز آنکه اول

قطعی و دوم ظنی است.

۷. عرف: مقصود از آن عرف عام است، و آن عمل مسلمین بر امری است که در آن نصی از قرآن یا سنت یا عمل صحابه نباشد.

بنابر نظر برخی، علت تمسک به قیاس در فقه ابوحنیفه، کمبود حدیث معتبر نزد ابوحنیفه است. لذا خود را ناگزیر از رجوع به قواعدی ظنی از قبیل قیاس، استحسان و... دید، و در این زمینه افراط کرد.^۱

ابن خلدون می گوید: «امروز اهل عراق و مسلمانان هند و چین و ماوراءالنهر و شهرهای عجم، همگی از اتباع ابوحنیفه به حساب می آیند».^۲

مهم ترین کتب حنفی

کتاب های منسوب به محمد بن حسن شیبانی (ت: ۱۸۹ هـ. ق) از شاگردان ابوحنیفه، مصدر اول در فقه حنفی به حساب می آیند. این کتب را حاکم محمد بن احمد مروزی (ت: ۳۳۴ هـ. ق) در کتاب معروف خود به نام الکافی بعد از حذف مکررات آن جمع کرده است.

مهم ترین کتاب های فقهی احناف بعد از آن عبارتند از:

۱. المبسوط، ابوبکر سرخسی (ت: ۴۸۳ هـ. ق).
۲. تحفة الفقهاء، علاء الدین سمرقندی (ت: ۵۷۵ هـ. ق).
۳. بدایع الصنائع فی ترتیب الشرایع، کاشانی (ت: ۵۸۷ هـ. ق).
۴. مختصر القدوری، ابوالحسین احمد بن محمد قدوری (ت: ۴۲۸ هـ. ق).
۵. الوقایة لبرهان الشریعة، محمد بن احمد (ت: حدود ۶۷۳ هـ. ق).
۶. المختار، ابوالفضل موصلی (ت: ۶۸۳ هـ. ق).
۷. مجمع البحرین، ابن ساعاتی (ت: ۶۹۴ هـ. ق).
۸. کنز الدقائق، نسفی (ت: ۷۱۰ هـ. ق).^۳

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۶۸.

۲. مقدمه ابن خلدون، ص ۴۴۸.

۳. ر. ک: ضمیری، کتاب شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی، ص ۷۵-۶۱.

مذهب مالکی

این مذهب منسوب به مؤسس آن ابو عبد الله مالک بن انس بن مالک است. او متولد سال ۹۳ و متوفا به سال ۱۷۹ هجری است.

در کوفه مدرسه‌ی رأی به پرچم‌داری ابوحنیفه تأسیس شد که با آن منهج جدیدی در استنباط فقه پدید آمد. در مدینه منوره نیز مدرسه‌ای در مقابل آن به نام مدرسه حدیث به سرکردگی مالک بن انس شکل گرفت. بارزترین شیوخ مالکی عبارتند از: عبدالله بن هرمز اعرج، نافع مولی عبدالله بن عمر، زهری محمد بن مسلم بن شهاب، ربیعۃ بن عبدالرحمن، محمد بن منکدر، ابوالزناد عبدالله بن زکوان، عبدالرحمن بن قاسم، ایوب سختیانی، محمد بن عبدالرحمن بن نوفل مدنی، یحیی بن سعید انصاری و زید بن اسلم.^۱

اصول مذهب مالکی

مذهب فقهی مالکی دارای اصول و قواعدی در مقام استنباط احکام فقهی است؛ همچون:

۱. قرآن کریم.
۲. سنت نبوی؛ مالک به مراسیل عمل می‌کرد، و لذا در کتاب او، موطا، مراسیل بسیاری وجود دارد و از مهم‌ترین امتیازات مذهب او، عمل به حدیث مرسل در مقام فتوا است.
۳. عمل اهل مدینه.
۴. قول صحابی؛ در صورتی که حدیثی از پیامبر (ص) در مسئله نباشد؛ زیرا صحابه نزد او اعلم به تأویل و اعرف به مقاصد شریعت‌اند.
۵. مصالح مرسله؛ یعنی مصالحی که برای آن نصّ معینی از جانب شارع بر بطلان یا اعتبار آن نرسیده است، و بازگشت آن به حفظ مقصدی از مقاصد شرع است که به کتاب یا سنت یا اجماع ثابت شده است؛ مگر در صورتی که با مصلحتی دیگر معارض باشد.
۶. قیاس؛ در صورتی که نصّ از کتاب یا سنت یا قول صحابی یا اجماع اهل مدینه در آن نباشد.
۷. سدّ ذرایع؛ یعنی منع تعرض کاری مباح به جهت عملی غیر جایز. به تعبیر دیگر مانع شدن از کاری مباح به جهت کاری ممنوع. این قاعده در فقه مالک کاربرد زیادی دارد.
۸. اجماع.

۹. عرف و عادت.

۱۰. استحسان.

۱۱. استحباب.^۱

مهم ترین آثار مالکیه

معروف آن است که مالک بن انس، کتابی را که معروف به اصول مذهب خود باشد، تدوین نکرده است؛ جز آنکه کتاب الموطأ مهم ترین اثر او است، که دربردارنده حدیث و فقه بوده و اولین مصدر نزد مالکی ها به حساب می آید. عده ای نزد او درس فقه فرا گرفته که بعدها از مروّجین این مذهب به شمار آمدند. درباره فقه مالکی کتاب هایی تألیف شده که برخی عبارت است از:

۱. شروح مربوط به موطأ که مهم ترین آنها عبارتند از:

الف. التمهید لما فی الموطأ من المعانی والاسانید، ابن عبدالبر اندلسی (ت: ۴۶۳ هـ. ق).

ب. الاستذکار لمذهب الانصار فیما تضمّنه الموطأ من معانی الرأی و الآثار ابن عبدالبر.

ج. المنتقى، ابن الولید سلیمان بن خلف باجی (ت: ۴۷۴ هـ. ق).

د. تنویر الحوالک علی موطأ مالک، جلال الدین سیوطی (ت: ۹۱۱ هـ. ق).

ر. شرح الزرقانی علی موطأ الامام مالک، محمد بن عبدالباقی زرقانی مصری (ت: ۱۱۲۲ هـ. ق).

۲. کتاب هایی که در قرن سوم هجری تدوین شد و به اصول و امّهات معروف گشت:

الف. مدونة سحنون الاسديه، اسد بن فرات. وی بیست سال با مشهورترین شاگرد مالک به

نام ابن القاسم ملازم بوده و این کتاب برگرفته از آرای او است.

ب. الواضحة فی السنن والفقه، عبدالملک بن حبيب (ت: ۲۳۸ هـ. ق).

ج. المستخرجة العتبية علی الموطأ، محمد عتبی (ت: ۲۵۴ هـ. ق).

د. الموازنة، ابن المواز (ت: ۲۸۱ هـ. ق).

۳. برخی از کتاب های مختصر و متون موجزی نیز در فقه مالکی وجود دارد که اهم آنها

عبارتند از:

الف. رساله ابن ابی زید القيروانی، که مختصر مدونة سحنون است. این کتاب دارای شروحي

است که مهم ترین آنها شرح احمد بن عيسى معروف به بزروق (ت: ۸۹۹ هـ. ق) است.

۱. ر. ک: مذکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص ۱۶-۶۴۳.

- ب. مختصر شیخ خلیل. این کتاب دارای شروحنی است که اهم آنها عبارتند از:
- مواهب الجلیل لشرح مختصر الشیخ خلیل، ابو عبد الله محمد بن محمد مکی (ت: ۹۵۴ هـ. ق).
 - شرح زرقانی علی مختصر خلیل، عبد الباقي زرقانی (ت: ۱۰۹۹ هـ. ق).
 - الشرح الكبير علی مختصر سیدی خلیل، درید (ت: ۱۲۰۱ هـ. ق).
- این شرح، حاشیه معروفی دارد به نام حاشیه دسوقی از محمد بن احمد بن عرفه (ت: ۱۲۳۰ هـ. ق).^۱

مذهب شافعی

بنیانگذار این مذهب محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴ هـ. ق) است. او در فقه از مالک بن انس، شیخ حجازیین و زعیم مدرسه حدیث استفاده کرد. نیز با محمد بن حسن شیبانی، شاگرد ابوحنیفه، زعیم مدرسه رأی ارتباط داشته و از آن دو در فقه خویش استفاده کرده است.^۲

اصول مذهب شافعی

شافعی مذهب فقهی خود را بر اصول و قواعد و منابعی چند استوار کرده است:

۱. قرآن کریم: او به ظواهر قرآن احتجاج می نمود.
۲. سنت نبوی: او به احادیث، گرچه خبر واحد باشد، احتجاج می کرد.
۳. اجماع.
۴. قیاس.^۳

مذهب قدیم و جدید

شافعی در عهد خلافت امین عباسی، سال (۱۹۵ هـ. ق) وارد عراق شد و کتاب قدیم خود را به نام «حجت» تألیف نمود. دو سال در آنجا اقامت کرد. آن گاه به حجاز بازگشت، و در سال ۱۹۸ هـ. باز وارد عراق شد. پس از یک ماه اقامت در عراق، به مصر رفت، و در آنجا آرای جدید

۱. درباره انتشار مذهب مالکی بنگرید: ابوزهره، مالک حیات و عصره، آراؤه و فقهه، ص ۳۶۴ به بعد.

۲. تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۳۵۴؛ نیز عبدالحلیم جندی، الامام الشافعی، ص ۱۲۳ به بعد.

۳. درباره اصول مذهب شافعی بنگرید: عبدالسلام، الامام الشافعی، ص ۲۰۷-۲۴۲.

خود را منتشر ساخت که از آن به «قول جدید» تعبیر می‌شود و همه در کتاب الامّ گردآوری شده است. گویا این تغییر رأی بر اثر اطلاع از احادیث جدید یا عادات مردم مصر بوده است. مذهب او به همت شاگردانش در اقصی نقاط عالم از قبیل عراق و خراسان و ماوراءالنهر و... منتشر شد. بعد از غلبه صلاح الدین ایوبی بر مصر فقه شافعی در آن دیار رونق گرفت.^۱

مهم‌ترین کتب شافعیه

کتاب الامّ شافعی مصدر اساسی این فقه و اولین کتاب شافعیان به حساب می‌آید که دربرگیرنده تمام ابواب فقه است. کتاب‌های دیگری نیز دارد که برخی از آنها را در عراق تألیف کرده و آرای قدیم خود را در آنها آورده است. برخی را نیز در مصر تألیف و افکار جدید خود را در آنها ثبت کرده است، که اهم آنها کتاب الرسالة و جماع العلم است، که در ردّ دشمنان سنت در عصر خود نوشته است. نیز کتاب الاملاء الصغیر و الامالی الکبری از کتب او به حساب می‌آید. شاگردان و فقهاء مذهب شافعی بعد از او دست به تألیف زده و کتاب‌هایی در مذهب او تألیف کرده‌اند؛ همچون:

۱. مختصر منی، ابی ابراهیم اسماعیل بن یحیی منی (ت: ۲۶۴ هـ. ق).
۲. المهذب، ابی اسحاق ابراهیم بن علی بن یوسف شیرازی (ت: ۴۷۶ هـ. ق). این کتاب شروعی دارد که مهم‌ترین آنها کتاب المجموع نووی است.
۳. التنبیه فی فروع الشافعیه، شیرازی، که دارای شروح بسیاری است.
۴. نهایه المطلب فی درایه المذهب، عبدالملک بن عبدالله جوینی (ت: ۴۷۸ هـ. ق) که از کتب فقه مقارن به حساب می‌آید.
۵. البسیط فی فروع الفقه، ابی حامد غزالی (ت: ۵۰۵ هـ. ق).
۶. الوسیط فی فروع المذهب، غزالی، که مختصر البسیط است.
۷. الوجیز فی فقه الامام الشافعی، غزالی.
۸. المحرر، ابی قاسم عبدالکریم بن محمد رافعی (ت: ۶۲۳ هـ. ق). این کتاب که برگرفته از کتاب الوجیز غزالی است، دارای شروعی بسیار است که از آن جمله کتاب کشف الدرر فی شرح المحرر از شهاب الدین حصفی (ت: ۹۸۵ هـ. ق) است.



۹. فتح العزیز فی شرح الوجیز، ابی القاسم رافعی، که شرح کتاب الوجیز است.

۱۰. المجموع، ابی زکریا محیی الدین نووی (ت: ۶۷۶هـ.ق).

نووی کتاب های فقهی دیگری نیز دارد، از قبیل الروضة فی الفروع، منهاج الطالبین که مختصر المحرر رافعی است.

کتاب منهاج الطالبین دارای شروحنی است؛ همچون:

الف. تحفة المحتاج لشرح المنهاج، از ابن حجر هیثمی (ت: ۹۷۴هـ.ق).

ب. مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، از خطیب شربینی (ت: ۹۷۷هـ.ق).

ج. نهاية المحتاج الی شرح المنهاج، از ابن حمزه رملی (ت: ۱۰۰۴هـ.ق).^۱

مذهب حنبلی

این مذهب به امام احمد بن محمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱هـ.ق) منسوب است. شکی نیست که او از بزرگان محدثین اهل سنت به حساب می آید؛ ولی سخن در آن است که آیا او فتوای مجتهدانه می داد یا اینکه - به جز در موارد اندکی - از فتوا دادن پرهیز، و تنها به روایت عمل می کرده و این شاگردان او بوده اند که آرای او را منتشر ساخته اند.^۲

اصول مذهب حنبلی

ابن قیم جوزیه که از مریدان احمد بن حنبل به حساب می آید؛ اصول و منابع فقه حنبلی را در پنج اصل خلاصه کرده است:

۱. نصوص؛ او در صورت وجود حدیث، التفاتی به قول مخالف یا رأی و قانون مخالف ندارد، و حتی حدیث را بر اجماع مقدم می دارد.

۲. فتوای صحابه؛ در صورتی که قول مخالف نداشته باشد، فتوا بر رأی و قیاس مقدم است.

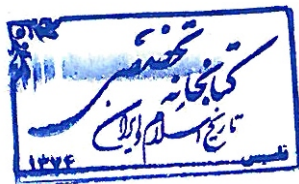
۳. هنگام اختلاف بین صحابه، قولی را اختیار می کنیم که به کتاب و سنت نزدیک تر باشد.

۴. اخذ به حدیث مرسل و ضعیف؛ در صورتی که حدیث مسند و صحیح در دسترس نباشد، آن

۱. ر. ک: نحر اوی، الامام الشافعی فی مذهبه القديم والجديد، ص ۱۷۶-۷۰۳ (اصحاب شافعی و افکارش)؛ نیز

ر. ک: کتاب شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی، ص ۸۹-۱۱۳.

۲. ر. ک: ابوحیب، احمد بن حنبل السيرة والمذهب، ص ۵۷-۶۹ (هل احمد فقيه؟).



را بر قیاس مقدم می‌کنیم. حدیث ضعیف نزد امام حنبل قسیم حدیث صحیح است و آن را قسمی از اقسام حدیث حسن به حساب می‌آورد؛ زیرا او حدیث را به دو قسم صحیح و ضعیف تقسیم کرده و برای ضعیف مراتبی ذکر نموده است.

۵. قیاس: در صورتی که در مسئله‌ای هیچ نوع حدیث وجود نداشته باشد و فتوای صحابی نیز نباشد، به جهت ضرورت، رجوع به قیاس می‌کند.^۱

ولی برخی از معاصرین ادعا کرده‌اند که احمد بن حنبل در استنباط خود به هشت دلیل تکیه کرده است: قرآن، سنت، فتوای صحابه، اجماع، قیاس، استصحاب، مصالح مرسله و سد ذرایع.^۲

مهم‌ترین کتب حنابله

کتاب المسند احمد بن حنبل از مهم‌ترین مسانید تألیف شده به حساب می‌آید؛ ولی او دارای کتاب فقهی خاصی نبوده است، بلکه شاگردان و فقهای حنبلی آرای او را استخراج کرده و تدوین نموده‌اند. می‌توان اهم تألیفات آنان را در فقه از این قرار دانست:

۱. مختصر خرقی، ابی القاسم عمر بن حسین خرقی، که اولین کتاب فقهی در فقه حنبلی به حساب می‌آید و دارای شروح متعددی است که اهم آنها کتاب مغنی ابن قدامه می‌باشد.

۲. التذکره، ابی الوفاء علی بن عقیل بغدادی (ت: ۵۱۳ هـ. ق).

۳. الهدایه، ابی الخطاب کلوذانی (ت: ۵۱۶ هـ. ق).

۴. المستوعب، محمد بن عبدالله سامری (ت: ۶۱۰ هـ. ق).

۵. موفق بن قدامه (ت: ۶۲۰ هـ. ق) دارای کتاب‌های متعددی در فقه حنبلی است؛ از قبیل المغنی که مفصل است، المقنع که موجز می‌باشد، و کتاب الکافی که متوسط است.

۶. المحرر، مجدالدین ابی البرکات عبدالسلام بن ابی القاسم بن تیمیه (ت: ۶۵۲ هـ. ق). این کتاب دارای شروح و حواشی متعددی است.

۷. الفتاوی، ابن تیمیه. این کتاب دارای ۳۷ جزء است.

۸. الفروع، ابن مفلح، که سلیمان مرداوی (ت: ۸۸۵ هـ. ق) بر آن استدراکی نوشته و اسم

۱. اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۳۳.

۲. دکتر احمد فراج حسین، تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۳۸.

آن را تصحیح الفروع گذاشته است.

۹. الاقناع فی فقه الامام احمد بن حنبل، موسی بن احمد مقدسی (ت: ۹۶۸ هـ. ق).

۱۰. منتهی الإرادات، ابن النجار (ت: ۹۷۲ هـ. ق) که در آن، بین کتاب المقنع ابن قدامه و

التنقیح مرداوی جمع کرده است.^۱

○ پرسش

۱. اصول مذهب حنفیان را بیان کرده و علت تأکید ابوحنیفه را بر قیاس توضیح دهید.

۲. اصول مذهب مالکیان چیست؟

۳. با مطالعه کتب و آثار مربوط به شافعی، مذهب قدیم و جدید آن را توضیح دهید.

۴. اصول مذهب حنبلیان را بیان کنید.

۵. مهم ترین کتب مذاهب اربعه را بنویسید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، بخش مذاهب فقهی.

۲. محمود شهابی، ادوار فقه.

۳. ابن ابی یعلی و ابن رجب، طبقات الحنابلة، چاپ دار المعرفة، بیروت.

۴. تیممی داری، طبقات السنیة فی تراجم الحنفیة، دار رفاعة، مصر.

۵. سبکی، طبقات الشافعية.

۶. محمد بن محمد مخلوف، طبقات المالکیة، بیروت.

۱. ر. ک: مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص ۷۸۷؛ کتاب شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی، ص ۱۱۳-۱۳۷.

درس بیستم



منابع استنباط اهل سنت

اهل سنت بعد از اعراض از سنت اهل بیت (ع) به منابعی دیگر رجوع کردند که نزد شیعه امامی مقبولیت ندارند؛ از جمله:

۱. سنت صحابه

- همان گونه که اشاره شد، فقهای عامه، سنت صحابه را از جمله منابع استنباط به حساب می آورند:
- ابوحنیفه آثار صحابه را بر قیاس و رأی مقدم می داشت.^۱
- مالک قول صحابی را به سنت ملحق می نمود، بلکه نقل شده است که او خبر واحد را در صورت مخالفت با قول یک نفر از صحابه، رها می کرد.^۲
- شافعی جایگاه قول صحابی را بعد از نص و اجماع قرار می داد و آن را بر قیاس مقدم می داشت.^۳
- فتاوی احمد بن حنبل بر دو اصل استوار بود: نصوص و فتاوی صحابه با عدم وجود مخالف.^۴

ادله عدم حجیت سنت صحابی

با مراجعه به آیات قرآن، روایات و تاریخ پی می بریم که نه تنها دلیلی بر حجیت سنت

۱. اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۷۷.

۲. الموافقات، ج ۴، ص ۴۲.

۳. مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص ۶۳۶.

۴. اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۹.

صحابی نیست، بلکه دلیل بر عدم حجّیت آن وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

آیاتی در قرآن وجود دارد که طائفه‌ای از صحابه را نکوهش می‌کند و این با حجّیت سنت آنان سازگاری ندارد:

خداوند متعال می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ**^۱؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چرا چیزی بر زبان می‌آورید که بر آن عمل نمی‌کنید؟ این عمل که سخنی بگویید و خلاف آن کنید، بسیار سخت خدا را به خشم و غضب می‌آورد.»

نیز می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلُمُ الْإَرْضَ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ...**^۲؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا هنگامی که به شما گفته می‌شود: به سوی جهاد در راه خدا حرکت کنید بر زمین سنگینی می‌کنید؟! آیا به زندگی دنیا به جای آخرت راضی شده‌اید؟...»

بخاری به سند خود از ابی حازم نقل می‌کند که گفت: «از سهل بن سعد شنیدم که گفت: پیامبر (ص) فرمود: من نظاره‌گر شما در کنار حوض کوثرم. هر کس بر آن وارد شود آب آن را خواهد آشامید، و کسی که از آن بیاشامد هرگز تشنه نخواهد شد. گروهی بر من وارد می‌شوند که من آنان را می‌شناسم و آنان نیز مرا می‌شناسند؛ آن‌گاه بین من و آنان حائل می‌شود... می‌گویم: اینان از من هستند. خطاب می‌رسد: ای پیامبر! تو نمی‌دانی که چگونه اینان بعد از تو دین را تغییر و تبدیل نمودند. من هم می‌گویم: وای بر کسی که بعد از من دین را تغییر و تبدیل کند».^۳

با مراجعه به سیره صحابه نیز پی می‌بریم که آنان نه تنها از عصمت برخوردار نبودند، بلکه خود نیز به اشتباه و خطا و گناه معترف بودند، و این با حجّیت سنت آنان سازگاری ندارد.

۲. قیاس

استدلال به قیاس بعد از رحلت رسول اکرم (ص) به جهت مواجهه با حوادث جدید، رایج شد، و از همان ابتدا بین صحابه اختلاف شدیدی در عمل به آن بود. از آنجا که مدرسه خلفا، مرجعیت دینی

۱. صف، آیات ۲ و ۳.

۲. توبه، آیه ۳۸.

۳. صحیح بخاری، کتاب الفتن.

اهل بیت (ع) را نمی‌پذیرفتند، خود را با کمبود نصّ مواجه دیده، این کمبود را با قیاس جبران کردند.

مفهوم قیاس

«قیاس» در لغت به معنای تقدیر است و در اصطلاح در دو مورد به کار رفته است:

۱. به دست آوردن علل واقعی احکام شرع از طریق عقل و مقیاس قرار دادن آن برای صحتّ نصوص شرعی. بدین‌رو گاه گفته می‌شد: این حکم موافق مقیاس است و آن حکم مخالف مقیاس. این معنا کاربرد زیادی در عصر امام صادق (ع) داشت، ولی اکنون مهجور است.

۲. استنباط حکم واقعه‌ای که در آن نص وارد نشده، از حکم واقعه‌ای که دارای نصّ است، به جهت تساوی در علت و مناط و ملاک حکم.

این قسم، دو نوع است:

الف. قیاس منصوص العله: جایی که شارع تصریح به علت حکم در ناحیه مقیس^۱ علیه کرده است.
ب. قیاس مستنبط العله: جایی که فقیه علت حکم را به فکر و کوشش خود استخراج می‌کند.
قسم اول در حقیقت به عمل به سنت باز می‌گردد، نه قیاس؛ زیرا شارع با ذکر علت ضابطه کلی در اختیار فقیه قرار داده است، تا بر مصادیق مختلف تطبیق کند. بنابراین از مورد بحث و نزاع خارج است.

دو قسم دیگر از قیاس نیز برخوردار از موافقت عموم است:

الف. قیاس اولویت: به این معنا که ثبوت حکم در فرع اولی از ثبوت حکم در اصل است به جهت قوت علت در فرع؛ مانند فلاتقل لهما اف^۱، که به اولویت قطع، دلالت بر تحریم ضرب دارد.
ب. قیاس به تنقیح مناط: یعنی حکمی که به سبب آن نسبت داده شده و مقترن به خصوصیات است که آن خصوصیات را الفا کرده، حکم را به موارد دیگر تعمیم دهیم. این نوع قیاس، یا مفید قطع است، که در این صورت حجت است و یا مفید ظنّ است، که حجیت آن متوقف بر حجیت قیاس ظنی است.

اشکالات قیاس مستنبط العله

قیاس مستنبط العله و به کارگیری آن در فقه، دارای اشکالاتی چند است:

۱. شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است؛ زیرا تنجیز و تعذیر از آثار معلوم الحجیه است، و این ضابطه کلی در مطلق ظن می باشد. در مورد قیاس نیز حکم این چنین است.
۲. برخی از صحابه همانند امام علی (ع)، ابن عباس، عبدالله بن مسعود، عبدالله بن عمر، معاذ بن جبل، ابوهریره، سمرة بن جندب و عبدالله بن ابی اوفی، از مخالفان عمل به قیاس بوده اند.^۱
۳. قیاس همان تمثیل منطقی است که مفید ظن است که مصدر استنباط قرار گرفتن آن دلیل لازم دارد.

توضیح مطلب اینکه: در هر قیاس مستنبط العله پنج احتمال وجود دارد که این احتمالات بدون نص شرعی قابل ارتفاع نیست:

۱. احتمال اینکه علت حکم خلاف چیزی است که قیاس کننده گمان کرده است.
۲. احتمال اینکه علت مظنون با وصفی دیگر مؤثر در علت حکم باشد.
۳. احتمال اینکه قیاس کننده وصفی زائد را ضمیمه علت حکم کرده باشد.
۴. احتمال اینکه وصف مظنون با اضافه به موضوعش علت حکم باشد.
۵. احتمال اینکه علت حقیقی در حکم مقیس علیه با خصوصیات آن در مقیس نباشد.

۳. استحسان

از جمله منابع استنباط و قواعد آن نزد حنابله و مالکیه، استحسان است؛ ولی شافعیان و ظاهریه و امامیه آن را مردود دانسته، یا به عنوان اصلی مستقل قبول ندارند.

استحسان در لغت به معنای حسن شمردن چیزی و دنبال کردن امر حسن است، و مورد آن در جایی است که واقعه ای اتفاق می افتد، و عموم نص یا قیاس اقتضای حکمی را دارد، ولی مجتهد شرایط و خصوصیتی را در این دو دلیل مشاهده می کند که موجب فوت مصلحت یا جلب مفسده است. بدین رو از آن عدول کرده، حکمی دیگر را انتخاب می کند. ابن عدول را «استحسان» می نامند.

۱. ر. ک: ابن حزم، المحلی، ج ۶، ص ۵۰۸، ۵۱۱؛ ابن قیم، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۲.

نقدی بر دلیل «استحسان»

همان گونه که اشاره شد حقیقت «استحسان» عبارت است از عدول از مفاد دلیلی به مفاد دلیلی دیگر که اقوا است. اختلاف بین دو دلیل چند صورت دارد:

۱. هر دو دلیل غیر لفظی است: در این صورت اگر رتبه آن دو مختلف است، مانند تعارض مفاد استصحاب و برائت، سابق در رتبه مقدم است که استصحاب باشد. اما اگر هر دو در یک رتبه قرار دارند، مانند تعارض دو قیاس، دلیلی که علتش اقوا است، مقدم می باشد؛ مانند قیاس بر فرض حجیت آن. در صورتی که هر دو در این جهت مساوی اند، تساقط می کنند.

۲. دو دلیل، یکی لفظی و دیگری غیر لفظی است: در این صورت دلیل لفظی به جهت حکومت مقدم است. (حکومت آن است که با تعبد به دلیلی، وجهی برای دلیل دیگر باقی نمی ماند).

در صورت تعارض خبر واحد با قیاس، مطابق نظر ابوحنیفه قیاس مقدم است؛ در صورتی که قیاسی دیگر مؤید آن باشد.

نظر مالک آن است که هنگام تعارض عام قرآنی یا روایی با قیاس، قیاس مخصص عام است. نیز ابوحنیفه می گوید: «اگر عامی تخصیص خورده، او را می توان به قیاس نیز تخصیص زد؛ زیرا دلالتش ظنی شده است».

مطابق نظر شافعی و حنبلی ها در صورتی که برخی از قواعد - همانند قاعده نفی حرج - بر قیاس گواهی دهد، قیاس مقدم بر خبر است.

۳. دو دلیل، هر دو لفظی است: در این صورت باید به منشأ اختلاف مراجعه کرد. گاهی منشأ اختلاف تزامم بین دو دلیل است، یعنی دو حکم از شارع صادر شده که در مقام امتثال با یکدیگر تنافی دارند. گاهی نیز به جهت تعارض مفاد دو دلیل لفظی است.

در تزامم، گاهی تنافی به جهت عدم قدرت بر جمع بین مفاد هر دو است، و گاهی نیز به جهت وجود دلیل خارجی بر عدم اراده جمع بین هر دو است؛ مانند تزامم بین نماز ظهر و جمعه.

در مورد تزامم باید به مرجحات باب تزامم رجوع کرد که عبارتند از:

۱. تقدیم اهم بر مهم؛

۲. تقدیم حکم مضیق بر موسع؛

۳. تقدیم حکمی که بدل دارد به حکمی که بدل ندارد؛

۴. تقدیم امر تعیینی بر تخییری؛

۵. تقدیم مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی؛

۶. تقدیم اسبق در زمان.

تعارض نیز بر دو نوع است:

الف. تعارض بدوی، که با کمترین توجهی زائل می‌گردد؛ مانند تعارض عام و خاص، که در این صورت خاص بر عام مقدم شده و عام تخصیص می‌خورد. نیز مانند تعارض دلیل حاکم بر محکوم که دلیل حاکم مقدم است. یا مانند تعارض دلیل ناسخ بر منسوخ که دلیل ناسخ مقدم است.

ب. تعارض غیر بدوی، که عرف برای آن جمعی نمی‌یابد. در این صورت باید به مرجحات باب تعارض رجوع کرد که عبارتند از:

۱. مرجحات سندی.

۲. موافقت با کتاب (قرآن)؛ یعنی دخول حکم در ضمن عام یا خاص، و مراد از مخالفت با کتاب، مخالفت به نحو تباین یا عموم و خصوص من وجه است.

۳. مخالفت با عامه.

در صورت نبودن هیچ یک از این مرجحات، بنابر قولی به تساقط و بنابر قولی به تخییر، رأی داده می‌شود.

نتیجه اینکه: «استحسان» دلیل مستقلى در مقابل کتاب و سنت و بقیة منابع و اصول استنباط فقهی به حساب نمی‌آید.

۴. اجماع

اجماع در لغت به معنای «اتفاق» است، و در متعلق آن نزد اهل سنت اختلاف است. برخی متعلق آن را مطلق، و برخی خصوص مجتهدین از امت در هر عصر، و برخی، خصوص اهل مدینه، و عده‌ای، اهل حرمین مکه و مدینه و جماعتی، اهل کوفه و بصره، و برخی نیز خصوص اتفاق شیخین یا خلفای چهارگانه دانسته‌اند.

اهل سنت اجماع را اصلی مستقل در مقابل کتاب و سنت و در عرض این دو می‌دانند، ولی

امامیه و برخی از اهل سنت آن را اصل و دلیلی مستقل در مقابل آن دو نمی‌شمارند، بلکه در صورتی که کاشف قطعی از سنت باشد، معتبر است.

نقد ادله اهل سنت بر حجیت اجماع

اهل سنت بر حجیت اجماع به طور مطلق به ادله‌ای چند تمسک کرده‌اند:

الف. استدلال به حدیث «لا تجتمع اُمّتی علی الخطأ».

پاسخ: اولاً؛ عموم این احادیث با مضامین مختلف از حیث سند مشکل دارند.

ثانیاً؛ مصونیت امت از خطا ممکن است به جهت وجود معصوم در میان آنان باشد.

ثالثاً؛ ممکن است اشاره روایات به این نکته باشد که اجماع به جهت کشف از دلیل شرعی،

حجت است نه به صورت مستقل.

ب. ممتنع است که جماعتی بسیار بر خطا و ضلالت اتفاق کنند.

پاسخ: مجرد اتفاق یک امت دلیل بر عدم خطا نیست؛ و گرنه باید یهود و نصارا به جهت

اتفاق بر دین خود و عدم اعتبار اسلام حرفشان حجت باشد.

۵. مصالح مرسله

مصلحت در اصل به معنای جلب منفعت یا دفع مضرت است. غزالی گوید: «مصلحت در اصل عبارت است از جلب منفعت یا دفع مضرت، ولی ما از آن این معنا را قصد نمی‌کنیم؛ زیرا جلب منفعت و دفع مضرت مقاصد خلق و صلاح او در تحصیل مقاصد است. مقصود ما از مصلحت محافظت بر مقصود شرع است، و مقصود شرع از خلق، پنج چیز است: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال آنان. هر چیزی که متضمن این اصول پنج‌گانه باشد مصلحت است؛ و گرنه مفسده‌ای است که دفع آن مصلحت است».^۱

اما مقصود از «مرسله» مصلحتی است که در خصوص آن دلیل معتبری وارد نشده است، ولی داخل در مقاصد شریعت است.^۲

استصلاح یا مصالح مرسله در اصطلاح اصولیین عبارت است از تشریع حکم در واقعه‌ای که

۱. المستصفی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲. المدخل الی اصول الفقه، ذوالیبنی، ص ۲۸۴.

در آن مورد نص یا اجماعی نیست با در نظر گرفتن مصلحتی که دلیلی از شارع بر اعتبار یا عدم اعتبار آن وارد نشده است؛ مانند زدن متهم به جرم سرقت، به جهت اقرار و نیز ریختن شیر مغشوش.

آرا و اقوال

مالکیه و حنابلّه، مصالح مرسله را طریقی شرعی برای استنباط حکم می‌دانند، در صورتی که نص و اجماعی در میان نباشد.^۱ برخی از حنابلّه هنگام تعارض بین مصالح مرسله و نص، مصالح مرسله را مقدم می‌دارند.^۲ ابن حاجب و شافعی و برخی از تابعین او، استنباط از طریق مصالح مرسله را باطل می‌دانند.^۳ غزالی و بیضاوی می‌گویند: «اگر مصلحت ضروری و قطعی و کلی باشد، مبتنی شدن حکم بر او ممکن است، گرچه شاهی بر آن نباشد».^۴ مشهور نزد احناف عدم استناد بر مصالح مرسله است؛ گرچه برخی در این نسبت تردد دارند.^۵

امامیه معتقد است: احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری است. اگر نص بر لزوم مراعات مصلحت یا مفسده‌ای در شریعت باشد، مراعات آن واجب است. اما اگر مصلحت یا مفسده‌ای در بین باشد که نص بر آن دلالت ندارد - ولو به صورت کلی - ولی عقل انسان اثباتاً یا نفیاً بر آن به صورت قطع حکم می‌کند، باید بر آن عمل شود؛ زیرا قطع حجت است. اگر مصلحت یا مفسده‌ای در نظر گرفته شود که نه شرع بر آن تصریح نموده و نه مدلول حکم عقل قطعی است، ابتنای حکم بر آن باطل است.

نتیجه اینکه مصالح مرسله دلیل مستقلى در مقابل سنت و عقل نیست.

۶. سدّ ذرایع

ذریعه در لغت به معنای وسیله‌ای است که به مدد آن برای چیزی چاره‌جویی می‌شود. و «سدّ» در لغت در مقابل فتح و باز کردن است. بنابراین «سدّ ذرایع» به معنای چیزی است که به واسطه آن

۱. رسالة الطوفی، ص ۱۰۹.

۲. عبدالوهاب خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص ۸۹.

۳. مختصر المنتهى، ج ۲، ص ۲۸۹؛ مصادر التشريع، ص ۸۹.

۴. بیضاوی، المنهاج، ج ۳، ص ۱۶۳؛ غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۱۴۱.

۵. محمدتقی حکیم، الاصول العامة، ص ۳۸۶.

برای امری که ممنوع و مشتمل بر مفسده است، چاره‌جویی می‌شود.^۱
 در تعریف اصطلاحی آن گفته شده است: «عملی است که در شرع حلال شمرده شده، ولی فاعل به سبب منع شدن از آن، از کاری حرام جلوگیری می‌شود».^۲
 شاطبی در تعریف آن می‌گوید: «جلوگیری از مصلحتی است برای دفع مفسده‌ای».^۳ مالک و احمد و متابیین این دو، «سدّ ذرایع» را از منابع استنباط حکم دانسته‌اند؛ ولی ابوحنیفه و شافعی و اتباع این دو، آن را به عنوان منبع استنباط قبول نکرده‌اند.^۴
 نزد امامیه «سدّ ذرایع» منبعی مستقل برای استنباط نیست؛ زیرا این اصل داخل در قاعده «ملازمه بین حرمت شیء و حرمت مقدمه» آن است. اگر حکم مقدمه از عقل استفاده شود، به قاعده ملازمه داخل در حکم عقل است، ولی اگر از طریق ملازمه لفظیه استفاده شود - یعنی دلالت التزامی - داخل در سنت است.
 همچنین ممکن است این اصل در قاعده «اعانۀ بر اثم» داخل شود که فقها به حرمت آن فتوا داده‌اند.

۷. فتح ذرایع (حیله‌ها)

یکی از اصول فقهی احناف اصل «فتح ذرایع» است که از آن به «خروج از مضیقه» و «حیله به جهت اسقاط حکم شرعی» تعبیر می‌شود.
 این اصل منشأ نزاع و سبب طعن علما و فقها بر احناف شده است؛ تا جایی که بخاری بابتی را در صحیح خود در ردّ این قاعده ثبت کرده است.^۵ از همه بیشتر مالکی‌ها و حنابله در ردّ این اصل کوشش نموده‌اند. به همین دلیل در مقابل آن، اصلی به نام «سدّ ذرایع» تأسیس کرده‌اند.
 احتاف در اثبات این اصل به عنوان یکی از منابع تشریع، ادله‌ای اقامه کرده‌اند:
 ۱. قول خداوند: خذ بیدک ضغثاً فاضرب به و لاتحت انا و جدناه صابراً.^۶

۱. المدخل للفقّه الاسلامی، ص ۲۶۶.

۲. برهانی، سدّ الذرائع فی الشریعة الاسلامیة، ص ۷۴.

۳. الموافقات، ج ۴، ص ۱۹۹.

۴. ارشاد الفحول، ص ۲۴۶.

۵. صحیح بخاری، ج ۹، ص ۳۲، کتاب الإکراه.

۶. ص، آیه ۴۴.

مفسران می گویند: ایوب قسم یاد کرد که صد تازیانه به زنش زند. خداوند دستور داد تا صد شاخه ریز را برداشته و یک دسته نموده و یک بار بر همسرش بکوبد، که با آن به قسم خود وفا کرده است و این یک نوع حيله در اجرای حکم است.

پاسخ: استدلال به این آیه صحیح نیست؛ زیرا محتمل است که این نوع حکم به جهت تخفیف از جانب خداوند در حق خصوص ایوب(ع) باشد؛ زیرا در طول چند سال مصائب را تاب آورد.

۲. قول خداوند: و قال لفتیانہ اجعلوا بضاعتہم فی رحالہم لعلہم یعرفونہا اذا انقلبوا الی اہلہم لعلہم یرجعون.^۱

حضرت یوسف(ع) دستور داد تاکیل ملک را در خورجین برادرش گذارند تا به واسطه آن راهی برای نگه داری برادرش نزد خود بیابد.

پاسخ: حضرت یوسف(ع) برای رسیدن به حلال از وسیله ای حلال استفاده کرد، که همان نزد خود نگه داشتن برادر بود، و او نیز بر این کار در واقع ناراضی نبود؛ همان گونه که قصد حضرت از این کار ایدای برادران یا پدرش نبود.

به هر حال موافقان و مخالفان «فتح ذریع» بر مدعای خود به ادله ای استدلال کرده اند؛ ولی آنچه می تواند حل کننده مسئله باشد این است که: حيله هایی که به آن چنگ زده می شود، بر چند قسم است:

۱. اینکه شارع مقدس آن را در کلام خود آورده تا مکلف به سبب آن راه خروجی از مضيقه ها پیدا کند. نظیر تجویز سفر در ماه رمضان به جهت افطار.^۲ هیچ کسی این گونه فتح ذریعہ و حيله را قبیح نشمرده است.

۲. یک امر واحدی است که دو راه دارد؛ یکی از آن دو را شارع حلال و دیگری را حرام کرده است. مانند آنکه مبادلہ خرماي خوب با بد با تفاضل، ربا است، ولی فروش هر کدام به طور مستقل جایز است. این قسم نیز اشکالی نداشته و از محل نزاع خارج است.

۳. مورد دیگر جایی است که سبب در حصول نتیجه شرعاً تأثیر نداشته باشد، که در این صورت حيله حرام است و نتیجه نیز باطل می باشد؛ مثل اینکه کسی جاريه ای را غصب می کند،

۱. یوسف، آیه ۶۲.

۲. بقرہ، آیه ۱۸۵.

گمان می‌کند که مرده است و لذا قیمت جاریهٔ مرده را به مالکش می‌پردازد. ابوحنیفه حکم کرده است که جاریه برای غاصب است، اگرچه بعداً کشف شود که جاریه زنده بوده است، و صاحب آن حق ندارد آن را اخذ نماید.^۱

پر واضح است که گمان غاصب، تأثیر در خروج آن از ملک صاحبش نداشته، موجب اشتغال ذمهٔ غاصب به قیمت آن نمی‌شود. ابوحنیفه این راه را حيله‌ای برای مالک شدن جاریه‌ای دانسته که صاحبش آن را نمی‌فروشد. او می‌گوید غاصب می‌تواند به بهانهٔ اینکه او مرده است، قیمت مردهٔ او را به صاحبش بدهد و مالک آن گردد. امامیه معتقد است که اعتقاد به مرگ جاریه سبب خروج آن از ملک صاحبش نمی‌شود.

۴. اگر هدف از توسل به امر حلال، صوری است و ارادهٔ جدی از این کار به امر حرام تعلق گرفته است، در این صورت نیز این حيله حرام است؛ همانند توسل اصحاب سبت به جهت اصطیاد ماهی در روز یکشنبه با حفره‌ها و جدول‌هایی در روز شنبه به جهت نزدیک شدن و حبس ماهی‌ها.

بدین‌رو رسول خدا (ص) فرمود: قَاتِلِ اللَّهَ الْيَهُودَ، اِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شَحُومَهَا جَمْلُوهُ ثُمَّ بَاعُوهُ فَاتَّكَلُوا ثَمَنَهُ.^۲

○ پرسش

۱. قیاس را تعریف و نقد کنید.
۲. رابطه سدّ ذرایع با فتح ذرایع چیست؟
۳. استحسان چیست و چرا نمی‌توان آن را به عنوان منبع دانست؟
۴. اجماع را تعریف کرده و نظر امامیه را نیز توضیح دهید.
۵. مصالح مرسله چیست؟

۱. صحیح بخاری، ج ۹، ص ۳۲، کتاب الإکراه.

۲. بلوغ المرام، رقم ۸۰۱.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. غزالی، المستصفی فی علم الاصول، بیروت.
۲. نورالدین خادمی، الدلیل عند الظاهرية (سنت، اجماع، قیاس و...)، عربستان.
۳. ابراهیم زلمی، خاستگاه‌های اختلاف در فقه مذاهب (سنت، قیاس، مصالح مرسله، سد ذرایع و استحسان)، ترجمه: حسین صابری، مشهد.
۴. ابن تیمیه، القیاس فی الشرع الاسلامی (در اثبات اینکه در اسلام نصی بر مخالفت قیاس صحیح وجود ندارد).

كتا بنامه

١. المستصفى من علم الاصول، ابو حامد محمد بن محمد غزالى، به همراه كتاب فواتح الرحموت، عبد العلى محمد بن نظام الدين انصارى، بشرح مسلم الثبوت فى اصول الفقه، لمحـب اللـه بن عبد الشكور، تحقيق: ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار الارقم، ١٤١٤ ق = ١٣٧٣.
٢. آئين وهايت، جعفر سبحانى، قم، دار القرآن الكريم
٣. آئينى باقرآن، مرتضى مطهرى، قم، صدرا، ١٣٨١ - ١٣٨٢.
٤. آيين هندو، سيمين ويـتمـن، ترجمه: على موحـديـان عطار، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ١٣٨٢.
٥. ابن تيميه: حياته، عقائده، موقفه من الشيعة و اهل البيت (ع)، صائب عبد الحميد، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، ١٩٩٤ م = ١٤١٤ ق = ١٣٧٢.
٦. ابن تيميه، عزيز العظمه، رياض الريس، ٢٠٠٠ م = ١٣٧٩.
٧. ابن حنبل: حياته و عصره - آراؤه و فقهه، محمد ابوزهره، قاهره، دار الفكر العربى، ١٩٩٧ م = ١٤١٨ ق = ١٣٧٦.
٨. احاديث فى ذم الكلام و اهله، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن بن محمد جديع، رياض، دار اطلس، ١٩٩٦ م = ١٤١٧ ق = ١٣٧٦.
٩. احمد بن حنبل: السيرة و المذاهب، سعدى ابوجيب، دمشق، دار ابن كثير، ١٩٩٨ م = ١٤١٨ ق = ١٣٧٧.
١٠. احمد بن حنبل بين محنة الدين و محنة الدنيا، جواد الرومى، مصر، مكتبة التجارية الكبرى، ١٣٨٠ ق = ١٣٤٠.
١١. ادب المعتزلة الى نهاية القرن الرابع الهجرى، عبد الحكيم بليـع، فـجالـة، قاهره، دار نهضة مصر،

۱۹۷۹م = ۱۳۵۸.

۱۲. ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، محمد ابراهیم جناتی، تهران، کیهان، ۱۳۷۲.
۱۳. ادوار فقه، محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات، ۱۳۵۲-۱۳۶۹.
۱۴. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، داریوش شایگان، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۱۵. ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، محمد بن علی بن محمد الشوکانی، دارالفکر.
۱۶. اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، گروه مذاهب اسلامی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.

۱۷. اصول الکافی ولبیه الروضه، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۲۰۰۵م = ۱۴۲۶ق = ۱۳۸۴.

۱۸. اعلام الموقعین عن رب العالمین، شمس الدین ابی عبداللّه محمد بن ابی بکر المعروف بابن قیم الجوزیه، اداره الطباعة المنيرية، قاهره، دارالحديث.

۱۹. الاباضية بين الفرق الاسلامية عند كتاب المقالات فى القديم والحديث، على يحيى معمر، لندن، دارالحكمه، ۲۰۰۱م = ۱۴۲۲ق = ۱۳۸۰.

۲۰. الابانة عن اصول الديانة ابى الحسن على بن اسماعيل الاشعري، دراسة و تحقيق: عباس صباغ، بيروت، دارالنفائس، ۱۹۹۴م = ۱۴۱۴ق = ۱۳۷۳.

۲۱. الآثار الواردة عن ائمة السنة فى ابواب الاعتقاد من كتاب سير اعلام النبلاء، جمال بن احمد بن بشير بادى، رياض، دار الوطن، ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.

۲۲. الاسلام السعودى الممسوخ، سيد طالب خرسان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق = ۱۳۶۷.

۲۳. الاسلام و الايمان و الفرق بينهما، محمدرضا فرج الله، نجف الاشرف، مطبعة الادب، ۱۳۸۳.

۲۴. الاصول المنهجية للعقيدة السلفية مع مقارنة شاملة بين منهج الامام الاشعري و منهج الامام ابن تيميه، محمد فريجه، بيروت، دمشق، المكتب الاسلامی، ۱۹۹۵م = ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۴.

۲۵. الاعتقاد و الهداية الى سهيل الرشاد على مذهب السلف اهل السنة و الجماعة، ابی بکر احمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عبدالله محمد درويش، دمشق، بيروت، اليمامة للطباعة و النشر، ۲۰۰۲م = ۱۴۲۳ق = ۱۳۸۱.

۲۶. الامام الشافعی فی مذهبیه القديم و الجدید، احمد نحرای عبد السلام اندونسی، دارالکتب، ۱۹۸۸ م = ۱۴۰۸ ق = ۱۳۶۷.
۲۷. الامام الشافعی ناصر السنه... و واضع الاصول، عبد الحلیم جندی، قاهره، دارالمعارف.
۲۸. الامام مالک مفسرا، تحقیق: حمید لحر، اشراف: مکتب البحوث و الدراسات، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۵ م = ۱۴۱۵ ق = ۱۳۷۴.
۲۹. الامام محمد بن عبد الوهاب او انتصار المنهج السلفی، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۸۶ م = ۱۳۶۵.
۳۰. الامام محمد بن عبد الوهاب: حیات، آثاره، دعوتہ السلفیة، محمد بن عبد الله سکاكر، ریاض، مکتبة الملك عبد العزيز العامة، ۱۹۹۹ م = ۱۴۱۹ ق = ۱۳۷۸.
۳۱. الايمان: اركانه، حقیقته، نواقضه، محمد نعیم یاسین، قاهره، مکتبة السنه، ۱۹۹۱ م = ۱۴۱۲ ق = ۱۳۷۱.
۳۲. الباقلانی و آراؤه الكلامیة، محمد رمضان عبد الله، بغداد، مطبعة الامة، ۱۹۸۶ م = ۱۳۶۵.
۳۳. البداية و النهاية، ابوالفداء اسماعیل بن كثير دمشقی، تحقیق: علی شیری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م = ۱۴۰۸ ق = ۱۳۶۷.
۳۴. البراهین، فخرالدین رازی، مقدمه و تصحیح نگارش: محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ - ۱۳۴۲.
۳۵. البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۱ ق = ۱۳۵۰.
۳۶. التبیان فی تفسیر القرآن، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، با مقدمه آغا بزرگ طهرانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۷. التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، عبد الرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰ م = ۱۳۵۹.
۳۸. التصريح بما تواتر فی نزول المسيح، محمد انور شاه کشمیری هندی، تحقیق: عبدالفتاح ابو غده، بیروت، مکتب المطبوعات الاسلامیة، ۱۹۹۲ م = ۱۴۱۲ ق = ۱۳۷۱.
۳۹. التفسیر، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی معروف به عیاشی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، العلمیة الاسلامیة، ۱۳۶۳.
۴۰. التفسیر و المفسرون، محمد حسین ذهبی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ ق = ۱۳۶۶.

٤١. التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة، ابوبكر محمد بن طيب بن باقلانى، تحقيق: محمود محمد خضيرى و محمد عبدالهادى ابوريده، دار الفكر العربى.

٤٢. التنبيه و الرد على اهل الاهواء و البدع، ابو حسين محمد بن احمد بن عبد الرحمن ملطى شافعى، با حواشى محمد زاهد بن حسن كوثرى، قاهره، المكتبة الازهرية للتراث، ١٩٩٧م = ١٤١٨ق = ١٣٧٦.

٤٣. الجامع الصحيح و هو سنن الترمذى، ابو عيسى محمد بن عيسى بن سوره، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٩٣٨م = ١٣٥٧ق = ١٣١٦ - ١٩٦٢م = ١٣٨١ق = ١٣٤١.

٤٤. الحركة الاباضية فى المشرق العربى، مهدي طالب هاشم، لندن، دار الحكمة، ٢٠٠١م = ١٣٨٠.

٤٥. الخصال للشيخ الصدوق، ابو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه قمى، تحقيق: على اكبر غفارى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٠٣ق = ١٣٦٢.

٤٦. الخلافة و نشأة الاحزاب الاسلامية، محمد عماره، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٤م = ١٣٦٣.

٤٧. الخوارج: تاريخهم و آرائهم الاعتقادية و موقف الاسلام منها، غالب بن على عواجى، مكتبة لينه، ١٩٩٧م = ١٤١٨ق = ١٣٧٦.

٤٨. الخوارج فى المغرب الاسلامى، ليبيا - تونس - الجزائر - المغرب - موريتانيا، محمود اسماعيل، بيروت، دار العوده، قاهره، مكتبة مدبولى، ١٩٧٦م = ١٣٥٥.

٤٩. الدرر السنية فى الرد على الوهابية، احمد بن زينى دحلان، استانبول، مكتبة الحقيقة، ١٤١٣ق = ١٣٧١.

٥٠. الدرر الفاخرة فى تحقيق مذاهب الصوفية و المتكلمين و الحكماء المتقدمين، نور الدين عبد الرحمن جامى، به كوشن نيكو لاهير و على موسى بهبهانى، تهران، دانشگاه تهران، دانشگاه مك گيل، ١٣٥٨.

٥١. الدليل عند الظاهرية، نور الدين خادمى، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٠م = ١٤٢١ق = ١٣٧٩.

٥٢. الديوبندية: تعريفها و عقائدها، ابى اسامة سيد طالب الرحمن، تحقيق: ابو حسان انصارى، ويرایش ٢، كراچى، دار الكتاب و السنة، ١٤١٥ق = ١٣٧٤.

٥٣. الذخيرة في علم الكلام، مرتضى علم الهدى على بن حسين موسوى بغدادى، تحقيق: سيد احمد حسيني، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١١ ق = ١٣٧٠.
٥٤. الرد على الجهمية، ابن منده، تحقيق: على بن محمد ناصر فقيهى، مدينة المنوره، مكتبة الغرباء الاثرية، ١٩٩٤ م = ١٤١٤ ق = ١٣٧٣.
٥٥. الرد على المنطقيين، ابن تيميه، تحقيق: رفيق عجم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣ م = ١٣٧٢.
٥٦. الزينة في الكلمات الاسلامية العربية، ابو حاتم احمد بن حمدان رازى، تحقيق: حسين بن فيض الله همدانى، قاهره، مطبعة الرسالة، ١٩٥٧ - ١٩٥٨ م = ١٣٣٦ - ١٣٣٧.
٥٧. السلفية الوهابية افكارها الاساسية و جذورها التاريخية، حسن بن على سقاف، عمان، دارالامام النووى، ٢٠٠٢ م = ١٤٢٣ ق = ١٣٨١.
٥٨. السلفية بين اهل السنة والامامية، سيد محمد كثيرى، بيروت، الغدير للطباعة و النشر، ١٩٩٧ م = ١٤١٨ ق = ١٣٧٦.
٥٩. السيد محمد رشيد رضا، مؤسسة الرسالة، دارالايمان، ١٤٠٦.
٦٠. الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عقيدته السلفية و دعوته الاصلاحية و ثناء العلماء عليه، احمد بن حجر بن محمد آل ابوطامى آل بن على، تحقيق: عبدالعزيز بن عبد الله باز، مدينه منوره، الجامعة الاسلامية، ١٣٩٣ ق = ١٣٥٢.
٦١. الصواعق الالهية فى الرد على الوهابية، سليمان عبد الوهاب، تهران، دار الهداية، ١٤٢٠ ق = ١٣٧٩.
٦٢. الطبقات السنية فى تراجم الحنفية، تقى الدين بن عبد القادر تميمى دارى حنفى، تحقيق عبد الفتاح محمد حلو، رياض، دار الرفاعى، ١٩٨٣ م = ١٤٠٣ ق = ١٣٦٢.
٦٣. الطرائف فى معرفة مذاهب الطوائف، على بن موسى ابن طاوس حسنى، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠٠ ق = ١٣٥٩.
٦٤. العقائد السلفية بادلها العقلية و العقلية، احمد بن حجر آل بوطامى بنعلى، قطر، دار الكتب القطرية، ١٩٩٤ م = ١٤١٥ ق = ١٣٧٤.
٦٥. العقيدة للامام احمد بن حنبل، برواية ابى بكر الخلال، تحقيق: عبدالعزيز عز الدين سيروان، دمشق، دار قتيبة، ١٩٨٨ م = ١٤٠٨ ق = ١٣٦٧.

٦٦. العواصم و القواصم فى الذب عن سنة ابي القاسم، محمد بن ابراهيم وزير يمانى، تحقيق: شعيب ارنووط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م = ١٤١٥ق = ١٣٧٤.

٦٧. الفتاوى الكبرى، تقى الدين ابن تيمية، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.

٦٨. الفتن، ابو عبد الله نعيم بن حماد مروزي، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٣م = ١٤٢٤ق = ١٣٨٢.

٦٩. الفتوى الحموية الكبرى، تقى الدين احمد بن تيميه، بيروت، دار الكتب العلمية.
٧٠. الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، ابو محمد على بن احمد معروف به ابن حزم ظاهري، تحقيق: محمد ابراهيم نصر و عبدالرحمن عميره، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦م = ١٤١٦ق = ١٣٧٥.

٧١. الفقه على المذاهب الاربعة، عبدالرحمن جزيري، بيروت، دار الاحياء التراث العربى، ١٤٠٦ق = ١٣٦٥.

٧٢. الفقيه المعذب ابن تيميه، عبدالرحمن شرقاوى، قاهره، دار اخبار اليوم، ١٩٩٥م = ١٣٧٤.
٧٣. الفكر السلفى عند الشيعة الاثنا عشرية، على حسين جابري، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٧م = ١٣٥٦.

٧٤. القاديانى و القاديانية، ابو اعلى مودودى و ابو حسن على ندوى و احسان الهى ظهير، تحقيق: سيد عبد الماجد غورى، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، ٢٠٠٠م = ١٤٢١ق = ١٣٧٩.
٧٥. القاديانية دراسات و تحليل، احسان الهى ظهير، لاهور، ادارة ترجمان السنة، ١٣٨٦ق = ١٣٤٥.

٧٦. القاديانية و الاستعمار الانجليزى، عبد الله سلوم سامرائى، بغداد، دار الرشيد، ١٩٨١م = ١٣٦٠.

٧٧. القتل باسم الدين، طاهر احمد، ترجمه: محمد حلمى الشافعى، اسلام آباد، الشركة الاسلامية المحدودة.

٧٨. القدريه و المرجئة: نشاتهما - و اصولهما - و موقف السلف منها، ناصر بن عبد الكريم عقل، رياض، دار الوطن، ١٩٩٧م = ١٤١٨ق = ١٣٧٦.

٧٩. القول البليغ فى التحذير من جماعة التبليغ، حمود بن عبد الله بن حمود تويجى، رياض،

- دارالصمعی، ١٩٩٧ م = ١٤١٨ ق = ١٣٧٦.
٨٠. القیاس فی الشرع الاسلامی و اثبات انه لم یرد فی الاسلام نص یرد فی القیاس الصحیح، تقی الدین احمد بن تیمیه و شاگردش شمس الدین محمد بن ابی بکر بن قیم جوزیه، بغداد، مطبعة الزمان، ١٩٨٩ م = ١٣٦٨.
٨١. الکامل فی التاریخ، عزالدین ابوحسن علی بن الکریم شیانی معروف بابن اثیر، تحقیق: علی شیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٨ ق = ١٣٦٧ - ١٤٠٩ ق = ١٣٦٨.
٨٢. اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، ابوحسن علی بن اسماعیل اشعری، تحقیق: عبدالعزیز عزالدین سیروان، بیروت، دار لبنان للطباعة و النشر، ١٩٨٧ م = ١٤٠٨ ق = ١٣٦٦.
٨٣. المبدع شرح المقنع، ابواسحاق برهان الدین ابراهیم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مفلح خنبلی، تحقیق: محمد حسن محمد حسن اسماعیل شافعی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٩٩٧ م = ١٤١٨ ق = ١٣٧٦.
٨٤. المحصول فی علم اصول الفقه، فخرالدین محمد بن عمر رازی، تحقیق: عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معرض، صیدا، بیروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٩ م = ١٤٢٠ ق = ١٣٧٨.
٨٥. المحلی، ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم، تحقیق: احمد شاکر، بیروت، دار الجیل، دارالآفاق الجدیدة، ١٩٩٦ م = ١٤١٦ ق = ١٣٧٥.
٨٦. المدخل الی دراسة علم الکلام، حسن محمود شافعی، قاهره، مكتبة وهبة، ١٩٩١ م = ١٤١١ ق = ١٣٧٠.
٨٧. المذاهب الاسلامیة الخمسة، عبدالهادی فضلی و دیگران، بیروت، الغدير، ١٩٩٨ م = ١٤١٩ ق = ١٣٧٧.
٨٨. المعتزلة بین القديم و الحدیث محمد عبده و طارق عبدالحلیم، بیروت، دار ابن حزم، ١٩٩٦ م = ١٤١٦ ق = ١٣٧٥.
٨٩. المعتزلة (تاریخ، عقائد، فرق، اعلام)، سلیمان سلیم علم الدین، بیروت، نوفل، ٢٠٠٠ م = ١٣٧٩.
٩٠. المعتزلة، زهدی جار الله، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ١٩٩٠ م = ١٤١٠ ق = ١٣٦٩.

٩١. المعجم الوسيط، ابراهيم ايسس و ديگران، تحقيق: ابراهيم مصطفى و ديگران، استانبول، المكتبة الاسلامية، ١٩٧٢م = ١٣٥١.

٩٢. المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، قاضى ابو حسن عبد الجبار اسد آبادى، تحقيق: محمد مصطفى حلمى و ديگران، قاهره، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الانباء و النشر، الدار المصرية للتأليف و الترجمة.

٩٣. المقالات السنينة فى تبرئة شيخ الاسلام ابن تيمية و رد مفتريات الفرقة الحبشية، عبد الرحمن محمد سعيد دمشقيه، رياض، دار المسلم، ١٩٩٨م = ١٤١٩ق = ١٣٧٧.

٩٤. الملل و النحل، ابو فتح محمد بن عبد الكريم شهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلانى، قاهره، شركة مكتبة و مطبعة البابى الحلبي و اولاده بمصر، ١٩٦٧م = ١٣٨٧ق = ١٣٤٦.

٩٥. المنتظم فى تواريخ الملوك و الامم، جمال الدين ابوفرج عبد الرحمن بن على جوزى، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٠م = ١٤٢٠ق = ١٣٧٩.

٩٦. المنية و الامل فى شرح الملل و النحل، مهدي لدين الله احمد بن يحيى بن مرتضى ابن مفضل بن منصور حسنى يمانى، تحقيق: محمد جواد مشكور، مؤسسة الكتاب الثقافة، ١٩٨٨م = ١٣٦٧.

٩٧. الموافقات فى اصول الشريعة، ابواسحق شاطبى و هو ابراهيم بن موسى لخمى غرناطى مالكى، تحقيق: محمد عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٥م = ١٣٩٥ق = ١٣٥٤.

٩٨. الموضوعات، ابوفرج عبد الرحمن بن على بن جوزى قرشى (٥١٠-٥٩٧)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، ١٩٨٣م = ١٤٠٣ق = ١٣٦٢.

٩٩. المهند على المفند، خليل احمد سهانپورى، به اضافة عقائد اهل السنة و الجماعة: سيد عبدالشكور ترندى، لاهور، المطبعة العربية، ١٩٨٣م = ١٣٦٢.

١٠٠. الميزان فى تفسير القرآن، محمد حسين طباطبايى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، ١٣٩٣ق = ١٣٥٢.

١٠١. امالى المرتضى غرر الفوائد و درر القلائد، شريف مرتضى على بن حسين موسوى علوى، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، تهران، انتشارات جهان.

١٠٢. اوراق مجموعة من حياة شيخ الاسلام ابن تيمية، محمد بن ابراهيم شيبانى، كويت، مكتبة ابن تيمية، ١٩٨٩م = ١٤٠٩ق = ١٣٦٨.

۱۰۳. بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۱۰۴. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۹۹۱ م = ۱۴۱۱ ق = ۱۳۷۰.
۱۰۵. بلوغ المرام، فی شرح مسک الختام فی من تولى ملک الیمن من ملک و امام، حسین بن احمد عرشی، تحقیق: انتساس ماری کرملی، بیروت، احیاء التراث العربی.
۱۰۶. تاریخ التشریع الاسلامی، حسین علی اعظمی، بغداد، مطبعة الاهالی، ۱۹۳۹ م = ۱۳۱۸.
۱۰۷. تاریخ التشریع الاسلامی، عبدالهادی فضلی، قم، مؤسسه دارالکتاب الاسلامی، ۱۹۹۳ م = ۱۴۱۴ ق = ۱۳۷۳.
۱۰۸. تاریخ التشریع الاسلامی، محمد خضری بک، تحقیق: زهیر شفیق کبی، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۹۲ م = ۱۳۷۱.
۱۰۹. تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، تحقیق: قاسم شماعی رفاعی و محمد عثمانی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۶ م = ۱۴۰۶ ق = ۱۳۶۵.
۱۱۰. تاریخ الطبری المعروف بتاریخ الامم و الملوک، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۳ م = ۱۴۰۳ ق = ۱۳۶۲.
۱۱۱. تاریخ المذاهب الاسلامیه، محمد ابوزهره، قاهره، دارالفکر العربی.
۱۱۲. تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، عبدالرحمن بدوی، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۱۳. تاریخ بغداد، ابوبکر احمد بن علی خطیب بغدادی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۱۴. تاریخ بنی رستم، ابن الصغیر، ترجمه: حجت الله جودکی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۵.
۱۱۵. تاریخ علم الکلام فی الاسلام، فضل الله زنجانی، تحقیق: مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، ۱۴۱۷ ق = ۱۹۷۷ م = ۱۳۷۶.
۱۱۶. تاریخ علم کلام، شیلی نعمانی، ترجمه: سید محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۲۸.
۱۱۷. تاریخ فرق اسلامی، حسین صابری، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
۱۱۸. تاریخ فقه و فقهها، ابوالقاسم گرگی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی

دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۵.

۱۱۹. تاریخ نجد و دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (السلفية)، سنت جون فیلی، تعریب: عمر

دیسراوی، قاهره، مکتبه مدبولی، ۱۹۹۴ م = ۱۴۱۴ ق = ۱۳۷۳.

۱۲۰. تاریخیة الفكر العربی الاسلامی، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۶.

۱۲۱. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، منسوب به مرتضی بن داعی حسنی رازی، تصحیح:

عباس اقبال، تهران، اساطیر، ۱۳۶۴.

۱۲۲. تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری، ابن عساکر، تحقیق: احمد

حجازی سقا، بیروت، دار الجیل، ۱۹۹۵ م = ۱۴۱۶ ق = ۱۳۷۵.

۱۲۳. تحف العقول عن آل رسول، ابو محمد حسن بن علی ابن حسین بن شعبه حرانی، بیروت،

مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۴ م = ۱۳۹۴ ق.

۱۲۴. تحقیقاتی درباره هند، دهلی نو، رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران.

۱۲۵. تذکرة الحفاظ و معه تعليقات «التنبیه و الايقاظ»، ذهبی، تحقیق: محمد زاهد کوثری،

بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۲ م = ۱۴۲۳ ق = ۱۳۸۱.

۱۲۶. تفسیر الكبير و مفاتیح الغیب، محمد رازی فخر الدین عمر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ ق =

۱۳۶۴.

۱۲۷. تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام عبدالله

نورانی، تهران، دانشگاه مک گیل مونترال، مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران،

۱۳۵۹.

۱۲۸. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۹ ق

= ۱۳۶۸.

۱۲۹. جمل العلم و العمل، سید مرتضی ابوالقاسم علی بن حسین مرتضی، تحقیق: رشید صفار،

نجف، مطبعة النعمان، ۱۹۶۷ م = ۱۳۸۷ ق = ۱۳۴۶.

۱۳۰. جمهرة خطب العرب فی عصور العربیة الزاهرة، احمد زکی صفوت، قاهره، مصطفى البابی

الحلبی و اولاده، ۱۳۸۱ ق = ۱۳۴۰.

۱۳۱. حقائق الايمان، زين الدين بن علی بن احمد عاملی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، مکتبه

آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ ق = ۱۳۶۷.

۱۳۲. حکمت جاویدان: نگاهی به زندگی و آثار سنت‌گرایان معاصر، حسین خندق آبادی، تهران، مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۸۰.
۱۳۳. خاستگاه‌های اختلاف در فقه مذاهب، مصطفی ابراهیم زلمی، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۳۴. خوارج در ایران (تا اواخر قرن سوم هجری)، حسین مفتخری، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز)، ۱۳۷۹.
۱۳۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۳۶. دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران، فرانکلین، کتاب‌های جیبی، ۱۳۸۰.
۱۳۷. دانشنامه ادب فارسی، به سرپرستی حسن انوشه، تهران، وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۳۸. دانشنامه ایران و اسلام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴.
۱۳۹. دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۴۰. دراسات عن الاباضية، عمرو خلیفه نامی، ترجمه: میخائیل خوری، تحقیق: محمد صالح ناصر و مصطفی صالح باجو، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۱ م = ۱۳۸۰.
۱۴۱. دراسات فی الفرق والعقائد الاسلامیة، عرفان عبدالحمید، بغداد، دارالتربیة، ۱۹۷۷ م = ۱۳۵۶.
۱۴۲. دراسات فی الفرق والمذاهب القدیمة المعاصرة، عبدالله امین، ویرایش ۲، بیروت، دارالحقیقة، ۱۹۹۱ م = ۱۳۷۰.
۱۴۳. درء تعارض العقل والنقل او موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام ابن تیمیة، تحقیق: عبداللطیف، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۷ م = ۱۴۱۷ ق = ۱۳۷۶.
۱۴۴. دعاوی المناوئین لدعوة الشیخ محمد بن عبد الوهاب، عبدالعزیز بن محمد بن علی عبد اللطیف، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۲ ق = ۱۳۷۱.
۱۴۵. دولت موحدون در غرب جهان اسلام، عزالدین عمر موسی، ترجمه: صادق خورشیا، قم،

پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.

۱۴۶. دیباجة تفسیر القرآن، بشیر الدین محمود احمد خلیفه، ترجمه از اردو به انگلیسی: قاضی محمد اسلم و محمد ظفر الله خان، اسلام آباد، الشركة الاسلامیة، ۱۹۹۲ م = ۱۳۷۱.

۱۴۷. رسائل الجاحظ، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالجلیل، ۱۹۹۱ م = ۱۴۱۱ ق = ۱۳۷۰.

۱۴۸. رسائل العدل والتوحید، حسن بصری و دیگران، تحقیق: محمد عماره، دارالاهلال، ۱۹۷۱ م = ۱۳۵۰.

۱۴۹. رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام، ابوحسن علی بن اسماعیل اشعری شافعی، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۹۷۹ م = ۱۴۰۰ ق = ۱۳۵۸.

۱۵۰. روض الجنان و روح الجنان، حسین بن علی بن محمد بن احمد خزاعی نیشابوری، مشهور به ابوالفتوح رازی، به کوشش و تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۱ - ۱۳۷۵.

۱۵۱. زیارة القبور و الاستنجد بالمقبور، ابن تیمیة، ریاض، الرئاسة العامة للادارات البحوث العلمیة و الافتاء و الدعوة و الارشاد، ۱۴۱۳ ق = ۱۳۷۲.

۱۵۲. سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار، شیخ عباس قمی، ترجمه: محمدباقر ساعدی، به همت محمدرضا اعدادی، بیروت، الغیبری، دارالمرتضی.

۱۵۳. سلسلة الاحادیث الضعیفة و الموضوعة و اثرها السیئ فی الامة، محمد ناصر الدین البانی، ریاض، مكتبة المعارف، ۱۹۹۲ م = ۱۴۱۲ ق = ۱۳۷۱.

۱۵۴. سلفیه: بدعت یا مذهب، محمد سعید رمضان بوطی، ترجمه: حسین صابری، با مقدمه ای از واعظ زاده خراسانی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۵.

۱۵۵. سنن ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن یزید قزوینی، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۷۵ م = ۱۳۹۵ ق = ۱۳۵۴.

۱۵۶. سنن الدار قطنی، علی بن عمر دار قطنی، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت، دارالمعرفة، ۲۰۰۱ م = ۱۴۲۲ ق = ۱۳۸۰.

۱۵۷. سیر اعلام النبلاء، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، تحقیق: محب الدین سعید عمر بن غرامی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۷ م = ۱۴۱۷ ق = ۱۳۷۶.

۱۵۸. سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، مترجم: مرتضی اسعدی و دیگران زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۱۵۹. شجرة النور الزكية فی طبقات المالکية، محمدبن محمدبن عمر بن قاسم مخلوف، تحقیق: عبدالمجید خیالی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۳ م = ۱۴۲۴ ق = ۱۳۸۲.
۱۶۰. شرح اسماءالله الحسنی، فخر الدین محمدبن عمر رازی، تحقیق: عبدالرؤف سعد، تهران، ۱۳۶۴.
۱۶۱. شرح الاصول الخمسة، قاضی عبدالجبار بن احمد، تطبیق احمدبن حسین بن ابی هاشم، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۹۸۸ م = ۱۴۰۸ ق = ۱۳۶۷.
۱۶۲. شرح العقاید النسفیة، سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی، تحقیق: محمد عدنان درویش، ۱۴۱۱ ق = ۱۳۷۰.
۱۶۳. شرح المقاصد، سعدالدین تفتازانی مسعود بن عمر بن عبدالله، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱.
۱۶۴. شرح المواقفه سید شریف علی بن محمد جرجانی، تحقیق: محمود عمر دمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۸ م = ۱۴۱۹ ق = ۱۳۷۷.
۱۶۵. شرح مطالع فی علم المنطق، محمدبن محمد رازی معروف به ملاقطب.
۱۶۶. شرح منهاج الکرامه فی معرفه الامامة، علی حسینی میلانی، قم، دارالهجره، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۴۱۸ ق = ۱۳۷۶.
۱۶۷. صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، علاءالدین علی بن بلبان فارسی، تحقیق: شعبی ارنووط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۷ م = ۱۴۱۸ ق = ۱۳۷۶.
۱۶۸. صحیح مسلم، ابوحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، بیروت، دار ابن حزم، مؤسسة الریان، ۱۹۹۵ م = ۱۴۱۶ ق = ۱۳۷۵.
۱۶۹. صحیح مسلم، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۷۰. ضحی الاسلام، احمد امین، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۷۱. طبقات الحنابلة، ابوحسین محمدبن ابی یعلی، تحقیق: محمد حامد الفقی، داراحیاء الکتب العربیة.
۱۷۲. طبقات الشافعیة الکبری، تاج الدین ابونصر عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی سبکی تحقیق: محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، داراحیاء الکتب العربیة، فیصل

عیسی البابی الحلبی.

۱۷۳. طبقات المعتزلة، احمد بن یحیی بن مرتضی، تحقیق: سوسنه دیفلد و فلزر، بیروت، دار
مکتبه الحیاة، ۱۳۸۰ ق = ۱۳۴۰.

۱۷۴. ظاهرة الارزاء في الفكر الاسلامي، سفربن عبدالرحمن حوالی، اشراف محمد قطب، قاهره،
مکتبه الطیب، ۱۴۱۷ ق = ۱۳۷۶.

۱۷۵. ظهر الاسلام، احمد امین، بیروت، دارالکتاب العربی.

۱۷۶. عقائد ائمة السلف، فواز احمد زمرلی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۵ م = ۱۴۱۵ ق =
۱۳۷۴.

۱۷۷. عمرو بن عبید و آراؤه الكلامية، محمد صالح محمد سید، مصر، دارقباة للطباعة و النشر و
التوزیع، ۱۹۹۹ م = ۱۳۷۸.

۱۷۸. فتنه و هابیت، سید احمد زینی دحلان، مترجم: هما یون همتی، تهران، نشر مشعر.

۱۷۹. فجر الاسلام، احمد امین، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۶۹ م = ۱۳۴۸.

۱۸۰. فخر رازی، اصغر دادبه، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.

۱۸۱. فرار از مدرسه، عبدالحسین زرین کوب، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۶.

۱۸۲. فرقة الازارقة، محمدرضا حسن دجیلی، بغداد، مطبعة نعمان، ۱۹۷۳ م = ۱۳۹۳ ق = ۱۳۵۲.

۱۸۳. فرقه های اسلامی (Religious trends in early Islamic Iran)، مادلونگ، ترجمه:
ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.

۱۸۴. فرقه های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، حسین عطوان، ترجمه: حمیدرضا شیخی،
مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۱.

۱۸۵. فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، جعفر سبحانی، قم، توحید، ۱۳۷۱.

۱۸۶. فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ابوالقاسم بلخی، قاضی عبدالجبار، حاکم جشمی، تحقیق:
فواد سید، تونس، دارالتونسية للنشر، ۱۹۷۴ م = ۱۳۹۳ ق = ۱۳۵۳.

۱۸۷. فلسفه علم کلام (The philosophy of the Kalam)، هری اوسترین ولفسن، ترجمه:
احمد آرام، تهران، الهدی، ۱۳۶۸.

۱۸۸. فلسفه و کلام اسلامی (Islamic philosophy and theology)، وینیفم موتنگری وات،
ترجمه: ابوالفضل عزتی همراه با یادداشت هایی از جعفر شهیدی، تهران، شرکت

- انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۸۹. فی علم الکلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية فى اصول الدين، احمد محمود صبحى، بيروت، دار النهضة العربية، ۱۹۸۵ م = ۱۴۰۵ ق = ۱۳۶۴.
۱۹۰. قاعدة جلیلة فى التوسل و الوسيلة، ابن تیمیة، تحقیق: ربیع بن هادی عمیر مدخلی، دمنهور، مكتبة لینه، ۱۹۹۲ م = ۱۴۱۲ ق = ۱۳۷۱.
۱۹۱. قراءة فى كتب العقائد: المذهب الحنبلى نموذجا، حسن بن فرحان مالکى، عمان، مرکز الدراسات التاريخية، ۲۰۰۰ م = ۱۴۲۱ ق = ۱۳۷۹.
۱۹۲. قواعد العقائد، غزالى، تحقیق: موسى محمد على، بيروت، عالم الكتب، ۱۹۸۵ م = ۱۴۰۵ ق = ۱۳۶۴.
۱۹۳. قواعد المنهج السلفى فى الفكر الاسلامى، مصطفى حلمى، اسکندريه، دار الدعوة، ۱۹۹۶ م = ۱۴۱۶ ق = ۱۳۷۵.
۱۹۴. كتاب التوحيد حق الله على العبيد، محمد بن عبد الوهاب، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۹۸۹ م = ۱۴۰۹ ق = ۱۳۶۸.
۱۹۵. كتاب شناسى تفصيلى مذاهب اسلامى، محمدرضا ضميرى، قم، مؤسسه آموزشى پژوهشى مذاهب اسلامى، ۱۳۸۲.
۱۹۶. كشف الارتياب فى اتباع محمد بن عبد الوهاب، سيد محسن امين حسيني عاملی، مترجم: على اكبر تهرانى.
۱۹۷. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، جمال الدين علامه الحلى، ترجمه و شرح فارسى: ابوالحسن شعرانى، تهران، كتابفروشى اسلاميه، ۱۳۹۸ ق = ۱۳۵۷.
۱۹۸. كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال، علاء الدين على متقى بن حسام الدين هندى، تحقيق: بكرى حيانى و صفوة سنا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳ م = ۱۴۱۳ ق = ۱۳۷۲.
۱۹۹. كيمياى سعادت، ابو حامد محمد بن محمد غزالى طوسى، به كوشش حسين خديوجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۲۰۰. گرايش ها و مذاهب اسلامى در سه قرن نخست هجرى، ابوحاتم رازى، مترجم: على آقائورى، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ۱۳۸۲.
۲۰۱. گوهر مراد، عبدالرزاق فياض لاهيجى، مقدمه: زين العابدين قربانى لاهيجى، تهران،

- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲.
۲۰۲. لسان العرب، ابن منظور، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۰ م = ۱۴۱۰ ق = ۱۳۶۹.
۲۰۳. مالک، حیات و عصره - آراؤه و فقهه، محمد ابوزهره، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۹۷ م = ۱۳۷۶.
۲۰۴. ماهی القادیانیة، ابوالعلی مودودی، لاهور، دارالقلم، ۱۹۶۷ م = ۱۳۸۸ ق = ۱۳۴۶.
۲۰۵. مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیة، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، رباط، مغرب، مكتبة المعارف، ۱۴۰۱ ق = ۱۳۶۰.
۲۰۶. مجموع فتاوی، عبدالعزيز بن عبدالله ابن باز، تحقیق: عبدالله بن محمد بن احمد طیار، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۶ ق = ۱۳۷۵.
۲۰۷. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، تهران، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
۲۰۸. مجموعه مقالات (۱)، محسن جهانگیری، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
۲۰۹. محمد بن عبدالوهاب، عزیز عظمه، ریاض الریس، ۲۰۰۰ م = ۱۳۷۹.
۲۱۰. مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، نورالله کسائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۱۱. مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۶ م = ۱۳۷۵.
۲۱۲. مذهب اهل التفویض فی نصوص الصفات، احمد بن عبدالرحمن بن عثمان قاضی، ریاض، دارالعاصمة، ۱۹۹۶ م = ۱۴۱۶ ق = ۱۳۷۵.
۲۱۳. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمدباقر مجلسی، تحقیق: هاشم رسولی، با مقدمه مرتضی عسکری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۰.
۲۱۴. مرجئه و جهمیة در خراسان عصر اموی، حسین عطوان، ترجمه: حمیدرضا آژیر، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۱۵. مروج الذهب، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۲۱۶. مسائل الامامة و مقتطفات من الكتاب الاوسط فی المقالات، ناشی اکبر، تحقیق: یوسف فان اس، ویسبادن، دارالنشر فرانتس شتاینر، ۱۹۷۱ م = ۱۳۵۰.
۲۱۷. مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر.
۲۱۸. مصنفات الشیخ المفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، تحقیق: علی میرشریفی، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق = ۱۳۷۲.

۲۱۹. معالم اصول الدين، امام فخر رازی، تحقیق: سمیع دغیم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۲م = ۱۳۷۱.
۲۲۰. معانی الاخبار، شیخ صدوق ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، تحقیق: سید محمد مهدی سید حسن خراسانی، قم، مکتبه المفید.
۲۲۱. معتزله (بررسی و تحقیق در احوال و آراء و افکار و آثار معتزله)، محمود فاضل (یزدی مطلق)، تهران، ستاد انقلاب فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۲۲. مقالات سبع، گردآوری و ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، اشرفی، ۱۳۵۷.
۲۲۳. مفتاح السعادة و مصباح السیادة فی موضوعات العلوم، احمد بن مصطفی معروف به طاش کبری زاده، حیدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۷۷م = ۱۳۹۷ق = ۱۳۵۶.
۲۲۴. مفهوم ایمان در کلام اسلامی (Toshihiko Izutsu litt. The Concept of belief in islam-ic theology)، توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه: زهرا پورسینا، تهران، سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۷۸.
۲۲۵. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ابوحسن علی بن اسمعیل اشعری، ترجمه: محسن مویدی با مقدمه و تعلیقات، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۲۶. مقالات تاریخی، رسول جعفریان، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۶.
۲۲۷. مقدمه ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۲۲۸. مناهج الاجتهاد فی الاسلام فی الاحکام الفقهية والعقائدية، محمد سلام مدکور، کویت، جامعة الكويت، ۱۹۷۳م = ۱۳۹۳ق = ۱۳۵۲.
۲۲۹. منهاج السنة النبوية، ابوالعباس تقی الدین احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیة، بیروت، المکتبة العلمية.
۲۳۰. منهاج الکرامة فی معرفة الامامة، حسن بن یوسف بن مطهر معروف به علامه حلی، تحقیق: عبدالرحیم مبارک، مؤسسه عاشورا للتحقیقات والبحوث الاسلامیة، مشهد، تاسوعا، ۱۳۷۹.
۲۳۱. موسوعة اهل السنة فی نقد اصول فرقة الاحباش و من وافقهم فی اصولهم، عبدالرحمن بن محمد سعید دمشقیة، ریاض، دارالمسلم، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.
۲۳۲. موقف ابن تیمیة من الاشاعرة، عبدالرحمن بن صالح بن صالح محمود، ریاض، مکتبة الرشد،

۱۹۹۵م = ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.

۲۳۳. موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، محمد يوسف بنوی، بیروت، دار قتیبه، ۱۹۹۱م = ۱۴۱۱ق = ۱۳۷۰.

۲۳۴. میزان الاعتدال فی نقد الرجا، ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت، دار المعرفة.

۲۳۵. نشأة الاشعرية و تطورها، جلال محمد عبدالحمید موسی، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۲م = ۱۳۶۱.

۲۳۶. نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، علی سامی نشار، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۷۷م = ۱۳۵۶.

۲۳۷. نظری بر تاریخ وهابیت، زهرا مسجد جامعی، تهران، صریر دانش، ۱۳۸۰.

۲۳۸. نظریه ایمان در عرصه قرآن و کلام، محسن جوادی، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶.

۲۳۹. نقدی بر اندیشه وهابیان، حسن موسوی قزوینی، ترجمه: حسن طارمی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴.

۲۴۰. نقض: معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، نصیر الدین ابوالرشید عبدالجلیل قزوینی رازی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.

۲۴۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، عبدالکریم شهرستانی، تحقیق: الفرد جیوم، قاهره، مکتبه المتنبی.

۲۴۲. نهج البلاغة، ترجمه: علامه جعفری، به اهتمام علی جعفری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.

۲۴۳. واصلین عطاء و آراؤه الکلامیه، سلیمان شواشی، لیبی، الدار العربیه للکتاب، ۱۹۹۳م = ۱۳۷۲.

۲۴۴. وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن حر عاملی، تحقیق: عبدالکریم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق = ۱۳۶۲.

۲۴۵. وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی، نورالدین علی بن احمد مصری سمهودی، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۴م = ۱۴۰۴ق = ۱۳۶۳.

۲۴۶. وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی، جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۰.