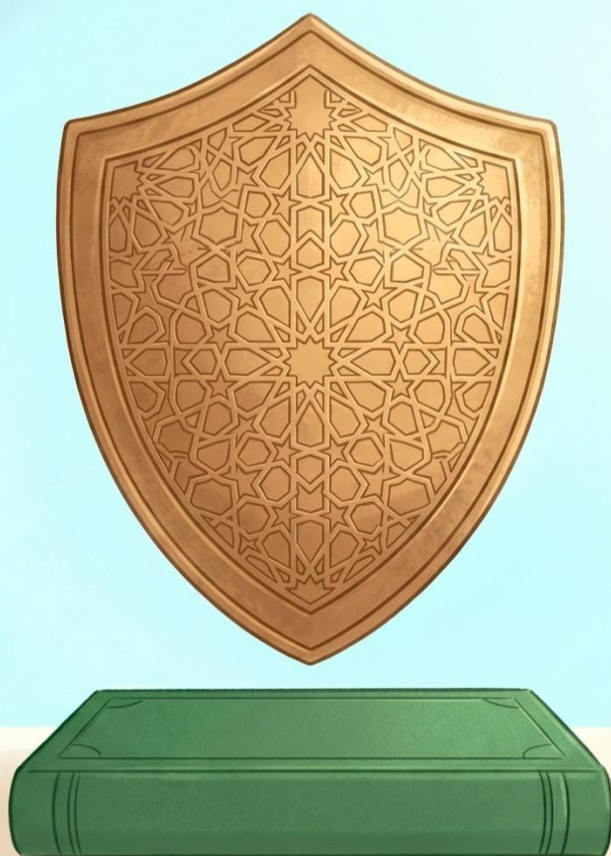


سخنان محافظ

گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر

دکتر فهد العجلان | ترجمه: عبدالله شیخ‌آبادی



مرکز مطالعات متین

سخنان محافظ

گزاره‌های محافظ درباره انحرافات فکری معاصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سخنان محافظ

گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر

عنوان اصلی:

العواصم؛ المقولات الضامنة من الانحرافات الفكرية المعاصرة

نویسنده: دکتر فهد العجلان

مترجم: عبدالله شیخ آبادی

ویراست اول: بهار ۱۴۰۵



مرکز مطالعات متین

MatinStudies.com

فهرست

مقدمه	۸
درآمدی بر فقه ایمان و پایداری	۲۰
(۱) منابع معرفت، متعدد است	۴۲
(۲) به شناخت‌های ضروری استدلال می‌شود، نه برای آن	۶۱
(۳) دلایل حق ظاهر است اما قاهر نیست	۱۰۲
(۴) عدم علم، علم به عدم نیست	۱۱۸
(۵) حکم تنها برای الله است	۱۳۹
(۶) تسلیم بودن در برابر الله و پیامبرش ﷺ	۱۶۲
(۷) پروردگار درباره کارهایش بازخواست نمی‌شود	۱۹۲
(۸) اطاعت از پیامبر، از اطاعت خداوند نشأت می‌گیرد	۲۲۵
(۹) حفظ سنت از حفظ قرآن است	۲۶۱
(۱۰) خبرگان این فن بیدارند!	۲۸۲
(۱۱) هرگاه حدیث صحیح باشد، همان مذهب من است	۳۲۸

- (۱۲) هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح ۳۴۹
- (۱۳) جستجوی مرادِ گوینده ۳۸۰
- (۱۴) هر خیری در پیروی از سلف است ۳۹۷
- (۱۵) و در دل‌های ما کینه‌ای نسبت به مؤمنان قرار مده ۴۵۱
- (۱۶) ارجاع مُتَشَابِهَات به مُحْكَمَات ۴۷۱
- (۱۷) معنا اصل است؛ نه صرفاً لفظ و ساختار ۴۹۴
- (۱۸) هر بدعتی گمراهی است ۵۱۶
- (۱۹) احکام شرعی در یک سطح نیستند ۵۴۳
- (۲۰) در جایی که نص وجود دارد، اجتهاد جایز نیست ۵۵۸
- (۲۱) در مسائل اجتهادی، انکار راه ندارد ۵۷۵
- (۲۲) مصلحت، اساسِ تشریع است ۵۹۶
- (۲۳) از آنچه به آن علم نداری پیروی مکن ۶۱۹
- (۲۴) از آگاهان بپرسید ۶۳۲
- (۲۵) و چون سخن گوید، عدالت ورزید ۶۴۴
- (۲۶) از هوای نفس پیروی نکن ۶۷۳

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

- (۲۷) هدایت آنان بر عهدهٔ تو نیست ۷۰۵
- (۲۸) ارادهٔ خیر برای رسیدن به آن کافی نیست ۷۲۹
- (۲۹) حق با اشخاص شناخته نمی‌شود ۷۴۸
- (۳۰) زنده از فتنه در امان نیست ۷۸۸
- (۳۱) هر کس دین خود را در معرض کشمکش‌ها قرار دهد، بسیار تغییر نظر می‌دهد ۸۰۳
- (۳۲) با مردم مطابق آنچه می‌فهمند سخن بگویید ۸۳۶
- (۳۳) خطا، مُستَلَزِمِ گناهکار دانستن نیست ۸۶۳
- (۳۴) دنیا، گذرگاهی به سوی آخرت است ۸۹۴
- (۳۵) طاعت تنها در کار پسندیده است ۹۱۳
- (۳۶) هر که از جماعت جدا افتد، در آتش تنها ماند ۹۳۰
- (۳۷) حق را به باطل نیامیزید ۹۴۲
- (۳۸) اسلام برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌یابد ۹۶۷
- (۳۹) آنچه را الله با آن، برخی از شما را بر برخی دیگر برتری داده، آرزو نکنید ۹۸۳

مقدمه

حمد و سپاس، از آن الله، پروردگار جهانیان است و درود و سلام کامل بر سرور انسانیت، محمد بن عبدالله و بر همه آل و اصحاب ایشان. اما بعد:

ذهن مسلمان امروز با ریسمان لفاظی‌ها و جمله‌های پراحساس، به سمت انبوهی از ایده‌ها و نگاه‌های مختلف کشیده می‌شود. زرق و برق کلام چنان فرد را فریفته می‌کند که دیگر متوجه معناهای غلط یا پایمال شدن حقوق روشن نمی‌شود.

این سخنان پر زرق و برق نقش پررنگی در رواج انحرافات فکری جدید دارند. این مقوله‌ها ورد زبان خیلی‌ها شده است؛ به آن‌ها تکیه می‌کنند و شیفته‌شان هستند، تا جایی که پایه استدلال و مبنای قضاوت شده‌اند. همین موضوع نشان می‌دهد که بیدار کردن ذهن مسلمان تا چه اندازه حیاتی است؛ تا با ساده‌لوحی اسیر سخنان و شعارهایی نشود که با ریشه‌ها و اصول محکم اسلام بازی می‌کنند.

اگر باطل شعارهای اثرگذاری دارد که انحراف‌های فکری را پایه‌گذاری می‌کنند، جبهه حق برای داشتن سخنان و مقوله‌های ریشه‌دار سزاوارتر است؛ اصلاً حق در این کار اولویت دارد: **{فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ}**

[رعد: ۱۷] (اما کف روی آب کنار می‌رود و نابود می‌شود، و آنچه به مردم سود می‌رساند، در زمین باقی می‌ماند).

اگر گفته‌های آراسته فریبنده باعث انحراف می‌شوند، اصطلاحات درست دینی که معنای عمیقی دارند، بهترین راه برای تمسک به حق و ثابت قدم ماندن هستند.

مسلمان امروز با کوهی از شبهه‌ها روبروست که از هر سو به او هجوم می‌آورند؛ بنابراین نیاز دارد به اصول محکم خود تکیه کند، از آن‌ها شروع کند و اجازه ندهد سخنان فریبنده او را از این مسیر دور کنند. اینجا اهمیت تمسک به «سخنان محافظ» (گزاره‌های مصونیت‌بخش) که مسلمان را از انحراف فکری حفظ می‌کنند، مشخص می‌شود و ایده این کتاب از همینجا آمد.

این کتاب می‌خواهد یک زیربنای فکری بسازد که مسلمان معاصر به آن نیاز دارد؛ چیزی که اصول دینی را در ذهن او محکم‌تر کند و نشان دهد این اصول چگونه در برابر تمام شبهات از او محافظت می‌کنند. این اثر می‌تواند یک شروع خوب برای هر خواننده یا پژوهشگری باشد که هدفش ایمن‌سازی ذهن مسلمان در برابر آثار این افکار منحرف است.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

منظور ما از سخنان محافظ، مقوله‌ها و گزاره‌هایی است که مفاهیم کلی دین را در خود دارند و مسلمان را از انحراف‌های فکری دور نگه می‌دارند. این‌ها گفته‌هایی هستند که یکی از اصول اساسی اسلام را ثابت می‌کنند.

هدف این گزاره‌ها تقویت اهدافی است که پایه‌های اسلام را محکم و باورهای قطعی دین را در دل مسلمانان استوار می‌کند. این اهداف به تثبیت این چند معنا برمی‌گردند:

۱- دلایلی که درستی دین اسلام را ثابت می‌کنند.

۲- منابعی که دین اسلام بر آن‌ها استوار است و برای شناخت احکام به آن‌ها مراجعه می‌شود.

۳- روش فهم درست کلام خدا و سخن پیامبر ﷺ.

۴- روش جست‌وجوی حق و خودسازی.

۵- قواعد و اصول کلی که در شریعت آمده است.

۶- روش درست برخورد با مذاهب، افکار و اشخاص.

تقویت این شش هدف کلی، همان چیزی است که مسلمان امروز را در برابر هر ایده‌ای که بخواهد او را از یک اصل قطعی یا حکم ثابت دور کند، ایمن می‌سازد.

این سخنان محافظ چند ویژگی دارند:

اول: سادگی و وضوح. این گزاره‌ها معنای درست را آشکار می‌کنند و حقیقت را با زبانی ساده و واضح می‌گویند. مستقیم سر اصل مطلب می‌روند و برای همه قابل فهم هستند؛ طوری که درک و استفاده از آن‌ها نیاز به مقدمه‌چینی یا سطح علمی خاصی ندارد.

دوم: نفع همگانی. همه مردم از آن‌ها بهره می‌برند. البته هرچقدر دانش فرد بیشتر شود، استفاده از این مفاهیم هم بیشتر می‌شود، اما در اصل برای همه مردم مفید و کاربردی هستند.

سوم: تثبیت یک اصل کلی. هدف این گزاره‌ها تقویت اصول کلی دین است. کارشان فقط به بیان یک حکم یا توضیح یک نشانه محدود نمی‌شود، بلکه یک پایه کلی را محکم می‌کنند که مسائل شرعی زیادی را در بر می‌گیرد؛ به همین دلیل می‌توان از آن‌ها به عنوان دلیلی برای حل مسائل مورد اختلاف استفاده کرد.

چهارم: تاثیر گسترده. این گزاره‌ها مخصوص یک بخش خاص یا چند موضوع محدود نیستند، بلکه زمینه‌های وسیعی را شامل می‌شوند. مسلمان در جنبه‌های

زیادی از آن‌ها سود می‌برد و به خاطر همین تاثیر گسترده، ممکن است برای یک مسئله واحد، چندین گزاره مختلف به کار بیاید.

این که برخی جزئیات دقیق برای بسیاری از مردم دشوار است، از سادگی و فایده کلی این مفاهیم چیزی کم نمی‌کند؛ چون این جزئیات برای بهره بردن از این گزاره‌ها ضروری نیستند. این ریزه‌کاری‌ها فقط زمانی لازم می‌شوند که بخواهیم یک شبهه خاص را رد کنیم یا معنای مشخصی را تأیید کنیم، اما اصل معنا بدون آن‌ها هم روشن و بی‌نیاز از پیچیدگی باقی می‌ماند.

چرا مردم به گزاره‌های محافظ نیاز دارند؟

توجه به این گزاره‌های محافظ فواید بسیاری دارد و امروز نیاز به آن‌ها حیاتی است. می‌توان مهم‌ترین دلایل‌های توجه به این مفاهیم را این‌طور خلاصه کرد:

۱- نیاز به ساده‌سازی مفاهیم دینی برای عموم مردم: این گزاره‌ها مفاهیم معتبر دینی را بیان می‌کنند. تلاش برای نزدیک کردن این معناها به ذهن مردم و ساده‌سازی آن‌ها بسیار ارزشمند است.

۲- اهمیت زیربناسازی و ایمن‌سازی پیش از روبرو شدن با چالش‌ها: در دورانی که شبهات از هر طرف به سمت جوان‌ها سرازیر شده، ایمن‌سازی بهترین، عمیق‌ترین و راحت‌ترین راه برای محافظت از آن‌ها در برابر این امواج است.

۳- آسانی در استفاده، حفظ، تداول و توصیه به دیگران.

۴- تأسیس یک روش کلی برای برخورد با شبهات: این گزاره‌ها مهارت پاسخ‌گویی را تقویت می‌کنند و توان مواجهه با چالش‌های فکری را بالا می‌برند. لازم نیست یک مسلمان پاسخ جزئی همه شبهات را بداند - که برای خیلی‌ها ممکن نیست - بلکه او به یک روش کلی برای برخورد با شبهات نیاز دارد؛ این گزاره‌ها در ساختن این روش کلی کمک می‌کنند.

تفاوت میان سخنان آراسته و سخنان محافظ:

این گزاره‌های محافظ، در برخی ویژگی‌ها شبیه همان سخنان آراسته‌ای هستند که باعث انحراف فکری می‌شوند؛ همان حرف‌هایی که کتاب «زخرف القول»^۱ برای توضیح و فاش کردن اثر آن‌ها نوشته شده است. هر دو دسته بر پایه سادگی، صراحت، رواج میان طیف‌های وسیع مردم، انتقال مستقیم معنا و تأثیر همگانی بنا

^۱ این کتاب را تحت عنوان «سخنان آراسته» به فارسی ترجمه و منتشر کرده‌ایم. (مترجم)

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

شده‌اند. این‌ها ویژگی‌های اثرگذاری هستند، چه برای معنای حق بیایند و چه برای معنای باطل؛ چون یک ایده ساده و صریح که در قالبی محکم بیان شود، روی مردم اثر می‌گذارد، چه با حقیقت همراه باشد و چه نباشد. تفاوت اصلی این دو در این است که این گزاره‌ها بر پایه مفاهیم دینی محکم بنا می‌شوند، اما گزاره‌های «زخرف القول» بر پایه مفاهیم باطل شکل می‌گیرند. و چون این گزاره‌ها - یعنی سخنان محافظ - به پایه‌گذاری معانی حق می‌پردازند، همین باعث می‌شود اثرشان قوی‌تر و عمیق‌تر باشد؛ این موضوع با بررسی تفاوت‌های مهم در ادامه روشن می‌شود:

اول: سخنان آراسته باطل را در لباس حق می‌پوشانند، اما گزاره‌های محافظ، خود حق هستند. اگر کسی آن‌ها را درست نفهمد، به درستی و استواری خود گزاره آسیبی نمی‌رسد؛ برخلاف سخنان آراسته فریبنده که اساساً برای پوشاندن باطل ساخته شده‌اند.

دوم: سخنان آراسته مانند کف روی آب هستند؛ زود از بین می‌روند و ضعفشان رو می‌شود. اما سخنان محافظ چون تکیه‌گاه حق هستند، ماندگارند و هر چقدر بیشتر روی آن‌ها دقیق شویم، فایده و زیبایی‌شان بیشتر معلوم می‌شود. قدرت این‌ها از هماهنگی با عقل، شرع و عدالت می‌آید، نه از بازی با کلمات یا احساسات زودگذر.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

سوم: گزاره‌های فریبنده سست هستند و نمی‌توان چیزی روی آن‌ها بنا کرد. بسیاری از مردم تنها به دلیل کوتاهی و بی‌توجهی‌شان تحت تاثیر این حرف‌ها قرار می‌گیرند؛ اما این مطالب در ذات خود این قابلیت را ندارند که مبنا قرار بگیرند یا به عنوان اصلی شناخته شوند که بتوان شرحشان داد، جزئیاتشان را باز کرد و ملاحظات پیرامونشان را برشمرد؛ زیرا بسیار شکننده و بی‌مایه هستند. اما گزاره‌های مورد بحث ما کاملاً متفاوتند؛ شالوده محکمی دارند، می‌توان بر آن‌ها تکیه کرد، ابعاد مختلفشان را شکافت و به ابهام‌های وارد شده بر آن‌ها پاسخ داد.

چهارم: سخنان آراسته، مبهم و گمراه‌کننده هستند، اما این گزاره‌های محافظ خودشان دلیل محسوب می‌شوند. این گزاره‌ها به خاطر محکم بودنشان می‌توانند برای اثبات احکام و مسائل مختلف به کار روند و مسلمان را در برابر گفته‌ها یا موضع‌گیری‌های انحرافی حفظ کنند.

پنجم: سخنان آراسته با اینکه خیلی پخش می‌شوند، معمولاً به جنبه‌های خاصی محدود می‌شوند؛ و چون پایه و اساس محکمی ندارند، اثرشان تنها در بخش‌های مشخصی است و بسته به ضعف مخاطب و آمادگی او برای پذیرش ناآگاهانه افکار، گسترش می‌یابند. اما این گزاره‌ها اثر گسترده‌ای دارند و با کوشش، پژوهش و دقت

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

نظر، قلمروشان وسیع‌تر می‌شود. هرچه فرد تلاش و دانش بیشتری داشته باشد و با صداقت پیش برود، بهره‌ بیشتری از آن‌ها خواهد برد.

ششم: هدف گزاره‌های محافظ، بنا نهادن دانش دینی یا محافظت از آن است. برخلاف سخنان فریبنده‌آراسته که ماهیتی ویرانگر دارند و شالوده فکری موجود را متزلزل می‌کنند. این سخنان هرگز به دنبال ارائه جایگزینی هماهنگ با منظومه عقاید و احکام شرعی نیستند.

این‌ها تفاوت‌های آشکاری است که مرز میان اثر سخنان آراسته و اثر گزاره‌های محافظ را نشان می‌دهد؛ زیرا اثر حق ساده شده، بسیار بزرگتر و عمیق‌تر از باطل ساده است، حتی اگر خیلی از مردم فریب باطل را بخورند.

روش این کتاب در بررسی این جمله‌ها بر دو پایه استوار است:

جنبه تاسیسی و نظری: که شامل توضیح گزاره محافظ و بیان مقصود از آن، استدلال شرعی و عقلی برای آن، و برطرف کردن شبهه‌های مهم درباره آن است.

جنبه تطبیقی و کاربردی: که به بررسی نقش این گزاره‌ها در محافظت از مسلمان در برابر انحراف‌های فکری می‌پردازد.

شایسته است در اینجا میان آنچه منظور ما از گزاره‌های محافظ است، با «دلیل» و «حکم» تفاوت قائل شویم:

دلیل نصّی است که برای اثبات یک موضوع به آن استناد می‌شود؛ مانند آیات قرآن کریم و احادیث سنت نبوی. پس منظور ما از گزارهٔ محافظ در اینجا لزوماً هر دلیلی نیست، هرچند که هر دلیلی در ذات خود ضامن و محافظ است.

اما حکم که شامل احکام تکلیفی پنج‌گانه یعنی وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت می‌شود؛ منظور از این گزاره‌ها خودِ احکام نیستند، گرچه شناخت حکم خود یکی از راه‌های مصونیت است.

گزارهٔ محافظ همان عبارت‌هایی هستند که یک معنای کلی را در بر می‌گیرند، در ابواب بسیاری اثر می‌گذارند و مسلمان را از انحراف حفظ می‌کنند. این گزاره در واقع خودش نوعی دلیل است و احکامی را نیز در بر دارد.

این گزاره‌ها در اصل یا آیهٔ قرآن هستند یا حدیث نبوی، یا سخنی از آثار سلف صالح، یا قاعده‌ای فقهی و اصولی، یا یک عبارت صحیح معاصر.

تمام آنچه گفته شد، توضیح و تعریفی از محتوا، موضوع و هدف کتاب بود. هدف در اینجا گردآوری گزاره‌هایی است که اصول و تصورات شرعی را در ابواب و عرصه‌های

گونگون استوار می‌کنند تا از این راه، فهم انسان از تمام انحراف‌ها مصون بماند. جدا کردن دقیق اصطلاحات و مرزهای آن‌ها بحثی گسترده است که هدف ما در اینجا مرزبندی سخت‌گیرانه در آن نیست؛ بلکه مقصود ما تلاش برای پاسخ به نیاز تقویت مفاهیم شرعی است که از انحراف‌های فکری امروزی جلوگیری می‌کنند.

کوشیده‌ام این گزاره‌های محافظ را طوری گردآوری و سازماندهی کنم که اهداف کتاب برآورده شود؛ در این میان، با تبیین مفهوم گزاره شرعی، نشان دادم که این گزاره‌ها چگونه باعث مصونیت در برابر انحرافات معاصر می‌شوند. امیدوارم این مطالب مدخلی ساده برای ایمن‌سازی شرعی و زیربنایی در برابر شبهه‌ها باشد؛ مسیری که در آن ریشه‌ی شبهاتِ اثرگذار دوران ما در نظر گرفته شده است. از خداوند مسئلت و امید دارم که این اثر را سودمند قرار دهد و به آن برکت بخشد و این کار را شامل فیض و فضل بی‌کرانش بگرداند و با رحمت و احسانش ما را در این راه حتی لحظه‌ای به خودمان یا هیچ‌کس دیگری واگذار نکند.

در آغاز کتاب از جمعی از دوستان صمیمی که خداوند با داشتن آنان مرا گرامی داشته تشکر می‌کنم؛ دوستانی که پیش‌نویس این اثر را خواندند و من هم بر اساس نقدها و پیشنهادهایشان، تغییرات و اصلاحات بسیاری در متن ایجاد کردم.

لطف آنان آنقدر زیاد است که چیزی جز دعا جبران‌ش نمی‌کند؛ از الله خواهانم به آنها جزای خیر عطا کند.

همچنین از هر خواننده‌ای که نقص، کوتاهی یا عیبی در کتاب ببیند و دلسوزانه راهنمایی و روشنگری کند، ممنون و سپاسگزارم؛ چرا که مومن با برادران خود قوی می‌شود. چنین کسی لایق تشکر و دعای من است و من از این خیرخواهی - چه پنهان باشد و چه آشکار - استقبال می‌کنم و خوشحال می‌شوم. از خداوند می‌خواهم امور ما را سامان بخشد، استوارمان بدارد و به خواست خودش، ما را در آنچه مورد اختلاف است به سوی حق هدایت کند.

درآمدی بر فقه ایمان و پایداری

از مهمترین معانی که باید پیش از آغاز این کتاب به تقریر آن پرداخت، تاکید بر یک اصل شرعی مهم در شناخت حقیقت ایمان و پایداری بر آن است که می‌توان گفت قلهٔ امر و ستون آن است، به طوری که اگر کسی که دربارهٔ قضایای فکری معاصر سخن می‌گوید این مهم را در نظر نداشته باشد همه چیز را از دست داده است.

این حقیقت مهم این است که: شناخت سخنان درست و پاسخ به سخنان باطل به تنهایی برای صیانت خود از وقوع در انحرافات کافی نیست. بنیان مصون ماندن از انحراف، ایمان به الله و سپس پایداری بر این ایمان است، اما این امری است که با معرفت محض حاصل نمی‌شود. آنطور نیست که هرکس به معرفت دست یابد ایمان را نیز به دست آورده و بر آن ثابت قدم بماند و اگر کسی با آنچه نمی‌داند روبرو شود ایمان را ترک گفته یا در آن کوتاهی کرده باشد، بلکه ایمان بسیار والاتر از این است و اموری چند را در خود دارد که باید آن را در نظر گرفت:

معنای نخست: ضرورت درخواست هدایت از الله و دوری از اسباب محرومیت

هدایت به اسلام نعمتی است از سوی الله و توفیقی از او که بنده را برای عبادتش موفق ساخته، چنانکه حق تعالی می‌فرماید:

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

{يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [نحل: ۹۳] (هرکه را بخواهد گمراه ساخته و هرکه را بخواهد هدایت می‌کند)، و می‌فرماید: {فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} [انعام: ۱۲۵] (پس هر کس که الله بخواهد او را هدایت کند، دلش را برای [پذیرش] اسلام می‌گشاید؛ و هر کس را بخواهد در گمراهی واگذارد، دلش را بسیار تنگ [و بسته] می‌سازد [و پذیرش حق را چنان برایش محال می‌گرداند که] گویی می‌خواهد از آسمان بالا رود [ولی نمی‌تواند]. الله اینچنین عذاب را بر کسانی که ایمان نمی‌آورند، می‌گمارد)، و همچنین می‌فرماید: {وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ} [بقره: ۱۰۵] (الله هرکه را خواهد به رحمت خود اختصاص می‌دهد).

اقتضای حکمت او چنین بوده که همه مردم بر راه هدایت نباشند و اگر می‌خواست همه مردم را هدایت می‌کرد: {وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى} [سجده: ۱۳] (اگر می‌خواستیم، به هر کسی [توفیق و] هدایتش را ارزانی می‌داشتیم)، الله سبحانه و تعالی می‌فرماید: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ} [مائده: ۴۸] (و اگر الله می‌خواست، همه شما را امتی واحد قرار می‌داد؛ ولی [الله می‌خواهد] شما را در [مورد] آنچه به شما بخشیده است بیازماید).

الله متعال در کتابش بارها برای این هدایت بزرگ بر مؤمنان منت می‌نهد: **﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾** [نساء: ۸۳] (و ای مؤمنان،) اگر فضل و رحمت الله بر شما نبود، جز اندکی، [همگی] از شیطان پیروی می‌کردید، و می‌فرماید: **﴿كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾** [نساء: ۹۴] (شما نیز قبلاً اینچنین بودید؛ سپس الله بر شما منت نهاد [و هدایت شدید]).

برای همین کسی که الله بر او گمراهی را نوشته است، هیچ روشی با او سودمند نیست: **﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾** [مائده: ۴۱] (و ای پیامبر) هر کس که الله گمراهی‌اش را خواسته باشد، تو هرگز در برابر الله برایش اختیاری نداری، همچنین می‌فرماید: **﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾** [انعام: ۱۱۱] (و اگر ما فرشتگان را به سوی آنان می‌فرستادیم و [حتی] اگر مردگان با آنان به سخن می‌آمدند و هر چیزی را دسته‌دسته در برابرشان گرد می‌آوردیم [تا راستگویی پیامبر را گواهی دهند]، باز هم ایمان نمی‌آوردند مگر اینکه الله بخواهد).

بنابراین هر چه دعوتگر خیر در کار خود تلاشگر باشد این حرص و تلاش او باعث هدایت کسی نمی‌شود مگر آنکه الله بخواهد: **﴿إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا**

يَهْدِي مَنْ يُّضِلُّ {نحل: ۳۷} (هر اندازه بر هدایت آنان مشتاق باشی [سودی ندارد؛ زیرا] الله کسی را که گمراه نماید، هدایت نخواهد کرد).

آنچه نظر را جلب می‌کند کثرت این آیات در قرآن است که تاکید دارند که هدایت از سوی الله است. من برای جستجوی آیاتی که این معنا را می‌رسانند قرآن را خواندم و ادله آشکار این معنا را نزدیک به صد و پنجاه آیه یافتم که در صورت تدبّر و تأمل از این هم بیشتر است و این برای مؤمن نشانگر اهمیت این معنا و ضرورت آن است. درک این موجب می‌شود که مسلمان برای درخواست هدایت از الله حریص باشد و از هرچه باعث محرومیت از این هدایت یا بی‌نصیب شدن از توفیق و تسدید الهی شود دوری کند و همواره به درگاه الله دعا کند که او را بر این نعمت پایدار بگرداند.

معنای دوم: ایمان، اطاعت را می‌طلبد

مقتضای ایمان، اطاعت امر الله و پیامبرش ﷺ است. ایمان صرفاً باور و تایید قلبی نیست، بلکه تصدیق دل و سخن به زبان و عمل با جوارح است، و ایمان صادق نخواهد بود مگر آنکه عمل در پی داشته باشد و ناگزیر باید در پی ایمان، عمل صالح صالح باشد. از این رو در قرآن در جاهای پرشماری ایمان به همراه عمل صالح آمده است:

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

{وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} [بقره: ۲۵] (و کسانی را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند مژده ده)، و الله سبحانه و تعالی می‌فرماید: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [بقره: ۸۲] (و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، آنان اهل بهشتند و در آن جاودان خواهند ماند)، و این در مواضع پرتعدادی، نزدیک به هفتاد و پنج بار تکرار شده، آنطور که این معنا را از معانی ضروری قرار می‌دهد که بر خواننده کتاب الله پنهان نمی‌ماند. همچنین عمل نیک از جمله صفات مؤمنان ذکر شده است:

{قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ} * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ} [مؤمنون: ۱-۵] (به راستی که مؤمنان رستگار شدند * همانان که در نمازشان خاشعند * و آنان که از بیهودگی روی گردانند * و آنان که زکات می‌پردازند * و کسانی که پاکدامند).

و از جمله ویژگی‌های متقیان و نیکوکاران: {أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} * الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ * وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ} [آل عمران: ۱۳۵-۱۳۳] (برای پرهیزگاران مهیا شده است * آن کسانی که در [هنگام] توانگری و تنگدستی انفاق می‌کنند و خشم خود را فرومی‌برند و از مردم درمی‌گذرند؛ و الله

نیکوکاران را دوست دارد * و [همان] کسانی که چون مرتکب کارزشتی شدند یا بر خود ستم کردند، الله را یاد می‌کنند و برای گناهانشان آمرزش می‌خواهند).

و از صفات فروتنان: **وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ * الَّذِينَ إِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ** {حج: ۳۴-۳۵} (و به فروتنان بشارت بده * [همان] کسانی که چون نام الله برده شود، دل‌هایشان می‌ترسد و [کسانی که] در برابر مصیبت‌هایی که به آنان می‌رسد شکیباهستند و کسانی که نمازگزارند و از آنچه روزی‌شان کرده‌ایم انفاق می‌کنند).

و صفات نیکوکاران این است که: **لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ** {بقره: ۱۷۷} (نیکی [فقط] این نیست که [برای نماز] روی خود را به سوی مشرق و [یا] مغرب بگردانید؛ بلکه نیکی آن است که کسی به الله و روز قیامت و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد و مال [خود] را - با وجود دوست داشتنش - به خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و در راه‌ماندگان و درخواست‌کنندگان (گدایان) و در [راه آزادی] بردگان ببخشد و نماز برپا دارد و زکات

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

بپردازد؛ و [نیز] کسانی که چون عهد می‌بندند به پیمان‌شان وفا می‌کنند و [کسانی که] در فقر و سختی و زیان و بیماری و به هنگام [شدت گرفتن] نبرد، [پایداری و] شکیبایی می‌کنند).

و ویژگی **بندگان الله** است که: **﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾** [فرقان: ۶۳] (و بندگان [پروردگار] رحمان کسانی هستند که روی زمین به نرمی گام برمی‌دارند و چون جاهلان ایشان را طرف خطاب قرار دهد به ملایمت پاسخ می‌دهند).

و درباره **اهل هدایت** چنین می‌فرماید: **﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾** [حجرات: ۷] (ولی الله ایمان را محبوب شما نمود و آن را در دل‌هایتان بیاراست [تا اسلام بیاورید] و کفر و نافرمانی و سرکشی را در نظرتان ناخوشایند گرداند. آنان [که آراسته به این اوصافند] پویندگان راه هدایت و کمالند).

و از آنجایی که ایمان به اعمال صالح مرتبط است، در قرآن کریم درباره تأثیر بد گناهان و معاصی بر ایمان و کار نیک هشدار آمده است، چنانکه حق تعالی می‌فرماید: **﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾** [آل عمران: ۱۵۵] (افرادی از شما که در روز برخورد دو گروه فرار کردند، در

حقیقت شیطان آنان را به سبب بعضی از کردار (و گناهانی) که مرتکب شده بودند دچار لغزش نمود).

و می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ** {آل عمران: ۱۰۰} (ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر از گروهی از اهل کتاب اطاعت کنید، شما را پس از ایمانتان به کفر باز می‌گردانند)، و همچنین می‌فرماید: **وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ** {انعام: ۱۱۰} (و دلها و دیدگانشان را برمی‌گردانیم [در نتیجه به آیات ما ایمان نمی‌آورند] چنانکه نخستین بار به آن ایمان نیاوردند)، و می‌فرماید: **فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ** **وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ** {مائده: ۱۳} (پس به [سزای] پیمان شکستنشان لعنتشان کردیم و دلهایشان را سخت گردانیم [به طوری که] کلمات را از مواضع خود تحریف می‌کنند)، و او سبحانه و تعالی می‌فرماید: **فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِم إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ** {توبه: ۷۷} (پس به سزای آنکه با الله خُلف وعده کردند و به خاطر آنکه دروغ می‌گفتند [الله نیز] تا روزی که او را [در قیامت] ملاقات می‌کنند در دلهایشان داغ [و ننگ] نفاق نهاد).

بنابراین، ایمان صرفاً احساساتی قلبی یا معارفی نظری نیست، بلکه علم و عمل و پاکی ظاهر و باطن است. طاعات باعث تغذیه و تقویت ایمان مسلمان می‌شود و گناهان آن را ضعیف می‌کند.

عمل انسان است که بر ایمان یا کفر او اثر می‌گذارد، و برای همین ارتباط است که بیان قرآنی به اثر عمل انسان بر کفر او و دوری‌اش از ایمان پرداخته است و بیان می‌دارد که آنچه کافران در آن واقع شده‌اند به سبب ظلم و دوری و رویگردانی آنان است، چنانکه می‌فرماید: **{وَكَايِنٌ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ}** [یوسف: ۱۰۵] (و چه بسیار نشانه‌ها در آسمانها و زمین است که بر آنها می‌گذرند در حالی که از آن روی برمی‌گردانند)، و می‌فرماید: **{وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ}** [یونس: ۱۰۱] (و [الی] نشانه‌ها و هشدارها به گروهی که ایمان نمی‌آورند سود نمی‌بخشد)، و می‌فرماید: **{سَاءَ صَرِفُ عَنِ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ}** [اعراف: ۱۴۶] (به زودی کسانی را که در زمین به ناحق تکبر می‌ورزند از آیاتم رویگردان سازم)، و می‌فرماید: **{وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ}** [انفال: ۲۳] (و اگر الله در آنان خیری می‌یافت قطعاً شنوایشان می‌ساخت و اگر آنان را شنوا می‌کرد حتماً باز به حال اعراض روی برمی‌تافتند).

اما درباره کسانی که اعمال نیک انجام می‌دهد، می‌فرماید: **{الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}*** **أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ** {بقره: ۱۵۶-۱۵۷} (همان کسانی که هرگاه مصیبتی به آنها می‌رسد می‌گویند: به راستی ما از آنِ الله هستیم و به سوی او بازمی‌گردیم)* اینها هستند که درودها و رحمتی از پروردگارشان برایشان است و همینان هدایت یافتگانند، و می‌فرماید: **{وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ}** {بقره: ۱۸۶} (و هرگاه بندگان من از تو درباره من بپرسند [بگو] من نزدیکم و دعای دعاکننده را به هنگامی که مرا بخواند اجابت می‌کنم پس [آنان] باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که راه یابند)، و می‌فرماید: **{لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ}** {آل عمران: ۹۲} (هرگز به [منزلت] نیکوکاری دست نمی‌یابید مگر آنکه از آنچه دوست دارید انفاق کنید).

عمل تنها محدود به اعمال ظاهری نیست، بلکه اعمال دل مانند محبت الله و خَشْيَت و انابت و توکل و پناه آوردن صادقانه به او را شامل می‌شود. برای همین در قرآن بارها بر انجام برخی از اعمال آشکار و پنهان برای اثبات درستی ایمان تاکید شده است، آنطور که الله تعالی می‌فرماید: **{وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ}** [مائده: ۲۳] (و اگر مؤمنید بر الله توکل کنید)، و می‌فرماید: **{فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِن}**

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ {آل عمران: ۱۷۵} (پس اگر مؤمنید از آنان نترسید و از من بترسید)، و می‌فرماید: **لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ** {مجادله: ۲۲} (گروهی را نیابی که به الله و آخرت ایمان داشته باشند [و] کسانی را که با الله و رسولش مخالفت کرده‌اند دوست بدارند)، **وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ** {مائده: ۸۱} (و اگر به الله و پیامبر و آنچه که به سوی او فرود آمده ایمان می‌آوردند آنان را به دوستی نمی‌گرفتند).

معنای سوم: اهمیت تلاش و جستجوی حق

برای آنکه اسلام شخص استوار گردد و دینش حفظ شود، باید در این راه تلاش کند و در این تلاش خود صادق باشد. بدون این تلاش، انسان از جمله زیانکاران است: **وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ** {عصر: ۱-۳} (سوگند به عصر * که واقعا انسان در حال زیان است * مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای نیک انجام داده و همدیگر را به حق سفارش و به صبر توصیه کرده‌اند).

از این رو، توصیه پیامبران این بود که: **فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ** {بقره: ۱۳۲} (و از دنیا نروید مگر آنکه مسلمان باشید).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

بر مسلمان همچنین واجب است که از هرگونه سببی که بر ایمان او تاثیر بد می‌گذارد دوری کند، از جمله همنشینی با کسانی که به قصد ایرادگیری در آیات الهی فرو می‌روند:

{وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ}
[انعام: ۶۸] (و چون ببینی کسانی [به قصد تخطئه و ایرادگیری] در آیات ما فرو می‌روند از ایشان روی برتاب تا در سخنی غیر آن وارد شوند). و می‌فرماید: **{وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ}** [نساء: ۱۴۰] (مسلم! [الله این حکم را] در این کتاب [خود] بر شما نازل کرده است که چون شنیدید [افرادی] آیات الله را انکار می‌کنند و آن را به تمسخر می‌گیرند، با آنان ننشینید تا به سخنی دیگر بپردازند).

تلاش، از جمله اسباب پایداری بر حق است: **{وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}**
[عنکبوت: ۶۹] (و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین آنان را به راه‌های خویش هدایت می‌کنیم)، الله تعالی می‌فرماید: **{وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى}** [محمد: ۱۷]
(و آنان که به هدایت گراییدند، آنان را هر چه بیشتر هدایت بخشید).

و رویگردانی و کوتاهی در تلاش، از اسباب ترک حق است: **{فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ}**
[صف: ۵] (آنان چون [از حق] منحرف شدند، الله دل‌هایشان را منحرف ساخت).

ایمان کم و زیاد می‌شود و قوی و ضعیف می‌شود، بنابراین بر مسلمان واجب است که در راه بیشتر شدن و تقویت و تغذیهٔ ایمان خود تلاش کند و از اسباب تضعیف ایمان و تاثیرگذار بر آن دوری گزیند. کسی که تلاش کند و صادق باشد به سوی خیر توفیق می‌یابد و کسی که سهل‌انگاری کند خودش را در معرض انحراف قرار داده است.

یکی از معانی مهم در این جایگاه این است که انسان گمراه نمی‌شود مگر به سبب گناهان و سهل‌انگاری و رویگردانی خودش، زیرا الله متعال کریم و حلیم و مهربان و دادگر است و کسی را پس از هدایت دچار گمراهی نمی‌کند مگر به دلیل کاری که سبب بی‌توفیقی او شده و اگر از آن سبب دوری می‌کرد هرگز از هدایت به سمت گمراهی نمی‌رفت. از آنجایی که این سبب در شرع ذکر شده ما به آن ایمان داریم و همچنین برای آنکه کمال الله دال بر همین است. درک این معنا باعث می‌شود همواره این خشیت و بیم در دل مؤمن باشد و همیشه ترس این را داشته باشد که مبادا مرتکب سببی شود که به گمراهی او بینجامد. برای مؤمن عاقل ممکن نیست که خودش را پاک بداند و بگوید: من که کاری نکرده‌ام و من از هوای نفس یا هرگونه بیماری که باعث گمراهی‌ام شود پاک هستم. بلکه واجب است که در برابر پروردگارش فروتن و خاکسار باشد و همواره خودش را مورد بازنگری قرار دهد. هر

که دینش را ترک گوید یا درباره‌ی یک حق واجب کوتاهی کند، این به سبب خود اوست حتی اگر عذر آورد.

معنای چهارم: تلاش برای پاکسازی درون و دوری از هواها و امراض نفسانی

از معانی مهم در راه پایداری یا ترک ایمان، در نظر داشتن تاثیر هواهای نفسانی و بیماری‌های دل بر گمراهی انسان است. کسی پس از اسلام گمراه نمی‌شود و دچار محرومیت از رسیدن به حق یا مرتکب ترک واجب نمی‌شود مگر به سبب گناهانش و آنچه انجام داده است. این باعث می‌شود شخص به بازبینی نفس خود و محاسبه‌ی آن بپردازد تا بزرگترین نعمتی که الله به او هدیه داده را از دست ندهد.

مسلمان هنگام قرائت قرآن، با ملاحظه‌ی اسبابی که موجب انحراف کفار و نپذیرفتن اسلام و ترک پیروی از پیامبران شده از تاکید بسیار قرآن بر اسباب مانع از پذیرش حق تعجب می‌کند. مسئله تنها جهل و نبود علم نیست، بلکه اسبابی دیگر مانع از ایمان آنان شده که به بیماری‌ها دل و شهوت‌های نفس و دردهای پنهانی مربوط است که آنان را از رسیدن به حق باز داشته است، از جمله:

۱- محبت مال و کالای دنیا، چنانکه الله تعالی می‌فرماید: **وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا**

قَلِيلًا {بقره: ۴۱} (و آیات مرا به بهایی ناچیز نفروشید).

۲- غفلت و رویگردانی، چنانکه می‌فرماید: **{وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ}** [احقاف: ۳] (و کسانی که کافر شده‌اند از آنچه هشدار داده شده‌اند رویگردانند)، **{وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ}** [روم: ۷] (و حال آنکه از آخرت غافلند).

۳- حسادت، آنطور که حق تعالی می‌فرماید: **{وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ}** [بقره: ۱۰۹] (بسیاری از اهل کتاب پس از آنکه حق برایشان آشکار شد از روی حسدی که در وجودشان بود آرزو می‌کردند که شما را پس از ایمانتان کافر گردانند).

۴- تعصب برای نیاکان؛ حق تعالی می‌فرماید: **{وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ}** [زخرف: ۲۳] (و بدین گونه در هیچ شهری پیش از تو هشدار دهنده‌ای نفرستادیم مگر آنکه خوشگذرانان آن گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافته‌ایم و ما نیز راه آنان را دنبال می‌کنیم).

۵- آراسته شدن و زیبانمایی شهوت‌های دنیا و کارهایشان، در نتیجه فریفته شدن به آن، آنگونه که الله متعال می‌فرماید: **{زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ}** (زشتی اعمالشان برایشان آراسته شده است) [توبه: ۳۷]، و می‌فرماید: **{زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ}** (دل‌بستگی به خواستنی‌های [دنیا] برای مردم آراسته شده است) [آل عمران: ۱۴]، و

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

می‌فرماید: **{كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}** [یونس: ۱۲] (اینگونه برای اسرافکاران آنچه انجام می‌دادند آراسته شده است)، و می‌فرماید: **{زَيْنٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا}** [بقره: ۲۱۲] (زندگی دنیا در چشم کافران آراسته شده است).

۶- تکبر؛ حق تعالی می‌فرماید: **{إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ}** [غافر: ۵۶] (در دلهایشان [غرور و احساس بزرگی و] تکبری است که هرگز به آن نخواهند رسید)، و می‌فرماید: **{سَاءَ صَرِفٌ عَن آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ}** [اعراف: ۱۴۶] (به زودی کسانی را که به ناحق در زمین [برتری جویی و] تکبر می‌ورزند از [فهم] آیات خویش باز خواهم داشت).

۷- سختی دل؛ چنانکه حق تعالی می‌فرماید: **{وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ}** [مائده: ۱۳] (و دلهایشان را سخت گردانیدیم؛ سخنان [الله] را از جایگاهش تحریف می‌کنند)، و می‌فرماید: **{وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ}** [انعام: ۴۳] (ولی دلهایشان سخت شده است).

۸- بخل؛ الله تعالی می‌فرماید: **{فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ}** [توبه: ۷۶] (پس چون از فضل خویش به آنان بخشید بخل ورزیدند و به حال اعراض روی برتافتند).

۹- خواستن غیر الله؛ پروردگار متعال می‌فرماید: **{مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا}** [هود: ۱۵] (کسی که زندگی دنیا و زیور آن را بخواهد...).

۱۰- پیروی از هوای نفس و خوشایند درون؛ حق تعالی می‌فرماید: **{كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ}** [مائده: ۷۰] (هرگاه پیامبری چیزی آورد که هوای نفسشان نمی‌پسندید گروهی را دروغگو خواندند و گروهی را کشتند)، و می‌فرماید: **{أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ}** [بقره: ۸۷] (آیا چنین نیست که هرگاه پیامبری چیزی برخلاف هوای نفستان آورد در برابرش تکبر نمودید).

و دیگر اسباب ذکر شده در قرآن که عوامل گمراهی مردم را ذکر می‌کند. تکرار ذکر این معانی و غیر آن در قرآن جلب نظر می‌کند چون همین اسباب مردم را از راه حق باز می‌دارد و از انگیزه‌های کفر و فسق بسیاری از مردم است و گمراهی و فسوق تنها به جنبه معرفت و علم محض محدود نیست بلکه به عمل و تسلیم بودن و اطاعت ظاهر و باطن وابسته است. هدایت و پایداری نیازمند علم سودمند و عمل نیک و پناه بردن به الله و مراقبت نفس و محاسبه آن و دوری از این هواها و امراض است تا آنکه سبب گمراهی نشوند.

از سوی دیگر علم تنها شناخت محض نیست، بلکه آن دانشی است که به انسان سود می‌رساند و او را به سوی خیر راهنمایی می‌کند، وگرنه برخی از مردم علم درستی را یاد می‌گیرند و سودی از آن نمی‌برند. ممکن است کسی دلایل و براهین درستی اسلام را بخواهند اما تغییری در او حاصل نشود بلکه شناخت حق بر گمراهی و انحرافش بیفزاید.

این معانی، مؤمن را به سوی یقین و آرامش می‌برد و آن مستقر شدن این معانی در دل و گشوده شدن سینه برای پذیرش و خشنودی و تلاش در راه تعمیق این معانی و دوست داشتنش و شکر الله برای به دست آوردن آن و ترس از فقدان آن است.

این چهار معنا، آشکار کننده فقه ایمان و حقیقت پایداری بر حق است و این یادآوری مهمترین معنایی است که باید هنگام هر سخنی درباره انحرافات فکری معاصر آن را به یاد داشت، اما کسی که نسبت به این غفلت ورزد از مهمترین معنایی که در این موضوع به آن نیازمند است غفلت ورزیده، زیرا مصون سازی خود ضد شبهات از نظر علمی و پاسخ به شبهه و بیان اشکالات آن از امور سودمند است اما همه چیز نیست، بلکه این موضوع به مسئله ایمان به الله مرتبط است و به هدایت الهی و پاکی درون ارتباط دارد. اما کسی که در این باره سهل انگاری کند، جنبه علمی به او سودی نمی‌رساند و چه بسا برگمراهی او بیفزاید الله تعالی در کتابش بیان کرده که

قرآن کریم یعنی بزرگترین و واضح‌ترین دلیل هم بر گمراهی برخی از مردم می‌افزاید، چنانکه می‌فرماید:

{وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا} [اسراء:

۸۲] (و ما آنچه را برای مؤمنان مایهٔ شفا و رحمت از قرآن نازل می‌کنیم و ستمگران را

جز زیان نمی‌افزاید) و همچنین می‌فرماید: **{وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَّا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**

طُغْيَانًا وَكُفْرًا} [مائده: ۶۴] (و قطعاً آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده بر

طغیان و کفر بسیاری از ایشان خواهد افزود)، و می‌فرماید: **{وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم**

مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ} [توبه: ۱۲۵] (اما کسانی که در دلهایشان بیماری

است، پلیدی بر پلیدی‌شان افزود).

و البته این ارتباطی به دلیل قرآنی ندارد چرا که قرآن خیر است و نور، و بلکه به تباهی

دل دریافت کنندهٔ قرآن مربوط است که از خیری که دریافت کرده سودی نمی‌برد و

به دلیل تکبر و بیماری دلش بر گمراهی‌اش افزوده می‌شود.

از آنجایی که مسئله به شناخت محض وابسته نیست، مفهوم آزمایش و فتنه و

پالایش در قرآن آمده است، چنانکه حق تعالی می‌فرماید: **{وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ**

آمَنُوا وَيُمَحِّقَ الْكَافِرِينَ} [آل عمران: ۱۴۱] (و تا الله کسانی را که ایمان آورده‌اند خالص

گرداند و کافران را نابود سازد)، و می‌فرماید: **{لِيُمَيِّزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ}** [انفال:

۳۷] (تا الله ناپاک را از پاک جدا کند)، و می‌فرماید: **{لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ}** [آل عمران: ۱۸۶] (بی‌شک در مالها و جانهایتان آزموده خواهید شد)، و می‌فرماید: **{وَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا أَمْوَالِكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ}** [انفال: ۲۸] (و بدانید که اموال و فرزندان شما [وسیله] آزمایش [شما] هستند).

اگر قضیه محدود به معرفت محض بود، چنین آزمایش و پالایشی به نمایش گذاشته نمی‌شد، اما مسئله ایمانی است که بر علم و عمل و پاکی و اطاعت بنیان نهاده شده و این معانی همه نیازمند صبر و توصیه به ثبات و خشنودی از الله و دعا و توکل بر او و دوری از هواهای نفس است تا مؤمن در نتیجه این ابتلا، ایمان خود را از دست ندهد.

در نظر داشتن این مسئله مهم است که تاثیر این هواهای نفسانی غالباً پنهان است، یعنی ممکن نیست کسی در هنگام مناقشه قضایای فکری در دفاع از رای خود از محبت مال یا عشق به دنیا یا ترس از زیان دنیوی یا ملاحظه جانب نفسانی و دیگر عوامل سخن بگوید؛ بلکه این عوامل بر اندیشه انسان و نگاه او به حق و باطل و خیر و شر و مصالح و مفاسد اثر می‌گذارند و چه بسا انسان این را احساس کند یا از او پنهان بماند. بنابراین کسی که دچار ابتلا و پالایش شده ممکن نیست که بگوید من دچار ابتلا شدم و نظرم عوض شد! بلکه می‌گوید من تابع حق شدم و مصلحت را در

این دیدم و در پی آنچه سودمندتر است بودم و تأمل کردم که کدام رای کامل‌تر است، و چه بسا ادعا کند که نظرش بر اساس دلایل شرع و سنت رسول الله ﷺ است اما در حقیقت در ابتلا واقع شده باشد.

مسلمان اگر این معانی را در نظر داشته باشد حقیقت ایمان و ثبات بر ایمان را خواهد فهمید و خواهد دانست که این ایمان بر شناخت نظری محض استوار نیست که با معرفت نظری جدیدی برطرف شود و با معرفتی جدید دچار تغییر شود، بلکه مسئله اصلی پاکی و طهارت و تسلیم و فرمانبرداری است که علم نافع و عمل نیک را در خود دارد و این معنا از هواها و شهوات و بیماری‌های دل اثر می‌گیرد.

هوش و فهم و اشکال وارد کردن ماهرانه و قدرت جدل و الزام هنرمندانه و مهارت قانع‌سازی همیشه مانع از انحراف و موجب پایداری بردین و رساننده به حق نیست، زیرا قضیه ایمان و کفر، قضیه هوشمندی و پایین بودن سطح هوش یا بودن و نبودن برخی از مهارت‌ها نیست، بلکه مسئله رویارویی عبودیت و استکبار و اطاعت و رویگردانی و عقل و هوای نفس و تزکیه و ناپاکی است. اینجا دیگر اگر هواها و شهوت‌های نفسانی و امراض دل به میان آید، مهارت سودی نمی‌بخشد و نبوغ و فهم راه به جایی نمی‌برد.

درک این مسئله ما را از این آگاه می‌سازد که این سخنان محافظ باید دربردارنده دو نوع از محافظت باشند:

نخست: جانب علمی: که در آن یک دلیل عقلی یا نقلی ذکر شود یا شبهه‌ای رد شود یا نسبت به نوعی طرز فکر هشدار داده شود یا به مهارتی در استدلال اشاره شود.

دوم: جانب تزکیه‌ای: که به جنبه‌های عملی مربوط است، از جمله پای‌بندی به یک امر یا انجام یا ترک یک کار یا به یاد آوردن یک معنا یا احتیاط برای آن.

پس این محافظت هم بر علم متکی است و هم بر عمل، و پایداری بر ایمان ممکن نیست مگر با هر دوی اینها. با یکجا شدن این دو، یقین در دل مؤمن حاصل می‌شود و نفس توانایی عمل می‌یابد. علم او را به یقین می‌رساند و اراده نفس را برای تلاش تقویت می‌کند و در نتیجه نیروی یقین و اراده به هم می‌رسند و دیگر هر شبهه ضد شرع نمی‌تواند در برابر آن دو طاقت بیاورد. رابطه بین این دو به شدت از همدیگر تاثیر می‌گیرد به طوری که ضعف در یکی از آنها به ضعف دیگری می‌انجامد و شبهه‌های فکری منحرف از این ضعف سر بر می‌آورند.

(۱) منابع معرفت، متعدد است^۱

انسان چگونه شناخت حاصل می‌کند و اطرافش را درک می‌کند؟

راه‌ها و منابعی که انسان از طریق آن به معرفت دست می‌یابد گوناگون است و شناخت تنها محدود به یک جانب نیست، بلکه منابع آن متعدد است؛ این منابع: حس و عقل و وحی است.

انسان از طریق عقل درک می‌کند و از طریق حس درک می‌کند و همچنین از طریق وحی به درک می‌رسد و همه اینها منابع درستی هستند که همدیگر را تقویت می‌کنند. الله متعال انسان را آفرید در حالی که انسان در آغاز چیزی نمی‌دانست، چنانکه می‌فرماید: **وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ** {نحل: ۷۸} (و الله شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که چیزی نمی‌دانستید و برای شما گوش و چشمان و دلها قرار داد، باشد که شکرگزاری کنید)، اما او انسان را با فطرتی آفرید که به او قابلیت درک می‌دهد و غریزه‌ای داد که شناخت حاصل می‌کند و پشتوانه این

^۱ مَصَادِرِ الْمَعْرِفَةِ مُتَعَدِّدَةٌ.

غریزه همان چیزهایی است که حواس ظاهر او از جمله شنوایی و بینایی و لامسه و چشایی و بویایی یا حواس باطنی او در اختیارش قرار می‌دهند. انسان نمی‌تواند همه شناخت را تنها با حواس خود کسب کند، همچنین نمی‌تواند شناخت را تنها با غریزه - بدون یاری این حواس - به دست آورد.

حواس، دریچه‌ای هستند مُشرف بر وجود و معارف. عقل به همراه حواس وظایف بسیاری را انجام می‌دهد، اما با این حال وجود حس ناگزیر است، زیرا: «خبر نیز کارایی ندارد مگر همراه با حس یا عقل، زیرا آنچه درباره‌اش خبر داده شده اگر مشاهده شده از طریق حس دانسته شده و اگر مشاهده نشده، [قبلاً] چیزی مشاهده شده که از برخی وجوه به آن شبیه است، وگرنه به واسطه خبر [محض] چیزی دانسته نمی‌شد، زیرا خبر فایده‌ای ندارد مگر پس از حس و عقل، بنابراین همانگونه که عقل پس از حس است، خبر نیز پس از عقل و حس قرار دارد»^۱.

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۷/ ۳۲۵). درباره شرط بودن حس برای ادراک، ببینید: الرد علی المنطقیین (۱۱)، (۳۸۶-۳۸۷)، مجموع الفتاوی (۱/ ۴۷-۴۸)، (۲۰/ ۲۱۸-۲۱۹)، بیان تلبیس الجهمیة (۴/ ۶۲۱)، الانتصار لأهل الأثر (۳۱۰)، (۳۳۳).

از سوی دیگر، عقل چند وظیفه را بر عهده دارد: عقل است که محسوسات را از هم تشخیص می‌دهد، و اگر عقل نبود طبیعت محسوسات و رابطه آنها با یکدیگر مشخص نمی‌شد: «زیرا حس، در خود علم نفی یا اثبات را ندارد. وقتی شخص کسی را می‌بیند آنچه در حس اوست چیزی جز همان دیدن نیست، اما اینکه [آن کسی که دیده] زید است یا عمرو، برای تشخیص آن ناگزیر باید عقلی باشد که این را از آن تشخیص دهد»^۱.

از دیگر وظایف عقل آن است که صفات مشترک محسوسات را از صفات ویژه آنها جدا کرده و در فهرست کلیات قرار می‌دهد. محسوسات وجود زنده‌جانی معین را در خارج، به او نشان می‌دهد، اما جدا کردن صفات مشترک این زنده‌جان با دیگر زنده‌جان‌ها از صفات ویژه آن و سپس قرار دادنش در یک معنای کلی و استخراج یک وصف مشترک بین تمام این زنده‌جان‌ها، حوزه کاری عقل است. «زیرا حوزه

^۱ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (۴/۳۹۹). درباره نیاز به عقل در تشخیص آنچه با حس درک شده، ببینید: بغية المرتاد (۲۶۷).

کاری عقل، شناخت کلیات به کمک شناخت آن از جزئیات است. کسی که کلیات را انکار کند، ویژگی‌ها و حوزه کاری عقل انسان را انکار کرده است.^۱

همچنین عقل با شناخت سبب در محسوسات به وظیفه استقرا می‌پردازد. عقل اگر ملاحظه کند که پس از یک امر معین، حوادث جزئی خاصی رخ می‌دهد به این پی می‌برد که این تکرار در آینده هم رخ خواهد داد و این چیزی نیست که حس آن را کشف کند بلکه کار عقل است. ابن تیمیه در شرح چنین معنایی می‌گوید: «مجربات نیز اینگونه است؛ عموم مردم این را تجربه کرده‌اند که از نوشیدن آب، رفع تشنگی حاصل می‌شود و اگر گردن بریده شود، مرگ رخ می‌دهد، و زدن شدید موجب درد است. شناخت این قضیه کلی، تجربی است، زیرا حس تنها یک رفع تشنگی (همان یک بار رفع تشنگی) و مرگ یک شخص خاص و یک درد خاص را درک می‌کند، اما دانستن این که با هرکس این کار انجام شود همان نتیجه حاصل

^۱ الرد علی المنطقیین (۳۶۸). درباره ادراک کلیات توسط عقل و سپردن جزئیات مورد نظر به حس، ببینید: الرد علی المنطقیین (۲۳۳)، (۳۱۷)، (۳۶۳)، (۳۷۱-۳۷۲)، (۳۸۶)، بیان تلبیس الجهمیة (۱/ ۲۲۸-۲۲۹)، التسعینیة (۱/ ۲۵۹)، درء تعارض العقل والنقل (۵/ ۱۳۴)، (۶/ ۸۹)، مجموع الفتاوی (۱/ ۴۷).

خواهد شد، یک قضیه کلی است که با حس دانسته نمی‌شود بلکه با ترکیبی از حس و عقل دانسته می‌شود»^۱.

عقل همچنین به قیاس غایب بر حاضر می‌پردازد: «او اشیا را حس می‌کند و مشاهده می‌کند، سپس آن را تصور می‌کند و با عقلش آن را ضبط می‌کند و آنچه را که غایب است بر آنچه مشاهده کرده قیاس می‌کند»^۲.

به کار بستن حواس ممکن است با اِعمال مستقیم آسان باشد که مبنی بر مشاهده یا شنیدن صدای یک چیز باشد، و می‌تواند بر شناخت عمیق‌تر استوار باشد، مانند آنچه در آزمایش‌های علمی رخ می‌دهد که بر ملاحظه حواس به همراه نظر عقلی استوار است، زیرا چنین ملاحظه‌ای بر استقرا استوار است که یک نگاه عقلی است نه حسی، و بر اساس سببیت بنا شده که آن نیز یک نگاه عقلی است.

از دیگر منابع معرفت، وحی است. وحی انسان را به سوی اموری راهنمایی می‌کند که عقل به ممکن بودن آن معترف است، اما با این حال دانش عقل به آن احاطه

^۱ الرد علی المنطقیین (۹۳). همچنین ببینید: (۳۸۶).

^۲ بیان تلخیص الجهمیة (۱/ ۴۳۴). در همین معنا ببینید: مجموع الفتاوی (۵/ ۳۴۶-۳۴۷).

ندارد و برای رسیدن به آن راهی جز وحی نیست، بنابراین ایمان به آن مورد تایید عقل است؛ زیرا قضایا بر سه نوع است:

نوع نخست: قضایای واجب از نظر عقلی، یعنی آنچه عقل وجودش را واجب می‌داند، مانند ایمان به وجود خداوند که عقل آن را نه تنها امری ممکن، بلکه واجب می‌داند.

نوع دوم: قضای مستحیل (غیر ممکن) از نظر عقلی، یعنی آنچه عقل آن را ممتنع می‌داند و وقوعش را غیر ممکن می‌شمارد. شرع چنین قضایایی را نمی‌آورد و چیزی از آن در شرع وجود ندارد؛ زیرا عقل چنین چیزی را تکذیب می‌کند و شرع از سوی الله آمده و ممکن نیست چیزی از شرع، با عقلی که الله آن را آفریده در تعارض باشد.

نوع سوم: قضایای ممکن از نظر عقلی، یعنی آنچه عقل نه آن را غیر ممکن می‌داند و نه واجب، زیرا عقل به آن احاطه ندارد و نسبت به آن ساکت است. این نوع قضایا از جمله مواردی است که در مجال وحی وارد است، مانند خبر شارع از آنچه در قبر می‌گذرد و تفصیل اوضاع آخرت. عقل در این باره عاجز است اما به تایید وحی راهنمایی می‌کند. عقل ثابت به درستی وحی و کمال آن معترف است و تایید

می‌کند که پیروی از وحی در این باره پسندیده است. همچنین عقل، نیکویی تفصیل شرع را درک می‌کند و می‌داند که بر عدل و مصلحت و خیر بنا شده است. ابن تیمیه در عبارتی فشرده این منابع را اینگونه خلاصه کرده است: «راه‌های علم سه مورد است: یکی از آنها حس باطنی و ظاهری است، و آن همان چیزی است که امور موجود از طریق آن به عین خود دانسته می‌شوند. دوم: اعتبار با نظر و قیاس است، اما علمی که از این طریق حاصل می‌شود پس از دانشی به دست می‌آید که از طریق حس حاصل شده است. پس هر آنچه دانستن عین آن از طریق حس حاصل شود، از طریق عقل و قیاس به طور کلی و مطلق حاصل می‌گردد، بنابراین [نظرو قیاس] ذاتاً مفید علم به چیز معینی نیست اما خاص را عام، و معین را مطلق می‌گرداند، زیرا کلیات از طریق عقل دانسته می‌شود همانطور که معینات از طریق حس دانسته می‌شود. و سوم، خبر است. خبر هم کلیات و هم معینات و هم شاهد و هم غایب را در بر می‌گیرد، بنابراین عام‌تر و شامل‌تر است، اما با این حال، حس و عیان کامل‌تر است»^۱.

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۷/ ۳۲۴). درباره سه راه کسب علم، همچنین ببینید: مجموع الفتاوی (۱۳/ ۷۵-۷۶).

این نگاه فراگیر، عامل در امان ماندن از راه‌های افراطی در اندیشیدن است که به یک جانب خاص از منابع اندیشه اکتفا کرده و بقیه را انکار می‌کند و در نتیجه صاحبان این افراط در تناقض و اضطراب و خلل واقع می‌شوند و بلکه این افراط به فساد همان منبعی می‌انجامد که قبولش دارند.

از این رو در فرهنگ غربی دو رویکرد افراطی شکل گرفته است؛ رویکردی که عقل را تنها منبع معرفت می‌داند و سایر مصادر شناخت را - از قبیل محسوسات - تابع عقل به شمار می‌آورد. آنان وجود مادی خارجی را غیر مستقل و بلکه تابع عقل می‌دانند، که این باعث پافشاری در انکار بدیهیات می‌شود. رویکرد دیگر رویکرد مادی است که معتقد است در این زندگی دنیا باید به هر آنچه مستقیماً حس می‌شود [در عملیات شناخت] اکتفا کرد، در نتیجه وجود خداوند را منکر شدند و هر آنچه را عقل و وحی به آن راهنمایی کرده اما حس مستقیم قادر به اثبات آن نیست، نفی کردند.

اما هر دو رویکرد، افراطی است و تنها به یک منبع اکتفا کرده و منابع دیگر را نفی کرده، در نتیجه در تناقض افتاده است. بر خلاف کسی که همه منابع را در نظر می‌گیرد که این نشانه کمال عقل و علم آنان است؛ بدین صورت که چیزی از علوم

را نادیده نگرفته‌اند، چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «از این رو کامل‌ترین امت‌ها از نظر علم، کسانی هستند که علمشان به روش‌های حسی و عقلی و خبری نزدیک است [و از هر سه بهره می‌برند] و هر کس یکی از این راه‌ها را انکار کند، به اندازه آن راه‌های انکار شده، علومی را از دست می‌دهد».^۱

یکی از آثار این تناقض، افتادن در دام خود ویرانگری^۲ است، یعنی آنکه یک نظریه، خودش، خودش را نابود کند. کسی که می‌گوید یگانه مصدر شناخت او عقل است، در صورت مواجه شدن با هر پرسشی درباره چگونگی شناخت خود عقل، به مشکلی بزرگ گیر می‌کند، چون اگر عقل را به واسطه عقل درک کند دچار دور شده زیرا او همه چیز را با عقل می‌شناسد، و دانسته است که عقل، همه چیز را با همین عقل می‌شناسد!

از آن سو، کسی که می‌گوید رویکرد مادی حس تنها منبع شناخت است، چگونه به این درک رسیده که حس، منبع معرفت است؟ ماده چگونه باعث راهنمایی به

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۷۹).

^۲ این عبارت، معادل «الدحض الذاتی» است، یعنی خودشکن، خودویرانگر، خودمتناقض. نظریه‌ای که خودش حکمی دهد که نقض خودش را در پی داشته باشد. (مترجم)

خودش به عنوان منبع معرفت شده است؟ همین نیز یک درک غیر مادی است و ثابت می‌کند ماده تنها منبع شناخت نیست. خودویرانگری، رسوا کننده هر نوع اندیشه‌ورزی یک جانبه است که همه چیز را در یک سو خلاصه می‌کند، و همان منبع مورد پذیرش به تخریب خودش می‌پردازد.

اما این، کسی را که شمولیت اسلام را پذیرفته گرفتار نمی‌سازد، زیرا او به خالق ایمان دارد که انسان را بر فطرتی خردمند آفریده که او را به واسطه حواسش برای شناخت اشیا راهنمایی می‌کند در نتیجه امور را نه تنها با عقل، و نه فقط با حواس می‌شناسد، بلکه این‌ها ضرورت‌هایی هستند که پروردگار در درون او نهاده است از جمله ضرورت وجود یک خالق برای این جهان.

ایمان فطری به وجود خداوند همان ضمانتی است که عقل و حواس را حفظ می‌کند تا با تکامل و بدون تناقض با همدیگر کار کنند و با نفی این معنای ضروری، منبع معرفت نیز دچار اضطراب می‌شود و نمی‌تواند بر یک مبنای درست و به دور از خودویرانگری، استوار بماند.

از سوی دیگر این ایمان فطری حامی خود عقل است و تضمین می‌کند که نتایجش صادق باشد. جز این چه چیزی تضمین می‌کند که این عقل واقعاً تو را به سوی خیر و مصلحت راهنمایی می‌کند و فریبنده نیست؟

این معضل کسانی است که به عقل ایمان دارند و در عین حال خالق را نفی می‌کنند و پاسخی صحیح برای این معضل ندارند. آنان عقل را بزرگ می‌دارند و بر آن تکیه می‌دهند و اگر از آنان بپرسی که چه ضمانتی دارند که این عقل آنان را فریب نمی‌دهد و کل داستان یک فریب عقلی نیست که این توهم را برای او ایجاد کرده که حق در جهتی دیگر است، پاسخی نخواهند داشت.

این ایراد را همچنین می‌توان متوجه کسانی دانست که منکر خالق هستند. همین‌طور علیه کسانی که به وجود خالق باور دارند اما منکر صفات و حکمت او هستند و پیامبری و ادیان را نمی‌پذیرند. اگر این کمال را از پروردگار نفی کنی چگونه می‌توانی تضمین دهی که این آفرینش طوری طراحی نشده که درباره آنچه درست است فریب دهد و بنابر آنچه عقلت تو را به آن راهنمایی کرده حرکت کنی در حالی که فریبی بیش نیست!

^۱ در این باره ببینید: براهین النبوة (۳۱-۳۸).

همچنین عقلی که به آن تکیه کرده‌اند نمی‌تواند حاصل تکامل باشد. فرگشت نمی‌تواند این عقل دقیق را با این طراحی و قدرت بالای تمییز و ادراک و شناخت حقایق، تولید کرده باشد. فرگشت حاصل فرایندی تصادفی است که هدفش ازدیاد نسل و بقاست. هدف تکامل محدود به چیزی است که بقای انسان (و نسل او) را تضمین کند. چگونه می‌توان به عقلی که حاصل چنین فرایندی است اعتماد کرد؟^۱

* * *

آثار این مقوله:

فراگیر بودن منابع شناخت، انسان معاصر را از انحرافات چند حفظ می‌کند، از جمله:

- علم‌گرایی:

^۱ دربارهٔ غیر ممکن بودن تولید عقل از فرگشت، ببینید: علم و دین و طبیعت‌گرایی، اثر الوین پلانتینگا (۳۱۶-۳۱۸). قوی‌ترین براهین، اثر جان لینکس (۱۵۳-۱۶۰)، در جستجوی حقیقت، نانس پیرسی (۱۸۱)، آن سوی تاریخ چارلز داروین، جری برگمن (۶۱-۶۲)، شموع النهار (۳۹-۵۳)، الإلحاد في مواجهة نفسه (۵۷-۷۵).

علم‌گرایی یا ساینتیسم، گرایشی است افراطی که از تولیدات علم تجربی بت‌سازی می‌کند. علم‌گرایان تحت تأثیر دقت تولیدات علم تجربی و اختراعات و فناوری‌های آن به شکلی نامتوازن به این اعتقاد رسیده‌اند که شناخت تنها محدود به علم تجربی است و این علم کاشف همه چیز است و هرچه خارج از آن باشد، ارزشی ندارد.

علم‌گرایی نیز از همان مشکل خودویرانگری رنج می‌برد. آنان چگونه به این نتیجه رسیده‌اند که علم همه چیز را تفسیر می‌کند و می‌تواند به شناخت همه چیز دست یابد؟ چنین شناختی از طریق خود علم تجربی ممکن نیست؛ زیرا چنین شناختی دیگر تجربی محض نیست بلکه عقلی است و اینگونه ثابت می‌شود که برخی از حقایق بدون علم تجربی حاصل می‌شود و همین به سادگی چنین گرایشی را از ریشه برمی‌کند.

انسان از آسانی نقض چنین گرایشی با وجود کثرت کسانی که تحت تأثیر آن قرار دارند شگفت زده می‌شود و ممکن است گمان کند که این تخریب درست نیست و شاید فکر کند اسباب قوی‌تری که نتوان به این سادگی نقضش کرد در پی این تأثیر قرار دارد.

اما اگر عاقل این را درک کند که این گرایش افراطی در حقیقت ناشی از شگفت‌زدگی و حیرت‌زدگی در برابر علم تجربی است، این ایراد برایش حل می‌شود. این اثرپذیری ناشی از پژوهش و نظر فلسفی بلندمدت نیست بلکه ناشی از غرور است و انگیزه‌اش تکبر و بزرگ دانستن این علم است، بنابراین پی بردن به تندروی و خطای آن راحت است. انگیزه علم‌گرایان در حقیقت نوعی تدین و ایمان است، در برابر تدین و ایمانی دیگر. این گرایش ناشی از ایمان کورکورانه به علم تجربی و اعتقاد به توانایی آن در همه عرصه‌هاست. علم‌گرایی فلسفه‌ای است علیه دین نه آنکه نتیجه علم و اثر آن باشد.

یکی از معانی آشکارکننده گرایش افراطی در علم‌گرایی این است که، علم‌گرایی از شناخت اخلاقی که همه بشر بر آن اتفاق نظر دارند عاجز است. علم تجربی نمی‌تواند ما را به ارزش‌های اخلاقی زیبایی مانند راستی و عدالت و مهربانی و احسان و کرم و دیگر ارزش‌ها که زندگی ما بدون آن سامان نمی‌یابد راهنمایی کند. علم نمی‌تواند جایگاه این ارزش‌های اخلاقی را روشن سازد و نمی‌تواند این ارزش‌ها را در آزمایشگاه بررسی کند تا کمال آن را در هر زمان و مکان ثابت سازد.

اکتفا به علم نوید جهانی وحشی و بدکار را می‌دهد که به ارزش‌های نیک و اخلاق فاضله باور ندارد و هیچ هدف خوب و مقصد با ارزشی در رفتارهایش نیست.

با اکتفا به علم تجربی امکان اثبات وجود اخلاقی عینی و مطلق را نخواهیم داشت؛ آن اخلاقی که پایبندی به آن نیکو باشد. البته منظور این نیست که انسان اخلاق را نخواهد شناخت، زیرا اخلاق از آنجایی که فطری است، شناخته شده است، اما از طریق علم محض نخواهد توانست وجود چنین اخلاقی و ضرورت به داوری بردن کارها به آن را ثابت کند.

این همچنین به از دست رفتن اهداف والا و مقاصد نیک منجر می‌شود چون در این صورت دیگر میان قصد نیک و نیت بد تفاوتی نیست و زندگی بیهوده و بی‌معنا خواهد شد. صبر بر مصیبت و فداکاری و ایثار و خوبی در حق دیگران از روی مهربانی و برای کم کردن دردهایشان و امید به پاداش الهی در آخرت و برکت در جان و مال و خانواده دیگر معنایی نخواهد داشت. در این صورت هر تلاشی برای هر هدفی، مزیتی نخواهد داشت.

علم از داوری درباره اشیا و بیان اینکه یک چیز درست است یا غلط، یا شناخت حق از باطل، ناتوان است. علم این را درک می‌کند که شلیک گلوله به سوی شخصی

منجر به قتل او می‌شود اما آیا این قتل امری است خوب یا زشت؟ علم از درک این موضوع ناتوان است زیرا این خارج از عرصه نظر علم تجربی است.

حتی علم در برابر آزمایش‌های علمی که به تباهی بشریت می‌انجامد بی‌طرف است. اگر بخواهی بدانی که نظر علم درباره بمب هسته‌ای چیست، علم تنها درباره شعاع اثرگذاری این بمب و تشعشع آن و زیان مورد انتظارش بر طبیعت و بشر سخن می‌گوید، اما درباره اینکه چنین کاری درست است یا خطا، باید به یاد داشته باشی که علم اینجا بی‌طرف است.

اکتفا به علم تجربی، درست و غلط و حق و باطل را از عرصه کنار می‌زند و در نتیجه زندگی بشر از زندگی حیوانات نیز بدتر خواهد شد.^۱

- انکار غیب:

^۱ برای مطالعه بیشتر درباره علم‌گرایی، ببینید: قوی‌ترین براهین اثر جان لینکس (۴۳-۷۷)، العلمیة اثر سامی عامری (۲۵-۱۴۳)، ظاهرة نقد الدین فی الفكر الغربی الحدیث، اثر سلطان العمیری (۱/ ۴۳۰-۵۰۵)، النظریات العلمیة الحدیثة، اثر حسن الاسمری (۲/ ۱۲۶۶-۱۲۹۶)، لماذا نحن هنا، اسماعیل عرفه (۱۶۷-۲۴۵).

از دیگر آثار اختلال در منابع معرفت و غلو نسبت به برخی از منابع، نفی هر چیزی است که در این دنیا با حس مستقیم درک نمی‌شود، مانند امور غیبی که الله متعال درباره آن خبر داده است، همانند جن و ملائکه و جادو. این نوعی غلو در معتبر دانستن حس است به طوری که آن را تنها منبع شناخت معرفی کرده و دیگر منابع را نفی می‌کند. حس، آن چیزی را اثبات می‌کند که توسط حواس قابل درک است، اما نمی‌تواند چیزهایی را که با حواس مستقیم قابل دسترسی نیست رد کند زیرا این به او ربطی ندارد. افراط در این گرایش باعث شده حس تنها منبع شناخت دانسته شود و آن را در عرصه‌ای عامل بداند که در توانش نیست و بدان دسترسی ندارد و کارش به جایی رسیده که چیزی را که مادی نیست به واسطه ماده رد کند!

ملاحظه می‌کنید که ما درباره وجود جن و مانند آن گفتیم که این امور به صورت مستقیم قابل حس نیست ولی مطلق حس کردن آن را نفی نکردیم، زیرا اینها از جمله اموری است که امکان حس شدن دارند، اما این به دلیل وجود صارف یا ناتوانی حواس در دنیا ممکن نیست، نه آنکه مطلقاً نامحسوس باشد؛ زیرا نامحسوس بودن صفت معدومات است نه موجودات. در توضیح آن گفته

می‌شود: «درست نیست که گفته شود آنچه درکش با حس ممتنع است با عقل و علم درک می‌شود، مگر آنکه این امتناع اینگونه مقید شود که گفته شود: آنچه نمی‌توانیم در این حالت احساسش کنیم، یا: آنچه توانایی ما از احساسش ناتوان است و مانند این؛ وگرنه حس کردنش ممکن است و الله تعالی بر این تواناست و آنچه را بخواهد چنانکه بخواهد انجام می‌دهد»^۱.

بنابراین ایمان به غیب منافاتی با محسوس ندارد، زیرا [غیب] اگر چه [اکنون] با حس مستقیم درک نمی‌شود با این حال حس، آن را از طریق خبری که از سوی الله و پیامبرش ﷺ آمده درک می‌کند. همچنین آنچه در دنیا از او غایب بوده را ممکن است در آخرت ببیند. شرط محسوس بودن این نیست که تنها در دنیا حس شود.^۲

^۱ بیان تلبیس الجهمیة (۲/ ۲۶۵). درباره معنای شرط ادراک حسی برای موجودان و آنکه وجود هرچه مطلقاً قابل حس نباشد خارج از ذهن قابل تصور نیست و تفاوت میان ادراک حسی در دنیا و عدم ادراک مطلق آن، ببینید: درء تعارض العقل والنقل (۵/ ۱۳۰-۱۳۷)، (۵/ ۱۷۲-۱۷۳)، (۶/ ۳۳)، بیان تلبیس الجهمیة (۲/ ۳۴۲-۳۴۴)، (۲/ ۳۵۳-۳۵۵)، (۴/ ۳۱۹-۳۲۶)، التسعینیة (۱/ ۲۴۷-۲۵۸)، الرد علی المنطقیین (۱۳۹)، (۳۰۹-۳۱۰).

^۲ برای مطالعه بیشتر درباره تعدد منابع شناخت، ببینید: المعرفة فی الإسلام، عبدالله القرنی (۳۲۷-۴۹۴)، المنهج السلفی، مفرح القوسی (۲۱۳-۲۴۹)، الوضعية المنطقية فی فکر زکی

خلاصه آنکه:

درک متعدد بودن منابع معرف ضمانتی است برای واقع نشدن در برخی از انحرافات معاصر که با اصل اسلام یا برخی از قطعیات آن در تضاد است، و انسان را از دو امر حفظ می‌کند:

نخست: بزرگداشت برخی از منابع شناخت و نفی غیر آن که به معنی نفی اصل وحی و بت‌سازی از منبع عقل یا حس است.

دوم: الغای حجیت خود این منابع. اکتفا به این منابع در حقیقت تعطیل آن است زیرا چنین اندیشه‌هایی خود را تخریب می‌کنند و همین در حد خودش انحراف است. عقل و حس منابع مورد اعتماد است، و ضمانت حفظ آن [از خود ویرانگری] پیروی از وحی و شناخت حقیقت منابع متعدد معرفت است.

نجیب محمود، عبدالله الدعجانی (۳۱۳-۵۶۴)، نظریة العرفة فی القرآن الکریم وتضمیناتها التربویة، احمد الدغشی (۱۹۱-۳۳۱)، مدخل إلى نظریة المعرفة، احمد الکرساوی (۷۳-۲۰۸)، تریاق، مطلق الجاسر (۵۱-۷۶).

(۲) به شناخت‌های ضروری استدلال می‌شود، نه برای آن^۱

معارف و شناخت‌هایی که به آن باور داریم بر دو نوع هستند: شناخت ضروری و شناخت نظری.

شناخت ضروری یا ناگزیر آن شناختی است که انسان بدون نظریا تامل، به صورت درونی احساس می‌کند که ناگزیر باید آن را بپذیرد. مثلاً او به وجود خودش باور دارد و به آنچه با چشمانش می‌بیند یا با گوش‌هایش می‌شنود باور دارد و احساس نمی‌کند که باید برایش دلیل بیاورد، زیرا ناگزیر آن را می‌پذیرد.

اما شناخت نظری آن شناختی است که انسان بر اساس استدلال به آن باورمند می‌شود، از این رو برای رسیدن به پذیرش مطلوب برای آن دلایلی می‌آورد. این ادله بسیارند و از نظرقوت و ضعف متفاوت هستند اما در هر صورت شناختی که از آن ناشی می‌شود شناختی نیازمند به استدلال است و ضرورتاً و ناگزیر برای انسان حاصل نمی‌شود.

^۱ الضروراتُ یُسْتَدَلُّ بِهَا لَا لَهَا.

معارف ضروری برای حصول علم لازم هستند و اگر در درون ما شناخت ضروری پیشینی وجود نداشت، بنا نهادن معارف جدید نیز امکان پذیر نبود. یعنی اگر قرار بود برای حصول هر شناختی به استدلال نیاز باشد و برای هر استدلالی، استدلال دیگری لازم بود، در دایره‌ای از دلیل، و دلیل برای دلیل، سرگردان می‌شدیم و آنگاه هر زمینی که قرار بود چیزی را بر روی آن بنا کنیم نیازمند زمینی بود تا خود این زمین بر آن نهاده شود، در نتیجه هیچ شناختی حاصل نمی‌شد و استدلالی صورت نمی‌گرفت. بنابراین حقیقت معارف ضروری این است که این شناخت‌ها شالوده‌ای است که همه شناخت‌های دیگر بر آن بنا می‌شود. به دلیل وجود یک امر مشترک در بین همه بشر یعنی شناخت‌های ضروری است که انسان می‌تواند برای تولید شناخت جدید به آن استناد کند و این شناخت [جدید در آغاز] یک شناخت نظری و ظنی است اما با بیشتر شدن ادله تبدیل به شناخت قطعی می‌شود و شناخت‌ها، اینگونه بنیان نهاده می‌شوند.

ابن تیمیه در توضیح این معنا می‌گوید: «ایراد وارد کردن بر ضروریات (شناخت ناگزیر) با استفاده از نظریات پذیرفته نیست؛ زیرا شناخت‌های ضروری اساس شناخت‌های نظری هستند و اگر ایراد وارد ساختن در ضروری‌ها به واسطه

نظریات، درست باشد، این به معنای ایراد وارد کردن در اساس نظریات است و طعن وارد کردن در اصل یک چیز به معنای ایراد وارد کردن در خود آن چیز است، در نتیجه ایراد گرفتن از ضروریات به واسطه نظریات، ایراد وارد ساختن در ضروریات و نظریات را در خود دارد و با این حساب نه ضروریات درست است و نه نظریات، و این دیگر نه علم است و نه کلام صحیح»^۱.

شناخت ضروری قوی‌تر از شناخت نظری است زیرا شناخت ضروری اساسی است برای بنیان نهاده شدن همه شناخت‌ها. شناخت ضروری به شکل ناگزیر برای انسان حاصل می‌شود، برای همین است که به این شناخت استدلال می‌شود نه آنکه برای آن استدلال شود، و شالوده‌ای است که استدلال بر آن بنیان گذاشته می‌شود و خود نیازی به استدلال ندارد زیرا قوی‌تر از استدلال است. هر دلیلی - هرچقدر هم برای استدلال به وجود ضرورات قوی باشد - در دل انسان ضعیف‌تر از خود این ضرورات است.

^۱ بیان تلبیس الجهمیة (۵/ ۱۵۳). شیخ در تعدادی از کتابهایش به این اصل پرداخته است. نگا: درء تعارض العقل والنقل (۳/ ۳۰۹-۳۱۴)، الاستقامة (۲/ ۱۴۸-۱۴۹)، النبوات (۲/ ۶۵۱)، الانتصار لأهل الأثر (۴۷)، (۵۸)، (۲۷۴)، منهاج السنة النبویة (۲/ ۱۵۱)، مجموع الفتاوی (۵/ ۲۷۰).

بنابراین عدم استدلال برای این معانی ضروری به این معنی نیست که ما برایش دلیلی نداریم، بلکه دلیل موجود است اما به چند علت نیازی به این استدلال نداریم:

اولاً: به دلیل آشکار بودن آن.

ثانیا: برای اینکه شناخت‌های ضروری، اساس استدلال هستند؛ چگونه برای چیزی که خود اساس استدلال است، استدلال شود؟

ثالثاً: این شناخت‌های ضروری از همه ادله‌ای که می‌توان برای وجودشان آورد قوی‌تر هستند. این مانند آن است که ببینی شخصی در نیمه روز زیر آفتاب نشسته و خورشید بالای سرش در حال تابش است و در همین لحظه از تو درباره وجود خورشید بپرسد، و تو برای آوردن دلیل، موبایل را از جیب بیرون بیاوری و از خورشید عکس بگیری تا به او ثابت کنی که خورشید در این لحظه موجود است. اینجا وجود خورشید یک معرفت ضروری است که با آن استدلال می‌شود و برای آن استدلال نمی‌شود، نه برای آنکه نمی‌شود برای آن استدلال کرد بلکه چون هر دلیلی ضعیف‌تر از شناختی است که قبل از این استدلال در دل تو وجود داشته است.

ابن تیمیه دربارهٔ این معنا می‌گوید: «یک چیز ممکن است ضروری باشد و در عین حال بتوان برای آن دلایل نظری آورد، پس میان ضروری بودن و مستقر بودن یک چیز در فطرت‌ها و امکان دلیل آوردن برای آن، منافاتی نیست»^۱.

از این رو، نتیجهٔ استدلال برای یک امر ضروری ضعیف‌تر از حقیقت وجود آن ضروری در قلب توست. اینجا دلیل می‌خواهد با روش نظری ظنی، تو را از وجود یک چیز ضروری آگاه کند اما در واقع این شناخت ضرورتاً در دل تو موجود است. بنابراین حقیقت استدلال بر ضروری آن است که این استدلال، گرد و خاکی را که بر صفا و شفافیت معنای ضروری نشسته و آن را از ظهور بازداشته برمی‌دارد تا آنکه به وضعیت طبیعی‌اش بازگردد و انسان به شرایط عادی بازگشته و بتواند ضروری را بر اساس حقیقتش درک کند، چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «این مثال‌ها و شواهد

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۸ / ۱۰۳). دربارهٔ این معنای ببینید: بیان تلخیص الجهمیة (۴ / ۵۷۱-۵۷۴).

مبنی بر اینکه هر صنعتی در به وجود آمدن و بقایش نیازمند صانع است، برای بیداری آنچه در فطرت است، آورده می‌شود»^۱.

کسی که وجود خداوند را انکار می‌کند در حقیقت یک معنای ضروری را در وجود خودش انکار می‌کند؛ معنایی که به دل هر زنده‌ای در این وجود هجوم می‌آورد و در مراحل نخست کودکی در جان انسان جای می‌گیرد، سپس در دل خود میلی ضروری را به وجود خالق درک می‌کند. حال اگر این ضرورت به واسطه شباهات یا تربیت و شکل‌گیری فرد در جامعه و رویگردانی طولانی مدت و مشغولیت به دنیا به حاشیه برود، ادله‌ای که برای وجود الله آورده می‌شود تلاشی است برای از بین بردن موانعی که توسط این اسباب بر دل او متراکم شده‌اند تا آنکه نفس به حال طبیعی‌اش برگردد و حق جل جلاله را به شکل ضروری دریابد، وگرنه آنچه انسان در دلش می‌یابد و نیروی جزم به وجود پروردگار، بسیار قوی‌تر از آن چیزی است که با استدلال محض حاصل می‌شود. ایمان به وجود خالق صرفاً پاسخ به این سؤال نیست که: «چه کسی مخلوقات را آفریده است؟»، و چون دانستند که باید خالق

^۱ در تعارض العقل والنقل (۳/ ۱۲۶). درباره بیدار کردن و آگاه ساختن فطرت ببینید: در تعارض

العقل والنقل (۷/ ۴۲۵)، (۸/ ۵۳۱)، مجموع الفتاوی (۱۶/ ۳۳۸-۳۴۸).

وجود داشته باشد، دانستند که این موجب ایمان به او می‌شود و سپس در نتیجه این سؤال در دلشان معرفتی حاصل شده باشد؛ بلکه ایمان به وجود خداوند بسیار قوی‌تر از آن است که نتیجه چنین ادله‌ای باشد و معنای ضروری بودنش همین است و از دلایل وجود ضرورت برای کسانی است که درباره‌اش جدل می‌کنند.

در حقیقت کسی که ضرورات را انکار می‌کند به ستیز با خود برخاسته و اساس همان عقلی را زیر سؤال برده که در نگاهش به امور، و حکم بر اشیا به آن تکیه می‌دهد. زیرا [در هر استدلالی] باید از ضروریات و مسلمات مورد اتفاق آغاز کند.

بنابراین در حقیقت کسی که ضروری را انکار می‌کند از عمق سخنش آگاه نیست، او برای انکار ضرورت‌ها استدلال می‌آورد و نمی‌داند که خود استدلال بر مراعات ضرورت‌ها بنا شده است؛ دلیل به مدلول می‌رساند و این حقیقتی است مبنی بر یک ادراک ضروری که سبب، مُسَبَّب را به وجود می‌آورد و دلیل، دال بر مدلول است. حال اگر ضرورات را انکار کند انتظار دارد [این شناخت‌های ضروری در هنگام نیاز] چگونه عمل کند؟ و چگونه با ضروری، به انکار ضروری خواهد پرداخت؟

او در حقیقت به معانی ضروری معترف است و در زندگی روزمره‌اش به آن تکیه می‌کند اما به طور نظری آن را رد می‌کند، از این رو جدال با این افراد بسیار سخت

است، زیرا «هرگاه برای امور فطری راه‌های غیر فطری قرار داده شود، این نوعی شکنجه بی‌فایده برای نفس خواهد بود».^۱

این آنقدر آشکار است که نیازی به استدلال ندارد و «بسیاری از علوم، [آشکار و] ضروری و فطری هستند و هرگاه برای آن استدلال خواسته شود پنهان می‌شود».^۲ و «تقریر ضروریات (و استدلال برای آن) به نهان‌تر شدن آن می‌انجامد».^۳ بر این اساس، عاقل این را درک می‌کند که «هدف نهایی سخن، آشکارسازی [معنا] است و چون [سخن] به مرز ضروریات رسید واجب است که از بیان بیشتر دست کشید».^۴ زیرا اینجا **قاعده‌ای** که استدلال بر آن بنا نهاده شده شکسته شده و او بدون آنکه متوجه باشد از این [قاعده‌ای که زیر پا نهاده] استفاده می‌کند و نقش جدال و گفتگو آن است که انسان به توازنش بازگردد و آنچه باعث فساد فطرتش شده را از او بردارد.

^۱ الرد علی المنطقیین (۲۴۹). نگا: مجموع الفتاوی (۲۰۸ / ۹).

^۲ درء تعارض العقل والنقل (۳ / ۳۱۹). در همین معنا ببینید: درء تعارض العقل والنقل (۷ / ۴۲۵).

^۳ تحصین المآخذ غزالی (۴ / ۶۶).

^۴ تحصین المآخذ غزالی (۴ / ۱۸۲).

برای همین، کسی که دربارهٔ این ناگزیرها بحث می‌کند از جنس بیماری است که باید برایش در پی درمان بود. ابن تیمیه می‌گوید: «این بیماران از غذاهای فطری سود نمی‌برند بلکه نیازمند درمان و داروهایی هستند که مناسب مزاجشان باشد. برای همین کسی که دچار سفسطه‌ای است و فطرتش دربارهٔ برخی از معارف بیمار است در مورد او از ادلهٔ نظری بهره برده نمی‌شود بلکه برایش از نوعی درمان و دارو استفاده می‌شود».^۱

انکار ناگزیرها ممکن است از روی عناد باشد و ممکن است از روی خطا رخ دهد، و برای هر حالتی دارویی وجود دارد: «برای همین با کسی که علوم حسی و ضروری را انکار کند مناظره نمی‌شود، بلکه اگر منکرِ معاند باشد، مجازات می‌شود تا آنکه به حق اعتراف کند و اگر دچار خطا باشد [این خطا] یا به سبب فساد است که به دلیل ناتوانی‌اش از فهم آن علوم بر حس و عقل او گذشته است یا به سببی شبیه آن. او درمان می‌شود تا شروط علم برایش حاصل شود یا موانع علم از وی برطرف گردد».^۲

^۱ الرد علی المنطقیین (۳۳۰). نگا: درء تعارض العقل والنقل (۳/ ۳۰۶).

^۲ درء تعارض العقل والنقل (۳/ ۳۱۰). در همین معنا ببینید: (۷/ ۱۷۴).

شاید شخص از حضور مجازات در این عرصه تعجب کند، اما اگر به طبیعت انکار ناگزیرها پی ببرد و بداند که این به شکستن ابزار استدلال و در عین حال استفاده از آن منجر می‌شود خواهد دانست که این نوعی خلل علمی است، بنابراین با از بین بردن شبهه درمان می‌شود یا اگر از روی عناد و انکار باشد که ناشی از هوای نفس است، مجازات برای او مناسب است.

این ضرورات که در نفس بشری جای دارد از مقتضیات فطرت و لوازم آن است. الله متعال انسان را بر فطرت آفریده، چنانکه پیامبر ﷺ می‌فرماید: «هر نوزادی بر فطرت به دنیا می‌آید، سپس پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می‌گردانند، مانند حیوان که حیوانی کامل به دنیا می‌آورد، پس آیا در میان آنها [حیوانی را می‌بینی که] بینی یا گوش بریده باشد؟»^۱

پس فطرت یعنی سالم بودن از اعتقادات فاسد و پذیرش اعتقادات درست، برای همین اینجا از فطرت به نام اسلام تعبیر شده است؛ زیرا انسان به شکلی آفریده شده که اگر عوارض و موانعی در پی نباشد که او را از اسلام منحرف کند، [همان

^۱ بخاری (۲/ ۱۰۰) به شماره (۱۳۸۵) و مسلم (۴/ ۲۰۴۷) به شماره (۲۶۵۸) از حدیث ابوهریره رضی الله عنه.

فطرت دست نخورده او را به اسلام راهنمایی خواهد کرد، و اینکه بر فطرت هستند معنایش آن نیست که در هنگام تولد به اسلام معتقد باشند زیرا الله ما را در حالی آفریده که چیزی نمی‌دانستیم، بلکه منظور، سلامتِ دل و ارادهٔ حق در صورتی است که با عوامل تغییر دهنده روبرو نشود. فطرت همان نیروی علمی و عملی است که ذاتاً رساننده به اسلام است، اگر مانعی در برابر آن نباشد.^۱

از قدرتی که این ناگزیرها دارند این است که انسان شاید از روی جدل یا به دلیل عدم فهم لوازم سخنش، یک معنای ضروری را با زبان انکار کند اما در حقیقت به آن اعتراف داشته باشد یا آن را نفی نکند، چنانکه ابن تیمیه دربارهٔ برخی از کسانی که عُلُو (بالا بودن پروردگار) را انکار می‌کنند می‌گوید: «تا جایی که می‌بینی گروهی از مقلدان جهمی‌ها از نظر زبانی با آنان موافقت می‌کنند اما دلشان بر فطرت و سنت

^۱ نگا: مجموع الفتاوی (۲۴۵-۲۴۹). دربارهٔ این معنا ببینید: مجموع الفتاوی (۷/ ۵۲۸)، (۱۰/ ۱۳۴-۱۳۵)، (۱۴/ ۲۹۵-۲۹۶)، درء تعارض العقل والنقل (۳/ ۱۳۷-۱۳۸). دربارهٔ بیان معنای فطرت و مناقشة علما در تفسیر آن به شکل فراگیر، ببینید: التمهید ابن عبدالبر (۱۱/ ۳۳۱-۳۶۱)، درء تعارض العقل والنقل (۸/ ۳۵۹-۴۵۶)، أحكام أهل الذمة (۲/ ۱۰۳-۲۱۴)، شفاء العلیل (۳/ ۱۳۸۷-۱۴۷۶).

است و بسیاری از آنان آنچه با زبانشان نفی می‌کنند را نمی‌دانند بلکه آن را یک تنزیه مطلق و مُجمل قرار می‌دهند.^۱

او می‌گوید: «اما علم به بالا بودن الله بر جهان، علمی است که با فطرت [دانسته می‌شود و] ضروری است و هنگام اضطرار و نیازها [در دعا] دل قصد جایی نمی‌کند مگر آن جایی که می‌داند، چنانکه می‌داند».^۲

این علم ضروری به تدریج در نفس حاصل می‌شود، زیرا «خود فطرت مستلزم اقرار به خالق و محبتش و خالص گرداندن دین برای اوست؛ و موجبات فطرت و مقتضای آن به تدریج و بر حسب کمال فطرت حاصل می‌شود، در صورتی که از مُعارض [و موانع] در امان باشد».^۳

^۱ الانتصار لأهل الأثر (۸۴). در همین معنا ببینید: درء تعارض العقل والنقل (۶/ ۳۴۳).

^۲ یعنی هنگام نیاز و اضطرار، توجه دل به سمت بالاست حتی اگر شخص بر زبانش بالا بودن پروردگار و علو او را انکار کند. (مترجم)

^۳ بیان تلبیس الجهمیة (۱/ ۵۴). دربارهٔ معنای حصول ضروری در درون انسان حتی اگر از آن غافل باشد، ببینید: مجموع الفتاوی (۱۶/ ۳۴۰ - ۳۴۸).

^۴ درء تعارض العقل والنقل (۸/ ۳۸۳).

این علم ضروری بیشتر و قوی‌تر می‌شود، و به همین صورت ممکن است با گذر عوارض ضعیف شود، و ضروری بودنش به این معنا نیست که همواره ضروری خواهد ماند و معنایش آن نیست که مردم درباره آن متفاوت نخواهند بود، زیرا «علوم ضروری در آشکار بودن متفاوت هستند، همانطور که علوم نظری در نهان بودن همانند هم نیستند، و همانطور که تفاوت در نظریات باعث نمی‌شود که از نظری بودن خارج شوند، تفاوت در ضروریات نیز آن را از دایره ضروری بودن خارج نمی‌سازد»^۱.

زیرا «هر که به الله عارف‌تر باشد و برای او عابدتر و دعایش به درگاه او بیشتر و دلش بیشتر به یاد او باشد، علم ضروری او نیز قوی‌تر و کامل‌تر است، زیرا فطرت با شریعت نازل شده کامل‌تر می‌شود؛ برای آنکه فطرت نسبت به این امر آگاهی

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۸ / ۱۱۵). نگا: درء التعارض (۱ / ۳۱)، مجموع الفتاوی (۷ / ۵۶۴ - ۵۶۷).
شیخ همچنین به این اشاره می‌کند که ادراک ضروری نیز نسبی است و بر حسب احوال مردم متفاوت است و این وصفی ذاتی برای قضیه نیست. درباره این معنا ببینید: الرد علی المنطقیین (۱۳ - ۱۴)، (۳۶۳)، (۴۷۲)، درء تعارض العقل والنقل (۳ / ۳۰۳ - ۳۰۴)، مجموع الفتاوی (۲ / ۴۷ - ۴۹)، منهاج السنة النبویة (۵ / ۹۱).

مُجَمَّل و کلی دارد و شریعت است که آن را مفصل نموده و تبیین می‌کند و به کمال می‌رساند؛ چیزی که فطرت به طور مستقل بدان دست نمی‌یابد»^۱.

فطرت، موجب این ضرورات است و امور ضروری که انسان در درون خود احساس می‌کند بسیارند. می‌توان اصول این ضرورات را در موارد زیر محدود ساخت:

۱- ایمان به وجود خداوند:

این ایمان از بزرگترین ضرورت‌هایی است که انسان در دل خود احساس می‌کند و بلکه مطلقاً بزرگترین ضرورات است «زیرا شناخت او چنان در فطرت مستقر است که بزرگتر از شناخت هر شناخته شده دیگری است»^۲.

شاید برای انسان معاصر این عجیب باشد که علم به الله بزرگتر از معارف ضروری دیگری مانند شناخت‌های ریاضی و طبیعی است، از جمله اینکه یک نصف دو است، و جسم نمی‌تواند در یک آن در دو جا باشد و دیگر اموری که درباره آن

^۱ الانتصار لأهل الأثر (۶۷).

^۲ درء تعارض العقل والنقل (۸ / ۳۹). نگا: درء التعارض (۳ / ۱۳۵-۱۳۶)، (۸ / ۴۶)، مجموع الفتاوی (۸ / ۳۵۵). و نگا: منهج ابن تیمیة المعرفی (۷۱-۷۵).

اختلافی نیست. چگونه می‌توان گفت که علم به وجود خداوند از این معارف بزرگتر است در حالی که منکران خداوند بسیارند؟

پاسخ این اشکال با در نظر گرفتن این دو معنا آشکار می‌شود:

معنای نخست: علم به الله برای نفس یک اضطراب است، آنطور که یادآوری شناخت الله و مراقبت الهی و ملاحظه آثار فعل الهی از درون غایب نمی‌گردد، برخلاف دیگر معانی ضروری که اگر انسان تصورش کند علومی ضروری خواهند بود جز آنکه ممکن است از آن غافل شود.

دوم: آنان ناگزیر به این علم عمل می‌کنند. انسان در درون خود نیازی قوی به پروردگارش احساس می‌کند که او را به درخواست از خداوند و امید به او و عبادتش سوق می‌دهد، بر خلاف دیگر معانی ضروری که چنین نیازی را در خود ندارند.

اما این دو معنا در بسیاری از نفوس ضعیف می‌شود و این به سبب عوامل بازدارنده‌ای است که مردم را از پروردگارشان دور می‌سازد، در نتیجه این ضرورات

در برابر دیگر معارف ضروری ضعیف می‌شوند. نه آنکه دیگر معارف قوی‌تر باشند، بلکه این نتیجه همین عوامل بازدارنده است.^۱

این معنایی در میان همه مردم مشترک است و به همین سبب، ایمان به خداوند در طول تاریخ بشریت در میان آنها غالب بوده است و انکار صریح وجود خداوند یک پدیده نادر در همه تمدن‌های بشری با وجود اختلاف ادیان و طبایع آنان بوده است. این معنای ضروری تنها محدود به جنبه شناختی مربوط به ادراک وجود خداوند نیست، و اینکه این جهان ممکن نیست بدون خالق به وجود آمده باشد، بلکه ضرورتی است در نفس بشری که باعث درک علو و بلندی او بر آفریدگانش و نیاز به او و محبتش و جستجوی آنچه باعث نزدیکی به خداوند و محقق شدن خشنودی اوست می‌شود. یعنی هم یک ضرورت علمی است و هم یک نیاز درونی است که نفس را به سمت آفریدگارش سوق می‌دهد.

گسترش الحاد در دوران ما تاثیری در این نتیجه ندارد؛ زیرا الحاد در تاریخ بشری همواره یک حالت استثنایی باقی خواهد ماند و الحاد دوران ما تنها بر اساس انکار

^۱ در این معنا ببینید: درء تعارض العقل والنقل (۸ / ۴۸۹ - ۴۹۰)، بیان تلبیس الجهمیة (۴ / ۵۶۱ -

۵۶۳)، مجموع الفتاوی (۲ / ۱۵ - ۱۶).

وجود الله بنا نشده بلکه در واقع بر بستر دشمنی با ادیان استوار است و جریان‌های گوناگونی را در بر می‌گیرد که قاطعانه وجود خداوند را انکار نمی‌کنند. همچنین عوامل پرشمار دیگری به گسترش الحاد در دوران ما یاری رسانده‌اند که ما را به تفسیر این پدیده راهنمایی می‌کند. این عوامل بر حقیقت ضروری بودن وجود خالق تأثیری ندارد زیرا این پدیده نتیجه جستجو در ادله یا نظر در براهین نیست یا تکیه‌گاه فلسفی خاصی ندارد، بلکه این بیشتر بر جبهه گیری‌های درونی (عاطفی) علیه آنچه آثار ادیان می‌دانند و غوطه‌ور شدن در شهوت‌ها و رویگردانی از حق و بی‌نیاز دانستن خود با دستاوردهای انسان در دنیا و پیشرفت علمی و اکتشافات و سرکشی در تکبر و گردنکشی در زمین استوار است.

دانستن این مهم است که شرط معنای ضروری آن نیست که همه مردم به آن اعتراف کنند. ضروری آن چیزی است که ضرورتاً در درون خود احساسش می‌کنیم اما ممکن است دیگران یا تعدادی از مردم یا به دور از صداقت و از روی دروغ و انکار و یا به دلیل عدم تصور درست امر و یا به سبب واژگون شدن فطرتشان با این معنای ضروری مخالفت کنند، اما این آسیبی به اثبات آن ضروری وارد نمی‌کند؛ زیرا شرط ضروری آن نیست که نزد همه مردم ضروری باقی بماند، بلکه ممکن است به

سبب قرار گرفتن در معرض عوامل پرشماری به حاشیه برود یا ضعیف شود یا در دل دچار ضعف گردد و از مهمترین این عوامل، همدست شدن جمع بسیاری از مردم بر برخی از معانی فاسد است. اینجا به سبب آنکه این انحراف برای برخی از مردم به سبب اعمالشان رخ داده است، وجود آن ضروری را نزد همه مردم منتفی نمی‌دانیم، زیرا این مانند سلامتی بدنی مردم است؛ اصل بر تندرستی است و اگر کسی از مردم دچار بیماری شد این بیماری یک امر عارض است و می‌توان آن را درمان کرد و نافی سالم بودن بقیه بدن نیست.

ابن تیمیه در شرح برخی از اسباب تاثیرگذار که باعث می‌شود بسیاری از مردم به نقض ضروریات پردازند، می‌گوید: «فساد این سخن‌ها [و ادعاها] بنابر ضرورت عقلی معلوم و مشخص است، اگرچه گروهی پرشمار بر آن اتفاق داشته باشند، زیرا برای گروهی که از مذهبی تقلید می‌کند که از [آن مذهب را] یکدیگر گرفته‌اند این ممکن است که بر انکار معانی ضروری دست به یکی کنند همانطور که امکان دست به یکی کردن بر دروغ امکان پذیر است، برای همین نزد مذاهب باطل مانند نصرانیان و روافض کسانی هستند که بر قولی پافشاری می‌کنند که فساد آن ضرورتاً دانسته می‌شود، اما آنچه ممتنع [و ناممکن] است، چیزی است که بر اهل

تواتر ناممکن باشد و آن همدستی گروهی بزرگ بر دروغ است بدون آنکه هم داستانی و موافقت در میان باشد»^۱.

از این رو شیخ الاسلام ضابطه‌ای را دربارهٔ کسانی که مورد اعتماد هستند (و حرفشان معتبر است) ارائه می‌دهد، یعنی صاحبان فطرت سالم که فطرتشان در معرض تغییر قرار نگرفته است. او می‌گوید: «انکار ضروریات بسیاری اوقات از روی هم داستانی و تلقین [در پذیرش] اخبار و مذاهب رخ می‌دهد، بنابراین آنچه اعتبار دارد، فطرت سالمی است که در معرض عوامل تغییر دهنده قرار نگرفته باشد»^۲.

از دلایل بزرگ بر قدرت ضرورت وجود خالق برای این جهان، آسانی تلقین وجود خداوند به کودکان و آموزش صفات خداوند به آنان است. کودکان کمترین

^۱ مجموع الفتاوی (۵/ ۳۲۳). شیخ الاسلام در تعدادی از کتابهایش به این معنا پرداخته است. ببینید: درء تعارض العقل والنقل (۷/ ۴۰۴)، (۶/ ۱۴-۱۵)، (۶/ ۲۶۷-۲۷۲)، (۶/ ۲۸۵-۲۸۶)، (۶/ ۳۴۱-۳۴۳)، بیان تلبیس الجهمیة (۲/ ۳۳۳)، (۲/ ۳۵۷-۳۵۸)، (۴/ ۵۶۱-۵۶۴)، منهاج السنة النبویة (۷/ ۴۳۶-۴۳۷)، الاستقامة (۱/ ۳۰)، شرح العقيدة الأصفهانیة (۲۱۰). همچنین: شفاء العلیل ابن قیم (۲/ ۸۹۵-۸۹۹)، الإحکام فی أصول الأحکام آمدی (۲/ ۲۲). و نگا: الدعجانی، منهج ابن تیمیة المعرفی (۱۵۹-۱۶۴)، العمیری، الحد الأرسطی (۲۹۴-۲۹۸).

^۲ القواعد النورانیة (۱۷۰). نگا: مجموع الفتاوی (۵/ ۲۷۵).

اشکالی در درک این معنا نمی‌یابند با وجود آنکه این معنایی است که مشاهده نمی‌شود و یک معنای عقلی است، و بلکه خود کودک در درون خود میل به تفسیرهایی که به وجود خالق باور دارد را احساس می‌کند و اگر کسی بخواهد الحاد را به کودکان آموزش دهد این کار را دشوار خواهد یافت، و بلکه آموزش وجود خالق به کودکان حتی در قالبی خرافی آسان‌تر از آموزش الحاد به آنان است! الحاد در تضاد با فطرت است و «عدم ایمان به خداوند بسیار طاقت‌فرساتر از آن است که بتوان درباره‌ی عموم [مردم] تصورش کرد».^۲

از دیگر دلایل همچنین این است که فرد جستجوگر حقیقت که درباره‌ی وجود خداوند دچار شک شده اگر در معرض دلایلی مبنی بر عظمت آفرینش قرار گیرد و سپس ایمان بیاورد، به شدت تحت تاثیر قرار می‌گیرد و چه بسا به گریه افتد زیرا آن معنای ضروری در دلش رخ نمایانده و آشکار شده است.

یکی از جوانانی که دچار حیرت شده بود می‌خواست که محل شبهاتی را که با آن دست و پنجه نرم می‌کرد معین کند و سپس به اثبات وجود خداوند رسید. از او

^۱ نگا: فطری بودن ایمان، اثر جاستین بارت (۲۰-۲۱)، (۳۱-۳۲)، (۱۴۹-۱۵۰)، (۲۶۵-۲۶۹).

^۲ نگا: نانسی پیرسی، در جستجوی حقیقت (۷۱).

پرسیدم: چگونه به این پذیرش رسیدی؟ گفت: تعدادی کتاب خواندم که برخی از ادله قوی را ذکر کرده بود و باعث شد قانع شوم، سپس کاغذ و قلم آوردم و آن را نوشتم و سپس در حالی که دلم آرام بود دست از فکر کردن در این باره کشیدم.

به او گفتم: تو تا گوش‌هایت در توهم هستی اگر گمان می‌کنی دلایلی که در آن برگه نوشته‌ای باعث شده کاملاً به وجود خداوند ایمان بیاوری. به خدا سوگند اگر این معنای ضروری در دلت نبود که وجود خالق برای این جهان را بپذیری این برگه هم اثر آشکاری نداشت. آنچه تو در آن برگه نوشتی در حقیقت بیان برخی از آن معانی ضروری بود که در دلت داشتی و چون آن را با چشمانت دیدی فکر کردی که سبب آسوده شدن من همین برگه است.

وجود خالق یک معنای ضروری است و هر چیزی در این هستی به سوی او راهنمایی می‌کند و بلکه او [یعنی خالق] راهنمای آن [یعنی خلق] است، چه اگر خداوند نبود ما هم با این هستی آشنا نمی‌شدیم و اگر آنچه خداوند برای ما از عقل و درک و حس آفریده نبود نمی‌توانستیم آنها را تشخیص دهیم و اگر اطمینان ما به حکمت خداوند و کمال او نبود به درستی آنچه عقل‌های ما به آن راهنمایی می‌کند اطمینان نمی‌کردیم، و این احتمال می‌رفت که همین عقل‌های ما

فریبنده‌هایی باشند که امور را طور دیگری به ما نشان می‌دهند، سپس در پی چیزی می‌افتادیم که ندانسته باعث هلاکت ما می‌شد.

همچنین، عقل ضرورتاً دال بر وجود خالق است، زیرا هرپدید آمده‌ای نیازمند پدید آورنده‌ای است و این انسان‌ها و حیوانات و همه هستی باید آفریدگاری داشته باشند و این پرسشی است ضروری [که ناگزیر پیش می‌آید] و پاسخی ندارد جز تسلیم به وجود خالق و این همان معنایی است که ملاحظه را به حیرت انداخته و عقلشان را پریشان ساخته است و باعث شده دانشمند نابغه متخصص در قضایای جدلی درباره وجود خدا، در برابر سؤال یک کودک که «این هستی را که چه کسی آفریده؟» ناتوان و سرشکسته بماند.

برخی می‌گویند: این هستی خودش، خودش را به وجود آورده است: **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟** [طور: ۳۵] (آیا از هیچ آفریده شده‌اند، یا آنکه خودشان خالق [خود] هستند)، این معنای عقلی بدیهی را باری تعالی برای الزام کفار بیان کرده زیرا خود کفار معترف به نفی آن هستند، با این حال برخی با بلاهت تمام این را می‌پذیرند که هستی خالق خودش است!

دیگری می‌گوید: نیازی به این سؤال نیست. مهم شناخت این هستی است، بدون توجه به اینکه سبب آن چیست. راست گفت پروردگار متعال که: **وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنْذِرُوا مُعْرِضُونَ** {احقاف: ۳} (و کسانی که کافر شده‌اند از آنچه هشدار داده شده‌اند، رویگردانند). زیرا چنین پاسخی خود از معانی رویگردانی است، و چون از پاسخ آن ناتوان شدند خود را از آن بی‌نیاز دیدند!

یکی دیگر می‌گوید: همه احتمالات وارد است و لازم نیست که خالق این هستی خداوند باشد، زیرا ممکن است که خالق، پرنده‌ای در آسمان یا یک سیاره باشد (و هستی از سیاره‌ای دیگر آمده باشد) و اینگونه، خلقت را به مخلوقی دیگر حواله می‌دهند.

این پاسخ‌های پرشمار، نشان دهنده یکجا شدن دو امر است: حیرت در تعامل با این معنای ضروری درونی، به اضافه تکبر و رد کردن نهادن در برابر حق.

شاید هم برخی بگویند: اصلاً این خالق را چه کسی آفریده؟

پاسخ این است که این سؤال ناگزیر ضروری، درباره خلقت مخلوق است که چگونه آفریده شده و درباره حادث است که چگونه به وجود آمده، نه درباره خالق. این سؤال درباره این ضرورت است که اگر مخلوقی هست، باید خالق هم باشد، اما

دربارهٔ خالق چنین سوالی در ذهن انسان پیش نمی‌آید که خالق هم باید خالق داشته باشد و سوالی طرح نمی‌شود که جوابی در پی داشته باشد.

بلکه این پرسش در حقیقت از پرسش‌های اشتباه است که از نظر زبانی می‌تواند طرح شود اما از نظر عقلی غلط است، زیرا برای خالق ممکن نیست که مخلوق باشد، با این حال چگونه می‌پرسی که چه کسی او را خلق کرده است؟

این مانند آن است که گفته شود: این شخص غایب را چه کسی اینجا حاضر کرده است؟ یا به اتومبیلی که جلوی خانه‌اش پارک شده اشاره کند و بگوید: این ماشین که در برابر من است را چه کسی به بیرون از شهر برده است؟ یا آنکه مصدومی را خونین در برابر خود در خیابان ببیند و بگوید: این مصدوم را چه کسی به بیمارستان برده است؟

اینها پرسش‌هایی است که از نظر عقلی اشتباه است. کسی دربارهٔ حضور غایب نمی‌پرسد و دربارهٔ کسی که ایستاده نمی‌پرسد که چرا رفته و دربارهٔ مصدوم نمی‌پرسد که چه کسی او را درمان کرده است.

یا مانند آن است که دربارهٔ صدای کسی از تو بپرسند و تو بگویی چشمانت صدای او را چگونه می‌بیند؟ یا این صدا چه بویی دارد؟

به اینگونه مغالطه‌ها نباید جواب داد زیرا این پرسش عقلاً اشتباه است و پرسش درباره‌ی اینکه چه کسی خالق را آفریده از بزرگترین مغالطات عقلی است. اگر او خالق است پس سبب خلق همه‌ی موجودات است و اگر در پی خالق برای او باشی، خالق بودنش را زیر سؤال برده‌ای و دیگر نام بردن از او به نام خالق اساساً معنایی ندارد.

آیا این به آن معناست که در دوران ما، نیازی به اثبات دلایل وجود خداوند نداریم و چون این یک معنای ضروری است، نیازی به نوشتن در این باره نیست؟

نه، منظور این نیست. این دلایل از دو جهت مفید هستند:

امر نخست: تا به ایمان مؤمنان افزوده شود و جزم و یقین در دل مؤمن قوی‌تر گردد. ضروری هم با بیشتر شدن ادله و معانی تقویت کننده‌ی آن، قدرتمندتر می‌شود و با قرار گرفتن در معرض شبهات پی‌درپی، ضعیف می‌شود. آشکار کردن دلایل خلق و کمال عنایت الهی و دقت طراحی مخلوقات باعث افزایش یقین و قطع زنجیره‌ی شبهه است.

امر دوم: برای هدایت کسی که از راه پروردگار به بی‌راهه رفته یا دچار شک و توهّم شده است. این ادله باعث بیدار شدن شناخت حق در دل او می‌شود و در نتیجه فطرتش زنده شده و این شناخت ضروری حفظ می‌شود و موانع از راه او برداشته

می‌شوند. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «تحقیق آن است که [اقرار به خالق] فطری و ضروری است، اما شاید برای برخی از فطرت‌ها عواملی رخ دهد که به تباهی آن بینجامد، در نتیجه به نظر متوسل شویم، همانگونه که ضرورت و نظر (استدلال نظری) به همراه هم می‌آیند»^۱.

۲- از اصول ضرورت‌ها، ادراک عقلی فطری است:

انسان با غریزه‌ای عقلی متولد شده که می‌تواند به واسطه آن اطراف خود را درک کند و بدون این ادراک نمی‌توانست چیزی بداند، زیرا انسان با حواس خود درک می‌کند، اما با این حال، حواس نیازمند عقلی است که بتواند از آن شناخت درست و کاملی حاصل کند.

این درک فطری، اساس استدلال عقلی است و نمی‌توان بدون برخی خاستگاه‌های فطری ضروری برای هیچ چیزی استدلال کرد و هیچ عاقلی در این باره جدل نمی‌کند. چیزهایی مانند ایمان به اینکه هر مُحدَثی (هر پدید آمده‌ای) ناگزیر باید سببی داشته باشد، و همچنین عدم تناقض (جمع نشدن دو نقیض) و

^۱ جامع المسائل (۶/ ۱۴۰). نگا: درء تعارض العقل والنقل (۳/ ۳۰۳-۳۰۴).

اینکه کل باید از جزء خود بزرگتر باشد و مانند آن که بنابر فطرتی که خداوند انسان را بر آن سرشته دانسته می‌شوند.

این شناخت فطری همراه با انسان رشد می‌کند و با علم و تجربه قوی می‌شود اما اگر اصل این غریزه وجود نداشت، نمی‌شد بر آن چیزی بنا کرد.

۳- شناخت حسن و قبح (زیبایی و زشتی) اشیاء:

لازمه این فطرت آن است که مجموعه‌ای از معانی فطری از آغاز همراه با انسان و در اصل فطرت او پدید آمده باشد تا او قادر به درک زیبایی و کمال شود و تنها متکی به تربیت یا آموزش نباشد. برای همین انسان‌ها علی‌رغم اختلاف ملت‌ها و سرزمین‌ها و دوران‌ها، بر روی این معانی فطری اتفاق نظر دارند و همین‌ها مقدمه‌هایی ضروری برای استدلال عقلی هستند.

از جمله این معانی فطری، شناخت اصول اخلاق مانند شناخت خوب بودن راستی و عدالت و رحمت و زشتی معانی ضد آن است. این‌ها معانی فطری ضروری‌ای

هستند که انسان نمی‌تواند برای معنای مصلحت یا منافع مادی به آن استدلال کند؛ زیرا مستند به یک معنای مادی نیستند.^۱

بنابراین وجود اخلاق به عنوان یک حقیقت موضوعی ثابت تنها متکی بر ایمان به وجود خداوند است و بدون خدا، وجود اخلاق معنایی ندارد؛ چنانکه در دوران ما می‌گویند: «ملحد با اخلاق داریم، اما الحاد اخلاقی نداریم».^۲

انسان بنابر دیدگاه تکامل محور صرفاً یک حیوان است و یک حیوان در برابر حیوان دیگر هیچ وظیفه اخلاقی ندارد و وجود او چیزی نیست جز نتیجه جانبی فرایند تکامل و تکثیر بشر و این فرایند را نمی‌شود با این اخلاق توضیح داد و یا آن را کلی دانست، زیرا فرایندی متغیر است، و از سوی دیگر نمی‌تواند به این سطح از زیبایی و کمال برسد زیرا این محصول تولید مثل نیست و تولید مثل نیز بر اخلاق بنا نشده

^۱ به بیان دیگر: این معانی هیچ منفعت مادی و مصلحت فردی را در خود ندارند و چه بسا در تضاد با منفعت مادی انسان قرار بگیرند. مثلاً نگهداری از پدر و مادر پیر یا معلولان مغزی که دیگر سودی برای انسان ندارند صرفاً از روی معنای فطری مهربانی و رحمت صورت می‌گیرد نه منافع مادی. (مترجم)

^۲ نگا: علی عزت بگوویچ، الإسلام بین الشرق والغرب (۲۰۰۹).

است،^۱ بلکه این رویکرد به شعله‌ور شدن امیال وحشی درونی در نبرد [برای بقا و انتقال ژن] و نابودسازی ملت‌ها می‌انجامد.^۲

۴- محسوسات آشکار و پنهان:

انسان آنچه را با حواس آشکار خود حس می‌کند و با چشمانش می‌بیند یا با گوش‌هایش می‌شنود، ضرورتاً باور می‌کند، مانند وجود چیزهایی که در اطراف

^۱ اخلاق نمی‌تواند محصول تکامل باشد زیرا آنچه برای تکامل مهم است حفظ موجود زنده و تولید مثل و انتقال ژن‌های او به نسل بعدی است. چیزی که اخلاق‌هایی مانند مهربانی و عدالت بسیاری اوقات ضد آن عمل می‌کند. (مترجم)

^۲ در توضیح و تایید این معنا: سامی عامری، الحاد در برابر خود (۳۳-۵۳)، (۱۱۷-۱۴۷)، الإلحاد بین قصورین، ویلیام کریگ در مناظره با سم هریس (۲۰-۳۸)، ریچارد ویکارت، موت الإنسانية (مرگ انسانیت) (۶۹-۱۵۵)، دیوید برلینسکی، وهم شیطان (۵۶-۷۷)، جیمز داویسون هنترو پاول نیدیلیسکی، علم و اخلاق (۴۵-۱۱۰)، أقوى البراهین (قوی‌ترین ادله) اثر جان لینکس (۵۰۵-۵۴۱)، الإسلام بین الشرق والغرب (اسلام میان شرق و غرب) علی عزت بگوویچ (۴۷-۹۰)، الحقيقة الإلهية (حقیقت الهی) اثر حمزه تزورتزیس (۲۴۵-۲۵۹)، الجانب المظلم لتشارلز داروین (آن سوی تاریک چارلز داروین) اثر جری برگمن (۲۳۱-۲۶۷)، وی دارای کتاب دیگری است با نام «تاثیر داروین» که دربارهٔ اثر نظریهٔ فرگشت بر انسانیت زدایی از بشر است و اینکه جنایات بزرگ دوران ما در حقیقت پیاده‌سازی منطقی و مستقیم این نظریه است.

اوست؛ او این چیزها را به شکل ضروری درک می‌کند و این‌ها نیازی به استدلال ندارد. همین‌طور انسان آنچه را در درون خود حس می‌کند مانند غم و ترس و گرسنگی و درد و دیگر احساس‌های درونی، درک می‌کند. همچنین انسان اثر آتش و آب و خوردن و خوابیدن را می‌داند و نسبت به آثار ابزارهایی که در زندگی‌اش از آن استفاده می‌کند و آثار و نتایج آن آگاه است.

۵- تصدیق اخبار متواتر:

خبر را اگر تعداد بسیار زیادی از مردم نقل کنند به طوری که همدستی همه آنان برای دروغ گفتن درباره آن غیر ممکن باشد، انسان این خبر را در دل خود ضرورتاً راست می‌شمارد، بدون آنکه نیازی به دقت در حال خبردهندگان و عدالت و قدرت ثبت و حافظه آنها بیابد.^۱

* * *

آثار این مقوله:

^۱ درباره ضروریات، ببینید: عیار النظر فی علم الجدل، اثر عبدالقاهر البغدادی (۲۵۳-۲۵۴)، المستصفی (۳۶-۳۸)، الانتصار لأهل الأثر (۳۳۱-۳۳۲)، الرد علی المنطقیین (۹۲-۹۳). نگا: المعرفة فی الإسلام، اثر القرنی (۲۰۶-۲۰۷).

- ایمان به الله، بنیان حفظ ضرورات است:

همه این ضرورت‌هایی که مردم آن را پذیرفته‌اند در حقیقت تابع ایمان به وجود خداوند است، زیرا الله تعالی است که آنها را آفریده و این فطرت را در آنان ایجاد کرده و این عقل را برایشان قرار داده است. بدون ایمان به وجود خداوند نمی‌توان حقیقت این ضرورات که ملازم انسان است را فهمید.

برای همین موضع منکران ایمان به خداوند درباره این ضرورات دچار نوعی آشفتگی است و به دو سوی مختلف رفته‌اند:

نخست: کسانی که به طور کلی وجود این ضرورات را منکر شده‌اند، چون وجود خداوند را انکار کرده‌اند در نتیجه مجبور به انکار این هم شده‌اند زیرا لازمه اقرار به آن، اقرار به وجود خداوند است.

دوم: کسانی که این ضرورت‌ها را می‌پذیرند اما آن را به معانی‌ای منسوب می‌سازد که اثر الهی را از آن نفی می‌کند؛ مانند تکامل یا مصلحت. اما این ادعای باطلی است زیرا امکان ندارد که تکامل مادی مانند چنین ضرورت‌هایی را ایجاد کند و ممکن نیست که مستند و تکیه‌گاه چنین ضرورت‌هایی بر مصلحت باشد.

از این رو، ایمان به خداوند در حقیقت ضمانتی است برای حفظ این معانی بزرگ که به اخلاق کلی مورد اتفاق مربوط است. کسی که وجود خداوند را منکر شود در حقیقت از اثبات معانی رحمت و نیکوکاری و راستی و این دست اخلاق فاضله ناتوان است؛ زیرا این معانی نتیجهٔ تکامل مادی محض یا مبنی بر مصلحت محض نیستند. درست است که این معانی مصلحت را محقق می‌سازند اما مصلحت آن یک مصلحت نفعی محض نیست بلکه مصلحتی است که معانی والاتر از آن را در نظر می‌گیرد.

از سوی دیگر ایمان به خداوند اساس حفظ حقوق مردم و جان و مال آنهاست، زیرا وجود یک مرجع والا که برایشان حد و مرز این حرام‌ها را تعیین کند بزرگترین ضامن برای حفظ آن است، و انکار وجود خداوند و کفر به ادیان، انسان را دربارهٔ تکیه‌گاه و اساس حفظ این حقوق دچار حیرت بزرگی می‌کند. چه چیز جان انسان را محترم و خورش را حرام می‌سازد؟ بر چه اساس مال او معصوم است؟ چه باعث می‌شود که دست درازی به انسان و سلب حقوقش ظلم باشد؟

فلسفه معاصر، مفاهیم جدیدی مانند حقوق بشر یا قرارداد اجتماعی یا قانون طبیعی را به عنوان دین حافظ حقوق قرار داده است، اما همه این‌ها در حقیقت جستجوی نام‌های جدیدی است تا نقش وحی را در محافظت از حقوق بازی کند.

اما در غیاب وحی برای این مفاهیم چیزی جز یک تقسیم‌بندی بی‌اعتبار باقی نمی‌ماند. قانون طبیعی چیست؟ قرارداد اجتماعی چیست؟ حقوقی که مانند این حرام‌ها و واجبات را تعیین می‌کنند کدامند؟ بدون وحی هرگز نمی‌توان این حقوق را اثبات کرد و در حقیقت این حقوق به حکم قانون واقع برقرار هستند، اما اگر بخواهند این قانون را تغییر دهند در غیاب دین هیچ مرجعیت قاطعی وجود ندارد که مانع از این تغییر شود.

حقیقت آشکار این است که وحی ضامن این ضرورات بزرگ از جمله اخلاق و حقوق است و مردم نمی‌توانند بدون آن زندگی کنند و هرگاه این اساس را انکار کنند گرفتار خواهند شد، زیرا از آن بی‌نیاز نیستند در نتیجه مجبور می‌شوند که به هر معنای جایگزینی چنگ بزنند تا بتوانند با آن معانی دینی‌ای را که از آن گریخته‌اند جبران کنند.

همچنین تفسیر جهان به دور از وجود خدا در حقیقت ویران ساختن انسانیتِ انسان است، زیرا هر آنچه انسان‌ها دربارهٔ گرامی‌داشت خود و داشتن حقوق و متمایز بودنشان از دیگر مخلوقات به آن باور دارند متلاشی خواهد شد و دیگر انسانیت معنای خاصی نخواهد داشت.

- درک خطرناک بودن تحول ضرورات به ظنیات:

ضرورات، اساس ظنیات است. آگاهی از این مقوله باعث حفظ ضرورات و مانع از تبدیل آن به ظنیات می‌شود و شکستن این قاعده، ویران ساختن ظنیات و نفی شناخت‌های ضروری است و کوچک شمردن آن از جمله اموری است که در دوران ما شایع است و ممکن است برخی از مفاهیم آن ناخواسته به اندیشهٔ انسان نفوذ کند و یکی از بارزترین ضرورت‌هایی که ممکن است در معرض این اشکال قرار گیرد، ایمان به وجود خداوند است.

چنانکه گفتیم مشکل در استدلال برای وجود خداوند نیست، بلکه این استدلال مهم است و با شیوع الحاد و شبهه‌های الحادی در دوران ما این استدلال اهمیت بیشتری می‌یابد، اما با این حال باید بر این حقیقت تاکید شود که ایمان به وجود خداوند نباید به یک بحث نظری تبدیل شود و نباید در این حد به ادلهٔ وجود

خداوند پرداخت که از این معنا غافل شد و ناخواسته با معنای ضروری همانند یک معنای نظری رفتار کرد. از جمله مظاهر این تحول:

۱- الزام عرضه ادله وجود خداوند بر همه مردم به طوری که آموزش آن برای کودکان و بزرگسالان و عموم مردم و خواص ضروری دانسته شود، در حالی که وجود خداوند یک امر ضروری است و همه مردم به این ادله و ذکر اعتراضات وارده بر آن نیازی ندارند بلکه ذکر ادله باید محدود به کسانی باشد که به آن نیاز دارند. نظر تفصیلی در این ادله شاید برای برخی از مردم مفید باشد اما برای همه مفید نیست و همه نیازمند آن نیستند.

ابن تیمیه ما را متوجه این ساخته که برخی اوقات نظر دقیق مطلقاً نکوهیده نیست بلکه برخی از مردم در برخی مواضع از آن سود می‌برند. او می‌گوید: «اما برای عقل نتیجه [استدلال برای امور ضروری] واضح‌تر از مقدمات است و این مانند کسی است که حد واضح‌تر را با آنچه پنهان‌تر است مشخص می‌سازد [و تعریف می‌کند] و این را اگر چه برخی از مردم به طور مطلق نکوهش می‌کنند در برخی مواضع سودمند است، مانند وقتی که شخص مقابل در مناظره به عناد روی آورد و درباره مقدمه واضح جدل کند اما درباره مقدمه‌ای که پنهان‌تر است جدل نکند،

یا هنگام حصول علم از روش‌های دقیق و پنهان و طولانی برای کسی که حصول علم از این روش‌ها را والاتر می‌داند و آن را بیشتر دوست می‌دارد و اگر با ادله واضح و معروف نزد عموم مردم مورد خطاب قرار گیرد خود را صاحب مزیتی بر عوام نبیند. یا کسی که هدفش از مخاطب قرار دادن دیگران با این روشها این باشد که نشان دهد چنین روش‌هایی را می‌شناسد و اگر آن را ترک گفته از روی ناتوانی یا جهل نبوده بلکه آن را برای چیزی بهتر ترک گفته و به چیزی مشغول شده که سودمندتر از این زیاده‌گویی‌هایی است که نیازی به آن ندارد»^۱.

۲- معتقد باشد که باید این دلایل را برای وجود الله بداند و باید به شبهات معینی پاسخ دهد، انگار وجود خداوند بر این استدلال استوار است و فراموش کند که شناخت خداوند یک شناخت ضروری است.

این همان اشتباه متکلمان بود که باعث شد نظرو استدلال عقلی را واجب بدانند زیرا آن را راه رسیدن به معرفت خداوند می‌دانستند، و این نظرها هم در چند دلیل مشخص و معروف، محدود کردند و از دو جنبه دچار خطا شدند:

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۳/ ۱۰۵). همچنین نگا: درء تعارض العقل والنقل (۸/ ۸۶)، الرد علی المنطقیین (۲۵۵).

نخست: تبدیل معرفت خداوند به یک معرفت نظری که نیازمند استدلال است، حال آنکه شناخت خداوند یک شناخت ضروری است که استدلال برایش شرط نیست، اما چنانکه قبلاً گفتیم این به معنای نفی بهره بردن از استدلال به هنگام نیاز نیست، اما این شرط نیست و معرفت ضروری خداوند را نفی نمی‌کند.

دوم: خطای آنان دربارهٔ جنس این ادله و غایت آن است. این دلایل معانی باطلی را در خود دارد و از سوی دیگر بر روش‌هایی بعید و پیچیده استوار است که برای همهٔ مردم مناسب نیست و هدف از شناخت الله و محبت و عبادتش را محقق نمی‌سازد که همهٔ اینها در مخالفت با جنس ادلهٔ قرآنی فطری است.^۱

^۱ دربارهٔ نقد روش کلامی توسط ابن تیمیه که شناخت خداوند را یک شناخت نظری می‌دانند و شناخت خداوند را تنها از این طریق ممکن می‌دانند و بیان ایراد دلایل معروف آنان، ببینید: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۳۸-۴۶)، (۷/ ۴۰۷-۴۰۸)، (۸/ ۱۲-۲۲)، (۸/ ۳۴۷-۳۴۸)، (۹/ ۱۳-۲۳)، مجموع الفتاوی (۲/ ۱۱۲)، (۱۲/ ۲۱-۲۴)، (۹/ ۲۱۲-۲۱۳)، (۱۶/ ۳۳۸-۳۴۸). شیخ الاسلام به این اشاره دارد که بسیاری از متکلمان می‌گویند که اقرار به آفریدگار فطری و ضروری است، و عموم آنان این را در واقع مجاز می‌دانند و می‌گویند امکان دارد که این معرفت ضرورتاً حاصل شود. نگا: درء تعارض العقل والنقل (۹/ ۴۴-۴۵)، (۷/ ۳۹۵-۳۹۶).

۳- تصور کند که ایمان او به خداوند از طریق این ادله حاصل شده است و اگر این ادله نبود او هم خدا را نمی‌شناخت و دیگر تصورات که نشانگر غفلت از حقیقت این معنای ضروری است و اینکه این ادله آشکار کننده این ایمان است و نداند که این یقین قوی و تأثیر بزرگ و آشکار بودن حق در دلش اثر این معنای ضروری است.

۴- اینکه هنگام استدلال به این ادله، یاد کردن این معنای ضروری را فراموش کند و به جنبه استدلالی نظری محض اکتفا کند و برای رفع غفلت از دل‌ها و برانگیختن این معنای ریشه‌دار قلبی تلاشی نکند.

- رعایت احتیاط برای تبدیل نشدن ظنیات به ضروریات:

همانطور که شک در ضرورات یا رفتار با آن همانند ظنیات جایز نیست، همچنین تبدیل برخی از ظنیات به ضروریات روا نیست و اشتباهی که اینجا صورت گرفته مانند اشتباه قبلی است، چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «ادعای علم ضروری درباره آنچه چنین نیست در منزلت انکار ضروری در آن چیزی است که ضروری است و صاحب این ادعا یا به عمد دروغ می‌گوید یا دچار خطا شده و خطا در اسباب علم یا به دلیل از دست رفتن شرط علم است مانند فساد در نیروی ادراک و ضعف آن یا به دلیل عدم تصور کامل از دو سوی قضیه‌ای است که علم به تصدیق، هنگام تصور

هر دو طرف آن حاصل می‌شود، یا به دلیل وجود مانعی از هواهای مانع از راه خداوند، و اگر چنین باشد معرفت حق حاصل نمی‌شود مگر با فراهم بودن شروط و نبودن موانع آن، وگرنه در غیاب این دو ممکن است علوم ضروری هم انکار شود یا آنچه ضروری نیست، ضروری دانسته شود».^۱

- ابطال ادعای دعوت به شک برای رسیدن به یقین:

از آثار آگاهی نسبت به این مقوله، شناخت اشتباه بودن دعوت به شک است. بسیاری از مردم در دوران ما به سوی شک فرا می‌خوانند و مدعی‌اند که یقین بر شک استوار می‌شود. به زعم آنان شک اساس بررسی مُسَلِّمات است و انسان برای آنکه مطمئن شود چیزی درست است باید در آغاز به آن شک کند.

^۱ بیان تلبیس الجهمیة (۱/ ۵۷-۵۸). و ببینید: (۱/ ۵۵-۵۶-۵۷)

^۲ برای مطالعه وسیع‌تر در فهم مقوله ضرورات، ببینید: المعرفة فی الإسلام (۲۰۳-۳۲۳)، منع ابن تیمیة المعرفی (۱۰۱-۲۶۷)، شموع النهار (۲۳-۸۴)، براهین وجود الله (۱۶۳-۳۱۹)، الحد الأرسطی (۲۸۷-۳۲۰)، مناهج الاستدلال علی مسائل العقيدة الإسلامية فی العصر الحديث (۳۲۱-۳۵۵)، یوسف سمیرین، موقف ابن تیمیة من المعرفة القبلية (۳۱-۴۴).

این شک اگر در امور احتمالی یا ظنی بود، پذیرفته بود، اما اینکه به ضرورات یا آنچه در حکم ضرورات است برسد، این یک ایراد بزرگ است، زیرا ضرورات خود پایه هستند و دیگر امور بر آن بنا می‌شود و در آن شک وارد نمی‌شود و شک در ضرورات به معنای ویران سازی ظنیات و شکستن اساسی است که می‌توان تصورات را بر آن بنا کرد.

برای همین کسی که چنین روشی را در پیش می‌گیرد در طول زندگی‌اش در حیرت و ناآرامی خواهد بود و هرگز به یقین دست نخواهد یافت. چگونه می‌شود به یقین رسید در حالی که او همه راه‌های رساننده به آن را ویران کرده است؟ در این حالت به هراهی می‌توان شک کرد و چنین کسی هرگز بر هیچ یقینی آرام نخواهد گرفت. برای همین بسیاری از کسانی که به «شک برای یقین» فرا می‌خوانند در حقیقت یقین به اسلام را نمی‌خواهند. آنان ادعا می‌کنند که این از باب جستجو و شک و رسیدن به یقین است، اما هدفشان در حقیقت رد یقین است و شک راهی برای رسیدن به این هدف است.

اما روش صحیح که هرکس این مقوله محافظ را دانسته در پی می‌گیرد، جستجوی چیزی است که بر ایمان مؤمن می‌افزاید، بنابراین در جستجوی ادله‌ای

برخواهد آمد که اصول دین را در دلش قوی سازد، زیرا یقین به اسلام و احکام آن در دل مؤمنان یکی نیست و در این باره با هم تفاوت دارند، در نتیجه دعوت صحیح، دعوت به افزودن یقین و جستجوی تقویت کننده‌های آن و جستن چیزی است که یقین را در دل افزایش داده و دل را آرام می‌سازد.

این مهم است که میان کسی که به «شک برای یقین» فرا می‌خواند و کسی که درباره اصول اسلام دچار شک و حیرت شده تفاوت قائل شد. در این حالت دوم باید برای رسیدن به یقین پژوهش و جستجو کرد، اما این به آن معنا نیست که جستجوی یقین [با ایجاد شک] روشی برای همه مردم شود و به این معنا نیست که مردم را به این زعم که «شک راه درست رسیدن به یقین است»، به خارج شدن از دایره یقین فرا خواند، زیرا این چنانکه بیان شد ادعایی فاسد است و کسی که مردم را به شک توصیه می‌کند آنان را فریفته است، زیرا آنان را از نعمت آرامش درون و خنکی یقین به سوی جهنم حیرت و سرگردانی خارج ساخته است.

(۳) دلایل حق ظاهر است اما قاهر نیست^۱

این از کمال رحمت و عدل و حکمت الهی است که حجت را بر بندگان برپا نموده تا آنان در برابر الله حجت و بهانه‌ای نداشته باشند: **رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** [نساء: ۱۶۵] (پیامبرانی [فرستادیم] که بشارت‌بخش و بیم‌دهنده بودند تا برای مردم پس از [بعثت] پیامبران، در مقابل الله [هیچ بهانه و] حجتی نباشد). رسول الله ﷺ می‌فرماید: «هیچ‌کس مانند الله عذر را دوست ندارد، و برای همین پیامبران را به عنوان بشارت‌گر و هشدار دهنده فرستاده است».^۲

برای همین، به هر پیامبری مجموعه‌ای از ادله داده شده که موجب می‌شود مردم از او پیروی کنند و سخنش را بپذیرند، چنانکه پیامبر ﷺ می‌فرماید: «پیامبری نبوده مگر آنکه نشانه‌هایی به او داده شده که انسان‌ها با امثال آن ایمان می‌آورند، و

^۱ أدلة الحق ظاهرة لا قاهرة.

^۲ به روایت بخاری (۱۲۳/۹-۱۲۴) به شماره (۷۴۱۶) و مسلم (۱۱۳۶/۲) به شماره (۱۴۹۹) از حدیث مُغیره بن شعبه. رضی الله عنه. و این نلفظ بخاری است. همچنین نزد مسلم (۲۱۱۴/۴) به شماره (۲۷۶۰) همانند آن از ابن مسعود. رضی الله عنه. آمده است.

همانا آنچه به من عطا شده وحیی است که الله به من وحی نموده، از این رو امیدوارم که [در میان پیامبران] بیشترین پیرو را در روز قیامت داشته باشم^۱!

بنابراین ادله پیامبران ظاهر و آشکار و قطعی است؛ این ادله هر انسان صادقی را که در جستجوی حق است قانع می‌سازد که او پیامبری راستگوست، اما با این حال، این دلایل ظاهری یعنی آشکار است اما قاهر یعنی مجبور کننده نیست. به این معنا که قطعیت این ادله در حدی نیست که تنها دیوانه آن را انکار کند، یا چنان نیست که انکارش مانند انکار چیزی باشد که چشمان شخص می‌بیند یا گوش‌هایش به شکل واضح می‌شنود.

زیرا حکمت پروردگار در این زندگی، ابتلا و آزمایش است: **{لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا}** [هود: ۷] (تا شما را بیازماید که کدامیک نیکوکارترید). و حکمت او تعالی این است که مردم، مسلمان و کافر باشند: **{فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ}** [شوری: ۷] (گروهی در بهشتند و گروهی در آتش)، اما اگر این ادله قاهر بودند، کسی آن را انکار نمی‌کرد و دیگر انسانی درباره آن جدل نمی‌کرد و در این صورت، حکمت ابتلا

^۱ به روایت بخاری (۹۲/۹) به شماره (۷۲۷۴) و مسلم (۱/۱۳۴) به شماره (۱۵۲) از ابوهریره رضی الله عنه.

از بین می‌رفت. برای همین بود که کافران برای پیروی از پیامبر دلایل خاصی را شرط می‌کردند اما خداوند با وجود آنکه قادر بود، این شرط آنان را محقق نمی‌ساخت:

{وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (۹۰) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (۹۱) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (۹۲) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا}

[اسراء: ۹۰-۹۳] (و گفتند: ما هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم، مگر اینکه از زمین [مکه] چشمه‌هایی برایمان جاری کنی (۹۰) یا باغی از نخل و انگور داشته باشی و میان [درختان] آن، جوی‌ها روان گردانی (۹۱) یا چنان که ادعا کردی، یا آسمان را پاره پاره بر [سر] ما بیفکنی یا الله و فرشتگان را در برابرمان حاضر کنی [تا به راستگویی‌ات گواهی دهند] (۹۲) یا خانه‌ای [آراسته] از طلا داشته باشی یا در آسمان بالا روی؛ و [البته] هرگز بالا رفتنت را باور نمی‌کنیم مگر آنکه نوشته‌ای بر ما فرود آوری که آن را بخوانیم. بگو: پروردگارم منزّه است. آیا من جز بشری فرستاده‌شده هستم؟).

همچنین الله متعال دربارهٔ آنان می‌فرماید: {وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (۷) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ

تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا؛ [فرقان: ۷، ۸] (و [مشرکان] گفتند: این چگونه پیامبری است که [همچون مردم عادی] غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود؟ چرا فرشته‌ای بر او نازل نشده است تا [یاری‌اش کند و] همراه او هشداردهنده باشد؟ (۷) یا چرا گنجی [از آسمان] بر او فرود نمی‌آید و یا چرا باغی ندارد که از [میوه‌های] آن بخورد؟).

و هنگامی که کفار درخواست کردند که پیامبر از آسمان فرشته‌ای نازل کند، الله تعالی بیان نمود که این درخواست منافی حکمت اوست و اگر ملائکه نازل شوند برایشان عذاب را خواهد آورد،^۱ و اگر مقدر می‌شد که فرشته‌ای بیاید آن فرشته در ظاهر بشر می‌آمد تا آنکه از شنیدن و دیدن او بهره‌مند شوند و در آن صورت همانطور که پیامبر بشری برایشان محل اشکال بود، درباره‌ی او [یعنی فرشته‌ای که در ظاهر بشر آمده] نیز امر بر آنان پوشیده می‌ماند: **وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (۸) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا**

^۱ این یکی از دو معنی این آیه است که: فرشته اگر نازل شود، همراه با عذاب خواهد آمد. معنای دیگر این است که: اگر فرشته به نزد آنان بیاید نیز ایمان نمی‌آورند و در این صورت دچار عذاب می‌شوند. نگا: تفسیر طبری (۹/ ۱۶۰-۱۶۱)، تفسیر ابن ابی حاتم (۴/ ۱۲۶۵).

عَلَيْهِمْ مَّا يَلْبُسُونَ؛ [انعام: ۸، ۹] (و [کافران] گفتند: چرا فرشته‌ای بر او نازل نشده است [تا گواه راستگویی‌اش باشد]؟ و اگر فرشته‌ای می‌فرستادیم [و ایمان نمی‌آوردند]، قطعاً کار به پایان می‌رسید و مهلتی [برای توبه] نمی‌یافتند [و هلاک می‌شدند] (۸) و اگر آن [فرستاده] را فرشته‌ای قرار می‌دادیم، حتماً وی را به شکل مردی درمی‌آوردیم [تا بتوانند او را ببینند و سخنانش را بفهمند] و یقیناً آنان را دچار همان اشتباهی می‌کردیم که قبلاً در آن بودند [زیرا آن فرشته نیز صورت انسان داشت].

با این حال کافر در عدم پیروی از پیامبر هیچ عذری ندارد، زیرا خداوند دلیل و حجت را برای او آورده و شرط حجت این نیست که حتماً تابع خواسته او باشد یا به شکلی قاهر باشد که حکمت ابتلا را از بین ببرد.

ابن صَبَّاح در توضیح این معنا می‌گوید: «آن علمی که الله تعالی بندگان را به آن مکلف نموده، علم اکتسابی است اگرچه از نظر آشکار بودن همانند [علم] ضروری باشد و اسبابش قوی‌تر از اسباب آن باشد، و از آنجایی که [کسب] این [علم] را بر عهده آنها نهاده آن را همانند علم ضروری نگردانده است، تا اندیشمند منصف را پایدار بگرداند و رویگردان منحرف را عذاب دهد. الله تعالی می‌فرماید: **هَلْ يَنْظُرُونَ**

إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ

لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا {انعام: ۱۵۸}

(آیا [کافران] انتظاری جز این دارند که فرشتگان [مرگ] نزدشان بیایند یا پروردگارت [خود برای داوری] بیاید یا برخی از نشانه‌های پروردگارت [در مورد قیامت] فرارسد؟ روزی که برخی از نشانه‌های پروردگارت آشکار گردد، ایمان آوردن کسی که پیشتر ایمان نیاورده یا با ایمانش خیری حاصل نکرده است، سودی به حالش ندارد).

اینجا حق تعالی می‌فرماید: آیا برای ایمان خود منتظر این می‌مانند که برخی از نشانه‌های آشکار پروردگار را ببینند که موجب علم ضروری است، مانند [دیدن] ملائکه، و عذاب کافران و صاعقه‌هایی که بر آنان فرستاده می‌شود؟ سپس حق تعالی بیان نموده که در صورت وجود این نشانه‌ها، ایمان دیگر سودی ندارد زیرا آنان این ایمان را کسب نکرده‌اند.^۱

بنابراین مخلوق بنده الله تعالی است و الله او را بدون آنکه حجت بروی اقامه شود عذاب نخواهد داد زیرا این با حکمت و رحمت و عدل الهی منافات دارد، حال آنکه او جل جلاله موصوف به صفات کامل است، اما مخلوق حق ندارد که روشی را که

^۱ ابن الصباغ، الطريق السالم إلى الله (۳۴).

او را معذور می‌دارد انتخاب کند یا انجام کاری (و دیدن نشانه خاصی) را بر خداوند واجب گرداند، زیرا ادله همه روشن‌گر حق هستند و خداوند دارای حکمتی رساست و تابع خواسته‌های دلخواه بندگان نیست.

همانطور که اقتضای حکمت الهی بر این بوده که دلایلش آنقدر ضروری و ناگزیر نباشد که قانون امتحان زیر پا نهاده شود، به همین شکل فراخور حکمت و رحمتش بوده که این دلایل آنقدر پوشیده نباشد که باعث گمراهی شود. علامه معلمی در بیان این امر می‌گوید: «همانطور که اقتضای حکمت این است که دلایل حق به شدت آشکار و قاهر نباشد، همینطور حکمتش مقتضی این است که شُبُهَات نیز غالب و قاهر نباشد. الله عزوجل می‌فرماید: **وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّن فِصَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ (۳۳) وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرَرًا عَلَيْهَا يَتَكَوَّنُونَ (۳۴) وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ** [زخرف: ۳۳-۳۵] (اگر [نگرانی از آن] نبود که همه مردم [در دنیا طلبی و انکار الله] یک گروه شوند، سقف خانه کسانی را که به الله رحمان ایمان ندارند، از نقره قرار می‌دادیم و نیز پله‌هایی [از نقره در آن می‌نهادیم] که بتوانند از [طبقات] آن [خانه] بالا روند (۳۳) و برای خانه‌هایشان درهایی [از طلا]

می‌گذاشتیم و تخت‌هایی [قرار می‌دادیم] که بر آن تکیه زنند (۳۴) و تجمل (و زینت‌های) فراوان [برایشان فراهم می‌کردیم] و تمام اینها بهره‌[ناچیز] زندگی دنیاست؛ و آخرت نزد پروردگارت برای پرهیزگاران است). زیرا اگر چنین بود که هر کس به خداوند کفر ورزید چنین رفاه و نعمتی را به دست می‌آورد و مؤمنان از آن محروم می‌شدند، این شبهه‌ای بسیار قوی بود که همه مردم را به کفر وادار می‌داشت»^۱.

* * *

آثار این مقوله:

این مقوله آثار مهمی در محافظت از مسلمان در برابر انحرافات فکری معاصر دارد، از جمله:

۱- در نظر داشتن اینکه بحث و جدل با کافران هیچگاه قطع نمی‌شود و ادامه خواهد داشت، زیرا ادله حق قاهر نیست یعنی اینگونه نیست که طرف نزاع از هیچ نظر هیچ شبهه‌ای در برابر این ادله نیابد، بلکه برای هر پیرو هوای نفس و برای هر

^۱ المعلمی، التنکیل (۲/ ۳۰۶). در همین باره ببینید: (۲/ ۲۹۷-۲۹۸)، (۲/ ۵۷۹-۵۸۰).

کسی که در پیروی از حق کوتاهی کند امکان دارد که جدل کند و شبهه مطرح کند، برای همین برای مسلمان دعوتگر به سوی خداوند واجب است که دلایل حق را برای کافران تبیین نماید و نور حق را آشکار سازد و ناخالصی‌هایی که به آن چسبیده را دور سازد، اما پس از آن امر [پذیرش] آنان به خداوند سپرده می‌شود زیرا هدایت به دست اوست و دل‌ها در بین دو انگشت از انگشتان پروردگار رحمان است که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند و هر قلبی را بخواهد دستخوش گمراهی می‌گرداند.

۲- وقوع نزاع در یک دلیل به این معنا نیست که آن دلیل یک دلیل ظنی یا ضعیف یا غیر قاطع است. زیاد بودن بحث و جدل بر سر هر معنایی نشانگر واضح نبودن دلالت آن نیست، بلکه این شاید به دلیل زیاد بودن شُبُهات یا زیاد بودن معترضان باشد که این باعث می‌شود نیاز به بیانِ بیشتر و دفعِ اعتراض باشد، نه آنکه معنای مورد نظر ذاتاً آشکار نباشد، بلکه برای دور ساختن گرد و غبار شک و تشویش است، زیرا ادله قرآن آشکار و واضح است اما با این حال، این مانع از کافران نشد که به جدل درباره آن بپردازند و به آن اعتراض کنند و این نشان دهنده ظنی بودن یا ضعیف بودن ادله حق نیست.

زیرا شرط دلیل صحیح و قاطع و همچنین ضروری این نیست که همهٔ مردم آن را بپذیرند، بلکه بسیاری از مردم دربارهٔ معنای ضروری که بیشتر مردم به آن ایمان دارند نیز جدل می‌کنند زیرا دچار شبهاتی شده‌اند که فطرتشان را فاسد کرده است.

مثلاً: این گفته که آفریدگان ناگزیر باید آفریدگاری داشته باشند، دلیلی است قطعی و ضروری که در دل هر انسانی حضور دارد، اما با این حال برخی از مردم در این باره جدل و علیه آن شبهه‌پراکنی می‌کنند و پرسش‌هایی را مطرح می‌کنند که لازم است به آن پاسخ داده شود و برای این پاسخ باید به مباحثی فلسفی یا علمی پرداخت که چه بسا نیازمند ورود به موضوعاتی بسیار ظریف و دشوار باشد، اما فهم این مباحث برای بیشتر مردم سخت است و این بدان معنا نیست که خود این دلیل سخت، ضروری باشد یا شخص انکارکننده به سخت بودن این ادله افتخار کند که بیشتر مردم حتی آن را نمی‌فهمند، چه رسد به آنکه بتوانند پاسخی به آن بدهند.

زیرا این جزئیات مربوط به پاسخ تفصیلی به شبهه‌ای است که دل بسیاری از مردم را از درک حقیقتِ دلیلِ ضروری قطعی فاسد کرده اما تاثیری در قطعی بودن خود

دلیل یا ضروری بودنش ندارد، بلکه تنها برای رفع اشکالی است که در دل صاحب شبهه پدید آمده است.

غزالی در شرح پاره‌ای از اسباب اینگونه جدل‌ها می‌گوید: «گاه در توضیح امور روشن، توضیح بسیار می‌دهیم که این به سبب شگفت‌زدگی گروهی به جنس این سخن است و اعتقادشان که این [نوع] سخن معقول و قاطع است، حال آنکه به وضوح باطل است و هر خردمندی با کمترین دقتی متوجه آن می‌شود».^۱

بنابراین خطای فاحش است که کسی قطعی بودن دلیل را بر اساس نگاه به اختلاف نظرهایی که بر سر آن وجود دارد بسنجد و اگر ببیند درباره موضوعی نزاع بسیار است بگوید این دلیل مورد اختلاف است یا کافی نیست یا اشکالاتی بر آن وارد است، سپس در پی ادله دیگری بیفتد انگار می‌خواهد دلیلی قاهر بیابد که تا ابد جدل را در این باره به پایان برساند، حال آنکه چنین دلیلی وجود ندارد و به این شکل از دو جهت دروازه شربزرگی را بر خود گشوده است:

^۱ تحصین المآخذ (۴/ ۱۲۳).

نخست: یقین انسان نسب به حق به سبب شک بی‌یقینان ضعیف می‌شود، سپس به جای آنکه آنان را به نعمت یقین که خداوند بر وی منت نهاده راهنمایی کند، تردید و شک به دلش راه می‌یابد، زیرا برخی از مردم به یقین نرسیده‌اند!

دوم: با کمترین اعتراضی دست از ادله صحیح قطعی برمی‌دارد. اعتراضاتی که عقل مردمان بر این ادله وارد می‌سازد قابل شمارش نیست و حکم بر قطعی بودن دلیل باید با نگاه به خود دلیل باشد و آنچه آن دلیل نشان می‌دهد و موانعی که در برابرش هست، نه از جهت موضعی که مردم در برابر یک دلیل می‌گیرند.

۳- هر دلیلی - هرچقدر قاهر باشد - می‌شود به آن اعتراض کرد و هر دلیلی که یک خدا ناباور برای پذیرش خلقت پیشنهاد دهد یا یک خدا باور بی‌دین برای اعتراف به نبوت طلب کند یا یک مسیحی و یهودی برای پذیرش نبوت محمد ﷺ بخواهد، به هر دلیلی از این ادله می‌توان از جنس همان اعتراضی که متوجه ادله خلقت و اصل نبوت، و نبوت محمد ﷺ کرده‌اند، اعتراض کرد.

می‌توانی از ملحد بپرسی: نوع دلیلی که اگر بیاورم به وجود خالق ایمان خواهی آورد چیست؟

حتی اگر آسمان شکافته شود و ملائکه نازل شوند و سپس دوباره به آسمان بالا بروند و ادله و براهین وجود خداوند را برایش بیاورند، آیا این کافی خواهد بود؟

قطعاً خیر؛ زیرا بعید نیست که همه این‌ها را توهم یا جادو بداند. الله تعالی همین معنا را درباره کافران ذکر کرده و می‌فرماید: **﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ (۱۴) لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾** [حجر: ۱۴، ۱۵] (و [حتی] اگر دری از آسمان به روی آنان می‌گشودیم تا پیوسته در آن بالا روند [و] شگفتی‌های ملکوت را ببینند) [۱۴] یقیناً باز هم می‌گفتند: بی‌تردید، ما را چشم‌بندی کرده‌اند؛ بلکه ما گروهی جادوشده‌ایم).

و می‌فرماید: **﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾** [انعام: ۷] (و [ای پیامبر، حتی] اگر کتابی [نوشته] بر کاغذ بر تو نازل می‌کردیم و اینان آن [کتاب] را با دستان خویش لمس می‌کردند، قطعاً کسانی که کفر ورزیدند می‌گفتند: این [کتاب، چیزی] نیست مگر جادویی آشکارا). همین را می‌شود درباره اثبات اصل رسالت، یا پیامبری محمد ﷺ نیز گفت. در این صورت دلیلی که اگر همانندش را بیاوریم به رسالت محمد ﷺ اعتراف خواهید کرد چیست؟

اما اگر به اصل پیامبری معترف بود ولی پیامبری محمد ﷺ را تکذیب می‌کرد، درباره نوع دلیلی که ندارد اما اگر داشته باشد به پیامبری ﷺ باور خواهد کرد، از او خواهیم پرسید.

بدین ترتیب هر دلیلی که پیشنهاد دهد، از جنس اعتراضاتی که بر ادله قطعی دیگر آورده در امان نخواهد ماند.

او در حقیقت راه رسیدن به حق را می‌بندد، سپس اعتراض می‌کند که راهی برای رسیدن به این حق وجود ندارد، مانند کسی که می‌خواهد به مکه برود اما از سوار شدن به اتومبیل یا هواپیما یا هر وسیله نقلیه دیگری یا حیوانی خودداری می‌کند و نمی‌خواهد پیاده هم برود، و می‌خواهد او را قانع کنیم که راه بهتری برای رسیدن به مکه وجود دارد. بحث کردن با چنین شخصی بی‌فایده است، مگر آنکه بپرسیم معیار بهتر بودن نزد او چیست، آیا سرعت رسیدن برایش مهم است یا امنیت راه، یا هزینه سفر؟

بنابراین همه این ادله، ادله‌ای است ظاهر (آشکار) نه قاهر و حتی این ادله قاهری که می‌خواهند اگر ارائه شود می‌توان اعتراضاتی از جنس هم اعتراض‌هایی که به حق واضح کرده‌اند، علیه آن نیز بیاورند.

۴- پیروی از حق مبنی بر فهم دلیل و قدرت دلیل نیست، بلکه نیازمند تسلیم و سر فرو آوردن است. پیروی از حق، هدایتی است که بر شکستن هوای نفس و گردن نهادن در برابر خالق و رها شدن از اهوای نفس استوار است و همه اینها نیازمند تزکیه است که نتیجه فهم دلیل و قدرت دلیل نیست. اینگونه نیست که هر کس دلیل را فهمید، به آن ایمان بیاورد یا آنکه ایمان نیاوردنش نتیجه ضعف دلیل باشد، بلکه برای ایمان باید گردن نهد و فروتن شود و هوای نفس خود را زیر پا بگذارد. شخص به اندازه صداقتش در طلب حق و اخلاصش برای آن از دلیل سود می‌برد.

برای همین ایمان شخص از عوامل پرشماری اثر می‌پذیرد که فراتر از فهم محض دلیل است. کافران در دوران پیامبر ﷺ با ایشان جدل می‌کردند و ایشان را مورد تمسخر قرار می‌دادند و می‌خندیدند، اما همینکه کار پیامبر ﷺ بالا گرفت و قدرتمند شدند و پیروانش پرشمار شدند، همان کافران ایمان آوردند و تسلیم شدند. نه خنده آغازین آنان به دلیل ضعیف دلیل بود و نه ایمان آوردنش در پایان کار صرفاً به دلیل قوی بودن ادله بود، بلکه ایمان نیازمند تسلیم و انقیاد است و این تسلیم و گردن نهادن از عوامل پرشماری اثر می‌گیرد که هرگاه این عوامل برچیده شود، تسلیم و انقیاد نیز آسان می‌شود.

فهم این موضوع ضروری است، تا کسی گمان نکند که ایمان تابعِ قدرت دلیل است، بلکه باید عوامل بازدارنده از حق را نیز در نظر داشت.

(۴) عدم علم، علم به عدم نیست^۱

این از جمله معانی‌ای است که عقل صحیح آن را می‌پذیرد: اگر به چیزی علم نداشته باشی این عدم علم به معنای نبودن آن چیز نیست. علم به یک چیز با وجود آن چیز متفاوت است و وجود یک چیز وابسته به دانستن آن نیست. ممکن است چیزی وجود داشته باشد اما تو نسب به آن آگاه نباشی.

این از مظاهر کوتاهی دانش انسان است. علم او به همه چیز احاطه ندارد و بنابراین درست نیست که ندانستن یک چیز را دلیل عدم آن بداند. در این صورت جهل منبع دانش او و ابزار او برای پذیرش است. چنانکه دانش جدید چیزهای ظریفی را در هستی کشف کرده که مردم از قبل نمی‌دانستند و همچنین فناوری‌ها و داروها و اختراعات نوینی را شناخته‌اند.

همانطور که اثبات نیازمند دلیل است، نفی نیز نیازمند دلیل است. الله تعالی کسانی را که بر اساس جهل خود چیزی را انکار می‌کنند نکوهش کرده و می‌فرماید: **﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾** [یونس: ۳۹] (بلکه

^۱ عدم العلم ليس علما بالعدم (ندانستن یک چیز، به معنای علم به نبودنش نیست).

چیزی را تکذیب کردند که به شناختش احاطه نداشتند و هنوز واقعیت آن (و حقیقت اخبارش) برایشان روشن نشده است). بنابراین نفی بدون دلیل، سخنی از روی بی‌علمی است، یا چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «نفی بدون دلیل، سخن بدون علم است و عدم علم، علم به عدم نیست و اینکه ما دلیل نداریم به معنای انتقای مطلوبی نیست که برایش باید در جستجوی علم و دلیل بود و این از آشکارترین بدیهیات است»^۱.

از جمله قواعد مرتبط به این معنا این است که: عدم نقل، نقل عدم نیست.

یعنی اگر خبری مربوط به تولد یا وفات یا ازدواج کسی یا هر خبر دیگری به تو نرسید، معنایش آن نیست که هیچ‌کدام از این موارد رخ نداده باشد، زیرا ممکن است آن چیز رخ داده ولی تو از آن بی‌خبر باشی. از نظر عقلی و واقعی امکان دارد که اخباری رخ دهد و بنابر اسباب پرشماری خبرش به همه یا بیشتر مردم نرسد، مانند

^۱ الفتاوی الکبری (۵۳۳/۶). ابن تیمیه بارها و در مواضع گوناگونی از کتب خود درباره این قاعده سخن گفته است. نگا: مجموع الفتاوی (۳۳۵-۳۳۶/۱۷)، (۲۴۱/۱۹)، (۲۷۱/۱۹)، منهاج السنة النبویة (۴۷۲/۶)، الجواب الصحیح (۴۵۸-۴۸۰/۶)، درء تعارض العقل والنقل (۸۷-۸۸/۱)، الصفیة (۱۷۰/۱)، (۱۸۰/۱)، الرد علی المنطقیین (۸)، (۱۰۰)، النبوات (۹۹۵-۹۹۶/۲)، جامع الفصول (المجموعة الأولى/ ۲۲۸).

آنکه عاملان آن واقعه کتمان‌ش کنند طوری که کسی از آن باخبر نشود یا انگیزه‌ای برای مطلع کردن دیگران نداشته باشند یا خبر ندادن از آن به دلیل فراموشی یا سهو و مشغولیت دیگری باشد یا هر سبب دیگری. برای همین خردمندان آن است که انسان آگاه یک خبر را با این استدلال که به او نرسیده نفی نکند.

از این مورد تنها یک حالت استثنا می‌شود و می‌توان درباره آن، عدم نقل را دلیل بر عدم آن دانست. به این صورت که بنابر یک خبر، واقعه‌ای در میان مردمی پرشمار اتفاق افتاده باشد به طوری که تصور نشود آن جمع بسیار روایتش نکند و آن خبر چنان عجیب و غیرطبیعی باشد که مردم تشویق به بازگویی آن شوند یعنی معمولاً انسان‌ها نقل آن خبر را از دست ندهند و درباره چنین خبری نقل نکردنش ممکن نباشد. مانند آنکه در میانه روز آتش‌سوزی بزرگی در شهری رخ دهد و جمع بزرگی از مردم شاهد آن باشد و برای رساندن خبرش ابزار ارتباطی داشته باشند. در این حالت قطعاً باید خبر این آتش‌سوزی پخش شود زیرا ممکن نیست که همه شاهدان آن حریق با کثرتی که دارند و اختلاف طبایعشان درباره پنهان کردن خبرش توافق کرده باشند، بنابراین ناگزیر باید خبرش را بدهند. درباره چنین

اخباری صحیح است که کسی بگوید اگر چنین چیزی رخ داده بود قطعاً خبرش هم می‌رسید.

این از جنس ایمان به اخبار متواتر است. تواتر آن است که جمعی پرشمار یک خبر را نقل کنند به طوری که عادتاً توافق و همدستی آنان بر دروغ غیر ممکن باشد و خبرشان را به امری محسوس مانند شنیدن یا دیدن نسبت دهند. مانند آنکه هزار نفر جمع شوند و درباره‌ی حادثه‌ای که در خیابان رخ داده سخن بگویند، در حالی که میان آنها توافق و یا همدستی و توطئه در کار نباشد. چنین خبری قطعاً صحیح است زیرا دروغ گفتن چنین جمع بزرگی غیر ممکن است.

قطع به تواتر با نقل و با سکوت امکان پذیر است. یعنی همانطور که برای یک جمع بزرگ غیر ممکن است که در آنچه می‌گویند دروغگو باشند، همینطور غیر ممکن است آنچه را که کتمانش ممکن نیست کتمان کنند.

با همین اصل عقلی واضح است که اهل سنت قول شیعه را مبنی بر اینکه پس از وفات پیامبر ﷺ امامت برای علی بن ابی‌طالب - رضی الله عنه - است و خلافت ابوبکر صدیق در واقع غصب حق خلافت بود، رد می‌کنند زیرا [بنابر ادعای آنان] پیامبر ﷺ خلافت را در بزرگترین اجتماع برای علی - رضی الله عنه - وصیت کرده بود.

اهل سنت در پاسخ می‌گویند: دربارهٔ چنین خبری مهمی که به یک ولایت بسیار عظیم که بزرگترین ولایت‌ها یعنی خلافت است مرتبط است و نزد آنان به یکی از اصول دین متعلق است و توسط پیامبر ﷺ خطاب به صحابه‌شان صادر شده که بیشترین توجه را به تفصیل گفته‌ها و کارها و روش ایشان داشتند و پی‌گیر توصیه‌های ایشان بودند، غیرممکن است همهٔ آنان نقل این واقعه را ترک گویند و برکتمان آن هم‌دستی کنند و چون چنین چیزی از آنان نقل نشده دانسته می‌شود که چنین چیزی نسبت دروغ به پیامبر ﷺ است.

بر اساس همین ما به طور قطع می‌گوییم که مکلف به نماز فرض ششم یا روزه فرضی به جز روزهٔ رمضان یا حج به سوی غیربت الله الحرام و این دست «عبادات» نیستیم هرچند این‌ها همه از قبیل نفی است؛ زیرا ما به طور قطع می‌دانیم که اگر چنین احکامی وجود داشت بی‌شک به ما می‌رسد و آن همه صحابی با وجود اهمیت این موضوعات و تلاش و توجه آنان به نقل چنین احکامی، نقل آن را رها نمی‌کردند.

شاید گفته شود: آیا این با قول به تحریم امور نوساخته منافات ندارد؟ چون ما کار معینی را به دلیل آنکه پیامبر ﷺ انجامش نداده بدعت می‌دانیم، در حالی که اوج

آنچه می‌شود گفت این است که چنین چیزی از پیامبر ﷺ نقل نشده در حالی که احتمال دارد انجامش داده باشد و برای ما نقل نشده باشد.

می‌گوییم: واجب اینجا اثبات مشروعیت این کار است، حال آنکه دلیلی برای این مشروعیت نداریم. اصل بر پیروی و توقیف است و هر جا دلیلی نباشد اصل بر این است که به این منع تمسک جوییم. زیرا ما اینجا برای تحریم بدعت‌ها از جهت عدم نقل استدلال نمی‌کنیم، بلکه استدلال ما از جهت عدم ثبوت دلیل بر مشروعیت آن است.

باب عبادات نیازمند اثبات مشروعیت یک عبادت خاص با دلیل است، نه اینکه به امکان وجود دلیل اکتفا شود. اینجا اگر کسی بگوید که نبودن نقل، دلیل بر عدم نیست، استدلال او این است که این بدعت ممکن است که وجود داشته اما نقل نشده باشد. می‌گوییم: این برای مشروع بودن یک عبادت کافی نیست، بلکه باید چیزی برای اثبات آن داشته باشی.

اینجا باید بر یک اصل مهم تاکید کرد و آن این است که هر آنچه مسلمان در امر دینش به آن نیازمند است و هر چه انجامش در عبادت‌ها مشروع است و عبادت پیامبر ﷺ و روش آن، همه اینها به صورت شافی و کافی برای ما نقل شده است زیرا

این موارد از جمله اموری است که مردم به نقل آن همت می‌گمارند. در این زمینه ما با دو امر روبرو هستیم:

امر نخست: اصل عباداتی که مسلمان به آن نیاز دارد، از جمله نحوه عبادت پیامبر ﷺ که همه آن برای ما نقل شده است و پنهان ماندن چنین چیزی امکان ندارد زیرا همت مردم برای نقل چنین چیزی یکجا می‌شود.^۱

امر دوم: آنچه به برخی از عبادات خاص مربوط است که پیامبر ﷺ انجامش نداده است که انجام آن نوآوری در دین به حساب می‌آید، اگرچه عقلاً امکان آن باشد. اینجا استدلال به منع آن از این جهت نیست که به سبب عدم نقل موجود نباشد، بلکه به دلیل عدم اثبات دلیلی که مشروعیت آن را برساند. این مورد یک سوی دیگر نیز دارد: قول به مشروعیت چنین عبادتی با وجود عدم نقل، در پایان این معنا را می‌رساند که شرع ناقص است و خداوند دینش را حفظ نکرده. بنابراین چنین چیزی از این جهت نیز ممتنع است.

^۱ به بیان دیگر: طبیعی نیست که صحابه در دوران پیامبر-صلی الله علیه وسلم- عبادتی را از ایشان ببینند و آن را نقل نکنند. انگیزه نقل چنین چیزی بسیار بالاست. (مترجم)

بنابراین، عدم علم از قبیل نفی است و در میان علمای اصول دربارهٔ درستی استدلال به نفی اختلاف است،^۱ و این اختلاف در حقیقت قابل جمع و حل است، زیرا کسی که می‌گوید نافی نیازمند دلیل نیست منظورش این نیست که شخص اینجا به جهل خود استدلال کند یا عدم علم خود را دلیلی برای نفی بداند؛ بلکه منظورش آن است که به نفی قائم بر تمسک به اصل استدلال کند و از او خواسته شود که دلیل بیاورد و به آن تمسک جوید نه آنکه نفی او را دلیل بداند،^۲ چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «اینها نافی را با شخص مانعی که طالب دلیل است اشتباه گرفته‌اند. اگر کسی چیزی را اثبات کند و دیگری به او بگوید: من این را نمی‌دانم و با تو موافق نیستم و از تو نمی‌پذیرم مگر آنکه دلیل بیاوری، حرفش درست است و

^۱ علما دربارهٔ این مسئله بر سه قول اختلاف نظر دارند: گفته شده: دلیل بر او لازم است و این قول اکثر علماست. برخی نیز گفته‌اند: دلیل برایش لازم نیست، و گفته شده در زمینهٔ عقلیات نیازمند دلیل است و دربارهٔ نقلیات دلیل لازم ندارد. نگا: ابویعلی، العدة فی أصول الفقه (۴/ ۱۲۷۰-۱۲۷۲)، غزالی، المستصفی (۱۶۲)، آمدی، الإحکام فی أصول الأحکام (۴/ ۲۱۹)، طوفی، شرح مختصر الروضة (۳/ ۱۶۱-۱۶۲)، زرکشی، البحر المحیط (۸/ ۳۲-۳۷).

^۲ در تاکید بر این معنای ببینید: أصول سرخسی (۲/ ۲۱۶)، دبوسی، تقویم الأدلة (۳۱۹-۳۲۰)، آمدی، الإحکام فی أصول الأحکام (۴/ ۲۲۰)، طوفی، شرح مختصر الروضة (۳/ ۱۶۱)، البحر المحیط (۸/ ۳۳).

این شخص مانع که دلیل می‌خواهد نیازمند دلیل نیست، بلکه شخصی که اثبات می‌کند باید دلیل بیاورد، برخلاف کسی که امر اثبات شده توسط دیگری را نفی کند و بگوید: قول تو اشتباه است و قول درست نقیض قول تو است و چنین نیست. اینجا او نیز باید برای نفی خود دلیل بیاورد همانطور که آن اثبات کننده باید برای اثباتش دلیل بیاورد و اگر هیچ‌یک از دو طرف دلیلی نیاورند هر دو بی‌حجت هستند»^۱.

آثار این مقوله:

بسیاری اوقات با ادعای عدم علم (ندانستن) برای افکار باطل استدلال می‌شود و بلکه سرچشمه بسیاری از افکار منحرف بیش از آنکه اثباتی باشد، انکاری است، چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «گمراهی بنی‌آدم از جهت آن چیزهایی که انکار می‌کنند بیشتر از گمراهی آنان از جهت اثبات و باور است. الله تعالی می‌فرماید: **بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ**» [یونس: ۳۹] (بلکه چیزی را تکذیب

^۱ الجواب الصحيح (۴۵۹/۶).

کردند که به شناختش احاطه نداشتند و هنوز واقعیتِ آن [و حقیقت اخبارش] برایشان روشن نشده است»^۱.

بنابراین، یادآوری این معنای مستحکم برای نقض اصول ادعای آنان کافی است، از جمله:

۱- نفی غیبیاتی که انسان با حواس مستقیم خود درک نمی‌کند، مانند وجود جن یا ملائکه. عده‌ای برای وجود نداشتن جن و ملائکه به این استدلال می‌کنند که این موجودات را ندیده و صدایشان را نشنیده‌اند و شاید از روی تمسخر داستان‌های جن را مشتی توهم و دروغ مردم بدانند و متوجه این نشوند که عدم علم آنان به وجود این مخلوقات، نافی وجودشان نیست.

نهایت آنچه او می‌تواند به آن برسد، توقف است. یعنی نه وجود آنها را اثبات کند و نه نفی، بلکه بگوید: نمی‌دانم. و اثبات وجود آنها بر دلیل شرعی و ایمان به وجود آنها استوار است نه بر احساس مستقیم و حتی اگر دلیل [شرعی] وجود نداشت، باز هم توقف در این زمینه درست بود، به این معنی که ما درباره وجود مخلوقاتی دیگر آگاه نیستیم، اما با وجود دلیل شرعی که وجود این مخلوقات را اثبات می‌کند

^۱ مجموع الفتاوی (۱۷/ ۳۳۵-۳۳۶).

توقف در این زمینه تکذیب شرع به حساب می‌آید و از سوی دیگر اشتباه در استدلال است؛ آنها شرع را تکذیب کرده و ادله قطعی شرعی مبنی بر اثبات آنان را با استدلال به یک روش غلط از نظر عقلی رد کرده‌اند.

ابن تیمیه می‌گوید: «برای همین، کسانی که آنچه فلاسفه به آن پی برده‌اند را می‌شناسند [و تنها آن را می‌پذیرند] هرگاه خبر پیامبران درباره ملائکه و عرش و کرسی و بهشت و دوزخ را بشنوند از آنجایی که گمان می‌کنند تنها آن چیزی وجود دارد که خودشان و فلاسفه موجودش می‌دانند، حیرت زده می‌شوند و سخن انبیا را بنابر شناخت خودشان تاویل می‌کنند، هرچند دلیلی بر آن نباشد و برای نفی خود علمی نداشته باشند؛ زیرا عدم علم، علم به عدم نیست، اما نفی آنان مانند نفی جن توسط پزشک است؛ زیرا در صنعت طب چیزی نیست که دال بر اثبات جن باشد، اما در علم طب چیزی که نافی وجود جن باشد نیز وجود ندارد. همین را می‌شود درباره کسی گفت که نوعی از علم را بداند و در آن بر عموم مردم که این علم را نمی‌دانند برتری یابد؛ و در نتیجه با جهل خود آنچه را که نمی‌داند نفی می‌کند».^۱

^۱ مجموع الفتاوی (۱۷/ ۳۳۵-۳۳۶).

۲- از جمله آن نفی جادو یا چشم زخم به زعم این است که علم تجربی علت بیماری‌هایی که قبلاً به چشم‌زخم و جادو نسبت داده می‌شد را کشف کرده و اسباب مادی آن را دانسته و این یعنی چیزی به نام سحر یا چشم‌زخم یا هرگونه تأثیری از سوی ارواح شیطانی وجود ندارد.

روش درست عقلی این است که گفته شود: من درباره وجود سحر یا چشم‌زخم چیزی نمی‌دانم، یا نمی‌توانم اثباتش کنم، نه اینکه چون از وجودش آگاه نیست آن را قاطعانه رد کند زیرا این انحراف در طرز فکر است. اوج آنچه او در اختیار دارد این است که در اثباتش توقف کند نه آنکه مدعی نفی آن شود، اما اشکالی که پیش می‌آید درباره نصوص شرعی است که وجود سحر و چشم‌زخم و اثر شیطان را اثبات می‌کند، که این تکذیب نصوصی شرعی با استناد به یک استدلال عقلی اشتباه است.

آنان از دو جهت دچار اشتباه شده‌اند:

نخست: توهّم تعارض به سبب این اعتقاد که عدم علم، علم به عدم است. نهایت آنچه آنان در این باب می‌توانند به آن برسند - حتی اگر همه حروف‌های آنان درباره شناخت اسباب را جدلاً بپذیریم - این است که درباره اثبات آنچه ورای اسباب است

توقف کنند، و اگر شرع آن را اثبات کرد هیچ موجبی برای رد آن وجود نخواهد داشت.

دوم: نفی آنچه از نظر مادی حس نمی‌شود بنابر این ادعا که آن چیز از نظر مادی ثابت نشده، که این یک مغالطهٔ عقلی دیگر است. دلیل مادی آن چیزی را اثبات می‌کند که در دایرهٔ دسترسی آن قرار دارد یعنی قضایای مادی که با حس درک می‌شود، اما چنین دلیلی نمی‌تواند تسلطی دربارهٔ وجود یا عدم چیزی که ماده نیست داشته باشد. بنابراین نمی‌تواند وجود سحر و چشم زخم را اثبات یا رد کند. آنچه رخ داده این است که آنان بر اساس فرایند علوم تجربی مدعی نفی یک چیز غیر مادی شده‌اند. فرایندی که اساساً در این مجال کار نمی‌کند.

۳- از دیگر استدلال‌های اشتباه که با این بهانه صورت می‌گیرد، سخن برخی از ملاحظه است که می‌گویند ما نمی‌توانیم وجود خالق به جز خداوند را نفی کنیم. یعنی ممکن است خالق دیگر جز خداوند وجود داشته باشد مانند بشقاب پرنده یا سیاره‌ای متحرک [یا موجودات فضایی]. کسی نمی‌تواند این احتمالات را رد کند زیرا عدم علم، علم به عدم نیست.

این یک تصور به شدت اشتباه است، زیرا اثبات وجود خداوند و نفی آفریدگارانِ جز او بر عدم علم استوار نیست که کسی بگوید عدم علم، علم به عدم نیست. ما نمی‌گوییم که الله خالق ماست چون ما خالقِ دیگر جز او نمی‌شناسیم اما احتمال دارد که خالقِ دیگر هم وجود داشته باشد و به همین حد اکتفا کرده باشیم، زیرا این جهلی فاحش نسبت به ادله‌ی اثبات وجود خداوند است و اثبات وجود خداوند بر ادله‌ی پرشماری متکی است که دال بر وجود او و توحید او و متصف بودن او به صفات کمال است.

برای همین حق سبحانه و تعالی می‌فرماید: **{لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}** [انبیاء: ۲۲] (اگر در آنها (آسمان و زمین) معبودانی جز الله وجود داشت، [در اثر ناسازگاری آنها] قطعاً هر دو تباه می‌شدند)، بنابراین یکی از دلایل وحدانیت خداوند همین استقرار و ثبات و یکپارچگی در مخلوقات است که در زمین و آسمان مشاهده می‌شوند، اما اگر در این وجود بیش از یک خدا وجود داشت میان آنها نزاع و اختلاف رخ می‌دهد و این به تباهی هستی می‌انجامید، چنانکه حق تعالی در تبیین جلوه‌های این تباهی می‌فرماید: **{مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ}**

[مؤمنون: ۹۱] (الله هرگز فرزندی برنگزیده است و هیچ معبودی با او نیست). [اگر چنین بود،] آنگاه هر معبودی آنچه را آفریده بود [با خود] می‌برد و مسلماً برخی بر برخی دیگر برتری می‌جستند [و نظام هستی تباه می‌گشت]. الله از آنچه [مشرکان] توصیف می‌کنند، منزّه است). این یک دلیل عقلی قاطع است که اگر چنین چیزی موجود بود: «هریک از این خدایان با آفریدگان خود گوشه‌ای می‌رفت و آن را برای خود می‌گرفت و بی‌شک با هم درگیر می‌شدند و بر یکدیگر برتری می‌جستند و قوی بر ضعیف غالب می‌شد؛ زیرا قوی به این راضی نمی‌شود که ضعیف بالاتر از او باشد و ضعیف نیز شایسته خدایی نیست، پس پاک و منزّه است الله! چه نیکو حجتی است و چه مختصر، برای آنکه خرد ورزد و تأمل کند»^۱.

و از جمله آنکه این خدایان سعی می‌کردند از روی قهر و غلبه خود را به الله برسانند [و با او درگیر شوند]، چنانکه حق تعالی می‌فرماید: **قُلْ لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَّغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا** [اسراء: ۴۲] ((ای پیامبر) بگو: اگر [بر فرض محال]

^۱ تفسیر طبری (۱۹/۶۶). برای شرح بیشتر این استدلال ببینید: درء تعارض العقل والنقل (۷/۱۹۵-۱۹۶).

چنان که [مشرکان] می‌گویند، با او معبودانی [دیگر] بود، در این صورت، آنان [برای قهر و غلبه] به سوی او راهی می‌جستند.^۱

این وجود یک آفریدگار یگانه بی‌شریک را ثابت می‌سازد، علاوه بر اینکه ثابت می‌کند که وجود خالق دیگر همراه با او منتفی است زیرا این سبب تباهی جهان خواهد شد. بنابراین اثبات وجود خداوند بر اثبات یگانگی او استوار است و همچنین بر نفی امکان مشارکت خالق دیگر با او. در این صورت این فرض که خدای عالم قادر نیرومند دیگری جز الله وجود دارد بر اساس دلیل نفی شده، چه رسد به فرض عقلی مبنی بر وجود بشقاب پرنده یا ستاره‌ای سرگردان.

۴- مسئله دیگر این است که ملاحظه و شکاکان وجود حکمت الهی را نفی می‌کنند چون نمی‌دانند این حکمت چیست. آنان برخی از بدی‌ها و شرهایی که در این

^۱ این یکی از دو معنای آیه است، و برخی گفته‌اند: منظور آن است که این خدایان به درگاه الله تقرب می‌جستند و به فضل و برتری او اعتراف می‌کردند زیرا از قبل به ربوبیت او معترفند، بنابراین، این آیه پاسخی است به شریک ساختن آنان در عبادت الله توسط مشرکان. نگا: تفسیر طبری (۶۰۳/۱۴). درباره این دو معنا ببینید: تفسیر بغوی (۹۵/۵)، الدر المنثور سیوطی (۲۸۸/۵). درباره استدلال با این سه آیه بر توحید ربوبیت و نظر ابن تیمیه درباره استدلال به آیه سوم، ببینید: درء تعارض العقل والنقل (۳۳۷-۳۵۱).

زندگی هست را برجسته می‌کنند و سپس در ورای این دردها و رنج‌ها حکمتی را نمی‌بینند، پس استدلال می‌کنند که حکمتی وجود ندارد! استدلال چنین کسانی برای نفی حکمت این است که از این حکمت را نمی‌دانند! انگار شرط وجود یک چیز آن است که از وجودش آگاه باشد و اگر این آگاهی نباشد، آن چیز هم وجود ندارد! این به دلیل قصور عقل انسان است. او مانند کسی است که وجود چیزی در ورای دیوار روبه‌رویش را انکار می‌کند، چون نور یک لامپ بسیار روشن مانع از دیدن آن شده است!

مگر آنکه چنین کسی مدعی شود عقل او به همه چیز احاطه دارد و چیزی که او نمی‌داند حتماً وجود ندارد. حتی اگر عقل انسان به چنین جایگاه بت‌گونه‌ای برسد چنین استدلالی سودی برایش ندارد زیرا یک ضرورت عقلی را دربارهٔ طبیعت عقل و مرزهای آن زیر پا نهاده است.

همچنین ترک برخی از احکام تفصیلی شرعی به ادعای عدم اطلاع از حکمت آن نیز جزء همین دسته قرار می‌گیرد. حکمت احکام مشخص است، اما شاید حکمت برخی از احکام ظاهری قطعی پنهان بماند. در این حالت برای مسلمان جایز نیست که به ادعای عدم شناخت حکمت یک حکم، آن را ترک کند و به این استناد کند که

شریعت با کامل‌ترین حکمت‌ها و مصلحت‌ها آمده [و من حکمت این حکم را نمی‌دانم پس این از شریعت نیست و من انجامش نمی‌دهم!] زیرا عدم معرفت حکمت یک حکم معین به معنای نبودن حکمت نیست.

۵- از دیگر جلوه‌های آن، چنگ زدن به نفی وجود خداوند با رد دلایل وجود او و مکابره در نفی آن است. ملحد گمان می‌کند که اگر این نشانه‌ها را انکار کند، برای عدم وجود خداوند استدلال آورده است اما این یک اشتباه فاحش است، زیرا عدم دلیل، دلیل بر عدم نیست و نهایت آنچه او می‌تواند به آن برسد، این است که به درجه شک و تردید درباره وجود خداوند برسد زیرا دلیلی برای آن نیافته است، نه آنکه به قطع وجود خداوند را نفی کند و به تصادف معتقد شود و جهان را بی‌خالق بداند زیرا این مکابره و عناد محض است. او درباره ادله ضروری وجود خداوند جدل می‌کند و دلایل واضح و روشن آن را انکار می‌کند و سپس بدون هیچ دلیلی قاطعانه وجود خداوند را رد می‌کند!

۶- از دیگر انحرافات ناشی از استدلال به عدم، نفی قاطع برخی از صفات با این ادعاست که دلیلی قطعی برای آن وجود ندارد. به این صورت که شخص درباره صفات پروردگار بگوید: تا وقتی که دلیلی قطعی برای اثبات این صفت نباشد واجب

است که قاطعانه آن را نفی کرد، اما این اشتباه است زیرا همانطور که نمی‌توان قاطعانه یک صفت را اثبات کرد، به همان شکل هم نفی یک صفت جایز نیست مگر بر اساس دلیل و گرنه سخنی بدون علم به زبان آورده و به سبب عدم علم آنان نسبت به دلیل قطعی‌ای که دیگران می‌دانند، کارشان به انکار صفات ثابت می‌انجامد. الله تعالی نام‌هایی دارد که برای خود و در علم غیب نگه داشته است، بنابراین چنین نیست که هرچه مردم از آن بی‌اطلاع باشند، از پروردگار نفی شود.

این برخلاف نام‌ها و صفاتی است که با دیگر صفات او در تناقض است و از قبیل نقص است. این صفات به طور قطع از خداوند نفی می‌شود اما این از قبیل استدلال به عدم علم نیست بلکه ما با کمال صفات او برای تنزیه او از این نقص استدلال می‌کنیم.^۱

۷- از دیگر اشتباهاتی که به سبب جهل به این معنا رخ می‌دهد، اشتباهی است که برخی از مردم مرتکب می‌شوند و به دلیل وجود ضعفی در سند یک حدیث آن را به شکل قاطع دروغ می‌انگارند یا در آن ایراد وارد می‌کنند یا آن را مورد تمسخر قرار

^۱ نگا: الجواب الصحيح (۶/ ۴۶۹-۴۷۲).

می‌دهند و گمان می‌کنند که وجود ضعف در سند آن حدیث مطلقاً به معنای عدم ثبوت آن است.

اما این اشتباه است، زیرا ضعف سند حدیث یعنی حکم یا عمل به آن مانند حدیث صحیح نیست، زیرا صدور آن از پیامبر ﷺ ثابت نیست، اما الزاماً معنایش این نیست که به قطع آن را دروغ بدانیم. اگر در میان راویان حدیث شخصی مجروح یا ضعیف الحفظ و مانند آن باشد این باعث می‌شود که حدیث مورد نظر غیر مقبول باشد، اما این نشانگر دروغ بودن آن حدیث نیست یا نمی‌توان به قطع گفت که پیامبر ﷺ چنین سخنی را نگفته‌اند، بلکه به سبب ضعف آن، دربارهٔ نسبت دادن حدیث فوق به پیامبر ﷺ توقف می‌کنیم.^۱

هنگامی قاطعانه حدیث را دروغ می‌انگاریم که بتوانیم به شکل قاطع بگوییم که پیامبر ﷺ چنین سخنی را نگفته است، مانند آنکه روایت مورد نظر بر خلاف بیان نبوی باشد یا معانی فاسد و متناقض با شریعت را در خود داشته باشد. اینجا استدلال ما به دلیل این مخالفت و تناقض است نه به مجرد ضعف سند. همچنین ناقدان مطلع حدیث بر اساس احوال راویان متهم به دروغ که به تنهایی یک حدیث

^۱ پیشین (۶/ ۴۶۸-۴۶۹).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

را روایت کرده‌اند حکم به دروغ بودن آن می‌دهند که این نیز مبنی بر دلیل است نه
بر عدم علم.

(۵) حکم تنها برای الله است^۱

از جمله مقوله‌های بزرگ محافظ این است که مسلمان به یاد داشته باشد حکم و فرمانروایی تنها برای الله است و حکم او را بازدارنده‌ای نیست و بر هر مسلمانی واجب است که در برابر امر خدا و پیامبرش ﷺ گردن نهد و این لازمه ایمان اوست، زیرا ایمان یک شناخت نظری محض نیست بلکه اطاعت و گردن نهادن و سرفرو آوردن در برابر الله تعالی را در خود دارد، بنابراین مسلمان باید مطیع حکم خداوند باشد و آن را انکار نکند یا در برابر آن تکبر نرزد و به آن بی‌توجهی نکند.

بر همین اساس در قرآن کریم معنای تسلیم و گردن نهادن در برابر حکم خداوند همراه با ایمان آمده است، چنانکه حق تعالی می‌فرماید: **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ** {احزاب: ۳۶} (برای هیچ مرد و زن مؤمنی شایسته نیست که وقتی الله و رسولش به کاری فرمان می‌دهند، [در اجرای آن فرمان،] اختیاری داشته باشد). همچنین می‌فرماید: **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا** {نساء: ۶۵} (نه؛ سوگند به پروردگارت [ای محمد] که

^۱ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ.

آنان ایمان نمی‌آورند مگر اینکه در اختلافاتشان تو را داور قرار دهند و از داوری تو در دل خویش احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم [حکم تو] باشند. و در حال دیگر حق تعالی می‌فرماید: **{إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا}** [نور: ۵۱] (سخن مؤمنان - هنگامی که به سوی الله و پیامبرش فراخوانده می‌شوند تا میانشان داوری کند - فقط این است که می‌گویند: شنیدیم و اطاعت کردیم).

سبب این مرتبط ساختن ایمان و تسلیم در برابر حکم الهی این است که این تسلیم بودن از لوازم همین ایمان است. اگر مسلمانی به الزامی بودن طاعت الله باور نداشته باشد یا از آن سرباز زند یا به طور کلی از آن رویگردانی کند، ایمان در دل او محقق نمی‌شود و اگر واقعاً مؤمن بود چنین نمی‌کرد.

ایمان به الله، انسان را به سوی تسلیم شدن در برابر حکم او فرا می‌خواند و رویگردانی از حکم خداوند، به معنای تسلیم شدن در برابر حکم جاهلیت است: **{أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ}** [مائده: ۵۰] (آیا آنان حکم [و داوری بر اساس موازین] جاهلیت را می‌خواهند؟ و برای اهل یقین، حکم [و داوری] چه کسی بهتر از الله است؟).

پروردگار متعال حکم کرده که هر کس طاعت کسی را همانند خدا و پیامبرش به جا بیاورد، او را به عنوان پروردگار برگزیده است: **{اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ}** (توبه: ۳۱) (علما و راهبان خود و [همچنین] مسیح - پسر مریم - را به جای الله [به عنوان] معبودان خویش تلقی کردند).

همچنین تاکید قرآنی بر این مسئله یعنی حکم به آنچه خداوند نازل کرده در آیاتی چند تکرار شده است، چنانکه حق تعالی می‌فرماید: **{وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ}** (مائده: ۴۹) (و [ای پیامبر] میان آنان بر اساس آنچه الله [در قرآن] نازل کرده است حکم کن و از هوس‌هایشان پیروی مکن و بر حذر باش از اینکه تو را از برخی از آنچه الله بر تو نازل کرده است منحرف کنند). و می‌فرماید: **{فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ}** (مائده: ۴۸) (پس بین آنان بر اساس آنچه الله نازل کرده است حکم کن و به جای حقیقتی که [از جانب قرآن] به تو رسیده است، از هوس‌های آنان پیروی نکن).

و به کفر و ستمگری و فسق کسانی حکم کرده که بر اساس آنچه نازل کرده حکم نمی‌کنند: **{وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}** (مائده: ۴۴) (و هر

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

کس بر [اساس قوانین و] احکامی که الله نازل کرده است داوری [و حکم] نکند، کافر است) و **وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** [مائده: ۴۵] (و هر کس بر [اساس قوانین و] احکامی که الله نازل کرده است داوری [و حکم] نکند، ستمکار است) و **وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** [مائده: ۴۷] (و هر کس بر [اساس قوانین و] احکامی که الله نازل کرده است داوری [و حکم] نکند، فاسق است).

این ادله قرآنی همگرا و قطعی، تأکیدی است بر این معنای بزرگ که حکم تنها برای الله است و این معنا، دو مرتبه ایمانی را در خود دارد:

مرتبه نخست: تسلیم شدن در برابر اصل حاکم ساختن شرع الله تعالی و نهی و خبر او و عدم انکاریا سرکشی یا تکبر ورزیدن در برابر آن. مسلمان به این باور دارد که امر حق تعالی و نهی او درباره او و دیگران نافذ است و طاعتش بر طاعت غیر او مقدم است و اینکه از هیچکس در امری که معصیت الهی است اطاعت نکند و حتی اگر مسلمانی در انجام برخی از این واجبات کوتاهی کند این کوتاهی به نقض این اصل یعنی تسلیم در برابر حکم الهی نمی‌رسد.

مرتبه دوم: اینکه این امر و نهی‌ها برای مسلمانان الزام‌آور است و باید در امور زندگی‌شان به آن رجوع کنند و همین میان آنها در اختلافاتشان داور باشد و برای فرد و جامعه الزام‌آور باشد.

حکم شرع برای همه الزامی است و همه باید در برابر آن گردن نهند. این حکم تنها مربوط به جنبه فردی اختیاری نیست که هر کس بخواهد انجامش دهد و هر کس بخواهد ترکش کند و مربوط به یک سیستم الزام‌آور نباشد. زیرا چنین چیزی در تضاد با اوامر قرآنی صریحی است که درباره وجوب حکم به آنچه الله نازل کرده و داوری بردن به شرع او آمده است.

این معنای شرعی درباره وجوب داوری بردن به شرع از اصول قطعی است که مسلمانان در تاریخ طولانی خود چیزی جز آن را نمی‌دانستند و بلکه از امور مسلم نزد همه مسلمانان بوده است. با وجود اختلاف دوران‌ها و سرزمین‌ها و تغییر بسیاری از شرایط و حکومت‌ها، این اصل همواره محکم و استوار در جای خود باقی مانده و نقض نشده است و اگرچه درباره آن کوتاهی یا سهل‌انگاری یا انحرافات پیش آمده اما این هرگز به حد انکار مطلق این اصل، یا سرکشی یا رویگردانی کامل از آن یا تغییر حکم خداوند با حکمی دیگر نبوده است.

منظومه قضا و دادخواهی در سرزمین‌های اسلامی همواره بر اساس کتاب و سنت و بر اساس فهم علمای امت بوده است. البته بر اساس تنوع سرزمین‌ها و دوران‌ها و مذاهب، در جزئیات این احکام تفاوت‌های بسیاری هست، اما همه آنها به یک اصل یعنی اصل داوری بردن به کتاب الله و سنت رسول الله ﷺ برمی‌گردد و امت همواره به اصل رجوع به حکم خداوند و انحصار حکم برای او معترف بود.

نزد مسلمان این یک امر مسلم بود که اسلام در امور زندگی‌شان از جمله معاملات و ازدواج و ارث و بدهی و جنایات و دیگر امور، احکام شرعی آورده و تنها به جانب تعبدی محض محدود نیست. اجرای چنین احکامی قابل تصور نیست مگر آنکه اجرایی و الزامی باشد زیرا این احکام به چند طرف مرتبط است (فردی نیست) و در چنین حالتی نمی‌تواند مانند عبادات مربوط به انتخاب شخص باشد بلکه باید قاطع و الزامی باشد و معنای بدیهی چنین چیزی این است که این احکام نافذ و الزام‌آور هستند.

مسلمانان به دو اصل محوری باور دارند:

نخست: اینکه اسلام احکامی را آورده که به همه جوانب زندگی مربوط است، وجوب باشد یا تحریم، و کراهت باشد یا اباحه و امر محدود به جنبه تعبدی نیست، زیرا رسالت اسلام همه زندگی را در بر می‌گیرد.

دوم: این احکام الزام‌آور است و در اختلافات مردم در رابطه با اموال و جان‌ها و ناموس و آبرویشان به آن حکم می‌شود. همچنین کسی که با این احکام به مخالفت برخیزد ممکن است تأدیب شود و حدود شرعی درباره برخی از این جنایات‌ها که در شرع تعیین شده اجرا شود.

حکم الهی معنایش آن نیست که بشر هیچ داوری و حکمی ندارند بلکه منظور آن است که احکام از سوی خداوند شکل می‌گیرد و بشر از احکام او خارج نمی‌شود. مسلمان به حدود آنچه در کتاب خدا و سنت رسول الله ﷺ آمده پایبند است، و درباره چیزی که نصی درباره آن نیامده صاحب ولایت است و در مورد آن اجتهاد می‌کند، همانطور که در عرصه وسیع اباحه در تدبیر امور مردم تلاش می‌کند تا مصالح آنان محقق شود و زیان را از آنان دفع کند و این مساحت وسیع‌ترین عرصه در تدبیر امور مردم است.

بنابراین، گفتن اینکه حکم تنها از آن الله است به معنای بستن دروازهٔ اجتهاد و قطع احکام صادره از سوی مردم برای ادارهٔ امور زندگی نیست، بلکه به معنای پایبندی به حدود و چهارچوبی است که خداوند نازل کرده است.

اشاره به این قضیه مهم است که دربارهٔ این اصل از سوی خوارج غلو رخ داد و آنان این انکار را متوجه علی رضی الله عنه کردند که «حکم نیست مگر از سوی الله». ایشان در پاسخ خوارج سخن مشهورشان را به زبان آوردند که: «سخنی حقی است به هدف باطل».^۱ یعنی این سخن درست است اما در سیاق باطل به کار رفته است. منظور این سخن خوارج است که تو مردان را در دین خداوند داور کرده‌ای و با تمسک به این اصل که حکم تنها برای خداوند است، از اجتهاد در امری که شرعاً اجتهاد در آن جایز است جلوگیری کردند.

همچنین دربارهٔ این مقوله در دوران ما به چند شکل غلو صورت گرفته است، از جمله:

۱- غلو از نظر سیاسی و قراردادادن این اصل به عنوان اساس رسالت و هدف از تشریع و این ادعا که دین برای حکمرانی آمده است. در ادامهٔ چنین دیدگاهی، عبادت‌ها و

^۱ به روایت مسلم (۷۴۹/۲) به شمارهٔ (۱۰۶۶).

شعائر دیگر هم صرفاً به عنوان وسایلی برای محقق شدن این هدف مطرح می‌شوند.

۲- تلاش در راه پیاده‌سازی شریعت یا برخی از احکام آن بدون مراعات شروط واجب شرعی از جمله توانایی و امکان.

۳- جلوگیری از آنچه شریعت مباح دانسته و به آن مجال داده است مانند مصلحت‌ها و سیاست‌های شرعی، بدون دیدگاه معتبر مانند آنکه با ادعای موالات کافران یا ترک واجب، مطلقاً از صلح و آتش‌بس با کافران جلوگیری کند، در حالی که این امر در جنگ مشروع است.

با این حال وجود غلو و زیاده‌روی در یک امر نباید سبب دوری از آن اصل یا ضعف تمسک به آن شود، بلکه باید اصل را حفظ کرد و اشتباهاتی که در ذهن برخی از مردم وجود دارد را تصحیح نمود.

* * *

آثار این مقوله:

این اصل بزرگ، ضمانتی است برای واقع نشدن در چند انحراف معاصر، از جمله:

۱- دیدگاه سکولار:

سکولاریسم در بُعد سیاسی خود بر جدایی دین از دولت یا از حکومت استوار است، به این صورت که زندگی مردم بر اساس قوانینی سامان یابد که از نصوص دینی برگرفته نشده باشد. سکولاریسم مرجعیت وحی را در نظر نمی‌گیرد و دین از نگاه سکولارها یک امر فردی است که در کنار دیگر انتخاب‌های فرد اجازه وجود دارد ولی منبع هیچ الزام یا منعی در سیستم نیست. مسلمان می‌تواند شراب ننوشد یا مرتکب فحشا نشود یا روزه بگیرد و از روزه خواری در رمضان خودداری کند اما اجازه ندارد کسی را که نمی‌خواهد به این امور پایبند باشد از کارش منع کند، زیرا دین منبعی برای نظام یا مرجعی برای حکومت نیست.

این تصور با اصل داورى بردن به شرع تضاد ریشه‌ای دارد و کاملاً مغایر با اطاعت امر الهی است. چنین کسی عقل خود را برتر از وحی و نظرش را مقدم بر نصوص شارع می‌داند. از سوی دیگر او در حکم اسلام دخالت کرده و آن را محدود به جنبه‌ای ساخته و در کنار انتخاب‌های دیگری قرار می‌دهد که در تضاد با شرع هستند و احکام الزام‌آور را از آن می‌گیرد، در نتیجه از دو جهت احکام اسلامی را بازیچه قرار می‌دهد:

جهت نخست: این که حکم اسلام زندگی را در بر نمی‌گیرد و میان مردم داور نیست، بلکه صرفاً شعائر تعبدی محض است.

جهت دوم: این شعائر ضمن یک نظام بالاتر و برتر یعنی نظام سکولار به عنوان انتخاب [شخصی] درآمده است. نظام سکولار عبادت‌های اسلامی را یک انتخاب از بین انتخاب‌های دیگر قرار می‌دهد، بنابراین عبادت بر اساس احکام اسلام دیگر تابع شرع نیست بلکه سرفرو آوردن در برابر حکمرانی سکولار است.

سکولاریسم، اصول اسلام را از همه جهت مورد حمله قرار می‌دهد. سکولاریسم اساساً اینکه خداوند حکمی دارد را انکار می‌کند و از اندیشه و نگاه در چنین چیزی دوری می‌کند، سپس نظام دیگری را جایگزین آن می‌کند و سپس آن را مورد تحقیر قرار می‌دهد و از سرفرو آوردن در برابر آن سرباز می‌زند. از نگاه سکولار، این احکام نسبی و متغیرند و مستند به عقل و تجربه نیستند و نمی‌توان با آن امور مردم را سامان داد. در نتیجه انکار و رویگردانی و استکبار را یکجا فراهم آورده است.

۲- ادعای اسلامی‌سازی سکولاریسم:

این مقوله همچنین محافظی است در برابر فراخوان‌های اسلامی‌سازی سکولاریسم. چنین تصویری [یعنی اسلامی‌سازی سکولاریسم] یک تصور سکولار به

وضوح باطل است و ممکن نیست مسلمانی که ایمان صادق دارد آن را بپذیرد؛ زیرا هر مسلمانی می‌داند که احکام اسلام محدود به جنبه‌های تعبیدی محض نیست. با این حال شیوع سکولاریسم در دوران ما باعث شده که برخی از مردم تلاش کنند میان سکولاریسم و اسلام نوعی توافق ایجاد کنند و تلاش کنند این مفهوم را به شکلی (به اسلام) نزدیک کنند تا مورد پذیرش قرار گیرد و با احکام اسلام تضادی نداشته باشد. این فراخوان‌ها در دوران ما فراوان است و همه آنها به دو روش مشهور بازمی‌گردد:

روش نخست: تفسیر اسلام تحت این عنوان که اسلام یک فراخوان صرفاً روحانی است و به سوی یک نظام فراگیر برای زندگی دعوت نمی‌دهد:

برای آنکه رسالت اسلام به دیدگاه سکولار نزدیک شود، برخی از معاصران مدعی شده‌اند که رسالت پیامبر ﷺ یک رسالت روحی دینی است که در پی برپا داشتن پادشاهی یا نظام خلافت نبوده و پیامبر ﷺ از ابزارهای معروف حکمرانی استفاده نکرده‌اند. این روش می‌خواهد اسلام را در جوانب محض تعبیدی محدود بسازد و مدعی است که پیامبر ﷺ در پی حکومت نبوده یا خلافتی را برپا نکرده و از ابزارهای معمول حکمرانی بهره نبرده است.

اما این خلط فاحش میان شکل نظام و امور اجرایی با اصل حکم بر اساس شرع است:

پیامبر ﷺ قضاوت می‌کردند و حکم صادر می‌کردند و الزام می‌کردند و حدود را اجرا می‌کردند و جهاد می‌کردند و امر به معروف و نهی از منکر را به جای می‌آوردند. همه این‌ها احکامی الزام‌آور هستند که محدود به جانب تبعیدی محض نیستند و این معنایی است که سکولاریسم را از ریشه نقض می‌کند.

اما شکل نظام بحث دیگری است. سخن از شکل معینی برای حکمرانی و بیان اینکه پیامبر ﷺ به شکل خاصی از حکومت دعوت نکرده‌اند به معنای نقض حکمرانی نیست. همانطور که لازم نیست ادوات حکمرانی در همه دوران‌ها و مکان‌ها یکی باشد و انتقال از نقد برخی از شکل‌های حکمرانی به نفی اصل حکمرانی بر اساس شرع، تدلیسی بزرگ و تبلیسی واضح است.

روش دوم: اقرار به فراگیر بودن احکام اسلام، به همراه تلاش برای نزدیک‌سازی نظامی سیاسی به سکولاریسم.

این تصور همانند تصور نخست دست به مکابره زده و رسالت اسلام را محدود به جانب دعوی یا تبعیدی محض نمی‌کند، بلکه اقرار دارد که اسلام دیگر جوانب را

فراتر از عبادات محض در بر می‌گیرد، اما تلاش می‌کند میان نظام سیاسی بر اساس تصور سکولار و احکام اسلام توافق ایجاد کند.

چالش پیش روی آنان چگونگی به تصویر کشیدن این نظام بدون الزام دینی است. اینکه چگونه می‌شود میان سکولاریسم که وجود هیچ الزام دارای خاستگاه دینی را نمی‌پذیرد و اسلام که دارای احکام قطعی و الزام آور است، توافق ایجاد کرد.

برای همین روش‌هایی که این تصور برای ایجاد نظامی سیاسی هماهنگ با سکولاریسم که الزام دینی را در خود نداشته باشد در پیش می‌گیرد متفاوت و متعدد است. مانند اینکه که برخی از آنها می‌گویند: حکمرانی در اسلام همه‌اش بر اساس مصلحت است و تنها بر مصلحت استوار است، بر این اساس هر حکم دینی را در نظامی سیاسی رد کرده و آن را محدود به مصلحت می‌دانند!

یا می‌گویند: شریعت تنها مبادی کلی را - بدون جزئیات - آورده و مبادی کلی هم از نظر آنان تنها به جنبه‌های مصلحتی معروف که با سکولاریسم در تضاد نیست محدود می‌شود.

و دیگر روش‌هایی که به یک چیز منتهی می‌شود: جستن راهی که یک ایراد سخت را که سکولاریسم نمی‌پذیرد از نظامی سیاسی بردارد و آن حکمرانی دین در نظام قانونی عام است.^۱

به یاد آوردن این اصل که «حکم تنها برای الله است» همه فراخوان‌های اسلامی‌سازی آنها را باطل می‌کند.

۳- غفلت از مرجعیت حاکم:

یکی از آثار عمیق این مقوله، به یاد آوردن مرجع اصلی در هنگام اختلافات معاصر است. بسیاری از درگیری‌های معاصر به اختلاف بر سر مرجعیت مربوط است. گروهی به مرجعیتی دیگر استناد می‌کنند و همین مرجعیت متفاوت بر نگاه آنان در فروع نیز اثر می‌گذارد. بنابراین اشتباه فاحش است که مسلمان مشغول این فروع شود و از مرجعیت اصلی حاکم بر نگاه طرف مقابل غفلت کند.

برای مثال: درگیری بر سر آزادی؛ گاه بر سر آزادی در موارد خاص مانند آزادی جنسی در همه انواع آن از جمله زنا و هم‌جنس‌گرایی یا آزادی برهنگی و خودنمایی یا آزادی

^۱ درباره روش‌های معاصری که در راه اسلامی‌سازی سکولاریسم و تلفیق اسلام با سکولاریسم کوشش می‌کنند، ببینید: أسلمة العلمانية (۱۶۷-۲۲۵).

توهین به ادیان و پیامبران و دیگر موارد بحث می‌شود و شخص مقابل این - یعنی هرگونه منع در این زمینه - را منافی با آزادی می‌داند اما این در حقیقت به داوری رفتن نزد مرجعیت لیبرال است زیرا این‌ها در منافات با آزادی لیبرال است. آزادی در هر صورت بنابر مرجع اصلی، قیدها و محدودیت‌های خودش را دارد، اما به سبب سلطه فرهنگ غربی لیبرال معاصر، هر مخالفتی با قید و محدودیت این مرجع به عنوان مخالفت با خود آزادی تلقی می‌شود، اما اگر کسی حواسش به مرجعیت حاکم باشد وارد این تله نمی‌شود و می‌گوید: ما به داوری اسلام می‌رویم همانطور که کسانی که مرجعیت وحی را قبول ندارند به داوری و حکم لیبرالیسم عمل می‌کنند.

از دیگر توابع این مسئله این سخن است که: تا وقتی که به دیگری زیان نرسانی آزاد هستی و آزادی تو جایی به پایان می‌رسد که آزادی دیگران آغاز می‌شود. او آزادی را در مفهوم لیبرال آن خلاصه می‌کند که حدش زیان نرساندن به دیگران است و زیان را هم بنابر تفسیر لیبرال می‌پذیرد که همان زیان دنیوی است، اما زیان دیدن دین نزد آنها اعتباری ندارد. او زیان را محدود به جنبه دنیوی آن می‌داند که محدود به تجاوز به جان و مال است و برای وحی و حکم شرع هیچ اعتباری قائل نیست.

بنابراین آنچه در انحرافات فکری رخ می‌دهد، تاثیر مرجع حاکم بر جزئیات اختلافات است. بسیاری از مردم در این جزئیات غرق می‌شوند و از ملاحظه اصول حاکم غفلت می‌ورزند. از جمله این مراجع اصلی، انسان‌گرایی است که بسیاری از احکام شرعی مانند قصاص و قطع دست دزد را به زعم مخالفت با انسان‌گرایی رد می‌کند که این در اصل حاکم ساختن این مرجعیت است. این گرایش، حاکم دانستن مرجعیت وحی را نمی‌پذیرد و معتقد به استقلال انسان و خدایی اوست و در پی آن منظومه‌ای از مواضع تفصیلی و جزئی می‌آید. اما مسلمان معتقد است که انسان آفریده‌ای است گرامی داشته شده از سوی خداوند که باید تابع احکام او و مطیع او باشد. همین اختلاف بزرگ بین این دو مرجعیت است که مسلمان را از گسترش این انحراف فکری حفظ می‌کند.

همین را درباره بقیه اصول فکری تاثیرگذار دوران ما به یاد داشته باشید: آزادی، تسامح، تکثرگرایی و دیگر اصول. همه این‌ها مفاهیمی بی‌طرف نیستند بلکه محکوم به مرجعیتی غربی هستند که به دور از وحی شکل گرفته و دید انسان را از دیدن نور الهی باز می‌دارد و این حاصل ایرادی تاریخی در فرهنگ آنان در نبردشان علیه دین است و این چیزی است که مسلمانان تجربه نکرده‌اند و شایسته

مسلمان نیست که از مرجعیت حاکم خودش غافل بماند. او حکم را تنها برای خداوند می‌داند زیرا آنها آفریده او هستند.

آنچه بر خطیر بودن مرجعیت حاکم تاکید می‌کند این است که مفاهیم سکولار غربی در اصل خود بر مفاهیمی دینی و بر ویرانه‌های آن بنا شده‌اند یا بنابر عبارت مشهور: مفاهیم دینی سکولارسازی شده هستند.^۱ این‌ها در اصل مفاهیمی دینی هستند که سپس از جنبه دینی خود دور شده و به سکولاریسم نسبت داده شدند، زیرا «نمی‌توان خدا را رد کرد و سپس چیزی دیگر به جایش نگذاشت. تاریخ فلسفه به شکل کلی تاریخی از جایگزین سازی به جای خداوند است».^۲

این باعث می‌شود مؤمن نسبت به اثر این مرجعیت آگاه باشد، زیرا آنچه قبلاً به دین داده می‌شد اکنون پس از تغییر نام به دیگری داده می‌شود. برای مثال طاعت کامل برای خداوند به مفهوم حاکمیت [دولت] تغییر شکل یافته که چیزی فراتر از

^۱ این سخن فیلسوف آلمانی، کارل اشمیت (درگذشته ۱۹۸۵) است. نگا: مفهوم سیاسی (۹۳)، و اللاهوت سیاسی (۴۹). در همین باره ببینید: اللاهوت سیاسی، مقدمة نقدية (متن عربی) اثر سول نویمان (۴۱-۵۰).

^۲ نانسی پرسی، البحث عن الحقيقة، خمسة مبادئ لكشف الإلحاد والعلمانية (۷۱).

آن نیست و تفاوت میان خشونت پذیرفته شده و غیرقابل پذیرش آن چیزی است که ارزش‌های غربی بپذیرد و اگر این خشونت در راه ملیت یا ارزش‌های غربی باشد نبردی است مشروع و مقبول و اگر در راه دیگری باشد خشونت و تروریسم و ناپذیرفتنی است. مجازات مرتد در صورتی که برای حفظ دین باشد مردود است و اگر برای دولت جدید باشد مشروع است. این سستی و ذلت است که مسلمان به این سبب از تمسک به برخی از احکام مستند به مرجعیت کتاب و سنت دست بکشد و از این غافل باشد که همین احکام اگر به مرجعیت‌های دیگری که قوی‌تر هستند نسبت داده شوند پذیرفته خواهند بود!

۴- دور ساختن دین از قضایای معاصر و اندیشه‌ورزی به دور از اصول آن:

یکی از عجایب دوران ما پاسخ گفتن به قضایای جنجالی به دور از دین یا «بدون در نظر گرفتن دین» یا «بدون پاسخ مذهبی» است. در این صورت اگر قضیه‌ای رخ دهد که حکم شرعی واضح داشته باشد و کسی بر این اساس پاسخی دهد، یکی می‌آید و می‌گوید: به دور از دین!

این مقوله در بسیاری از بحث‌ها و در موضوعات گوناگونی در دوران ما تکرار می‌شود. برای آنکه محل اشکال واضح شود باید حالات به میان آمدن چنین مقوله‌ای را به تفصیل بیان کرد:

حالت نخست: اگر برای جستجوی مصلحت‌های دنیوی در موضوع باشد، مانند آنکه بگویند: زیان فحشا چیست؟ یا خوردن گوشت خوک چه ضرری دارد؟ یعنی شخص بخواهد جنبه‌های زیان دنیوی را در موضوع مشخص بداند نه آنکه مطلقاً حکم دین را لغو کند.

حالت دوم: اینکه با کافرانی که به وحی ایمان ندارند بحث کند و بخواهد آنان را از نظر عقلی و دیگر روش‌ها قانع کند نه با دلایل دینی؛ زیرا نمی‌تواند برای کسی که دین را انکار می‌کند دلیل دینی محض بیاورد.

این درست است، زیرا او نمی‌تواند برای یک کافر به چیزی استدلال کند که آن را قبول ندارد. اما اینکه گفته شود چنین طرز فکری از دین به دور است، اشتباه است زیرا دین این را نیز در بر می‌گیرد و از آن دور نیست. دعوت کافران به اسلام و مجادله با آنان در وحی آمده است و همچنین دلایل عقلی پرشماری برای آن وارد شده.

بنابراین گفتگو با آنان از دلایل عقلی وارد شده در نص یا آنچه در معنای آن باشد یا امر شارع به آن، خارج نیست.

حالت سوم: اینکه موضوع به حکم یک قضیه یا موضع‌گیری در برابر آن و روش تعامل با آن مربوط باشد و بخواهد همه این‌ها را به دور از دین تعیین کند.

مثلاً بخواهد بحث درباره قضایای انحرافات جنسی و تخریب فطرت در دوران ما را به دور از دین بررسی کند و برای آن پاسخی به دور از داوری وحی بیاید که این هرگز جایز نیست، بلکه مرجعیت حاکم اینجا وحی است. دیگران نیز از خاستگاه‌هایی سفت و سخت و اصولی کلی حرکت می‌کنند اما این بیچاره می‌خواهد به دور از اصول راسخ خود یعنی «همه حکم تنها برای خداوند است» حرکت کند.

چنین اندیشیدنی به دور از دین سبب انحراف کامل از وحی است؛ زیرا تمسک چنین کسی به اصل وحی ضعیف شده و سپس به جدل با کسانی پرداخته که به اصول خود پایبند هستند و بدیهی است که خیلی زود جذب آنها خواهد شد.

یا مانند آنکه درباره روش تعامل با قضایایی سخن بگوید که شرع به شکل واضح از آن سخن گفته مانند ربا یا رابطه بین دو جنس یا حکم اجازه دادن به برخی از حرام‌ها به دور از حکم دین؛ همه این‌ها در حقیقت رویگردانی از وحی است و این

محض بی‌توفیقی است که خداوند کسی را به نوروحي هدايت کند و منبع هدايت را در کنار خود داشته باشد، سپس بخواهد نياز خود را جايي دور از وحي بيايد!

۵- رويگرداني از قاعده امر به معروف و نهی از منکر:

از آثار غفلت از اين مقوله، فراموش کردن امر به معروف و نهی از منکر است که خود از آثار ايمان به اين است که حکم برای خداوند است، زیرا خداوند به آن امر کرده و ستوده است، چنانکه می‌فرماید: **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ** {آل عمران: ۱۱۰} (شما بهترين امتی هستيد که برای مردم پديدار شده‌ايد؛ به کار پسندیده امر می‌کنيد و از کار ناپسند باز می‌داريد و به الله ايمان داريد).

و می‌فرماید: **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** {آل عمران: ۱۰۴} (و بايد از ميان شما گروهی باشند که [مردم را] به نيکی دعوت کنند و و به کار شايسته وادارند و از زشتی بازدارند).

اين مسلمان را از انحرافات معاصری که او را از اين وظيفه دور می‌کند، حفظ می‌کند. مانند اينکه شخص را در انجام گناهان آزاد بداند و معتقد باشد که شخص تا وقتی ديگران را به گناه وادار نمی‌کند در انجام يا ترک آن آزاد است. اين‌ها

تصوراتی هستند که در ذهن مسلمانی که قاعدهٔ امر به معروف و نهی از منکر را به یاد دارد جا نمی‌گیرد. قاعده‌ای که از مقولهٔ «حکم تنها برای خداوند است» منشعب شده، بلکه مناسب کسی است که اندیشهٔ سکولار را پذیرفته است. اندیشه‌ای که دین را یک انتخاب شخصی می‌داند و نهایت امر این است که شخص را ملزم به چیزی نکند که مخالف آزادی اوست.

بیان چنین سخنانی توسط مسلمانان و انتشارش بین آنان دردناک است و این در حالی است که آنان اساس فکری چنین سخنی را نمی‌پذیرند. چه بسا شخصی سکولاریسم را با این معنا نفرین کند اما ناخواسته برخی از مقوله‌های آن را بپذیرد.

(۶) تسلیم بودن در برابر الله و پیامبرش ﷺ

از جمله مقوله‌هایی که انسان را از انحراف حفظ می‌کند: تسلیم بودن در برابر الله و پیامبر ﷺ است، یعنی آنکه مسلمان به این سخن حق تعالی درباره مؤمنان مقید بماند: **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ** {احزاب: ۳۶} (و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون الله و پیامبرش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد).

این تسلیم دو جنبه را شامل می‌شود:

جنبه نخست: تسلیم در پذیرش اخبار، به این صورت که آنچه خداوند در کتابش آورده و پیامبرش ﷺ از آن خبر داده از جمله نام‌ها و صفات خداوند و احوال روز قیامت و اخبار امت‌های پیشین و هر خبری که در کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ آمده را تصدیق و تایید کند.

جنبه دوم: عمل به اوامر و نواهی، به این معنا که در برابر اصل عمل به فرمان خداوند گردن نهد و این را بپذیرد که بر امر و نهی الهی محافظت نماید.

^۱ التسلیم لله ورسوله ﷺ.

مسلمان هرگاه به یگانگی الله و پیامبری محمد صلی الله علیه وسلم گواهی می‌دهد تنها تایید خودش را اعلام نمی‌کند بلکه این شهادت همچنین شامل گردن نهادن در برابر امر الله و پیامبرش ﷺ است و اگر کسی شهادتین را بگوید و سپس بگوید که هیچ التزام عملی نخواهد داشت و هیچ امر و نهی را نخواهد پذیرفت، ایمانش درست نیست؛ زیرا ایمان بدون اصل تسلیم و پذیرش امر، صحیح نیست. سپس این تسلیم و این پذیرش امر و نهی بر حسب صدق ایمان مسلمان در التزام به اوامر و ترک نواهی، قوی و ضعیف می‌شود.

بنابراین، تسلیم صرفاً یک موضع اعتقادی نیست بلکه عمل را نیز در بر می‌گیرد، برای همین در دل مؤمن قوی و ضعیف می‌شود و هرچه مسلمان درباره‌ی اوامر و نواهی خداوند سهل‌انگاری کند، این تسلیم نیز در دلش رو به ضعف می‌گذارد. چیزی که جلب توجه می‌کند این است که لفظ تسلیم دو جا در قرآن آمده است:

نخست: در مسئله‌ی داوری بر اساس آنچه خداوند نازل کرده است: **{فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}** [نساء: ۶۵] (نه؛ سوگند به پروردگارت [ای محمد] که آنان ایمان

نمی‌آورند مگر اینکه در اختلافاتشان تو را داور قرار دهند و از داوری تو در دل خویش احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم [حکم تو] باشند).

دوم: در داستان جنگ احزاب: **﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾** [احزاب: ۲۲] (و چون مؤمنان [الشکر] احزاب را دیدند، گفتند: «این [امتحان الهی و پیروزی نهایی‌اش] همان چیزی است که الله و پیامبرش به ما وعده داده‌اند و [حقا که] الله و پیامبرش راست گفتند» و [مشاهدهٔ انبوه دشمن] جز بر ایمان و تسلیمشان [در مقابل پروردگار] نیفزود).

ملاحظه می‌کنید که این دو موضع به قضیه‌ای مربوط است که اعتقادی محض نیست بلکه در آن جنبهٔ عمل و انقیاد و گردن نهادن موجود است زیرا رفتن به داوری شرع نیازمند زیرپا نهادن هوای نفس و پذیرفتن حکم شرع به شکل مطلق است. وحشت روز احزاب چنان بردل‌ها فشار آورد که جان‌ها به گلوگاه‌ها رسید و ترس بر درون مردم حاکم شد اما این در یقین به وعدهٔ الله تاثیری نداشت زیرا این صرفاً یک باور نبود بلکه یقین کامل در شرایطی بود که عقل و دل را متزلزل می‌سازد.

برای همین مسلمان به اندازه عظمت تسلیمی که در دل خود دارد گرامی می‌شود. بزرگی ابوبکر صدیق - رضی الله عنه - نیز از همین جاست، چنانکه مسلمانان او را صَدِّیق نامیدند، یعنی همان نامی که پیامبر ﷺ بر او نهاد.^۱ ابوبکر از این رو شایسته این نام شریف شد که نخستین کسی بود که پیامبر ﷺ را تصدیق نمود و همواره بر این صدق باقی ماند و دارای باشکوه‌ترین موضع‌گیری‌ها در اسلام بود.^۲

ایشان والاترین و برترین مسلمانان از نظر تسلیم و تصدیق بود و از موضع‌گیری‌های ایشان که روایت شده به سبب آن این لقب را گرفت، داستانی است که دربارهٔ واقعهٔ اسراء آمده است، آنجا که مشرکین شگفت زده از داستان اسراء به قصد شک اندازی در دلش به نزد او آمدند زیرا خود این واقعه را غیر ممکن می‌دانستند، اما صدیق با تسلیم کامل پاسخی سریع به آنان داد و گفت: «اگر چنین گفته، راست گفته است». گفتند: آیا تو باور می‌کنی که او یک شبه به بیت

^۱ چنانکه بخاری در صحیح خود (۹/۵) به شماره (۳۶۷۵) از انس بن مالک - رضی الله عنه - روایت کرده که پیامبر - صلی الله علیه وسلم - به همراه ابوبکر و عمرو عثمان بر کوه احد بالا رفت، پس کوه لرزید؛ پیامبر - صلی الله علیه وسلم - فرمود: «ای احد آرام گیر که بر تو یک پیامبر و یک صدیق و دو شهید است».

^۲ نگا: نووی، تهذیب الأسماء واللغات (۱۸۱/۲).

المقدس رفته و پیش از صبح برگشته است؟! او در بیان علت و سبب این تسلیم گفت: «آری، من در چیزی دورتر از این او را باور می‌کنم. حرفش را باور می‌کنم که خبر آسمان را صبح و شام [در چشم به هم زدنی] می‌آورد». از این رو ایشان صدیق نامیده شد.^۱

نسل صحابه نیز به سبب عظمت این تسلیمی که در زندگی‌شان داشتند، بزرگی یافتند و همه مواضع سیرت شاهی بر اوج تسلیم آنان و عمق گردن نهادنی است که آنان را به سمت قربانی کردن جان و مال و وطن در راه محبت الله و پیامبرش ﷺ برد.

یکی از بزرگترین مواضعی که قاعده تسلیم در آن هویدا است، چیزی است که در داستان صلح حدیبیه رخ داد؛ هنگامی که پیامبر ﷺ و اصحاب ایشان برای ادای عمره به مکه رفتند و به شدت شوق ادای عمره و دیدن بیت الله را داشتند و پیامبر ﷺ بنابر آنچه در خواب دیده بود به آنان وعده وارد شدن به مکه را داده بود اما مشرکان به سبب تعصب جاهلی‌شان، رسول خدا را از بیت الله بازداشتند و پس از مذاکراتی، به امضای صلح حدیبیه رسیدند که بر اساس آن بر سه چیز توافق

^۱ به روایت بخاری (۳/ ۱۹۳-۱۹۷) به شماره (۲۷۳۱) از مسور بن مخرمه و مروان بن الحکم.

کردند: «اگر کسی از سوی مشرکان به نزد پیامبر آمد باید او را به مشرکان بازگرداند، و اگر کسی از سوی مسلمانان به نزد مشرکان رفت او را باز نمی‌گردانند و اینکه ایشان سال آینده وارد مکه شود و سه روز در آنجا بماند و مسلمانان با خودشان چیزی جز اسلحه سبک نیاورند، یعنی شمشیر و کمان و مانند آن»!

این صلح از چند جهت برای صحابه رضی الله عنهم بسیار دشوار بود:

- شوق شدید آنان برای ادای عمره و دیدن بیت الله.
- گمان آنها که بر اساس رؤیای پیامبر ﷺ در همین سال عمره را به جا خواهند آورد.
- اینکه گمان می‌کردند شروط صلح ذلت‌بار است.

آنچه برای ابوجندل رخ داد بر این سختی افزود: «در این حال ابوجندل فرزند سهیل بن عمرو در غل و زنجیرش وارد شد. او از پایین مکه خارج شده بود و خود را میان مسلمانان انداخته بود. سهیل گفت: ای محمد، این نخستین چیزی است که [که بر اساس این توافق] از تو می‌خواهم به من بازگردانی! پیامبر ﷺ فرمود: «اما ما هنوز

^۱ به روایت بخاری (۳/ ۱۸۵) به شماره (۲۷۰۰) از حدیث براء بن عازب رضی الله عنه.

توافق را امضا نکرده‌ایم». گفت: به الله سوگند در این صورت بر سر هیچ چیزی با تو مصالحه نخواهم کرد. پیامبر ﷺ فرمود: «پس [تنها او را] به من واگذار». گفت: او را به تو واگذار نمی‌کنم. پیامبر ﷺ فرمود: «آری، چنین کن [یعنی واگذار]». گفت: نمی‌کنم! مکرّر [یکی از دیگر مذاکره کنندگان قریش] گفت: او را به تو واگذاشتیم [اما سهیل سخن او را نپذیرفت] پس ابوجندل گفت: ای مسلمانان، در حالی که مسلمان به نزد شما آمده‌ام مرا به مشرکان باز می‌گردانید؟ نمی‌بینید چه کشیده‌ام؟ او به شدت در راه خداوند شکنجه شده بود»^۱.

این داستان چنان بر صحابه گران آمد که سهل بن حنیف حدود سی سال پس از این واقعه در روز صفین هنگام نصیحت تابعین در مقدم داشتن امر الله و پیامبرش ﷺ به آنان گفت: «ای مردم، رای خود را متهم کنید. به الله سوگند خودم را در روز

^۱ به روایت بخاری (۴).

واقعهٔ ابوجندل به یاد دارم که اگر می‌توانستم امر رسول الله ﷺ را رد کنم، قطعاً چنین می‌کردم.^۱

عمر بن الخطاب گوشه‌ای از این شرایط سخت و تنگنایی که برای صحابه پیش آمد را چنین بازگو کرده است: «پس عمر بن الخطاب به نزد رسول الله ﷺ آمد و گفت: یا رسول الله، آیا ما بر حق نیستیم و آنان بر باطل نیستند؟ فرمود: «آری». گفت: آیا چنین نیست که کشتگان ما بهشتی‌اند و کشتگان آنان دوزخی؟ فرمود: «آری». گفت: پس از چه رو در دینمان کوتاه بیاییم و برگردیم در حالی که خداوند میان ما و آنان داوری نکرده است؟ فرمود: «ای فرزند خطاب، من فرستادهٔ الله هستم و الله هرگز مرا رها نخواهد کرد». پس عمر نتوانست صبر کند و خشمگین به نزد ابوبکر رفت و گفت: ای ابابکر، آیا ما بر حق نیستیم و آنان بر باطل نیستند؟ گفت: آری. گفت: آیا کشته شدگان ما بهشتی و کشته شدگان آنان دوزخی نیستند؟ ابوبکر گفت: آری. عمر گفت: پس برای چه در دینمان کوتاه بیاییم و در حالی که هنوز

^۱ مُصَنَّف عبد الرزاق (۱۵ / ۶)، تفسیر طبری (۴۲۱ / ۱۴)، مستدرک حاکم که ذهبی نیز با او موافق است (۴۴۰۷)، دلائل النبوة بیهقی (۳۶۰ / ۲) و شرح أصول اعتقاد أهل السنة لالکائی (۸۵۲ / ۴). نگا: ابن سعد، الطبقات الكبرى (۱۷۰ / ۳)، أبوعبید، الأمثال (۵۰) و ابن اثیر، أسد الغابة (۲۰۶ / ۳).

خداوند میان ما و آنان داوری نکرده برگردیم؟ ابوبکر فرمود: ای فرزند خطاب، او فرستادهٔ خداوند است و خداوند هرگز او را وا نخواهد گذاشت. پس سورهٔ فتح بر پیامبر ﷺ نازل شد و عمر را طلبید و آن آیات را برایش خواند. عمر گفت: یا رسول الله، آیا این فتح است؟ فرمود: «آری». پس عمر مسرور شد و بازگشت.^۱

پس چون مذاکرات صلح به پایان رسید «رسول الله صلی الله علیه وسلم خطاب به یارانش فرمود: «برخیزید و قربانی کنید و سپس سرتان را بتراشید». راوی می‌گوید: به الله سوگند حتی یک مرد از آنان برنخاست تا آنکه سخنش را سه بار تکرار کرد، اما کسی برنخاست. وقتی چنین شد به نزد ام سلمه رفت و آنچه از مردم دیده بود را به ایشان گفت. ام سلمه فرمود: ای پیامبر خدا، آیا این را دوست داری؟ برو و حتی یک کلمه با هیچکدام از آنان سخن نگو و شترت را قربانی کن و کسی را صدا بزن تا سرت را بتراشد. پس ایشان بیرون آمد و با کسی سخن نگفت و چنین کرد؛ شترش را قربانی کرد و حلاق را صدا زد و سرش را تراشید و چون چنین دیدند

^۱ به روایت بخاری (۴/ ۱۰۳) به شماره (۳۱۸۲) و مسلم (۳/ ۱۴۱) به شماره (۱۷۸۵) از حدیث سهل بن حنیف رضی الله عنه.

برخاستند و شترانشان را قربانی کردند و هریک سر دیگری را تراشید تا جایی که نزدیک بود از شدت غم یکدیگر را بکشند»^۱.

این واقعه نشانگر شخصیت شگفت‌انگیز صحابه در همه حال است. آنان زیباترین نمونه‌ها و والاترین معانی را در جنبه‌های گوناگون محقق ساخته‌اند و شگفتی کردن نهادن و تسلیم شدن آنان در برابر امر خدا و پیامبر ﷺ در حال خشم و شدت، و مخالفتشان با هوای نفس کمتر از حالات دیگر نیست.

این واقعه، برنامه‌ای علمی و عملی در رابطه با تسلیم را در خود دارد و آن چگونگی تعامل با نصوص و احکام شرعی در هنگام وجود اشکال درونی یا مخالفت آن با هوای نفس است. این برنامه برای دوران ما بسیار مفید است و می‌توان از آن چهار قاعدهٔ محافظ برگرفت:

قاعدهٔ نخست:

وجوب تسلیم شدن در برابر شرع، حتی اگر حکمتش برای شخص آشکار نشده باشد و این از گرامی‌ترین قواعد و نشان‌دهندهٔ فقه و کمال عقل صحابه است. آنان

^۱ به روایت بخاری (۲۷۳۱) از روایت پیشین مسورو مروان.

در این واقعه تسلیم شدند اگرچه برایشان آشکار نشد که این صلح برایشان فتح و خیر است اما بنابر کمال عقل خود دانستند که هرآنچه در وحی آمده باشد خیر و مصلحت است حتی اگر بر آنان پنهان بماند و این چیزی بود که پس از آن، از برکت صلح حدیبیه آشکار شد و مردم دسته‌دسته وارد دین خدا شدند و فرستادگان پیامبر ﷺ به نزد پادشاهان اطراف رفتند و حتی همان شرطی که در ظاهر به نفع مشرکان بود یعنی برگرداندن مسلمانان، وبال گردن و عامل دردسر آنان شد، زیرا ابوبصیر و کسانی که با او بودند فرار کردند و گروهی مسلح را تشکیل دادند که به کفار و کاروان‌های آنان هجوم می‌آوردند، در نتیجه مسیر سفر کافران نا امن شد و از فایده آن آتش بس بی‌نصیب شدند و کارشان به جایی رسید که فرستاده‌ای را به نزد پیامبر ﷺ فرستادند تا برای خداوند و پیوند خویشاوندی که دارد ابوبصیر و گروه او را بپذیرد.^۱

^۱ بخاری (۲۷۳۱) به روایت از مسورو مروان.

آنجا بود که «کسانی که به رسول الله ﷺ گفته بودند تا از سپردن ابوجندل به پدرش خودداری کند، دانستند که اطاعت از رسول الله ﷺ برایشان بهتر است، چه خوششان بیاید و چه خوششان نیاید»^۱.

قاعدهٔ دوم:

پرسش به خودی خود منافی تسلیم نیست. اگر چیزی برای مسلمان محل اشکال بود و درباره‌اش پرسید این منافاتی با قاعدهٔ تسلیم ندارد. صحابه نیز در چنین موضعی سؤال می‌کردند و این نشان دهندهٔ نقص در عقل یا دین آنها نبود. به این سخن سهل بن حنیف دقت کنید که می‌گوید: اگر می‌توانستم امر رسول الله ﷺ را رد کنم، قطعا چنین می‌کردم. اما او چنین نکرد و به همراه رسول الله ﷺ باقی ماند و جهاد کرد و تابع امر او ماند، اما این چیزی بود که در دلش افتاده بود و در برابرش مقاومت کرد. همین‌طور عمر، رضی الله عنهم اجمعین.

یکی از روش‌های بدیع و زیبای صحابه، تکرار این پرسش از پیامبر ﷺ است که هرگاه امری می‌کرد می‌پرسیدند: آیا این وحی است که تسلیمش شوند یا رای است که می‌توان در برابر آن رای دیگری را نیز مطرح کرد؟ حُباب بن منذر در روز بدر می‌آید و

^۱ مغازی موسی بن عقبه (۲/ ۴۹-۵۰).

چنانکه در آن داستان مشهور آمده می‌گوید: یا رسول الله، این محلی را که گفتید آیا جایی است که خداوند به تو نشان داده و نباید از آن جلوتر و عقب‌تر برویم، یا اینکه رای و جنگ و نیرنگ [جنگی] است؟ فرمود: «رای و جنگ و نیرنگ است». فرمود: یا رسول الله، اگر چنین است، اینجا محل اردو زدن نیست، به همراه مردم به جایی برویم که کنار نزدیکترین آب به دشمن باشد و همانجا اتراق کنیم، سپس دیگر چاه‌ها را پر کنیم، سپس بر آن آب حوضی بسازیم و پر از آب کنیم و با آنان بجنگیم و آب برای نوشیدن داشته باشیم و آنان نداشته باشند. پس پیامبر ﷺ فرمود: «به رای [درست] اشاره کردی»!

^۱ به روایت ابن اسحاق در المغازی چنانکه در سیره ابن هشام (۱۹۲/۲) آمده و طبری در تاریخش (۴۴۰/۲) از طریق او. در سند آن انقطاع است که ابن اسحاق از چه کسانی روایتش کرده و بی‌هقی در دلائل النبوة (۳۵/۳) به این تصریح کرده اما روایت او مرسل است و در سند آن احمد بن عبد الجبار است که در تقریب التهذیب (۸۱) درباره او آمده است: «ضعیف است و سماع سیرت او صحیح است» و ابن سعد آن را در «الطبقات الکبری» (۴۸۲/۳) از ابن عباس روایت کرده و حاکم در «المستدرک» از ابن عباس و حباب بن منذر (۴۸۲/۳) (شماره ۵۸۰۱-۵۸۰۲) روایتش کرده است. ذهبی درباره آنها می‌گوید: این حدیث و سند آن منکر است. اما علما در پذیرش اخبار مغازی توسع و تساهل به خرج می‌دهند، برای همین علما پی در پی این روایت را نقل کرده‌اند.

حُبَاب اینجا به مفید بودن اتراق در آن مکان قانع نبود اما خواست مطمئن شود که آیا این صرفاً یک رای است بدون آنکه الزامی در آن باشد و بتوان با رایی دیگر با آن مخالفت کرد، یا آنکه وحی است و باید با وجود ندانستن حقیقت امر در برابر آن سر تسلیم فرود آورد و این از کمال عقل او بود.

در روز خندق نیز، هنگامی که پیامبر ﷺ بر سر محصول درختان مدینه با مشرکان غطفان مذاکره کرد، با سعد بن مُعَاذ و سعد بن عُبَادَة مشورت کرد، پس آنان گفتند: «یا رسول الله، آیا این امری است که دوست داری انجامش دهیم یا چیزی است که الله تو را به آن امر نموده و باید انجامش دهیم، یا چیزی است که تو برای ما انجام می‌دهی [و رای و نظر است]؟»^۱.

این شواهد نشان می‌دهد که ذات ایراد اشکال، آسیبی به قاعده تسلیم نمی‌زند بلکه می‌تواند نشان دهنده جلوه‌هایی از پیروی و تسلیم باشد.

نگا: ابن حبان، السيرة النبوية وأخبار الخلفاء (۱/ ۱۶۷)، ابن عبد البر، الدرر فی اختصار المغازی والسير (۱۰۵)، قاضی عیاض، الشفاء (۲/ ۱۸۵).

^۱ به روایت ابن اسحاق در «المغازی» چنانکه در سیره ابن هشام (۲/ ۲۲۳) آمده و ابوعبیده در «الأموال» (۲۱۰) از زهری به شکل مرسل و عبدالرزاق در «المصنف» (۶/ ۴۲) و ابن سعد در «الطبقات الکبری» (۲/ ۶۹) از ابن المسیب به شکل مرسل.

همچنین صحابه رضی الله عنهم درباره هر آنچه در ذهنشان محل اشکال بود از پیامبر ﷺ سؤال می‌کردند. آنان «درباره کوچکترین شبهه‌ای که برایشان درباره قرآن پیش می‌آمد می‌پرسیدند. حتی همسران ایشان نیز چنین بودند. عایشه رضی الله عنها درباره این سخن پیامبر ﷺ که «هرکس درباره حساب و کتابش مورد مناقشه قرار گیرد عذاب می‌شود» پرسید و این سخن حق تعالی را مطرح کرد که: **فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا** [انشقاق: ۸] (به زودی او را حسابی بس آسان کنند) و پیامبر ﷺ در پاسخ ایشان فرمود: «[اینجا] منظور عرضه اعمال است». همچنین حفصه درباره این سخن ایشان که «هرکس که زیر درخت [رضوان] بیعت کرده وارد دوزخ نمی‌شود» پرسید، و این سخن حق تعالی را آورد که: **وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا** [مریم: ۷۱] (و هیچ یک از شما [مردم] نیست، مگر آنکه وارد آن [دوزخ] می‌گردد). پیامبر ﷺ در پاسخ این اشکال پیش آمده برای حفصه فرمود: «آیا این سخن حق تعالی را نشنیده‌ای که: **ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا** [مریم: ۷۲] (سپس کسانی را که پرهیزگاری کرده‌اند [از آتش] نجات می‌دهیم)». عمر نیز در سال حدیبیه هنگامی که پیامبر ﷺ با مشرکان بر این توافق کرد که آن سال برگردند و عمره نکنند و سال بعد بیایند، درباره این سخن الله متعال از ایشان پرسید که می‌فرماید: **لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ** [فتح: ۲۷] (به خواست الهی در ایمنی و بدون ترس [از

دشمن] به مسجد الحرام وارد خواهید شد) آنجا بود که ابوبکر نیز همان چیزی را در پاسخ او گفت که پیامبر ﷺ فرموده بود: آیا به تو گفته که امسال وارد آنجا خواهی شد؟ گفت: نه. گفت: پس وارد خواهی شد و طواف هم خواهی کرد»^۱.

این وظیفه هر مسلمان است که اگر هر سؤال یا اشکالی برایش پیش آمد درباره‌اش بپرسد و در جستجوی پاسخی باشد که این اشکال را از دلش رفع کند و اگر پاسخی نیافت، اصل ایمانش به سبب گذر یک ایراد جزئی که پاسخش را نمی‌داند از بین نمی‌رود.

بنابراین مشکل در اصل پرسش نیست بلکه در تعامل با این پرسش و چیزی است که پس از آن رخ می‌دهد، تا آنکه سبب نشود مسلمان دروازه شک را به روی خودش باز کند و این سبب عدم تسلیم او در برابر شرع شود.

قاعده سوم:

پرسش از علما در هنگام رخ دادن هرگونه اشکال و ایراد. اینجا عمر رضی الله عنه از پیامبر ﷺ و سپس از ابوبکر صدیق پرسید و این وظیفه هر مسلمان است که هنگام

^۱ ابن تیمیه، الصفدیه (۱/ ۱۳۹-۱۴۰).

رخ دادن هرگونه اشکال درباره احکام شریعت یا داشتن پرسش درباره هر قضیه‌ای که نیاز به دانستنش دارد، به نزد اهل علم برود.

این قاعده با دوروش گمراه‌گر در تضاد است:

روش نخست: روش کسانی که هنگام اشکال در هر حکم شرعی به نزد منحرفان می‌روند و آنان بر انحراف و گمراهی‌شان می‌افزایند.

روش دوم: کسانی که این پرسش‌ها را برای هر که می‌بینند مطرح می‌کنند، عالم باشد یا جاهل و بلکه این ایرادات را در شبکه‌های اجتماعی یا مجالس خصوصی در معرض دیگران قرار می‌دهند و این باعث انبوه‌تر شدن این ایرادها می‌شود.

قاعده چهارم:

انجام اعمال نیک در صورت وقوع مسلمان در هرگونه تقصیر و کوتاهی. اگر نفس انسان در برابر تسلیم در برابر یک امر یا نهی خاص دچار ضعف شد، راه حل آن انجام اعمال نیک است. برای همین است که عمر رضی الله عنه می‌فرماید: «پس برای آن

[طرح اشکال] اعمال نیکی انجام دادم.^۱ و در حدیث آمده است: «در پی بدی، نیکی انجام ده تا آن را پاک کند».^۲

اینجا مسلمان باید از یکی از روش‌های معاصر بر حذر باشد. این روش، تغییر شهوت به شبهه و از بین بردن عذاب وجدانی که مسلمان در صورت تقصیر و کوتاهی دچارش می‌شود و تبدیل آن به اعتراض و رد حکم شرع است. آنطور که با کوچک شمردن یک حکم بگوید: «این چیز کوچکی است» یا یک سری «مظاهر» و «پوسته» است یا یک «مسئله اختلافی» است یا آن را وارد درگیری‌های خاصی کند و چه بسا کار برخی به شک‌اندازی در سنت یا وارد کردن ایراد در شخصیت‌های مسلمان بکشد. همه این‌ها انحرافی است بزرگ که نتیجه زیر پا گذاشتن یک قانون بزرگ درباره تسلیم است؛ اینکه: هرگاه مسلمان در ترک هوای نفس خود ضعیف شد، واجب است که در پی کوتاهی‌اش کارهای نیکی انجام دهد تا آن ضعف را از بین

^۱ حدیث مسورو مروان به روایت بخاری که قبلاً گذشت.

^۲ به روایت وکیع در «الزهد» (۳۱۸) و ابن ابی شیبہ در «المصنف» (۲۱۱/۵) از طریق او به شماره (۲۵۳۲۴) و احمد در مسند (۴۲۵/۳۵) به شماره (۴۲۵/۳۵) به شماره (۲۱۳۵۴) و دارمی در مسند (۱۸۳۷/۳).

ببرد و همچنین با دلش به منکر بودن کارش معتقد باشد و این تقصیر و کوتاهی، سبب تقصیر بدتری نشود.

پرسش‌های محوری دربارهٔ فقه تسلیم:

برای تاکید بر عمق این مقوله و اثر آن باید به شکل مختصر سه پرسش محوری را برای فهم این مقوله مطرح کرد:

پرسش اول: تسلیم و عقل.

شاید گفته شود که تسلیم با اِعمال عقل منافات دارد زیرا با نظر و اجتهاد عقلی در تضاد قرار دارد.

پاسخ این است: این یک تصور اشتباه است و بلکه تسلیم یک موضع‌گیری عقلانی است و این چیزی است که عقل آن را می‌پسندد و دل بر آن است و درستش می‌شمارد؛ زیرا عقل پیش از این تو را به درستی شرع راهنمایی کرده و پس از آن پیروی از این شرع یک موضع عقلانی است، در نتیجه تسلیم منافاتی با عقل ندارد و بلکه در واقع منافای هوای نفس است که از عقل بت می‌سازد.

زیرا هدف از تسلیم، تعطیل کردن عقل و نظر و اجتهاد نیست بلکه اِعمال عقل صحیح در فهم نص و بذل اجتهاد صحیح برای کشف منظور شارع است.

پرسش دوم: تسلیم و اختلاف.

شاید کسی بگوید: با وجود اختلاف میان علما در بسیاری از احکام فقهی و تفسیر معانی آیات و دیگر مواضع، چگونه می‌توان به این تسلیم دست یافت؟

پاسخ: وجود اختلاف منافاتی با اصل تسلیم ندارد؛ زیرا همه این علما هدفشان جستجوی مراد خداوند و پیامبر او ﷺ است. همه آنها تسلیم شارع هستند و حتی اگر به نتایج متفاوتی برسند بر سه قاعده اتفاق نظر دارند:

قاعده نخست: تسلیم بودن در برابر کلیات و اصول و احکام قطعی. آنها درباره برخی از احکام یا بسیاری از احکام اختلاف نظر دارند اما درباره همه احکام اختلاف ندارند و در فهم برخی از آیات و معانی آن اختلاف می‌کنند اما در فهم همه آیات اختلاف نظر ندارند.

قاعده دوم: حرکت بر اساس یک روش درست برای جستجوی مراد خداوند و پیامبرش صلی الله علیه وسلم. آنها در نگاه به ادله روش درستی دارند و همه تلاش

خود را به کار می‌برند و صلاحیت آن را دارند و همچنین نیت درستی در جستجوی مراد خداوند دارد.

قاعده سوم: این اختلاف به حدود مشخصی مربوط است و یک اختلاف بازو بی حد و مرز نیست. آنان اگر درباره معنای آیه‌ای اختلاف کنند این آیه احتمال دو قول یا سه قول دارد و حق نیز بر محور همین معانی می‌چرخد. زیرا معنای نص احتمال هر تفسیری را دارد اما آنان بربیک دایره خاص از اختلاف روا که آیه یا حکم ظرفیت آن را داشته باشد اتفاق نظر دارند، نه اینکه این اختلاف، بازو بدون ضابطه باشد.

اگر علما درباره معنای این سخن حق تعالی اختلاف نظر کنند که می‌فرماید: **{وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}** [بقره: ۲۲۸] (و زنان طلاق داده شده باید مدت سه قرء انتظار کشند) اینجا درباره قرء گفته شده که حیض یا پاکی از حیض است. این اختلاف محدود به همین دو معنای احتمالی است. حال اگر کسی بیاید و بگوید: این قرء به معنای چند روز یا چند سال است، آن را به معنایی بعید تفسیر کرده که همه‌اش باطل است و از هرگونه اختلاف روایی به دور است.

یا اگر درباره حکم گفتن «سبحان ربی الأعلى» در سجده نماز اختلاف نظر کنند و عده‌ای آن را واجب و عده‌ای آن را مستحب بدانند، مجال اختلاف در این مسئله تنها

همین دو قول را در بر می‌گیرد. حال اگر کسی بیاید و بگوید گفتن آن در سجده نماز مکروه یا مباح است یا اگر کسی آن را بگوید نمازش باطل می‌شود یا این سجده با آن سجده معروف تفاوت دارد و دیگر اقوال، این قول از محل اتفاق علما خارج است.

پرسش سوم: تسلیم و جستجوی معنای نص.

شاید هم گفته شود: چگونه می‌توان قائل به تسلیم در برابر دلیل بود حال آنکه دلیل می‌تواند احتمال بیش از یک فهم را داشته باشد و شاید آن حدیث صحیح نباشد یا منسوخ باشد یا ادله دیگر در تعارض با آن باشند؟

این اعتراض ناشی از سوء فهم درباره موضوع تسلیم است. نگاه در دلیل برای شناخت معنا و سیاق آن و مقدم داشتن آنچه قوی‌تر است، تعارضی با تسلیم ندارد بلکه این ناشی از اصل تسلیم است. نمی‌توان تسلیم دلیل شد مگر پس از ثابت شدن آن و شناخت معنای دلیل و عدم تعارض آن با دلیلی قوی‌تر. بنابراین معنای تسلیم این نیست که هر نصی را بدون توجه به ثبوت یا معنا یا هدف آن پذیرفت زیرا این روشی باطل است، با این حال چگونه می‌تواند از روی تسلیم باشد؟! تسلیم یعنی نگاه معتبر در نصوص و هرگاه معنای یک نص بدون هیچ مُعارضی آشکار شد تسلیم در برابر آن واجب است و نباید بدون دلیل با آن مخالفت کرد.

* * *

آثار این مقوله:

این مقوله اثرات بسیاری در صیانت مسلمان از انحرافات دارد، از جمله:

- وجوب تسلیم در برابر آنچه حکمتش دانسته نمی‌شود:

شریعت در همه قوانین خود کامل‌ترین مصلحت‌ها را دارد و حکمی از احکام شرع نیست مگر آنکه مصلحتی را محقق می‌کند و مفسده‌ای را دفع می‌کند و هدف از تشریع احکام به سامان آوردن دین و دنیای مردم است، بنابراین هیچ حکمی از احکام شریعت خالی از حکمت نیست، جز آنکه این حکمت از سه حالت خارج نیست:

حالت اول: آنکه معنای حکمت به شکل بسیار واضح برای عقل قابل درک باشد.

مثال: تحریم سرقت و دست درازی به اموال مردم و واجب بودن نیکی در حق والدین و مباح بودن غذاها و نوشیدنی‌ها و دیگر چیزهایی که مصلحت آن دانسته می‌شود. اینجا حکمت این احکام واضح است و پنهان نیست.

حالت دوم: اینکه حکمت آن تعبیدی باشد.

یعنی آنکه حکم مورد نظر به یک جنبهٔ تعبدی وابسته باشد که معنایش قابل درک عقلی نباشد. به این معنا که عقل به شکل مستقل نتواند جزئیات آن را درک کند اگرچه می‌تواند به شکل کلی به ثمرات آن پی ببرد. چیزهایی مانند جزئیات عبادت‌ها؛ مثلاً عقل نمی‌تواند به شکل مستقل به حکمت از تعیین نمازها به تعداد رکعات معین و اوقات خاص پی ببرد، اما می‌تواند این را درک کند که این به نفع انسان در دین اوست و پیروی از شرع در این زمینه درست است.

از دیگر جنبه‌های تعبدی، تعیین اندازه‌هاست. یعنی احکامی که برای ضبط و تنظیم، به مقدار معینی محدود شده‌اند. عقل نمی‌تواند به این شناخت برسد که مصلحت از این تعیین عدد به شکل دقیق چیست اما می‌تواند بفهمد که داشتن ضابطه و نظم مهم است و اگر این تعیین اندازه‌ها نبود، احکام نیز تباه می‌شدند و می‌تواند بفهمد که این مقدار به شکل کلی معقول است.

مثال آن، موارد تعیین شده در زکات و ارث و ازدواج است. زکات در اموالی که به حد معینی برسد واجب می‌گردد و این نصاب اندازهٔ معینی دارد و باید سالانه نسبت مشخصی از اموالی که به حد نصاب رسیده به عنوان زکات داده شود که در محصولات یک دهم یا نصف یک دهم و در اموال نقدی و کالاهای تجاری یک چهارم

(دو و نیم درصد) است. عقل به تنهایی نمی‌تواند به این مقادارهای تعیین شده برسد و اگر کمی زیاد و کم شود عقل نمی‌تواند بدون شرع مستقلاً آن را تعیین کند اما عقل به طور کلی این را می‌داند که برای مستقر شدن احکام و محقق شدن فواید آن باید اعداد و ارقام مشخصی وجود داشته باشد. فرض کنیم که در شرع آمده بود که هر مسلمانی می‌تواند همانقدری که خودش تشخیص می‌دهد یا در امکان اوست یا همانقدر که مستمندان نیاز دارند یا همانقدر که به غنی‌زانی نمی‌رساند را به عنوان زکات بدهد؛ اگر احکام اینگونه بدون ضابطه و عدد و رقم مشخص بود، آشوب بزرگی پدید می‌آمد که با مصلحت زکات سازگار نیست.

حالت سوم: اینکه معنای حکمت پنهان باشد.

این هنگامی رخ می‌دهد که حکمی آشکار باشد اما حکمتش قطعی نباشد. به این معنا که علما درباره آشکار بودن حکمتش اتفاق نظر نداشته باشند بلکه شاید احتمال بیش از یک مصلحت را داشته باشد و شاید مصلحت آن برای بسیاری از مردم پنهان باشد. مسلمان در چنین حالتی باید در برابر حکم شرع تسلیم باشد حتی اگر برخی از مصلحت‌هایش برای او پنهان باشد.

مانند حکمت از تحریم چیزهایی که پیامبر ﷺ از خوردن آن نهی کرده، از جمله هر درنده نیش دار^۱ و هر پرندۀ چنگال دار (گوشت خوار).^۲

از سوی دیگر این نوع از حکمت‌ها بر حسب دانش شخص کم و زیاد می‌شود. شاید حکمت‌های برخی از احکام که برای علما یا حتی برخی از کسانی که اهل علم نیستند پوشیده نیست اما برخی بنابر اسباب گوناگون آن را محل اشکال بدانند و این تسلیم درباره چنين احکامی را ضروری می‌سازد. زیرا اگر قرار بود هر کس حکمت حکمی را نداند تسلیم در برابر شرع را به این سبب رها سازد این به ترک پایبندی به شرع منتهی می‌شد و این بهانه‌ای می‌شد برای هر کس تا هر حکمی را به سبب جهل یا رویگردانی یا کوتاهی در جستجوی حکمت یا تاثیر گرفتن از اصول فاسدی که او را از فهم مصلحت محروم ساخته یا مخالفت بر اساس هوای نفس یا دیگر اسباب ترک کند، اما هیچ یک از این‌ها عذر نیست.

^۱ بخاری (۹۶/۷) به شماره (۵۵۳۰) و مسلم (۱۵۳۳/۳) به شماره (۱۹۳۲) از ابو ثعلبه حُسنی رضی الله عنه.

^۲ به روایت مسلم (۱۵۳۴/۳) به شماره (۱۹۳۲) از حدیث ابن عباس رضی الله عنهما.

آنچه بر مسلمان واجب است، تسلیم شدن در برابر الله و پیامبرش است و یقین به اینکه حکم آنان بی حکمت نیست حتی اگر از او پوشیده بماند، زیرا الله تعالی هیچ حکمی را بدون حکمت مشروع نمی‌سازد، اما عقل انسان شاید در فهم آن دچار قصور شود و در این صورت باید آن را به خداوند بسپارد و تسلیم حکم شود.

همچنین یکی از حکمت‌های پنهان ماندن برخی از حکمت‌ها، ابتلا و امتحان مسلمان است. مسلمان در این حالت اطاعت می‌کند و تسلیم پروردگارش می‌شود و به سبب آن روی بر نمی‌تابد و از طاعت پروردگارش خودداری نمی‌کند. «اگر چنین بود که هر حکمی از سوی الله عزوجل و امر به عبادت او به شکلی آشکار بیان شده بود و علتش هم روشن شده بود، عبادت دیگر نه آزمایشی داشت و نه محنتی، بلکه محنت‌های سنگین و ابتلاهای شدید برای امرها و فرض‌هایی است که علت آن آشکار نیست؛ تا بندگان تسلیم آن شوند و از روی ایمان نزد آن توقف کنند»^۱.

مشروعیت جستجوی حکمت:

^۱ بخشی از سخن ابوعبدالله بوشنجی. نگا: سیوطی، صون المنطق (۱۱۲) و: عادل آل حمدان، الجامع فی عقائد ووسائل أهل السنة والأثر (۶۳۶).

حکمت همان چیزی است که شارع از حکم در نظر داشته است، بنابراین شناخت و پرسش و جستجوی آن از امور مشروع است و این چیزی است که مسلمان را برای تفقه در احکام دینش یاری می‌دهد و برایمان و یقین قلبی‌اش می‌افزاید و به فهم احکام و دور ساختن شبهات کمک می‌کند. از این رو پیامبر ﷺ حکمت را برای صحابه بازگو می‌کردند و صحابه نیز در این باره می‌پرسیدند و آن را به دیگران آموزش می‌دادند. اما مشکل در روش جستجوی حکمت نهفته است و از جلوه‌های خطا در جستجوی حکمت موارد زیر است:

- رد حکم در صورت نفهمیدن حکمت آن.
- کوتاهی در یافتن حکمت. شاید کسی مدعی شود که حکمت یک حکم شرعی چنین است اما حرفش درست نباشد یا تصور کند که یک حکم تنها یک حکمت خاص دارد حال آنکه آن حکم شرعی حکمت‌های پرشمار دارد.
- نسبت دادن حکمت‌های ثابت نشده به شرع، یعنی آنکه حکمت‌هایی را به شرع نسبت دهد که از قرآن و سنت یا سخن فقیهان مسلمان استنباط نشده بلکه آن را بر اساس معانی شایع در دوران‌ش بر اساس هوای نفس خود استنباط کرده است.
- فروتنی در برابر شرع و اجتناب از مقدم داشتن هر چیزی بر آن:

تسلیم بودن در برابر الله و پیامبرش این را واجب می‌سازد که مسلمان یک اصل بدعت‌آمیز را که در تعارض با این قاعده باشد نپذیرد و در نتیجه آن را بر نصوص شرع مقدم ندارد یا نصوص شرع را به داوری این اصل بدعی نبرد. او عقل یا مصلحت یا شرایط واقع یا علم یا ذوق یا هر چیز دیگری را بر این اصل برتری نمی‌دهد و موافق بودن شرع با هیچ یک از این اصول را شرط نمی‌کند زیرا اگر شرط کند که تنها آن احکامی را می‌پذیرد که موافق اصول بدعی اوست، آن را مقدم بر شرع دانسته و شرع را تابع آن.

- توقف اجتهاد هنگام وجود نص قاطع:

یکی از آثار تسلیم که شخص را از انحراف حفظ می‌کند این است که هنگام آشکار شدن دلیلی از کتاب الله یا سنت رسول الله ﷺ دست از نظر و اجتهاد و جدل بردارد. هنگام ورود نص قاطع محلی برای اجتهاد نیست و بلکه اینجا، جایگاه اطاعت و تسلیم و گردن نهادن در برابر شرع است. مسلمان در جستجوی مراد خداوند تلاش می‌کند اما اگر این معنا برایش آشکار شد دیگر مجالی نیست جز برای طاعت و تسلیم.

مسلمان تسلیم این حکم می‌شود در حالی که یقین دارد این برایش بهتر و سودمندتر است، چنانکه حق تعالی پس از بیان حکم عضل زنان می‌فرماید: **ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَظْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**؛ [بقره: ۲۳۲] (این [دستوری است] که هریک از شما که به الله و روز قیامت ایمان دارد، به آن [حکم] پند داده می‌شود؛ و این [دستور] برایتان پربرکت‌تر و پاکیزه‌تر است؛ و الله [خیر و صلاح شما را] می‌داند و شما نمی‌دانید).

این یک رویکرد عقلانی و ایمانی بس والاست که در حدیث رافع بن خدیج - رضی الله عنه - به شکلی بسیار بدیع بیان شده است: «ما در زمان رسول خدا ﷺ زمین‌ها را به اجاره می‌دادیم و آن را بر اساس یک سوم یا یک چهارم محصول یا مقدار معینی از غذا اجاره می‌کردیم. یک روز مردی از عموزادگان من نزد ما آمد و گفت: رسول خدا ﷺ ما را از کاری که برای ما سودمند بود منع کرد، اما پیروی از خدا و رسولش برای ما سودمندتر است»^۱.

^۱ به روایت مسلم (۱۱۸۱/۳) به شماره (۱۵۴۸).

(۷) پروردگار درباره کارهایش بازخواست نمی‌شود^۱

بنده حق ندارد از پروردگارش چنان که از انسانی هم پایه خود می‌پرسد، درباره کارهایش بپرسد. او بنده آفریدگار خویش است و خداوند بر او صاحب منت و فضل و برتری است. بنابراین پرسش بنده از پروردگارش درباره کارهای او از دو جهت صحیح نیست:

امر نخست: بلند جایگاهی خالق و عظمت او و وسعت فرمانروایی و قدرت او و حق بزرگ پروردگار [بر بنده] که باعث می‌شود چنین پرسشی روا نباشد.

امر دوم: کمال حکمت و عدل و علم اوست که باعث می‌شود هر کار او بر اساس کمال باشد، بنابراین پرسشی که متوجه او می‌شود نباید از روی امتحان یا شک باشد. زیرا باری تعالی «برای کمال حکمت و رحمت و عدلش بازخواست نمی‌شود».

^۱ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ.

نه به مجرد قهر و قدرتش.^۱ زیرا خلق، آفریدهٔ اویند و امر، امر اوست و او تعالی: «در امرش حکیم است و به آفریدگانش آگاه».^۲

اینجا منظورمان پرسشی است که شک در کمال الهی را در خود داشته باشد یا سؤالی باشد که انسان از هم‌سطح خود می‌پرسد یا پرسش طلبکارانه، اما پرسشی که بنده به قصد فهم و آموزش یا برای اطمینان قلبی می‌پرسد در آن داخل نیست، بلکه پرسش از حکمت امور شرعی از آنجا که باعث افزایش ایمان و تقویت یقین و شناخت آثار صفت حکمت الهی و افزایش علم می‌شود، مشروع است.

بنابراین نفی پرسش در این سخن حق تعالی که می‌فرماید: **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** {انبیاء: ۲۳} (به خاطر آنچه می‌کند بازخواست نمی‌شود؛ [ولی] آنان [در برابر رفتارشان] مسئولند) برای آن نیست که حکمت الهی منتفی یا قاصر است، یا آنکه کارهای خداوند قابلیت علت‌جویی ندارند، بلکه برای آن است که او مالک هر چیزی است و اگر امری را تقریر نماید آن را بازدارنده‌ای نیست و الله تعالی بزرگتر

^۱ مجموعه الفتاوی (۵۱۱/۸). نگا: (۷۹/۸).

^۲ بخشی از سخن قتاده که عبدالرزاق در تفسیرش (۶۵/۳) و طبری در تفسیر خود (۲۰۸/۱۹) تخریج کرده‌اند.

از آن است که با چنین روشی از او دربارهٔ حکمتش پرسیده شود؛ روشی که از سوی بندهٔ ضعیف برای خالقش روا نیست، وگرنه حکمت الهی آشکار است و آثارش واضح، و عقل نیز بسیاری از آن را درک می‌کند.

این خداوند متعال است که از بندگانش می‌پرسد و آنان را بازخواست می‌کند و می‌آزماید زیرا او آفریدگار همه چیز است و کلیدهای همه چیز به دست اوست و سلطهٔ او بالاتر از همه کس است و دیگران بنده‌اند و تحت سلطهٔ او، پس اگر به میل خود تسلیم او نشوند و از روی خشنودی و اختیار کردن نگذارند قطعا به اجبار سر تسلیم فرو خواهند آورد زیرا آنان - بخواهند یا نخواهند - زیر سلطهٔ ارادهٔ پروردگار و آفرینش و مشیت او هستند و کسی که در برخی از امور در برابر پروردگارش سرکشی کند و حق او را در پاره‌ای از موارد انکار نماید، این انکار و سرکشی او را از سلطهٔ پروردگار خارج نمی‌کند بلکه در هر صورت او تحت جبروت و ملکوت خداوند است و از همان قدرتی استفاده می‌کند که خداوند به او بخشیده ولی گمان می‌برد که از ارادهٔ الهی خارج شده است.

بنابراین هر کاری از کارهای خداوند برای حکمتی است، جز آنکه شاید بنده آن را نداند، پس برای آنکه کاری را وفق حکمت بدانیم شرط نیست که بنده حتما

حکمتش را بداند. عقل انسان به بسیاری از معانی حکمت الهی پی می‌برد اما کمتر از آن است که همه این معانی را بفهمد. چه بسا بسیاری از حکمت‌های الهی در آفریده‌هایش از او پنهان بماند، نه برای آنکه چنین حکمتی وجود ندارد، بلکه زیرا عقل این انسان مرزهایی دارد که تحت تاثیر طبیعت اوست، بنابراین، عدم درک حکمت به معنای نفی وجود حکمت نیست.

اینجاست که عقل انسان با حکمت‌های الهی بزرگی که می‌داند و با دانستن صفات والای پروردگار، به این تسلیم می‌رسد که حکمتی وجود دارد اما عقل او از رسیدن به آن قاصر بوده است. در نتیجه اگر به آفریده‌ای از آفریده‌های خداوند برسد که حکمت از آن را نمی‌داند، عقل صحیح او را به سوی این تسلیم راهنمایی می‌کند که حکمتی وجود دارد حتی اگر جزئیاتش را نداند و با آثار بزرگ دیگر حکمت‌هایی که می‌داند برووجود آن استدلال می‌کند نه آنکه از دیدن این آثار نابینا شود و سپس سرکشی کند و طغیان ورزد و به این نتیجه برسد که هرچه او نمی‌داند، وجود هم ندارد!

از سوی دیگر، بنده از روی راست شمردن کلام خداوند سر تسلیم در برابر این حکمت فرو می‌آورد. او به درستی کلام الله ایمان دارد و الله تعالی نیز از حکمتش و

کمال تدبیرش خبر داده است، پس عاقلانه آن است که به درستی و راستی سخن پروردگار و تدبیر کاملش ایمان بیاورد و اگر به آن کفر ورزد عقل خود را نقض کرده است، زیرا عقل دال بر وجود خداوند و کمال اوست، سپس عقل نبوت را درست شمرده است، حال اگر پس از این تصدیق بازگشته و کلام پروردگار را تکذیب کند، از جهت عقلش دچار تناقض شده است.

همچنین عاقل این را درک می‌کند که علم او، به علم پروردگار احاطه ندارد. در این صورت چگونه می‌خواهد حکمت همه کارهای خداوند را با درک حدود علم خودش بداند؟ از همین رو حکمت آفرینش آدم بر ملائکه پوشیده ماند، پس گفتند: **﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾** [بقره: ۳۰] (آیا کسی را در آنجا می‌گماری که تبهکاری و خونریزی به راه اندازد؛ در حالی که ما تو را با سپاس به پاکی می‌ستاییم و مقدس می‌داریم؟ الله فرمود: من [درباره حکمت و مصلحت آفرینش او] چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید). حق تعالی آنان را چنین راهنمایی کرد که حکمت‌هایی بزرگ از این کار وجود دارد، اما علم شما از آن قاصر است و کسی که علمش همه چیز را در بر گرفته آن را می‌داند.

این معنای قرآنی اصل جامعی است که هر شبهه‌ای را که به قضا و قدر الهی در کارهای خداوند و اوامر او مربوط است و بر دل مسلمان می‌گذرد، از ریشه برمی‌کند. بدین معنا که لازم نیست حکمت هر چیزی را بداند تا هر شبهه‌ای که بر دلش می‌گذرد را با این دانستن رفع کند، بلکه تمسک جستن به این اصل، ضمانتی است عقلی و قوی در برابر هر شبهه‌ای. در گفتگوی جالبی که میان صحابی عمران بن حُصَین و ابوالاسود دُؤلی روی داد، اثر این اصل نمایان می‌شود.

ابوالاسود دُؤلی - رحمه الله - نقل می‌کند که عمران بن حُصَین - رضی الله عنه - به او گفت: «به نظرت آنچه امروز مردم انجام می‌دهند و برایش زحمت می‌کشند آیا چیزی است که بر آنان از گذشته مقدر شده یا از چیزی است که در آینده انجام می‌دهند [بی‌آنکه به تقدیر گذشته مربوط باشد]؟ گفتم: بلکه چیزی است که [از گذشته] بر آنان مقدر شده است. گفت: آیا این ستم نیست؟ ابوالاسود می‌گوید: از این سخن به شدت ترسیدم و گفتم: هر چیزی آفریده الله و ملک اوست، بنابراین درباره آنچه می‌کند بازخواست نمی‌شود و آنان بازخواست می‌شوند. به من گفت: خدا تو را رحمت کند، از سؤال قصدی جز این نداشتم که عقل تو را بسنجم»^۱.

^۱ به روایت مسلم (۲۰۴۱/۴) به شماره (۲۶۵۰).

عمران بن حصین این پاسخ ابوالاسود را که دال بر عقل او بود ستود زیرا او همه چیز را به این اصل قرآن بازگرداند که: **{لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ}**. زیرا او مالک و خالق است، بنابراین درباره کارهایشان همانند دیگر آفریدگان بازخواست نمی‌شود یا بر کارهای او گمان ستم یا کوتاهی نمی‌رود زیرا همه اینها در منافات با عظمت اوست. ملاحظه می‌شود که ابوالاسود اینجا به رد تفصیلی شبهه نپرداخت و وجه نفی ظلم را بیان نکرد، بلکه به تمسک به این اصل اکتفا کرد. تا وقتی که خالق چنین عظیم است و صفات او را بر حسب این کمال می‌شناسیم، دیگر از کارهایی که می‌کند پرسیده نمی‌شود و تکیه کردن به این اصل برای دفع شبهه کافی است، حتی اگر رد تفصیلی آن را در آن لحظه به یاد نداشته باشد.

توضیح این پاسخ نزد دیگر صحابه آمده است، چنانکه عطاء بن ابی رباح می‌گوید: «نزد ابن عباس بودم، پس مردی آمد و گفت: ای ابوالعباس، چه می‌بینی اگر کسی مرا از هدایت باز بدارد و در گمراهی افکند؟ آیا به نظرت او در حق من ستم نورزیده است؟ ابن عباس فرمود: اگر هدایت چیزی از آن تو بود و نزد او به امانت بود و

سپس از تو باز داشت، در حق تو ستم ورزیده، و اگر از آن اوست و به هر که می‌خواهد می‌دهد، در حق تو مرتکب ظلمی نشده است»^۱!

بنابراین خداوند بنده را بر حسب آنچه خود بنده از کفر و عصیان انجام می‌دهد و برمی‌گزیند محاسبه می‌کند، نه بر حسب آنچه خود مقدر نموده و می‌دانسته، پس هر که را بخواهد گمراه می‌سازد و هر که را بخواهد هدایت می‌دهد و بنده مسئول عمل خود است و درباره آن مورد بازخواست قرار می‌گیرد، پس عقلاً حق ندارد به چیزی استناد کند که برای او نیست. از این رو مُطَرِّف بن عبدالله بن شَخَّیر می‌گوید: «تو به تقدیر واگذار نشده‌ای اما [در نهایت] به آن باز می‌گردی»^۲. بنابراین بنده بر تقدیرش بازخواست نمی‌شود و درباره آن پرسشی از او نخواهد شد، هر چند که سرنوشت بر او جاری شده و به سوی آن در حرکت است. بلکه حساب و بازخواست بر اعمال اوست، نه بر آنچه برای او مقدر و نوشته شده است.

^۱ به روایت لالکائی در «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (۲/ ۷۴۲-۷۴۳). همانند این پاسخ از ابوموسی اشعری - رضی الله عنه - روایت شده چنانکه عبدالرزاق در مصنف خود (۱۰/ ۱۹۰) و عبدالله بن احمد در «السنة» (۲/ ۴۲۱) آورده‌اند و از سفیان ثوری نیز نقل شده چنانکه ابن بطه در «الإبانة» (۴/ ۲۷۹) آورده است.

^۲ به روایت عبدالرزاق در «المصنف» (۱۰/ ۱۹۰) و یحیی بن سلام در تفسیر (۱/ ۴۰۸).

* * *

آثار این مقوله:

به یاد داشتن این معنای شرعی عمیق، اثر بزرگی در صیانت از بسیاری از انحرافات معاصر خواهد داشت که ناشی از جهل یا کوتاهی در فهم این معناست. این صیانت را می‌تواند در این آثار دید:

- از ریشه خنثی شدن آنچه «برهان شر» می‌نامند:

این یکی از انگیزه‌های شدید درونی برای شک‌آوری در وجود خداوند و ایراد وارد کردن در صفات الهی و ادیان است. ملاحظه در به کارگیری این معضل برای تقویت شک درون افراد تفنن بسیار به کار می‌برند و با استدلال به مصیبت‌ها و حوادث و فجایع، در حکمت خداوند و وجود او شک وارد می‌سازد.

من گفتم که این یک انگیزه درونی است، هرچند که در ظاهر به نظر می‌رسد که به یک دلیل عقلی متکی است، زیرا قوی‌ترین محرک در آن جنبه احساسی و غیرعقلانی است. دلیل این امر آن است که کسی که وجود شر را دلیل بر انکار یا شک در وجود خدا می‌داند یا در ادیان شک وارد می‌سازد، در واقع بر پایه‌ای استدلال

می‌کند که از کودکی برایش آشکار بوده است. زیرا از همان زمانی که به زندگی آگاه شد، مرگ، قتل، حوادث، مصیبت‌ها و بلاهایی را که بر مردم وارد می‌شوند، دیده است. او شاهد آسیب‌پذیری فقرا و ضعفای جامعه بوده و اینها مسائل جدیدی نیستند که پس از مدتی برای او آشکار شده باشند، تا بتوان گفت که او در این زمینه تأمل کرده و به یک ایراد عقلی برخورد کرده است، بلکه این چیزی است که در کودکی برایش قابل درک بوده است. آنچه رخ داده برانگیخته شدن عامل نفسی و عاطفی است که باعث شده او قادر به تحمل دیدن ویرانی، شنیدن ناله‌های مادران داغدار و احساس درد مصیبت‌دیدگان نباشد و این درد احساسی او را به این درخواست و قیحانه از خداوند سوق داده که باید از همه این‌ها جلوگیری کند و گرنه این موجب ایراد وارد شدن در حکمت اوست، زیرا [از نظر او] هیچ حکمتی در این مصیبت‌ها نیست!

برای همین، چنین شبهاتی در هنگام مصائب و فجایع بزرگی مانند سیل‌ها یا زلزله‌ها و جنگ‌ها که تلفات جانی بسیار به جای می‌گذارند، شیوع می‌یابد.

همدردی یا ناراحتی یا درد درونی برای مصیبت دیگران هیچ اشکالی ندارد و بلکه این نشانه فطرت سالم و نیک است؛ مشکل آن است که این باعث برانگیخته شدن

هواهای نفسانی شده و به سبب آن انسان بر پروردگارش تکبر ورزد و از عبادتش سر باززند و به مخالفت با او جرات یابد.

در دفع این شبهه باید توجه اصلی به همین جنبه روحی و روانی باشد؛ زیرا قضیه صرفاً جنبه معرفتی محض ندارد بلکه به ایمان و تسلیم و بندگی مربوط است. برای متکبر و آنکه از پذیرش امتناع می‌ورزد و آنکه در دلش بیماری و هوای نفس است این پاسخ علمی قانع کننده هم فایده‌ای ندارد زیرا سبب اصلی همان هوای نفس است که باعث شده پذیرش حکمت الهی برایش سنگین شود نه آنکه از شناخت موافقت این حکمت با عقل ناتوان باشد. بنابراین هر گفتمانی که اصلاح درون و تزکیه نفس را هدف قرار ندهد و حقیقت ضعف انسان و قصور او و در مقابل عظمت خالق را به یادش نیاورد، اثری ضعیف دارد، زیرا ایرادی که اینجا وجود دارد همین است که او چنانکه باید بزرگ نداشته است و عظمت خالق را از یاد برده، در نتیجه باید این ایراد را برطرف ساخت تا متوجه شود که او در حقیقت دارد به خالقش اعتراض می‌کند که **{به خاطر آنچه می‌کند بازخواست نمی‌شود}**.

آنچه بر تاثیر روانی این پرسش تاکید می‌کند این است که اعتراض به وجود شر، در حقیقت بر یک نظریه اخلاقی استوار است که عدل را گرامی می‌دارد و به وجود

ارزش‌های اخلاقی کلی باور دارد و این زندگی را دارای نوعی ارزش می‌داند، برای همین به وجود شر معترض است، زیرا آن را در منافات با این هستی که بر این ارزش‌های اخلاقی استوار است می‌داند، سپس همین را به عنوان استدلالی برای ایراد وارد ساختن در وجود خداوند یا حکمتش مطرح می‌کند، اما همه این‌ها همراه با الحاد ممکن نیست، زیرا اگر وجود خداوند را نفی کنی یا در وجود او شک وارد کنی پس از آن ایمان به وجود یک اخلاق کلی قطعی یا ارزش‌های عینی فراتر امکان ندارد. اعتراض بر معضل شر در حقیقت چنین است که معترض در آغاز وجود خدا را ثابت می‌کند تا بتواند وجود این ارزش‌های اخلاقی را قطعی بداند، سپس با استفاده از همان، اعتراض خود را مطرح می‌کند، وگرنه نمی‌توان بدون ایمان به وجود خداوند این ارزش‌ها را قطعی دانست.

اگر از این بُعد فراتر رویم و به بُعد عقلی برسیم که به بررسی حکمت خداوند درباره این شرور که نظام زندگی بر آن استوار است می‌پردازد، در این صورت اشکالی که در اعتراض به حکمت خداوند پیش می‌آید از سه مدخل اساسی خواهد بود:

مدخل اول: این تصور که انسان می‌تواند حکمت خداوند را به شکل کامل درک کند و از همه جزئیات آن اطلاع یابد. در نتیجه اگر حکمت چیزی برای او آشکار نشود،

به‌طور قطعی نتیجه می‌گیرد که حکمتی وجود ندارد! تکیه او بر استدلالی یگانه است که به ده‌ها شکل گفته می‌شود و در عرضه آن به صدها روش تفنن به خرج می‌دهد، اما خلاصه‌اش این است: حکمتی وجود ندارد چون عقل من به آن پی نبرده است!

اما این از جمله تکبر و طغیان است: **إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ** [غافر: ۵۶] (کسانی که در مورد آیات الهی - بدون اینکه دلیلی در اختیارشان باشد - به مجادله برمی‌خیزند، در دل‌هایشان [غرور و توهم و] تکبری است که هرگز به آن نخواهند رسید).

اگر او این مقوله محافظ را می‌فهمید، از انحراف در امان می‌ماند و با عقل و علم می‌گفت: من وجه حکمت را نمی‌دانم و از مصلحتی که در آن هست آگاه نیستم، اما این ایرادی ندارد، چرا که از شروط وجود حکمت در آفرینش خدای جبار و بزرگ، این نیست که تمام انسان‌ها به‌طور تفصیلی از حکمت او آگاه شوند. بلکه اصلاً تحقق چنین چیزی ممکن نیست، زیرا عقل آن‌ها قاصرتر از آن است که از همه جهت احاطه به علم و حکمت او یابد.

مدخل دوم: قیاس خالق بزرگ بر بنده ضعیف و محدود. نگاه او به فعل خداوند همان گونه است که به افعال بندگان می‌نگرد. بنابراین آنچه را که در فعل یک بنده غیر حکیمانه می‌داند، در مورد کارهای خداوند نیز چنین می‌پندارد. اینگونه، در کشاکش چنین قیاس ظالمانه‌ای حکمت خداوند را نفی کرده و علم فراگیر و نام‌های والای او را فراموش می‌کند و می‌خواهد فعل خداوند را مطابق افعال بندگان بداند. از نظر او بنده‌ای که موصوف به حکمت و عدالت است، وقتی ظلمی را ببیند ساکت نمی‌ماند مگر آنکه ناتوان باشد و هرگز مظلومی که قدرت یاری‌اش را دارد، رها نمی‌کند. در نتیجه گمان می‌کند که کار خداوند نیز باید چنین باشد. حال اگر ببیند که خداوند - با وجود قدرتش - برخی از شرور را از بین نمی‌برد، این فرد فریب خورده نتیجه می‌گیرد که این ظلم است و با حکمت ناسازگار!

اما این قیاسی ظالمانه و جهلی فاحش است؛ زیرا بنده مخلوق است و تحت مشیت پروردگار و علمش به کارهای خالقش احاطه ندارد. پروردگار متعال حکمتی کامل و رسا دارد، پس اگر چیزی را مقدر ساخت آن را با علم به سرانجام‌هایی انجام می‌دهد که مخلوق قاصر از آن مطلع نیست. کارهای پروردگار اهدافی دارد که عقل

بنده ضعیف از درک آن ناتوان است و این قیاس احمقانه از عوامل انحراف در این باب است.

مدخل سوم: محدود ساختن حوزه حکمت به جنبه‌های دنیوی و منافع مستقیم. چنین کسی هنگام جستجوی حکمت‌های خداوند در آفرینش او، تنها به جنبه‌های دنیوی محض نظر دارد. او می‌خواهد که تمامی مصالح زندگی بر پایه منافع مربوط به خوردن و آشامیدن، خواب، بازی و سرگرمی، ازدواج، سفر و امثال آن بنا شود. بنابراین اگر موردی برایش قابل فهم نبود برای آن است که او اساساً حکمت را در این جوانب می‌بیند. از نظر او فجایع بزرگ هیچ مصلحتی در خود ندارد زیرا به منافع مستقیم [و لذت‌ها] ضربه می‌زند بدون آنکه سود مستقیمی داشته باشد، در نتیجه از اینکه حکمتی در کار نیست شگفت‌زده شده و به ساحت پروردگارش اسائه ادب می‌کند!

او تنها خواهان خوشبختی [در همین جهان] است و دنیا را چیزی جز بازی و سرگرمی و تفریح نمی‌بیند و هر چیزی که از حیطة این بازی و سرگرمی بیرون باشد برایش قابل فهم نیست. این نگاه در معنای واژه قرآنی «عبث» (پوچی و بیهودگی) قرار می‌گیرد: **﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾** (مؤمنون: ۱۱۵)

(آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟) و: **{أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى}** [القيامة: ۳۶] (آیا انسان گمان می‌کند که [بیهوده و بی‌هدف و بدون حساب و جزا] به خود رها می‌شود؟). هدف زندگی دنیا محدود به لذت و سرگرمی و آسایش نیست که اگر چیزی این خوشی‌ها را مکدر سازد یا از آن کم کند، آن را بدون مصلحت و بی‌حکمت بدانیم.

کسی که با پرسش دربارهٔ حکمت شر اینگونه اعتراض می‌کند، ناخودآگاه این فرض را مطرح کرده که دنیا بیهوده است و هر کاری که با این بیهودگی در تضاد باشد غیر قابل فهم خواهد است. کسی که به بیهودگی زندگی باور دارد نمی‌تواند حکمت از ابتلا و امتحان را درک کند و از درک حکمت تفاوت‌ها و برتری‌های بین مردم نیز عاجز است و حکمت‌های بندگی کردن را نخواهد پذیرفت؛ زیرا همهٔ این معانی خارج از چارچوب فکری اوست که همهٔ حکمت‌ها را در لذت‌جویی و سرگرمی خلاصه می‌کند!

آنان جهانی بی‌هدف و بی‌معنا می‌خواهند در نتیجه به هر چیزی که بر غیر مراد و تصورشان رخ می‌دهد اعتراض می‌کنند، حال آنکه اگر اندکی فکرمی‌کردند متوجه می‌شدند که اعتراض آنان به شر در تضاد با تصور پوچ‌گرایانهٔ خودشان قرار دارد.

اگر دنیا پوچ و بی‌هدف است چرا اصرار دارند که بر اساس نظامی مشخص و هدفی که خود می‌پسندند در حرکت باشد؟

اما این با حکمت خداوند از آفرینش ناسازگار است. خداوند انسان را برای این نیافریده که فقط به او لذت بدهد، بلکه او را آفریده تا وی را عبادت کند: **{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}** [ذاریات: ۵۶] (و جن و انس را فقط برای این آفریده‌ام که مرا عبادت کنند). هدف این هستی بندگی است، نه لذت بردن انسان و مقصود از آن آزمایش به واسطه اطاعت از خداوند است. بنابراین نمی‌توان حکمت خداوند در آفرینش را با نگاهی که هدف وجود را نادیده می‌گیرد و هدفی مخالف را جایگزین آن می‌سازد فهمید. اگر خردمند حقیقت این هدف را درک کند، معنای شرّی را که می‌بیند خواهد فهمید و درخواست یافت که در پس آن، مصلحت‌هایی بزرگ و حکمت‌هایی والا نهفته است که فراتر از معنای محدودی است که خود را در آن محصور کرده است. ترازوی خیر و شر، صلاح و فساد، و عدل و ظلم تنها به دنیا محدود نمی‌شود، بلکه دنیا و آخرت، مصلحت دین و دنیا، سعادت دو جهان، صلاح ظاهر و باطن، و حق خالق و مخلوق را در بر می‌گیرد. هنگامی که نگاه انسان به این

فضای وسیع که حقیقت آفرینش و واقعیت زندگی است باز شد، دلش گشوده شده و نفسش با درک حکمت آنچه شر می‌بیند، آرامش می‌یابد.

از همینجا درک می‌کند که شر موجود، شر محض نیست بلکه شری است نسبی که همراه با آن خیری بزرگتر از خودش خواهد آمد و مفسده‌ای است که صلاحی بزرگتر به همراه خواهد داشت. شاید در برخی از آفریده‌های خداوند شر باشد اما در خلقت الهی که از صفات اوست شر نیست؛ زیرا آفرینش این شر توسط خداوند بر اساس حکمت‌های بزرگی است که خیر بزرگتری را پدید خواهد آورد.

از این رو خیر، اصل است و شر، عارض و گذرا و بلکه در این دنیا خیر بدون وجود شر ممکن نیست و نمی‌توان خیر محضی را تصور کرد که هیچ شری در آن رخ ندهد، اما انسان به دلیل نادانی یا تکبر یا روی‌گردانی‌اش ممکن است به وجود چیزی معترض شود و حواسش نباشد که آن چیز اساساً قابل تصور نیست. اگر قرار باشد شر از زندگی حذف شود، باید خداوند قدرت انتخاب را از انسان بگیرد تا او مجبور به انجام کارهایش باشد و نتواند هیچ شری انجام دهد. این کار آزادی اراده را از انسان می‌گیرد و او را به ماشینی بی‌اختیار و بی‌قدرت تبدیل می‌کند، نه موجودی گرامی. برخی از ملاحظه این لازمه را درک کرده و شبهه اعتراضی خود را بر این

اساس شکل داده‌اند. آن‌ها وجود نوعی از شر را که همراه با آزادی انتخاب انسان است پذیرفته‌اند، اما خواستار حذف شرهایی هستند که فراتر از محدوده آزادی انتخاب است.

این اما نوعی جدل بیهوده است. اگر درد و مصیبت و زبانی که به سبب جنگ‌ها به انسان‌ها می‌رسد و ناشی از اختیار است را پذیرفتی و آن را در توافق با حکمت و عدل دانستی، دیگر چه معنایی دارد که به زیان ناشی از آتشفشان‌ها یا زلزله و سیل چنگ بزنی و این را غیر عاقلانه و بدون حکمت بدانی؟!

این اعتراض معنایی ندارد جز فرار جدلی از الزامی که خطر نفی انتخاب آزاد در خود دارد.

از سوی دیگر، این شرها در این زندگی ملازم خیر هستند. خداوند مصالح زندگی و انسان‌ها و حیوانات را بر پایه قوانین خاصی جاری ساخته است که بدون وجود برخی مصائب و بلاها نمی‌توانند استوار بمانند. بنابراین، فرض نبودن آن به معنای نفی امکان زندگی است. کسی که به وجود این شرور اعتراض می‌کند، در واقع زندگی بدون مرگ، سلامتی بدون بیماری، شادی بدون رنج، تندرستی بدون درد، و ثروت بدون فقر را می‌خواهد؛ و اینها اموری هستند که زندگی با آنها نمی‌تواند

پایدار بماند. چنین فردی می‌خواهد زندگی جریان داشته باشد اما قوانینی که اساس آن هستند، لغو شوند.

اگر این معانی کلی، ثابت و پذیرفته شود، برای بنده آسان خواهد بود که برخی از حکمت‌های الهی را در شرهایی که رخ می‌دهد به یاد آورد. اصل جامع و بنیادین این است که اینگونه کمال حکمت خداوند متعال تحقق می‌یابد. کمال حکمت تنها با گردهمایی خیر و شر، فقر و ثروت، قدرت و ضعف، و زندگی و مرگ محقق می‌شود. قدرت، دانش و رحمت خداوند همه این امور را در بر می‌گیرد، چنان‌که آثار نام‌ها و صفات او در آنها آشکار می‌شود. خداوند بخشنده، آمرزنده، کریم، بردبار و دانا است و بخشش او بی‌پایان است، او توانمند و پیروزمند است و مجازاتی سخت دارد. فرض زندگی بر اساس الگویی خیالی و مشخص، به معنای نادیده گرفتن کمال کارهای خداوند و آثار عظیم نام‌ها و صفات اوست.

همچنین اینگونه انواع بندگی‌هایی که خداوند دوست می‌دارد محقق می‌شود. خداوند صبر، شکر، خشنودی، پیروی از اوامرش، دشمنی با دشمنانش، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد در راه او، توکل بر او، ترس از او، صبر بر بلاهایش و

رضایت به قضای او را دوست دارد. همه این مفاهیم تنها با آفرینشی محقق می‌شوند که خداوند این زندگی را برپایه آن پدید آورده است.

این را نیز باید در نظر گرفت که دنیا همه چیز نیست. زندگی دیگری وجود دارد که وسیع‌تر و کامل‌تر است و در آن پاداش و کیفر وجود دارد. در آن زندگی، عدالت کامل الهی تحقق می‌یابد. شرّ نسبی و موقتی که در این دنیا وجود دارد، تنها محدود به همین زندگی است. اگر وجود زندگی دیگری را به یاد آوریم، مسئله وجود برخی شرور در این دنیا با توجه به وضعیت زندگی پس از آن، برطرف می‌شود!

- ترک نکردن حکم شرعی به سبب ندانستن حکمت آن:

^۱ برای مطالعه بیشتر در زمینه مناقشه شبهه شر در قضا و قدر الهی، ببینید: ابن القیم، شفاء العلیل (۳/ ۹۷۵-۱۰۲۱)، (۳/ ۱۱۸-۱۳۳۱)، طریق الهجرتین (۱/ ۱۹۹-۲۳۴) مدارج السالکین (۲/ ۵۱۰-۵۲۰)، مختصر الصواعق المرسله (۲۲۶-۲۸۱)، ابن تیمیّه، مجموع الفتاوی (۸/ ۹۳-۹۹)، (۱۴/ ۱۸-۲۸۹)، جامع الرسائل (۱/ ۱۲۱-۱۳۸) الغزالی، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى (۶۶-۶۴)؛ سامی عامری، مشكلة الشر، إسماعيل عرفة، لماذا نحن هنا (۱۲۵-۱۶۶)؛ أحمد حسن، أسس غائبة (۶۵-۱۸۵)؛ حمزة تزورتزس، الحقيقة الإلهية (۲۷۵-۲۵۹)؛ سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث (۲/ ۵۷-۸۰).

این مقوله بیانگر آن است که بنده نباید به دلیل عدم درک حکمت امر شرعی، از اطاعت آن سر باززند. بنده مخلوق از پروردگارش درباره کار یا فرمان او نمی‌پرسد، بلکه همان گونه که در برابر قضا و قدر الهی تسلیم است، در برابر دستور شرعی نیز تسلیم می‌شود. هرگاه فرمانی یا نهی به او رسید، می‌گوید: «شنیدیم و اطاعت کردیم» و معترضانه یا از روی تردید یا متوقف بر تحقق شرطی خاص درباره چرایی آن نمی‌پرسد، بلکه تسلیم می‌شود و اطاعت می‌کند و اگر بپرسد، سؤالش از روی درخواست فهم و علم بیشتر است تا ایمانش به حکمت شریعت بیشتر شود و از آن سؤال در راه شناخت حکم و چگونگی پیاده‌سازی آن سود ببرد.

- دانستن اینکه پاداش و تکلیف بر اساس اوامر شرعی است، نه اوامر تقدیری:

انسان عاقل نه برای نفس پرسش به دنبال سوال می‌گردد و نه سوال را هدف نهایی خود قرار می‌دهد، بلکه هدف از پرسش، بهره‌مندی از آن است. این نگرش باعث می‌شود مسلمان تنها در زمینه‌ای سوال کند که به آن نیاز دارد و پاداش و تکلیف بر آن استوار است؛ یعنی دستورات و نهی‌های شرعی. اما در مورد دستورات تقدیری و قضای الهی، خداوند از بندگان درباره آن‌ها بازخواست نمی‌کند.

بنابراین، اصرار بر پرسش دربارهٔ اموری که به آن نیازی نیست و عقل انسان از درک آن ناتوان است، بی‌معناست.

زیرا «خداوند چیزی را برای ما خواسته و چیزی را از ما خواسته است. آنچه را برای ما خواسته، از ما پوشیده داشته، و آنچه را از ما خواسته، برای ما آشکار ساخته است. پس چرا خود را با آنچه از ما پنهان کرده مشغول سازیم و از آنچه از ما خواسته بازمانیم؟»^۱

روایت شده که عمر بن عبدالعزیز به حسن بصری نوشت: «خداوند بندگان را به خاطر قضا و قدری که بر آنان مقدر کرده، بازخواست نمی‌کند، بلکه آنان را به خاطر ترک دستورات و انجام نواهی بازخواست می‌کند. پس نفس خود را دربارهٔ همان عرصه‌ای بازخواست کن که پروردگارت تو را بازخواست خواهد کرد».^۲

^۱ شهرستانی، الملل والنحل (۱۸۴).

^۲ نگا: ابن عبدالبر، التمهید (۱۱/ ۲۹۸)، ابن بطلال، شرح صحیح البخاری (۱۰/ ۳۰۱-۳۰۲).

همچنین هنگامی که بلال بن ابی بُرده به محمد بن واسع گفت: «نظرت دربارهٔ قضا و قدر چیست؟» گفت: «ای امیر! خداوند در روز قیامت بندگان را دربارهٔ قضا و قدرش بازخواست نمی‌کند، بلکه آنان را دربارهٔ اعمالشان بازخواست می‌کند».^۱

درک این معنا، این اشکال را برطرف می‌سازد که چگونه خداوند بندگان را مورد بازخواست قرار می‌دهد در حالی که خودش این را برایشان مقدر ساخته و نوشته است، به این صورت که خداوند بنده‌اش را بر اساس علم و تقدیر الهی محاسبه نمی‌کند، بلکه بر اساس عمل بنده و کاری که خودش انجام داده بازخواست می‌کند.

- دعا کردم ولی مستجاب نشد!

از آثار این سخن آن است که مسلمان گستردگی حکمت خداوند را به یاد می‌آورد و درمی‌یابد که توانایی انسان کمتر از آن است که بتواند کمال این حکمت را درک کند. بنابراین نباید گمان کند که عقلش قادر است در امری خاص، حکمتی را بر پروردگارش تحمیل کند و انتظار داشته باشد که حتماً محقق شود!

^۱ نگا: ابن عبدالبر، التمهید (۲ / ۵۱۵)، ابن بطلال، شرح صحیح البخاری (۱۰ / ۳۰۱).

از این مدخل، می‌توان به پرسشی تکراری پاسخ گفت که ذهن بسیاری از مردم را به خود مشغول کرده و با تعجب می‌گویند: «دعا کردم، ولی خداوند دعایم را اجابت نکرد!». گویا بر خداوند واجب است که هر وقت بخواهند دعایشان را اجابت کند و اگر نکند، این با حکمت او ناسازگار است! حال آنکه حکمت خدا چنان گسترده است که نمی‌توان آن را به خواسته‌های هر فرد محدود کرد. این به معنای بی‌ارزش شمردن دعا نیست، بلکه مسلمان باید در همه شئون زندگی‌اش به خداوند توکل کند و روزش را با دعا و پافشاری به درگاه خداوند در امور دین و دنیایش مشغول باشد. با این حال نباید در اجابت عجله کند، یا اگر خداوند دعایش را مستجاب نکرد، در حکمت او خدشه وارد سازد و از او ناخشنود شود. زیرا دعا یکی از اسباب اجابت است و گاه ممکن است دعای بنده مستجاب نشود، اما پاداش دعایش برای آخرتش ذخیره شود، یا به برکت آن بلایی از او دفع شود و این از روی حکمتی است که تنها پروردگار جهانیان از آن آگاه است. بنابراین بنده تسلیم مولایش می‌شود و می‌داند که خداوند درباره کاری که می‌کند بازخواست نمی‌شود.

شاید کسی بگوید: اما خداوند به ما وعدهٔ اجابت داده است: **﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾** [غافر: ۶۰] (و پروردگارتان فرمود: مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم)، بنابراین مستجاب نشدن دعا، با این وعده منافات دارد.

پاسخ این است که: دعا سبب اجابت است اما این اجابت، شروط و موانع خودش را دارد. از مسلمان خواسته شده که اسباب را رعایت کند، با این حال اجابت زمانی محقق می‌شود که شروط آن فراهم شود و موانعش برطرف گردد، اما هیچ‌گاه نمی‌توان به شکل قاطع گفت که در یک دعا همهٔ این شروط فراهم شده و همهٔ موانع کنار رفته‌اند. عقل بنده نیز از درک حکمت الهی در همهٔ امور ناتوان است زیرا ممکن است خداوند از روی ابتلا یا برای بالا بردن درجات بنده، دعایش را مستجاب نکند یا شاید آن خواسته بدون آنکه بداند به زیان او باشد یا برای آنکه باقی ماندن آن نیاز و دعایش به درگاه خداوند برای او بهتر از اجابت باشد، یا حکمت‌های دیگر. اینجا قاعده‌ای هست که باید بر آن تاکید کرد زیرا در دوران ما برای بسیاری از مردم ناشناخته مانده است: آنچه در متون شرعی دربارهٔ موفقیت در دنیا به عنوان پاداش برخی از اعمال یا شکست به عنوان مجازات آمده، از جملهٔ اسبابی است که وقوع آنها الزامی نیست. یعنی ممکن است محقق شود اگر شرایط فراهم باشد و

موانع برطرف شده باشد، یا به دلیل حکمتی که خداوند خواسته است، محقق نشود.

خداوند متعال به مؤمنان وعده نصرت داده است: **{إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ}** [محمد: ۷] (اگر [دین] الله را یاری کنید، شما را یاری کند). اما این نصرت ممکن است به دلیل عدم تحقق شرایط آن، یا برای امتحان و پاکسازی صف مؤمنان، یا برای بالا بردن درجاتشان، یا مهلت دادن به کافران و دیگر حکمت‌هایی که پایه‌های این زندگی بر آن استوار است، به تأخیر افتد.

همانند آن مجازات کافران و ستمگران و تأثیر گناهان بر مصیبت‌هاست، همان‌گونه که خداوند فرموده است: **{ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ}** [روم: ۴۱] (به سبب گناهانی که مردم مرتکب شده‌اند، فساد [و تباهی] در خشکی و دریا آشکار گشته است)، و نیز می‌فرماید: **{وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ}** [شوری: ۳۰] (هر مصیبتی که به شما رسد، به خاطر کارهایی است که انجام داده‌اید؛ و [الله] از بسیاری [از گناهانتان] گذشت می‌کند). اینها همه اسباب هستند، اما این به معنای آن نیست که هر مؤمنی الزاماً باید در دنیا زندگی آسوده و مرفهی داشته باشد و هر کافری باید در رنج و عذاب باشد. این

نگرش با سنت الهی در زندگی و قانون آزمایش و امتحان در تضاد است. اینها تنها بخشی از اسباب هستند و خداوند حکمت‌های دیگری نیز دارد. بنابراین، نباید تنها به یک حکمت توجه کرد و دیگر حکمت‌هایی را که شریعت بیان کرده است، نادیده گرفت.

مؤمن به امید کسب خشنودی خداوند و بهشت او در آخرت، طاعت الله را انجام می‌دهد و این معنایش آن نیست که برای طاعتش حتما خوشی و موفقیت دنیا را به دست آورد. این طرز فکر اهل تردید و حیرت است: **وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ** [حج: ۱۱] (و از [میان] مردم کسی هست که الله را با تردید عبادت می‌کند [و ایمانش ضعیف است]؛ پس اگر خیری به او برسد، [دلش] به آن آرام می‌گیرد [و بر ایمانش باقی می‌ماند] و اگر بلایی [برای آزمایش] به او برسد، روی می‌گرداند [و به کفر بازمی‌گردد]. او در دنیا و آخرت زیان کرده است).

پروردگار ما قادر است که خوشی‌ها را هرچه زودتر برای مؤمنان مهیا سازد و کافران را خیلی زود مجازات کند، اما این عرصه امتحان را از بین می‌برد. اگر دنیا همه‌اش به کام کافران بود یا همه‌اش نصیب مؤمنان می‌شد حکمت ابتلا نیز از بین

می‌رفت. برای همین پروردگار متعال می‌فرماید: **{وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّن فِصَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ (۳۳)}** **وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرَرًا عَلَيْهَا يَتَكَبَّرُونَ (۳۴)}** **وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا}** [زخرف: ۳۳-۳۵] (اگر [نگرانی از آن] نبود که همه مردم [در دنیا طلبی و انکار الله] یک گروه شوند، سقف خانه کسانی را که به [پروردگار] رحمان ایمان ندارند، از نقره قرار می‌دادیم و نیزپله‌هایی [از نقره در آن می‌نهادیم] که بتوانند از [طبقات] آن [خانه] بالا روند (۳۳) و برای خانه‌هایشان درهایی [از طلا] می‌گذاشتیم و تخت‌هایی [قرار می‌دادیم] که بر آن تکیه زنند (۳۴) و تجمّل [و زینت‌های] فراوان [برایشان فراهم می‌کردیم] و تمام اینها بهره [ناچیز] زندگی دنیا است). زیرا سنت الهی و حکمت او چنین است که مال و سعادت و خوشی‌هایی را که در دنیا هست به مؤمن و کافر می‌دهد: **{كُلًّا نَّمِدُّ هَؤُلَاءَ وَهَؤُلَاءَ مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا}** [اسراء: ۲۰] (همه را - [خواه] این گروه [بدکار] و [یا] آن گروه [نیکوکار] - از بخشش [و نعمت‌های دنیوی] پروردگارت بهره‌مند می‌سازیم و بخشش پروردگارت [از کسی] منع نشده است)، و خداوند دنیا را فتنه قرار داده زیرا محل ابتلا و آزمایش است: **{إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا}** [کهف:

۷] (در حقیقت، ما آنچه را که روی زمین است، زیوری برای آن قرار داده‌ایم تا آنان را بیازماییم که کدامشان نیکوکارترند).

غفلت از این معنای شرعی، انسان را گرفتار دو اشتباه می‌کند:

نخست: کسانی که معتقدند هر وعده یا تهدید الهی حتماً باید در دنیا محقق شود، زیرا خداوند چنین فرموده است. آنان به این باور نادرست رسیده‌اند که هر ظالم، کافر یا فاجری ناگزیر مجازات دنیوی را می‌بیند، و هر مؤمن، راستگو یا مظلومی حتماً پیروز می‌شود.

این اندیشه‌ای فاسد و مخالف شرع و عقل است و برای دین مردم خطرناک است، زیرا برخی از پیروان آن را به دوری از احکام شرعی سوق می‌دهد. به این صورت که چنین فردی تنها به نابودی ظالمان و پیروزی مؤمنان چشم می‌دوزد، اما اگر این رویدادها به تأخیر افتند یا محقق نشوند، دچار شک و نفاق می‌شود.

دوم: کسانی که تأثیر این اسباب شرعی را نادیده می‌گیرند و می‌پندارند پیروی یا مخالفت با احکام شرعی هیچ ارتباطی با مصائب دنیوی، پیشرفت در دنیا، و ضعف یا آزمایش الهی ندارد، زیرا معتقدند همه چیز صرفاً بر اساس علل طبیعی شناخته شده پیش می‌رود و در نتیجه چیزی را به سبب شرعی نسبت نمی‌دهد.

این نگرش، تکذیب شرع و ناشی از جهلی است که حقیقت «سبب شرعی» را درک نمی‌کند. سبب شرعی به این معنا نیست که هر کسی مرتکب کفر یا ظلم شود، فوراً صاعقه‌ای از آسمان بر او نازل می‌شود؛ بلکه این امر از حکمت‌های الهی در زندگی است که تنها در صورت تحقق شروط و نبود موانع، اتفاق می‌افتد.

و ممکن است به دلیل حکمت دیگری به تأخیر افتد. علم مؤمن به این حکمت‌ها احاطه ندارد، اما با وجود ناآگاهی از آن، دچار یأس نمی‌شود، بلکه امر خود را به خدا واگذار می‌کند و در استفاده از اسباب شرعی و طبیعی تلاش می‌ورزد. هیچ تضادی بین ایمان به سبب طبیعی و سبب شرعی وجود ندارد. او درمی‌یابد که مصائب، اسبابی طبیعی دارند که خداوند آن‌ها را آفریده است، و باور دارد که پشت این مصائب، حکمت‌های بزرگی نهفته است که به فعل الهی مرتبط است؛ مانند آزمایش و پالایش، بخشش گناهان و بالا بردن درجات، مهلت دادن [به گناهکاران] و فرو غلتاندن تدریجی [کافران در گمراهی بیشتر]، و دیگر حکمت‌هایی که با تدبّر در کتاب خدا و سنت پیامبرش - صلی الله علیه وسلم - شناخته می‌شوند.

- درک کمال حکمت الهی:

این مقوله، یادآوری کمال حکمت الهی را در نفس انسانی تقویت می‌کند. خداوند حکیم و بسیار داناست، و پرهیز از پرسش [بی‌جا] به دلیل ناتوانی عقل از درک این حکمت است. هر امری که با حکمت ناسازگار باشد، خداوند از آن منزّه است. خداوند در رد کسانی که گمان می‌برند در برخی از آفریده‌های او حکمتی وجود ندارد، می‌فرماید: **{أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا}** [مؤمنون: ۱۱۵] (آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده آفریده‌ایم؟).

بیهودگی، سفاهت و نقص است، حال آنکه خالق بزرگ، دارای نام‌های نیکو و صفات کامل است. این جهان بیهوده خلق نشده و این سخنی عظیم است که در جان انسان هیبت و حَشِیَّت پدید می‌آورد و اثر ایمانی و اخلاقی بزرگی دارد. از بزرگترین کاستی‌هایی که ممکن است انسان دچارش شود، غفلت از این معناست. او در این دنیا زندگی می‌کند، برای همه چیز برنامه‌ریزی می‌کند و جزئیات نیازهایش را می‌شناسد، اما از مهم‌ترین امر غافل می‌شود و اصلی‌ترین بخش زندگی‌اش را نادیده می‌گیرد: **هدف از وجودش در این جهان؛** و طوری زندگی می‌کند که گویا بیهوده آفریده شده است. بنابراین، پاکسازی روح انسان و تربیت

او در گرو یادآوری این معناست. یادآوری این مفهوم، انگیزه‌ای برای خردورزی، توبه و بازگشت به سوی خداوند است.

از این مفهوم قرآنی که: «آیا گمان کردید ما شما را بیهوده آفریده‌ایم؟» به عنوان دلیلی برای اثبات نبوت، نیاز به آن، ضرورت تسلیم در برابر آن و جستن آن استفاده می‌شود. زیرا رسالت، پل ارتباطی بین خداوند و بندگان اوست و راهی است که مردم از طریق آن می‌دانند که خداوند از آنان چه می‌خواهد. هر کس نبوت را انکار کند یا آن را ضروری نداند، در واقع معتقد است که ما بیهوده آفریده شده‌ایم. چنین فردی زندگی را بر پایه پوچی و بازی می‌پندارد و آن را بی‌حکمت و بی‌معنا می‌داند. در این صورت، نبوت نیز ضرورتی نخواهد داشت. اما انسان خردمند یقین دارد که زندگی نمی‌تواند بیهوده باشد و ممکن نیست که از آفریدگار بزرگ چنین بیهودگی و عبثی سر بزنند. اگر این را بپذیرد، قطعاً باور خواهد کرد که شناخت دقیق حکمت الهی و هدف آفرینش، تنها از طریق رسالت ممکن است. هیچ راه دیگری جز این برای عقل پذیرفتنی نیست و مردم جز از طریق نبوت، راهی برای شناخت این حقایق ندارند. این ایمان، ضرورت نبوت و نیاز بشر به آن را آشکار می‌سازد.

(۸) اطاعت از پیامبر، از خداوند نشأت می‌گیرد^۱

پیروی از پیامبر، اطاعت از خداوند است، زیرا حق تعالی در مواضع بسیاری از کتابش به طاعت پیامبر ﷺ و پیروی از او امر کرده و فرمان برداری از خودش را همراه با فرمان برداری از پیامبرش آورده است، چنانکه می‌فرماید: **قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** {نور: ۵۴} (بگو: از الله و پیامبر اطاعت کنید) و می‌فرماید: **قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ** {آل عمران: ۳۲} ((ای پیامبر! بگو: از الله و پیامبر [او] اطاعت کنید. پس اگر پشت کردند [و سرپیچی نمودند]، قطعاً الله کافران را دوست ندارد) و می‌فرماید: **وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** {آل عمران: ۱۳۲} (و الله و رسول را اطاعت کنید، باشد که مشمول رحمت قرار گیرید) و همچنین می‌فرماید: **وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا** {مائده: ۹۲} (و از الله اطاعت کنید و فرمانبر پیامبر باشید و [از گناه و نافرمانی] پرهیز کنید) و می‌فرماید: **وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ** {انفال: ۱} (و اگر ایمان دارید، از الله و پیامبرش اطاعت کنید).

^۱ طاعة الرسول من طاعة الله.

همچنین در آیاتی دیگر، معصیت پیامبر را همراه با معصیت خداوند آورده و می‌فرماید: **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ** [نساء: ۱۴] (و هر کس از الله و پیامبرش نافرمانی نماید و از حدود او تجاوز کند، وی را در آتشی وارد می‌کند که جاودانه در آن خواهد ماند و برایش عذابی خفت‌بار [در پیش] است). و می‌فرماید: **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا** [جن: ۲۳] (و هر کس از الله و پیامبرش نافرمانی کند، بی‌گمان، آتش جهنم از آن اوست؛ جاودانه در آن خواهد ماند) و همچنین می‌فرماید: **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ** [انفال: ۱۳] (این [کیفر کافران] به خاطر آن است که آنان با الله و رسولش مخالفت کردند).

پروردگار متعال حکم و قضاوت پیامبر ﷺ را از نظر الزامی بودن برای مؤمنان در کنار حکم و قضای خود آورده است: **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ** [احزاب: ۳۶] (برای هیچ مرد و زن مؤمنی شایسته نیست که وقتی الله و رسولش به کاری فرمان می‌دهند [یا حکمی دهند در اجرای آن] اختیاری داشته باشد).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

و تحریم توسط خود را با تحریم توسط پیامبر ﷺ یکجا آورده است: **وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ** [توبه: ۲۹] (و آنچه را الله و پیامبرش حرام کرده‌اند، حرام نمی‌شمارند).

و امر کرده که در حل اختلافات، داوری به نزد او و پیامبرش ﷺ برده شود: **إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا** [نور: ۵۱] (گفتار مؤمنان، هنگامی که به سوی الله و رسولش دعوت شوند تا میان آن‌ها داوری کند، جز این نیست که بگویند: شنیدیم و اطاعت کردیم) و می‌فرماید: **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتِ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا** [نساء: ۶۱] (و هنگامی که به آنان گفته شود: به سوی آنچه الله نازل کرده و به سوی پیامبر بیایید، منافقان را می‌بینی که از تو به شدت روی گردانند).

و لبیک گفتن به امر پیامبر ﷺ را همراه با استجابات امر خودش آورده است: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ** [انفال: ۲۴] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هنگامی که الله و رسولش شما را به چیزی دعوت می‌کنند که به شما حیات می‌بخشد، پاسخ [مثبت] دهید).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

و از پیشی گرفتن از الله و پیامبرش ﷺ نهی کرده است: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا**
بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ [حجرات: ۱] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر الله و رسولش
پیشی نگیرید).

و یکی از نشانه‌های محبت خودش را، پیروی از پیامبر ﷺ قرار داده است: **قُلْ إِنْ**
كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ [آل عمران: ۳۱] (بگو: اگر
الله را دوست دارید، از من پیروی کنید تا الله شما را دوست بدارد و گناهانتان را
بیامرزد).

و آیات پرشمار دیگر، چنانکه امام احمد می‌فرماید: «در قرآن نظر انداختم و دیدم
که طاعت رسول الله ﷺ در سی و سه موضع آمده است»، سپس این آیه را خواند:
فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [نور: ۶۳]
(پس کسانی که از فرمانش سرپیچی می‌کنند، باید بترسند از اینکه دچار فتنه‌ای
شوند یا به عذابی دردناک گرفتار شوند). و این آیه را پشت سر هم تکرار می‌کرد و
می‌گفت: «فتنه چیست؟ شرک است. چه بسا [بر اثر این مخالفت] در دلش چیزی
از انحراف بیفتد و دلش گمراه شود و هلاک گردد». و سپس این آیه را خواند: **فَلَا**
وَرَبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ [نساء: ۶۵] (نه؛ سوگند به

پروردگارت [ای محمد] که آنان ایمان نمی‌آورند مگر اینکه در اختلافاتشان تو را داور قرار دهند!^۱

این آیات پرشمار بر یک اصل قطعی و ضروری در اسلام تاکید دارند؛ این اصل که اطاعت از پیامبر، از اطاعت خداوند نشأت می‌گیرد، و کسی که محبت و رضایت خداوند را می‌خواهد باید از رسول او ﷺ پیروی کند و کسی که از خشم و عقوبت الله بیم دارد، باید از نافرمانی پیامبرش ﷺ بپرهیزد؛ زیرا اطاعت از رسول، اطاعت از خداوند است؛ همان‌گونه که حق تعالی فرموده است: **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ** [نساء: ۸۰] (هر کس از پیامبر اطاعت کند، در حقیقت از الله اطاعت کرده است).

به همین دلیل، خداوند مؤمنان را فرمان داده است که هرچه از پیامبرش ﷺ دریافت می‌کنند را بپذیرند و از هرچه نهی می‌کند دوری کنند. بنابراین می‌فرماید: **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** [حشر: ۷] (آنچه را پیامبر به شما می‌دهد بگیرید و از آنچه نهی می‌کند بازایستید). صحابه رضی الله عنهم بر اساس

^۱ ابن بطه، الإبانة (۱/ ۵۹-۶۰). نگا: مسائل الإمام أحمد بن لابنه عبدالله (۴۵۰-۴۵۵). همچنین: آجری، الشريعة (۳/ ۱۳۹۵).

همین آیات چنین استدلال کرده‌اند که هرچه پیامبر ﷺ به آن امر نموده [حتی اگر به نص در کتاب الله نباشد، به شکل غیر مستقیم] در قرآن آمده است، چنان که در سخن ابن مسعود رضی الله عنه آمده است: «چرا کسی را لعنت نکنم که رسول الله ﷺ او را لعن نموده و در کتاب الله آمده است». زنی به او گفت: من همه قرآن را خوانده‌ام و این را ندیده‌ام. فرمود: «اگر [به دقت] می‌خواندی، آن را می‌یافتی. الله عزوجل می‌فرماید: **{وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}**».^۱

تابعین نیز به همین روش استدلال کردند؛ چنان که از عبدالرحمن بن یزید نقل است که مردی را دید که در حال احرام لباس خودش را پوشیده بود [و لباس احرام را نپوشیده بود] پس او را از این کار نهی کرد. آن فرد گفت: آیه‌ای از کتاب الله بیاورتا لباسم را در آورم! ایشان این آیه را برای آن مرد خواند: **{وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}** (و آنچه را که رسول الله به شما داد، بگیرید و از آنچه که شما را از آن نهی کرد دست بردارید).^۲

^۱ به روایت بخاری (۱۴۷ / ۶) به شماره (۴۸۸۶) و مسلم (۱۶۷۸ / ۳) به شماره (۲۱۲۵).

^۲ به روایت آجری در الشریعة (۴۱۸ / ۱) و از طریق او: ابن بطه در الإبانة الکبری (۵۵ / ۱) و ابن عبدالبر در جامع بیان العلم وفضله (۱۱۸۲ / ۲).

پایبندی به این اصل بزرگ برای مسلمان، ضمانتی است که او را از رد کردن چیزی از سنت پیامبر ﷺ حفظ می‌کند؛ مسلمان در همه ابعاد به سنت رسول الله ﷺ ایمان دارد و چیزی از آن را انکار نمی‌کند و آن را به باب یا موضوع خاصی محدود نمی‌سازد و برای پذیرش آن شروطی نامعتبر قرار نمی‌دهد؛ این ضمانت و عامل محافظت از وقوع در لغزش‌هایی است که بسیاری از مردم در آن گرفتار شده‌اند و طوایف بسیاری به سبب آن سردرگم شده‌اند. می‌توان درجات انحراف مردم در زمینه یاری سنت نبوی را در چند طبقه و درجه دسته‌بندی کرد:

درجه نخست انحراف: انکار سنت پیامبر ﷺ:

به این صورت که شخص تنها به قرآن ایمان آورده و معتقد باشد وظیفه پیامبر ﷺ فقط رساندن قرآن بوده است. به گمان او، نه در گفتار پیامبر، نه در رفتار او و نه در هیچ بخشی از سیرت او، چیزی نیست که پیروی یا اقتدا به آن واجب باشد، و این از بدترین مراحل انحراف است.

هر کس که ادعای اطاعت از خدا را می‌کند ولی اطاعت از پیامبرش ﷺ را انکار می‌کند، در ادعایش دروغگو است. برخی از پیروان این فرقه گمان می‌کنند که کنار گذاشتن سنت پیامبر، نشانه بزرگداشت قرآن است، اما این ادعا دروغ و فریبی

بیش نیست. به خدا سوگند، انگیزه آنان در انکار سنت پیامبر، بزرگداشت قرآن نیست! اگر کتاب خدا را بزرگ می‌داشتند قطعاً از فرستاده خدا اطاعت می‌کردند و سنت شریفه ایشان را چنان که شایسته است گرامی می‌داشتند. برای همین کسی را نمی‌یابی که چنین عقیده‌ای داشته باشد و در عین حال، حقیقتاً پیرو قرآن باشد یا صادقانه به آن توجه کند. این افراد هیچ پیش‌زمینه‌ای در تفسیر کلام الهی، تدبیر در احکام یا استنباط معانی آن نداشته‌اند. ادعای آنان درباره بزرگداشت قرآن و توجه به آن، تنها بهانه‌ای است برای کم‌اهمیت جلوه دادن سنت پیامبر ﷺ، توجیه نادیده گرفتن آن و جسارت در ترک سنت ایشان.

این فرقه خود را «قرآنی‌ها» می‌نامند و ادعا می‌کنند که به قرآن ایمان دارند. اما در حقیقت، آن‌ها از ایمان واقعی به قرآن بسیار دورند. این نامگذاری درست نیست، مگرمانند روشی که عرب‌ها به کار می‌برند و اشخاص و گروه‌ها را به چیزی که منکر آن هستند نسبت می‌دهند؛ مثلاً به کسانی که منکر تقدیر الهی هستند «قَدَری» می‌گویند. پس به همین شکل می‌توان این گروه را «قرآنی‌ها» نامید، چون آن‌ها به دلایل روشن قرآن درباره حجت بود سنت پیامبر ﷺ ایمان ندارند.

این سخن یکی از بزرگترین عوامل ایجاد نفاق در دلهاست؛ چرا که قرآن به صراحت دستور داده که باید از - پیامبر ﷺ - پیروی کرد و به او امر او گردن نهاد. بسیاری از احکام قرآن نیز در سنت پیامبر توضیح داده شده و تبیین شده است. این گروه به خوبی می‌دانند که پیامبر ﷺ قرآن را تفسیر می‌کرد، احکام را آموزش می‌داد و بسیاری از احکام دینی از ابتدا توسط ایشان بیان شده است. اصحاب و تابعین و تمام مسلمانان صدر اسلام هم از پیامبر - ﷺ - پیروی می‌کردند و در جزئیات احکام دینی به سخنان ایشان توجه داشتند. پس هر عقیده‌ای که با این حقایق آشکار مخالف باشد، رویاننده نفاق، شک‌آوری و گمراهی است.

از این رو، معاذ بن جبل - رضی الله عنه - می‌فرماید: «تکذیب حدیث رسول الله ﷺ، نفاق است».^۱ اگر چنین سخنی درباره تکذیب برخی از احادیث بیان شده باشد، حال کسی که همه سنت را تکذیب می‌کند چگونه است؟

این سخن در حقیقت تکذیب دلایل بسیاری است که در قرآن مبنی بر حجت بودن سنت پیامبر ﷺ آمده است. همه این آیات را می‌توان تحت چند اصل دسته بندی کرد:

^۱ به روایت ابن ماجه (۲۱۸ / ۱) و ابن عساکر در تاریخ دمشق (۴۲۴ / ۵۸).

اصل نخست: آیاتی که در آن امر به اطاعت پیامبر ﷺ و فضل ایشان و هشدار نسبت به سرپیچی از امر ایشان آمده است. این آیات پرشمار هستند، مانند این سخن حق تعالی که می‌فرماید: **﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾** [مائده: ۹۲] (و از الله اطاعت کنید و فرمانبر پیامبر باشید و [از گناه و نافرمانی] پرهیز کنید) و این سخن حق تعالی: **﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾** [نساء: ۸۰] (هرکس از پیامبر فرمان برد در حقیقت الله را فرمان برده است) و این فرموده الله متعال: **﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾** [آل عمران: ۳۱] (بگو اگر [واقعاً] الله را دوست دارید، از من پیروی کنید تا الله دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشد). اطاعت ایشان، فرمان‌برداری از پیامبر در زندگی و پس از وفاتشان را در بر می‌گیرد و اطاعت از ایشان در امر و نهی و تبلیغ و تبیین را شامل می‌شود.

اصل دوم: آنچه در قرآن کریم درباره حکمت و آموزش آن آمده است، مانند این سخن الله تعالی که می‌فرماید: **﴿كَمَّا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾** [بقره: ۱۲۹] (همچنان که پیامبری از خودتان به میانتان فرستادیم که آیات ما را بر شما می‌خواند و شما را [با امر به معروف و نهی از منکر، از پلیدی‌ها] پاک می‌گرداند و کتاب و حکمت (قرآن و سنت) به شما

می‌آموزد) و این سخن حق تعالی: **وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ** [احزاب: ۳۴] (و هر آنچه را که از آیات الهی و حکمت (سنت پیامبر) در خانه‌هایتان خوانده می‌شود، به یاد داشته باشید) و می‌فرماید: **وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ** [بقره: ۲۳۱] (و آنچه را که از کتاب و حکمت (قرآن و سنت) بر شما نازل کرده [به یاد آورید]) و همچنین این سخن حق تعالی: **وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** [نساء: ۱۱۳] (و الله کتاب (قرآن) و حکمت (سنت) را بر تو نازل کرد). حکمت به دو صورت تعریف شده است:

اول: حکمت همان سنت است.

دوم: حکمت به معنای فقه در احکام و شناخت دین و پیروی از آن است.^۱

اما هر دو قول دال بر حجت بودن سنت پیامبر ﷺ است یعنی بنابر قول دوم نیز شناخت احکام و فقه پس از شناخت سنت پیامبر ﷺ و بیان ایشان و نگاه در سنت و روش ایشان ممکن است. این آیات به صراحت نشان می‌دهند که خداوند با قرآن

^۱ نگا: تفسیر طبری (۲/ ۵۷۵-۵۷۶)، تفسیر ابن ابی حاتم (۱/ ۲۳۷)، المحرر الوجیز (۱/ ۲۱۲). ابن قیم عنوان کرده که تفسیر حکمت به سنت مورد اتفاق سلف است. نگا: الروح (۷۵). نگا: السنة مروزی (۱۰۹/۱۰۶).

و چیزی دیگر که حکمت نام دارد بر مؤمنان منت نهاده و ممکن نیست که این حکمت چیزی جز سنت پیامبر ﷺ باشد.

اصل سوم: آیاتی که درباره بازگرداندن اختلافات به نزد پیامبر و داوری بردن به نزد او آمده است، مانند این سخن حق تعالی: **{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا}** [نساء: ۶۱] (و چون به آنان گفته شود: به سوی آنچه الله نازل کرده است [یعنی قرآن] و به سوی پیامبر [او] بیایید، منافقان را می‌بینی که از تو سخت روی می‌گردانند) و این سخن پروردگار متعال: **{فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ}** [نساء: ۵۹] (و اگر در چیزی اختلاف کردید، آن را به [کتاب] الله و [سنت] پیامبر بازگردانید. اگر به الله و روز قیامت ایمان دارید) و این فرموده حق تعالی: **{حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ}** [نساء: ۶۵] (مگر اینکه در اختلافاتشان تو را داور قرار دهند). بازگرداندن امور به خداوند از طریق کتاب اوست و بازگرداندن امور و اختلافات به پیامبر ﷺ از طریق سنت است و این مورد اجماع علماست.^۱

^۱ درباره این اجماع ببینید: الکنانی، الحیة والاعتذار (۱۰۲)، مقدمه کتاب المؤمل ابوشامه (۱۰۸)، إعلام الموقعین (۲/ ۹۲).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

اصل چهارم: آنچه درباره‌ی الگوگیری از پیامبر ﷺ و پیروی از ایشان آمده است، مانند این سخن حق تعالی: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ** [احزاب: ۲۱] (بی‌تردید، در [رفتار و گفتار] رسول الله، سرمشق نیکویی برایتان است؛ برای هر کس که به الله و روز آخرت امید دارد) و این سخن پروردگار متعال که: **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ** [آل عمران: ۳۱] ((ای پیامبر! بگو: اگر الله را دوست دارید، از من پیروی کنید تا الله شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببامزد).

اصل پنجم: آنچه برای تبیین قرآن آمده است. حق تعالی عهده‌دار بیان و توضیح قرآن شده و فرموده است: **فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ** [قیامت: ۱۸-۱۹] (پس هرگاه [توسط جبرئیل] آن را [بر تو] خواندیم، از خواندن او پیروی کن * سپس بیان کردنش بر [عهده] ماست) و در جای دیگری می‌فرماید: **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** [نحل: ۴۴] (و [ما این] قرآن را بر تو نازل کردیم تا برای مردم آنچه را که برایشان نازل شده است روشن سازی). این بیان از طریق سنت پیامبر ﷺ بوده است.

برای همین گروهی از فقهای سلف گفته‌اند که: سنت، قاضی و حاکم بر قرآن است و قرآن بیشتر به سنت نیازمند است تا سنت به قرآن، اما امام احمد این طرز بیان را نپسندیده و به جای آن این را پسندیده که گفته شود: سنت دال بر معنای قرآن است.^۱

حق این است که این مسئله از اصول ضروری دین است که دلایل عقلی و شواهد قرآنی آن آشکار است. پیامبر ﷺ وحیی را که از سوی پروردگارش به او نازل می‌شود، ابلاغ می‌کند. بنابراین، این تصور که نقش او تنها محدود به رساندن الفاظ قرآن باشد، باطل است؛ به این صورت که نه تفسیری برای قرآن ارائه دهد، نه معنای آن را توضیح دهد و نه مَجَمَلات آن را بیان کند. همچنین محال است که صحابه، پیامبر ﷺ را به عنوان فرستاده‌ای از سوی خداوند بدانند و به این ایمان داشته باشند، سپس از پیروی او امر و دوری از نواهی او خودداری کنند و ایشان را همانند دیگر

^۱ نگاه: مسائل الإمام أحمد لابنه عبدالله (۴۳۸)، مسند دارمی (۱/ ۴۷۴)، السنة مروزی (۳۳)، حاکم نیشابوری، معرفة علوم الحديث (۶۵)، هروی، ذم الکلام وأهله (۱۴۷-۱۴۹)، خطیب بغدادی، الفقیه والمتفقه (۱۷۸).

مردم بدانند، به گونه‌ای که هیچ اطاعت و امر و نهی نداشته باشد جز اینکه هرچه از سوی پروردگارش نقل می‌کند را [به عنوان یک نامه‌رسان] تصدیق کنند!

این دیدگاه، نهایت زشتی و گستاخی است؛ زیرا با حق پیامبر و مقام پیامبری در تعارض است. از این رو شماری از علما اجماع دارند که انکار سنت، کفر است و خروج از دین را در پی دارد. ابن حزم می‌گوید: «هیچ گریزی از این نیست که رجوع به حدیث ضروری است، و اگر فردی بگوید: تنها آنچه را در قرآن می‌یابیم، می‌پذیریم، بی‌تردید به اجماع امت کافر خواهد بود».^۱

ابن قیم می‌گوید: «آنچه رسول الله ﷺ از آن خبر داده از جهت وجوب تصدیق و ایمان به آن همانند چیزی است که پیامبر متعال بر زبان پیامبرش از آن خبر داده است. این یک اصل مورد اتفاق میان مسلمانان است و تنها کسی انکارش می‌کند که از آنان نیست».^۲

^۱ الإحكام في أصول الأحكام (۲/ ۷۹-۸۰). همچنین نگا: (۱/ ۹۹).

^۲ الروح (۷۵).

شوکانی می‌گوید: «حاصل آنکه: ثبوت حجت بودن سنت مطهره و مستقل بودن آن در تشریع احکام یک ضرورت دینی است و جز آنکه بهره‌ای در اسلام ندارد، کسی به مخالفت با آن بر نمی‌خیزد».^۱

حق آن است که همه فرق‌های اسلامی با همه اختلافشان از جمله معتزله و رافضه و خوارج - جزیک فرقه منحرف خارج از قاعده - به حجت بودن سنت اعتراف دارند.^۲ به همین دلیل، ابن تیمیه می‌گوید: «نه در میان معتزله و نه نزد دیگر مسلمانان کسی نیست که بگوید: من به آنچه رسول خدا ﷺ از آن خبر داده ایمان ندارم، بلکه هر مسلمانی اقرار دارد که هرچه پیامبر ﷺ از آن خبر داده حق است و باید راست شمرده شود و همه مسلمانان از اهل سنت و اهل بدعت می‌گویند: به خدا ایمان دارم، و به آنچه از جانب رسول خدا ﷺ آمده نیز طبق همان معنایی که خود پیامبر از آن اراده کرده ایمان دارم، زیرا اگر به این امر اعتراف نداشته باشد، دچار کفر آشکار

^۱ إرشاد الفحول (۱/ ۹۷). درباره اجماع بر تکفیر منکر سنت، ببینید: آجری، الشریعة (۱/ ۴۱۲)، ابن القطان، الإقناع فی مسائل الإجماع (۱/ ۶۵)، مختصر الصواعق المرسله (۵۵۰). درباره حکم به کفر آنان همچنین ببینید: محمد بن نصر مروزی، السنة (۱۰۳)، ابن تیمیه، شرح العقيدة الأصفهانية (۱۰۶)، سیوطی، مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة (۵).

^۲ برای مطالعه مفصل در این باره ببینید: احمد قوشتی، الدلیل النقلی (۱۰۸-۱۲۷).

شده است و با این سخن مُجَمَل و کلی، مذهب اهل سنت از دیگران متمایز نمی‌شود و برای همین است که امامی از امامان سنت به مجرد نقل این سخن (یعنی تصدیق خبر پیامبر) اکتفا نمی‌کند و هر کس از شافعی و غیر او چنین نقل کرده که به گفتن همین اکتفا کرده‌اند، بر آنان دروغ بسته است و بلکه این سخن برخی از متأخرین است و سخن درستی است [هرچند کافی نیست] و جز کافر کسی به مخالفت با آن بر نمی‌خیزد، اما علم مفصل به سنت امر دیگری است زیرا بدعتگذار اگر با اهل سنت به مخالفت برخیزد درباره تصدیق پیامبر ﷺ در اخبار او بحث نمی‌کند، بلکه درباره این جدل می‌کند که آیا رسول الله ﷺ چنین چیزی را گفته است یا خیر؟ و اگر گفته است، آیا این خبر بر ظاهرش حمل می‌شود یا خیر؟^۱

درجه دوم انحراف: ثابت دانستن سنت متواتر و غیر ثابت دانستن آحاد:

این افراد به نوع خاصی از سنت نبوی یعنی سنت متواتر - نه آحاد - معتقد هستند و برخی تنها به بخشی از متواتر یعنی متواتر عملی - و نه متواتر قولی - ایمان دارند.

^۱ شرح العقيدة الأصفهانية (۱۰۶).

اما این یک انحراف شدید است. برای همین است که غالب طوایف اهل بدعت مانند معتزله و اشاعره و صوفیه و حتی شیعه نیز چنین چیزی را رد می‌کنند.

ادله پذیرش خبر آحاد:

برای حجیت خبر آحاد به سه اصل استدلال می‌شود:

اصل نخست: قرآن.

آیات بسیاری دلالت بر این دارند که به خبر صحیح بدون آنکه مشروط به عدد معین یا تواتر باشد استناد می‌شود. از جمله این سخن حق تعالی که می‌فرماید: **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** [توبه: ۱۲۲] (پس چرا از هر گروهی از آنان، عده‌ای رهسپار نمی‌شوند [و عده‌ای نیز همراه پیامبر نمی‌مانند] تا [به سبب آنچه از او فرامی‌گیرند] در دین آگاهی بیابند و قوم خود را - وقتی به سویشان بازگشتند - بیم دهند؟ باشد که آنان [از کیفر الهی بترسند و] بپرهیزند). اینجا الله متعال امر کرده که گروهی از مردم بروند و به دین آگاه شوند و سپس برگردند و مردم را در دین فقیه سازند و بیم دهند. اینجا سخن آنان معتبر است و شرط نشده که تعداد مشخصی داشته باشند چه رسد به آنکه متواتر باشند.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

و این سخن حق تعالی که می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** [حجرات: ۶] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی خبری برایتان آورد، تحقیق کنید). مفهوم این خبر دال بر پذیرش خبر شخص عادل است که سخنش مورد اعتماد است.

همچنین حق تعالی خطاب به مادران مؤمنان می‌فرماید: **وَادْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ** [احزاب: ۳۴] (و هر آنچه را که از آیات الهی و حکمت [سنت پیامبر] در خانه‌هایتان خوانده می‌شود، به یاد داشته باشید). با اینکه تعداد آنان محدود و بسیار کمتر از حد تواتر بود.

اصل دوم: سنت متواتر.

خود خبر متواتر، سخن کسانی که می‌گویند جز به متواتر استدلال نمی‌کنند را نقض می‌کند زیرا حجت بودن خبر واحد به شکل متواتر از پیامبر ﷺ نقل شده است، از جمله این سخن ایشان که می‌فرماید: «از من برسانید حتی اگر یک آیه

باشد»^۱ و آنجا که می‌فرماید: «حاضر به غایب برساند»^۲ و می‌فرماید: «خداوند شاداب سازد بنده‌ای را که این سخن مرا بشنود و [برای رساندن به دیگران] حمل کند، زیرا چه بسا کسی فقه را حمل کند و به کسی که فقیه‌تر است برساند، و چه بسا حامل فقهی که خود فقیه نیست»^۳.

همچنین احکام پیامبر ﷺ را افراد (یعنی افراد انگشت شمار نه تعدادی که به تواتر برسند) به دیگران می‌رساندند، از جمله آنکه ابن عمر نقل کرده است: «در حالی که مردم در مسجد قبا نماز صبح می‌خواندند شخصی آمد و گفت: قرآن بر رسول الله

^۱ به روایت بخاری (۴/ ۱۷۰) به شماره (۳۴۶۱) از عبدالله بن عمرو رضی الله عنهما.

^۲ به روایت بخاری (۱/ ۲۴) به شماره (۶۷) و مسلم (۱/ ۸۵) به شماره (۲۳۳) از ابوبکره رضی الله عنه.

^۳ به روایت احمد (۲۱/ ۶۰) به شماره (۱۳۳۴۹) و ابوداود (۵/ ۵۰۱) به شماره (۳۶۶۰) و ترمذی (۵/ ۳۳) به شماره (۲۶۵۶). ترمذی می‌گوید: حدیثی حسن است. و همچنین ابن ماجه (۱/ ۸۶) به شماره (۲۳۵). حاکم در مستدرک آن را صحیح دانسته و ذهبی (۱/ ۱۶۲). با وی موافقت کرده است.

ﷺ نازل شده و امر شده که رو به قبله (یعنی کعبه) کند. مردم رو به شام (بیت المقدس) داشتند پس به سوی کعبه چرخیدند»^۱!

پیامبر ﷺ کارگزاران و فرستادگان را یکی پس از دیگری می‌فرستاد تا مردم را آگاه سازند و دین را به آنان یاد دهند، در حالی که اگر حجت با این اخبار [که افراد حمل می‌کردند] برپا نمی‌شد، فرستادن آنان دیگر معنایی نداشت.

همچنین به تواتر ثابت است که اصحاب پیامبر ﷺ احادیث ایشان را که به صورت آحاد (توسط افرادی کمتر از حد تواتر) به آنان می‌رسید می‌پذیرفتند و تواتر را برای پذیرش خبر شرط نمی‌کردند.^۲

بنابراین استدلال به خبر آحاد از جمله اموری است که به تواتر از پیامبر ﷺ ثابت شده و از صحابه نیز به تواتر ثابت است که خبر آحاد را می‌پذیرفتند، بنابراین کسی

^۱ به روایت بخاری (۲۲ / ۶) به شماره (۴۴۹۱) و مسلم (۱ / ۳۷۵) به شماره (۵۲۶) از ابن عمر رضی الله عنهما.

^۲ برای تفصیل این ادله ببینید: صحیح البخاری، کتاب أخبار الآحاد (۷۲۴۶-۷۲۶۷)، الرسالة شافعی (۴۰۰-۴۵۸)، الإحكام فی أصول الأحكام ابن حزم (۱ / ۱۰۸-۱۱۸)، الفقيه والمتفقه خطیب (۲۱۸-۲۲۲)، الانتصار لأصحاب الحديث سمعانی (۳۷-۴۰)، الحجة فی بیان المحجة قوام السنة (۱۶۸-۱۷۰).

که واقعاً به تواتر باور دارد باید به سنت آحاد نیز ایمان داشته باشد، زیرا ادله پذیرش آحاد متواتر است و کسی که یک نوع را بپذیرد و دیگری را نپذیرد وارد مخمصه‌ای شده که نمی‌تواند از آن بگریزد زیرا این تفاوت‌گذاری دلیلی ندارد و تناقض ذاتی دارد.

اصل سوم: اجماع: بنابر اجماع علمای مسلمان باید به آنچه از پیامبر ﷺ ثابت شده عمل کرد حتی اگر تنها از یک یا دو نفر روایت شده باشد. علمای امت پس از صحابه پیامبر ﷺ بر این اتفاق نظر دارند و در این باره پس از نسل‌های برتر نخست اختلاف نظری رخ نداده جز از سوی گروهی اندک.

ابن عبدالبر می‌گوید: «اهل علم از فقیهان و اهل حدیث در تمامی سرزمین‌ها - چنانکه من می‌دانم - بر این اجماع دارند که اگر خبری از یک راوی عادل رسیده باشد و با اثر یا اجماعی دیگر نسخ نشده باشد عمل به آن واجب شده است. این اجماع همه فقیهان در همه دوران‌ها از دوران صحابه تا امروز است، مگر خوارج و

فرقه‌هایی از اهل بدعت که گروهی اندک هستند و [نظر آنان] اختلاف [معتبری] به شمار نمی‌آید»^۱

یکی از جلوه‌های دیگر این انحراف سخن کسانی است که تنها قائل به تواتر عملی هستند و می‌گویند: «من سنت را تنها اگر از جهت عملی متواتر باشد می‌پذیرم، مانند نماز و حج و این دست امور» و چیز دیگری از سنت را نمی‌پذیرد مگر با این شرایط.

^۱ ابن عبد البر، التمهید (۱۲/۱). به سبب وضوح این معنا، علما پی در پی اجماع را در این باره نقل کرده‌اند. نگا: شافعی، الرسالة (۵۷)، ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام (۱۱۳/۱)، خطیب بغدادی، الکفاية (۳۱/۱)، ابویعلی، العدة في أصول الفقه (۶۵-۶۹)، کلوذانی، التمهید في أصول الفقه (۵۴/۳)، جوینی، البرهان (۲۲۸/۱)، غزالی، المستصفی (۱۱۸/۱)، السمعانی، قواطع الأدلة في الأصول (۱۸۷/۱)، آمدی، الأحكام في أصول الأحكام (۶۴/۲)، ابن قدامه، روضة الناظر (۱۳۳/۱)، ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع (۳۶۲/۱)، طوفی، شرح مختصر الروضة (۱۱۸/۲).

برای پاسخ مفصل‌تر به این شبهه در نوشته‌های معاصر، ببینید: عبد الله الجبرین، أخبار الآحاد في الحديث النبوي (۱۳۶-۱۳۲)، سعد الشتری، الأصول والفروع (۱۲۷-۹۵)، احمد الغریب، تثبيت حجية خير الواحد (۱۳۷-۱۳۵)، احمد الشتقبلی، خير الواحد وحجیته (۱۶۹-۲۶۹)، امین الصادق، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية (۱۲۶-۱۲۹)، احمد قوشتی، مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة في العصر الحديث (۲۲۹-۱۲۴).

اما این ادعا در حقیقت تلاشی برای رهایی از یک مخمصه است؛ چرا که آنان نه به ادله و نه به استدلال عقلی و نه به احکام توجهی نکرده‌اند تا در پایان به این نتیجه برسند که تواتر عملی مزیت خاصی دارد و تنها جنبه معتبر در سنت رسول خدا ﷺ همین است. منکران سنت، متوجه هستند که آنان از این نظر که سنت تبیین کننده احکام قرآن است به دردرس خواهند افتاد و به راحتی می‌توان آنها را با پرسش درباره کیفیت نماز و چگونگی حج و دیگر احکام که نمی‌توانند انکارش کنند به چالش کشید و در تنگنا قرار داد. اما از طرفی هم نمی‌توانند آن را بدون قبول سنت بپذیرند، پس این پاسخ را برای فرار از این مخمصه انتخاب کرده‌اند.

از این‌رو، ادعای آنان پایه و اساسی ندارد؛ چرا که نه برای اختصاص جنبه عملی به حجیت دلیلی دارند و نه می‌توانند ضابطه‌ای تعیین کنند که چه چیز متواتر عملی است و چه چیز متواتر عملی نیست. برای مثال، نماز شامل گفتار و افعال است؛ اکنون کدام قسمت از نماز حجت است و کدام قسمت نیست؟ همچنین آنان از اثبات تواتر در همه جنبه‌های عملی که آن را می‌پذیرند، ناتوانند.

پاسخ این شبهه به اختصار از سه جهت است:

جهت نخست: ملزم ساختن آنان به خود این تواتر عملی. از دوران صحابه رضی الله عنهم تا دوران‌های بعد تا امروز، پذیرش سنت و حجت دانستن آن و دعوت به سنت و عمل به سنت به شکل متواتر مورد پذیرش بوده است و مخالفان سنت مورد انکار قرار گرفته‌اند. کسی که مدعی است واقعاً به تواتر عملی پای‌بند است هنگام انکار سنت پیامبر ﷺ که اینگونه به تواتر مورد استناد بوده دچار تناقض شده است.

جهت دوم: پذیرش سنت عملی مبنی بر حجت بودن سنت است. اگر سنت حجت نبود این نیز مورد پذیرش قرار نمی‌گرفت و چون اعتراف کرد که سنت الزام‌آور است و از سوی خداوند تشریع شده دیگر معنا ندارد که آن را خاص به جانب عملی یا قولی بداند مگر از این جهت که در پی ثبوت و قطعیت باشد. در این حالت سخن آنان باید متوجه درخواست اثبات باشد نه اینکه به یک جانب معین اکتفا کنند و دیگر جوانب را نادیده بگیرند.

جهت سوم: آنچه از سخن آنان لازم می‌آید این است که احکام دینی الزامی در دوران پیامبر ﷺ با احکام دینی پس از وفات ایشان متفاوت است. در این صورت بخش بزرگی از احکام - اگر نگوییم بیشترش - به این سبب که عملاً به تواتر نرسیده ساقط شده است. پیامد این سخن ایراد وارد شدن در دین و ادعای نقص در آن

است و بقای احکام وابسته به نوع نقل خواهد بود در نتیجه هرچه به همان شکل که آنان می‌خواهند به تواتر رسیده باشد جزء دین باقی مانده و هرچه این شرایط را ندارد ساقط شده و از دست رفته است و دیگر جزء دین نیست و کسی که خواهان آن باشد منحرف است!

اینجا ممکن است نقدی درباره دو درجه انحرافی پیشین وارد شود و بگویند: کسی که منکر همه سنت است یا همه سنت را به جز متواتر انکار می‌کند منکر سنت پیامبر ﷺ نیست یا اطاعت از پیامبر را رد نمی‌کند بلکه اگر به یقین بداند که پیامبر ﷺ او را به کاری امر کرده قطعا امر او را اجابت خواهد کرد، اما منکر صحت این نقل از پیامبر ﷺ است.

پاسخ او چنین است: این تاثیری بر آن ندارد که وی را به عدم اطاعت از پیامبر ﷺ نسبت ندهیم، زیرا در حقیقت او در این امر واقع شده است و این ادعا که قصدش چنین نیست یا آن را نمی‌شناخته تاثیری ندارد. همینطور که اگر کسی سنت پیامبر ﷺ را انکار کند چون آن را حجت نمی‌داند، اگر می‌دانست که خداوند اطاعت از پیامبر را واجب ساخته قطعا از او اطاعت می‌کرد، اما این سودی برایش ندارد و مانع از آن نمی‌شود که او را منکر سنت پیامبر ﷺ بدانیم.

شکی در این نیست که اگر کسی از همان ابتدا حق پیامبر ﷺ در تشریع را انکار کند گمراه‌تر و منحرف‌تر است، اما معنایش آن نیست که اگر کسی در نتیجه با او هماهنگ باشد ولی در مقصد اختلاف نظر داشته باشند از انحراف مبرا خواهد بود، زیرا هر دو به یک نتیجه می‌رسند که ترک بدون عذر واجب پیروی از پیامبر ﷺ به بهانه یک حجت نامعتبر است. هر دوی آنها چیزی از احکام ضروری دین را که ایمان به آن واجب است، ترک گفته‌اند.

تفاوت آن دو مانند تفاوت دو شخص است که یکی می‌گوید: زنا حلال است زیرا شارع حق ندارد حکم به تحریم آن دهد، و دیگری که می‌گوید: زنا حلال است زیرا شارع آن را حرام نکرده است. هر دوی آنها یک امر ضروری در دین را انکار کرده‌اند، هرچند اولی بدون شک بدتر است.

درجه سوم انحراف: اثبات سنت آحاد در برخی از ابواب و ثابت ندانستن آن در ابواب دیگر:

به این صورت که سنت آحاد را در غیر ابواب عقیده قبول داشته باشد و این روش متکلمان است که نوعی انحراف است زیرا عمل به سنت پیامبر ﷺ را بدون سبب تنگ می‌سازد در حالی که تفاوتی میان ابواب وجود ندارد. استدلال اصلی آنان این

است که دلایل ابواب عقیده باید قطعی باشد اما سنت آحاد قطعی نیست، بنابراین برگرفتن دلایل ظنی در بابی که باید قطعی باشد صحیح نیست.

پاسخ این است که این سخن در حقیقت یک حکم خودسرانه و داوری بی‌دلیل است و از چند جهت دچار ایراد آشکار است:

جهت نخست: این سخن برعکس کردن روش استدلال است. واجب آن است که نخست دلیل را بررسی کنی و سپس بدانی که این دلیل قطعی است یا ظنی. نه اینکه ابوابی را تعیین کنی و این شرط را بگذاری که در این ابواب تنها دلیل قطعی پذیرفته می‌شود. زیرا این باب است که تابع دلیل است نه اینکه دلیل تابع ابواب باشد.

در نتیجه این سخن که این یک اصل قطعی یا این یک باب قطعی است باید تابع ادله باشد. هر چه ادله آن قطعی باشد به آن ایمان قطعی می‌آوریم و هر چه کمتر از آن باشد به اندازه قدرتش به آن ایمان می‌آوریم. درباره حکم نیز همین را می‌گوییم، یعنی دلیل قطعی موجب حکم قطعی است و دلیل ظنی نیز موجب حکمی ظنی

است: «زیرا احکام بر حسب ادله آن است؛ اگر دلیل آن قطعی باشد، قطعی است و اگر ظنی باشد، ظنی است»^۱.

بر این اساس، این سخن علاوه بر معکوس کردن استدلال، در حقیقت حدیث را حتی اگر قطعی باشد در باب اعتقاد رد می‌کند، زیرا از همان اول مانعی را برای پذیرش حدیث قرار داده. در این صورت حتی اگر حدیثی قطعی بیاید ممکن است درباره قطعی بودن آن توقف کند زیرا بدون آنکه بداند یک پیش شرط برایش قرار داده است. این را می‌توان در آشفتگی متکلمان در این باب به خوبی مشاهده کرد. آنان در باب اعتقاد به برخی احادیث غیر قطعی استناد می‌کنند اما گاه ممکن است احادیث متواتر را رد کنند. این آشفتگی نتیجه طبیعی همین اصل فاسدی است که در برابر پذیرش حدیث قرار داده‌اند.

جهت دوم: مخالفت آن با مقتضای حجّیت خبر واحد؛ زیرا نصوصی که در این باره آمده تفاوتی میان اعتقاد و غیر آن قرار نداده است. و این تفکیک نزد کسانی که پیامبر ﷺ آنان را می‌فرستاد، و نه نزد کسانی که این پیام‌ها را از ایشان دریافت می‌کردند وجود نداشت، و نه خود پیامبر ﷺ چیزی از این قبیل [که خبر آحاد در

^۱ ابن برهان، الأوسط فی أصول الفقه (۵۲۹).

عقیده مورد پذیرش نیست] را به آنان نگفته بود، همان‌گونه که چنین چیزی نزد صحابه رضی الله عنهم نیز شناخته شده نبود.

جهت سوم: معلق ساختن احکام بر تقسیمات نوساخته. از آن‌رو که اصل تقسیم احکام به اعتقادات (باورها) و احکام عملی و مانند آن، تقسیم متأخری است که در زمان پیامبر ﷺ وجود نداشته است. البته اشکالی هم در این تقسیم‌بندی نیست و از نظر علمی فوایدی دارد، اما نمی‌توان بر اساس آن چنین تفاوتی را بنیان نهاد. برای مثال برخی از احکام فقهی عملی مهم‌تر از بسیاری از مسائل اعتقاد است، با این حال بر اساس کدام دلیل می‌توان گفت که اینجا [یعنی در باب عقاید] باید دلیل قطعی باشد اما در باب فقه [هرچند آن حکم فقهی مهم‌تر از آن مسئله عقیدتی باشد] دلیل قطعی لازم نیست!

و به همین دلیل کسی که این روش را در پیش می‌گیرد، وقتی در برخی از احادیث که از جنبه فقهی به آنها عمل می‌کند به مسئله‌ای اعتقادی برخورد می‌کند، دچار مشکل می‌شود چون بر اساس روش او باید بخشی از حدیث را بپذیرد و بخشی دیگر را رها کند؛ چرا که برخی از آن مربوط به یک باب [در احکام عملی] و بخشی دیگر مربوط به باب دیگر [و مسائل عقیدتی] است. این امر، ایراد این روش را آشکار

می‌سازد. همان‌طور که در استعاذهٔ پایان تشهد نماز سخن از عذاب قبر و دجال آمده است؛ این مسئله هر چند متعلق به احکام عملی و فقه (نماز) است، اما یک حکم اعتقادی (سخن از عذاب قبر و دجال) را نیز در خود دارد.

از سوی دیگر، جداسازی متواتر و آحاد یک تقسیم‌بندی اصطلاحی متأخر است که سنت را بر حسب طبیعت نقل آن تقسیم‌بندی کرده است. برخی از نقل‌ها از طریقی رسیده‌اند که عقل به ضرورت آنها یقین پیدا می‌کند و هیچ‌گونه تردیدی در تصدیق آنها باقی نمی‌ماند، و برخی دیگر از طرقی در سطحی پایین‌تر نقل شده‌اند که احتمال صدق و کذب، و درستی و خطا در آنها وجود دارد که آن را آحاد می‌نامند و این بخش [یعنی آحاد] همان قسمت از احادیث است که امامان سلف برای تشخیص صحیح و ضعیف و احادیث قابل استفاده و غیر قابل استفادهٔ آن تلاش کرده‌اند.

این تقسیم‌بندی [میان متواتر و آحاد] نمی‌تواند ملاک مناسبی برای پذیرش یا رد احادیث یا برای قبول آن در برخی موضوعات و رد آن در موضوعات دیگر باشد، زیرا همهٔ این‌ها [چه متواتر و چه آحاد] از سنت پیامبر ﷺ است بنابراین درست نیست که این تقسیم‌بندی معیار پذیرش یا رد احادیث باشد.

علاوه بر این، درباره ضابطه اینکه چه چیز «متواتر» است اختلاف نظر زیادی وجود دارد، به ویژه در مورد تعداد راویانی که حدیث را به حد تواتر می‌رساند. این تعداد بسته به شرایط و افراد مختلف، متفاوت است و ممکن است ایمان به آن برای عده‌ای حاصل شود و برای عده‌ای نشود. همچنین یقین به آن ممکن است به تدریج در دل انسان ایجاد شود. بنابراین نمی‌توان سنت پیامبر ﷺ را به چنین معیارهای متغیری گره زد، چرا که این باعث ایجاد فتنه و تفرقه می‌شود، نه رحمت و هدایت.

البته ایمان به احادیث متواتر قوی‌تر از ایمان به احادیث آحاد است، همانطور که ایمان به قرآن از ایمان به سنت قوی‌تر است. اما این به معنای تکذیب، انکاری عمل به آن تنها در برخی از ابواب و موضوعات نیست.

جهت چهارم: تناقض. این گفتار در ذات خود متناقض است و ویژگی ابطال خودبخودی را دارد. چرا که از یک سو بیان می‌کند که در اصول عقاید فقط باید به دلایل قطعی استناد کرد و بر همین اساس، حجیت احادیث آحاد را انکار می‌کنند،

اما از سوی دیگر خودشان برای این قاعده‌ای که بر آن تکیه زده‌اند، هیچ دلیل قطعی از نقل (نصوص شرعی) یا عقل ارائه نمی‌دهند.^۱

درجه چهارم انحراف: گذاشتن معیارهایی تَعَسُفِی و عملاً غیر قابل تحقق:

به این صورت که شروطی مقدماتی برای احتجاج به خبر واحد قرار می‌دهند و آن را نمی‌پذیرند مگر اینکه از مخالفت با عقل، یا مخالفت با مصلحت، یا مخالفت با واقعیت، یا مخالفت با ذوق، یا ارزش‌های کلی عمومی، یا مخالفت با علم تجربی سالم باشد، یا در غیر ابواب مهم، یا منافع عمومی مردم مانند ابواب نظام سیاسی یا قانون اساسی باشد، و نظیر این شرایط.

نکته قابل توجه در تمامی این شرایط این است که آنها نه مُنْصَبِط هستند و نه مُطَرَد:

^۱ در مورد حجیت استدلال به این احادیث در عقاید رجوع شود به: مختصر الصواعق المرسلة (۳۳۰-۲۰۵). برای مطالعه بیشتر در نقد این شبهه از منابع معاصر رجوع شود به: آلبانی، الحديث حجة بنفسه فی الأحكام والعقائد (۴۹-۶۱)، عبدالله الجبرین، أخبار الآحاد فی الحديث النبوی (۵۳-۶۱)، قاضی برهون، خبر الواحد فی التشريع الإسلامی وحجیته (۲۴۷-۲۶۷)، احمد الغریب، تثبیت حجة خبر الواحد (۶۷-۷۲)، سلیمان الغصن، موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (۲۴۷-۲۶۷).

منضبط نیستند، زیرا مقصود از عقل یا مصلحت یا واقعیتی را که حدیث صحیح نباید با آن مخالفت کند، مشخص نکرده‌اند.

و مطرد (دارای روند ثابت و قابل تعمیم) نیستند؛ زیرا هر کس چیزی را به سبب این شرط‌ها انکار کند، در جایی دیگر در صورتی که موافق دلخواه او باشد به همان حدیث استدلال خواهد کرد اگرچه با همان شرط مخالف باشد.

دلیل این امر آن است که این شروط بر اساس یک دیدگاه عینی و موضوعی استوار نشده‌اند، بلکه صرفاً یک نگاه گذرا و متأثر از ذوق و سلیقه شخصی افراد است. به عنوان مثال، وقتی متکلمان می‌گویند: «در عقاید، خبر واحد قابل قبول نیست»، این سخن بر پایه‌ای استوار است و آن‌ها هم سعی کرده‌اند که آن را ضابطه‌مند کنند و به اشکالات وارده بر آن پاسخ داده‌اند. همچنین در میان آنان علمایی هستند که کوشیده‌اند سخن خود را نظام‌مند سازند، اما باز هم از تناقض و نابسامانی مصون نمانده‌اند؛ زیرا این ویژگی هر سخن باطلی است.

اما این شروط جدید، مانند اسبی بی‌لگام و مهار هستند که بر هیچ اساسی استوار نیست. در واقع، فرد معمولاً احکام یا احادیث خاصی که تمایلی به آنها ندارد را از پیش در نظر گرفته، سپس چنین شروطی را وضع می‌کند تا صرفاً همان احادیث

خاص را کنار بگذارد، بدون آنکه به پیامدهای ویرانگر این اقدام توجهی داشته باشد.

نخ تسبیحی که همه این شروط را به هم پیوند می‌زند، «هوای نفس» است که صاحبش را بازیچه خود می‌کند. هر کس که تمایلی درونی به رد برخی احادیث داشته باشد، شروطی وضع می‌کند که بهانه‌ای برای نادیده گرفتن آنها باشد.

ذات این شروط به گونه‌ای است که بر حدیث مسلط می‌شوند و معانی نبوی را در چارچوبی محدود قرار می‌دهند که از آن فراتر نمی‌رود. معنای حدیث را محدود می‌کنند و مراد آن را مشخص می‌سازند، تا با خواسته‌های شخص مخالفتی نداشته باشد. این انحرافی بزرگ در باب اطاعت از رسول خدا ﷺ محسوب می‌شود. مسلمان در پی مراد پیامبر ﷺ و سنت و راه و روش ایشان است تا از آن پیروی کند و به آن اقتدا کند و خیر و نیکی را از سیرت ایشان بشناسد، نه اینکه خود را به عنوان داور بر این سنت قرار دهد.

خلاصه آنکه:

«اطاعت از پیامبر ﷺ از اطاعت خداوند نشأت می‌گیرد» سخنی است ضامن و محافظ که مسلمان را از هر انحرافی که او را از وظیفه پیروی پیامبر ﷺ دور کند،

مصون می‌دارد. هر سطحی از مراتب این انحراف - با همه تفاوت‌هایی که با هم دارند - نتیجه کوتاهی در توجه به این اصل است. هر کس چیزی از سنت پیامبر ﷺ را رها کند، به این سبب است که ارزش اطاعت از پیامبر ﷺ را نشناخته، و قدر و منزلت خداوند را آنچنان که شایسته است ندانسته است. پس هر که این مقوله را پیش روی خود قرار دهد، خداوند او را از تمام درجات انحراف عبور از سنت - چه قدیم و چه جدید - حفظ خواهد کرد.

(۹) حفظ سنت از حفظ قرآن است^۱

همانا خداوند حفظ کتاب خود را بر عهده گرفته است، چنان که می‌فرماید:

{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: ۹] (ما خود این ذکر (قرآن) را نازل

کرده‌ایم، و بی‌گمان ما نگهدار آن خواهیم بود).

این یکی از معانی‌ای است که هر مسلمانی به آن ایمان دارد؛ اینکه نگهداری کتاب خدا، مستلزم نگهداری سنت نیز هست. بنابراین مسلمان همان‌گونه که به حفظ کتاب خدا ایمان دارد، به این نیز باور دارد که خداوند، سنت پیامبرش ﷺ را حفظ خواهد کرد. برای اثبات این معنا، دلایل متعددی وجود دارد که آن‌ها را در این سه اصل خلاصه می‌کنیم:

اصل نخست:

محفوظ ماندن سنت، از لوازم حفظ قرآن است؛ خداوند متکفل نگهداری کتاب خود از تحریف و افزایش و نقصان شده است، آنطور که در پایان، سخنش - همان‌گونه که آن را نازل کرده - به همه انسان‌ها برسد و سخن پروردگار و مراد او را بدانند. مشخص است که بسیاری از احکام ذکر شده در قرآن، تنها از طریق سنت پیامبر ﷺ

^۱ حفظ السُّنة مِن حفظِ القرآن.

شناخته می‌شود؛ و این سنت است که آن را به تفصیل بیان کرده و شرح داده است؛ اموری مانند جزئیات احکام نماز، زکات و غیره. اگر سنت پیامبر ﷺ از بین می‌رفت یا دچار تحریف می‌شد، دانستن چگونگی برپا داشتن نماز و پرداخت زکات ممکن نمی‌شد.

محمد بن نصر مروزی می‌گوید: «اصول همه فرایض را چنین یافتیم که تفسیر آن و اجرا و انجام آن ممکن نیست مگر با تبیین و توضیح او، از جمله آن نماز، زکات، روزه، حج و جهاد»!

ممکن است کسی به این استدلال اعتراض کند و بگوید: «ولی این زیانی به حفظ قرآن وارد نمی‌کند؛ زیرا قرآن محفوظ است، حتی اگر جزئیاتی از برخی احکام دانسته نشود».

پاسخ این است که این ادعا با معنای حفظ کامل ناسازگار است؛ چگونه ممکن است لفظ محفوظ بماند اما معنا از بین برود؟! چگونه ممکن است مردم بدانند که خداوند از آنان اقامه نماز را خواسته، اما راه تحقق آن بر آنان پوشیده باشد؟ حفظ،

^۱ محمد بن نصر مروزی، السنة (۳۶). درباره تفصیل این مورد به صفحات ۳۶ تا ۶۹ این کتاب مراجعه کنید.

مستلزم شناخت لفظ با معنای آن است. اما اینکه از مردم خواسته شود که نماز را برپا بدارند و در عین حال ندانند چگونه باید آن را اقامه کنند یا در شیوه اقامه آن دچار اختلاف بزرگ شوند، این هدف اصلی از امر به اقامه نماز را محقق نمی‌سازد. در این صورت، وقتی مردم از کیفیت محقق ساختن نص ناتوان باشند، حفظ آن نیز معنایی نخواهد داشت.

و بر همین اساس، هر کس سنت پیامبر ﷺ را مطلقاً انکار کند و آن را حجت نداند، یا آن را حجت بداند اما وجود راه درستی برای شناخت آن را منتفی بداند، در حقیقت وعده ربانی حفظ قرآن را نیز تکذیب کرده زیرا حفظ سنت داخل در حفظ قرآن است. همچنین آنچه بر این دلیل تاکید دارد این است که الله متعال بیان قرآن را بر عهده گرفته است، چنانکه می‌فرماید: **{فَإِذَا قَرَأْتَهِ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ}** [قیامت: ۱۸، ۱۹] (پس هرگاه [توسط جبرئیل] آن را [بر تو] خواندیم، از خواندن او پیروی کن * سپس بیان کردنش بر [عهده] ماست). همچنین می‌فرماید: **{وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ}** [نحل: ۴۴] (و این قرآن را به سوی تو نازل کردیم تا برای مردم آنچه را به سوی آنان نازل شده است توضیح دهی).

بنابراین الله تعالی بیان قرآن را بر عهده گرفته و قرآن را بر پیامبرش نازل کرده تا آن را برایشان تبیین نماید که مقتضایش حفظ این سنت تبیین‌گر است، وگرنه آنچه تکفل نموده محقق نمی‌شد.

این معنا چنان واضح و آشکار بوده که علمای مسلمان می‌دانستند خداوند متعال کسی را که به پیامبر ﷺ دروغ نسبت دهد، رسوا خواهد کرد و در هدفی که دارد موفق نخواهد شد و ممکن نیست که دروغ او در میان مردم منتشر شود و بر تمام امت تأثیر بگذارد؛ زیرا این با حفظ دین در منافات است و این معنایی است که راویان و ناقدان حدیث از علمای سلف - رحمهم الله - به آن یقین داشتند و همگی بر آن تاکید کرده‌اند.

سفیان ثوری می‌گوید: «اگر مردی قصد دروغ‌گویی در حدیث را داشته باشد، هرچند درون خانه‌ای باشد که آن خانه در اندرون خانه‌ای دیگر باشد، باز خداوند او را رسوا خواهد کرد»^۱.

^۱ به روایت حاکم در «المدخل إلى معرفة کتاب الإکلیل» (۲۱۰)، و از طریق او: بیهقی در «المدخل إلى علم السنن» (۳۱۷ / ۱). همچنین خواجه عبدالله انصاری در «ذم الکلام وأهله» (۴۲۳). نگا: سیر أعلام النبلاء (۲۴۸ / ۷). از سفیان شبیه این معنا آمده است: به روایت خطیب در «الجامع» (۸ / ۲).

سفیان بن عیینه می‌گوید: «خداوند هیچ‌کس را که در حدیث دروغ بگوید، پوشیده نمی‌دارد».^۱ یعنی او را رسوا خواهد کرد.

عبدالرحمن بن مهدی می‌گوید: «اگر مردی قصد کند که در حدیث دروغ بگوید، خداوند او را ساقط (بی‌آبرو) می‌سازد».^۲

عبدالله بن مبارک می‌گوید: «اگر مردی قصد دروغ گفتن در حدیث کند، صبحگاهان مردم خواهند گفت: فلانی دروغ‌گوست».^۳

^۱ به روایت ابن جوزی در «الموضوعات» (۱/ ۴۸). نگا: مختصر الصواعق المرسله (۵۶۴)، شرح التبصرة عراقی (۱/ ۳۱۰)، تحذیر الخواص سیوطی (۱۳۱). علما درباره نسبت این سخن به سفیان ثوری یا سفیان بن عیینه اختلاف نظر دارند، چنانکه ابن حبان در «المجروحین» (۱/ ۲۷) آن را با صیغه‌ای دیگر از سفیان ثوری تخریج کرده که این سخن را از محل شاهد ما خارج می‌سازد، چنانکه گفته است: هرگز کسی را که در حدیثش (سخنش) دروغ می‌گوید، نپوشانده‌ام.

^۲ به روایت ابن عدی در «الکامل فی ضعفاء الرجال» (۱/ ۲۴۷) و خطیب بغدادی در «الجامع لأدب الراوی والسامع» (۲۷۸). نگا: «شرح التبصرة والتذکرة» عراقی (۱/ ۳۱۱). در سخن سفیان ثوری معنایی نزدیک به آن آمده که خواجه عبدالله انصاری در «ذم الکلام وأهله» (۴۲۴)، (۴۲۵) آن را تخریج کرده است.

^۳ نگا: الموضوعات ابن جوزی (۱/ ۴۹)، مختصر الصواعق المرسله (۵۶۴)، شرح التبصرة والتذکرة عراقی (۱/ ۳۱۱).

به ابن مبارک گفته شد: این احادیث ساختگی چه [خواهد شد]؟ گفت: علمای ژرف نگر برایش بیدار و هشیارند. و سپس گفت: **{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}** [الحج: ۹] (بی‌گمان ما خود این ذکر (قرآن) را نازل کردیم، و به‌راستی نگهدار آن نیز هستیم).^۱

و زمانی که از ناقد بزرگ، یحیی بن معین، درباره‌ی یکی از راویان پرسیده شد، گفت: «ثقه نیست». سپس گفت: «برای هارون الرشید حدیثی ساختگی از قتاده از جابر بن زید از ابن عباس درباره‌ی امرا جعل کرد؛ اگر این حدیث را جعل نکرده بود، اشکالی در وی نبود. اما اگر کسی حتی اراده کند که در حدیثی یک حرف دروغ بیاورد، خداوند پرده‌اش را کنار می‌زند و او را رسوا می‌سازد».^۲

^۱ به روایت ابن ابی حاتم در «الجرح والتعديل» (۳/۱) و ابن عدی در «الكامل فی ضعفاء الرجال» (۱۹۲/۱) بدون ذکر آیه، و این اضافه نزد برخی از علما پس از آنان آمده است. نگا: الغرامية فی مصطلح الحديث، ابن فرح الاشبیلی (۸۸) و الباعث الحثيث ابن كثير (۲۰۲) و شرح التبصرة والتذكرة عراقی (۳۱۱/۱)، فتح المغیث سخاوی (۳۱۹/۱)، التلخیص الحبیر ابن حجر (۳۵/۱).

^۲ نگا: معرفة الرجال ابن معین به روایت ابن محرز (۵۹/۱).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

ابن تیمیه در همین معنا می‌گوید: «و این نوعی حفظ دین از سوی خداوند است. هیچ‌کس عمداً بر پیامبر ﷺ دروغ نگفته، مگر آن‌که خداوند رسوایش کرده و امرش را فاش نموده است».^۱

سخاوی می‌گوید: «و از جمله این محافظت، هتک حرمت [و رسوایی] کسی است که بر پیامبر ﷺ دروغ بندد».^۲

اصل دوم: شریعت از هر نقصی مُنَزَّه و در امان است:

خداوند متعال به پیامبرش ﷺ دستور داده است که رسالت را به مردم برساند: **{يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ}** [مائده: ۶۷] (ای پیامبر، آنچه را از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است ابلاغ کن؛ و اگر [چنین] نکنی، رسالت او را [به انجام] نرسانده‌ای). زیرا اگر سنت پیامبر ﷺ حفظ نشده بود، این امر به شریعت ایراد وارد می‌کرد و مردم در گمراهی، فریب و سردرگمی واقع می‌شدند. بنابراین، ایمان به حفظ سنت پیامبر ﷺ از ضرورت‌های کمال شریعت است، و ایمان به برائت شریعت از هرگونه نقصی است. از پیامدهای عدم ایمان به سنت نبوی،

^۱ منهاج السنة النبوية (۲/ ۴۵۷).

^۲ فتح المغیث سخاوی (۱/ ۲۶۰).

خدشه وارد کردن به کمال شریعت و متهم کردن آن به تلبیس و فریب و این دست ویژگی‌های نکوهیده است، حتی اگر مدعی از چنین پیامدی آگاه نباشد.

بیان این پیامد از سه وجه:

وجه اول: احکام مجمل قرآن تنها از طریق سنت پیامبر ﷺ شناخته می‌شوند. اگر سنت حفظ نشده بود، در قرآن مواردی وجود داشت که مردم در فهم آن دچار سردرگمی می‌شدند و معنای آن را درک نمی‌کردند. و این یک لازمه فاسد است؛ زیرا هر مسلمانی می‌داند که قرآن کتاب هدایت، نور و بیان است.

وجه دوم: خداوند متعال در آیات بسیاری به اطاعت از پیامبر ﷺ دستور داده است و این اطاعت محدود به زمان حیات ایشان نیست، بلکه شامل دوران حیات و بعد از وفاتشان نیز می‌شود. اگر سنت او حفظ نشده بود، اطاعت از او پس از وفاتش غیرممکن می‌شد و این یعنی مسلمانان مأمور به اطاعت از چیزی هستند که راهی برای شناخت آن ندارند.

همچنین خداوند به مسلمانان دستور داده که اختلافات را به پیامبر ارجاع دهند:

{فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [نساء: ۵۹] (و اگر در چیزی اختلاف

کردید، آن را به [کتاب] الله و [سنت] پیامبر بازگردانید). اگر سنت حفظ نشده بود، این دستور عملاً بی‌فایده و ناممکن می‌شد.

اما شاید کسی بگوید که این اطاعت، تنها در مورد آنچه پیامبر ﷺ از قرآن تبلیغ می‌کند، صدق می‌کند.

اما این تحریفی به شدت دور از واقعیت است؛ زیرا فرمان اطاعت از پیامبر ﷺ به طور مطلق صادر شده، نه صرفاً به تصدیق اخبار او یا ایمان به قرآن. اگر مقصود شرع این بود، نوعی تدلیس محسوب می‌شد زیرا مردم در دوران صحابه و پس از آن، چیزی جز این را نفهمیدند که این فرمان، امر به اطاعت مطلق از پیامبر ﷺ است. هیچ یک از صحابه از پیامبر ﷺ نمی‌پرسیدند که آنچه می‌گوید یا انجام می‌دهد آیا از جنس تبلیغ قرآنی است یا خارج از آن؟ بلکه چنین سؤالی اساساً به ذهن آنان خطور نمی‌کرد؛ چرا که آنان به رسالت ایشان، وجوب اطاعتشان، و عصمت ایشان در تبلیغ شریعت خداوند ایمان داشتند. آنان تنها در مواردی که احتمال می‌دادند فعلی از افعال ایشان ﷺ از روی تشریع نباشد در آن مورد پرسش می‌کردند [که آیا آنچه می‌گوید از روی وحی است یا نظر ایشان] نه اینکه وظیفه ایشان ﷺ را فقط منحصر به تبلیغ قرآن بدانند.

شاید کسی بگوید: این موضوع مربوط به کسانی است که پیامبر ﷺ را مستقیماً دیده‌اند و از او امر و نهی دریافت کرده‌اند، زیرا آنان از وجود این دستورات مطمئن هستند، برخلاف کسانی که بعد از ایشان آمده‌اند و ممکن است در صحت نقل آن شک کنند.

این سخن در واقع به معنای وجوب اطاعت از ایشان در هر چیزی غیر از قرآن است، و اینکه باید به حجیت پیامبر و وجوب اطاعت از او ایمان داشت، اما وی در راه‌های نقل این دستورات شک دارد. در این میان، منکران سنت دو دسته‌اند: گروهی که اساساً به حجیت آن باور ندارند، و گروهی که در صحت صدور آن از پیامبر ﷺ تردید دارند. در پاسخ به این دیدگاه باید گفت:

اولاً: اگر باور دارید که پیروی از پیامبر ﷺ واجب است، پس این امر باید شامل هر کسی شود که پیام ایشان را دریافت کرده، آن را شناخته یا به آن ایمان آورده است، نه اینکه آن را تنها به دوران حیات پیامبر ﷺ محدود کنی. این ادعا که احکام پیامبر مخصوص زمان ایشان بوده، در واقع نفی ویژگی قانون‌گذاری و رسالت ایشان بعد از وفاتشان است، و این دیدگاه شبیه به نظر کسانی است که سنت پیامبر ﷺ را به کلی رد می‌کنند.

ثانیا: پیامد این قول این است که بخشی بزرگی از دین با وفات پیامبر ﷺ تغییر کرده و از بین رفته است و اینکه این دین پس از پیامبر ﷺ همان دینی نیست که در دوران ایشان بود.

ثالثا: سپس می‌پرسیم این وجوب از چه زمانی از بین رفته است؟ تابعین از صحابه شنیده‌اند، پس آیا از پیروی از دستور رسول الله ﷺ دست کشیدند؟ آیا صحابه از انتقال آنچه از سخنان و اعمال پیامبر ﷺ آموخته بودند، باز ایستادند؟ روشن است که چنین ادعایی باطل است، زیرا صحابه مشتاق نقل سنت پیامبر ﷺ، پرس‌وجو درباره آن و آموزش آن بودند، و همین روند توسط نسل‌های بعدی نیز ادامه یافت. بررسی صحت و دقت نقل قول‌ها امری ضروری است و این همان رویکرد علم روایت نزد مسلمانان است.

سومین وجه: از جنبه‌های انتقاد به شریعت به سبب نقصان در صورت عدم حفظ سنت، این است که همه امت، از زمان صحابه رضی الله عنهم تا قرن‌ها بعد، از روی یقین به پیروی از سنت پیامبر ﷺ ایمان داشتند و برای آن از آیات قرآن کریم و سنت متواتر و روشی که از سیرت پیامبر ﷺ آشکارا دانسته می‌شود استدلال می‌کردند. اگر سنت حجت نبود - و بلکه گمراه‌کننده بود - این یک فریب و تدلیس بزرگ به شمار می‌آمد که تمام امت را به گمراهی می‌کشاند. امتی که قرن‌ها بر اساس سنت پیامبر

عبادات خود را به جای آوردند و آن را از دین خداوند دانسته و مخالف آن را گمراه به شمار می‌آوردند. همه گروه‌های امت، با وجود اختلاف در گرایش‌ها و اصولشان، بر این امر توافق دارند، بلکه حتی یهودیان و مسیحیان و هر کسی که به مسلمانان نزدیک شده نیز این امر را درک کرده است. بنابراین برایشان پوشیده نبود که پیروی از سنت بخشی از دین محمد ﷺ است. این دیدگاهی است بسیار زشت که در حقیقت پیامد سخن کسی است که سنت را حجت نمی‌داند، و این با روشنی و وضوحی که شارع در بیان و اتمام حجت دارد، منافات دارد. چنین ادعایی درباره سنتی که حفظ نشده نیز مطرح می‌شود؛ بدین معنا که اگر سنت حفظ نمی‌گردید و دچار زوال و اختلاط می‌شد، در آن صورت عملکرد مسلمانان بر اساس آن - بدون توانایی در تمییز صحیح میان صحیح و سقیم - صورت می‌گرفت.

پاک دانستن شریعت از نقص، ایجاب می‌کند که به محفوظ بودن سنت ایمان داشته باشیم، زیرا اگر سنت از بین رفته بود، این خود طعنی در شریعت محسوب می‌شد. بنابراین کسی که حجیت سنت را انکار کند یا ادعا کند که سنت حفظ نشده است، با این توجیه که احترام زیادی برای قرآن قائل است، در واقع نمی‌داند که این یک بدعت در دین و طعن در خداوند و حکمت اوست و شریعت را به تدلیس و ابهام متهم می‌کند همچنین، این عقیده موجب گمراهی مردم شده و در حالی که آنان به

پیروی از قرآن و تصدیق پیامبر خدا ﷺ گرفتار این اشتباه شده‌اند و خداوند آنان را بازخواست خواهد کرد بدون آنکه حقیقت را برایشان روشن سازد. این‌ها لازمه‌ها و پیامدهایی بسیار زشت‌تر از این رو کسی که مدعی بزرگداشت قرآن است اما سنت را انکار می‌کند، در واقع در پیروی از قرآن صداقت ندارد، بلکه بیماری‌ها و هواهای نفسانی او را به انکار سنت سوق داده‌اند. همچنین، این انکار عامل تغذیهٔ نفاق در قلب است، زیرا مؤمن، شریعت را از هرگونه نقص منزّه می‌داند؛ چه رسد به چنین نقص‌های بزرگی.

این پیامد ناگزیر شامل دو گروه از افراد می‌شود:

گروه اول: کسانی که حجیت سنت نبوی را به طور کلی انکار می‌کنند.

گروه دوم: کسانی که حجت بودن سنت را انکار نمی‌کنند اما ثبوت آن را انکار می‌کنند.

ممکن است این اشکال مطرح شود که دربارهٔ احادیث سنت، میان علما اختلاف بسیاری رخ داده است، به طوری که آنان دربارهٔ تصحیح بسیاری از آن‌ها اختلاف نظر دارند، همچنین احادیث موضوع، منکر و ضعیف در آن یافت می‌شود. پس چگونه

می‌توان گفت که سنت همانند قرآن حفظ شده است، حال آنکه در هیچ حرفی از قرآن اختلافی وجود ندارد؟

پاسخ این است که: ما نمی‌گوییم سنت دقیقاً مانند قرآن حفظ شده است، بلکه می‌گوییم حفظ سنت بخشی از حفظ قرآن است. منظور از حفظ سنت، رسیدن به احادیثی است که احکام قرآن را تبیین می‌کند و توضیحات پیامبر ﷺ در مورد آن را مشخص می‌سازد.

همچنین وجود اختلاف نظر میان علما در این زمینه، ایرادی در اصل حفظ سنت وارد نمی‌کند، بلکه این اختلاف نشانه‌ای از حفظ سنت است، چراکه به جزئیات خاصی از آن مربوط می‌شود.^۱ به علاوه، وجود احادیث موضوع و ضعیف خود دلیلی بر حفظ سنت محسوب می‌شود، زیرا شناخت احادیث جعلی و ضعیف به معنای حفظ احادیث صحیح است. اگر احادیث موضوع و ضعیف قابل شناسایی نبودند، ما نمی‌توانستیم احادیث صحیح را تشخیص دهیم و سنت نبوی از بین می‌رفت.

^۱ به این معنا که همین بررسی جزئیات ریز و بحث دربارهٔ موارد معدود و برخی راویان نشان دهندهٔ توجه علمای حدیث به این علم و دقت نظر آنان و حفظ اصل سنت است. بلکه برعکس، اگر کسی دربارهٔ احادیث ضعیف و موضوع و حال برخی از راویان بحث نمی‌کرد این می‌توانست دلیلی بر عدم حفظ سنت باشد. (مترجم)

اصل سوم از اصول دال بر اینکه حفظ سنت، بخشی از حفظ قرآن است: کسانی که خداوند حفظ قرآن را به دست آنان مقدر کرده، همان‌هایی هستند که سنت را نیز نقل کرده‌اند:

سنت از طریق کسانی به ما رسیده که قرآن را نیز نقل کرده‌اند. بنابراین، وقتی یک مسلمان ایمان دارد که قرآن محفوظ است، درواقع این امر به واسطه گروهی از افراد تحقق یافته که قرآن را حفظ کرده، نوشته و در مصحف‌ها جمع‌آوری کرده‌اند. این افراد تمام همت خود را صرف تلاوت، حفظ و بررسی مداوم قرآن کرده‌اند و از افراد عادل، صالح و مورد اعتماد بوده‌اند. آنان تلاش زیادی در حفظ کلام پروردگارشان کرده‌اند تا اینکه قرآن به شکل تازه و دست‌نخورده - همان‌گونه که نازل شده - به ما رسیده است. همین افراد، سنت پیامبر ﷺ را نیز نقل کرده‌اند. آن‌ها سخنان پیامبر ﷺ را حفظ کرده، سنتش را به مردم آموخته و آنان را به راه و روش ایشان راهنمایی کرده‌اند. همین افراد سنت پیامبر را آموخته و درباره آن [از یکدیگر] می‌پرسیدند و سنت را محفوظ می‌دانستند که باید به بررسی و پرسش درباره آن پرداخت، سپس نسل‌های بعد به همین منوال به حفظ قرآن و سنت ادامه دادند.

بنابراین، کسی که به حفظ قرآن ایمان دارد اما حفظ سنت را انکار می‌کند، دچار تناقض آشکار می‌شود، زیرا انکار حفظ سنت به یکی از سه مورد زیر منجر می‌شود:

مورد اول: خدشه وارد کردن در امانت‌داری کسانی که سنت را از صحابه و بعد از آنان نقل کرده‌اند و معتقد شدن به این که آنان دروغ گفته، فریب داده و خیانت کرده‌اند؛ این امر به نقض حفظ قرآن منجر می‌شود. اگر حال آن راویان چنین است، چگونه می‌توان به قرآن و حفظ آن بدون هیچ کاستی یا افزونی ایمان داشت!

ابوزرعه رازی درباره تأثیر بدگمانی به ناقلین سنت می‌گوید: «هرگاه دیدی کسی یکی از یاران رسول خدا ﷺ را کوچک می‌شمارد، بدان که او زندیق است، چرا که رسول الله ﷺ نزد ما حق است، و قرآن حق است و کسانی که این قرآن و سنت‌ها را به ما رسانده‌اند، اصحاب رسول خدا ﷺ بوده‌اند. اینان می‌خواهند گواهان ما را خدشه‌دار کنند تا قرآن و سنت را باطل جلوه دهند».^۱

مورد دوم: پذیرش امانت‌داری و تلاش‌های آنان، اما اختلاف نظر درباره این که آیا آنان سنت را حفظ کرده‌اند یا نه، یا این که آنان به طور کامل نسبت به حفظ آن بی‌اعتنا بوده‌اند، هیچ اهمیتی به آن نمی‌دادند یا در این باره با یکدیگر اختلاف داشتند.

^۱ به روایت خطیب در «الكفاية في علم الرواية» (۴۹). شبیه همین سخن از امام مالک روایت شده چنانکه ابن تیمیه در «الصارم المسلول» (۵۸۰) و مجموع الفتاوی (۴/ ۴۲۹) نقل کرده است. در همین معنا ببینید: الإبانة ابن بطة (۲/ ۵۵۱-۵۵۲)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۷/ ۱۳۲۶)، الإمامة والرد على الرافضة ابونعیم (۳۷۶).

امر دوم: اینکه به عدالت و پاکدستی آنان معترف باشد اما دربارهٔ اینکه توانسته باشند سنت را حفظ کنند یا توانشان را در این راه به کار برده باشند جدل کند و نظرش این باشد که آنان کاملاً نسبت به حفظ حدیث بی‌توجه بوده‌اند یا در این باره اختلاف داشته‌اند.

این بدان معناست که سنت به دلیل رویگردانی و بی‌توجهی به حفظ آن، حفظ نشده است، و این چیزی است که بطلان آن به وضوح دانسته می‌شود. زیرا اخبار توجه به سنت به شکل مستمر و متواتر نقل شده و هیچ شخص مطلعی کمترین شکی در این باره به خود راه نمی‌دهد و کسی که در این موضوع شک کند، با همین مکابره و لجاجت می‌تواند دربارهٔ حفظ قرآن هم شک اندازی کند.

مورد سوم: اینکه در عدالت و دلسوزی راویان برای حفظ سنت پیامبر ﷺ بحثی نداشته باشد اما با این حال نسبت به درستی نقل آن‌ها در نسل‌های بعد شک و تردیدهایی داشته باشد؛ چون از نظر او ممکن است در نقل احادیث در نسل‌های بعدی اشتباه، فراموشی یا مسائل دیگری پیش آمده باشد، به‌ویژه با در نظر داشتن گذر زمان طولانی و نبود نگارش کامل.

اما این تردید زمانی از بین می‌رود که چند نکته را در نظر بگیریم:

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

اول: این که این سخن، اصل اینکه سنت از پیامبر ﷺ به مردم رسیده را می‌پذیرد، اما هدفش این است که بررسی کند این سنت چگونه در نسل‌ها و طبقات بعدی راویان به درستی منتقل شده است.

در واقع این همان کاری است که دانشمندان و عالمان بزرگ اسلام با دقت و سخت‌کوشی انجام داده‌اند. روش دقیق بررسی روایت نزد محدّثان کاملاً بر همین اساس بنا شده که چگونه بتوان اطمینان پیدا کرد چیزی که از پیامبر ﷺ نقل شده واقعاً درست و قابل اعتماد است. آن‌ها تلاش فراوانی کردند و قواعد دقیق و مشخصی برای این کار تدوین کردند. بنابراین، اگر کسی در این موضوع تردید داشته باشد، باید از مسیر علمی و دقیق وارد شود؛ یعنی روش نقل روایت را بررسی کند، و اگر اشکال، کاستی یا خطایی در آن دید، نشان دهد تا بتواند ثابت کند که این شیوه نقل نمی‌تواند به حفظ درست سنت منجر شود.

اما روی گردانی کامل از بررسی روش امت در حفظ سنت پیامبر ﷺ، یا اکتفا به تکرار تردیدها و شک‌اندازی‌های کلی عقل‌گرایان، چیزی جز استدلال به جهل در برابر شخص عالم نیست؛ این کار مانند آن است که از عالمی علمش را نپذیری و استدلال این باشد که چون من نمی‌دانم [این سنت چگونه به ما رسیده] حرف تو هم [که این را می‌دانی] درست نیست!

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

دوم: اوج آنچه از این سخن می‌توان فهمید، تردید در اثبات برخی از احادیث است؛ اما این تردید هرگز به اصل حفظ کلی سنت آسیب نمی‌زند، و روشن است که اصل منش پیامبر ﷺ، سنت و سیره ایشان، محفوظ و آشکار باقی مانده است.

سوم: اگر او اصل نقل را بپذیرد، نرسیدن این سنت به ما در حالی که شامل احکام و سنت‌ها و رفتارها و آیین‌های واجب است، به معنای از دست رفتن بخشی از دین است. با این حال چگونه می‌تواند قاطعانه بگوید خداوند قرآن را حفظ کرده اما در عین حال معترف باشد که بخشی از دینش از دست رفته است؟

چهارم: از سوی دیگر، واقعیت نیز گواه روشنی بر این حفظ است؛ چرا که امت، سنت پیامبر ﷺ را حفظ کرده و نسل‌های گوناگون این امت - یکی پس از دیگری - در این مسیر گام نهاده‌اند؛ ابتدا با یاران پیامبر ﷺ سپس بزرگان تابعین و پیروان ایشان، و در ادامه ناقدان حدیث و حافظان آن. آنان با روشی عقلانی و همه‌جانبه در راه حفظ سنت کوشیدند. کسی که از این تلاش‌ها آگاه شود، درمی‌یابد که حفظ سنت، حقیقتی است واقعی و قابل لمس، و بی‌تردید خداوند این تلاش‌ها را در راه حفظ سنت پیامبرش ﷺ به کار گرفته است.

زیرا راویان سنت همان کسانی هستند که قرآن را نیز برای ما نقل کرده‌اند؛ پس اگر کسی سنت را انکار کند، ناگزیر باید قرآن را نیز انکار کند. یکی از روش‌های علما در

نقد کسانی که برخی از احادیث را پذیرفته و برخی را رد می‌کردند این بود که می‌گفتند: راویان این احادیث [که رد می‌کنی]، راوی همان احادیثی هستند [که می‌پذیری]، بنابراین معنایی ندارد که این روایت او را برای آنکه مخالف دل‌خواه توست، رد کنی.

بخاری در همین زمینه می‌گوید: «هرکه بخشی از سنت‌ها را که علما نقل کرده‌اند رد کند، لازمه این رد آن است که بقیه سنت‌ها را نیز رد کند، تا آنکه [به تدریج] از سنت‌ها و قرآن دست بکشد»^۱.

هنگامی که امیر عبدالله بن طاهر از امام اسحاق بن راهویه درباره احادیث صفات الهی پرسید، ایشان فرمود: «همان کسانی که احادیث طهارت و غسل و نماز و دیگر احکام را روایت کرده‌اند، این احادیث را نیز روایت کرده‌اند؛ پس اگر در آن احادیث عادل [و قابل اعتماد] بوده‌اند، در این نیز مورد اعتمادند، وگرنه احکام نیز برچیده شده و شرع باطل می‌شود». امیر عبدالله گفت: الله شفایت دهد چنانکه مرا شفا دادی.^۲

^۱ خلق أفعال العباد (۷۶).

^۲ به روایت هروی (خواجه عبدالله انصاری) در «ذم الکلام» (۵۱۱). همین الزام را در سخن شریک درباره احادیث صفات ببینید: «السنة» عبدالله بن احمد (۲۷۵-۲۷۶)، أصول اعتقاد أهل السنة

از مسائل مهم در این مبحث، شناخت چگونگی حفظ سنت نبوی است که به دلیل اهمیت آن در یک بخش ویژه به آن خواهم پرداخت، هرچند تابع مقوله کنونی است یعنی: «حفظ سنت از حفظ قرآن است».

والجماعة لالكائي (۳/ ۵۵۹). همانند این الزام را همچنین ببینید در: الشريعة آجری (۳/ ۱۱۲۶)، رسالة السجزي إلى أهل زبيد (۳۸۲)، ذم التأويل (۳۰) و حكاية المناظرة في القرآن، هردو از ابن قدامة (۲۲-۲۳).

(۱۰) خبرگان این فن بیدارند!

یکی از استوارترین عواملی که ایمان مسلمان به سنت پیامبرش ﷺ را حفظ می‌کند، آگاهی از چگونگی حفظ و صیانت از سنت است. زیرا سرمنشأ انکار و تردید بیشتر شک‌کنندگان، نه نفی اصل «حجیت» سنت، بلکه ناباوری به «ثبوت» آن و وارد کردن خدشه به مسیرهای انتقال آن است. همین نکته، ضرورت تبیین این روش‌ها را آشکار می‌سازد تا مبدا جهل نسبت به آن، به شک در اصل سنت و سستی ایمان به آن منجر گردد.

شناخت این روش، خود یکی از بزرگترین دلایل بر حفظ سنت است؛ چرا که حفظ سنت یک رؤیا یا ایمانی کورکورانه نیست، بلکه واقعیتی موجود و محقق شده است که می‌توان از آن اطمینان حاصل کرد، آن را آزمود و مورد سنجش قرار داد.

یکی از نمونه‌های آشکار نگرش‌های جانبدارانه این است که فردی که در سنت تشکیک کرده و پیرامون آن شبهه می‌پراکند، اغلب از چگونگی اثبات و فرآیند حفظ آن، آگاهی چندانی ندارد. چنین فردی با اولین برداشت، شیفته تردیدهایی می‌شود که ذهن خامش تولید می‌کند و خود را به ورطه تفکر محض و انتزاعی می‌سپارد. این

^۱ تَعِيشَ لَهَا الْجَهَائِذَةُ.

در حالی است که از واقعیت شیوه‌های حفظ سنت عمیقاً بی‌خبر است و از همین رو با شگفتی می‌پرسد: «چگونه می‌توانم مطمئن شوم که این حدیث را واقعاً رسول خدا ﷺ فرموده است؟

آیا ممکن نیست که این حرف را به دروغ به پیامبر ﷺ نسبت داده باشند و بی‌دین‌ها، ملحدان و اهل ذمه آن را جعل کرده باشند؟

آیا ممکن نیست شخصی بیاید و در ظاهر ادعای صلاح و درستکاری کند، سپس هر دروغی که می‌خواهد را جعل کند و به جای حدیث جا بزند؟

از سوی دیگر آیا ممکن نیست راوی‌ای که راستگو است، در حدیث اشتباه کند و چیزی را که رسول خدا ﷺ نگفته است به او نسبت دهد؟

و پرسش‌هایی از این دست که بیانگر تفکری به دور از واقعیت حفظ سنت است. چنین کسی سندهای حدیث را چیزی جدا از بستر تاریخی‌شان می‌بیند و فکر می‌کند هر کسی می‌توانسته هر چه دلش خواسته روایت کند. به همین خاطر، گمان می‌کند وضعیت مثل راه رفتن در یک بیابان است که [راه کشیده شده] مشخصی ندارد و [هر کس می‌تواند برای رسیدن به هدفش، راه جدیدی برای خود بسازد. اما او نمی‌داند که راه‌های نقل حدیث و خود روایات، آن قدر متراکم و روی هم

انباشته‌اند که مسیرها کاملاً مشخص و تعریف‌شده است. در نتیجه، اگر کسی بخواهد دروغی را به سنت نسبت دهد، مجبور است از یکی از همین راه‌های مشخص‌شده استفاده کند [یعنی سندی از رجال سنت سرهم کند] و در این صورت، دستش خیلی زود رو می‌شود.

هر کس با روش‌های حفظ سنت آشنا شود، می‌فهمد که پیدا کردن دروغگوها و جاعل‌ها، و شناختِ راویانِ ضعیف و متروک، و آشکار ساختنِ خطاهای ظاهری، امری آسان است و روش‌های این دانش بزرگ حتی از این هم فراتر رفته و به مسائل بسیار دقیق‌تری می‌پردازد؛ مانند پیدا کردن خطاهای جزئی حافظان حدیث که کاملاً مورد اعتماد بوده‌اند، یا تشخیص اوهام و لغزش‌های امامان بزرگ و استوار این علم. برای اینکه فاصله عمیق بین این ایرادهای رایج و واقعیت علمی این رشته را درک کنید، بگذارید دو مثال برایتان بیاورم:

مورد اول:

اسحاق بن عیسی گفت: برای حماد بن زید حدیثی را از جریر بن حازم، از ثابت، از انس روایت کردم که گفت: رسول الله ﷺ فرمود: «چون نماز برپا شد، برنخیزید تا مرا ببینید». حماد آن را انکار کرد و گفت: جریر این حدیث را از حجاج صوّاف از یحیی بن

عبدالله بن ابی قتاده از پدرش در مجلس ثابت شنیده است بنابراین گمان کرد که آن را از ثابت شنیده است.^۱

با آنکه آن روایت از راوی‌ای مورد اعتماد، از شیخ مورد اعتمادش نقل شده بود، جز اینکه ناقد، حماد بن زید، وجود خطایی را مشخصاً در این شنیدن کشف کرد و سبب خطا را آشکار ساخت؛ و آن [سبب] این بود که جریر بن حازم این حدیث را از شیخ دیگری یعنی حجاج صواف در مجلس شیخ خود [یعنی] ثابت، شنیده بود و گمان کرد که آن را مستقیماً از آن شیخ [یعنی ثابت] شنیده است. چه بصیرت حیرت‌انگیزی!

مورد دوم:

عبدالرحمن بن مهدی (یکی از بزرگترین متخصصان حدیث) می‌گوید: روزی ابوعوانه حدیثی را برایم خواند. به او گفتم: «این حدیث از شنیده‌های تو نیست». ابوعوانه گفت: «این حرف را زن، من آن را در نوشته‌هایم دارم». گفتم: «پس بیاور و نشان بده». او خدمتکارش را صدا زد تا دفترهایش را بیاورد، اما هرچه گشت چیزی پیدا نکرد. سپس با تعجب پرسید: «پس این حدیث از کجا به ذهن من آمده؟»

^۱ نگا: العلل ومعرفة الرجال از امام احمد به روایت عبدالله، (۲/ ۸۳).

عبدالرحمن بن مهدی پاسخ داد: «این حدیث در جوانی به گوش تو خورده و به دلت نشسته و گمان کرده‌ای که خود آن را شنیده‌ای»^۱.

ابوعوانه - وُضاح یشکری - از راویان مورد اعتماد است، جز اینکه یک بار حدیثی را در گفتگویی علمی بدون نگاه کردن به کتاب‌هایش ذکر کرد، و ابن مهدی برایش آشکار کرد که این حدیث از احادیث او نیست. سپس دقت این نظر مشخص شد و [ابن مهدی] دلیلی را که باعث این اشتباه شده بود، بیان کرد؛ و این [توانایی در] تشخیص خطای دقیق و کشف دلایل آن، چیز شگفت‌انگیزی است.^۲

بنابراین، نگاه این منتقدان بسیار دقیق و عمیق بود. آن‌ها تمام عمر خود را با روایات سنت گذرانده بودند، طوری که این دانش با گوشت و خونشان آمیخته بود. در نتیجه، به درک و شناختی ویژه دست یافته بودند که بر پایه تجربه و تخصص بود.

^۱ ابن حبان در المجروحین (۱/ ۵۱) آن را تخریج کرده است. و نگا: واقعه‌ای مشابه در توهم سماع بر اساس مذاکره در داستان یحیی بن معین با علی بن عاصم در «سؤالات البرذعی لأبی زرعة الرازی» (۱۳۱-۱۳۳).

^۲ نگا: نمونه‌های شگفت‌انگیز از دقت نظر نقادان حدیث در «جهود المحدثین فی بیان علل الأحادیث» نوشته علی الصیاح (۱۹۳-۲۰۹).

همان‌طور که نعیم بن حمّاد می‌گوید: از عبدالرحمن بن مهدی پرسیدم: «چطور دروغ‌گو را می‌شناسی؟» گفت: «همان‌طور که پزشک، دیوانه را می‌شناسد».^۱

تخصص آن‌ها در پیدا کردن اشتباه در حدیث، مانند تخصص یک زرگر در تشخیص طلا و نقره تقلبی از اصل است. به همین دلیل وقتی درباره یک حدیث از عبدالرحمن بن مهدی پرسیدند: «از کجا این را می‌گویی؟» (یعنی چطور فهمیدی که حدیث غلط است؟)، او در جواب گفت: «اگر یک دینار نزد زرگر ببری و او بگوید تقلبی است، آیا می‌توانی از او بپرسی از کجا فهمیدی؟».^۲

روش حفظ سنت، به مشخص کردن اینکه یک راوی مورد اعتماد است یا دروغ‌گو، محدود نمی‌شود؛ بلکه در [سنجش] وزن این صفت در هر راوی دقت می‌کند. برخی راویان ثقه هستند که حدیثشان مطلقاً پذیرفته می‌شود، و برخی دیگر حدیثشان زمانی پذیرفته می‌شود که دیگری نیز آن را روایت کرده باشد، یا حدیثشان مطلقاً پذیرفته نمی‌شود. حتی در مورد کسی که حدیثش مطلقاً پذیرفته می‌شود، در

^۱ ابن ابی حاتم در الجرح والتعديل (۱/ ۲۵۲) آن را تخریج کرده است.

^۲ رامهرمزی در المحدث الفاصل بین الراوي والواعي (۳۱۲) آن را تخریج کرده است.

روایت او تمایز قائل می‌شوند و آن را مطلقاً نمی‌پذیرند، بلکه به شرط آنکه با روایت کسی که از او مورد اعتمادتر است مخالفت نکند، می‌پذیرند.

همچنین آنان بیشتر دقت به خرج می‌دهند و یک راوی را اگر از علمای یک شهر خاص روایت کند، یا از یک شیخ معین روایت کند «مقبول الروایه» به شمار می‌آورند. یا روایت یک شاگرد معین از او، یا روایت راویان یک شهر از او، یا روایت او در یک دوره زمانی معین را می‌پذیرند. برای مثال متوجه می‌شوند که او پیر شده و حافظه‌اش دچار اختلاط شده است و بنابراین روایت کسی را که پس از آن دوران از او حدیث نقل کرده است، نمی‌پذیرند.

همچنین در چگونگی روایت نیز دقت می‌کنند که آیا از حفظ خود روایت کرده یا از کتابش؟

همچنین برخی راویان را به خاطر پیشوایی و وثاقتشان در یک علم خاص مانند «قرائات» یا «مغازی» و نه دیگر علوم، ستایش می‌کنند.

محدثان همچنین بین راویان مقایسه می‌کنند و در نتیجه حافظه یک راوی را در مقایسه با دیگری ذکر می‌کنند. ممکن است آن راوی مقبول باشد اما کسی هست

که از او مورد اعتمادتر است. و برای هر شیخ معروف، راویان بسیاری وجود دارند و محدثان برای هر شیخ، مورد اعتمادترین راویان او را مشخص می‌کنند.^۱

امثال این جزئیات دقیق و شگفت‌انگیز، تو را از تلاش‌های عظیمی که در راه حفظ سنت پیموده شده، و از احتیاط شدیدشان در حفظ سنت آگاه می‌سازد؛ و نیز از توجه آنان به جزئیات دقیقی آگاه می‌سازد که عمیقاً فراتر از فضاها و سطحی و ساده‌سازی شده‌ای است که شک‌کنندگان دربارهٔ ثبوت سنت در آن حرکت می‌کنند. این علم همان‌گونه است که وکیع بن جراح به نیکی دربارهٔ آن تعبیر کرده است: «فنی است که در آن جز فرد راستگو بالا نمی‌رود».^۲

روایت حدیث، یک صنعت (فن) بسیار سنگین است که جز کسی که کوشا و متمرکز باشد و تمام وقت خود را صرف حفظ و نوشتن کند و از کودکی در این راه رشد کرده باشد، و همراه با آن ذهنی قوی و روحیه‌ای شایسته داشته باشد، نمی‌تواند در آن موفق شود. از این رو اگر در حفظ و جمع‌آوری کوتاهی کند، یا در دقت و نگهداری

^۱ نگا: تفصیل این معنا و شواهد آن در «الجرح والتعديل» از ابراهیم الاحم (۱۰۰-۱۸۶) و «ضوابط

الجرح والتعديل» از عبدالعزیز آل عبداللطیف (۷۲-۸۲).

^۲ خطیب بغدادی در الجامع (۷/۲) آن را تخریج کرده است.

سستی ورزد، به زودی دستش رو می‌شود. چنانکه ابوعاصم نبیل، ضحاک بن مخلد گفته است: «کسی که حدیث را سبک بشمارد، حدیث هم او را سبک می‌شمارد»^۱.
حال آنان همان‌گونه است که عبدالرحمن المعلمی درباره‌آن بیان کرده و گفته است: «هر کس اخبار و احوال آنان را دنبال کند، از غلبه‌ی راستگویی بر راویان در آن قرن‌ها تعجب نمی‌کند، بلکه از وجود دروغ‌گویان در میانشان تعجب خواهد کرد. و هر کس سخت‌گیری‌های امامان حدیث در نقد را دنبال کند، از کثرت کسانی که آنان را تضعیف کرده و حدیثشان را ساقط کرده‌اند تعجب نمی‌کند، بلکه از در امان ماندن بسیاری از راویان و مورد اعتماد دانستن آنان با وجود آن همه سخت‌گیری، در شگفت می‌ماند»^۲.

از جمله مباحث جالبی که شدت دقت آنان را آشکار می‌کند، این است که خطیب بغدادی در کتابش «الکفایة» فصلی را با این عنوان گشوده است: «باب آنچه درباره‌ی کسی آمده است که حدیثی را شنیده و در هنگام شنیدن، حرفی از آن به دلیل ادغام کردن محدث، بروی پوشیده مانده است؛ حکم آن چیست».

^۱ حاکم در معرفة علوم الحديث (۱۶) آن را تخریج کرده و نیز این گفته را در «المدخل إلى معرفة کتاب الإکلیل» (۲۳۴) از خلف بن سالم نقل کرده است.

^۲ الأنوار الكاشفة، (۱۲۳).

معنایش این است که: محدّث کلمه‌ای را که نزد شنونده شناخته شده است به زبان آورد، جز اینکه حرفی را در آن ادغام کند [و حذف کند] و راوی با وجود شناختن کلمه، آن را به خوبی نشنود. مانند اینکه راوی بگوید «حدّثنا»، اما آن را با سرعت تلفظ کند و بگوید: «ثنا». پس آیا جایز است که از او روایت کند که شنیده است می‌گوید: «حدّثنا»، یا باید بگوید: «ثنا»؟

[خطیب] از سفیان بن عُیینه نقل کرده است که او می‌گفت: «ثنا عمرو بن دینار» و منظورش «حدّثنا عمرو بن دینار» بود. پس وقتی به او گفته می‌شد: بگو «حدّثنا عمرو»، می‌گفت: نمی‌گویم، زیرا به خاطر ازدحام زیاد، سه حرف را از کلمه «حدّثنا» می‌نشنیدم، و آن [حروف] «ح»، «د» و «ث» است.

سپس خطیب حکم این مسئله را بیان کرده و با سند خود روایتی را از صالح فرزند امام احمد بن حنبل روایت می‌کند که او از پدرش، یعنی امام احمد پرسید: شیخ حرفی را ادغام می‌کند که معلوم است آن حرف چیست، اما [صدای آن] از او فهمیده نمی‌شود، آیا به نظر شما می‌توان آن [کلمه کامل] را از او روایت کرد؟ امام احمد گفت: امیدوارم که در این [موضوع] تنگنایی نباشد [یعنی اشکالی نداشته باشد].^۱

^۱ نگا: الکفایة فی علم الروایة (۶۸-۶۹). و نگا: سیرة الإمام أحمد از پسرش صالح (۳۴).

پس مشخص می‌شود که امر این مسئله نزد امام احمد آسان است؛ زیرا این از مصادیق احتیاط شدید است و به روایت زیانی نمی‌رساند. و محل شاهد از آوردن این مبحث، شناختن سطح دقتی است که نقد حدیثی برای حفظ سنت نبوی به آن رسیده است.

و این روشی مبتنی بر احتیاط در حفظ سنت نبوی است. بنابراین هنگامی که درباره حدیثی حکم ضعف می‌دهند، معنایش نفی قطعی ثبوت آن از پیامبر ﷺ نیست، بلکه به این دلیل است که در ثبوت آن به «غلبه ظن» نرسیده‌اند؛ و در نتیجه چیزی را که ممکن است ثابت باشد، از روی احتیاط رد می‌کنند. همان‌طور که عبدالرحمن بن مهدی گفته است: «دو خصلت است که حُسن ظن در آن‌ها روا نیست: داوری، و حدیث».^۱

یکی از امامان حدیث این معنا را با تعبیری لطیف بیان کرده است، هنگامی که: «به مِسْعَر بن کِدَام گفته شد: چقدر شک کردنِ تو زیاد است! گفت: آن [شک]، دفاعی برای [حفظ] یقین است».^۲

^۱ ابن ابی حاتم در الجرح والتعديل (۳۵/۲)، عقیلی در الضعفاء (۹/۱)، و خطیب بغدادی در الکفایة فی علم الروایة (۲۳۳) آن را تخریج کرده‌اند.

^۲ رامهرمزی در المحدث الفاصل (۵۵۲) آن را تخریج کرده است.

حتی احتیاط برخی راویان به جایی رسید که شک او از یقین دیگران بهتر بود، چنانکه شُعبه گفته است: «شک ابن عَون بهتر از یقین دیگری است».^۱ و گفته است: «شک سلیمان تیمی، یقین است».^۲ و وکیع گفته است: «شک مسعر مانند یقین یک مرد است».^۳

نبوغ آنان در حفظ سنت، روشی نو پدید آورد که همان مقایسهٔ روایات است. [به این صورت که] آنان بر راوی اعتماد نمی‌کنند تا سپس دربارهٔ بقیهٔ روایاتش حکم کنند، بلکه روایاتش را بررسی می‌کنند و پس از آن، حقیقت آن راوی و سطح ضبط او، و خطاهایی که بر او وارد می‌شود و سبب آن را می‌شناسند، و سپس با دیدی تفصیلی دربارهٔ راوی حکم صادر می‌کنند. گاه نیز بر اساس متنی که راوی روایت کرده، حکم

^۱ ابن ابی حاتم در الجرح والتعديل (۱/ ۱۴۵) و ابن عدی در الكامل في ضعفاء الرجال (۳/ ۲۲۵) آن را تخریج کرده‌اند. مسلم نیز مانند آن را در التمييز (۱۷۷) آورده است.

^۲ ابن ابی حاتم در الجرح والتعديل (۱/ ۱۴۳) آن را تخریج کرده است.

^۳ ابوزرعه دمشقی در تاریخه (۴۷۲) آن را تخریج کرده است.

به دروغ‌گویی یا بدی حافظه او می‌دهند؛ آنان از روایت به راوی می‌رسند و نه برعکس!^۱

از این رو، طُرُق [مختلف] روایات را گردآوری می‌کردند تا برخی را با برخی دیگر بیازمایند. امام مسلم در بیان هدف از این روش می‌گوید: «[با] جمع این روایات و مقابله برخی با برخی دیگر، صحیح آن از سقیمش متمایز می‌شود، و راویان اخبار ضعیف از ضدشان یعنی حافظان تشخیص داده می‌شوند».^۲

و ابن مبارک می‌گوید: «اگر خواستی حدیث برایت صحیح شود، برخی از آن را به برخی دیگر بزن».^۳

با فهم این، جا دارد که برای حال کسی که در ثبوت سنت شک می‌کند، تأسف خورد؛ او تصور می‌کند راوی ممکن است زندیق باشد و آنان را فریب دهد و سپس روایاتش را که در سنت وارد ساخته، بپذیرند!

^۱ نگا: مقارنة المرويات از ابراهيم اللاحم (۱/ ۳۲۱)، ورد الحديث من جهة المتن از معتز الخطيب (۱۳۱-۱۳۲).

^۲ التمييز، (۲۰۹).

^۳ خطيب در الجامع في أخلاق الراوي وآداب السامع (۲/ ۲۹۵) آن را تخریج کرده است. و در این معنا نگا: (۲/ ۲۱۲).

به لطف این ابزار نوآورانه، امامان نقد توانستند ضوابطی تفصیلی برای راویان وضع کنند. [تا جایی که] برای یک راوی واحد، چندین ضابطه خاص به او می‌یابی. برای مثال: مَعْمَر بن راشد، که یکی از حافظان مورد اعتماد و مشهور، و یکی از پنج راوی بزرگی است که سندهای [احادیث] بصره بر محور آنان می‌چرخد.^۱ با این وجود، حکم درباره او پذیرش مطلق و بدون تمایز [روایاتش] نیست.

ابوحاتم رازی می‌گوید: در احادیثی که معمر بن راشد در بصره گفته، اشتباهاتی وجود دارد و [در کل] حدیثش صالح (شایسته) است.

ابوبکر بن ابی‌خیثمه گفت شنیدم یحیی بن معین می‌گوید: اگر معمر از عراقیان برای حدیث گفت، با او مخالفت کن (حدیثش را نپذیر)، مگر روایتش از زُهری و ابن طاووس، زیرا حدیث او از آن دو، استوار [و صحیح] است. اما [روایتش از] اهل کوفه و اهل بصره، نه [پذیرفته نیست]. و در حدیث اعمش، چیزی [قابل اعتنایی] روایت نکرده است.

و معمر در [روایت از] زهری از ابن عیینه استوارتر [و قوی‌تر] است. معمر گفت: در کودکی نزد قتاده نشستم و از او جز سندها را حفظ نکردم. ابن معین گفت: و حدیث

^۱ نگا: العلل از علی بن المدینی (۳۹).

معمر از ثابت و عاصم بن ابی النجود و هشام بن عروه، از همین نوع (بوده و) مضطرب (و) پراز اشتباهات سهوی است»^۱.

در این ارزیابی کلی و دقیق ملاحظه می‌کنی که او پنج حالت برای روایتِ معمر و روایت از او ذکر کرده است:

۱- آنچه از معمر در بصره روایت شده: روایتی غیر مقبول است.

۲- آنچه معمر از اهل بصره و کوفه روایت کرده، غیر مقبول است.

۳- روایت معمر از اعمش ضعیف است.

۴- احتجاج به روایت او از زهری و ابن طاووس، و قوتِ معمر در روایتش از زهری که بر ابن عیینه مقدم می‌شود.

۵- (او) از قتاده متن‌ها را حفظ نکرده است، پس متن‌های (روایت شده) او از قتاده و کسانی که همراه او ذکر شدند، غیر محفوظ (و نامعتبر) است.^۲

^۱ التجريح والتعديل از باجی (۲/ ۷۴۲)، و نگا: التاريخ الكبير از ابن ابی خيثمه (۱/ ۳۲۵-۳۲۷).

^۲ نگا: النظر العقلي في قواعد نقد المحدثين والخلل المنهجي في نقد المتن عند المعاصرين از محمد ناصیری (۹۲-۹۴)، شماره هفتم، مجله الواضحة.

از آثار این سطح دقیق در ملاحظه روایات، روش دقت ورزیدن در «تفرد» است؛ تفرد این است که یکی از راویان، حدیث معینی را به تنهایی روایت کند و [آن حدیث] جز از طریق او شناخته نشود، یا در سندی تفرد ورزد و از شیخ معینی [به تنهایی] روایت کند، یا در متن یا اسناد، زیاده‌ای را به تنهایی نقل کند.^۱

زیرا این تفرد، جایی است که در آن گمان خطا و وهم می‌رود. و این تفرد از دلایلی است که به سبب آن بر راوی طعن وارد می‌شود و باعث می‌شود که درباره مورد اعتماد بودنش توقف شود، و همچنین از راه‌های ورود «علل» (ایرادات پنهان) است که به حدیث خدشه وارد می‌سازد. [محدثان] ملاحظه این تفرد، و اطمینان یافتن از عدم مخالفتش با کسی که قوی‌تر است را نصب العین خود قرار می‌دهند.

برای رسیدن به ضبیطی دقیق، آنان به قوت ضبط نزد راوی متفرد و طبقه‌ای که در آن قرار دارد توجه کردند. آنان تفرد حافظان مورد اعتماد را تنها اگر در طبقه تابعین و طبقه پس از آنان باشند، می‌پذیرند؛ و اگر [راویان] مورد اعتمادی پایین‌تر از آن [سطح] باشند، تفردشان را تنها در طبقه تابعین می‌پذیرند.

^۱ نگا: التفرد في رواية الحديث از عبدالجواد حمام (۸۹).

این بدان جهت است که تفرد در طبقه تابعین و پس از آنان با وجود حافظه و ضبط [قوی]، محتمل است؛ اما پس از آن دوره و بعد از انتشار روایت و نگارش، وقوع تفرد غالباً خطای فرد متفرد است و ائمه [حتی] از راوی مورد اعتماد و ضابط نیز ممکن است آن را نپذیرند.^۱

این اشراف و تسلط دقیق بر مسیرهای روایات، هم ضعفِ راوی را نمایان می‌سازد و هم در مقابل، به ترمیم ایرادات و اصلاح نقاط ضعف کمک می‌کند؛ فرآیندی که به آن «اعتبار» گفته می‌شود. این روش که «اعتبار» نامیده می‌شود، به این صورت عمل می‌کند: اگر یک راوی حدیث، ضعف کوچکی (مثلاً در حافظه) داشته باشد، می‌توان این ضعف را با پیدا کردن روایت‌های پشتیبان، جبران کرد. این روایت‌های پشتیبان دو نوع هستند: «متابعات» و «شواهد». متابعت آن است که راوی دیگری در نقل حدیث از همان شیخ، یا از شیخی بالاتر از او [درسند]، با راوی اصلی تا همان صحابی،

^۱ نگا: الموقظة از ذهبی (۷۷-۷۸) و نگا: شرح الموقظة از ابراهیم اللاحم (۳۱۹-۳۲۲) و التفرد فی رواية الحديث از عبدالجواد حمام (۱۸۳-۱۸۵).

اشتراک داشته باشد. و اما شاهد، روایتی با لفظ یا معنایی مشابه است که از طریق یک صحابی دیگر نقل شده باشد.^۱

از شگفتی‌های این روش آن است که بر مسیری واقع‌گرایانه حرکت می‌کند. به این صورت که وضعیت روایت را رصد می‌کند، راویان را دنبال می‌کند، و سپس برای مشکلات تفصیلی‌ای که بر سر راه احتیاط در توثیق روایت پیش می‌آید، راه‌حل ارائه می‌دهد. این روشی زنده و پویاست؛ [روشی] که تنها به وضع قوانین کلی و نظری برای تضمین صحت روایت اکتفا نمی‌کند، بلکه سیر روایت را با همه جزئیاتش دنبال می‌کند.

برای این موضوع مثالی می‌آوریم:

از جمله اشکالاتی که امامان نقد برای آن راه‌حل‌هایی یافتند تا بر صحت روایت تأثیر نگذارد، «تدلیس» است؛ تدلیس یعنی: «آنچه را که شخصی از دیگری روایت کند، در حالی که آن را از او نشنیده، یا او را درک نکرده باشد».^۲

^۱ نگا: شرح الموقظة از ابراهیم اللاحم (۳۲۲). برای مطالعه بیشتر درباره مفهوم تفرد و اثر آن از دیدگاه محدثان ببینید: المدخل إلى جامع الترمذی از عبدالله السعد (۴۲۳-۶۸۵).

^۲ نگا: مقدمة علوم الحديث از ابن الصلاح (۱۰۴ و ۱۷۳)، و نزهة النظر از ابن حجر (۸۷-۹۰).

به این معنا که راوی بیاورد و در نقل روایت، به جای استفاده از عبارات صریح شنیدن، از لفظ عام و مبهم «از فلان شیخ» یا «به نقل از فلان شیخ» استفاده کند تا این گمان را ایجاد نماید که حدیث را مستقیماً از او شنیده است؛ در حالی که در حقیقت، این روایت مشخص را از شیخ خود نشنیده و یک یا چند راوی را از میان سند حذف کرده است. [ممکن است] این راوی حذف شده فردی مورد اعتماد باشد که از فرد مورد اعتماد دیگری روایت می‌کند و سند بدین ترتیب استوار و بی‌عیب باشد، جز اینکه تدلیس ممکن است باعث اسقاط یک راوی ضعیف شده باشد.

این مشکل در دوران اولیه روایت پدید نیامد؛ زیرا راویان در طبقه اول، صحابه پیامبر ﷺ هستند و اینکه صحابی‌ای حدیثی را از پیامبر ﷺ روایت کند و نام صحابی دیگری را که به او خبر داده است جا بیندازد، تأثیری ندارد و مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا همه صحابه عادل و مورد اعتماد هستند و طعنی در روایتشان نیست. و همچنین این قضیه برای تابعین بزرگ که تنها از صحابه روایت می‌کردند، مشکلی ایجاد نمی‌کرد. زیرا اگر صحابی [از سند] می‌افتاد، مشخص می‌شد که حدیث، «مُرْسَل» است و بحث درباره آن نیز مشخص است.

اما اشکال پس از آن در روایت تابعین کوچکتر پدید آمد که از تابعین بزرگتر یا صحابه روایت می‌کردند و نام کسانی را که از آنان روایت کرده بودند با لفظی گمان‌برانگیز

یعنی «عَن» (از)، می‌انداختند. و در نتیجه شنونده حدیث گمان می‌کرد که این حدیث از چیزهایی است که او مستقیماً شنیده است، اما در حقیقت آن را نشنیده بود، در حالی که [آن راوی مدلس] فردی مورد اعتماد و امانت‌دار بود و دروغ نمی‌گفت.

پس امامان نقد برای جلوگیری از این اشکال چه کردند؟

تلاش‌های بسیار بزرگی در تعامل با این قضیه و کوشش برای جلوگیری از تأثیر این اشکال بر حفظ سنت صورت گرفته است، از جمله:

- شناختن راویانی که تدلیس می‌کنند. ائمه، راویان را دنبال کردند تا بدانند کدام یک از آنان تدلیس می‌کند، و او را آزمودند و از این امر اطمینان حاصل کردند، تا آنکه کسانی را که مرتکب تدلیس شده بودند، شناختند. و همچنین از حال آنان از نظر قوت و ضعف در روایت، و شهرهایی که تدلیس در آنها بسیار است آگاه شدند. همین‌طور درجه تدلیس را تمیز دادند [که آیا] بسیار است یا نادر؟ و حدود تدلیس را مشخص کردند که آیا محدود به یک شیخ یا راویان مشخصی است؟ و آیا از افراد

ضعیف تدلیس می‌کند یا از افراد مورد اعتماد؟ و امثال این شناختِ تفصیلی و دقیق که ثمرهٔ تلاش‌های طولانی و متراکم بود.^۱

- توقف در پذیرش روایتِ مُدَلِّس اگر به شنیدن [مستقیم] تصریح نکرده باشد. زیرا تدلیس یکی از اسباب جرح (تضعیف) در روایات راوی مورد اعتماد است. بنابراین، راوی مورد اعتماد اگر بسیار تدلیس کند و به شنیدن [مستقیم] تصریح نکند، در روایتش توقف می‌شود و [روایتش] پذیرفته نمی‌شود مگر آنکه [خود] به شنیدن تصریح کند یا صحت آن شنیدن به اثبات برسد.^۲

با اینکه ممکن بود [در آن تدلیس خاص] کسی از سند حذف نشده یا آن فرد حذف شده خود مورد اعتماد باشد، اما آنان صرفاً از روی احتیاط برای حفظ سنت پیامبر ﷺ در مورد چنین راویانی توقف می‌کردند؛ البته این یک رویکرد کلی نبود و به بررسی دقیق و تفصیلی شرایط هر راوی بستگی داشت.

^۱ الموقظة از ذهبی (۴۷) و نگا: المدخل إلى معرفة کتاب الإکلیل از حاکم (۱۸۰-۱۸۲)، الکفایة از خطیب بغدادی (۳۵۷)، و شرح علل الترمذی از ابن رجب (۵۸۲/۲).

^۲ نگا: تفصیل آن در معرفة علوم الحديث از حاکم (۱۱۱)، جامع التحصیل از علائی (۱۰۴-۱۱۳)، و تعریف أهل التقديس بمراتب الموصوفین بالتدلیس از ابن حجر (۲-۱۸۶).

- یکی دیگر از تلاش‌ها، اهتمام شدید به کیفیت شنیدن حدیث از راوی متهم به تدلیس بود تا میان روایاتی که در آنها به شنیدن مستقیم تصریح کرده و آنهایی که تصریح نکرده، تمایز قائل شوند. در این راستا، شماری از ائمه برای دنبال کردن کسانی که به تدلیس شناخته شده بودند، بپا خاستند تا نحوه شنیدن حدیث را از آنان تحقیق کنند. دقت آنان به جایی رسید که روایات [شنیده شده توسط] برخی ائمه مشخص گردید، چنانکه شعبه گفته است: «حَكَمَ بِنِ عُتَيْبَةَ مِنْ مَقَسَمٍ مِنْ أَهْلِ بَغْدَادٍ مِنْ أَهْلِ كُوفَةٍ أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ كُوفَةٍ كَانُوا يَدْلِسُونَ بِأَهْلِ بَغْدَادٍ حَدِيثَ أَهْلِ كُوفَةٍ»^۱.

از جمله امامانی که همت خود را بر حل مشکل تدلیس متمرکز کرد، امیرالمؤمنین در حدیث، ابوبسطام، شعبه بن حجاج بود. او می‌گوید: «من شما را از تدلیس سه نفر کفایت کردم: اعمش، ابواسحاق، و قتاده»^۲.

^۱ برای توسعه در مورد اختلاف علما در حکم روایت مدلس نگا: الکفایة (۳۶۱-۳۶۲)، جامع التحصیل از علائی (۹۷-۱۰۱)، شرح علل الترمذی (۵۸۳-۵۸۵/۲). و نگا: التدلیس وآثاره وأحكامه النقدیة از صالح الجزائری (۱۲۷-۱۳۱)، و التدلیس فی الحدیث از مسفر الدمینى (۱۱۰-۱۱۹).

^۲ نگا: مسائل الإمام أحمد از پسرش عبدالله (۳۲۳)، و برای شمارش این احادیث نگا: العلل ومعرفة الرجال از پسرش عبدالله (۵۳۶/۱)، و مسند ابن الجعد (۶۲). گفته شده پنج یا شش حدیث است. نگا: سنن الترمذی (۴۰۵/۲)، الجرح والتعديل از ابن ابی حاتم (۱/۱۳۹)، جامع التحصیل از علائی (۱۶۷)، و تهذیب التهذیب (۴۳۴/۲).

این سخت‌گیری بر راویان که باید به شنیدن مستقیم حدیث تصریح می‌کردند، اقدامی بود که از ترس وقوع «تدلیس» انجام می‌شد و همین امر، برای برخی راویان ناخوشایند بود. از لطایفی که در این باره ذکر کرده‌اند این است که: شعبه نزد حُمید طویل آمد و حُمید حدیثی را نقل کرد. شعبه گفت: آیا آن را [مستقیم] شنیده‌ای؟ حمید گفت: آن‌طور که گمان می‌کنم. شعبه گفت: آن را نمی‌خواهم. وقتی [شعبه] برخاست، حُمید گفت: در آن [یعنی در احادیثم] حدیثی نیست مگر آنکه آن را [مستقیم] شنیده‌ام، اما او سخت‌گیری کرد و [من هم] بر او سخت گرفتم.^۱

- از دیگر اقدامات [محدثان]، تبیین و مشخص کردن انواع «تدلیس» بود؛ چرا که این پدیده به یک نوع محدود نمی‌شود و می‌تواند «تدلیسِ اسناد» یا «تدلیسِ شیوخ» باشد. تدلیسِ اسناد آن است که [راوی] یک یا چند راوی دیگر را بیندازد، و این اسقاط ممکن است مربوط به افراد مورد اعتماد یا افراد ناشناخته و ضعیف باشد. و تدلیسِ شیوخ آن است که شیخ، راوی را به نامی غیر از آنچه به آن شناخته شده است، بنامد

^۱ نگا: المدخل إلى علم السنن از بیهقی (۱/ ۲۵۶)، و معرفة السنن والآثار (۱/ ۱۵۱).

تا امر او را پنهان سازد. از جمله چیزهایی که در تدلیس اسناد داخل می‌شود، انواع ظریفی از تدلیس مانند تدلیس تسویه، عطف، قطع، و صیغ است.^۱

این بحث، که یکی از مباحث مشهور در علم مصطلح حدیث و از جمله «علل قاذحه» (ایرادات پنهان و خدشه‌آور) در بررسی اسناد به شمار می‌رود، به خوبی عمق دغدغه‌های امامان حدیث و ماهیت چالش‌هایی را که ناقدان بزرگ در مسیر تثبیت و حفظ سنت با آنها روبرو بودند، آشکار می‌سازد. با درک این موضوع، دیگر جا دارد که انسان در برابر اشکالات سخیف و ساده‌لوحانه‌ای که برخی برای طعنه زدن به ثبوت سنت مطرح می‌کنند، تنها لبخندی از سر شگفتی و تمسخر بر لب آورد!

جالب آنکه این نگرش تحقیرآمیز به روش حفظ سنت و کوچک شمردن تلاش‌های ناقدان آن، سابقه‌ای دیرینه دارد. چنانکه در گذشته نیز برخی از پیروان هوای نفس مدعی بودند که زندیقان، احادیثی را در آثار محدثان جعل کرده و وارد کرده‌اند. دارمی در پاسخی هوشمندانه و کوبنده، این شبهه را چنین حکایت می‌کند:

^۱ نگا: سؤالات أبي داود للإمام أحمد (۳۳۲-۳۳۳)، و مسند ابن الجعد (۱۹). و برای واقعه‌ای مشابه میان آن دو نگا: المعرفة والتاریخ از فسوی (۲/ ۶۵۶).

«مگر ادعا نکرده‌ای که زندیقان دوازده هزار حدیث ساخته و در کتاب‌های محدثان جای داده‌اند؟ بسیار خب! این گوی و این میدان؛ ای ناقد بصیر و ای شهسوار کارآزموده، دوازده عدد از آن احادیث را برای ما پیدا کن! و اگر توان چنین کاری را نداری، پس چرا با این خرافات، چهره علم و دین را در نگاه ناآگاهان خدشه‌دار می‌کنی؟»^۱

دارمی در ادامه، پوچی این اتهام را چنین آشکار می‌سازد: «وای بر تو! اینان (محدثان) حتی بر علمای بزرگ، به خاطر جابجا کردن یک نام یا حتی یک کلمه، ایراد می‌گیرند و لغزش‌ها و تدلیس‌هایشان را یک به یک ثبت می‌کنند. با چنین دقتی، آیا اصلاً مجالی برای دسیسه‌چینی زندیقان باقی می‌ماند؟ مگر آنکه این محدثان نیز مانند پیشوایان تو غرق در غفلت باشند!»^۲

^۱ در مورد انواع تدلیس نگا: الکفایة از خطیب (۳۵۷ و ۳۶۵)، جامع التحصیل از علائی (۹۶-۱۰۳)، و تعریف أهل التقديس بمراتب الموصوفین بالتدلیس از ابن حجر (۶۸-۷۱). و نگا: التدلیس وآثاره واحكامه النقدية از صالح الجزائری، و ضوابط الجرح والتعديل از عبدالعزيز آل عبداللطیف (۱۳۹-۱۴۰).

^۲ نقض عثمان بن سعید (۳۹۷). دارمی در بحث با او کوتاه آمده و از او خواسته ده حدیث بیاورد (النقض، ۴۲۹)، سپس ذکر کرده که حتی یک حدیث هم نخواهد یافت (النقض، ۴۲۷). مقصود، ناتوان ساختن او در ذکر حدیثی است که محدثان آن را صحیح دانسته و از ساخته‌های زنادقه

بنابراین، اهتمام ورزیدن به شناخت جزئیات و کلیات این روش، به دو دلیل ضروری است:

نخست: برای استواری قلب و ایجاد آرامش در دل هر مؤمن؛ زیرا آشنایی با چارچوب کلی روش حفظ سنت، این اطمینان را به او می‌دهد که خداوند متعال، خود حافظ این سنت بوده است.

دوم: پاسخ به شک‌ها و وسوسه‌هایی است که منکران ثبوت سنت، به آن چنگ می‌زنند و ملزم ساختن آنان به رها کردن تفکر صرفاً ذهنی و انتزاعی. چرا که آنان در یک خلأ فکری یا بیابان خالی قرار ندارند، بلکه با یک بنای علمی استوار و تکمیل شده روبرو هستند. پس اگر توانی دارند، باید در نقد خود بر این روش، دلیلی بر حفظ نشدن سنت ارائه کنند. پیمودن این راه خودبه‌خود بسیاری از این شبهات و تردیدها را باطل کرده و سستی و پوچی‌شان را برملا می‌سازد.

باشد، نه انکار این که زناده چنین تعدادی حدیث ساخته باشند. چرا که حماد بن زید گفته است: «زناده دوازده هزار حدیث بر پیامبر خدا ﷺ بستند». این را عقیلی در الضعفاء الکبیر (۱/ ۱۵)، ابن شاهین در تاریخ أسماء الضعفاء والکذابین (۴۰)، و خطیب در الکفایة (۴۳۱) تخریج کرده‌اند.

چه بسا کسی این اشکال را مطرح کند که: همت اصلی در حفظ سنت، معطوف به «سند» بوده است نه «متن»، و توجه محدثان به متون، هرگز به پای توجهشان به اسناد نمی‌رسیده است.

این شبهه‌ای رایج و شناخته شده است که پاسخ به آن از دو منظر ممکن است:

منظر اول: تبیین جایگاه باعظمت اسناد.

در حقیقت، اگر این ایراد درست باشد، نه یک عیب بلکه یکی از بزرگترین محاسن این روش است؛ زیرا اصلی‌ترین پرسش، اطمینان از صحت صدور یک خبر از پیامبر ﷺ است و این دقیقاً همان پرسشی است که «سند» به آن پاسخ می‌دهد. اگر در حفظ اسناد کوتاهی می‌شد، کل سنت تباه می‌گردید و ما از هیچ‌یک از رهنمودهای رسول خدا ﷺ بهره‌ای نمی‌بردیم و راه برای نسبت دادن هر متن خوش‌مضمونی به ایشان باز می‌شد!

آیا به معنای حقیقی کوچک شمردن اسناد فکر کرده‌ای؟

[معنایش] این است که هر متنی با معنای درست می‌توانست هم از آن پیامبر ﷺ باشد و هم نباشد؛ و در نتیجه با انبوهی از متون روبرو می‌شدیم که دیگر نمی‌دانستیم گوینده آنها رسول خدا ﷺ است، یا سفیان ثوری، یا قس بن ساعده؟

از این رو، شایسته‌ترین امر برای اهتمام ورزیدن، پرداختن به سند، بررسی رجال و تحقیق در پیوستگی سند است. اینکه محدثان به بهترین شکل به این وظیفه عمل کرده و [حتی] همت خود را صرفاً معطوف به آن ساخته باشند، خود کاری بس بزرگ و شایان تقدیر است. این خود بزرگترین خدمتی است که می‌توان به «متن» کرد؛ خدمتی که همانا اطمینان یافتن از صحت انتساب آن به گوینده‌اش است. بنابراین، اهتمام به سند نه تنها با اهتمام به متن تعارضی ندارد، بلکه یکی از استوارترین پایه‌های آن محسوب می‌شود؛ و اگر آنان در این امر کوتاهی می‌کردند، آیندگان هرگز قادر به پر کردن خلئی که ایجاد شده بود، نبودند.

اگر اسناد از بین می‌رفت، علم [حدیث] نیز از بین می‌رفت. و به همین دلیل اوزاعی گفته است: «هیچ چیز مانند از بین رفتن اسناد، علم را از بین نبرده است».^۱

ابن مبارک این حقیقت را چنین توضیح می‌دهد: اسناد از دین است؛ و اگر اسناد نبود، هر کس هر چه می‌خواست می‌گفت».^۲

^۱ نقض عثمان بن سعید (۴۲۷).

^۲ ابوزرعہ دمشقی در تاریخہ (۳۱۷) آن را تخریج کرده است.

و چنانکه شعبه بن حجاج با تعبیری طنزآمیز بیان می‌کند: «هر علمی که در آن «حدّثنا» (برای ما حدیث گفت) یا «أخبرنا» (به ما خبر داد) نباشد، سرکه و سبزی است [کنایه از بی‌ارزش بودن]»^۱

حاکم نیشابوری در تبیین جایگاه حفظ اسناد می‌گوید: «اگر اسناد نبود، و اگر همت و طلب این طایفه [از علما] و پشتکار فراوانشان در حفظ آن وجود نمی‌داشت، چراغ هدایت اسلام به خاموشی می‌گرایید و راه برای اهل الحاد و بدعت باز می‌شد تا با جعل احادیث و دستکاری در اسناد، در دین دست ببرند؛ چرا که اخبار، هرگاه از سند تهی باشند، ناتمام و بی‌اعتبار خواهند بود»^۲

در سایه حفظ همین اسناد بود که سنت پیامبر ﷺ حفظ شد و آنان همان‌گونه بودند که یزید بن زُرّیع گفت: «هر دینی شهسوارانی دارد، و شهسواران این دین، صاحبان

^۱ مسلم در مقدمه الصحيح (۱/ ۱۰)، ترمذی در العلل من الجامع (۶/ ۲۳۲)، ابن ابی حاتم در الجرح والتعديل (۲/ ۱۷)، ابن حبان در المجروحین (۱/ ۲۰)، رامهرمزی در المحدث الفاصل (۲۰۹)، و حاکم در معرفة علوم الحديث (۶) آن را تخریج کرده‌اند.

^۲ ابوالقاسم بغوی چنانکه در مسند ابن الجعد (۲۲) آمده، ابن حبان در المجروحین (۱/ ۸۶)، ابن عدی در الكامل في ضعفاء الرجال (۱/ ۱۰۷)، رامهرمزی در المحدث الفاصل (۵۱۷)، و حاکم در المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل (۱۰۶) آن را تخریج کرده‌اند.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

اسناد هستند».^۱ این تلاش‌ها احکام شرع را آشکار و در برابر دست‌اندازی و تحریف، استوار نگه داشت. شافعی در توصیف اثر این تلاش‌ها، در روایتی که از او نقل شده، می‌گوید: «اگر دوات و قلم نبود، زنادقه بر منبرها خطبه می‌خواندند».^۲

برای پی بردن به عظمت این دست‌آورد بزرگ در پاسداری از اسناد، کافی است به این گفته یکی از جاعلان حدیث بیندیشی که می‌گفت: «من سخن زیبایی می‌شنوم و باکی نمی‌بینم که سندی برایش بسازم».^۳

حال تصور کن اگر علمای امت در حفظ اسناد کوتاهی کرده و صرفاً به خودِ متن می‌پرداختند، چگونه می‌شد آنچه را که حقیقتاً از رسول خدا ﷺ به ما رسیده، از آنچه این جاعل از خود ساخته و پرداخته بود، تمییز داد؟

حال باید اندیشید، آن دسته از معاصرانی که کوشش‌های محدثان را کوچک و بی‌ارزش می‌شمارند، خود چگونه می‌خواستند «دروغ‌های زیبا» را شناسایی کنند؛

^۱ معرفة علوم الحديث (۶). و برای معنایی نزدیک به این ببینید: المجروحین از ابن حبان (۲۰ / ۱).

^۲ حاکم در المدخل إلى معرفة کتاب الإکلیل (۱۰۹) و خطیب بغدادی در شرف أصحاب الحديث (۴۴) آن را تخریج کرده‌اند.

^۳ هروی در ذم الکلام وأهله (۲۱۹) آن را تخریج کرده است. و برای مانند این نگا: سیر أعلام النبلاء (۸۲ / ۱۱).

دروغ‌هایی که یک جاعل می‌توانست صرفاً با اتکا به تحلیل عقلی و ظاهری آراسته از متون، به راحتی جعل کند؟!

منظر دوم: اهتمام محدثان به متن، در کنار سند. محدثان به متون نیز اهتمام ویژه‌ای داشتند و هرگز از آن غفلت نمی‌کردند؛ بلکه نگاهشان هم به متن بود و هم به سند. با این وجود تمرکزشان بر سند بیشتر بود، چرا که سند، مسیری حساس‌تر، پیچیده‌تر و بستر بروز اشکالات و تغییرات بود؛ برخلاف متون که وضعیت ساده‌تری داشتند. افزون بر این، همین اهتمام به سند بود که راه نقد متون و کشف ظریف‌ترین لغزش‌های موجود در آن را برایشان هموار می‌ساخت؛ امری که دستیابی به آن تنها با تکیه بر تحلیل عقلی صرف، ممکن نیست.

برای مثال، محدثان گاه به دلیل وجود اشکالی در متن یک حدیث، کل سند آن را زیر سؤال می‌بردند و حتی اگر منشأ دقیق ضعف در سند مشخص نبود، حکم به ضعف آن می‌دادند. گاهی نیز همین ایراد متن، به شناخت ضعف یک راوی مشخص منجر می‌شد؛ به این صورت که آن اشکال را به پای یکی از راویان نوشته و دلیلی بر ضعف او به شمار می‌آوردند.

افزون بر این، آنان روایت یک راوی را به صورت مطلق نمی‌پذیرفتند، بلکه ممکن بود روایت او را در برخی متون بپذیرند و در برخی دیگر رد کنند. به ویژه در مورد متونی که

به بیان اصول دین مربوط می‌شد، بسیار سخت‌گیری کرده و روایت برخی راویان را در این زمینه قبول نمی‌کردند.

آنان میان صحت اسناد و صحت متن تمایز قائل بودند و صحت اسناد لزوماً به معنای صحت متن نیست. چنانکه ابن صلاح می‌گوید: «حکم به صحیح یا حَسَن بودن یک اسناد، مستلزم حکم به صحیح یا حسن بودن متن نیست؛ زیرا ممکن است [آن متن] شاذ یا مُعَلَّل (دارای علت و ایراد پنهان) باشد».^۱

یکی از مهم‌ترین دلایل برای تشخیص ایراد در یک متن، هم‌خوان نبودن سبک آن با سبک و سیاق شناخته‌شده کلام رسول خدا ﷺ است. چرا که کلام پیامبر ﷺ برای اهل علم ویژگی‌های مشخصی دارد و آنان در این عرصه صاحب‌نظرند. بنابراین، هرگاه متنی با این شیوه معهود و آشنا در تضاد باشد، این خود نشانه‌ای قوی بر «نکارت» (غیرقابل قبول بودن و غریب بودن) آن متن محسوب می‌شود.^۲

^۱ ابوزرعه دمشقی در تاریخه (۴۵۴) و فسوی در المعرفة والتاریخ (۷۰۰/۱) آن را تخریج کرده‌اند.

معنایی شبیه به این از دیگران نیز حکایت شده است، نگا: أحوال الرجال از جوزجانی (۳۴۵).

^۲ مقدمة ابن الصلاح (۱۰۹). و در این معنا نگا: الفروسیة از ابن قیم (۲۴۵)، و النکت علی ابن الصلاح از زرکشی (۳۶۷-۳۶۸).

ابن ابی حاتم می‌گوید: «صحت یک حدیث، به عدالتِ ناقلان آن و نیز شأن و تناسب آن سخن با کلام نبوت، سنجیده می‌شود. و ضعف و نامقبول بودن آن نیز زمانی شناخته می‌شود که شخصی فاقد عدالت، آن را به تنهایی روایت کرده باشد».^۱

در همین راستا، معلّمی می‌گوید: «هرگاه امامانِ محقق، متنی را غریب و غیرقابل قبول بدانند، در حالی که ظاهرِ سند آن صحیح به نظر می‌رسد، به دنبال یافتن علتی [پنهان] برای آن می‌گردند. در این میان، اگر علتی که ذاتاً و به طور مطلق خدشه‌آور باشد پیدا نکنند، آن حدیث را به واسطهٔ علتی دیگر که به خودی خود قاطع نیست، «معلول» (ایراددار) به شمار می‌آورند؛ اما همان علت را برای خدشه وارد کردن به همان حدیث مشخص، کافی می‌دانند».^۲

^۱ الجرح والتعديل (۱/ ۳۵۱). و در این معنا نگا: صحیح ابن حبان (۱/ ۱۱۱-۱۱۲)، و الکفایة فی علم الروایة از خطیب بغدادی (۴۳۲). در همین راستا، ابن رجب نقدی بر روایت برخی فقهای اهل رأی از حدیث ذکر کرده که آنان به دلیل غلبهٔ فقه، در ضبط الفاظ و اقامه اسانید کوتاهی کرده و حدیث را به معنا روایت می‌کنند، لذا برخی متون حدیثی که روایت می‌کنند شبیه به الفاظ فقهاست و روایت به معنا نیز بر اساس فهم راوی است و فهم مردم متفاوت است. نگا: شرح علل الترمذی (۲/ ۸۳۷-۸۳۳).

^۲ المقدمات وما إليها (۲۵۱). و نگا: الأنوار الکاشفة (۳۶۲).

افزون بر این، علما معیارهایی را برای تشخیص دروغ بودن یک حدیث برشمرده‌اند، از جمله: مخالفت آن با قرآن، سنت قطعی، یا حس و عقل سلیم؛ یا اینکه از چیزهایی باشد که صدور آن از پیامبر ﷺ به دلیل وجود گزافه‌گویی‌های زشت یا الفاظ ناپسند در آن، ممکن نباشد؛ یا اساساً از جنس کلام پیامبران نباشد.^۱ از جمله این معیارها، دیدگاه اکثر حافظان حدیث است مبنی بر تضعیف حدیثِ راوی‌ای که چیزی را روایت کند که با رأی و عمل خود او مخالف باشد.^۲

^۱ نگا: المنار المنيف (۴۴-۱۰۵). و در این معنا همچنین نگا: الموضوعات از ابن جوزی (۱/ ۱۰۷ و ۲/ ۲۰۱)، و الاقتراح في بيان الاصطلاح از ابن دقيق العيد (۲۵). و برای بیان حضور این معنا از مخالفت نزد متقدمین نگا: نقد المتن الحديثي از خالد الدريس (۲۲-۳۸). و نگا: جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي از جوابی (۴۵۶-۴۹۲). با تأکید بر اینکه بیشتر این مثال‌ها در مورد احادیث موضوع و ضعیف است و این مخالفت به صورت تبعی ذکر می‌شود نه مستقل، هرچند گاهی ممکن است اساس نقد ورد حدیث باشد. این امر در مخالفت حدیث با سنت‌های مشهور پیامبر ﷺ فراوان است. اما رد حدیث صحیح به دلیل مخالفت با قرآن، به ندرت مثال صحیحی برای آن ذکر می‌شود و اختلاف در اینجا بیشتر با رویکرد حنفیه در عرضه سنت بر قرآن گسترش می‌یابد. برای اطلاع از حدود اختلاف بین مکاتب فقهی در این زمینه نگا: موقف الإمام الشافعي من المدرسة الفقهية العراقية از مشاری الشثري (۳۱۷، و ۳۴۵-۳۵۲)، رساله دکتری، گروه مطالعات اسلامی، دانشگاه ملک سعود، ۱۴۴۳ هـ.

^۲ نگا: شرح علل الترمذي از ابن رجب (۱/ ۱۵۸-۱۶۰).

آنان همچنین به مباحث دقیق دیگری که در علم مصطلح حدیث شناخته شده است، اهتمام ویژه‌ای داشتند؛ مواردی همچون: «غریب بودن متن»، «اضطراب در متن»، «اختلاف در وصل یا رفع سند»، «ادراج» (افزودن کلامی از غیر پیامبر به متن)، «تصحیف» (خطای دیداری در کتابت) و «مخالفت آن با روایات دیگر».

نقد متون از دوران صحابه - رضی الله عنهم - آغاز شد و داستان‌های مربوط به آن مشهور است، مانند معارضه‌ها و پرسش‌های عایشه - رضی الله عنها - و دیگران.^۱

البته هدف از ذکر این نمونه‌ها، اثبات درستی تک‌تک آن نقدها نیست؛ چرا که بسیاری از آن موارد، مورد اتفاق نظر نبوده و دیگر صحابه با آن مخالفت کرده‌اند. نکته اصلی این است که فقهای امت از همان ابتدا در پذیرش احادیث، هم به سند و هم به متن توجه داشتند و برای هر کدام جایگاه خود را قائل بودند. روش آنان چنین بود: اگر فقیهی به این نتیجه می‌رسید که یک حدیث، با قرآن یا سنت قطعی در تضاد است و سند آن نیز برایش کاملاً اثبات نشده بود، در پذیرش آن درنگ می‌کرد و به

^۱ برای جمع‌آوری این وقایع ببینید: مقایس نقد متون السُّنَّة از دمی‌نی (۵۹-۹۲)، و نقد رد الحدیث من جهة المتن از معتز الخطیب (۱۸۱-۲۰۷). زرکشی تمام وقایع صحیح و ضعیف را که در آنها مخالفت عایشه (رضی الله عنها) با برخی احادیث روایت شده، جمع‌آوری کرده است. نگا: الإجابة لإیراد ما استدرکته عائشة علی الصحابة (۷۶، ۱۱۵-۱۳۲، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۶).

دنبال دلایل و شواهد دیگر می‌گشت. اما اگر سند حدیث برایش ثابت می‌شد، در آن صورت تلاش می‌کرد تا با یافتن راهی برای جمع میان دو دلیل، تعارض ظاهری را برطرف سازد.

اگر چنین است، پس این اشکال که محدثان تنها به سند اهتمام داشته‌اند و نه متن، از کجا آمده است؟

حقیقت آن است که این دیدگاه، ریشه در تأثیرپذیری از نقدهای خاورشناسان بر روش نقد در میان علمای مسلمان دارد؛ کسانی که مدعی بودند محدثان، متن را به بهای سند نادیده می‌گیرند. این در حالی است که روش خود مستشرقان در نقد متون، اغلب مبتنی بر رویکردی سست و سطحی است که با طرح کوچکترین ایرادها - به بهانه‌هایی چون مخالفت با قرآن، عقل، مصلحت، یا تأثیر از اسرائیلیات و امثال آن - شکل می‌گیرد؛ ایراداتی که اساساً موضوعیت ندارند.

در مقابل، روش علمی و منصفانه، بر «جمع میان نصوص»، «به کار بستن تمام ادله» و «ایجاد هماهنگی میان دلایل» استوار است، نه آنکه بدون دلیل، بخشی را به وسیله بخشی دیگر رد کند. رویکردی که تنها در نقد ظاهری متون غرق می‌شود، از این نگاه جامع باز می‌ماند؛ تا جایی که با کوچکترین شائبه تعارض، به سادگی متون حدیثی را کنار می‌گذارد. کار به جایی می‌رسد که گاه حدیثی را به دلیل معنایی رد

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

می‌کند که عیناً همان معنا در قرآن نیز یافت می‌شود؛ که در این صورت، شخص باید آیات قرآن را نیز رد کند!

هرچند هر دو گروه مدعی رجوع به عقل هستند، تفاوت در ماهیت این عقل‌گرایی است. روش علمی محدثان بر نگرشی عقلانی اما ریشه‌دار در واقعیت، تجربه و تخصص استوار است؛ در مقابل، منتقدانشان به تفکری صرفاً انتزاعی و گسسته از واقعیت تکیه می‌کنند.

از این رو، روش محدثان بر متونی متمرکز است که به راستی دارای اشکال هستند و به نقد ظرایفی می‌پردازند که از عهدهٔ دیگران خارج است؛ مانند تشخیص اینکه یک متن، اساساً از جنس کلام نبوی نیست. چنانکه ابن قیم به زیبایی بیان می‌کند: «و این را تنها کسی درمی‌یابد که در شناخت سنت‌های صحیح، تبخیر یافته و [این علم] با گوشت و خونس آمیخته و برایش به یک مَلَکَه (مهارت ذاتی) تبدیل شده باشد و در شناخت سنت‌ها و آثار، و شناخت سیرهٔ رسول خدا ﷺ و روش ایشان در امر و نهی، خبر دادن، دعوت کردن، دوست داشتن و نداشتن، و تشریع برای امت، تخصصی عمیق یافته باشد؛ به گونه‌ای که گویی با رسول خدا ﷺ همچون یکی از اصحاب ایشان معاشرت داشته است.

چنین کسی از احوال، روش و کلام رسول خدا ﷺ و آنچه جایز است به ایشان نسبت داده شود و آنچه جایز نیست، چیزهایی را می‌داند که دیگران نمی‌دانند. و این قاعده درباره هر پیرو و متبوعی صادق است؛ زیرا کسی که به متبوع خود نزدیکتر است و مشتاقانه گفتار و کردار او را دنبال می‌کند، از دانش و قدرت تمییزی برخوردار است که دیگران فاقد آن هستند»^۱.

این است نقد متون در شکل علمی و منصفانه‌اش؛ برخلاف آن روش دیگر که با متون سنت بیگانه است، توانایی تمییز متن نبوی از غیر آن را ندارد، سپس ایراداتی را بر

^۱ برای مناقشه شبهه توجه به سند بدون متن، و توسعه در شناخت نقد متن و روش‌های آن نزد محدثان، ببینید: مناهج المحدثین فی نقد الروایات التاریخية... از ابراهیم امین الجاف (۱/ ۱۱۰-۱۴۸)، مقایسه نقد متون السُّنة از مسفر الدمینى (۵۵-۲۶۳)، نقد المتن الحدیثی... از خالد الدریس (۲۲)، علوم الحدیث ومصطلحه از صبحی الصالح (۲۷۵-۲۸۸)، جهود المحدثین فی نقد متن الحدیث النبوی از محمد طاهر الجوابی (۲۸۲-۴۳۱)، رد الحدیث من جهة المتن از معتز الخطیب (۹۳-۱۴۷)، حوار حول منهج المحدثین از عبدالله الرحیلی (۴۸)، اهتمام المحدثین بنقد الحدیث سندا ومتنا از محمد لقمان السلفی (۳۱۳-۵۰۳)، منهج النقد عند المحدثین از محمد مصطفى الأعظمی (۸۱-۹۰)، نظرات جدیدة فی علوم الحدیث از حمزه الملیباری (۶۵-۸۷)، و دعوی تعارض السنة النبویة مع العلم التجریبی از راشد الهاجری (۱/ ۲۹۶-۳۲۴).

متن مطرح می‌کند که اساساً اشکال نیستند و می‌خواهد افکار خود را از دروازه نقد متون حدیثی، به دیگران بقبولاند.^۱

زیباییِ روش نقد نزد این امت، با مقایسه آن با روش‌های مشابه در دیگر امت‌ها آشکار می‌شود. و چنانکه گفته‌اند: «اشیاء با ضد خود شناخته می‌شوند». چه بسا انسان حقیقت چیزی را درک نکند، مگر آنکه آن را با غیر خودش مقایسه کند تا بسیاری از محاسن یا معایبش بر او آشکار گردد. و مقایسه با روش نقد تاریخی غربی، و شناخت وجوه اشتراک و افتراق، از جمله چیزهایی است که برتری چشمگیر روش نقد محدثان را آشکار می‌سازد.^۲

^۱ المنار المنیف (۴۴).

^۲ نگا: المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية الأخرى از عبدالرحمن السلمی (۱۰۵-۴۸)، منهج النقد عند المحدثين از محمد مصطفى الأعظمی (۹۱-۱۰۲)، منهج النقد عند المحدثين مقارنا بالمنهج النقدي الغربي از اکرم ضیاء العمری (۱۷-۵۶)، و مصطلح التاريخ از اسد رستم (۱۱-۱۷).

اینها اشاراتی کوتاه به برخی از جنبه‌های زیبایی و نبوغ این روش عظیم نقد بود که سنت پیامبر ﷺ به وسیله آن حفظ گردید.^۱

عواملی نیز در کنار هم قرار گرفتند که به تقویت حفظ سنت در این امت یاری رساندند، از جمله:

نخست: جنبه اعتقادی مرتبط با اشتیاق برای شناخت سنت پیامبر ﷺ. این تلاش، جستجوی یک خبر عادی یا شناخت یک سیره معمولی نبود، بلکه شناخت روش و منش پیامبری بود که پیروی از او بر آنان واجب بود. آنان مشتاق بودند که در دینشان به او اقتدا کنند، به دنبال جزئیات روش و منش او می‌گشتند و با این کار به رحمت و نجات امید داشتند. این انگیزه‌ای بزرگ است که چنان اهتمام، اشتیاق و همت والایی را ایجاد می‌کند که هر سختی را آسان و هر مشقتی را سبک می‌سازد. آنچه

^۱ برای اطلاع از نبوغ منهجی که سنت پیامبر ﷺ با آن حفظ شد و نمونه‌های مفصل آن، نگا در مطالعات معاصر: من النبي إلى البخاري از احمد صنوبر (۲۳۲-۳۵۵)، مقارنة المرويات از ابراهيم اللاحم (۱/ ۱۲۳-۳۷۴)، المنهج النقدي عند المحدثين... از عبدالرحمن السلمي (۱۰۷-۲۱۷)، مناهج المحدثين في النقد از حافظ الحكمي (۶۱)، البخاري بين العقل والنقل از محمد الصوياني (۱۳-۵۰)، منهج النقد عند المحدثين از عمرو عبد المنعم سليم (۱۳-۹۸)، التفرد في رواية الحديث... از عبدالجواد حمام (۴۱-۵۲)، العوامل النفسية المؤثرة... از مسعود محروس (۱۰۲-۲۱۲)، و حفظ الله للسنة... از احمد بن فارس السلوم (۲۸۱-۴۶۷).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

در سیرهٔ حافظان سنت از سفرهای بسیار، غربت‌های طولانی، شب‌بیداری‌ها، کم‌خوری‌ها و وقف کاملِ خویش برای این مأموریت بزرگ مشهور است، همگی نشأت گرفته از همین انگیزه بود.

دوم: تداوم و همت نسل‌های پیاپی در پاسداری از سنت. این کوشش، نه به یک نسل خاص محدود شد و نه به یک شهر معین؛ بلکه از صحابه آغاز گشت، در نسل‌های بعد استمرار یافت و شهرهای متعددی در آن سهیم بودند تا آنکه کتب سنت به طور کامل تدوین گردید. حتی پس از تدوین نیز این راه متوقف نشد و حفظ و روایتِ اسناد ادامه یافت.

سوم: فرآیند حفظ، از همان لحظات نخست و در زمان خودِ پیامبر ﷺ آغاز شد. ناقلان اولیهٔ سنت، صحابه - رضی الله عنهم - بودند که مشتاقانه جزئیات سیره و روش پیامبر ﷺ را در زندگی خود می‌آموختند و هیچ امر مورد نیازشان بر آنان پوشیده نمی‌ماند. آنان پس از وفات ایشان نیز بر نقل دقیقِ اقوال، افعال و سیرهٔ آن حضرت همت گماردند و تابعین این میراث را مستقیماً از ایشان دریافت کردند. در نتیجه، هیچ گسست و انقطاعی در انتقال سنت پیامبر ﷺ رخ نداد، بلکه این امر از همان آغاز حیات ایشان و بلافاصله پس از آن، با اهتمامی کامل و اشتیاقی شدید همراه بود.

چهارم: شهرت و فراگیری بسیار. حفظ سنت، دغدغه یک گروه کوچک از علما یا طایفه‌ای منزوی نبود؛ وظیفه‌ای بر دوش یک قاضی، امیر یا تاجر نیز نبود؛ بلکه وظیفه‌ای بود بر دوش تمام امت. مساجد مسلمانان در شهرهای مختلف، سرشار از حلقه‌های درسی بود که در آن، حدیث با سند متصل به پیامبر ﷺ روایت می‌شد. طالبان علم حدیث از شهری به شهر دیگر کوچ می‌کردند تا روایات را گرد آورند، آنها را بسنجند، راویان را بیازمایند و مجالس مناظره و مذاکره علمی برپا کنند. هر نسلی فرزندان خود را از همان کودکی با عشق و اشتیاق به این مجالس پرورش می‌داد. این حضور فراگیر و آشکار سنت، خود یکی از مهم‌ترین اسباب حفظ آن بود، چرا که آن را به دانشی عمومی و نقل‌شده بدل کرد که به موجب آن، تشخیص دروغ از راست و صحیح از خطا، آسان می‌گشت.

پنجم: استفاده همزمان از ابزارهای متعدد برای حفظ سنت. سنت هم در سینه‌ها محفوظ می‌ماند و هم بر صفحات کتابت می‌شد و تلفیق این دو روش، شیوه‌ای استوارتر، کامل‌تر و به‌دور از هرگونه خطا برای پاسداری از آن فراهم می‌آورد.

در دوران پیامبر ﷺ و صحابه، اگرچه نگارش وجود داشت، اما روش غالب در انتقال سنت، تکیه بر حافظه بود. پس از آن بود که کتابت به تدریج گسترش یافت تا به رویکرد اصلی تبدیل شد.

نکته قابل تأمل آنکه، همین کم بودن کتابت [در دوران اولیه]، به شبهه اصلی کسانی تبدیل شده که در صحت نقل سنت تردید دارند؛ ادعایی که از دو منظر خطاست:

نخست آنکه این دیدگاه، کتابت را یگانه ابزار حفظ [سنت] به شمار می‌آورد و به این ترتیب، آشکارا واقعیت‌های محسوس را انکار می‌کند. کتابت ابزاری برای حفظ و ضبط است، اما یگانه ابزار نیست.

دوم آنکه، این ادعا از ماهیت و طبیعت آن دوران غافل است؛ دورانی که کتابت در آن امری رایج نبود. در چنین شرایطی، اگر سنت تنها بر کتابت تکیه می‌کرد، این امر نه تنها دلیلی بر حفظ آن نبود، بلکه خود موجب تردید و شبهه می‌شد. چگونه می‌توان پذیرفت نسلی که با نگارش سرو کار چندانی نداشته، مهم‌ترین میراث خود را صرفاً بر آن استوار ساخته باشد؟ چنین فرضیه‌ای، خود نشان می‌دهد که روایت ارائه شده از ماجرای حفظ سنت، ساختگی است. بنابراین، آنچه آنان حلقه نجات از این شبهه می‌پندارند، در حقیقت، غرق شدن در همان شبهه است.

مهم‌تر آنکه، اگر سنت تنها به کتابت محدود می‌ماند، در انحصار گروهی اندک قرار می‌گرفت و در اوراقی خاص حفظ می‌شد و راه برای تردید در سلامت آن گشوده می‌شد؛ زیرا تضمینی برای عدم دستکاری در محتوای آن توسط صاحبان قدرت،

پیروان هوای نفس یا دشمنان وجود نداشت. افزون بر این، اتکای صرف به مکتوبات، به سستی همت‌ها و ضعف اراده‌ها می‌انجامید.

این درست برخلاف روش انتقالِ سینه به سینه و شفاهی است؛ روشی که به صورت علنی و در معرض دید همگان انجام می‌گیرد، در معرض قضاوت عمومی قرار دارد و ادعای مدعیانش به آسانی قابل راستی‌آزمایی است. بنابراین، اینکه روش شفاهی در آغاز، اصل و اساس بود، خود یک نقطه قوت برای حفظ سنت محسوب می‌شد، نه نشانه ضعف؛ آن هم در کنار کتابتی که همواره آن را تأیید و پشتیبانی می‌کرد.

این رویکرد همچنین باعث تقویتِ اهتمام به «حفظ کردن»، مراجعه مداوم به محفوظات، کثرت نقل حدیث، دقت بسیار، و دوری از اسباب غفلت می‌شد؛ امری که معمولاً با اتکای به نوشته، رخ نمی‌دهد. در نتیجه، کم بودن کتابت، خود عاملی برای تقویت حافظه بود، نه ضعف آن. به همین دلیل رقابت بر سر حفظ کردن در میان مردم بالا گرفت و حافظان زبردستی ظهور کردند که سرآمد طبقه حافظان زمان خویش بودند؛ چرا که این رقابت، قوی‌ترین‌ها در حافظه و دقیق‌ترین‌ها در ضبط ذهنی را نمایان می‌ساخت.

سپس، با فراگیر شدن کتابت، اتکا به آن نیز فزونی یافت؛ تصمیمی که در آن مقطع زمانی کاملاً به جا و مناسب بود. چرا که در آن دوران سنت به صورت گسترده نقل

می‌شد، حافظان بسیاری آن را در سینه داشتند و راویان آن را از یکدیگر روایت می‌کردند. با گسترش کتابت، دیگر هر کسی می‌توانست به نگارش و جمع‌آوری بپردازد و این ابزار، دیگر در انحصار گروهی خاص نبود.

در پایان، باید اذعان کرد که مجال سخن برای آشکار ساختن حقیقت این روش شگرف که سنت پیامبر ﷺ به وسیله آن پاس داشته شد، اندک است و بیان از توصیف آن قاصر. بی‌شک هر کس از این روش آگاه شود و با مسیر امامان در حفظ سنت، کوشش‌های بی‌دریغشان و شیوه‌هایی که به کار بستند آشنا گردد، به خدایی که جز او خدایی نیست سوگند یاد خواهد کرد که این فرآیند حفظ، اگر نه با عنایتی ربانی که راهبرش باشد و لطفی الهی که به پیش براندش، هرگز به وجود نمی‌آمد. زیرا حفظ سنت از جمله حفظ قرآن است.^۱ وگرنه عقل و همت بشری هر قدر هم که می‌کوشید، از بنیان نهادن چنین روش بی‌مانندی برای پاسداری از سنت پیامبر ﷺ ناتوان بود.^۲

^۱ فصل پیشین همین کتاب را ببینید. (مترجم)

^۲ نگا: شرف أصحاب الحديث از خطیب بغدادی (۱۵۶).

صدقه نقل می‌کند: «نزد حفص بن غیاث بودیم و مردم گرد او را گرفته بودند. حفص گفت: اگر خداوند این اشتیاق را در دل‌های اینان - یعنی طالبان علم - قرار نداده بود، این امر [یعنی علم حدیث] به کلی از میان رفته بود.»^۱

^۱ برای دانستن چگونگی حفظ سنت و تلاش‌های علمای امت از صحابه و پس از آنان در حفظ آن، ببینید: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه از محمد مصطفى الأعظمی (۱/ ۸۴-۳۲۵)، مكانة السُّنَّة في التشريع الإسلامي از محمد لقمان السلفی (۱۸۵-۲۲۹)، السُّنَّة النبوية ومطاعن المبتدعة از مکی الشامی (۱۷-۷۵)، السُّنَّة قبل التدوين از محمد عجاج الخطيب (۴۶-۴۲۰)، توثيق السُّنَّة في القرن الثاني الهجري از رفعت فوزی (۲۳-۷۱)، و جهود علماء المسلمين في تمييز صحيح السُّنَّة من ضعيفها از عبدالکريم بن زيد عکوی (۴-۴۲).

(۱۱) هرگاه حدیث صحیح باشد، همان مذهب من است^۱

این گفته مشهوری است که به امام شافعی - رحمه الله تعالی - نسبت داده شده^۲ اما تنها به ایشان اختصاص ندارد بلکه مضمونی شبیه به آن از هر چهار امام بزرگوار نقل شده است:

^۱ إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي.

^۲ شافعیان این عبارت را با همین لفظ به امام شافعی نسبت می‌دهند چنانکه در المجموع شرح المذهب (۹۲/۱)، العدة فی شرح العمدۃ اثر ابن عطار (۴۶۰/۱) و کفایۃ النبیۃ اثر ابن رفعه (۴۴۳/۲) آمده است. سبکی عبارات دال بر این معنا را از کلام شافعی گردآوری و در کتاب خود معنی قول الإمام المطلبی إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي (۸۵-۹۰) جمع کرده است. ابن حبان در صحیح خود (۲۲/۲) ذکر کرده که شافعی سه جمله دارد که هیچ کس در اسلام پیش از او نگفته و این گفته را از جمله آنها دانسته است. این گفته به ابوحنیفه نیز نسبت داده شده است، چنانکه در إیقاظ همم أولى الأبصار اثر فلانی (۶۲) و حاشیۃ ابن عابدین (۶۷/۱) آمده است. همچنین به هر چهار امام نیز نسبت داده شده، چنانکه در حاشیۃ ابن عابدین (۳۸۵/۱) آمده و شاید مقصود، معنای عبارت باشد.

امام ابوحنیفه گفته است: «من به کتاب خدا عمل می‌کنم و اگر [حکم را] در آن نیافتم به سنت رسول خدا ﷺ [عمل می‌کنم] و اگر در کتاب خدا و سنت [نیز] نیافتم به قول اصحاب ایشان عمل می‌کنم».^۱

امام مالک گفته است: «من تنها یک انسانم و دچار خطا و صواب می‌شوم. پس در رأی من بنگرید؛ هر آنچه با کتاب و سنت موافق بود آن را بگیرید و هر آنچه با کتاب و سنت موافق نبود آن را رها کنید».^۲

امام شافعی گفته است: «هرگاه صحت حدیثی از رسول خدا ﷺ برایتان ثابت شد به آن عمل کنید و گفته مرا واگذارید».^۳

^۱ دوری از یحیی بن معین در تاریخش (۶۳/۴) آن را تخریج کرده است و از طریق او، صیمری در أخبار أبي حنيفة (۲۴)، بیهقی در المدخل إلى علم السنن (۶۳۰/۲) و ابن عبدالبر در الانتقاء فی فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء (۱۴۳) نیز آن را آورده‌اند. ابونعیم نیز روایتی نزدیک به آن را در مسند أبي حنيفة (۲۲) تخریج کرده است. و برای معنایی مشابه از ابوحنیفه نک: کشف الآثار الشریفة فی مناقب الإمام أبي حنيفة (۲۳۸/۱)، (۴۹۵-۴۹۴/۱)، (۱۱۲/۲)، (۲۱۳-۲۱۲/۲) و (۳۶۸-۳۶۷/۲).

^۲ ابن عبدالبر آن را در جامع بیان العلم وفضله (۷۷۵/۱) تخریج کرده است. نک: خطبة کتاب المؤمل اثر ابوشامه (۱۳۳).

^۳ ابن حبان آن را در الصحيح (۲۲۲)، بیهقی در معرفة السنن والآثار (۴۵۴/۲) و خطیب بغدادی در مسألة الاحتجاج بالشافعی (۴۹) تخریج کرده‌اند. برای روایتی مشابه نک: حلیة الأولیاء (۱۰۶/۹).

و امام احمد گفته است: «دین خود را از هیچ‌یک از اینان تقلید مکن؛ هر چه از پیامبر ﷺ و اصحابش آمد به آن عمل کن»^۱.

بنابراین همه ائمه خود را به پیروی از احادیثی که صحت آنها از پیامبر ﷺ ثابت شده، پایبند می‌دانستند؛ چرا که سخن ایشان ﷺ حجت است و هرگاه چیزی از سوی پیامبر ﷺ برایشان به اثبات می‌رسید، در برابر آن کاملاً تسلیم بودند. این [پایبندی]، برخاسته از صداقت، علم و تقوای آنان بود؛ و همین امر، آنان را به امامانی تبدیل کرد که شایسته اقتدا هستند.

مقصود آن است که آنان از حدیث صحیح، بر اساس معنا و مقصودی که بر آن دلالت دارد، پیروی می‌کنند؛ نه آنکه کورکورانه و بدون تأمل در معنای آن، از آن تبعیت کنند. آنان برای شناخت مراد خداوند و مراد رسولش، در کتاب و سنت «تفقه» می‌کنند؛ و

^۱ نک: مسائل الإمام أحمد روایت ابوداود (۳۶۹). برای معنایی مشابه از امام [احمد] نک: التمهید فی أصول الفقه اثر کلودانی (۱۲۲۹/۴) و الفروع اثر ابن مفلح (۱۳۵/۱۱). و در همین معنا درباره رجوع ائمه به حدیث صحیح و بازگشت از آرای مخالف آن، نک: الفقیه والمتفقه اثر خطیب بغدادی (۳۸۹/۱)، مختصر الحجة علی تارک المحجة اثر نصر بن ابراهیم مقدسی (۹۲/۱، ۱۱۱)، خطبة کتاب المؤمل اثر ابوشامه (۱۲۷-۱۳۶) و إعلام الموقعین (۱۷۵-۱۹۵).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

هرآنچه از پیامبر ﷺ به اثبات برسد، هیچ چیز دیگری را بر آن مقدم نمی‌دارند. و این، اصلی مورد اتفاق در میان همه فقهاست.

آنان همچنین به سنت در هر سه حالت آن ایمان دارند: سنت تأکیدکننده قرآن، سنت شرح‌دهنده و تفصیل‌دهنده قرآن، و سنت مستقلی که حکمی جدید می‌آورد که در قرآن به آن تصریح نشده است.

فقها همگی به سنت پیامبر عمل می‌کنند و برای پذیرش حدیث شروطی قرار می‌دهند. جز اینکه این شروط با شروط معاصری که پیش‌تر از آن سخن گفتیم - از قبیل عدم مخالفت با عقل، مصلحت علم یا نظم عمومی و غیره - متفاوت است. این شروط [معاصر] با روش فقها در تضاد است؛ زیرا شروطی خودسرانه و تَحْکُمی است که می‌کوشد حدیث صحیح را تابع هوای نفس گرداند. اما شروطی که علما معمولاً برای پذیرش حدیث وضع می‌کنند شروطی علمی و منصفانه است که به یکی از این دو نوع بازمی‌گردد:

نوع اول: شروط مرتبط با اطمینان یافتن از صحت حدیث؛ مانند شرط عدالت و ضبط (دقت) راوی، پیوستگی سند، سلامت روایت از «علل قاده» (ایرادات پنهانی که به حدیث خدشه وارد می‌کند) و «شاذ» نبودن (مخالفت با روایات دیگر). اینها شروطی هستند که در نسبت دادن کلام به رسول خدا ﷺ احتیاط می‌ورزند؛ از این رو، جز آنچه

صحت آن بر اساس گمان غالب به اثبات رسیده باشد، به ایشان نسبت داده نمی‌شود.

این نوع [از شروط] با وجود اختلاف در جزئیات، مورد اتفاق همه علماست؛ زیرا مقصود از آن اطمینان یافتن از صحت حدیث است و برخی ممکن است شروط دیگری نیز بر آن بیفزایند.

نوع دوم: شروط مرتبط با تعارض حدیث با دلیلی قوی‌تر از آن. این شرط، محل اختلاف نظر میان علماست. حنفیان در این زمینه دایره را گسترده‌تر کرده و شرط می‌کنند که خبر صحیح نباید با قرآن، سنت متواتر یا مشهور و قواعد کلی [شریعت] در تضاد باشد؛ یا اینکه صحابه پیامبر ﷺ با وجود اختلاف نظرشان در حکم مربوط به آن، استناد به آن حدیث را ترک نکرده باشند. به همین ترتیب، مالکیان نیز شرط می‌دانند که خبر واحد نباید با «عمل اهل مدینه» مخالف باشد و اختلاف نظری که در مقدم دانستن قیاس بر آن وجود دارد نیز از همین باب است. این رویکرد برخلاف شافعیان و حنبلیان است که چنین شروطی را لازم نمی‌دانند و معتقدند در حدیث

صحیح، چیزی که با قرآن یا اصول کلی در تضاد باشد وجود ندارد، بلکه می‌توان به همه ادله عمل کرد، بی آنکه نیازی به رد کردن حدیث صحیح باشد.^۱

این روش [اخیر] صحیح‌تر و به قواعد و اصول نزدیک‌تر است. و بررسی احوال احادیث صحیحی که به دلیل تعارض با قرآن و امثال آن رد شده‌اند درستی این روش را ثابت می‌کند. چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «من در [احوال] عموم کسانی که حدیث صحیحی را رد کرده‌اند - بی آنکه حدیث صحیح دیگری در دست داشته باشند که آن را نسخ کند، یا تفسیر نماید، یا خطای راوی آن را آشکار سازد - تأمل کرده‌ام و خطا را جز در خود شخص ردکننده نیافته‌ام. هرچند ممکن است [آن شخص] برای این کار خود، به ظاهر قرآن استناد کرده باشد، اما خطای او [معمولاً] ازدو حال خارج نیست:

^۱ درباره این شروط نک: الفصول فی الأصول اثر جصاص (۱۱۳/۳-۱۱۲)، أصول السرخسی (۱/۳۶۴-۳۷۰)، التحقيق والبيان اثر ابیاری (۲/۲۷۶-۲۷۹)، نفائس الأصول اثر قرافی (۷/۲۹۸۴-۲۹۹۹)، البحر المحيط اثر زرکشی (۶/۲۵۳-۲۶۵)، التحبیر شرح التحرير اثر مرداوی (۴/۱۸۳۶-۱۸۴۵). و در مطالعات معاصر نک: دراسات فی أصول الحديث علی منهج الحنفية اثر عبدالمجید ترکمانی (۴۰۵-۲۸۷)، السنة النبوية وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية اثر ناجی لمین (۱۵۰-۲۰۴)، رد الحديث من جهة المتن اثر معتز خطیب (۴۴۴)، القطعی والظنی بین أهل الرأي وأهل الحديث اثر محمد انس سرمینی (۳۴-۱۲۶) و معالم المنهج الفقهي فی العمل بالحديث النبوی اثر محمد عمرای (۱۱۵-۲۰۷).

یا از آن روست که معنایی را ظاهر حدیث پنداشته که در واقع ظاهر آن نیست، و سپس همان معنای [اشتباه] را رد کرده است؛ در حالی که ظاهر حقیقی حدیث، آن معنای رد شده نیست. و یا این که آن معنایی که او به عنوان ظاهر حدیث فرض کرده، واقعاً ظاهر و درست بوده، اما دلیلی که گمان کرده با آن تعارض دارد، در واقع تعارض حقیقی با آن ندارد»^۱.

شافعی در تأیید این روش می‌گوید: «هرگز سنتی وجود ندارد که با قرآن مخالف باشد»^۲.

و ابن خُزیمه می‌گوید: «زیرا سنت او هرگاه با نقل فرد عادل از فرد عادل به صورت متصل به ایشان ثابت شود هرگز جز موافق کتاب خدا نخواهد بود. حاشا که چیزی از آن هرگز با کتاب خدا یا بخشی از آن مخالف باشد»^۳.

پس این شروط به تعارض حدیث با دلیلی قوی‌تر مربوط می‌شود و قیدی بر حدیث نمی‌گذارند یا آن را با اصول بدعت‌آمیز و از پیش تعیین شده محاکمه نمی‌کنند. بلکه

^۱ جواب الاعتراضات المصرية (۵۸). نک: جواب الاعتراضات المصرية (۵۶-۵۸)، (۷۶) و (۸۶).

^۲ الأم (۳۰۴/۷). و در همین معنا همچنین نک: (۶۶۶/۸) و (۵۹۵/۸-۵۹۶).

^۳ التوحيد اثر ابن خزيمة (۱۹۵/۱). نک: (۳۷۶/۱) و (۲۷/۲). و برای معنایی مشابه نک: المدخل إلى علم السنن اثر بیهقی (۱۴۳/۱).

معتقدند که ادله شرعی با یکدیگر تعارض ندارند و اگر دلیلی قوی‌تر از حدیث وجود داشته باشد این خود نشانه‌ای از وجود علتی [پنهان] در حدیث است و باید آن حدیث را تأویل کرد یا بر معنایی حمل نمود که با دلیل قوی‌تر مخالف نباشد.

البته مقصود در اینجا پرداختن به این مسئله یا شرح جزئیات و مثال‌های آن نیست؛ بلکه بیان این نکته است که این شروط مشخص، به جنبه معینی در ارتباط با «ترجیح» و مقدم دانستن دلیل قوی‌تر هنگام تعارض، بازمی‌گردد. اینها شروطی هستند که می‌کوشند تعارض میان نصوص را برطرف سازند و از این رو با روش شرط‌گذاری برخی معاصران، حتی اگر مدعی باشند که [این روش] به برخی فقها منتسب است، کاملاً متفاوت‌اند.

برای آنکه این تفاوت میان شروط خودسرانه [معاصر] و روش برخی فقها را روشن کنیم یکی از مشهورترین شروط یعنی «شرط عدم مخالفت با قرآن» را بررسی کرده و این دو رویکرد را با هم مقایسه می‌کنیم.

شرط عدم مخالفت با قرآن:

این ادعا بیشتر از سوی کسانی مطرح می‌شود که تسلیم سنت نیستند یا در ثبوت آن تردید دارند؛ و به سادگی هرچه تمام‌تر، احادیث صحیح پیامبر ﷺ را به بهانه

مخالفت با قرآن رد می‌کنند؛ در حالی که در حقیقت نه تعارضی در میان است و نه حتی شبهه تعارض. بلکه شخص صرفاً خود را به تکلف انداخته و ادعای تعارض می‌کند تا بتواند برخی از احادیث صحیح را انکار کند.

از جمله این موارد انکار برخی معاصران نسبت به حدیث «قومی که امور خود را به زنی بسپارند هرگز رستگار نخواهند شد»^۱ است به این بهانه که با قرآن که در آن از فرمانروایی یک زن در دوران سلیمان سخن رفته و نیز با مساوات میان زن و مرد در احکام مخالف است.

به این ترتیب، ملاحظه می‌کنی که چگونه حدیث با کوچکترین ادعایی به سادگی رد می‌شود؛ در حالی که اصلاً هیچ تعارضی وجود ندارد و این تنها فهم [نادرست] خودشان است که بر مبنای آن، حدیث را رد می‌کنند.

ممکن است گفته شود که ریشه این ادعا - یعنی تعارض میان حدیث صحیح و ظاهر قرآن - در کلام خود فقها نیز یافت می‌شود؛ و اینکه برخی از آنان ظاهر قرآن را بر سنت مقدم می‌دارند.

(۱) بخاری آن را به شماره (۴۴۲۵) از حدیث ابوبکره (رضی الله عنه) تخریج کرده است (۶/۸).

پاسخ آن است که این دیدگاه، هرچند یک قول فقهی است، اما در حقیقت به حوزه‌ای محدود و ضابطه‌مند مربوط می‌شود؛ و تفاوت آن با رویکرد باز و بی‌قاعده در رد سنت به بهانه مخالفت با قرآن، در چند چیز است:

نخست: این شرط نزد برخی فقها به مسائل مشخص و محدودی مربوط می‌شود و یک اصل باز نیست که با آن هر حدیث صحیحی را که خوشایندشان نیست رد کنند. همچنین به رد کردن همه سنت یا بخش بزرگی از آن نیز مربوط نمی‌شود.

دوم آنکه: این رویکرد در «سبب تعارض» ضابطه‌مند است؛ به این صورت که آنان به مقدم داشتن عموم قرآن بر حدیث استدلال می‌کنند، با این ادعا که چون لفظ قرآن عام یا مطلق یا ظاهر است، دلالتش قطعی است و دلیل ظنی (خبر واحد) توانایی تخصیص آن را ندارد. و این سببی معتبر است؛ چرا که [فقیه] استدلال می‌کند که چنین تخصیصی، در حکم نسخ خواهد بود و سنت قرآن را نسخ نمی‌کند. این در حالی است که چنین ضابطه‌ای در ادعاهای معاصرو وجود ندارد؛ سبب [ادعای] آنان، غیرضابطه‌مند و نامعتبر است و به اصولی بدعت‌آمیز یا انگیزه‌هایی نامعتبر بازمی‌گردد که آنان را به طرح این ادعا وامی‌دارد.

سوم: این رویکرد [فقهی] به مسائلی مربوط می‌شود که چنین تعارضی را برمی‌تابند و نیازمند تلاشی برای جمع میان سنت و قرآن هستند؛ این برخلاف ادعاهای معاصر

است که به حوزه‌ای مربوط می‌شود که کمترین تعارض معتبری را بر نمی‌تابد و جمع میان [ادله] در آن بدون هیچ تردیدی ممکن است. بلکه آنان خود، تعارض را به وجود می‌آورند، زیرا در رد کردن سنت سهل‌انگارند و آن را سبک می‌شمرند؛ یا در فهم قرآن و سنت کوتاهی می‌کنند؛ در نتیجه، تعارضی را توهم می‌کنند که وجود خارجی ندارد؛ یا از درک روش جمع میان ادله که بر اهل علم پوشیده نیست، عاجز می‌مانند. پس مبنای برخی فقها دفع تعارض و چگونگی جمع [میان ادله] است برخلاف روش معاصران که ایجاد تعارض برای الغای سنت است.

حقیقت این معارضه نزد فقها ایمان به قرآن و سنت - هر دو - است و گاهی در جزئیات مسائل چیزی پیش می‌آید که ظاهراً تعارضی را نشان می‌دهد و آنان در جمع میان آن و مقدم داشتن دلیل راجح‌تر اجتهاد می‌کنند. پس تفاوت میان این روش فقهی شناخته‌شده و روش معاصر در رد احادیث به بهانه مخالفت با قرآن مانند تفاوت میان کسی است که به سنت ایمان دارد اما بسیاری از احادیث را به دلیل وجود ضعف در سند یا علتی خدشه‌آور در آن تضعیف می‌کند و دیگر علما با او مخالفت می‌کنند؛ اختلاف میان این دو گروه مانند اختلاف با کسی نیست که می‌گوید: «من هیچ‌یک از احادیث پیامبر را صحیح نمی‌دانم!» یا «جز تعداد بسیار اندکی را صحیح

نمی‌دانم!» یا «جز آنچه متواتر است یا علما بر آن اجماع کرده‌اند نمی‌پذیرم» و امثال این روش‌های منحرف در تعامل با سنت.

در اینجا نیز وضعیت به همین منوال است؛ اگر در موارد مشخصی از احادیث، احتمال مخالفت با ظاهر قرآن پیش آید و در نتیجه، برخی علما به دلیل تعارض آن با دلیلی راجح‌تر، به ترک عمل به آن حدیث متمایل شوند، این رویکرد هرچند مرجوح (غیر راجح) باشد، اما بالاخره به یک روش فقهی بازمی‌گردد. این کاملاً متفاوت با روش کسی است که این کار را به عنوان یک اصل کلی در نظر می‌گیرد تا با کوچکترین ادعای تعارض و بدون هیچ ضابطه مشخصی، همه سنت یا بخش بزرگی از آن، یا حتی بخش نامعلومی از آن را رد کند.

می‌توان امر مهم چهارمی را نیز از تفاوت‌ها افزود: و آن اینکه خطا ممکن است از برخی بزرگان این امت سر بزند و در اجتهادش مأجور باشد و [خطایش] بخشیده شود اما پیروی از او در این خطا جایز نیست. او در ترک عمل به حدیث معذور است زیرا مجتهدی است که تأویل کرده است اما خود آن قول جایز نیست و گفته او عذری برای ترک حدیث [توسط دیگران] محسوب نمی‌شود.

از جمله اصول بدعت‌آمیزی که برخی معاصران بر آن تکیه می‌کنند این است که می‌گویند حدیث با «مقاصد و کلیات قرآن» مخالف است و برخی سنت‌ها را به این

دلیل که با «روح قرآن» مخالف هستند دفع می‌کنند. اما حقیقت آن است که آنچه آنان «روح قرآن» و «کلیات و مقاصد» آن می‌نامند، نه روح حقیقی قرآن است و نه از مقاصد و کلیات آن نشأت گرفته است؛ بلکه این صرفاً جستجویی است برای یافتن بهانه‌ای برای رد کردن آن دسته از احادیثی که با امیال آنان در تضاد است. و [حتی اگر اصلی] واقعاً برآمده از روح و مقاصد قرآن باشد، باز هم با حدیثی که آنان انکارش می‌کنند، تعارضی ندارد؛ بلکه آنان تنها به دنبال هر دستاویزی می‌گردند که بتوانند به وسیله آن، حدیث یا حکمی را که نمی‌خواهند در برابر آن تسلیم شوند، رد کنند.

این روش در حقیقت روش خوارج است. آنان احکام وارد شده در سنت را به این گمان که با قرآن مخالف است رد می‌کنند. چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «آنان پیروی از آن بخش از سنت را که گمان می‌کنند با قرآن در تضاد است - مانند [حکم] رجم و نصاب سرقت و امثال آن - درست نمی‌دانند و به همین دلیل گمراه شدند»^۱.

از جمله ادعاهای مخالفت با قرآن که نزد معاصران مطرح می‌شود، این است که برخی از آنان، احادیث صحیح قابل قبول را به مواردی محدود می‌کنند که به چیزی خارج از قرآن استدلال نکند. این مقصود بسیاری از کسانی است که می‌گویند

^۱ مجموع الفتاوی (۲۰۸/۱۳). نک: (۴۸/۱۳).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

حدیث با قرآن تعارض دارد. زیرا نزد آنان عمل به حکمی که در قرآن نیامده خود به معنای معارضه با قرآن است.

چنین دیدگاهی، در حقیقت احادیث واجب العمل پیامبر ﷺ را تابع هوای نفس خود می‌کند؛ به این صورت که چون برخی از احکام آمده در حدیث بر او سنگین می‌آید، ادعا می‌کند که آن حدیث با قرآن مخالف است.

پاسخ به آنان از چند جهت است:

جهت اول: ادله‌ای که در قرآن بر اطاعت از رسول خدا ﷺ و پیروی از ایشان دلالت می‌کند، ادله‌ای عام هستند و [قرآن] این اطاعت را به مواردی خاص - مانند زمانی که سنت، مؤکد یا مبین و بیانگر آن چیزی باشد که در قرآن آمده - محدود نکرده است. بلکه این تقسیم‌بندی‌ها امری متأخر است که برای توضیح و تبیین به وجود آمده؛ بنابراین صحیح نیست که حجیت سنت را محدود کرده و آن را محکوم تقسیم‌بندی متأخری بدانیم که برای شناخت انواع سنت وضع شده است. این تقسیم‌بندی، تنها برای همین هدف کاربرد دارد.

جهت دوم: معنای اطاعت از رسول خدا ﷺ به نبوت ایشان، شایستگی ایشان برای اطاعت، عصمتشان در امر رسالت و نیاز بشریت به ایشان بازمی‌گردد؛ و این معنا در

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

همه آنچه از ایشان علیه السلام صادر می‌شود - چه تأکید باشد، چه تبیین و چه حکمی جدید - محقق است. بنابراین، این ادعا که ایشان در حالت اول و دوم حجت است اما در حالت سوم نه، سخنی نادرست و بلکه متناقض است؛ زیرا اگر شخصی به دلیل نیازش به رسالت، اطاعت از ایشان را در تبیین کتاب خدا می‌پذیرد، پس به همان اندازه، در احکامی که قرآن درباره آنها سکوت کرده نیز به رسالت ایشان نیازمند است.

جهت سوم: می‌توان احکامی را که در سنت آمده و قرآن درباره آنها سکوت کرده داخل در قرآن به شمار آورد و آنها را از بیان پیامبر دانست و نه [احکامی] مستقل؛ چنانکه برخی علما ذکر کرده‌اند. آنان چنین احتجاج می‌کنند که این از [مصادیق] اطاعت از پیامبر علیه السلام است که در قرآن آمده و این افزوده‌های سنت به اموری مربوط می‌شود که در قرآن اصلی دارند. پس نصوص سنت در محرمات نهی‌شده در بیوع داخل در عموم گفته خداوند متعال است که: **{لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ}** [النساء: ۲۹] (و اموالتان را در میان خود به باطل [و ناحق] مخورید)، و گفته خداوند متعال: **{وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا}** [البقرة: ۲۷۵] (و حال آنکه خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام گردانیده است). و تحریم جمع میان زن و عمه‌اش و زن و خاله‌اش که در سنت آمده داخل در معنای گفته خداوند متعال است که: **{وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ}**

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

[النساء: ۲۳] (و اینکه میان دو خواهر جمع کنید). و گفته پیامبر: «از رضاعت (شیرخوارگی) حرام می‌شود آنچه از نسب حرام می‌شود» داخل در گفته خداوند متعال است که: **{وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ}** [النساء: ۲۳] (و مادرانتان که شما را شیر داده‌اند و خواهران رضاعی شما).

به همین دلیل برخی علما بر این نظر رفته‌اند که هر حکمی در سنت به شکل صریح یا غیر صریح به قرآن بازمی‌گردد و اصلی در قرآن دارد چه نزدیک باشد و چه دور^۱

پس رد کردن چیزی از حدیث پیامبر ﷺ با این ادعا معنایی ندارد. زیرا می‌توان آن را ضمن بیان قرآن درج کرد. پس چنین چیزی محل ایمان یا رد نیست. و اگر مسلمان همه احکام نماز را با همه فروض و واجبات و شروط و سنت‌های بسیار زیادش می‌پذیرد - در حالی که در قرآن نیامده‌اند - زیرا آنها بیان گفته خداوند متعال: **{وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ}** [البقرة: ۴۳] (و نماز را برپا دارید) هستند پس معنایی ندارد که پس از آن احادیث پیامبر ﷺ را به این بهانه که عموم و کلیتی را نیافته که ذیل آن قرار گیرند رد کند. همین کافی است که آنها ذیل عموم **{وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ}** [المائدة: ۹۲] (و از الله اطاعت کنید و از پیامبر اطاعت کنید) و در **{قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ}**

^۱ نک: البحر المحیط اثر زرکشی (۹/۶). نک: السُّنَّة اثر محمد بن نصر مروزی (۲۶۲).

فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ {آل عمران: ۳۱} (بگو اگر الله را دوست دارید از من پیروی کنید تا الله شما را دوست بدارد) مندرج باشند.

* * *

آثار این مقوله:

- سخن هر کسی قابل پذیرش و رد است، مگر سخن معصوم صلی الله علیه وسلم:
از آثار این گفته، این معنای زیباست که پژواک آن تا به امروز در این امت طنین انداز
است و آن اینکه گفته هر کسی قابل پذیرش و رد است جز سخن رسول خدا ﷺ:
عمر بن عبدالعزیز گفته است: «برای هیچ کس در برابر سنتی که رسول خدا ﷺ بنا
نهاده رأی و نظری نیست».^۱
زهري گفته است: «تسلیم سنت باشید و با آن معارضه نکنید».^۲

^۱ دارمی آن را در مسند خود (۴۰۱/۱)، ابن ابی خيثمه در التاريخ الكبير (۲۵۰/۳) و مروزی در السنة (۳۱) تخریج کرده‌اند.

^۲ دارقطنی آن را در الصفات (۷۶) و خطیب بغدادی در الفقيه والمتفقه (۳۸۵/۱) تخریج کرده‌اند.

مجاهد گفته است: «هیچ‌کس پس از رسول خدا نیست مگر آنکه از گفته‌اش برگرفته و رها می‌شود».^۱

و مالک گفته است: «از گفته هر کسی برگرفته و رها می‌شود جز صاحب این قبر».^۲

و این تعبیر با همین معنا، در میان همه نسل‌های امت تا روزگار ما رایج بوده است؛ به گونه‌ای که همه علمای اسلام بر این معنای عمیق و اصل بزرگ اتفاق نظر دارند که آرایشان محل اخذ و رد است و تنها کلام رسول خدا ﷺ از این قاعده مستثناست. از این رو، مسلمان با سخن هیچ‌کس و حتی با سخن خود، آن‌گونه رفتار نمی‌کند که با سخن رسول خدا ﷺ رفتار می‌کند و در نظر و عمل به آن پایبند است؛ و در عمل چنان برای دور کردن خطا از رأی خود نمی‌کوشد که گویی نظری معصومانه است.

(۱)

^۲ ابن وهب آن را در الجامع (۹۷/۲)، بخاری در رفع الیدین فی الصلاة (۷۳)، ابن عبدالبر در جامع بیان العلم وفضله (۹۲۶/۲)، خطیب بغدادی در الفقیه والمتفقہ (۴۴۱/۱) و ابونعیم در حلیۃ الأولیاء (۳۰۰/۳) تخریج کرده‌اند. این روایت از ابن عباس نیز نقل شده است، نک: القراءة خلف الإمام اثر بخاری (۱۴).

در همین باره است که عبدالله بن یزید بن هرمز می‌گوید: «من برای یک مرد دوست دارم که از رأی خود آن‌گونه پاسداری نکند که از سنت پاسداری می‌شود».^۱

- پرهیز از تساهل در رد حدیث صحیح:

این گفته بر خطر سهل‌انگاری در رد هر حدیث صحیحی از پیامبر ﷺ تأکید می‌کند و اینکه این امر با همه روش‌های فقها در تضاد است.

هیچ‌کس گمان نکند که این امر به دلیل توقف برخی صحابه در پذیرش بعضی احادیث امری آسان یا جایز است. زیرا آن توقف، از نوع رد کردن نبوده بلکه از باب طلب اطمینان و توثیق بوده است نه رد حدیث یا قرار دادن شروط در برابر آن. ابن دقیق‌العید در توضیح این معنا می‌گوید: «و اما طلب تعداد [راوی] در یک حدیث جزئی بر معتبر دانستن آن به صورت کلی دلالت نمی‌کند. زیرا جایز است که آن را به مانعی خاص در همان مورد یا وجود سببی که نیازمند تثبیت و استظهار (پشتیبان جویی) بیشتر است حواله داد. به ویژه اگر قرینه‌ای وجود داشته باشد، مانند عدم آگاهی عمر رضی الله عنه از این حکم و همچنین سخن او با ابوموسی در [مسئله]

^۱ فسوی آن را در المعرفة والتاریخ (۶۵۱/۱) تخریج کرده است.

استئذان. شاید آنچه باعث آن (یعنی طلب شاهد) شد بعید دانستنِ عدم آگاهیِ او از آن بوده است... و او تصریح کرده است که می‌خواسته از آن اطمینان یابد.^۱

چه بسیارند در زمانه ما اشخاصی که برای رد کردنِ احادیث، به این بهانه متوسل می‌شوند که چنین کاری [یعنی رد حدیث] نزد فقها امری شناخته‌شده و رایج است. حجتشان در اینجا همان‌طور که پیش‌تر در حجتِ عرضهٔ سنت بر قرآن ذکر شد وقایعی محدود و مبتنی بر اجتهاد است که از اصول منحرف سرچشمه نمی‌گیرد و وجودشان به معنای جایز بودنشان نیست. بلکه کسی که در اجتهاد خطا کند معذور است برخلاف کسی که از روی سهل‌انگاری خطا کند.

- تمایز میان رد حدیث به دلیل یک عارض و رد آن بر اساس اصلی بدعت‌آمیز:

درک این گفته، این ضرورت را آشکار می‌سازد که باید میان دو رویکرد تمایز قائل شد: یکی رد کردنِ حدیث به دلیلی عارضی و جانبی - هرچند با خطای در اجتهاد همراه باشد - و دیگری، رد کردن آن بر اساس یک اصل بدعت‌آمیز. تفاوت آشکاری است میان کسی که اصل استناد به حدیث صحیح را پذیرفته اما در جزئیات، بر اساس

^۱ إحصاء الأحكام (۱۷۳/۴-۱۷۴). نک: العدة فی شرح العمدة اثر ابن عطار (۱۴۳۱/۳) و شرح صحیح

البخاری اثر ابن بطلال (۲۵/۹-۲۶).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

اجتهادی معتبر دچار خطا می‌شود، و کسی که از بنیان با سنت بیگانه است، آن را ناچیز می‌شمارد و بر اساس اصولی منحرف و در تضاد با وحی عمل می‌کند. ابن تیمیه دربارهٔ این تفاوت می‌گوید: «و در میان امامان مسلمان کسی نبود که بگوید: این خبر واحد در مسائل علمی است پس پذیرفته نمی‌شود یا این خبر واحد مخالف عقل است پس پذیرفته نمی‌شود. و هر کس چیزی از این قبیل می‌گفت او را از اهل بدعت به شمار می‌آوردند زیرا با سنت صحیح به وسیلهٔ معیاری که از پیامبر نیامده، مخالفت می‌ورزد. و هیچ چیزی جز سخن دیگر پیامبر نمی‌تواند در برابر کلام ایشان قرار بگیرد. اما برخی از آنان (سلف)، گاه با خبر واحد، از طریق ظاهر قرآن یا به وسیلهٔ اجماعی که به آن معتقد بودند و دیگر ادلهٔ شرعی، معارضه می‌کردند و این رویکرد، گاه از برخی از سلف سر می‌زد»^۱.

^۱ جواب الاعتراضات المصرية (۸۶).

(۱۲) هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح^۱

از جمله قواعد مهم در اندیشه‌ورزی این است که عقل صریح با نقل صحیح، مخالفت نمی‌ورزد؛ چرا که عقل، خصمِ نقل نیست. این دو نمی‌توانند با هم در تضاد باشند، زیرا آفریدگارِ عقل، همان نازل کننده کتاب است. بنابراین ممکن نیست قوه ادراکی که خداوند در انسان آفریده، با شریعتی که خود مقرر فرموده، در تعارض باشد. بلکه برعکس، شرع در احکام و اخبار خود، همواره اموری را آورده است که عقل، نیکویش می‌شمارد و به برتری آن اذعان می‌کند.

بنابراین هرگاه ادعای تعارضی به میان آید، اشکال تنها از یکی از این دو سرچشمه می‌گیرد:

نخست: خطا در فهم نقل؛ که در این صورت، شخص فهمِ نادرست خود از یک حکم یا نص را به شرع نسبت می‌دهد.

دوم: خطا در تصور عقل؛ که در این صورت، گمان می‌کند معنایی عقلی وجود دارد، در حالی که چنین نیست.

^۱ موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول.

این قاعده، خود حقیقتی استوار و معنایی سترگ است؛ یکی از مهم‌ترین تضمین‌ها برای مصون داشتن عقل مسلمان معاصر از کج‌اندیشی و بازداشتن قلب او از لغزش. اهمیت این اصل، به ویژه در روزگار ما آشکار می‌شود که «عقل» بسیار در برابر «شرع» قرار داده می‌شود؛ به گونه‌ای که این تصور باطل در میان بسیاری رایج شده که شرع و عقل، دو نیروی متضاد هستند و پایبندی به شرع، مستلزم دوری از عقل است. این گمانی سراسر خطاست؛ خصومتی میان شرع و عقل سلیم نیست. خصومت حقیقی، همواره با سه چیز است: با عقل کاذب، با هوای نفسی در لباس عقل، و با غلوی که از عقل، بتی می‌سازد.

به همین دلیل، علمای سلف، اهل بدعت را که با کتاب خدا و سنت رسولش مخالفت می‌ورزیدند، «اهل اهواء» (پیروان هواهای نفسانی) می‌نامیدند. این نام‌گذاری، خود، در بیان معنا صحیح‌تر و در توصیف ماهیت انحرافشان دقیق‌تر بود؛ زیرا آنان در حقیقت عقل‌گرا نبودند؛ چرا که اگر به راستی از عقل پیروی می‌کردند، تابع شرع می‌شدند، نه از امیال و هواهای نفسانی خویش.

یکی از مشهورترین مباحثات علمی در این باب، «قانون» مشهوری است که فخر رازی آن را وضع کرد. او در این قانون، عقل را بر نقل مقدم می‌دارد؛ قانونی که تأثیری بزرگ بر اندیشمندان پس از او نهاد. استدلال رازی در این قانون مختصر و متمرکز، چنین

بیان شده است: «هرگاه دلایل قطعی عقلی بر ثبوت چیزی اقامه شود، سپس ادله نقلی‌ای بیابیم که ظاهرشان حاکی از خلاف آن باشد، در این هنگام، وضعیت از چهار حالت خارج نیست: یا آنکه مقتضای عقل و نقل - هر دو - را بپذیریم که مستلزم پذیرش دو نقیض است و این محال است. یا آنکه هر دو را باطل بدانیم که مستلزم تکذیب دو نقیض است و این نیز محال است. یا آنکه ظواهر نقلی را تکذیب کرده و ظواهر عقلی را تصدیق کنیم. و یا آنکه ظواهر نقلی را تصدیق کرده و ظواهر عقلی را تکذیب کنیم که این نیز باطل است؛ زیرا ما نمی‌توانیم صحتِ ظواهر نقلی را بشناسیم، مگر آنکه پیش‌تر با دلایل عقلی [صحتِ اصلِ نقل را] شناخته باشیم...»^۱

تا آنکه شیخ الاسلام ابن تیمیه به میدان آمد و این قانون را از بنیان برکند. او در این راه، استدلالی عقلی و درخشان را به کار می‌گیرد که نه تنها این شبهه را دفع می‌کند، بلکه فراتر از آن، مهارت‌های والایی در استدلال و مناظره را در اختیار عقل مسلمان قرار می‌دهد و مجموعه‌ای از قواعد و معانیِ حافظ شریعت را در ذهن او تقویت می‌نماید. می‌توان رئوس اصلی آنچه را شیخ الاسلام ابن تیمیه تقریر کرده، در وجوه زیر خلاصه کرد:

^۱ أساس التقديس في علم الكلام (۲۲۰).

جهت اول آنکه: هنگام تعارض، معیار، «قوت» دلیل است نه «نوع» آن.

اساساً این پرسش [که عقل مقدم است یا نقل]، پرسش نادرستی است. معیار بررسی، نوع دلیل نیست که آیا عقلی است یا نقلی، بلکه باید به درجه و قوت خود دلیل نگریست. این پرسش، چنین فرض می‌کند که دلیل عقلی همواره قطعی است و دلیل نقلی همواره ظنی. بر اساس همین پیش فرض است که می‌گویند باید عقل را بر نقل مقدم داشت، زیرا این تعارض، میان قطعی و ظنی است. این خطاست؛ بلکه صحیح آن است که نگاه، متوجه خود دلیل باشد. در نتیجه، دلیل قطعی بر دلیل ظنی مقدم می‌شود؛ خواه آن دلیل قطعی، عقلی باشد یا نقلی.^۱

ادله عقلی و نقلی، همه ادله شرعی هستند. دلیل شرعی، هم شامل دلیل نقلی است و هم دلیل عقلی. اینها راه‌هایی برای رسیدن به حق و مطلوب هستند؛ پس عقل یک راه است و نقل نیز راهی دیگر. و دلیل عقلی در برابر دلیل شرعی قرار ندارد، بلکه جزئی از آن است.^۲

^۱ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۷۹-۸۰).

^۲ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۹۸-۱۹۹).

معنای این سخن آن است که اگر دلیل عقلی قوی‌تر از دلیل نقلی باشد، ممکن است بر آن مقدم شود. هر دو - چه دلیل عقلی و چه دلیل نقلی - از ادله شریعت هستند. اشکال در این است که دلیل عقلی را صرفاً به دلیل عقلی بودنش، به طور مطلق قوی‌تر بدانیم.

جهت دوم آنکه: دلایل عقلی همگی قطعی نیستند و دلایل نقلی نیز همگی ظنی نیستند:

آنان دلایل عقلی را که به آن تمسک می‌جویند، دلایلی یقینی و قطعی به شمار می‌آورند و دلایل شرعی را ظنی و نرساننده به یقین می‌دانند؛ و این اشتباهی آشکار است. سبب این امر آن است که آنان از دلایل شریعت رویگردان شده‌اند، در نتیجه این دلایل دیگر در قلب‌هایشان آن یقینی را ایجاد نمی‌کند که دلایل عقلی مورد اقبالشان ایجاد می‌کند. و به همین دلیل، لازمه سخنانشان، رویگردانی بیشتر و سپس نفاق و الحاد بود.^۱

این سخن که «ما به دلیل نقلی - مادامی که با عقل در تعارض نباشد - عمل می‌کنیم»، لازمه‌اش این است که تمام دلایل نقلی به دلایلی ظنی (غیر قطعی) تبدیل

^۱ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۳/ ۴-۶).

شوند؛ زیرا هر دلیلی که اعتبارش مشروط به عدم مخالفت با چیزی دیگر باشد، در حقیقت دلیلی ظنی است؛ چرا که [اعتبار آن] به وجود چیز دیگری وابسته است که نمی‌دانیم چیست. و چنین چیزی هرگز نمی‌تواند قطعی باشد؛ زیرا [دلیل] قطعی، چیزی نیست که وجود معارضی برای آن متصور باشد. بنابراین، حقیقت این قاعده آنان [مبنی بر پذیرش نقل به شرط عدم مخالفت با عقل]، این است که با این کار، نقل را برای همیشه از دایره قطعیت خارج کرده‌اند.^۱

جهت سوم آنکه: عقل به طور مطلق، اصل و بنیاد نقل نیست:

استدلال قانون رازی بر این پایه استوار است که عقل، اصل و بنیاد نقل است. و این سخن آنان که «عقل، بنیاد نقل است»، از دو جهت دارای مغالطه است:

نخست آنکه: همه عقل، بنیاد همه نقل نیست. زیرا اگر منظور از عقل، همان غریزه فطری باشد که اشیاء با آن درک می‌شوند، ممکن نیست چنین ادراکی با شرع مخالفت کند. و اگر منظور از آن، معرفت حاصل از عقل باشد، همه آن معرفت، بنیاد نقل نیست. بلکه آنچه بنیاد نقل است، دلیلی عقلی مشخصی است؛ یعنی همان معرفت‌های ضروری عقلی که ایمان به خدا و تصدیق نبوت محمد ﷺ با آن حاصل

^۱ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۸۵).

می‌شود. و همه دلایل عقلی چنین نیستند، پس همه دلایل عقلی، بنیادی برای ثبوت نقل محسوب نمی‌شوند. بنابراین، اعتراض آنان زمانی صحیح بود که می‌گفتند: «هرگاه دلیل عقلی‌ای که «سمع» (نقل) به وسیله آن ثابت شده، با خود «سمع» در تعارض قرار گیرد، دلیل عقلی مقدم است». این صورتی است که هرگز نمی‌تواند رخ دهد و حتی اگر صحیح بود نیز سودی برایشان نداشت؛ زیرا دلیل عقلی‌ای که خدا با آن شناخته می‌شود، تنها یک دلیل نیست، بلکه راه‌های بسیاری برای این شناخت وجود دارد و صحیح نیست که آن را به یک راه منحصر کرد.

دوم آنکه: وقتی [رازی] می‌گوید «عقل، بنیاد نقل است»، معنای «بنیاد بودن» این نیست که عقل، خود، نص را به وجود آورده، پدیدار ساخته و آشکار کرده باشد؛ بلکه تنها راهی برای رسیدن به آن است. این عقل نیست که نص را ایجاد کرده تا گفته شود بنیاد آن است، بلکه نص و حق، خود آشکارند و عقل، انسان را به سوی آن راهنمایی کرده است. پس عقل در حقیقت بنیاد نص نیست، بلکه راهنمای به سوی آن است. حال او، حال کسی است که شخصی را به پزشکی یا عالمی راهنمایی

می‌کند؛ او آن عالم یا پزشک را به وجود نیاورده، بلکه تنها راهنمای به سوی او بوده است.^۱

جهت چهارم آنکه: باید میان معارضه با خودِ «نص» و معارضه با چیزی که «توهم می‌شود» نص است، تفاوت قائل شد:

ممکن است بگویند: مقصود ما معارضه با نص شرعی نیست، بلکه معارضه با تفاسیر نادرستی است که گمان می‌شود همان نص است.

در پاسخ به آنان گفته می‌شود: در این صورت، آن [تفسیر نادرست] اساساً از شرع نیست. پس آنچه رخ داده، مقدم داشتنِ عقل بر نقل نیست، بلکه مقدم داشتن عقل بر چیزی دیگر است. و همان‌طور که شما دلیل نقلی را به امری ضعیف و فهمی نادرست مرتبط دانستید، ممکن است دلیل عقلی شما نیز به فهمی نادرست مرتبط باشد؛ و این، بار دیگر ما را به همان مسیر صحیح باز می‌گرداند که همانا مقدم داشتنِ دلیلِ قطعی بر دلیلِ ظنی است؛ خواه آن دلیل، نقلی باشد یا عقلی.^۲

جهت پنجم آنکه: نقل برای مقدم داشته شدن، سزاوارتر از عقل است:

^۱ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۸۷-۹۱).

^۲ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱۳۷۱).

می‌توانیم این ادعا را علیه خودشان برگردانیم و بگوییم: بلکه به سه دلیل، نقل برای مقدم داشته شدن از عقل سزاوارتر است:

نخست آنکه: عقل، شرع را در هر چه خبر داده تصدیق می‌کند، اما نقل چنین نیست:

عقل، تصدیق‌کننده شرع در همه اخبار آن است؛ اما نقل، تصدیق‌کننده عقل در همه اخبار آن نیست و این [عدم تقارن] به نتیجه‌ای مخالف آن قانون (قانون رازی) می‌انجامد و مقدم داشتن نقل بر عقل را واجب می‌گرداند.^۱

دوم آنکه: راه شناخت «منقولات» ضابطه‌مند است، اما راه «معقولات» آشفته و مضطرب است:

شناخت آنچه از عقل دانسته می‌شود از آنچه عقلانی دانسته نمی‌شود، وصفی ذاتی برای اشیاء نیست، بلکه از امور نسبی و اضافی است؛ برخلاف شرع که متشکل از نصوص و اصولی مشخص است. بنابراین، مقدم داشتن آنچه منسجم و واضح است، بر آنچه مختلف و متعارض است، سزاوارتر است.^۲

^۱ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۳۸-۱۴۰).

^۲ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۴۴-۱۴۷).

سوم آنکه: مقدم داشتنِ دلیل عقلی، نقل را باطل می‌کند، اما مقدم داشتنِ نقل، به عقل زیانی نمی‌رساند:

زیرا اگر فرض کنیم که یک دلیل عقلی با نص شرعی در تعارض باشد، مقدم داشتنِ نص شرعی بر آن، به دلیل عقلی زیانی نمی‌رساند؛ چرا که دلایل عقلی بسیارند و باطل شدنِ یکی، به بطلانِ همهٔ آنها نمی‌انجامد. این برخلافِ دلیل شرعی است که باطل شدنِ یکی از آنها، به منزلهٔ باطل شدنِ همهٔ آنهاست. زیرا اگر یک دلیل [شرعی] باطل شود، همهٔ معقولات و غیر آن را که با خود حمل می‌کند نیز باطل می‌شود؛ چرا که [نقل]، وحی است و چگونه ممکن است دچار تعارض و تناقض شود؟ پس وجود تعارض در آن، نشانهٔ نقصی است که به ساقط شدنِ آن [از اعتبار] می‌انجامد.^۱

جهت ششم آنکه: مقدم داشتنِ عقل بر نقل، مستلزم لوازم فاسدِ بسیاری است که از جملهٔ آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. سرگردانی و آشفتگی:

اگر به مقدم بودنِ عقل بر نقل حکم شود، این امر به نزاع و اختلاف می‌انجامد و به سرگردانی و آشفتگی منجر خواهد شد؛ زیرا عقل‌ها متفاوت و متعارضند و معیاری

^۱ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۵/ ۲۷۷-۲۷۸).

برای داوری میان آنها وجود ندارد. پس اگر امور به عقل صرف واگذار شود، آشفتگی رخ خواهد داد و معنایش این خواهد بود که به مردم گفته شود: «آنچه از آیات کتاب و سنت صحیح می‌شنوید، بر عقل‌های خود عرضه کنید و ببینید چه نظری دارید». و با چنین روشی، نه یقینی حاصل می‌شود و نه جزمی؛ بلکه این کار به افزایش سرگردانی می‌انجامد، نه اطمینان.^۱

۲. از دست رفتن اعتماد به نقل:

پیامد سخن کسی که می‌گوید «من به صحت نقل گواهی می‌دهم، مادامی که با عقل مخالف نباشد»، این است که هرگز برای او اعتمادی به نقل حاصل نخواهد شد. این سخن، علاوه بر آنکه راه را بر شک و سرگردانی باز می‌کند، باعث می‌شود که اگر هم برای شخصی نسبت به نقلی اعتماد حاصل شود، این اعتماد برای دیگری که معتقد است آن نقل از مخالفت با عقل در امان نمانده، حاصل نگردد. و مسئله همواره به این احتمال وابسته می‌ماند که شاید نزد دیگری، دلیلی عقلی وجود داشته باشد که بر تو پوشیده مانده است؛ در نتیجه، هیچ ایمانی به نقل باقی نمی‌ماند.

^۱ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۴۶) و (۱/ ۱۶۸-۱۶۹).

همچنین، آنچه مردم با عقل‌هایشان استخراج می‌کنند، امری بی‌پایان است؛ پس ممکن است در آینده معقولاتی برای مردم آشکار شود که ایمانشان به نقل را نفی کند. در نتیجه، ایمان شخص، معلق به شک و احتمال باقی می‌ماند. و از آنجا که «معقول» [مخالف]، امری مجهول است، وابسته کردن ایمان به نقل، به شرطی مجهول، خود ایمان را نیز مجهول می‌سازد و همه چیز را هم‌پذیرای ایمان و هم‌ضد آن، و هم قابل قبول و هم قابل رد می‌کند؛ پس با چنین اصلی، دیگر ایمانی باقی نمی‌ماند.^۱

ایمان به رسول خدا ﷺ، مستلزم قطعیت در صداقت ایشان و نفی هرگونه معارضی برای [سخن] اوست. و اگر کسی به ایشان ایمان آورد، اما برخی از اخبار او را به این اعتبار که «ممکن است خلاف آن در آینده آشکار شود» نپذیرد، چنین کسی مؤمن به پیامبر به شمار نمی‌آید و این امری بدیهی است. هنگامی که شخصی به رسول خدا ﷺ مؤمن باشد، او را تصدیق کرده و امکان وجود هر چیزی را که با سخن او در تعارض باشد، نفی می‌کند. اما کسی که به او ایمان نمی‌آورد تا زمانی که دلیلی دیگر، سخنش را تأیید کند، در حقیقت [از ابتدا نیز] به او ایمان نداشته است.^۲

^۱ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۷۷-۱۷۸).

^۲ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۵/ ۳۳۸-۳۴۰).

۳. ایراد وارد کردن به خودِ رسالت:

لزامه این سخن، ایراد وارد کردن به خودِ رسالت و اهانت به آن است؛ به این معنا که شریعتِ معصوم، چیزی را آورده که با عقل مخالف است و بدین ترتیب، سببی برای گمراهی برخی از مردم در بعضی قضایا شده است. و اگر هم آنان را گمراه نکرده باشد، دست‌کم سببی برای هدایتشان نیز نبوده است.^۱

۴. قطع شدنِ راه‌های هدایت و رسیدن به خدا:

زیرا کسی که از ادله شرعی رویگردان شود، راهی برایش باقی نمی‌ماند جز راه‌های عقلی فلاسفه یا راه‌های صوفیانه مبتنی بر وجد و کشف؛ و هر دوی این راه‌ها آن قدر بطلان و تناقض و فساد در خود دارند که مسلمان را به ضرورتِ پیمودن راه دلیلی شرعی، مطمئن می‌سازد.^۲

پس از همه اینها روشن می‌شود که در حقیقت، تعارضی میان عقل و نقل وجود ندارد؛ بلکه این تعارض، میان نص شرعی و عقل و فهم و ادراک یک انسانِ مشخص است. و هرگاه انسان، دروازهٔ اعتراض بر شریعت به وسیلهٔ عقل را بر خود بگشاید، در

^۱ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۵/ ۲۱۳-۲۱۴).

^۲ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۵/ ۳۴۵-۳۴۶).

قلبِ خود، شک‌ها و اوهامی را می‌کارد که او را از آرامش محروم می‌سازد: «و به همین دلیل است که می‌بینی در قلبِ کسی که به معارضهٔ شرع با رأی [شخصی] عادت کرده، ایمان استقرار نمی‌یابد».^۱

بلکه پیروی از شرع، خود از نشانه‌های شناختِ عقلِ صحیح است. چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «عقل صریح در میان بنی‌آدم اندک است؛ اما نشانهٔ آن، پیروی از چیزی است که پیامبران از سوی خداوند متعال آورده‌اند؛ زیرا عقل صریح هرگز با آن مخالفت نمی‌کند؛ بلکه اگر تنها باشد [و چیزی بر آن اثر نگذارد] خود، ایمان را می‌یابد».^۲

* * *

آثار این مقوله:

این گفته، آثار فراوانی در پاسداری از ایمان در بحبوحهٔ قضایای فکری معاصر دارد، از جمله:

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۷۸).

^۲ بیان تلبیس الجهمیة (۵/ ۱۵۹).

۱- این قاعده را می‌توان به حوزه‌هایی نزدیک به عقل، مانند «علم» (علوم تجربی) نیز تعمیم داد. بنابراین، صحیح نیست که گفته شود علم با شرع در تعارض است، یا ما علم را بر شرع مقدم می‌داریم، یا شرع را بر علم مقدم می‌داریم. همه اینها عباراتی نادرست است؛ بلکه علم، ادراک جنبه‌ای تجربی و محسوس در عالم واقع است و ممکن نیست با شرع مخالف باشد. و هر تعارضی که به توهّم درآید، یا ناشی از خطای در فهم علم و علم‌پنداشتن چیزی است که از جنس علم نیست، و یا ناشی از خطا در نسبت دادن برخی احکام یا نصوص به شرع است.

از جمله خطاهای معرفتی، «علم‌زدگی» (بت‌انگاری علم) و اکتفا کردن به آن و بی‌نیازی از غیر آن است، چنانکه در رویکرد «علم‌گرایی» (Scientism) دیده می‌شود. این رویکرد، یک گرایش اعتقادی و ایمانی است، نه یک حقیقت علمی قابل درک با حواس. به همین دلیل، با شرع مخالف است و کسی که آن را بر برخی احکام شرعی مقدم بدارد، بدون هیچ دلیلی، آن احکام را تعطیل کرده است. این کار صرفاً به سبب شیفتگی او نسبت به علم تجربی و شگفتی‌اش از دستاوردهای علمی است که گمان کرده این علم، قادر به حل همه چیز است و در نتیجه، برخی احکام را که اساساً تعارضی با علم ندارند، انکار کرده است.

همین سخن را می‌توان درباره «مصلحت» و «عدل» نیز گفت. مصلحت با شرع تعارض ندارد، بلکه شرع خود برای صلاح مردم در دین و دنیایشان آمده است. تعارض، تنها در این توهّم نهفته است که چیزی را که مصلحت نیست، مصلحت بپنداریم، یا چیزی را که از شرع نیست، شرع بدانیم.

و همچنین عدل؛ عدل با شرع مخالف نیست و شرع نیز چیزی را نمی‌آورد که با عدل مخالف باشد. اشکال تنها در این است که چیزی را که از عدل نیست، عدل بنامیم، یا حکمی از شریعت را که خود از عدل است، از دایره آن خارج کنیم.

عقل، مصلحت، علم و عدل، مفاهیمی با تأثیر عمیق هستند که اغلب برای توجیه ترک شرع یا برخی از احکام آن به کار گرفته می‌شوند. پس به یاد داشتن این قاعده [که عقل صریح با نقل صحیح مخالف نیست]، ضامن عدم انحراف از شرع به بهانه این مفاهیم است.

۲- استدلال عقلی صحیح، از امور مشروع است. نهی سلف - رحمهم الله - از جدال و خصومت در دین و ترک پاسخ به اهل بدعت، به شرایط دوران نخست بازمی‌گردد. در آن هنگام که سنت، آشکار و غالب بود، نیازی به چنین پاسخ‌هایی با عقل و نقل احساس نمی‌شد و ورود به این مباحث می‌توانست مفاسدی در پی داشته باشد؛ از این رو، مصلحت آشکار در ترک آن بود. اما زمانی که دامنه این امور وسعت یافت،

بدعت‌ها ظهور کردند و اهل آن، امر را بر مردم مشتبه ساختند، علما به مقابله با آنان برخاستند و باطلشان را به تفصیل رد کردند. چنانکه امام احمد در این باره می‌گوید: «ما به سکوت امر می‌کردیم و از ورود به بحث «کلام» و [مبحث خلق] قرآن خودداری می‌نمودیم. اما وقتی به امری فراخوانده شدیم، چاره‌ای نیافتیم جز آنکه آن را دفع کرده و حقیقت امر را آن‌گونه که شایسته است، بیان کنیم».^۱

دارمی این معنا را چنین توضیح می‌دهد: «و گذشتگان از سلف، از ورود به این بحث و مانند آن کراحت داشتند؛ آنان از [شرّ] این افراد در امان بودند، اما ما در روزگار کم‌رنگ شدن اسلام و از میان رفتن علما، به آنان مبتلا شدیم؛ پس چاره‌ای نیافتیم جز آنکه باطلِ آنان را با حق پاسخ دهیم».^۲

او [همچنین] می‌گوید: «آن دسته از مشایخی که با ورود به این مباحث مخالف بودند - اگر روایت تو از آنان صحیح باشد - دلیلشان این بود که در آن زمان، جز گروهکی حقیر و بی‌مقدار که پنهانی با یکدیگر نجوا می‌کردند، کسی به این موضوعات نمی‌پرداخت و عموم مردم همچنان بر سنت‌های نخستین و راه و روش اولیه استوار بودند. از این رو، آن بزرگان ورود به این بحث را ناپسند شمردند، زیرا هنوز

^۱ السُّنَّةُ از خلال (۲/ ۲۰۶).

^۲ الرد علی الجهمیة (۲۱).

به یک پدیده علنی تبدیل نشده بود و در ترک آن نیز - مادامی که چنین بود - تصمیمی درست اتخاذ کردند. اما هنگامی که [اهل بدعت] با تکیه بر قدرت حاکم، [عقاید خود را] علنی کردند و عموم مردم را با شمشیر و تازیانه [به آن] فراخواندند و ادعا کردند که کلام خدا مخلوق است، باقی‌مانده علما و فقها بر آنان انکار ورزیدند.^۱ و آنچه در نکوهش «علم کلام» آمده، نه به دلیل استدلال عقلی موجود در آن، بلکه به سبب دیدگاه‌های باطلی است که بر آن استوار است و مفاسدی که بر آن مترتب می‌شود.^۲

^۱ نقض عثمان بن سعید (۳۳۶). دارمی در کتابش سببی را که سلف به خاطر آن از جدل اعراض کردند و تأثیر تغییر اوضاع بر حکم این امر را تکرار کرده است، نگا: (۷۲)، (۳۱۷)، (۳۳۲-۳۳۳)، (۳۳۷-۳۳۸)، (۳۴۱)، (۳۵۲)، (۵۷۱). و برای تأکید بر این معنا نگا: مسائل الإمام أحمد از ابی داود (۳۵۵)، الاختلاف في اللفظ از ابن قتیبه (۶۰-۶۲)، الحجة في بيان المحجة از قوام السُّنة (۲/ ۵۱۲-۵۰۷)، درء تعارض العقل والنقل (۷/ ۱۷۲-۱۷۴)، الآداب الشرعية از ابن مفلح (۱/ ۲۰۴)، و سير أعلام النبلاء (۸/ ۱۴۴).

^۲ در بیان باطل بودن علم کلام و مفاسد آن نگا: القوادح السلفية في مشروعیة في علم الکلام از عیسی النعمی، مجلة الدراسات العقدية (۵۰۷-۵۶۳)، شماره (۳۰)، سال (۱۴۴۴)، و همچنین از همین نویسنده در شماره (۳۲) مجله: مسالك المتکلمين في الانفصال عن ذم أئمة السلف لعلم الکلام (۵۰۰-۵۴۷)، موقف المتکلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنة از سلیمان الغصن

و جنید بن محمد، مفسده علم کلام را در عبارتی جامع چنین خلاصه کرده است: «کمترین [اثر سوء] علم کلام، فروریختن هیبت پروردگار از قلب است؛ و قلبی که از هیبت خداوند تهی شود، از ایمان نیز تهی می‌گردد»^۱.

از جمله خطاهای رایجی که متکلمان و متأثران از آنان ترویج می‌کنند، این است که علم کلام را به «استدلال عقلی بر عقاید» تفسیر می‌کنند. این خطاست؛ علم کلام، نوعی خاص از استدلال است که قواعدی باطل را در خود دارد که شخص را به مخالفت با روش صحابه و تابعین در فهم کتاب خدا و سنت رسولش می‌کشاند.

(۱/ ۱۰۶۷۴)، حقیقة التوحید بین أهل السنة والمتکلمین از عبدالرحیم السلمی (۵۷-۸۲)، و علة ذم السلف لعلم الکلام از لطف الله خوجه (۵۸۱-۶۲۸)، مجلة الدراسات العقدية، شماره (۳۱)، سال (۱۴۴۴ هـ). و نگا: معانی‌ای که سلف در نکوهش علم کلام ملاحظه کرده‌اند در السنة از ابوبکر خلال (۲/ ۲۰۶-۲۰۷)، (۲/ ۲۷۶)، خلق أفعال العباد از بخاری (۶۲)، شرح السنة از بربهاری (۱۲۴)، الشريعة از آجری (۱/ ۴۲۹-۴۶۴)، الإبانة الكبرى از ابن بطه (۲/ ۴۸۳-۵۴۹)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة از لالكائى (۱/ ۱۲۸-۱۶۹)، أحادیث في ذم الکلام وأهله از ابوالفضل المقرئ (۷۹-۱۰۴)، ذم الکلام وأهله از ابواسماعيل هروی (۳۵۱-۵۶۲)، مختصر الحجة على تارك المحجة از نصر بن ابراهيم (۱/ ۲۱۹-۲۴۶)، و صون المنطق از سیوطی (۸۶-۱۲۴).

^۱ هروی در ذم الکلام وأهله (۵۳۳-۵۳۴) و ابوالفضل المقرئ چنانکه در أحادیث في ذم الکلام وأهله (۹۵) آمده، آن را تخریج کرده‌اند.

بنابراین ترک جدال توسط سلف، به معنای عدم پاسخ به شبهات با دلیل عقلی صحیح نیست. ابن تیمیه می‌گوید: «زیرا [امام] احمد از نگریستن در دلیل عقلی صحیحی که به مطلوب می‌رساند، نهی نکرده است؛ بلکه خود او در مباحث اصول دین و در رد بر جهمیه و دیگران، به شکلی گسترده از استدلال عقلی برای اثبات فساد دیدگاه مخالفان سنت بهره می‌برد؛ امری که در آثارش و نزد اصحابش کاملاً مشهود است».^۱

او همچنین می‌گوید: «برخی گمان کرده‌اند که آنان (سلف)، علم کلام را تنها به دلیل اصطلاحات نوپدید آن، مانند لفظ جوهر و جسم و عرض، نکوهش کرده‌اند و گفته‌اند: چنین چیزی مقتضی نکوهش نیست، همان‌طور که اگر مردم ظروف یا سلاحی جدید بسازند که به آن نیاز دارند [مورد نکوهش قرار نمی‌گیرند]. صاحب کتاب «احیاء» و دیگران این را ذکر کرده‌اند. اما حقیقت امر چنین نیست؛ در واقع، نکوهش سلف از علم کلام، بیش از آنکه به دلیل نوپدید بودن الفاظش باشد، به سبب فساد معانی آن بوده است. آنان این علم را به این دلیل نکوهش می‌کردند که در بر دارنده معانی باطلی بود که با کتاب، سنت و عقل سلیم در تضاد قرار داشت».^۲

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۷/ ۱۵۳-۱۵۴) و نگا: (۷/ ۱۵۵).

پس علم کلام، از آن جهت که استدلالی عقلی است، مورد انکار قرار نمی‌گیرد؛ بلکه از آن جهت که ورودی غیرضروری به مباحث اعتقادی، و رویگردانی از کتاب و سنت به عنوان منبع اصلی است؛ به علاوه آنکه این علم، با کتاب و سنت مخالفت دارد و راهی به سوی فساد در اعتقاد و سلوک است.^۱

ابن تیمیه کلامی نفیس در بیان اختلاف مردم در فهم سبب نهی سلف از علم کلام و تأثیر آن بر ایشان دارد که شایسته است با وجود طولانی بودن، به طور کامل در اینجا آورده شود. در این سخن تأمل کن که سودمند است. او (رحمه الله) می‌گوید: «برخی از مردم معتقدند که آنان (سلف) از هرگونه استدلال و مجادله در اصول دین نهی کرده‌اند. سپس اینان به دو گروه، و بلکه سه گروه، تقسیم شدند:

گروه اول، این کار [سلف] را نشانه ناتوانی، کوتاهی، و ضایع کردن امری واجب یا مستحب در دین، و بلکه ضایع کردن اصولی دانستند که دین جز با آنها کامل نمی‌شود؛ از این رو، بر سلف و پیروانشان طعنه زدند و برای خود بر آنان فضیلتی قائل

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۲۳۲۱). و در بیان این معنا از کلام شیخ نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۴۲-۴۴)، (۱/ ۱۹۴)، (۷/ ۱۸۶-۱۴۴)، مجموع الفتاوی (۱۴/ ۱۴۷-۱۴۸)، جامع المسائل (۱۳)، منهاج السنة النبویة (۵/ ۸)، تلبیس الجهمیة (۵/ ۸۲-۸۳)، النبوات (۲/ ۶۱۵-۶۲۲)، (۲/ ۶۳۵-۶۳۶)، و الانتصار لأهل الأثر (۸۱).

شدند، با وجود آنکه خود غرق در بدعت و گمراهی آمیخته به جهل یا ستم بودند. و این، روش بسیاری از اهل کلام متأثر از فلسفه است، به ویژه متکلمانی که برای اهل فقه و حدیث احترامی قائل نیستند، مانند بسیاری از معتزله و فلاسفه؛ که آنان در این گمراهی، میدانی فراخ دارند.

گروه دوم، با توجه به فضیلتی که از امامان و سلف سراغ داشتند، چنین پنداشتند که فهم آنان [در نهی مطلق از استدلال]، همان راه صواب است؛ پس از هرگونه نظر و استدلال در این باب، و از هرگونه محاجه و مجادله رویگردان شدند و این را راه سلامت و ورع و پیروی دانستند. در نتیجه، در حق خداوند کوتاهی کردند و بخشی از علم دین و سخن گفتن در آن را ضایع نمودند و لازمه این کار، چیره شدن اهل تحریف و الحاد بر آنان و بر [دیگر] مسلمانان بود. در نتیجه، خود در «جهل بسیط» فرو افتادند و آن گروه دیگر و پیروانشان، در «جهل مرکب» واقع شدند.

از جمله اسباب آن، این بود که از کلام سلف، معنایی عام‌تر از آنچه اراده کرده بودند، فهمیدند؛ چنانکه نظیر این مسئله را در قاعده «سنت و بدعت» تقریر کرده‌ام.

و گاه کارشان به رویگردانی از آیات الهی و ترک پیروی از هدایت خداوند می‌کشید؛ به این صورت که یا از الفاظ نصوص رویگردان می‌شدند و نه آن را می‌گفتند و نه می‌شنیدند، و یا به صرف گفتن و شنیدن لفظ، بدون هیچ تدبر و فقهی در آن، اکتفا

می‌کردند و چنین می‌پنداشتند که ندانستن معانی کتاب و سنت، همان راهی است که سلف پیموده‌اند و به آن امر کرده‌اند.

و گروه سوم، ضمن اعتقاد به فضل امامان و سلف، به ضرورت، سودمندی و نیکو بودن ورود به مباحث اصول دین، آن‌گونه که خود آن بزرگان به آن پرداخته بودند، نیز باور داشتند؛ بنابراین گفتند: آنچه سلف از آن نهی کرده‌اند، کلامی است که اهل بدعت مانند معتزله و امثال آنان که با سنت مخالفند، پدید آورده‌اند، نه سخنی که با آن، سنت یاری می‌شود و این روش بی‌هقی است. یا گفتند: از بحث و نظر در غیر زمان نیاز و در برابر کسی که بحث و سخن او را به فساد می‌کشاند، نهی شده و در زمان نیاز و در برابر کسی که از آن سود می‌برد، به آن امر شده است و این روشی است که ابن بطه، قاضی [عیاض]، غزالی و دیگران به آن اشاره می‌کنند. و تحقیق آن است که آنچه سلف از آن نهی کرده‌اند، کلام بدعت‌آمیزی است که خدا و رسولش آن را تشریع نکرده‌اند»^۱.

توجه به این امر مهم است که ما اینجا با دو امر روبرو هستیم:

^۱ جامع المسائل (۷۵/۹). ونگا: النبوات (۳۱۳/۱).

مورد نخست: نهی از مطلق جدال و مراء، و دوری از اهل بدعت و ترک پاسخ به آنان. این رویکرد مربوط به دوران نخست بود، زیرا نیازی به آن وجود نداشت و مصلحت در ترک آن آشکار بود. اما هنگامی که شرایط تغییر کرد، حکم نیز تغییر یافت؛ چرا که مقصود، حفظ دین و بیان شرع است و این امر با سکوت و ترک پاسخ به باطل در هر حالتی، محقق نمی‌شود. پس این، حکمی اجتهادی و مبتنی بر مصلحتی متغیر است.

مورد دوم: نهی از نوعی خاص از استدلال فاسد که «علم کلام» نامیده می‌شود. و سبب این نهی، معانی باطلی است که این علم در خود دارد و مفاسدی است که به آن می‌انجامد. پس این، نوعی نکوهیده در هر زمان و مکانی است و صحیح نیست که گفته شود با تغییر شرایط، پذیرش این علم نکوهیده جایز است؛ بلکه [جواز بحث] به مناظره و جدال به حق، در هنگام نیاز، باز می‌گردد.

۳- از دیگر آثار آن [قاعده] این است که مسلمان به یاد داشته باشد که قرآن، خود، دلایل عقلی‌ای را که مردم برای هدایت به سوی خدا نیاز دارند، دربر دارد. و به همین دلیل، استدلال به قرآن در برابر کفار صحیح است؛ زیرا ما با آنان بر این مبنا که «قرآن، خبر خداست» استدلال نمی‌کنیم - زیرا صحیح نیست کسی را که به آن ایمان ندارد،

این‌گونه مخاطب قرار دهیم - بلکه آنان را با دلایل عقلی موجود در قرآن مخاطب قرار می‌دهیم. و این مسئله‌ای است که دو گروه در آن خطا می‌کنند:

گروه اول: استدلال به قرآن را رد می‌کند، زیرا [گمان می‌کند] قرآن، خبری است که نمی‌توان کسی را که به آن ایمان ندارد، به آن ملزم ساخت.

گروه دوم: در گفتگو با کفار، به جنبه «خبری» بودن قرآن استدلال می‌کند؛ و هر دو گروه در خطا هستند.

بلکه باید به دلیل عقلی‌ای استدلال کرد که در خود قرآن آمده است. و در این باره، ابن تیمیه می‌گوید: «بسیاری از اهل نظر گمان می‌کنند که استدلال به کتاب و سنت و دیگر سخنان پیامبران، صرفاً استناد به «خبر» آنان است. آنان می‌گویند: پس ناگزیر باید پیش از آن، با دلایل عقلی ثابت کنیم که آنان صادق هستند. این سخن، صحیح است، اما آنان از دو جهت خطا کرده‌اند: یکی آنکه گمان کرده‌اند پیامبران برای مردم دلایل عقلی‌ای را که با آن بتوانند وجود صانع و صدق رسولان را بشناسند، بیان نکرده‌اند؛ و این خطایی بزرگ است»^۱.

^۱ جامع المسائل (۷/ ۳۷۴). و در تذکره اشتباه گرفتن معنای عقلی از دلالت خبر صحیح نگا: درء التعارض (۱/ ۱۹۹)، (۸/ ۲۴)، (۸/ ۳۶-۳۷)، مجموع الفتاوی (۱۲/ ۸۱)، و الرد علی المنطقیین (۳۸۲).

۴- اهمیت ارج نهادن به دلیل عقلی و خطر کوتاهی در حق آن: این گفته، قدر و منزلت دلیل عقلی را بالا می‌برد و آن را سبک نمی‌شمارد. و انحراف در نادیده گرفتن دلیل عقلی، فسادش کمتر از انحراف در غلو کردن درباره آن نیست؛ هر دو، مسیری نکوهیده و مخالف شرع است. و مهم است که توجه داشته باشیم که پرهیز از غلو در عقل، نباید ما را به خوار شمردن آن و سهل انگاری در برابر آنچه با آن مخالفت دارد، بکشانند؛ چرا که این نیز انحرافی در مقابل انحراف دیگر است.

این کوتاهی در اهتمام به دلیل عقلی، نموده‌های بسیاری دارد؛ مانند آنکه شخص از شناخت و فهم آن رویگردان شود، یا شأن آن را به کلی سبک بشمارد، یا در تکذیب آنچه به درستی نمی‌فهمد، شتاب ورزد، یا برای تکذیب دلیل عقلی صحیحی که با شرع مخالفتی ندارد، به خود شرع استدلال کند، و امثال اینها که همگی کوتاهی در امری است که از نظر شرع معتبر است و زمینه‌ساز برتری جویی و دست‌درازی اهل باطل بر اهل حق می‌شود، به سبب آنکه اهل حق در انجام وظیفه خود کوتاهی کرده‌اند.

و از جمله موارد کوتاهی در حق عقل، فرو افتادن در دام خرافات معنویت‌گرایی مدرن است که با عقل و شرع در تضاد است. این سخن که «نقل را بر عقل مقدم نمی‌داریم» به معنای تعطیل کردن عقل و سهل انگاری در پذیرش هر آنچه عقل آن را رد می‌کند،

نیست. این پدیده‌ها قطعاً با عقل در تضادند و نباید به این بهانه که «شرع بر عقل مقدم است» در برابر آنها سهل‌انگاری کرد؛ زیرا ما می‌گوییم: نقل و عقل، هردو، از ادله شرع هستند و همان‌طور که آنچه را با نقل مخالف است نمی‌پذیریم، آنچه را نیز که با عقل مخالف است نمی‌پذیریم، چرا که مردود و مطرود و مخالف شرع است.

در اینجا، مکر برخی از داعیان این باطنی‌گری مدرن آشکار می‌شود، آنگاه که برای خرافات خود به شرع استدلال می‌کنند. آنان قدرت معنای قرآنی را بر جان‌ها می‌دانند، در نتیجه بسیاری از مردم، باطل مخالف با عقل را به دلیل تعظیمی که برای نص در قلبشان دارند، می‌پذیرند. و به همین دلیل است که نسبت به جدال منافق به وسیله قرآن، هشدار داده شده است. شاطبی می‌گوید: «همانا او [یعنی منافقی] که سخنوری چیره‌دست و ستیزه‌جوست، از بزرگترین فتنه‌هاست؛ زیرا قرآن هیبت بسیاری دارد و اگر منافقی با آن برای [اثبات] باطلی مجادله کند، آن را به صورت حق جلوه می‌دهد و زمینه‌ساز پیروی [دیگران] بر اساس تأویل آن مجادله‌گر می‌شود».^۱

جالب آنکه کسی که از این خرافات پیروی می‌کند، آن را مخالف عقل نمی‌بیند. ابن تیمیه این را چنین تفسیر می‌کند: «و اما کسی که عقلش آن را انکار نکرده، به این

^۱ الموافقات از شاطبی (۹۰-۹۱/۴).

دلیل است که آن را بر عقل صریح عرضه نکرده است؛ زیرا صریح، همان [عقل] محض و خالصی است که هیچ هوا و جهلی آن را نیالوده باشد.^۱

۵- از دیگر آثار مهم، این است که مسلمان هماهنگی عقل و شرع را درک کند و از ادعاهای عقل‌گرایی، تعقل و فهم، در جهت کوتاهی در برخی احکام یا سست شدن در پایبندی به آنها به بهانه تعارض با قواعد عقلی، نهراسد. این از بزرگترین عواملی است که ضعف را به دل‌های مردم راه می‌دهد، زیرا استدلال عقلی، سلطه‌ای قوی بر جان‌ها دارد. و این تأثیری بس بزرگ بر بسیاری از مردم دارد؛ یا به این صورت که نصوص را به بهانه مقدم داشتن عقل، ترک می‌کنند، یا آنکه با وجود ضعف در شناخت بطلان دلایل عقلی [معارض]، به آن نصوص تسلیم می‌شوند، هرچند بطلان آن را به اجمال درک کنند.^۲ و کامل‌تر از همه اینها، آن است که شخص بتواند فساد ادله عقلی [معارض] را دفع کند.^۳

خردمندی در پیروی از شرع است و هر کس شرع را ترک کند یا بر آن اعتراض نماید، «سفیه» (بی‌خرد) است. چنانکه خداوند متعال فرموده است: **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا**

^۱ الموافقات از شاطبی (۹۰-۹۱/۴).

^۲ بیان تلبیس الجهمیة (۱۵۸/۵).

^۳ نگا: جامع المسائل (۶۰-۶۱/۵).

كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ؛

(البقرة: ۱۳) (و چون به آنان گفته شود همان گونه که مردم ایمان آوردند، شما هم

ایمان بیاورید، می‌گویید آیا همان گونه که بی‌خردان ایمان آورده‌اند، ایمان بیاوریم؟

بدانید که آنان خود بی‌خردانند ولی نمی‌دانند)، و فرموده است: {وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ

إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ} (البقرة: ۱۳۰) (و چه کسی جز آنکه خود را به بی‌خردی زده،

از آیین ابراهیم روی برمی‌تابد؟)، و حق سبحانه و تعالی فرموده است: {سَيَقُولُ

السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا} (البقرة: ۱۴۲) (به زودی

بی‌خردان مردم خواهند گفت چه چیز آنان را از قبله‌ای که بر آن بودند، رویگردان

کرد؟)، و به زبان موسی فرموده است: {أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا} (الأعراف: ۱۵۵)

(آیا ما را به خاطر کاری که بی‌خردان ما کرده‌اند، هلاک می‌کنی؟).

و همچنین او «جاهل» است. زیرا «جهل بر دو نوع است: ندانستن حق سودمند، و

عمل نکردن به موجب و مقتضای آن».^۱ و به همین دلیل، صحابه اتفاق نظر داشتند

که هر کس مرتکب مخالفت با شرع شود، «جاهل» نامیده می‌شود، هر چند عامد یا

عالم باشد. چنانکه قتاده در تفسیر آیه {لِّلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ} (النساء: ۱۷)

^۱ مدارج السالکین (۲/ ۱۱۵). و در بیان معنای جاهل بودن او نگا: اقتضاء الصراط المستقیم (۱/

۲۵۷)، و مفتاح دار السعادة (۱/ ۲۴۹-۲۵۰).

(توبه) برای کسانی است که از روی نادانی [و سفاهت] کار ناشایستی انجام می‌دهند) می‌گوید: «اصحاب رسول خدا ﷺ گرد هم آمدند و بر این نظر بودند که هر چیزی که خداوند با آن نافرمانی شود، «جهالت» است؛ خواه از روی عمد باشد یا غیر آن». عبدالرزاق در تفسیر خود (۴۴۱/۱) و از طریق او طبری در تفسیرش (۵۰۷/۶) آن را تخریج کرده‌اند. طبری مانند آن را از ابوالعالیه، و ابن منذر در التفسیر (۶۰۵/۲)، و عبد بن حمید چنانکه در الدر المنثور (۴۵۹/۲) آمده، تخریج کرده‌اند.^۱ و این بدان جهت است که: «جهالت او این نیست که حلال و حرام را نمی‌داند، بلکه جهالتش آن است که وارد آن [گناه] شده است».^۲

۶- از ثمرات شناخت هماهنگی عقل و شرع، توجه به چیزهایی است که عقل به آن راهنمایی کرده و نیکویش می‌شمارد و پرهیز از چیزهایی است که از آن گریزان است و قبیحش می‌داند. و این امری است که عموم مردم در بخشی از آن مشترکند و با فطرت خود، نیک و شایسته و سودمند را از زشت و فاسد و زیان‌بار تشخیص

^۱ عبدالرزاق در تفسیر خود (۴۴۱/۱) و از طریق او طبری در تفسیرش (۵۰۷/۶) آن را تخریج کرده‌اند. طبری مانند آن را از ابوالعالیه، و ابن منذر در التفسیر (۶۰۵/۲)، و عبد بن حمید چنانکه در الدر المنثور (۴۵۹/۲) آمده، تخریج کرده‌اند.

^۲ از کلام ضحاک بن مزاحم، که ابن ابی حاتم در تفسیر خود (۸۹۷/۳) آن را تخریج کرده است.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

می‌دهند؛ هرچند در درکِ آن به دلیل تفاوتِ عقل‌هایشان، متفاوت‌اند و وحی، بر نور و هدایت مؤمن می‌افزاید.

و این ادراک عقلی، بسیار گسترده است؛ پس [مؤمن] به مکارم اخلاق و محاسن آداب چنگ می‌زند، بر آنچه منافع مردم را در معاش و امور دنیایشان محقق می‌سازد، حریص است و از هر آنچه برایشان ضرر و فساد دارد، دوری می‌کند.

(۱۳) جستجوی مرادِ گوینده^۱

هنگامی که مسلمان در کتاب خدا و سنت رسولش ﷺ می‌نگرد، غایت و هدف او جستجوی مرادِ خداوند و مرادِ رسول اوست؛ و این مهم جز با پایبندی به دو امر محقق نمی‌شود:

نکتهٔ اول: تمسک به زبان عربی و اهتمام به آن است، با این باور که این زبان، یگانه دروازهٔ ورود به فهمِ گفتمان [دینی] است. فهمِ خطابِ شرعی بدون شناخت زبان عربی ممکن نیست؛ زیرا قرآن به زبان عرب نازل شده و بر اساس روش‌های بیانی آنان است و مرادِ خداوند، با زبان عربی برای مردم تبیین شده است. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: **{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ}** [ابراهیم: ۴] (و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم تا [حقایق را] برای آنان بیان کند).^۲ به همین دلیل، یکی از ایراداتی که سلف در نقدِ «اهل اهواء» (اهل بدعت) بر آنان می‌گرفتند، کوتاهیِ آنان در شناخت زبان عربی بود. چنانکه حسن [بصری] گفته

^۱ تَطَلُّبُ مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ.

^۲ در ضرورت به کارگیری زبان عرب‌ها و عرف آنان در فهم خطاب، نگا: الرسالة از شافعی (۴۰-۵۳)، الموافقات (۲/ ۱۰۱-۱۵۰).

است: «عُجَمَت (ناآشنایی با زبان عربی) آنان را هلاک کرد؛ قرآن را بر غیر تأویلش، تأویل می‌کنند»^۱.

ابوالزناد گفته است: «هر کس در مشرق‌زمین زندیق شد، تنها به سبب جهل به کلام عرب و عُجَمَتِ قلب‌هایشان بود»^۲.

نکته دوم: تمسک به معنای ظاهری لفظ، همراه با در نظر گرفتن معنا، سیاق و قرائنی است که پیرامون آن قرار دارد و در فهم آن مؤثر است؛ زیرا این تنها راه آشکار ساختن

^۱ ابن وهب در الجامع (۳/ ۳۰۳) آن را تخریج کرده است. و نگا: خلق أفعال العباد (۷۶)، التاريخ الكبير از بخاری (۷/ ۱۱۱)، السنة از مروزی (۴۳).

^۲ بیهقی در شعب الإیمان (۳/ ۲۱۷) آن را تخریج کرده است. واحدی در التفسیر البسیط (۱/ ۴۰۸) مانند آن را از شافعی تخریج کرده و ابوشامه مقدسی در خطبة الكتاب المؤمل آن را به ایوب سختیانی (۶۳) نسبت داده است. از زهری نیز کلامی در همین معنا در خطبة الكتاب المؤمل (۶۳) آمده است. از همین باب است پاسخ مشهور ابو عمرو بن علاء به شبهة عمرو بن عبید، آنگاه که به او گفت: خداوند وعده‌اش را خلاف نمی‌کند، و او پاسخ داد: از عجم‌زدگی دچار این فهم شده‌ای. سپس تفاوت قائل شدن عرب‌ها میان خُلف وعده و وعید و شاهی از کلامشان را برای او ذکر کرد. ابن عدی در الکامل (۷/ ۱۷۷) و از طریق او بیهقی در شعب الإیمان (۱/ ۴۷۲) آن را تخریج کرده‌اند، همچنین زجاجی در مجالس العلماء (۶۲) و خطیب بغدادی در تاریخ بغداد (۱۴/ ۷۴) آن را آورده‌اند.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

مرادِ هر گوینده‌ای است. کسی که در کتاب و سنت می‌نگرد، جویای مراد خداوند و مراد رسول اوست؛ پس ناگزیر است برای تحقق این مقصود، به معنای ظاهری آن تمسک جوید.

این دو روش در حقیقت لازم و ملزوم یکدیگرند؛ زیرا تمسک به ظاهرِ کلام، خود از روش‌های عرب در فهم و خطاب است و فهم آنچه ظاهرِ لفظ بر آن دلالت دارد، جز از طریق زبان عربی ممکن نیست.

این معنا در حقیقت، امری بدیهی است و چه بسا یک مسلمانِ عادی از تکرار و تأکید بر آن تعجب کند. دلیل این تأکید، به روش‌های منحرفی بازمی‌گردد که فطرتِ سلیم را تباه کرده و راه‌ها و معانی‌ای را وارد [دین] کرده‌اند که مسیرِ رسیدن به مرادِ شارع را قطع می‌کند؛ امری که علما را ناگزیر از تأکید بر این معنای بدیهی و آشکار ساخته است.

برای اثباتِ درست‌ی این معنا کافی است به یک اصل کلی بازگردیم که خود، قطعیت و ضرورتِ آن را روشن می‌سازد؛ و آن اصل این است که خداوند، قرآن را در کتاب خویش با اوصاف بسیاری توصیف کرده است. چنانکه می‌فرماید: **{قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا}** [النساء: ۱۷۴] (به راستی، از سوی پروردگارتان برای شما برهانی آمده و نوری آشکار به سوی شما نازل کرده‌ایم)، و می‌فرماید: **{كِتَابٌ**

أُحْكِمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ {هود: ۱} (کتابی است که آیات آن استوار گشته، سپس از سوی حکیمی آگاه، به تفصیل بیان شده است)، و می‌فرماید: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} [الإسراء: ۹] (همانا این قرآن، به استوارترین راهها هدایت می‌کند).

در آیات بسیار دیگری نیز روشن شده که قرآن، استوار، تفصیل‌یافته و بدون هیچ شکی است؛ به حق هدایت می‌کند، موارد اختلاف را برای مردم بیان می‌نماید و آنان را از تاریکی‌ها به سوی نور خارج می‌سازد. و اینکه قرآن، هدایت، رحمت، شفا و نوری آشکار است. لازمه این اوصاف آن است که قرآن برای مردم، آسان و قابل بهره‌برداری باشد؛ امری که محقق نمی‌شود، مگر آنکه [متن] آن بر اساس ظاهر الفاظ و در چارچوب زبان نزولش فهمیده شود. در نتیجه، اگر ظاهر قرآن مقصود اصلی نبود، این امر نه تنها با آن صفات والا در تضاد بود، بلکه به دستاویزی برای طعنه زدن به آن از طریق ابهام‌آفرینی و فریب نیز تبدیل می‌شد؛ حال آنکه کتاب خدا از چنین نقصی مبرا است.^۱

^۱ در بیان اهمیت اخذ به ظاهر دلیل و لوازم مترتب بر ترک این منهج، نگا: الصواعق المرسله (۱) / ۱۵۰-۱۲۳.

در نظر داشتنِ این اصلِ کلی، این ضرورت را روشن می‌سازد که باید همواره در پی یافتن مراد و مقصودِ گوینده بود. این جستجو نیز باید بر اساس ظاهرِ کلام و مطابق با قواعد فهم زبان عربی صورت گیرد. خداوند هرگز مردم را به چیزی فراتر از توانشان یا دشوارتر از فهمشان مکلف نکرده است؛ بلکه برعکس، این [وحی] خطابي است آسان و روشن تا همهٔ مردم از آن بهره‌مند شوند.

ویژگی «آشکار بودن» (ظهور) در یک نص قرآنی یا نبوی، به خودِ لفظ، سیاق آن و قرائن همراه با آن بستگی دارد؛ همچنان که باید به دلالت‌های نصوص دیگری که به فهم مراد و آشکار ساختنِ معنای ظاهری کمک می‌کنند نیز نگریست. بنابراین مقصود از آن، جمودِ ظاهری بر الفاظ، بدون در نظر گرفتنِ معانی نیست؛ زیرا این خود، کوتاهی در فهم همان «ظاهر» است. زیرا «ظاهریک سخن، همان اولین برداشتی است که یک شنوندهٔ آگاه (که به آن زبان مسلط است) فوراً از آن پیدا می‌کند. این معنای فوری، گاهی صرفاً از معنای لغوی و پایه‌ای خودِ کلمات ناشی می‌شود و گاهی از کل جمله و موقعیتی که کلمات در آن به کار رفته‌اند (یعنی سیاق کلام)، به دست می‌آید».^۱

^۱مجموع الفتاوی (۶/۳۵۶).

ابن تیمیه این معنا را به تفصیل چنین بیان می‌کند: «و بدان که هر کس دلالت‌های الفاظ را به درستی نشناسد و نداند که «ظهور معنا» (آشکار شدنِ معنای مقصود) از یک لفظ، از چه راه‌هایی حاصل می‌شود، [در فهم متون] دچار سردرگمی خواهد شد. این ظهورِ معنا، [از چند راه به دست می‌آید] گاهی از طریق «وضع» کلمه است (یعنی معنای اصلی و پایه‌ای که برای آن کلمه در زبان، عرف، یا شرع تعیین شده)، چه در کلمات مفرد و چه در عبارت‌های ترکیبی. گاهی [نیز] به واسطهٔ ساختار جمله‌ای است که کلمهٔ مفرد در آن قرار گرفته و معنای آن را تغییر می‌دهد. گاهی به سبب قرائن لفظی همراه با آن است که نشان می‌دهد معنای آن «مجازی» است [و نه حقیقی]. و گاهی نیز از طریق «حال» و شرایطِ گوینده، شنونده، موضوعِ مورد بحث، و سیاقِ کلی سخن دانسته می‌شود. [این سیاق] یا یکی از معانیِ محتمل لفظ را مشخص می‌کند، یا روشن می‌سازد که منظور از آن، معنای مجازی‌اش بوده است... و اسباب دیگری از این دست که به یک لفظ، صفتِ «ظهور» و آشکار بودن می‌بخشند. و گرنه [هر کس این موارد را نداند] در فهم این جایگاه‌ها قطعاً دچار لغزش و سردرگمی خواهد شد»!

^۱ التسعينية (۲/ ۵۶۶).

* * *

آثار این مقوله:

- پرهیز از روش‌های تأویل و رویکردهای منحرف در فهم:

این معنای قطعی، پرده از انحراف چندین روش در فهم خطاب شرعی برمی‌دارد؛ روش‌هایی که به بهانه «تأویل»، مسیری انحرافی را در [تفسیر] نصوص یا برخی احکام پیموده‌اند. این روش‌ها، در حقیقت، قصدشان جستجوی مراد گوینده نبوده، بلکه به سبب فشاری که از سوی اصول فکری از پیش تعیین‌شده‌شان بر آنها وارد می‌آمده، از آن دور شده‌اند. تاریخ اسلام، شاهد رویکردهای تأویلی مختلفی بوده است که می‌توان آنها را به سه دسته اصلی تقسیم کرد:

۱- تأویل باطنی: این رویکرد معتقد است که نص، دارای ظاهر و باطن است. ظاهر، همان چیزی است که عموم مردم می‌فهمند و فقها بر اساس آن فتوا می‌دهند؛ اما باطن، حقیقت امر است. از جمله این تأویل‌ها، تفسیر ارکان اسلام است به اینکه نماز به معنای دوستی و وفاداری به امامانشان است، حج به معنای زیارت و خدمت مداوم به آنان، و روزه به معنای خودداری از فاش کردن اسرار است و به همین ترتیب.

تأویل صوفیانه نیز در دسته تأویل باطنی قرار می‌گیرد؛ آنجا که برای خواص، معانی‌ای از نص قائل می‌شوند که با معانی ظاهری که عموم مردم می‌فهمند، متفاوت است.

۲- تأویل فلسفی: این رویکرد نیز مانند باطنیه، معتقد است که نص دارای دو سطح از خطاب است. آنان بر این باورند که خطاب ویژه عوام با خطاب ویژه خواص متفاوت است. خطاب شریعت متوجه جمهور مردم است، زیرا این به صلاح آنان نزدیکتر است و صحیح نیست که حقیقتی را که خواص می‌دانند، برای عوام تأویل کرد. اما خطاب باطنی، ویژه خواص است که با عقل توانای خود بر فهم، از معنای حقیقی آن پرده برمی‌دارند.

بر همین اساس، نصوص مربوط به عذاب و نعمت‌های اخروی را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که اینها برای نزدیک ساختن فهم به ذهن جمهور و متناسب با باورهایشان است؛ اما حقیقت آن نزد خواص، مربوط به نفس است نه بدن، و آنچه از بهشت و دوزخ و عذاب و نعمت ذکر شده، صرفاً تصاویری تقریبی برای عوام است و نه حقیقی.

۳- تأویل کلامی: این تأویل در باب اسماء و صفات [الهی] صورت می‌گیرد و آنها را از ظاهرشان خارج می‌سازد؛ زیرا [به گمان آنان] اثبات این صفات بر ظاهرشان، مستلزم «تشبیه» (مانند کردن خدا به مخلوقات) است. در نتیجه، هر مکتب کلامی،

آنچه را بر اساس عقیده و تصور خود «تشبیه» می‌داند، تأویل می‌کند و در نتیجه، نصوص را تابع منظومه کلامی خود ساخته‌اند.

هریک از این روش‌ها برای توجیه رویکرد خود به ادله‌ای - مانند لزوم پایبندی به عقل یا دور ساختن خطا از شریعت - تمسک می‌جوید؛ اما اینها هیچ سودی به حالشان ندارد؛ زیرا این انگیزه‌ها، این حقیقت را نفی نمی‌کند که آنان جستجوی مراد گوینده را ترک کرده و آنچه را از آن آشکار می‌شود، رد می‌کنند؛ زیرا آن را با حقیقتی که بر اساس اصول خود به آن باور یافته‌اند، در تضاد می‌بینند.^۱

رشته مشترکی که این روش‌ها را به هم پیوند می‌دهد، این است که برخی نصوص را تأویل می‌کنند و در برابر برخی دیگر تسلیم هستند. آنان تأویل را بر همه نصوص جاری نمی‌کنند، بلکه تنها بر برخی از آنها. ابن قیم به نیکی ذره‌بین را بر روی آن ضابطه‌ای که در تأویل به آن استناد می‌کنند، قرار داده و گفته است: «حقیقت امر این است که هر گروهی، آنچه را با مرام و مذهبش مخالف است، تأویل می‌کند. پس معیار برای آنکه چه چیزی تأویل می‌شود و چه چیزی نمی‌شود، همان مذهبی است که به آن گرویده‌اند و قواعدی است که بنا نهاده‌اند؛ هر چه با آن موافق باشد،

^۱ در باب انواع مسلک‌های تأویل، نگا: ظاهرة التأویل الحديثة في الفكر العربي المعاصر از خالد السيف (۴۳)، المنهج الدلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة از محمد التركي (۳۷۰-۴۰۶).

تأییدش می‌کنند و تأویلش نمی‌کنند، و هر چه مخالفش باشد، اگر بتوانند آن را دفع می‌کنند، و گرنه تأویلش می‌کنند».^۱

به این ترتیب، «تأویل» به ابزاری برای کنار زدن آن دسته از نصوص آشکار تبدیل شد که با اصول فکری از پیش نهاده آنان در تضاد بود؛ اصولی که از کتاب خدا و سنت رسولش سرچشمه نمی‌گرفتند. چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «اینان اغلب، تأویل را از باب «دفع معارض» قرار می‌دهند؛ یعنی قصدشان این است که لفظ را بر معنایی حمل کنند که «ممکن است» گوینده‌ای با آن لفظ اراده کرده باشد، نه آنکه به دنبال یافتن «مراد حقیقی» گوینده و تفسیر کلام او به شیوه‌ای باشند که مرادش دانسته شود. از این رو، صاحب چنین تأویلی، بر کسی که کلامش را تأویل کرده، دروغ بسته است. به همین دلیل، بیشتر آنان به تأویل خود جزم و یقین ندارند، بلکه می‌گویند: «جایز است که چنین معنایی اراده شده باشد» و نهایت چیزی که در دست دارند، صرفاً «امکان احتمال» لفظ است».^۲

به همین دلیل، از جمله الزامات عقلی مشهوری که فلاسفه، متکلمان را با آن به دردسر انداختند، این بود که آنان را ملزم کردند همان‌گونه که آیات صفات را تأویل

^۱ الصواعق المرسله (۱/ ۶۶).

^۲ درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۲). و نگا: تحریم النظر فی کتب الکلام از ابن قدامه (۵۱).

کرده‌اند، آیات معاد و نصوص بهشت و دوزخ را نیز تأویل کنند. [استدلالشان این بود که] اگر تأویل آیات صفات به دلیل [جلوگیری از] تشبیه و مخالفت ظاهر آنها با عقل جایز است، باید در مورد آیات معاد نیز چنین باشد. و اگر پیامبر، آنچه را در باب شناخت خدا و اسماء و صفات او آمده، [برای مردم] تبیین نکرده است، حکم در باب معاد نیز همین‌گونه است.^۱

این، الزامی قوی است که گریزی از آن نیست، مگر با پیمودن راه اهل سنت در جستجوی مراد گوینده و ترک تأویل نصوص بر اساس قواعد فکری از پیش ساخته. بلکه باید دلیل، «راهر» باشد نه «پیرو».

از همین منظر بود که این **قاعده مشهور عقلی-عقیدتی** وضع گردید که: «سخن گفتن در باب صفات، مانند سخن گفتن در باب ذات است؛ و سخن گفتن در باب برخی صفات، مانند سخن گفتن در باب برخی دیگر است». این قاعده‌ای عقلی و بسیار مستحکم است که خلل موجود در تأویل‌های منحرف را رسوا می‌سازد و نشان می‌دهد که آنان بر اساس اصول خود تأویل می‌کنند، نه بر اساس آنچه مقتضای مراد خطاب است. بر این اساس، کسی که برخی صفات را به بهانه تشبیه انکار

^۱ نگا: درء تعارض العقل (۱/ ۲۰۲-۲۰۳).

می‌کند، ملزم می‌شود صفاتی را هم که اثبات می‌کند، نفی نماید؛ زیرا همان تشبیهی که از آن گریخته است، در آنها نیز لازم می‌آید. و اگر همه صفات را انکار کند، ملزم می‌شود که نام‌ها را نیز انکار کند، زیرا همان معنای تشبیهی که از آن گریخته، در آنها نیز وجود دارد. و اگر از همه اینها بگذرد و همه اسماء و صفات را به بهانه تشبیه انکار کند، ملزم می‌شود که وجود خداوند را نیز نفی کند، زیرا [به زعم او] در آن نیز شباهتی به وجود مخلوقاتش هست و [از سوی دیگر] با این کار، خداوند را به معدومات شبیه ساخته است. اما اگر بپذیرد که خداوند در ذات خود به هیچ‌یک از مخلوقاتش شبیه نیست، پس در صفاتش نیز چنین است.^۱

^۱ ابن تیمیه بر این قاعده تأکید کرده و در مواضع بسیاری از کتاب‌هایش به آن استدلال کرده است. نگا: مجموع الفتاوی (۳/ ۱۷، ۲۷)، (۴/ ۶)، (۵/ ۱۱۴-۱۱۵)، (۵/ ۳۵۲-۳۶۰)، درء التعارض (۱/ ۱۲۷-۱۳۰)، شرح العقيدة الأصفهانية (۴۲-۴۴). اصل این معنا نزد اهل علم پیش از او نیز رایج بوده است، چنانکه شیخ در مجموع الفتاوی (۵/ ۵۸-۵۹) اصل این قاعده را از خطابی در رساله‌اش «الغنية عن الكلام وأهله» نقل کرده است. و در معنای این قاعده نگا: الرد على الجهمية از دارمی (۹۴)، التمهيد از ابن عبدالبر (۵/ ۱۵۵)، رسالة السجزي إلى أهل زبيد (۱۵۳، ۲۸۱)، الحجة في بيان المحجة از قوام السُّنَّة (۱/ ۱۸۹)، الانتصار في الرد على المعتزلة الأشرار از ابن ابی‌الخیر العمرانی (۲/ ۶۳۳)، طبقات الحنابلة از ابن ابی‌یعلی (۲/ ۲۰۸)، ذم التأويل (۱۵)، و تحریم النظر في کتب الکلام از ابن قدامه (۵۷)، (۶۴).

و این گونه است که آشفتگی فکری آنان، که خود، برخاسته از دو چیز است، نمایان می‌گردد: یکی استناد به اصولی ناپایدار، و دیگری عدم جستجوی مراد گوینده.

- شناخت حقیقت تأویل مدرن معاصر:

به یاد داشتن این قاعده کلی، ضامن مصون ماندن از روش‌های تأویل معاصر است. این روش‌ها از همان خللی سرچشمه می‌گیرند که روش‌های قدیمی از آن پدید آمده بودند؛ این خلل، عبارت است از تابع ساختن دلیل شرعی به اصول فکری از پیش نهاده، و فهم نصوص بر اساس نظریه‌هایی که با زبان عرب و مقصود خطاب، بیگانه‌اند؛ البته با این تفاوت که [روش‌های معاصر] در بیهودگی، تحریف و نیت بد، از آنها پیشی گرفته‌اند.

از جمله اینها، چیزی است که «قرائت‌های جدید از نص شرعی» نامیده می‌شود و تفکر مدرن معاصر آن را ترویج می‌کند. حقیقت این قرائت‌ها آن است که از جنس تأویل باطنی، و بلکه شدیدتر از آن هستند. اینها نه از نص هدایت می‌پذیرند، نه در مسیر هدایت آن گام برمی‌دارند و نه در پی یافتن معنای آن هستند. به همین دلیل، در فهم نص، نه به ظاهر آن، نه به سیاقش و نه به زبان عربی اعتنا می‌کنند؛ بلکه تلاش می‌کنند نص را به اعتراف وادارند تا آنچه را خود می‌خواهند، از آن بشنوند. آنان در پی مراد گوینده نیستند، بلکه می‌خواهند مراد خود را بر او تحمیل کنند.

- پرهیز از تکلف در نسبت دادن علوم و معارف به قرآن:

جستجوی مرادِ گوینده، خطر سهل‌انگاری در نسبت دادنِ برخی علوم و اختراعات به قرآن را آشکار می‌سازد. از جمله این موارد، چیزی است که در روزگار ما «اعجاز علمی» نامیده می‌شود. این پدیده‌ای معاصر است که می‌کوشد با ذکر مواردی که حاکی از موافقت قرآن با علم و پیشی گرفتن آن در برخی اکتشافات است، اسلام را به دل‌های مردم نزدیک کند. این کار در اصل، اشکالی ندارد، بلکه سودمند و از جنبه‌های هدایت‌گری قرآن، و نشان‌دهنده شرف و راهنمایی آن برای خلق است. اما آفت کار آنجاست که اشتیاق بیش از حد برای اثبات این موضوع، گاه به تکلف می‌انجامد و سبب می‌شود برخی نصوص را برای یافتن این «اعجاز»، بر معانی‌ای حمل کنند که مرادِ گوینده نبوده است.

این پدیده‌ای است قدیمی که شاطبی در شکایت از آن می‌گوید: «بسیاری از مردم در ادعا بر قرآن، از حد گذشته‌اند و هر علمی را که از متقدمان یا متأخران ذکر شده - از

علوم طبیعی، ریاضیات، منطق، علم حروف و همه آنچه اهل نظر در این فنون نگریسته‌اند - به آن نسبت داده‌اند.^۱

این کار، دو مفسده بزرگ را در پی دارد:

نخست: نسبت دادن سخن به خداوند بدون علم، و دروغ بستن بر شرع با نسبت دادن چیزی که آن را نگفته است؛ این گناهی بس بزرگ است که جایز نیست به بهانه نیت و قصد نیکو، در آن سهل‌انگاری ورزید.

دوم: ایجاد شک در دین و فراهم آوردن زمینه برای طعنه زدن به قرآن است؛ به این ترتیب که از خطاهای [مدعیان اعجاز علمی]، به عنوان بهانه‌ای برای حمله به خود قرآن سوءاستفاده می‌شود. برای مثال، اگر شایع شود که قرآن به یک کشف علمی اشاره کرده، اما بعدها نادرستی آن نظریه ثابت شود یا نظریه‌ای قوی‌تر جایگزینش گردد، این امر در دل برخی، بذر شک و نفاق و تردید خواهد کاشت. این مفسده‌ای بزرگ است که درک آن باید در انسان توازنی ایجاد کند تا مصلحت هدایت مردم، آنان را به سهل‌انگاری در وارد کردن چیزی که دینشان را فاسد می‌کند، وا ندارد.

^۱ الموافقات (۲/ ۱۲۷). و در ارزیابی معنای اعجاز علمی در قرآن، نگا: الإعجاز العلمي إلى أين، از مساعدا الطیار (۱۹-۱۹۰).

- شناخت این نکته که ادله شریعت، آشکار و رساننده به یقین است:

اگر مسلمان، مراد خداوند و مراد رسول او را پی‌جویی کند، برایش ممکن است که به آن مراد دست یابد و به آن قطعیت پیدا کند. پس ادله نقلی، رساننده به یقین و محقق‌کننده قطعیت هستند. ممکن است در برخی احکام و ادله، اشتباه یا اختلافی رخ دهد، اما این به آن معنا نیست که این ادله به یقین نمی‌رسانند. و این، دو دیدگاه کلامی فاسد را رسوا می‌سازد:

نخست: این دیدگاه که ادله نقلی، ظنی هستند و به یقین نمی‌رسانند. این از بزرگترین خطاهایی است که خصومت‌ها در تاریخ اسلامی ما پدید آورده‌اند؛ آنجا که برخی متکلمان مقرر کردند که ادله نقلی شرعی به یقین نمی‌رسانند، بلکه همگی ادله‌ای ظنی هستند. و این سخنی در نهایت فساد و بدی است؛ چرا که خطاب هدایت و بیان و رحمت را به گونه‌ای معرفی می‌کند که در دل مؤمنان، یقینی به بار نمی‌آورد.^۱

^۱ در نقد این گفته و بیان فساد آن، نگا: دفاعیه نقادانه و مفصل در الصواعق المرسله (۱/ ۳۴۲-۴۷۲)، که در آن ابن قیم هفتاد و سه وجه در نقض این مقوله ذکر کرده است. و نگا: مختصر الصواعق المرسله (۵۳۰-۵۴۳).

دوم: رویکرد «تفویض» است؛ یعنی کسانی که برای گریز از «تشبیه»، به الفاظ صفات الهی در قرآن ایمان می‌آورند، اما از پذیرش معنای آنها سر باز می‌زنند. این رویکرد، ناقض حقیقت و مقصود خطاب قرآنی است. قرآن، خطاب هدایت برای بشریت است تا آنان را از تاریکی‌ها به سوی نور خارج سازد و خداوند به تدبر در آن و پیروی از او امر و احکامش امر کرده است. پس چگونه ممکن است در خطاب او چیزی باشد که باید به لفظش تعبد ورزید، اما معنایش را ندانست؟ [اگر چنین بود] در آن صورت، واجب بود که مردم به رویگردانی از آن تشویق شوند، نه به تدبر در معانی‌اش!

^۱ برای توسعه در فهم تفویض و بیان مخالفت آن با منهج سلف، ببینید: مذهب أهل التفویض في نصوص الصفات از احمد القاضي (۱۸۳)، (۵۱۵-۵۴۱)، مقالة التفویض بين السلف والمتكلمين از محمد آل خضير (۹۵-۲۲۴)، العقود الذهبية على مقاصد العقيدة الواسطية از سلطان العميري (۱/ ۲۸۹-۳۲۳)، و براءة الأئمة الأربعة من مسالك المتكلمين المبتدعة از عبدالعزيز الحميدي (۲۶۳-۲۹۰).

(۱۴) هر خیری در پیروی از سلف است^۱

یکی از مهم‌ترین اصولی که انسان را از انحراف مصون می‌دارد، پیروی از «سلف صالح» در فهم آنان از کتاب و سنت است. منظور از سلف صالح، صحابه و کسانی از تابعین و تابع تابعین هستند که به نیکی از آنان پیروی کرده‌اند. یک مسلمان می‌کوشد تا در دو امر کلیدی، بر راه و روش آنان گام بردارد:

نخست: اقوال، اعمال و اعتقاداتی که بر آن اجماع داشته‌اند.

دوم: منهج آنان در عمل، و روششان در فهم دلالت کتاب و سنت.

در رأس سلف، صحابه پیامبر ﷺ قرار دارند؛ و دلیل اعتبار سخن آنان و لزوم پیمودن راهشان، به چندین اصل بازمی‌گردد:

اصل نخست: ستایش خداوند از آنان در جای جای کتابش؛ چنانکه فرموده است:

{وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ

عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ} [التوبة: ۱۰۰] (و پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار، و کسانی

که به نیکی از آنان پیروی کردند، خداوند از آنان خشنود شد و آنان نیز از او خشنود

شدند). و همچنین فرموده است: {لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ

^۱ وَكُلُّ خَيْرٍ فِي اتِّبَاعِ مَنْ سَلَفَ.

أُولَئِكَ أَكْثَرُ دَرَجَةٍ مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتِلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ؛ [الحديد:

۱۰] (کسانی از شما که پیش از فتح [مکه] انفاق و جهاد کردند، [با دیگران] یکسان نیستند؛ آنان درجه‌ای بزرگ‌تر دارند از کسانی که بعد [از فتح] انفاق و جهاد کردند؛ و خداوند به هر دو [گروه] وعده نیکوترین [پاداش] را داده است).

همچنان که بیان فضیلت آنان در سنت پیامبر ﷺ نیز آمده است؛ چنانکه ایشان (علیه الصلاة والسلام) فرموده‌اند: «بهترین امت من، نسلی هستند که پس از من می‌آیند، سپس نسلی که پس از آنان می‌آیند، و سپس نسلی که پس از آنان می‌آیند»!

این ستایش و تأیید [الهی و نبوی]، بیانگر شرف و برتری آنان است؛ امری که ایجاب می‌کند آنان در شناخت حق و پیروی از آن، سزاوارتر از دیگران باشند. و چنانکه اوزاعی گفته است: «حتی اگر در مسئله‌ای، سخنی از رسول خدا ﷺ نبود و اصحاب ایشان پس از او در آن باره سخن می‌گفتند، باز هم آنان در آن مسئله، از ما به حق سزاوارتر

^۱ بخاری (۳/۵، شماره ۳۶۵۲) و مسلم (۴/۱۹۶۲، شماره ۲۵۳۳) از حدیث ابن مسعود (رضی الله عنه)؛ همچنین بخاری (۲/۵، شماره ۳۶۵۰) و مسلم (۴/۱۹۶۴، شماره ۲۵۳۵) مانند آن را از عمران بن حصین (رضی الله عنه)؛ و مسلم (۴/۱۹۶۳، شماره ۲۵۳۴) مانند آن را از ابی هریره (رضی الله عنه) روایت کرده‌اند.

بودند؛ زیرا خداوند متعال، کسانی را که پس از صحابه آمده‌اند، به دلیل «پیروی کردنشان از آنان» ستوده و فرموده است: **وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ...! {التوبة: ۱۰۰}**.^۱

اصل دوم: فضیلت و کمال تقوای آنان که به تواتر ثابت شده است؛ امری که خود، مقتضی حرص و اشتیاقشان بر پیروی از شرع، صدق نیتشان در طلب مراد الهی، بذل نهایت تلاششان در این راه، و شتافتنشان به سوی تسلیم است.

این فضیلت و کمال تقوا در این نسل، که آنان را از دیگران متمایز ساخته، تنها به اعمال ظاهری مانند نماز و روزه و جهاد و غیر آن محدود نمی‌شود؛ بلکه در جنبه‌هایی ایمانی نهفته بود؛ جنبه‌هایی که آنان را در جایگاهی دست‌نیافتنی برای همه نسل‌های پس از خود قرار داد. به همین دلیل است که عبدالله بن مسعود گفته است: «شما از اصحاب رسول خدا ﷺ بیشتر روزه می‌گیرید، بیشتر نماز می‌خوانید و بیشتر تلاش می‌کنید، اما آنان از شما بهتر بودند». گفتند: ای اباعبدالرحمن، چرا؟ گفت: «آنان در دنیا زاهدتر و به آخرت راغب‌تر بودند».^۲

^۱ دارمی در «نقض عثمان بن سعید» (شماره ۴۱۹)؛ و از طریق او، هروی در «ذم الکلام و أهله» (شماره ۲۱۱) روایت کرده‌اند.

^۲ ابن ابی شیبہ در «المصنف» (۷/۱۰۶)، هناد بن السری در «الزهد» (۱/۴۴۲)، و ابوداود در «الزهد» (شماره ۱۳۳).

اصل سوم: نزدیکی آنان به وحی؛ آنان در دورانی زندگی می‌کردند که وحی در آن نازل می‌شد و شاهد نزولش بودند. نزدیکی آنان به زمانه وحی، در کنار سلیقه ذاتی‌شان در زبان عربی، به آنان تخصصی بی‌همتا در منابع دریافت معرفت بخشید؛ جایگاهی که هیچ‌کس پس از ایشان بدان دست نیافت.

کمال یافتن سه ویژگی بنیادین در صحابه، فهم آنان از وحی را بسیار به مراد اصلی نزدیک‌تر از نسل‌های بعدی می‌ساخت. آنان در خود مجموعه‌ای از اوصاف یاری‌گر برای رسیدن به حق را گرد آورده بودند: تقوا، فضیلت و قرب به خداوند، همراه با کوشش بی‌دریغ و صدق در پیروی از حق، و نیز علم و فهم درست. همین مجموعه بود که آنان را در پیمودن این مسیر توفیق می‌بخشید و از موانع بازدارنده دورشان می‌ساخت.

نسل‌های بعدی - یعنی تابعین و پیروان نیکوکارشان - نیز پیروان دقیق صحابه پیامبر ﷺ بودند. چنانکه امام احمد می‌گوید: «تقریباً هر روایتی که از تابعین به ما رسیده، ریشه‌ای در سخنان اصحاب پیامبر ﷺ دارد.»^۱ از این رو، روش تابعین را باید آینه‌ای تمام‌نما از روش صحابه دانست؛ زیرا آنان وارثان، ناقلان و امانت‌داران علم صحابه و

^۱ مسائل الإمام أحمد به روایت ابی داود (۳۶۸-۳۶۹).

آگاه‌ترین مردمان به احوال و دیدگاه‌های ایشان بودند. به همین جهت، هرگاه آنان بر روشی معین اتفاق نظر می‌یافتند، آشکار بود که این همان روش صحابه است. زیرا قابل تصور نیست روش صحابه بر کسانی که با آنان زیسته و مستقیماً از ایشان آموخته‌اند، پوشیده بماند، اما قرن‌ها بعد کسی مدعی کشف آن شود.

نکته دیگری که اهمیت پایبندی به فهم صحابه را دوچندان می‌کند، این است که آنان بی‌شک از همه نسل‌های بعدی به کتاب خدا و سنت رسولش ﷺ داناتر بودند. از این رو، هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که قرآن را بهتر از آنان می‌فهمد. چنانکه عمر (رضی الله عنه) فرموده است: «بی‌گمان، اصحاب سُنَن [یعنی پیامبر و یارانش]، آگاه‌ترین مردمان به کتاب خدا هستند.»^۱

به همین دلیل بود که صحابه همواره برای سخنان خود و احادیث پیامبر ﷺ، شاهی از کلام خدا می‌آوردند. عبدالله بن مسعود در این باره می‌گوید: «ما هرگاه

^۱ دارمی در «مسند» خود (۱/۲۴۰)، آجری در «الشریعة» (۱/۴۰۸)، ابن بطه در «الإبانة» (۱/۲۵۰)، و لالکائی در «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (۱/۱۳۹).

حدیثی برایتان نقل کنیم، حتماً شاهی برای تأیید آن از کتاب خداوند عزوجل ارائه خواهیم کرد».^۱

و ابن عباس گفته است: «هرگاه حدیثی از رسول خدا ﷺ برایتان روایت کردم، اما تأیید آن را در قرآن نیافتید و در اخلاق مردم نیز نیکو شمرده نمی‌شد، پس بدانید که من از دروغ‌گویانم».^۲

این معنایی بود که نزد وارثان علم صحابه از نسل تابعین نیز کاملاً درک شده بود. مسروق در این باره می‌گوید: «ما درباره هیچ چیزی از اصحاب رسول خدا ﷺ سؤال نمی‌کردیم، مگر آنکه علم آن در قرآن وجود داشت؛ اما این علم ما بود که از [درک] آن قاصر بود».^۳

^۱ ابوعبید در «شواهد القرآن» (ص ۱۶۰)، عبدالله بن احمد در «السُّنَّة» (۲/۶۱۶)، طبری در «تفسیر» خود (۱۹/۳۳۸)، طبرانی در «المعجم الكبير» (۹/۲۳۳)، حاکم در «المستدرک» (۲/۴۶۱)، و ابن منذر و عبد بن حمید، چنانکه در «الدر المنثور» (۸/۳۶۷) آمده است.

^۲ عبدالرزاق در «الأمالی من آثار الصحابة» (ص ۱۱۴-۱۱۵)، بیهقی در «المدخل إلى علم السنن» (۱-۱۴۴/۱۴۳)، و هروی در «ذم الکلام و أهله» (ص ۱۵۶) روایت کرده‌اند.

^۳ ابوعبید در «فضائل القرآن» (ص ۱۴۲-۱۴۳)، ابوخیثمه در «العلم» (ص ۱۵)، خطیب بغدادی در «الفقیه و المتفقه» (ص ۱۵۳)، و بیهقی در «شعب الایمان» (۳/۵۴۲) روایت کرده‌اند.

ایوب سختیانی روایت می‌کند که مردی به مُطَرِّف بن عبدالله گفت: «مگر چیزی برتر از قرآن می‌خواهید؟!» او پاسخ داد: «نه، اما کسی را می‌خواهیم که از ما به قرآن داناتر باشد».^۱

برخی از تابعین، همواره در پی یافتن ارتباط میان فقهی که از صحابه می‌شنیدند و قرآن بودند. ابومعشر قرظی در این باره گفته است: «هرگاه چیزی از اصحاب پیامبر ﷺ می‌شنیدم، آن را در قرآن جستجو می‌کردم و می‌یافتم».^۲

این روش در میان وارثان علم صحابه از نسل تابعین نیز جریان داشت. آنان معانی حدیث را در قرآن جستجو می‌کردند؛ چنانکه سعید بن جبیر گفته است: «کمتر حدیثی شنیدم، مگر آنکه تأییدی برای آن در قرآن یافتم».^۳

^۱ ابوخیثمه در «العلم» (ص ۲۵) و هروی در «ذم الکلام و أهله» (ص ۱۵۹) روایت کرده‌اند.

^۲ ابن وهب در «الجامع» (۲/۴۳) روایت کرده است.

^۳ عبدالرزاق در «تفسیر» خود (۲/۱۸۵) و طبری در «تفسیر» خود (۱۲/۳۶۴) روایت کرده‌اند. برای مشاهده این اهتمام نزد نسل‌های بعدی، نگاه کنید به: «شواهد القرآن» از ابو عبید (ص ۸۰-۸۱). و برای توضیح بیشتر این معنا، نگاه کنید به: «قاعدة فیما یحل و یحرم بالنسب و الصهر و الرضاع» از ابن تیمیه (ص ۱۳۷-۱۴۹).

بنابراین، تمسک به فهم صحابه (رضی الله عنهم) نه با تمسک به قرآن در تعارض است و نه با تمسک به سنت؛ زیرا فهم آنان، خود، بر پایه نگریستن در کتاب خدا و سنت رسولش ﷺ استوار است، و عمر بن عبدالعزیز می‌گوید: «رسول خدا ﷺ و والیان امر پس از ایشان، سنت‌هایی را بنا نهادند که عمل به آنها به معنای تصدیق کتاب خدا، کامل ساختن طاعت او و نیرویی برای دین خداست. هیچ‌کس حق تبدیل یا تغییر آنها را ندارد و نباید به رأیی که مخالف آنهاست، اعتنا کند. هر کس با این سنت‌ها راه یابد، هدایت‌یافته است و هر کس با آنها یاری جوید، پیروز است. و هر کس با آنها مخالفت ورزد، از راهی جز راه مؤمنان پیروی کرده و خداوند او را به همان سو که روی کرده، وا می‌گذارد و به دوزخ درمی‌آورد که بد سرانجامی است»^۱.

از جمله دلایل انحرافی که خوارج را به گمراهی کشاند، این غرورشان بود که گمان می‌کردند قرآن را بهتر از صحابه می‌فهمند. از این رو، برخی احادیث و احکام را به بهانه مخالفت با قرآن انکار می‌کردند؛ گویی که صحابه قرآن نمی‌خواندند! طلق بن حبيب می‌گوید: «من از سرسخت‌ترین منکران شفاعت بودم. پس از جابر [در این

^۱ ابن وهب در «الجامع» (۲/۱۰۵)، ابن عبدالحکم در «سيرة عمر بن عبدالعزیز» (ص ۴۰)، عبدالله بن احمد در «السُّنَّة» (۱/۳۵۷)، و یعقوب بن سفیان فسوی در «المعرفة و التاريخ» (۳/۳۸۶) روایت کرده‌اند.

بارِه] پرسیدم. او گفت: ای طَلِیق، از پیامبر ﷺ شنیدم که می‌فرمود: [گروهی] پس از ورود به آتش، از آن خارج می‌شوند. و ما همان چیزی را [در قرآن] می‌خوانیم که تو می‌خوانی!«^۱

این برتری فقه سلف - رحمهم الله - تنها به نزدیکی‌شان به فهم کلام شارع و شایستگی‌شان برای فقاہت در دین محدود نمی‌شود. بلکه آنان علاوه بر این، صداقت در پیروی از شرع، اخلاص برای سنت، شوق به یاری حق، و رحمت به خلق را نیز در خود جمع کرده بودند؛ از این رو، سخنان تأثیری شگرف بر جان‌ها داشت. به همین دلیل، به حَمْدُون قَصَّار گفته شد: «چرا کلام سلف از کلام ما سودمندتر است؟» پاسخ داد: «زیرا آنان برای عزت اسلام، نجات جان‌ها و رضایت رحمان سخن گفتند؛ اما ما برای عزت نفس، طلب دنیا و پذیرش خلق سخن می‌گوییم».^۲

^۱ ابن جعد چنانکه در «مسند» او آمده (شماره ۴۸۶)، بخاری در «الأدب المفرد» (شماره ۲۸۵)، طحاوی در «شرح مشکل الآثار» (۱۴/۳۴۹)، و لالکائی در «شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة» (۶/۱۱۶۷) روایت کرده‌اند. همچنین لالکائی مانند آن را از علی (رضی الله عنه) نیز (۱/۱۴۰) روایت کرده است.

^۲ ابو عبد الرحمن سلمی در «طبقات الصوفية» (ص ۱۲۵) و ابونعیم در «حلیة الأولیاء» (۱۰/۲۳۱) روایت کرده‌اند.

مقصود، حجیت سخنان در هنگام اجماع است. اما اگر اختلافی میانشان واقع شود، هیچ حجتی در سخن یکی از آنان بر دیگری نیست؛ بلکه حجت میان آنان، بازگشت به دلیل است. و خود اختلاف آنان نیز راهنما و هادی است و می‌توان با آن بر مشروعیت اختلاف در آن مسئله مورد بحث، استدلال کرد. همچنین می‌توان از ادله و شیوه نگرششان بهره برد؛ چرا که فهم صحابه و سخنان در احکام، مانند دیگران نیست.

بنابراین، هر خیری که در پیروی از سلف نهفته است، خود، تضمینی برای دور نشدن از حق است؛ و این قاعده، ابواب بسیاری را در بر می‌گیرد:

پیروی از آنان در ابواب تفصیلی اعتقاد، خیر است؛ زیرا آنان در شناخت اسماء و صفات الهی، و در باب ایمان، قدر، صحابه و غیر آن، بر حق بوده‌اند.

پیروی از آنان در منهج فهم و قواعد نگرش و استدلال در کتاب و سنت، خیر است.

پیروی از آنان در باب فهم معانی کلام خدا و کلام رسولش ﷺ، نیز خیر است.

و پیروی از آنان در باب عمل، خیر است؛ چرا که آنان در اعمال ظاهری‌شان - مانند نماز، روزه، صدقه، جهاد، و امر به معروف و نهی از منکر - بزرگترین الگوها هستند.

و پیروی از آنان در عرصه تزکیه و تطهیر نفس، و اهتمام به اعمال قلوب، و پیمودن مدارج یقین و ایمان، خیر است.

و پیروی از آنان در باب تَفَقُّه (فهم عمیق دین)، و ابواب تفصیلی احکام عملی، و جایگاه‌های فتوا، خیر است.

و پیروی از آنان در روش دعوت به سوی اسلام، و تعلیم خیر به مردم، و تربیت بر طاعت و بندگی، خیر است.^۱

از جمله معانی‌ای که نیکوست در اینجا تقریر شود، اهمیت تفکیک میان «حقیقت پیروی از سلف» و «ادعای انتساب به آنان» است. زیرا طوایف مخالف با اصول اهل سنت نیز ممکن است ادعای پیروی از سلف را داشته باشند و اقوال مخالف خود را به صحابه یا امامان پیشین نسبت دهند.

^۱ برای استدلال بر حجیت فهم سلف و پاسخ به شبهات مطرح‌شده علیه آن، نگاه کنید به پژوهش‌های معاصر، از جمله: «منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد» نوشته عثمان علی حسن (۲۰۵۲۷/۵۰۴)؛ «منهج السلف بین العقل و التقليد» نوشته احمد السید الجلیند (ص ۷-۳۲)؛ «فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية» نوشته عبدالله الدمیجی (ص ۲۲-۷۶)؛ و از همین مؤلف: «شبهات العصریین الإسلامیین حول اعتماد فهم السلف للنصوص الشرعية» (ص ۲۲-۹۹)؛ و «السلفية وقضايا العصر» نوشته عبدالرحمن الزنیدی (ص ۱۵۲-۱۶۱).

معیار، «صحت پیروی» است نه صرف «ادعا». و این امر، ایجاب می‌کند که به آنچه سلف بر آن بوده‌اند، اهتمام ورزید، آثارشان را آشکار ساخت و احوالشان را به تفصیل بررسی کرد تا حقیقت این پیروی، روشن شود. و در همین نقطه است که تفاوت میان «پیرو حقیقی» و «مدعی پیروی» آشکار می‌گردد؛ پیرو حقیقی، به فقه سلف و آثارشان اهتمام می‌ورزد، زیرا راه آنان را برتر می‌داند؛ اما مدعی، از آنان رویگردان است و اصولشان را دور از خود قرار می‌دهد.

ممکن است گفته شود: فایدهٔ تقریر «حجیت [فهم] سلف» چیست، مادامی که این بحث، خود، به «حجیت اجماع» که در مباحث اصولی مقرر شده، بازمی‌گردد؟

پاسخ این سؤال با بیان سه جهت روشن می‌شود:

جهت نخست: مفهوم حجیت اجماع سلف، صرفاً یک بحث نظری نیست، بلکه بر پایهٔ تقریر و تثبیت احکامی استوار است که مبتنی بر همین اجماع هستند. این رویکرد، از «اجماع سلف در باب اعتقاد» - که از بزرگترین ابواب دین است - پرده برمی‌دارد. برای مثال، مقرر می‌دارد که سلف همگی بر پذیرش ظواهر کتاب و سنت در اثبات اسماء و صفات الهی، بدون هیچ‌گونه تحریف یا تفویض، اجماع داشته‌اند. سپس به اثبات این اجماع با ادلهٔ آن می‌پردازد و همچنین اقوال سلف را در مسائل کلان اعتقادی که امت در آن دچار اختلاف شده‌اند، ذکر می‌کند.

جهت دوم: اثبات اجماع در اینجا، به آن اجماع با شروط معروف که در کتب اصول آمده، محدود نمی‌شود؛ اجماعی که معتقد است اجماع قطعی، جز با نقل قول از سوی «همه» علمای یک عصر محقق نمی‌گردد. و اگر چنین نقلی حاصل نشود، و تنها نقل قولی از برخی و نه برخی دیگر صورت گرفته باشد، این از نوع «اجماع سکوتی» است که خود، از اقسام «اجماع ظنی» به شمار می‌رود.

اما راه شناخت اجماع امت و قطعیت یافتن به آن، گسترده‌تر از این است. ابن تیمیه این موضوع را چنین شرح می‌دهد: «انواع اجماعی که می‌توان به آن استدلال کرد، سه نوع است. نوع اول، اجماعی است که علم قطعی به وقوع آن داریم؛ یعنی به یقین می‌دانیم که صحابه یا تابعین بر امری متفق بوده‌اند. این یقین، هم‌سطح یقین به ضروریات آشکار دین پیامبر ﷺ است؛ اموری که تنها یک کافر می‌تواند منکر آنها باشد. نوع دوم، آن است که قول یا عملی در میان سلف مشهور شود و هیچ‌کس بر آن انکار نرزد؛ این همان «اجماع اِقراری» است؛ زیرا امت بر تأیید باطل، هم‌رأی نمی‌شود؛ بلکه همان‌گونه که رسول خدا ﷺ در گفتار، کردار و تأییدشان معصوم هستند، امت نیز در گفتار، کردار و تأییدش معصوم است...

اما نوع سوم، «اجماع استقرائی» است؛ و آن، این است که یک عالم، تا جایی که برایش ممکن است، اقوال علما را پی‌گیری کند و هیچ مخالفی در آن مسئله نیابد.

معلوم است که علم او به اقوال کسانی که [نظرشان] به او رسیده، کامل‌تر است از علمش به «نبود مخالفی» که دیگران از آن خبر می‌دهند...^۱

این انواع [اجماع] از نظر قوت و ضعف، متفاوتند اما هرگاه ثابت شوند، همگی حجت به شمار می‌روند و پذیرش [آنچه براساس آن ثابت شده] واجب است. اجماع قطعی، تنها از سوی همهٔ علما حاصل می‌شود و این امری مُتَعَدَّر (دشوار) است،^۲ مگر آنکه راهی جز آن نباشد. و قطعیت، گاهی از طریق استقراء و یک‌جا شدن نشانه‌هایی به دست می‌آید که به واسطهٔ آن، اجماع [قطعی] دانسته می‌شود، حتی اگر از تک‌تک افراد نقل نشده باشد. برای مثال، ما به یقین می‌دانیم که صحابه (رضی الله عنهم) شراب، زنا و ربا را حرام می‌دانستند، هرچند که از تک‌تک صحابه در این باره نقل قولی در دست نداشته باشیم. زیرا شناخت ما از دیدگاه صحابه در این باب، تنها

^۱ الرد علی السبکی (۲/ ۶۱۳-۶۱۱).

^۲ برای تأکید بر این معنا، نگاه کنید به: الفصول فی الأصول از جصاص (۳/ ۳۸۵-۳۸۶)؛ أصول البزدوی مع کشف الأسرار از بخاری (۳/ ۲۳۰-۲۳۱)؛ المحصول از رازی (۴/ ۳۲-۳۵)؛ الرد علی السبکی (۱/ ۱۳۶)؛ أصول الفقه از ابن مفلح (۲/ ۳۶۹)؛ شرح مختصر الروضة از طوفی (۳/ ۸۳)؛ التلویح علی التوضیح (۲/ ۸۴).

به روایات صریح و منقول محدود نمی‌شود، بلکه قرائن و شواهد دیگری نیز وجود دارد که این دیدگاه را آشکار می‌سازد.

همچنان‌که به یقین می‌دانیم که ایمان به صفت علُو خداوند بر خلقش، از طریقت سلف بوده است و آنان معتقد بودند که خداوند بالاتر از خلقش و بر عرش خود مُستوی است و از آنچه نزد متأخران در باب تفویض و تأویل رخ داد، بی‌خبر بودند. این یقین را چندین چیز برای ما آشکار می‌سازد: نقل قول‌های صریح از تعداد زیادی از آنان در این باب؛ منهج عمومی آنان در پذیرش ظواهر نصوص؛ سکوت قطعی و ممتدشان در برابر هر معنایی که به تشبیه یا تنزیه اشاره داشته باشد؛ و شناختی که ما از حرص شدیدشان بر دفاع از شرع و تصحیح هرگونه خطا در فهم داریم. اینها و قرائن دیگری از این دست، برای هر انسان منصفی آشکار می‌سازد که این همان منهج قطعی آنان بوده است؛ و شرط نیست که تک‌تک آنان بر این معنا تصریح کرده باشند.

جهت سوم: مفهوم حجیت سلف، به دوره قرون برتر که دارای ویژگی و برتری شرعی هستند، محدود می‌شود. شناخت اجماع در این دوره ممکن است و [این بحث] به اجماع صحابه (رضی الله عنهم) و اجماع ناقلان علمشان از تابعین و پیروانشان

اهتمام می‌ورزد و شامل دوره‌های بعد از آن نمی‌شود. بنابراین، در این بحث، از حجیت اجماع در هر عصری یا از مسائل بنا شده بر آن، سخنی به میان نمی‌آید.

ممکن است گفته شود: اختلاف اهل بدعت در همان دوران تابعین نیز وجود داشته و امری نیست که پس از عصر سلف صالح پدید آمده باشد. خوارج در عصر صحابه (رضی الله عنهم) پدید آمدند و غیلان و جعد و جهم نیز در عصر تابعین سر بر آوردند. بنابراین، ادعای وجود یک فهم واحد برای سلف، صحیح نیست.

این اعتراض، خود، پاسخی را که پیش‌تر درباره نارسایی اکتفا به اجماع مذکور در مباحث اصولی برای تقریر حجیت سلف داده شد، تأیید می‌کند. در اینجا می‌توانیم جهت چهارمی را نیز در بیان تفاوت اضافه کنیم و آن این است که اختلاف امثال اینان به دو دلیل، اعتباری ندارد:

دلیل نخست: اینکه آنان مسبوق به اجماع صحابه پیش از خود هستند.

دلیل دوم: اینکه این [اختلاف] از نوع انحراف و کجروی است، نه اجتهاد تا اعتباری داشته باشد. این بحث، اختلافی میان دو گروه برابر نبوده است که شخصی سخنی بگوید و اکثریت بر او اعتراض کنند و سپس او را به پذیرش اجماع ملزم سازیم تا گفته شود: چگونه با وجود چنین مخالفی، اجماع صحیح است؟

واقعیت چنین نبود؛ بلکه ما با اتفاق نظر امت در عصر تابعین بریک راه و روش آشکار و قطعی روبرو هستیم. در آن دوران، همه مردم پیرو بزرگان امتی بودند که علم صحابه (رضی الله عنهم) را به ارث برده بودند؛ علمشان آشکار، آثارشان رایج، و خودشان در تمام شهرها فراوان بودند و تعلیم قرآن، نقل سنت، بیان معانی و فتوای در احکام، همگی به آنان بازمی‌گشت. سپس در همان زمان، یک یا چند نفر از راه حق منحرف شدند و از پیش خود و بدون هیچ دلیلی، سخنی گفتند. چنین چیزی در این حقیقت که ما با یک اجماع صحیح روبرو هستیم، تأثیری ندارد و این [سخن فرد منحرف]، مخالف با قول همه علمای امت است. به ذهن هیچ مسلمان عاقلی خطور نمی‌کند که امت در این مسئله به دو قول تقسیم شده است، تنها به این دلیل که شخصی از حق منحرف گشته است!

در اینجا باید بر این نکته تأکید کرد: در هر مسئله‌ای که اجماع سلف در آن ثابت شده، ادله آن از کتاب خدا و سنت رسولش ﷺ نیز آشکار است. پس ممکن نیست این اجماع محقق شود، مگر در اموری که دلایل آشکار بوده است. بنابراین، هیچ‌کس نباید از سخن گفتن درباره حجیت اجماع سلف چنین بپندارد که این تنها مستند [حق] است و اگر این اجماع نبود، حق شناخته نمی‌شد. بلکه فایده آن، پایان دادن

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

به نزاع در مسائلی است که دلایلش از کتاب و سنت ثابت شده، و تضمین این است که کسی به بهانه اجتهاد، با دلیل [آشکار] مخالفت نرزد.

درک این معنا در اینجا از آن جهت مهم است که مبادا شخص غافلی گمان کند که اهل علم، اصحاب بدعت را به اجماع دیگر علمای هم‌عصرشان ملزم می‌سازند! بلکه آنان را به اجماع صحابه که پیش از ایشان بوده‌اند، و به حجت قاطع از کتاب خدا و سنت رسولش ﷺ ملزم می‌کنند.^۱

معمولاً بر فهم سلف، چندین اعتراض وارد می‌شود که می‌توان آنها را در دو اعتراض مشهور خلاصه کرد:

اعتراض نخست: اینکه تقریر حجیت فهم سلف، به معنای تعطیل کردن عقل و تقویت تقلید و جمود است.

اما حقیقت آن است که راه و روش پیروی از فهم سلف، خود، عقل را بر سکوی تجلیل می‌نشانند و به فضیلت و علو درجه آن اشاره دارد. این، خود، یک منهج عقلانی بزرگ است؛ زیرا تو در پی فهم کتاب خدا و سنت رسولش ﷺ هستی. و از نظر عقلی پذیرفته نیست که داناترین مردم به شرع، نزدیکترینشان به فهم آن، و کوشاترینشان در

^۱ برای این معنا، نگاه کنید به: «الرد علی السبکی» از ابن تیمیه (۲/۶۶۰-۶۶۱) و (۲/۶۶۴).

پیروی از آن، همگی حق را ضایع کرده باشند، سپس کسی که از نظر جایگاه بسیار پایین‌تر از آنان است، از راه برسد و او بر حق باشد. این چیزی است که عقل آن را نمی‌پذیرد.

در این رویکرد، هیچ تمایلی به جمود یا تقلید محض وجود ندارد؛ بلکه این، خود، ضابطه‌ای برای ترازوی اجتهاد و تفکر صحیح است. به این معنا که [اجتهاد] باید به سوی مسائلی جهت داده شود که نیازمند نظر و اجتهاد است؛ نه آنکه در اصول و محکومات (امور قطعی و استوار) دست به بیهوده‌کاری زند. زیرا اجتهاد، تنها در سایه محکومات ثابت، مجال نوآوری دارد و بدون آنها، فرد را در بیراهه‌های حیرت و اضطراب قرار می‌دهند.

افزون بر این، همه اینها به حوزه‌ای مشخص، یعنی حوزه «محکومات» (اصول استوار)، مربوط می‌شود؛ حوزه‌ای که باید بر آن اتفاق نظر داشت، نه آنکه در آن اجتهاد کرد. زیرا اجتهاد، خود، نگرشی است که از اصول محکم سرچشمه می‌گیرد. پس اگر حوزه اتفاق و احکام قطعی به ساحت اجتهاد و تغییر منتقل شود، همه امور فاسد می‌گردد، دیگر هیچ باب محکمی باقی نمی‌ماند و هیچ اجتهادی نیز با آن صحیح نخواهد بود؛ زیرا تو آن اساسی را که اجتهاد باید برپایه آن حرکت کند - یعنی همان محکومات - ویران کرده‌ای.

با فهم این نکته، اشکال دیگری نیز که همراه با این اعتراض مطرح می‌شود، برطرف می‌گردد و آن، این سخنشان است که: «دنیا دستخوش تغییرات بسیار و اوضاع و احوال جدیدی است که سلف آنها را نمی‌شناختند و به ذهنشان نیز خطور نمی‌کرد. پس چگونه ممکن است سخن آنان از قرن‌ها پیش، برای کسانی که با این همه تغییرات عظیم روبرو هستند، الزام‌آور باشد؟»

این [اعتراض] نیز ناشی از کوتاهی در فهم محل بحث است. بحث ما دربارهٔ حوزهٔ اجماع در «اصول فهم کتاب و سنت» است؛ نه در جزئیات احکام فقهی و نه در تفصیل نیازها و ضروریات [متغیر]. همهٔ این موارد اخیر، به نگرش فقهی مربوط می‌شود که خود، ابزارهای دقیقی برای تعامل با این متغیرها، شناخت حقیقت آنها و زمان تأثیرگذاری‌شان دارد. این همان کاری است که خود سلف نیز انجام می‌دادند؛ آنان به متغیرات عصر خود می‌نگریستند، در آن اجتهاد می‌کردند و در برآورد [شرایط]، با یکدیگر اختلاف نظر داشتند.

سخن ما دربارهٔ فهم کتاب خداست؛ اینکه تو آن را بر ظاهرش و به زبان عربی بفهمی. این معنا با گفتن اینکه «ما در عصر اختراعات مدرن، پیشرفت فنی و پزشکی، کشف فضا، عصر اینترنت و شبکه‌های اجتماعی هستیم» نه تأیید می‌شود و نه حکمش تغییر می‌کند. همه اینها اعتراضی بی‌ربط و بی‌معناست. برای مثال، اختراع اینترنت

چه تأثیری بر این قاعده دارد که: «اصل بر این است که کلام شارع را بر عموم آن حمل کنیم»؟

از سوی دیگر، عصر بمب اتم چه ارتباطی با این قاعده دارد که «اصل در تصرفات پیامبر ﷺ، تشریع و قانون‌گذاری است»؟ در حقیقت، این اعتراضی است که ریشه در یک انزجار نفسانی و ناخشنودی صرفاً احساسی دارد که [صاحبش] می‌پندارد بر حجتی عقلی و قطعی استوار است.

اعتراض دوم: اینکه این [حجت دانستن فهم سلف]، به معنای ادعای عصمت برای آنان است؛ در حالی که خود سلف نیز یکدیگر را نقد می‌کردند و در عصرشان، خصومت‌ها و انحرافات وجود داشت.

این نیز خطایی در فهم مقصود از «حجت بودن سلف» است. اینجا مراد، حجت بودن قول تک‌تک آنان نیست؛ بلکه مراد، حجت «اجماع» آنان است. بنابراین، هرگاه اختلاف نظر داشته باشند، در آن اختلاف، حجتی وجود ندارد و اعتراضی نیز به آن وارد نیست. و ادعای عصمت نیز بی‌معناست؛ زیرا بحث دربارهٔ اجماع «همه» آنان است. و هر خطا، سهو یا معصیتی که از آنان سرزده، مربوط به افرادشان بوده است و آنان نیز بشری مانند دیگران بوده‌اند.

* * *

آثار این مقوله:

این گفته، ضامن مصونیت از همه انحرافات قدیم و جدید است. هر انحرافی از شرع، در حقیقت، انحراف از راه و روش سلف صالح است. و اگر مسلمان راه سلف صالح خود را در ابواب اعتقاد، قواعد استدلال، عمل و سلوک یا دیگر عرصه‌ها می‌پیمود، در چنین انحرافات‌ی گرفتار نمی‌شد.

همچنین، این گفته، ایجاب‌کننده یک منهج معتدل در تعامل با سلف است؛ که بر اساس آن هرگاه اجماع سلف ثابت شود، حجتی معتبر است و ممکن نیست که حق، از مجموع آنان بیرون رود. اما قول افرادشان، وزنی و اعتباری از جنس آرای اهل علم دارد و قول یک نفر از آنان - با تفصیلی که در باب اقوال صحابه وجود دارد - حجت نیست.

در عصر ما، نزد برخی از مردم در اعتبار بخشیدن به قول سلف نوعی غلو رخ داده است؛ زیرا سلف اساساً جایگاه والایی در دل‌ها دارند و این باعث شده برخی از مردم در اعتبار بخشیدن [به اقوال] آنان زیاده‌روی کنند. این امر، ایجاب می‌کند که مردم را از این غلو بر حذر داریم، زیرا این زیاده‌روی دو مفسده بزرگ را در پی دارد:

نخست: زیاده‌روی نامشروع، که اموری را که جزئی از شرع نیست، وارد آن می‌کند، یا در اعتباری که شریعت برای آن قائل نشده، مبالغه می‌کند.

دوم: این غلو، بهانه‌ای به دست مخالفان می‌دهد تا به اصل اعتبار منهج سلف، طعنه وارد سازند.

می‌توان مسیرهای غلوآمیز و نامعتبر را در چهار مسیر خلاصه کرد:

مسیر نخست: برابر دانستن قول یک فرد از سلف با اجماع، و حجت قرار دادن سخن او بر دیگران. پیامد چنین رویکردی، متهم کردن مخالفان به بدعت، مخالفت با حق، و تقابل با فهم خود سلف خواهد بود. همه اینها خطایی آشکار است؛ زیرا حجت حقیقی، در اجماع آنان است [نه در قول افرادشان] اما در خصوص قول افرادشان، باید دانست که آنان در پیروی از حق، مجتهد بودند. بنابراین، اقوالشان گرچه معتبر است، اما حجت الزام‌آور نیست. چه بسا یک قول، خود، نظری پذیرفته‌شده و معتبر باشد، اما نظری معتبر [از دیگری] با آن در تعارض قرار گیرد؛ همچنان که ممکن است آن قول، از جمله خطاهای بخشیده‌شده در دریای فضائلشان به شمار آید.

همچنین، نسبت دادن یک حکم به «منهج سلف» کار آسانی نیست؛ زیرا این، خود، حکایت از یک اجماع دارد که ناگزیر باید دلیلی آشکار داشته باشد. پس صحیح

نیست که در این باب، به قول یک یا دو عالم از علمای سلف اکتفا شود؛ چرا که این اجماع نیست. و خطا زمانی بزرگتر می‌شود که این [ادعای اجماع] از طریق استنباط و دلالت‌های غیرصریح به دست آمده باشد؛ به این صورت که از گفته‌های برخی از سلف، چیزی استنباط شود که آن را به عنوان منهج همه سلف معرفی کنند، و این افزوده‌ای نادرست است.

نقد گفته‌ها و کرده‌های بزرگان در صورت مخالفت با سیره پیامبر ﷺ یا سیره اصحابش، بخشی از منهج فقهای سلف بود. برای مثال، مروّذی برای امام احمد، سخنی از فضیل بن عیاض را در ترجیح عبادت بر ازدواج نقل کرد و گفت: «به ابو عبدالله [امام احمد] گفتم: از فضیل روایت شده که گفته است: جایگاه یک مرد در قلب ما تا زمانی محفوظ است که گروهی بر سفره‌اش گرد نیایند؛ آنگاه [به سبب دنیاگرایی] از قلب ما می‌افتد.» احمد پاسخ داد: «مرا وارد این کوره‌راه‌ها نکن! خداوند تو را سلامت بدارد، علم این گونه به دست می‌آید: بنگر که محمد و اصحابش بر چه راهی بودند»^۱.

^۱ الورع (۱۲۷).

این تمایز میان قول افرادشان و اتفاق نظر همگی آنان، خود، پیروی از منهج سلف است و هیچ تقلیل شأن و بی‌احترامی به هیچ‌یک از آنان در آن نیست؛ زیرا حق، غایت و مقصود آنان بود و این، طریقت و راه آنان است.

مسیر دوم: جمود ظاهری در فهم اقوال سلف و حمل کردن آنها بر عمومشان و نادیده گرفتن معانی و مقاصد سخنانشان. حال آنکه حتی نصوص خود شارع (قرآن و سنت) نیز گاهی نیازمند چنین نگرش دقیقی هستند تا معنای برخی از آنها تخصیص یابد یا به وقایع خاصی محدود شوند؛ با این وصف، تکلیف سخنان علما و مجتهدان چه خواهد بود؟

این مسیر خطا، صورت‌های بسیاری دارد که برجسته‌ترین آنها عبارت است از:

صورت نخست: خلط میان آنچه تقریر یک اصل شرعی ثابت یا یک حکم عقیدتی استوار است، و آنچه به «سیاست شرعی» و «مصلحت متغیر» مربوط می‌شود. از نمونه‌های این خطا، [برداشت از] نصوص فراوان و هماهنگی است که از سلف (رحمهم الله) در باب هجران اهل بدعت و ترک عیادت، سلام کردن و نماز خواندن بر آنان وارد شده است. در نتیجه این خلط، گمان می‌شود که این یک اصل کلی عقیدتی است که تحریم مطلق عیادت هر بدعت‌گذاری، یا سلام کردن بر او، یا پاسخ دادن به سلامش، یا نماز خواندن بر او را ایجاب می‌کند.

این فهم با فقه خود سلف نیز در تضاد است؛ زیرا عموم دلایل کتاب و سنت را تخصیص می‌کند. مبتدع - اگر با بدعتش کافر نشود - همچنان از مسلمانان است و نصوص شرعی وارد شده در باب حقوق یک مسلمان بر مسلمان دیگر، شامل حال او نیز می‌شود. پس این سخن که همه اینها [یعنی عیادت و سلام و...] حرام است، به معنای خارج کردن او از دلالت عموم [نصوص] است. و صحیح نیست که عموم کتاب و سنت، با اقوال «برخی» از سلف، تخصیص داده شود.

همچنان که صحیح نیست که این [عموم] به بهانه مصلحت، به طور مطلق تخصیص شود؛ زیرا این کار از نوع مقدم داشتن مصلحت بر نص است. تفسیر موضع آنان به این شیوه، نوعی غلو در اعتبار بخشیدن [به سخن آنان] است و این فهم نادرست، به تخطئه خود سلف می‌انجامد. و همین امر ممکن است برخی از مردم عصر ما را به این سو سوق دهد که کار آنان را نادرست بدانند یا بر آنان بتازند و [ادعا کنند] که سلف، عمل به نصوص را ترک کرده و آرا و عقول خود را مقدم داشته‌اند.

به همین دلیل، شیخ الاسلام ابن تیمیه بیان داشته که هجران (دوری گزیدن) از اهل معاصی و فجور یا اهل بدعت، بر دو نوع است: نوع اول، هجرانی است که به معنای «ترک گناهان» و ترک آن چیزی است که به گناه دعوت می‌کند؛ و این بر هر مسلمانی واجب است. نوع دوم، هجرانی است که از باب «تعزیر و مجازات» است و در زمره امر

به معروف و نهی از منکر قرار می‌گیرد. پس هجران نوع اول، برای پرهیز از گناه بدعت است، و هجران نوع دوم، برای تحققِ حسنۀ نهی از منکرِ بدعت، به هدف بازداشتن [دیگران] از افتادن در مانند آن است.

این بدان معناست که حکم هجران، تحت تأثیر غلبۀ مصالح یا مفسد قرار دارد. عواملی همچون قدرت بدعت، حال شخص مبتدع، ظهور و انتشار سنت، و قدرت و امکان [شخص نهی‌کننده]، و همچنین تأثیر خود هجران در این حکم دخیل هستند. گاهی ممکن است راه بهتر، تألیف قلوب آنان و دفع [بدی] به شیوه‌ای نیکوتر باشد و همه اینها با تغییر احوال، زمان‌ها و مکان‌ها متفاوت است.

و از آنجا که این امر به چنین مصلحت شرعی‌ای وابسته است، هرگاه هجران، مصلحت و اثر بازدارنده‌ای در پی نداشته باشد، یا مفسدی بر آن مترتب شود، یا به ترک برخی واجبات بینجامد، در این صورت، چنین هجرانی مشروع نیست. و اگر در آن، هم مصلحت و هم مفسده وجود داشته باشد، آنچه غالب است، ملاک عمل قرار می‌گیرد.

این سخن هرگز به معنای فراموشی مطلق این موضوع یا غفلت از منکرِ بدعت و مخالفت با شریعت نیست؛ زیرا این مسئله از باب امر به معروف و نهی از منکر است. بنابراین، بغض و نفرت از منکر و تلاش برای از بین بردن آن، واجب است و هر کس

باید به قدر توان خود انجامش دهد و این وجوب، هرگز به طور مطلق ساقط نمی‌شود.^۱

بر اساس این فهم از موضع سلف، در این حالت حکم، عمل به «همه» نصوص است. زیرا در نصوص، ادله‌ای بر مشروعیت هجرانِ شخص گناهکار و مجازات او نیز وجود دارد؛ همان‌گونه که پیامبر ﷺ سه نفری را که از غزوة تبوک بازمانده بودند، هجران کرد؛^۲ و از نماز خواندن بر کسی که خودکشی کرده بود، خودداری ورزید؛^۳ و در ابتدای امر، از نماز خواندن بر کسی که بدهی داشت، امتناع می‌کرد؛^۴ و همچنین

^۱ نگاه کنید به: مجموع الفتاوی (۲۸ / ۲۱۰-۲۱۳)، جامع المسائل (۸ / ۷۴-۷۶). و برای تفصیل این معنا نگاه کنید به: مجموع الفتاوی (۱۰ / ۳۷۷-۳۸۶)، (۲۳ / ۳۴۲-۳۴۳)، (۲۸ / ۱۷۵-۱۷۶)، (۲۸ / ۳۰۶-۲۸۵)، (۲۸ / ۲۱۷-۲۱۶)، و منهاج السنة النبویة (۱ / ۶۳-۶۶)، (۴ / ۵۲۶-۵۲۷).

^۲ بخاری (۳ / ۶)، شماره (۴۴۱۸) و مسلم (۴ / ۲۱۲۰)، شماره (۲۷۶۹) از حدیث کعب بن مالک (رضی الله عنه) روایت کرده‌اند.

^۳ مسلم (۲ / ۶۷۲)، شماره (۹۷۸) از حدیث جابر بن سمره (رضی الله عنه) روایت کرده است.

^۴ بخاری (۳ / ۹۷)، شماره (۲۲۹۸) و مسلم (۱ / ۶۷)، شماره (۵۳۷۱) از حدیث ابی هریره (رضی الله عنه). همچنین بخاری (۳ / ۹۴)، شماره (۲۲۸۹) داستان ترک نماز بر صاحب دین را که ابوقتاده پرداخت آن را بر عهده گرفت، از حدیث سلمة بن الأكوع (رضی الله عنه) روایت کرده است.

داستان‌هایی که از صحابه در این باره آمده مانند مجازات صبیغ^۱ به دست عمرو دیگر موارد.

در حقیقت این کار از نوع «تخصیص نص با نص» است؛ یا به عبارت دیگر، از نوع «تخصیص نص با یک مصلحت شرعی» است که خود شریعت آن را معتبر دانسته است. این، خود، فقهی عمیق است که همه نصوص را به کار گرفته و در مصلحت مردم و حفظ دینشان نگریسته است. چنین نگرشی، هم موافق با نصوص و هم محقق‌کننده مصلحت است.

اما اگر گفته شود که این [هجران] یک «اصل کلی ثابت» است که همه این کارها را در هر زمان و مکانی تحریم می‌کند، این دیدگاه با نصوص در تضاد خواهد بود و «نگرش مصلحتی واجب» را نیز تعطیل می‌کند؛ برخلاف دیدگاهی که این کار را در هنگام وجود مصلحت، جایز یا مشروع می‌داند.

اگر گفته شود که دلیل عقیدتی بودن این اصل، «اجماع» است، این نیز اشکال را برطرف نمی‌کند؛ زیرا بحث در فهم حقیقت این اجماع است و آن، به «مصلحتی» گره خورده که ابن تیمیه آن را بیان کرده و بر اساس به کارگیری «اصل شرعی مصلحتی»

^۱ مالک در «الموطأ» (۳/۶۴۷) و عبدالرزاق در «المصنف» (۱۰/۴۳۷).

استوار است. و ممکن نیست که اجماعی بر خارج کردن مطلق یک فرد از افراد یک حکم عام وجود داشته باشد؛ زیرا اجتهادات علما، دلایل عام شرعی را تخصیص نمی‌کند.

آنچه این معنا را تأیید می‌کند، این است که موضع‌گیری در قبال هجران گناهکاران، همواره به مصلحت وابسته است و یک اصل کلی و همیشگی به شمار نمی‌رود. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که هم باب بحث، هم مقصد و مصلحت، و هم ادله مورد استناد برای هجران اهل بدعت و هجران گناهکاران، کاملاً یکسان است.

مؤید دیگر این سخن آن است که از خود سلف روایت شده که از بسیاری از کسانی که در بدعت افتاده بودند، روایت [حدیث] کرده‌اند. این کار، مستلزم همنشینی و آمیزشی بود که با اصل هجران منافات داشت. آنان - با وجود آنکه مشروعیت هجران مبتدع را تقریر می‌کردند - با آن مبتدعان همنشین می‌شدند و چه بسا برای [شنیدن حدیث] به سوی آنان سفر می‌کردند. همه این کارها را تنها به دلیل «مصلحت روایت» و از ترس فساد که بر ترک روایاتشان مترتب می‌شد، انجام می‌دادند. و این خود، تأکید می‌کند که معنای حاکم بر این کار، «مصلحت» بوده است.

این سخن که حکم [هجران] به «مصلحت» وابسته است، به این معنا نیست که این حکم، معطل و بی‌اثر شده است. چنین برداشتی، ناشی از فهمی ناقص از معتبر

دانستن مصلحت است. بلکه آنچه واجب است، در نظر گرفتن مصلحت برپایی واجبات و نهی از محرمات به قدر توان است. و از جمله این موارد، در نظر گرفتن مفسده بدعت‌ها و خطر آنها، و ضرورت نشر و بیان سنت است. با این تفاوت که هجران، مجازات و مانند آن، تنها «وسایلی» برای تحقق چنین اهدافی هستند و این وسایل، با تغییر احوال، بسیار متفاوت می‌شوند. بنابراین، باید توجه داشت که به «وسیله» چنگ نزنیم و «مقصد» را فراموش نکنیم.

هدف از این مثال، بیان ضرورت توجه به «مقصد» اقوال سلف و عدم غفلت از «غایت» و هدف نهایی آنهاست. چنانکه ابن تیمیه در نقد کسانی که در این باب کوتاهی می‌کنند، گفته است: «بسیاری از پاسخ‌های امام احمد و دیگر ائمه، در جواب سؤال پرسشگری بوده که امام از حال او آگاه بوده است؛ یا خطابی بوده که برای شخص معینی که حالش را می‌دانسته، بیان شده است. بنابراین، این [پاسخ‌ها] به منزله «قضایای اعیان» (احکام خاص مربوط به یک فرد یا واقعه معین) است که از رسول خدا ﷺ صادر شده و حکم آن، تنها در موارد نظیر و مشابه ثابت می‌شود. اما گروهی، این [حکم خاص] را عام پنداشتند و به نوعی از هجران و انکار دست زدند که به آن امر نشده بودند و نه واجب بود و نه مستحب. و چه بسا با این کار، واجبات یا مستحباتی را ترک کردند و مرتکب محرماتی شدند. و گروهی دیگر،

به کلی از آن رویگردان شدند و در نتیجه، آنچه را که به هجرانش امر شده بودند - یعنی سیئات بدعی (گناهان ناشی از بدعت) - هجران نکردند.^۱

صورت دوم: نادیده گرفتن شروط و قیودی که باید کلام را بر اساس آنها حمل کرد؛ زیرا حمل کلام بر ظاهرش، مشکل‌ساز است. [اما شخص] از آنجایی که گوینده را بزرگ می‌دارد، قول او را بر ظاهرش جاری می‌کند و به ناپسند بودن معنای آن توجهی نمی‌کند.

از نمونه‌های این [خطا]، سخنی است که از شماری از ائمه سلف نقل شده مبنی بر اینکه هیچ عملی از صاحب بدعت پذیرفته نمی‌شود. چنانکه حسن بصری گفته است: «از صاحب بدعت، نه نماز، نه روزه، نه حج، نه عمره، نه جهاد، و نه صرف و عدل (واجب و مستحب) پذیرفته نمی‌شود».^۲

^۱ مجموع الفتاوی (۲۸/۲۱۳).

^۲ آجری در «الشريعة» (۱/ ۴۵۹) از طریق یعقوب بن سفیان در «المعرفة و التاريخ» (۳/ ۳۹۰)، و فربابی در «القدر» (ص ۲۱۵-۲۱۶). این معنا از طریق هشام بن حسان در «البدع و النهی عنها» (۶۲)، و اوزاعی در «البدع و النهی عنها» (۲۷)، و فضیل بن عیاض در «شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة» (۱/ ۱۵۷) نیز با تخریج آمده است. نگاه کنید به: الاعتصام (۱/ ۱۶۲-۱۶۳).

زیرا اگر این معنا بر ظاهرش حمل شود - به این صورت که از هر کس که در بدعتی افتاده، هیچ عمل صالحی پذیرفته نشود و نه نماز، نه روزه و نه صدقه‌اش سودی به حال او نداشته باشد - این برداشت، با قواعد شریعت و اصول اهل سنت در تضاد خواهد بود. و نمی‌توان با تمسک به عموم کلام برخی از سلف، آن را پذیرفت؛ بلکه واجب است کلام این ائمه را مقید کرد و آن را به گونه‌ای تأویل نمود که با قواعد شرع موافق باشد. این کار به این صورت است که یا آن را بر کسی حمل کنیم که با بدعتش کافر شده است - که در این صورت هیچ عملی از او پذیرفته نمی‌شود، زیرا کفر، نابودکننده اعمال است - یا آن را بر عدم پذیرش اعمالی حمل کنیم که شرط «متابعت» [از سنت] در آنها مختل شده و در نتیجه، [عامل آن] در بدعت افتاده است؛ زیرا «هر کس در این امر ما چیزی را پدید آورد که از آن نیست، مردود است». همچنین ممکن است آن را بر این معنا حمل کرد که بدعت‌ها، از جنس گناهانی هستند که ممکن است به عنوان مجازات، سبب نابودی برخی از حسنات و نیکی‌ها شوند.^۱

بنابراین، برای فهم کلام برخی از سلف، ناگزیر از پیمودن این راه هستیم. اما فهم ظاهری که بر تعمیم کلام آنان یا در نظر گرفتن مطلق آن - بدون توجه به موافقتش

^۱ برای بحثی گسترده در این مسئله، نگاه کنید به: «موقف اهل السنّة و الجماعة من أهل الأهواء و البدع» از ابراهیم الرحیلی (ص ۲۷۹-۳۱۱).

با اصول و قواعد شریعت - استوار است، به خطا می‌انجامد و به بهانه اینکه «این سخن برخی از سلف است»، چیزی را به شرع نسبت می‌دهد که جزو آن نیست. این [فهم نادرست] همچنین به تخطئه خود این ائمه در مسائلی آشکار می‌انجامد که حتی بر کم‌علم‌ترین مردم نیز پوشیده نیست؛ امری که مستلزم جاهل شمردن آنان و تاختن به آنان به بهانه «مخالفت با نصوص» خواهد بود.

خوب است اینجا یادآوری شود که این سخن به آن معنا نیست که نقل چنین اثری، خطایی مطلق باشد؛ زیرا این معنا از هر جهت باطل نیست. به همین دلیل، صحیح است که آن را بر اجمال خود باقی گذاشت، حتی بدون تفسیر، تا از باب «زجر» (بازداشتن) و «تنفیر» (بیزار کردن) از بدعت‌ها عمل کند. این درست مانند وضعیت «نصوص وعید» (آیات و روایات تهدیدآمیز) است که از ظاهر آنها ممکن است کفر کسی که مرتکب برخی گناهان کبیره شده، فهمیده شود. این نصوص گاهی ذکر می‌شوند اما تفسیر نمی‌شوند تا به عنوان بیم‌دهنده و بازدارنده عمل کنند.

و این، روشی صحیح و سلفی است. چنانکه ابن تیمیه درباره کسی که بر اهل بدعت رد می‌نویسد، می‌گوید: «هرگاه در نکوهش یک بدعت و معصیت، سخت‌گیری می‌کرد، قصدش بیان فساد موجود در آن بود تا بندگان از آن بر حذر باشند؛

همان‌گونه که در نصوص وعید و غیر آن [چنین است]؛^۱ آنچه ناپسند و مورد حذر است، استنباط حکم [قطعی] از فهم ظاهری [این‌گونه نصوص] و عمل کردن برطبق آن است.

نمونه دیگر، سخنی است که از برخی از سلف نقل شده: «هر کس صاحب بدعتی را دوست بدارد، خداوند عملش را تباه می‌سازد و نور اسلام را از قلبش خارج می‌کند».^۲ این سخن را نمی‌توان بر ظاهرش حمل کرد و گفت که عمل انسان به دلیل محبتش به یک صاحب بدعت، باطل می‌شود. چنین ادعایی نیازمند دلیل صحیح است. بنابراین، ناگزیر باید این عبارت را تأویل کرد و معنایش را به شکلی صحیح، مقید ساخت. و اگر [عبارت] چنین تأویلی را برنتابد، گفته می‌شود که [این سخن] صحیح نیست و اشکالی هم در این [قضاوت] وجود ندارد؛ زیرا این از جنس خطاهای مجتهدان به شمار می‌رود. این مثال، برای [نقد] صورت نخست نیز مناسب است؛ یعنی اینکه نباید قول «برخی» از سلف را گرفت و با آن استدلال کرد که این، منهج «همه» آنان است.

^۱ منهاج السنة النبوية (۵/ ۲۳۹).

^۲ ابن بطه در «الإبانة» (۲/ ۴۵۹)، ابونعیم در «حلیة الأولیاء» (۸/ ۱۰۳)، و هروی در «ذم الکلام و أهله» (۴۳۴) از فضیل بن عیاض. و نگاه کنید به: شرح السنة از بریهاری (۱۳۹).

صورت سوم: درک نکردن «محل شاهد» (نکته اصلی مورد استناد) در هنگام ایراد برخی اقوال و مواضع صادر شده از سلف. گاهی به این اقوال برای [اثبات] وجهی معین استدلال می‌شود، اما شخص در فهم این جنبه از استدلال دچار خطا می‌گردد. در نتیجه، خطا در فهم «محل شاهد» است، نه در خود آن موضع [که از سلف نقل شده است].

از نمونه‌های این [خطای فهم]، روایاتی است که برخی از نویسندگان در کتب عقاید، آداب، تراجم (شرح حال) و زهد از سلف نقل می‌کنند؛ روایاتی درباره شب‌زنده‌داری در تمام طول شب، روزه گرفتن در تمام عمر (صیام الدهر)، یا ترک خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های مباح و مانند آن.

در نتیجه، برخی از خوانندگان این کتب چنین می‌پندارند که هدف از ذکر آنها، اقرار به مشروعیت، برتری این کارها و تشویق به انجام آنهاست. حال آنکه «محل شاهد» و نکته اصلی در استدلال به این وقایع، بیان میزان کوشش و اجتهاد آنان در عبادت و وارستگی‌شان از بهره‌های نفسانی در طلب رضای خداوند بوده است؛ نه اثبات مشروعیت آن کار یا برتری دادنش بر سیره و روش پیامبر ﷺ در این امور.

نمونه دیگر، روایتی است که از امام احمد نقل شده که هرگاه: «به یک نصرانی نگاه می‌کرد، چشمانش را می‌بست. از او درباره این کار پرسیده شد. پاسخ داد: طاقت

ندارم به کسی نگاه کنم که بر خدا افترا بسته و بر او دروغ گفته است.^۱ مقصود از ذکر چنین موضعی از امام، نه تقریر کراهت نگاه به نصرانی و نه مستحب بودن روی گرداندن از اوست. خودِ امام احمد می‌دانست که پیامبر ﷺ و اصحابش - که در علم و عمل کامل‌تر بودند - به یهودیان، نصرانیان و بت‌پرستان نگاه می‌کردند، با آنان سخن می‌گفتند و معامله داشتند. و امام [احمد] هرگز چیزی خلاف این را مقرر نکرد و هیچ‌کس نیز ذکر نکرده که کراهت این امر، از مذهب او بوده باشد. بلکه برعکس، جواز معامله با کافر، خطاب قرار دادن او و نگاه کردن به او، جزو مذهب او و دیگر اهل علم است. نهایت چیزی که در آن روایت وجود دارد، این است که امام، حسی را که در درون خود می‌یافته، حکایت کرده و حکم شرعی‌ای را مقرر نکرده است. کسانی که این را در مقام مدح از او نقل کرده‌اند، تنها خواسته‌اند شدت بغض و نفرت او از کفر و اهلش را نشان دهند. بنابراین، مدح در اینجا، نه برای خودِ آن فعل، بلکه برای معنا و انگیزه‌ای است که پشت آن قرار دارد.

اصل در این بحث آن است که افعال مردم، گاهی از یک جهت ستایش می‌شود و از جهتی دیگر، نه. هدف نویسندگان از ذکر این نمونه‌ها، غالباً برجسته کردن جنبه

^۱ نگاه کنید به: طبقات الحنابلة از ابن ابی‌یعلی (۱/۱۲) و مناقب الإمام أحمد از ابن جوزی (ص ۳۴۸).

ستودنی آنهاست و گاهی از بیان و تفصیل این نکته (که ستایش، تنها مربوط به آن جنبه خاص است) غفلت می‌کنند، زیرا آن را نزد خود، امری آشکار می‌پندارند.

برای توضیح این معنا، می‌توان به این داستان تمثیل زد: «سه نفری که به خانه پیامبر ﷺ آمدند و درباره عبادت ایشان پرسیدند. هنگامی که از آن باخبر شدند، گویی آن را اندک شمردند. پس یکی از آنان گفت: من با زنان ازدواج نمی‌کنم. دیگری گفت: من گوشت نمی‌خورم. و سومی گفت: من بر رختخواب نمی‌خوابم.» پس [پیامبر] خدا را ستایش و ثنا گفت و فرمود: «چه شده است گروهی را که چنین و چنان می‌گویند؟ اما من، هم نماز می‌خوانم و هم می‌خوابم، هم روزه می‌گیرم و هم افطار می‌کنم، و با زنان نیز ازدواج می‌کنم. پس هر کس از سنت من روی گرداند، از من نیست».^۱ در این واقعه، می‌بینیم که پیامبر ﷺ کار آنان را نکوهش و انکار کرد. اما اگر کسی بر این واقعه تعلیق بنویسد و بگوید که این داستان، نشان‌دهنده حرص و کوشش صحابه در عبادت و روی آوردن به خداست، استدلال و استشهادِ درستی آورده است.

صورت چهارم: از جمله خطاهای مربوط به عدم فهم مقاصد کلام، این است که سخن عالمی که درباره یک شخص یا در یک موقعیت معین گفته شده، به همه کس

^۱ بخاری (۲/۷)، شماره (۵۰۶۳) و مسلم (۲/۱۰۲۰)، شماره (۱۴۰۱) از حدیث انس بن مالک (رضی الله عنه).

در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها تعمیم داده شود. اینها از جملهٔ «قضایای اعیان» (احکام خاص) هستند که صحیح نیست در هر حالتی تعمیم داده شوند، مگر آنکه شروطش محقق و موانعش برطرف شده باشد. ابن تیمیه در تذکر نسبت به این خطا می‌گوید: «هرگاه دیدی امامی، گویندهٔ سخنی را تخطئه کرده یا به سبب آن، او را تکفیر نموده است، این را به عنوان حکمی عام برای هر کس که آن سخن را بگوید، در نظر نگیر؛ مگر آنکه شرطی که به سبب آن، مستحق سخت‌گیری و تکفیر شده، در آن شخص نیز محقق باشد».^۱ پیش‌تر نیز بر ضرورت تمایز میان «حکم بر اوصاف» (یعنی خودِ عمل یا سخن) و «حکم بر اعیان» (یعنی اشخاص) تأکید شد و این نکته نیز داخل در همین معناست.

اینها صورتهایی از کوتاهی در فهم مقاصد کلام سلف بود - که خود، صورتهای مسیر دوم از غلو نامعتبر به شمار می‌روند - بنابراین، مهم است که در آثار نقل شده از آنان، فقه و فهم عمیق داشت و شخص استدلال‌کننده، به مقصود اثر و سیاق آن بصیرت داشته باشد و با ضوابط و قیود آن آشنا باشد؛ (و باید این آثار را) بر «محل شاهد» آنها حمل کرد. وگرنه، محبت سلف و حرص بر پیروی از آنان، اگر با کوتاهی

^۱ مجموع الفتاوی (۶/۶۱).

در این امر همراه باشد، زمینه‌ساز افتادن در زیاده‌روی‌های نامعتبر و چه بسا خطاها و انحرافات شدیدتر خواهد بود.

به همین دلیل، برخی از سلف گفته‌اند: «حدیث، مایه گمراهی است مگر برای فقها».^۱ ابن ابی‌زید در توضیح این عبارت می‌گوید: «منظور این است که غیر فقها ممکن است چیزی را بر ظاهرش حمل کنند، در حالی که آن، تأویلی از حدیثی دیگر دارد، یا دلیلی [بر خلاف آن] وجود دارد که بر او پوشیده مانده، یا [آن حدیث] متروک است و ترک آن به دلیلی واجب شده که جز کسی که در علم ژرف‌نگر و فقیه باشد، آن را در نمی‌یابد».^۲ حال اگر این [خطر] در حدیث پیامبر ﷺ وجود داشته باشد، تکلیف کلام غیر او چه خواهد بود؟ بی‌شک، اشکال در آن آشکارتر خواهد بود.

^۱ این سخن را ابی‌زید قیروانی از سفیان بن عیینه نقل کرده است، چنانکه ابن وهب معنای این عبارت را نقل کرده است. نگاه کنید به: جامع فی السنن و الآداب و المغازی و التاریخ (۱۱۸-۱۱۹). و قاضی عیاض نیز مانند این عبارت را به ابن وهب نسبت داده است. نگاه کنید به: ترتیب المدارک (۱/ ۹۱). و خطیب بغدادی در الفقیه و المتفق (۲/ ۱۵۸) کلامی مانند آن از امام مالک نقل کرده است.

^۲ نگا: الجامع (۱۱۸-۱۱۹).

اشکال زمانی بیشتر می‌شود که برخی با اقوال سلف، همان‌گونه تعامل می‌کنند که با نصوص شارع؛ از این جهت که آنها را به صورت عام و مطلق در نظر می‌گیرند، مفهوم مخالفشان را معتبر می‌شمارند، و لوازم قولشان را می‌پذیرند و مانند آن. این، خود، سببی برای غلو و خطاست. پس صحیح نیست که کلام یک غیر معصوم، همان‌گونه فهمیده شود که کلام معصوم فهمیده می‌شود. چه بسا عالمی سخنی بگوید، اما به عموم آن توجه نداشته باشد، یا از مفهوم مخالف آن غافل باشد، یا لوازم آن را در نظر نیاورد. پس صحیح نیست که همان ایراداتی که بر نصوص شارع [ممکن است] وارد شود، بر کلام او نیز وارد گردد. زیرا «هر کس جز انبیا، ممکن است به لوازم سخنش ملزم گردد، در حالی که خود، متوجه آن لوازم نبوده است».^۱

این [روش]، پیامدهای بدی در پی دارد؛ از جمله اینکه: «برگرفتن مذاهب فقها از سخنان مطلق آنان، بدون مراجعه به تفسیری که خود برای کلامشان ارائه داده‌اند و آنچه اصولشان اقتضا می‌کند، به [پیدایش] مذاهبی زشت و ناپسند می‌انجامد».^۲

از نمونه‌های این روش اشتباه، چنانکه ابن تیمیه ذکر می‌کند، این است که: «هرگاه یکی از علما به حجتی استدلال کند، ولی آن را با نقدی فاسد و علتی باطل، نقض

^۱ القواعد النورانية (ص ۳۵۰)، و انظر: الفتاوى الكبرى (۶/ ۹۵).

^۲ الصارم المسلول (۲۸۰).

کرده باشد، جایز نیست که گفته شود در کلام او، همانند کلام معصوم علیه السلام عام و خاص وجود دارد.^۱ برای مثال اگر یکی از آنان بگوید «خداوند شراب را تنها به این دلیل حرام کرده که مست‌کننده است»، سپس برخی دیگر از مست‌کننده‌ها را مباح شمارد، این تناقضی است که علت و حجتِ او را فاسد می‌سازد و جایز نیست گفته شود که این از باب عام و خاص است.^۲

این روش در فهم، همان روش خود سلف در فهم کلام پیشینیانشان است. آنان در مقاصد کلام می‌نگریستند و آنچه را با قواعد کلی [شریعت] مخالفت داشت، تأویل می‌کردند.

^۱ وقتی در سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله به دو عبارت برمی‌خوریم که در ظاهر با هم در تضاد هستند، اصل بر این است که در کلام ایشان تناقضی وجود ندارد. وظیفه ما این است که با استفاده از ابزارهای علم اصول فقه، میان آن دو سخن را جمع کنیم. یکی از مشهورترین این ابزارها، قاعده «عام و خاص» است. یعنی می‌گوییم یک سخن، حکمی «عام» را بیان کرده و سخن دیگر، آن حکم عام را برای یک مورد «خاص»، استثنا کرده است. اما وقتی یک عالم غیر معصوم سخنی می‌گوید و در جایی دیگر، سخنی متناقض با آن بیان می‌کند، ما نمی‌توانیم فوراً به سراغ قاعده «عام و خاص» برویم. چرا؟ چون آن عالم معصوم نیست و ممکن است به سادگی دچار خطا، فراموشی یا تناقض شده باشد. (مترجم)

^۲ الرد علی السبکی (۱/ ۶۷).

از شواهد این [روش]، حمل کردنِ برخی از آثار نقل‌شده از صحابه و تابعین بر معنای تواضع و شکستن نفس است. چنانکه در سخن ابوبکر (رضی الله عنه) در نخستین خطبه خلافتش آمده است: «من به ولایت امر شما گمارده شدم، در حالی که بهترین شما نیستم».^۱ ظاهر کلام ابوبکر، این گمان را ایجاد می‌کند که او بهترینِ این امت نیست و این، با اتفاق نظر [علما] بر برتری او، منافات دارد. به همین دلیل، علما این سخن را اینگونه تأویل کرده‌اند که از باب تواضع و ناپسند دانستنِ ستایش از خود بوده است.^۲

از جمله موارد به کارگیری این معنا [یعنی تأویل مقصدی]، تأویل امام احمد درباره اثری است که ممکن بود با آن بر خلافت علی (رضی الله عنه) اعتراض شود. عبدالله بن احمد می‌گوید: «به پدرم گفتم: [نظرت چیست] درباره کسی که به حدیث عبیده استناد می‌کند که به علی گفت: «نظرتو در جماعت، برایم دوست‌داشتنی‌تر از نظرتو

^۱ ابن اسحاق چنانکه در «سیره ابن هشام» (۲/ ۶۶۱)، و مالک در «الموطأ» (۱/ ۱۶۱)، و عبدالرزاق در «المصنف» (۱۰/ ۳۵۷)، و ابوعبید در «الأموال» (۱۲)، و ابن سعد در «الطبقات الکبری» (۳/ ۱۶۷)، و ابوداود در «الزهد» (۵۶) روایت کرده‌اند.

^۲ نگا: الزهد از ابی‌داود (۵۶)، تأویل مختلف الحدیث از ابن قتیبة (۱۸۲)، غریب الحدیث از خطابی (۲/ ۳۵). تأویل این سخن با تأویلات دیگر نیز آمده است، انظر: تمهید الأوائل از باقلانی (۴۸۷)، المنهاج فی شعب الإیمان از حلیمی (۳/ ۱۹۷)، و الانتصار از ابن ابی‌الخیر العمرانی (۳/ ۸۵۸).

در تفرقه است». پدرم پاسخ داد: امیرالمؤمنین با این سخن تنها می‌خواست با تواضع، خود را پایین بیاورد. آنجا که فرمود: «فتنه‌ای به ما رسید»، از روی تواضع بوده است.^۱

ملاحظه می‌کنی که امام، این عبارت را تأویل کرده و آن را بر معنایی حمل نموده است که خلافت علی رضی الله عنه را که امری ثابت است، نفی نمی‌کند.

این، یک روش در فهم هر نوع خطابی است. به همین دلیل، علما آن را در فهم کلام خدا و کلام رسولش ﷺ به کار گرفته‌اند؛ و به طریق اولی، در فهم سخن غیر معصوم نیز باید به کار گرفته شود.

مسیر سوم: زیاده‌روی در سخت‌گیری بر مردم و نسبت دادن آنان به بدعت، به بهانه مخالفت با منهج سلف. پیامد این رویکرد آن است که بسیاری از مردم، جسورانه دیگران را به بدعت متهم می‌کنند؛ حال آنکه خودشان در شناخت ملاک‌های بدعت و در نظر گرفتن شروط و موانع آن، کوتاهی و سهل‌انگاری آشکاری دارند.

سپس، از روی جهل یا ستم، احکام اهل بدعت را بر دیگران تطبیق می‌دهند. این وضعیت زمانی وخیم‌تر می‌شود که به خصومت‌ها و نزاع‌های گروهی بدل می‌گردد

^۱ نگاه کنید به: السُّنَّةُ از عبدالله بن احمد (۲/۵۹۰).

و آتش ستم و تفرقه را شعله‌ورتر می‌سازد. در این نزاع‌ها، هر گروهی متعصبانه از یاران خود دفاع می‌کند، با مخالفانش دشمنی می‌ورزد و اتهام «بدعت‌گذاری» و «خروج از سنت» را همچون سلاحی علیه دیگری به کار می‌گیرد و هر طرف، خواهان آن است که احکام اهل بدعت بر رقیبش اجرا شود. این کار، هم مخالف با شرع است و هم از سوی دیگر، سبب بیزاری و نفرت شدیدی از منهج خودِ سلف می‌شود.

اگر به بررسی اقوال و افعالی بپردازیم که امروزه برخی بر اساس آنها، دیگران را به بدعت متهم می‌کنند - در حالی که آن کارها هرگز مستوجب چنین حکمی نیستند - با فهرستی طولانی و گسترده روبرو خواهیم شد. که این خود، نتیجه‌ی طبیعی همین خصومت‌هاست.

به همین دلیل، حکم به بدعت علیه مردم، ناگزیر دو شرط دارد: علم و عدل. علم به اقوال و افعالی که [ارتکاب آنها] موجب بدعت است، و [رعایت] شرط تطبیق آن حکم بر افراد، و عدل در تعامل با مردم. اما زمانی که این قضیه به صحنه‌ی خصومت‌های عمومی کشیده شود، جهل و هوا و هوس، ترازوی علم و عدل واجب را در هم می‌شکند و در نتیجه، راه برای شیوع ظلم و ستم هموار می‌گردد.

مسیر چهارم: آمیختن میان حکم «اصل» و «استثناء»، و تعمیم دادن مواضع استثنائی مخالف با اصل، تا جایی که خود به یک اصل کلی تبدیل شوند.

و این بسیار مهم است. این یک خطاست که برخی از مردم به بعضی مواضع یا اقوال صادر شده از برخی بزرگان سلف - که به عنوان یک «استثناء» بوده - استناد کنند و آن را به یک «اصل» تبدیل نمایند، یا آن را تعمیم دهند تا به یک قاعدهٔ عام بدل گردد. از نمونه‌های این [خطا]، این است که شخص، روایات نقل شده از برخی از سلف در باب سخت‌گیری در کلام، انکار، جواز لعن و دشنام، یا درشتی در تعامل را گردآوری کند، به آنها چنگ زند و آن قدر تکرارشان کند که به یک منهج عام یا یک رفتار رایج تبدیل شوند. چنین کاری، در نهایت به نقض اصول مقرر شریعت در باب مدارا، رحمت، گفتار نیکو و کمال اخلاق می‌انجامد.

و چه بسا عوام مردم بر او خرده بگیرند و کارش را مخالف با سیرهٔ پیامبر ﷺ و منافی اخلاق اسلام ببینند. آنگاه او از جهل آنان نسبت به آثاری که در این زمینه آمده است، اظهار شگفتی می‌کند؛ [و با خود می‌گوید] که او - برخلاف عوام - پیرو اثر و عالم به آن است!

اما حقیقت آن است که این نوع علم، نه تنها به صاحبش سودی نمی‌رساند، بلکه به اوزیان نیز می‌زند؛ چرا که او را از کمال اخلاق، خوش رفتاری و مدارایی که اسلام آورده است، محروم می‌سازد، تا جایی که حال عوام مسلمانان از او بهتر می‌گردد. ریشهٔ این انحراف - گذشته از هوا و هوس - در فهم اشتباه او نهفته است؛ زیرا او در اعتبار

بخشیدن به این آثار غلو کرده و وقایعی را که باید در زمینه‌ای خاص فهمیده می‌شد، به یک قاعدهٔ عام تبدیل کرده است.

از فقه و فهم عمیق علمای متقدم در چنین مسائلی، این بود که همواره به نیاز انسان به «ادب» توجه نشان می‌دادند و [یادآور می‌شدند] که این نیاز، گاهی از نیاز به «علم» نیز فراتر می‌رود. چنانکه مَخلَد بن حسین گفته است: «نیاز ما به اندکی ادب، بیشتر از نیاز ما به بسیاری از حدیث است»^۱.

بنابراین، هرگاه کسی با استناد به کلام برخی از ائمه، بخواهد این سخت‌گیری در انکار و درشتی در تعامل را توجیه کند، دچار چندین خطا شده است:

نخست: اینکه این وقایع، به موارد و صورت‌های معینی مربوط بوده، اما او آنها را عام در نظر گرفته است. و هر آنچه در یک واقعهٔ معین جایز بوده، لزوماً همیشه یا در اغلب موارد جایز نیست.

^۱ رامهرمزی در «المحدث الفاصل» (۵۵۹). و مانند آن از شریک نیز آمده است، چنانکه ابن ابی‌حاتم در «الجرح و التعديل» (۳۳۵ / ۴)؛ و از ابن مبارک در «معجم ابن المقرئ» (۲۶۸)؛ و از سقلاب همدانی در «رياض النفوس» (۲۳۰ / ۱)؛ و از لیث بن سعد در «مناقب الشافعی» از بیهقی (۶۵) روایت کرده‌اند.

دوم: در بهترین حالت، این روایات تنها بر «مباح» بودن آن رفتار خشن در آن زمینه خاص دلالت دارند، نه بیشتر. اما [شخص خطاکار] چنان به آنها چنگ می‌زند که گویی یک «امر مشروع» و ستودنی هستند. این در حالی است که ترک چنین رفتاری و پاس داشتن حرمت کلام، بی‌گمان فضیلتی برتر است. بنابراین، چنین فردی اگر هم مرتکب گناه نشده باشد، به دلیل ترک امری برتر و مشروع، شایسته ملامت خواهد بود.

سوم: اینکه این سخت‌گیری از سوی برخی علما، بر پایه یک «مصلحت معین» بوده است؛ اما شخص [خطاکار] به صورت مطلق به آن چنگ زده، حتی زمانی که آن مصالح وجود ندارند و بلکه مفاسد غلبه یافته‌اند.

چهارم: اینکه همه موضع‌گیری‌های [این علما] صحیح نیستند. چه بسا از آن عالم، خطایی سرزده باشد، یا [آن کار را] بدون اختیار انجام داده باشد، یا خود او نیز آن را بهترین راه نمی‌دانسته است.

پنجم: اینکه برخی از آن موضع‌گیری‌ها، از بزرگانی صادر شده که به مقام امامت در دین رسیده بودند و از این رو، الگو و اسوه به شمار می‌رفتند. امثال این بزرگان، گاهی نوعی از «سیاست شرعی» را در برابر برخی از مردم به کار می‌گرفتند. برای مثال، بر شخصی سخت‌گیری می‌کردند تا دیگران را از برخی کارهای او بیزار کنند، و در این

سخت‌گیری آنان - با توجه به جایگاه و منزلتشان در میان مردم - منفعت و مصلحتی وجود داشت. پس شایسته نیست که بعد از آنان، یک تازه‌کار و مبتدی در علم بیاید و [در این کار از آنان تقلید کند]. جامه [علم و تقوای] ثوری و مالک و احمد، [بر تن او] راست نمی‌آید تا بخواهد این نوع از سیاست شرعی را در برابر کسی به کاربرد که از خودش برتر است، یا در مسئله‌ای کم‌اهمیت که به حد تبذیر و گمراه‌دانستن نمی‌رسد، یا در شرایطی که آن سخت‌گیری مصلحتی ندارد و مفسده‌اش بیش از نفعش است.

برای درک ابعاد این خطا، کافی است به تصویر کلی بنگریم: جوانی را می‌بینیم که پیوسته دشنام می‌دهد و لعن می‌فرستد و سرشتش با تندی، خشونت و درشتی آمیخته است. اطرافیانش او را فردی زشت‌گو و بددهان می‌دانند، اما او به سخنشان اعتنایی نمی‌کند؛ چرا که در تصور خود، این رفتارش را بر دلایلی استوار می‌بیند که دیگران از آن بی‌خبرند؛ دلایلی چون موضع‌گیری در برابر اهل بدعت، انکار بر گناهکار، یا تربیت فرد خطاکار. این تصویر کلی، قطعاً با یک اصل بنیادین در تضاد است: اصل کمالِ اخلاق، مدارا، رحمت و نرم‌خویی که سیره و روش پیامبر ﷺ بود، چنانکه خداوند می‌فرماید: **{وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ}** [القلم: ۴]. این نرم‌خویی، روش غالب ایشان حتی در برخورد با گناهکاران، منافقان و کافران بود. البته این به معنای نفی

سخت‌گیری‌های به‌جا و موردی نیست، چرا که آن نیز بخشی از کمال ایشان (علیه الصلاة والسلام) بود. اما نکتهٔ کلیدی اینجا است که نباید اجازه داد این «استثناء» بر «اصل» غلبه کند و آن را نقض نماید.

روایت زیر از امام احمد، گواه این درک دقیق است: هنگامی که پسرش صالح از او دربارهٔ یزید بن معاویه پرسید، امام او را نکوهش کرد. صالح پرسید: «پس چرا او را لعنت نمی‌کنی؟» احمد پاسخ داد: «مگر هرگز دیده‌ای پدرت کسی را لعنت کند؟»^۱

ملاحظه می‌کنی که امام [احمد]، بدون نیاز به لعن - و حتی بدون بیان حرمت آن - نکوهش خود را ابراز کرد. او راه فاضلانه را پیمود و گزینهٔ کامل‌تر را برگزید و زبانش را از لعن بازداشت. او به اصل کلی [یعنی ترک لعن] تمسک جست و نقطهٔ حرکت خود را بر اختلاف نظر دربارهٔ جواز یا عدم جواز لعن شخص معین، بنا نکرد.

این، روشی است مخالف با کسی که در جزئیات اختلاف فقهی دربارهٔ حکم لعن شخص معین غرق می‌شود، سپس قول کسی را که آن را مباح می‌داند، برمی‌گزیند،

^۱ ابن تیمیه این روایت را در چند کتاب خود نقل کرده است، نگاه کنید به: منهاج السنة النبویة

(۵۷۳ / ۴)، مجموع الفتاوی (۴۱۲ / ۳)، و جامع المسائل (۱۶۹ / ۵).

به آن چنگ می‌زند گویی که امری مشروع است، و آن قدر تکرارش می‌کند که ناآگاهانه، اصل اخلاقی عفت و پاکی زبان را نقض می‌کند.

در راستای همین توجه به این معنا، می‌توان به پاسخ اسحاق بن راهویه به حرب کرمانی نیز اشاره کرد. هنگامی که از او درباره غیبت اهل شرک پرسید، اسحاق به او گفت: «[این طور نیست که] آن را بد بدانم، بلکه بد می‌دانم که شخص، زبانش را [به غیبت کردن] عادت دهد».^۱

از جمله ادله این تمایز میان «آنچه قاعده غالب است» و «آنچه استثناء است»، داستانی است که درباره یهودیان نقل شده است. هنگامی که آنان بر پیامبر ﷺ وارد شدند، گفتند: «السَّامَ علیکم» (مرگ بر شما). عایشه می‌گوید: من متوجه [قصدشان] شدم و گفتم: «و علیکم السَّام و اللعنة» (مرگ و لعنت بر خودتان). رسول خدا ﷺ فرمودند: «آرام باش ای عایشه، الله در همه کارها مدارا را دوست دارد.» گفتم: ای رسول خدا، مگر نشنیدی چه گفتند؟ رسول الله ﷺ فرمودند: «من که گفتم: و علیکم (بر خودتان نیز باد)».^۲

^۱ نگا: مسائل حرب الکرمانی (۲/ ۸۸۷). و برای همین معنا نگاه کنید به (۲/ ۸۸۶) و (۲/ ۸۸۲).

^۲ بخاری (۸/ ۱۲)، شماره (۶۰۲۴) و مسلم (۴/ ۱۷۰۶)، شماره (۲۱۶۵) روایت کرده‌اند.

در این موضع، پیامبر ﷺ سخت‌گیری عایشه را ناپسند شمرد و علت آن را لزومِ درپیش گرفتن مدارا دانست زیرا محبوب خداوند است. این در حالی است که سخت‌گیری، خود، ممکن است در برخی احوال جایز باشد. اما این بدان معنا نیست که در اصل، جایز است یا بدون نیاز [می‌توان آن را انجام داد]. و اگر [این سخت‌گیری] زیاد یا غالب شود، قطعاً با اصلِ «مدارا» در تضاد خواهد بود.

از جمله استدلال‌های نیکو در این باب، حدیثی است که از ابوهریره (رضی الله عنه) نقل شده است: به ایشان گفته شد: ای رسول خدا! علیه مشرکان دعا کن (نفرین کن). فرمودند: «من به عنوان فردی بسیار لعنت‌کننده فرستاده نشده‌ام؛ بلکه به عنوان رحمت فرستاده شده‌ام».^۱

پیامبر ﷺ از نفرین کردن آنان خودداری ورزید و علت آن را چنین بیان کرد که این کار، هم با خُلق و خوی ایشان (علیه الصلاة والسلام) منافات دارد و هم با مقصد رسالتشان که همان رحمت است. اینها اصولی کلی بود که رسول خدا ﷺ در آن حالت، برای ترک نفرین کافران، به آنها استناد کرد. این در حالی است که از خود پیامبر ﷺ روایت شده که مشرکان یا برخی از آنان را نفرین کرده است. و این خود، بر

^۱ مسلم (۴/۲۰۰۷)، شماره (۲۵۹۹) روایت کرده است.

تفکیک میان «اصل و قاعده غالب» و «آنچه به ندرت یا به دلیلی عارضی رخ می‌دهد» تأکید دارد.

از جمله معانی مهم در اینجا این است که: «پی‌گیری سخت‌گیری‌های یک مذهب از نظر نکوهش، دست کمی از پی‌گیری رخصت‌های آن ندارد»^۱ چنانکه گفته‌اند: «هر کس تنها به دنبال رخصت‌های فقها باشد، به زندقه می‌افتد»؛ زیرا چنین فردی با گزینش سهل‌گیرانه‌ترین اقوال، منهجی کلی را استخراج می‌کند که مورد تأیید هیچ‌یک از آن فقها نیست. به همین صورت، کسی که تنها سخت‌گیرانه‌ترین دیدگاه‌ها را گردآوری و پیروی کند نیز به همان اندازه از مسیر دین منحرف و گمراه شده است. زیرا او بر اساس یک روش [نوساخته که مورد تأیید آن فقها نیست] گام برمی‌دارد و از [مجموع آنها] یک تصویر کلی ناپسند می‌سازد. چرا که حتی اگر بتواند برای هر یک از آن موارد، دلیلی بیاورد یا آن را به عالمی نسبت دهد، هرگز نخواهد توانست این «تصویر کلی» را به کسی مستند کند یا برایش دلیلی بیاورد.

اینها برخی از مسیرهای غلو نامعتبر در فهم سلف بود. برای حفظ جایگاه سلف و پاسداری از منهج آنان، ضروری است که علاقه‌مندان به این راه، نسبت به این غلو و

^۱ از سخنان ابن عرفة. نگاه کنید به: المعیار المعرب (۶/۳۶۹).

زیاده‌روی هوشیار باشند، ماهیت آن را برای دیگران روشن سازند و موارد درست را از نادرست جدا کنند. زیرا غفلت از این امر، در نهایت، خودِ اصل استناد به قول سلف را تضعیف کرده و راه را بر طاعنان و شکاکان باز می‌کند.

باید به یاد داشت که نسبت دادن یک معنای باطل به سلف صالح، هرگز به آن معنا مشروعیت نمی‌بخشد. معنایی که با قواعد کتاب و سنت در تضاد است، حتی اگر به بزرگترین شخصیت‌ها نیز نسبت داده شود، حق یا جایز نخواهد شد. در حقیقت، چنین کاری، طعنه زدن به فقه و منهج خود سلف است. پیرو حقیقی آنان کسی است که ساحتشان را از این معانی باطل مبرا می‌دارد، نه آنکه به بهانه پیروی، به آنها تمسک جوید.

(۱۵) و در دل‌های ما کینه‌ای نسبت به مؤمنان قرار مده^۱

این گفته، یک معنای ایمانی و اخلاقی را در تعامل با مؤمنان پایه‌گذاری می‌کند. این سخن، پایان این امت را به آغاز آن پیوند می‌زند و این امت را با رشته‌هایی از محبت، رحمت، صفا و پاکی به یکدیگر متصل می‌سازد. این دعا برای آمرزش کسانی که در ایمان پیشی گرفته‌اند و سپس دعا برای رهایی از کینه، دربردارنده معانی بزرگی است:

معنای اول: ثابت دانستن ایمان آنان؛ به این معنا که [دعا کننده] بر آنان ستم نمی‌کند تا ایمانشان را نفی کند یا در آن تردید روا دارد.

معنای دوم: ارج نهادن به پیشی گرفتن آنان در ایمان. این از آثار بزرگداشت ایمان در قلب مؤمن است که سبب می‌شود برای کسانی که در این نعمت بزرگ بر او پیشی گرفته‌اند، احترام قائل شود.

زیرا معیار نزد اهل اسلام، «ایمان» و «پیشی گرفتن در آن» است؛ نه معیارهای دشمنان پیامبران که ملاک را در قدرت، جایگاه و ثروت شخص می‌دیدند. چنانکه قوم نوح در مقام اعتراض گفتند: **﴿وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ يُكْفِّرُوا﴾** (هود: ۲۷) (و

^۱ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

ما نمی‌بینیم جز آنکه فرومایگان ما از تو پیروی کرده‌اند). و مشرکان با همین معیار بر پیروان پیامبر فخر فروشی می‌کردند: **{وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا}** [مریم: ۷۳] (و هنگامی که آیات روشنگر ما بر آنان خوانده می‌شود، کافران به مؤمنان می‌گویند: کدام یک از دو گروه [ما و شما] جایگاهش بهتر و محفلش زیباتر است؟). و آنان همین را دلیل عدم پذیرش خود قرار دادند: **{لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ}** [الأحقاف: ۱۱] (اگر [اسلام] چیز خوبی بود، آنان در [پذیرش] آن بر ما پیشی نمی‌گرفتند). و با ناباوری گفتند: **{أَهَؤُلَاءِ مَنِ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيِّنَاتٍ}** [الأنعام: ۵۳] (آیا اینانند که الله از میان ما بر آنان منت نهاده است؟).

معنای سوم: اثبات برادری میان همه اهل ایمان؛ هرچند آنان را شناسد، ندیده باشد، یا هم‌عصرشان نباشد. حتی اگر قرن‌ها میانشان فاصله باشد، این پیوند ایمانی همه آنان را گرد هم می‌آورد.

معنای چهارم: محبت و خیرخواهی برای دیگران است؛ چرا که او هم برای خود و هم برای آنان دعا می‌کند.

معنای پنجم: یادآوری گستردگی رحمت خداوند است؛ زیرا او برای همه کسانی که پیش از او ایمان آورده‌اند، طلب آمرزش می‌کند و آن را به خود محدود نمی‌سازد.

معنای ششم: اینکه صفت مؤثر در این محبت و این دعا، «تمسک به ایمان» است. هرچه پایبندی فرد به ایمان، قیام به شعبه‌های آن و دوری از نواقص آن بیشتر شود، سزاوار این محبت، دوستی و دعا می‌گردد.

معنای هفتم: کوشش برای پاک نگه داشتن دل از کینه (غِلّ) نسبت به مؤمنان. اینها معانی بزرگی است که از این دعای قرآنی برمی‌آید. این دعا در وهله اول دربارهٔ اصحاب پیامبر ﷺ آمده است، زیرا آنان نخستین کسانی بودند که در ایمان پیشی گرفتند؛ اما شامل کسانی که پس از آنان آمدند نیز می‌شود. در نتیجه، هر نسلی برای نسل پیش از خود طلب رحمت می‌کند.

و هرچه مسلمان به سنت نزدیک‌تر باشد، قلبش نسبت به مسلمانان پاک‌تر است. به همین دلیل، عَنبَسَةُ بن سعید کَلَاعی گفته است: «هیچ مردی بدعتی را آغاز نکرد، مگر آنکه سینه‌اش از کینهٔ مسلمانان پر شد»^۱.

این معنای شرعی بزرگ، همان چیزی است که دل‌های مسلمانان را گرد هم می‌آورد، سخنشان را یکپارچه می‌سازد و از اثر وسوسه‌های شیطان میان آنان می‌کاهد. و

^۱ هروی در «ذم الکلام و أهله» (۴۲۹)، قوام السنة در «الحجة فی بیان المحجة» (۱/ ۳۳۰)، و ابن عساکر در «تاریخ دمشق» (۴۷/ ۱۳) روایت کرده‌اند.

هرچه این معنا ضعیف‌تر شود، اختلاف، تفرقه و نزاع بیشتر می‌گردد. این معنایی است که فقهای سلف (رحمهم الله) به آن توجه داشته‌اند. عَوَّام بن حَوْشَب می‌گوید: «کسانی از صدر این امت را درک کردم که به یکدیگر می‌گفتند: نیکی‌های اصحاب رسول خدا ﷺ را یاد کنید تا دل‌ها بر [محبت] آنان متحد شود و از آنچه میان‌شان رخ داده، سخن نگویید که مردم را علیه آنان تحریک می‌کنید»^۱.

* * *

آثار این گفته:

- بیان فضل صحابه:

پاکی دل، از پاکی آن نسبت به صحابه رسول خدا آغاز می‌شود و سپس به تابعین و نسل‌های پس از آنان می‌رسد. پس هر کس کینه صحابه رسول خدا ﷺ را در دل داشته باشد، کینه‌اش نسبت به نسل‌های پس از آنان شدیدتر خواهد بود. چنانکه

^۱ حرب کرمانی در «مسائل» خود (۳ / ۱۱۷۸)، خلال در «السُّنَّة» (۱ / ۴۰۳)، آجری در «الشریعة» (۵ / ۲۴۹۲)، ابن عدی در «الکامل فی ضعفاء الرجال» (۵ / ۵۳)، و ابونعیم در «الإمامة و الرد علی الرافضة» (۳۷۵) روایت کرده‌اند.

سُفیان بن عُیینَه گفته است: «دلِ هیچ‌کس نسبت به یکی از اصحاب رسول خدا ﷺ کینه نمی‌گیرد، مگر آنکه دلش نسبت به [عموم] مسلمانان کینه‌توزتر است»^۱.

بنابراین، دعا برای این نسل، نشانهٔ پاکی و خیر است؛ و دقیقاً در نقطهٔ مقابل باورهای فاسدی است که رافضه در دل‌های خود علیه سروران این امت دارند؛ باورهایی چون تکفیر، گمراه دانستن و فاسق خواندن پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار، و بدگویی دربارهٔ جمهور صحابه (رضی الله عنهم).

- خودداری از پرداختن به آنچه میان صحابه رُخ داد:

پس از شهادت عثمان (رضی الله عنه)، فتنه‌ها و حوادثی میان صحابه (رضی الله عنهم) رُخ داد که وقایع آن معروف است. نظر اهل سنت بر «خودداری» از داوری دربارهٔ آنچه در این وقایع میان آنان رُخ داد، متفق است. این خودداری، یک موضع عقلانی و ایمانی بزرگ است که بر چند اصل استوار است:

نخست: به یاد داشتن عظمت این نسل، فضیلت، نیکی‌های پرشمار و نیت نیکوی آنان. پس سخن گفتن دربارهٔ آنان، مانند سخن گفتن دربارهٔ دیگران نیست.

^۱ نگاه کنید به: الشرح و الإبانة از ابن بطه (ص ۱۲۸).

دوم: این موضوع به یک رخداد تاریخی پایان یافته مربوط است که هیچ ثمره و معنایی در کاویدن آن وجود ندارد.

سوم: دشواری احاطه کامل بر این رخداد. زیرا شخص [برای داوری] نیازمند شناخت روایات صحیح، رعایت عدل در داوری، درک جایگاه تأویل [و اجتهاد] در اعمال آنان، و موازنه میان نیکی‌ها و بدی‌هایشان است. همه اینها مباحثی دقیق است که بیشتر مردم از عهده آن برنمی‌آیند و در نتیجه ورود به آن، به ظلم و بدگویی علیه بهترین مردمان دچار می‌شوند.

پس «خودداری» یک موضع عقلانی است، زیرا مسلمان با این کار، برای دین خود احتیاط می‌کند؛ موضعی که هیچ ضرری در آن نیست و او را از هیچ مصلحتی محروم نمی‌سازد.

از تعابیر زیبای سلفی در این باره، این گفته آنان است: آن خون‌هایی بود که خداوند ما را از آلوده شدن به آن حفظ کرد، پس ما نیز زبانمان را از ورود به آن حفظ می‌کنیم. چنانکه عمر بن عبدالعزیز هرگاه درباره [نبردهای] صفین و جمل پرسیده می‌شد، می‌گفت: «امری بود که خداوند دستان مرا از آن خارج ساخت، من نیز زبانم را وارد

آن نمی‌کنم».^۱ «این نظری نیکو و زیبا از عمر بن عبدالعزیز (رضی الله عنه) در سکوت کردن از چیزی است که به او مربوط نیست و نیازی به سخن گفتن در آن ندارد».^۲

میمونی به امام احمد گفت: درباره نبرد طلحه و زبیر (رحمهما الله) با او (علی) و آن خون‌ها چه می‌کنی و چه می‌گویی؟ [احمد] گفت: «ما را با طلحه و زبیر چه کار؟!» سپس این را چند بار برای من تکرار کرد: «ما را با نبرد آنان و آن خون‌ها [که ریخته شد] چه کار؟».^۳

برخی گمان می‌کنند که این «خودداری»، از نوع در جهل نگه داشتن امت است و این، بخشی از تاریخ است که باید بر آن آگاه شد و صحیح نیست که رازی سربسته بماند که هیچ‌کس از آن مطلع نشود.

اما حقیقت آن است که این، فهمی نادرست از اصل «خودداری از داوری» است. مقصود این نیست که این واقعه، پرونده‌ای بسته‌شده و غیرقابل دسترس است یا رخدادی سرّی است که همگان را به کتمان آن سفارش کرده‌اند. بلکه علمای اسلام

^۱ ابن سعد در «الطبقات الکبری» (۳۸۲۷)، ابن ابی خيثمه در «التاریخ الکبیر» (۲۵۲/۳) و خلال در «السُّنَّة» (۳۶۳/۱) روایت کرده‌اند.

^۲ مناقب الشافعی از بیهقی (۴۴۹/۱).

^۳ السنة از خلال (۳۳۰/۱).

آن را بررسی کرده، کاویده‌اند، صحیح را از ناصحیح آن جدا کرده‌اند و درباره هر آنچه نیاز به سخن گفتن داشته، سخن گفته‌اند و پس از همه اینها، به این نتیجه رسیده‌اند که «خودداری»، تنها منهج سالم و موضع درست در تعامل با آن است.

بنابراین «خودداری»، همان نتیجه عقلانی‌ای است که هر کس رخدادهای این فتنه را به صورتی عالمانه و منصفانه بررسی کند، به آن خواهد رسید. و خلل، از کوتاهی‌ای ناشی می‌شود که به دلیل نقص در علم یا عدل، به ظلم می‌انجامد.

همچنین، این «خودداری» مربوط به «اشخاص» صحابه است، اما قضایا و احکام [دینی] تحت تأثیر آن قرار نمی‌گیرند. این رویکرد، قرار نیست موضعی خطا را تصحیح کند یا امری حرام را صرفاً به دلیل احتیاط برای عمل صحابه (رضی الله عنه) مجاز بشمارد. بلکه این [خودداری]، مربوط به خود آنان است. آنچه در این رخدادهای آنان سرزده، یا به دلیل تأویل یا خطا بوده و در آن معذورند، یا از نوع معاصی و خطاهایی بوده که در [دریای] نیکی‌هایشان بخشیده شده است و کارشان با خداست؛ پس معنایی برای ورود به آن وجود ندارد.

به همین دلیل، توصیف امام احمد آنگاه که دربارهٔ گردآوری [روایات] رُخ داده میان صحابه (رضی الله عنهم) سخن گفت، بسیار دقیق بود که فرمود: «این احادیث، در دل کینه به جا می‌گذارد»^۱.

اینها داستان‌ها و مواضعی است که کینه و نفرت را علیه بخشی از آن نسل مبارک برمی‌انگیزد؛ هیچ ثمره‌ای در آن نیست و نه علم سودمندی و نه عمل صالحی بر آن مترتب می‌شود. به همین دلیل، امام احمد گفت: «دوست ندارم کسی احادیثی را بنویسد که در آن یادی از اصحاب پیامبر ﷺ شده است، بدون آنکه [در باب] حلال و حرام و سنن باشد». پس حنبل بن اسحاق پرسید: «آیا آنها را بنویسم؟» [امام احمد] گفت: «به آنها نگاه نکن. در آنها چه علمی وجود دارد؟ به سنن و فقه و آنچه به شما سود می‌رساند توجه کنید»^۲.

همچنین، بسیاری از مردم در فهم آنچه از این وقایع برایشان نقل می‌شود، دچار سوءبرداشت می‌شوند، مقصود آن را درک نمی‌کنند و شیوهٔ تعامل درست با آن را نمی‌دانند. به همین دلیل، اعمش گفته است: «ما از خشم اصحاب رسول خدا ﷺ

^۱ نگا: السنة از خلال (۱/ ۴۰۰).

^۲ نگاه کنید به: السُّنَّة از خلال (۱/ ۳۹۸). و برای آگاهی از موضع امام احمد دربارهٔ نگارش و روایت این احادیث، نگاه کنید به: السُّنَّة از خلال (۱/ ۳۹۵ - ۴۰۳).

برایشان گفتیم، اما آنان آن را [به عنوان] دین برای خود برگزیدند!«^۱ و [در جایی دیگر] گفت: «دیگر هرگز به [نقل] چیزی از آن [روایات] باز نمی‌گردم».^۲

از جمله معانی‌ای که این خودداری را واجب می‌کند، این است که این [وقایع]، به جزئیات احوال انسان‌هایی مربوط است که به ملاقات خدا شتافته‌اند و حسابشان با اوست. پس خردمندانه نیست که انسان در چیزی که از او پنهان است و نیازی به آن ندارد، وارد شود. از جمله استدلال‌ها به این معنا، [روایتی است که] مردی از امام احمد درباره آنچه میان علی و معاویه (رضی الله عنهما) رخ داد، پرسید. امام از او روی گرداند، سپس به او رو کرد و گفت: بخوان: {تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [بقره: ۱۳۴] (آنان امتی بودند که درگذشتند؛

^۱ یعقوب بن سفیان فسوی در «المعرفة و التاريخ» (۲/ ۷۶۵) روایت کرده است.

^۲ عبدالله بن احمد در «العلل و معرفة الرجال» (۲/ ۴۱۶)، شماره (۲۸۵۷) روایت کرده است. و برای تعلیقی مهم از معلمی حول این معنا، نگاه کنید به: التنکیل (۱/ ۸۸-۹۰).

آنچه کردند، برای خودشان است؛ و آنچه شما کرده‌اید، برای خودتان است؛ و شما درباره آنچه آنان می‌کردند، بازخواست نخواهید شد.^۱

این زبان‌درازی بر صحابه و بزرگان امت پس از آنان، خود، خیری است که خداوند برایشان باقی گذاشته است. چنانکه شافعی گفته است: «فکر نمی‌کنم مردم به بدگویی از اصحاب رسول خدا مبتلا شده باشند، مگر برای اینکه خداوند به این وسیله، در زمانی که عملشان قطع شده، بر ثوابشان بیفزاید».^۲

- پاک‌زبانی نسبت به مؤمنان پیشین:

این معنا، ارزش اخلاقی والای پاک‌زبانی نسبت به اهل علم و ایمان را تقویت می‌کند؛ کسانی که قدم صدق و پیشینه‌ای [نیکو] داشته‌اند و قرن‌هاست که به پروردگارشان پیوسته‌اند. [این ارزش ایجاب می‌کند] که مسلمان آنان را جز به نیکی یاد نکند و معنایی ندارد که زبانش را بر آنان دراز کند و به آنان بدی روا دارد؛ چرا که

^۱ خطیب بغدادی در «تاریخ بغداد» (۶/ ۵۴۴)، و از طریق او ابن عساکر در «تاریخ دمشق» (۵۹/ ۱۴۱)، و ابن جوزی در «مناقب الإمام أحمد» (۲۲۱) روایت کرده‌اند. و نگاه کنید به: طبقات الحنابلة (۹۶-۹۷).

^۲ لالکائی در «شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة» (۸/ ۱۵۴۸)، و بیهقی در «مناقب الشافعی» (۱/ ۴۴۱) روایت کرده‌اند.

نیازی به این کار نیست و این کار، سبب برانگیختن کینه‌ها و تفرقه بی‌معنا میان مردم است.

نیاز و مصلحت، تنها در این است که خطای رُخ داده تبیین شود، بدعت واقع شده رد گردد، و قول [نادرست] شایع شده، انکار شود؛ آن هم بدون زبان‌درازی‌ای که نیازی به آن نیست.

سخن گفتن دربارهٔ افراد، از نوع غیبت حرام است و معلوم است که جواز آن، مشروط به مصلحتی معتبر است، مانند رد کردن باطل و تبیین خطا. اما این کار باید در حدودی باقی بماند که آبروی مسلمان را حفظ کند. این امر، ضرورت احتیاط هنگام سخن گفتن دربارهٔ اشخاص را ایجاب می‌کند؛ چرا که: «آبروی مسلمانان، گودالی از گودال‌های آتش است»^۱ و هر آنچه فراتر از باشد، باید به عنوان یک استثناء باقی بماند.

به همین دلیل، می‌بینی کسی که می‌کوشد این معنا را حفظ کند، زبانش را از [حمله به] اشخاص باز می‌دارد و باطل را - از هر کسی که باشد - رد می‌کند، در حقیقت، معنای شرعی پذیرش حق و رد باطل را محقق می‌سازد، هواهای نفسانی را فرو

^۱ الاقتراح فی بیان الاصطلاح از ابن دقیق العید (۶۱).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

می‌نشانند و مفاصد را دفع می‌کند. چنین فردی، علاوه بر آنکه ذمه خود را [از گناه] حفظ کرده، مقصد شرعی انکار را نیز محقق نموده و این، همان مدارای ستوده شده در شرع است.

و خودداری از پرداختن به اختلافات و حفظ زبان از طعن و کاوش، تنها به صحابه (رضی الله عنهم) اختصاص ندارد، بلکه شامل همه طبقات امت می‌شود. و ابن تیمیه به نیکی این معنا را دریافته است که هر نسلی، باید با نسل پیش از خود، همان‌گونه رفتار کند که تابعین با صحابه رفتار می‌کردند. او می‌گوید: «زیرا هم گوینده آن [سخنان اختلافی] بزرگ است و هم آنچه درباره‌اش سخن گفته شده، بزرگ است و آنان امامانی مجتهد بوده‌اند. پس سخن گفتن در این باب، شبیه سخن گفتن درباره وقایع میان صحابه است؛ زیرا معنایی که مقتضی [این احتیاط] است، هم شامل صحابه و هم شامل سایر طبقات امت می‌شود. چرا که شایسته است هر نسل متأخر، در برابر نسل متقدم، معنای این آیه را به کار گیرد: **{رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ}** (حشر: ۱۰) (پروردگارا، ما را و برادرانمان را که در ایمان بر ما پیشی گرفتند بیامرز، و در

دل‌هایمان کینه‌ای نسبت به مؤمنان قرار مده. پروردگارا، به راستی که تو دلسوز و مهربانی!»^۱

و هنگامی که به امام احمد گفته شد: «گروهی هستند که این احادیث ناپسند دربارهٔ اصحاب رسول خدا را می‌نویسند و از شما حکایت کرده‌اند که گفته‌اید: من ایرادی نمی‌بینم که یک محدث، برای شناخت، این احادیث را بنویسد». [امام] خشمگین شد و به شدت آن را انکار کرد و گفت: «باطل است! پناه بر خدا! من چنین چیزی را انکار نکنم؟! اگر این [سخنان ناپسند] دربارهٔ مردم عادی بود، آن را انکار می‌کردم؛ چگونه [اجازه دهم] دربارهٔ اصحاب محمد ﷺ باشد؟!»^۲

از پدیده‌های زشت در عصر ما، گستاخی زبان برخی افراد علیه علمای پیشین به دلیل خطاهایی است که در آن افتاده‌اند. در حالی که می‌توانستند حق را روشن سازند و دربارهٔ خطا تذکر دهند، بدون آنکه نیازی به زبان‌درازی، طعن یا سرزنش باشد. و چه زشت است که «علم»، انگیزه‌ای برای برخی نفوس جهت ارتکاب غیبت حرام شود! چنانکه سلیمان بن سالم می‌گوید: ابوسنان زید بن سنان به من گفت: «ای

^۱ جواب الاعتراضات المصرية (۱۱۶). و نگاه کنید به: جامع الفصول (المجموعة الأولى / ۲۶۵-۲۶۶).

و برای معنایی مشابه، نگاه کنید به: سیر أعلام النبلاء از ذهبی (۱۰/ ۹۲ - ۹۴).

^۲ السُّنَّةُ از خلال (۱/ ۳۹۵).

سلیمان، اگر طالب علم، پیش از آنکه مسئله‌ای از دین را بیاموزد، زبان‌درازی بر مردم را بیاموزد، کی رستگار خواهد شد؟!» و ابوسنان (رحمه الله تعالی) اجازه نمی‌داد کسی در مجلسش از دیگری غیبت کند و اگر کسی قصد آن را می‌کرد، او را نهی و ساکت می‌کرد.^۱

و این [زبان‌درازی]، زمینه‌ساز مجازاتی زودرس است؛ به این صورت که آبروی خود او [در آینده] به عنوان جزای تعرضش به آبروی دیگران مورد تعرض قرار گیرد. چنانکه مالک بن انس گفته است: «در مدینه گروهی بودند که عیبی نداشتند، اما چون درباره‌ی عیوب مردم سخن گفتند، خود، صاحب عیب شدند. و گروهی بودند که عیوب [بسیاری] داشتند، اما از [گفتن] عیوب مردم سکوت کردند، پس عیوبشان فراموش شد.»^۲

^۱ نگا: ریاض النفوس از ابوبکر مالکی (۱/ ۳۸۸).

^۲ ابوالشیخ اصبهانی در «النوادر و النتف» (۲۸۹) و حمیدی در «التذکره» (۳۸۱) روایت کرده‌اند. و مانند آن از ابی حاتم احمد بن حسن بن هارون نیز نقل شده، چنانکه در «تاریخ جرجان» از حمزة بن یوسف سهمی (۲۵۲) آمده است.

و امام احمد بن حنبل بارها گفته است: «هیچ‌کس درباره‌ی [عیوب] مردم سخن نگفت، مگر آنکه سقوط کرد و حدیثش از بین رفت»^۱.

پس مقصود [از نقد]، بیان حق، نشر سنت و راهنمایی مردم به خیر است. و این ایجاب می‌کند که شخص ناصح، آنچه را که این هدف را محقق می‌سازد، در نظر بگیرد. نقدی که مصلحتی را محقق نمی‌کند، یا مصلحتی برتر از آن وجود دارد، یا مفسده‌ای بزرگ‌تر در پی دارد، آن مقصود را برآورده نمی‌سازد.

مقصود، تحقق چیزی است که دین مردم را حفظ کند؛ نه دل خنک کردن از گذشتگان [با بد گفتن از آنان]، نه انتقام گرفتن از آنان، و نه تعمیق کینه‌ی نفوس. اینها از صفات کسانی نیست که به نیکی از آنان پیروی کرده‌اند.

- تمایز میان نقد اشخاص و پاسداری از حق

از آثار این گفته (یعنی دعا برای گذشتگان و طلب رفع کینه)، این است که مسلمان را در یک راه و روش میانه و معتدل، میان دو مسیر انحرافی قرار می‌دهد:

^۱ نگا: الآداب الشرعية از ابن مفلح (۲/ ۱۴۲ - ۱۴۳)، و بحر الدم از ابن مبرد (۸).

مسیر نخست: کسی که به اصول و احکام می‌نگرد و معتقد است که مهم، بیان حق است و جایگاه حق، برتر از جایگاه اشخاص است. پس این معنا در قلبش چنان بزرگ می‌شود که در حفظ جایگاه اشخاص، کوتاهی می‌کند.

مسیر دوم: کسی که به جایگاه اشخاص می‌نگرد و معتقد است که آنان مقامی دارند که باید احترامشان حفظ شود و آنان مجتهدانی حق جو بوده‌اند و رد کردن آنان باید با حدود و شروطی سخت‌گیرانه باشد. پس این معنا در قلبش چنان بزرگ می‌شود که در بیان حق، کوتاهی می‌کند.

در حالی که عدالت، راه میانه این دو است. پس واجب است که میان «بیان حق و روشن ساختن براهین آن» و «رد کردن هر آنچه آن را مخدوش می‌سازد»، با «حفظ مقام اشخاص به حسب ایمان، علم و جایگاهشان»، تمایز قائل شد؛ و هیچ تعارضی میان این دو وجود ندارد.

ابن تیمیه در بیان این تمایز آشکار شرعی می‌گوید: «همواره امامانی از صحابه و تابعین - که در امت، نامی نیکو داشته‌اند و نزد امت از بزرگان اولیای متقی خدا به شمار می‌روند - اقوالی داشته‌اند که [در آن]، سنت [یا حدیثی از پیامبر] به اطلاعشان نرسیده بود. پس نه در آن [خطا] از آنان پیروی می‌شود و نه به خاطر آن، مورد بدگویی

قرار می‌گیرند. بلکه ناگزیر باید هم از حق پیروی کرد و هم اهل ایمان و تقوا را بزرگ داشت؛ و این اصلی استوار میان اهل اسلام است.^۱

این منهج معتدل، دل‌ها را [بر محور حق] گرد می‌آورد و از زبان درازی بر آنان به سبب خطایشان، یا تعصب ورزیدن بر خطاهایشان به سبب جایگاهشان، مصون می‌ماند. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «اما وقوع چنین تأویلی از سوی امامان پیشوا و اهل علم و ایمان، خود، از اسباب محنت و فتنه شده است. زیرا کسانی که آنان را بزرگ می‌شمارند، چه بسا در آن [خطا] از آنان پیروی کنند و چه بسا در حدی که آن بزرگان متوقف شدند، توقف نکنند، بلکه از آن فراتر روند و زیاده‌روی‌هایی کنند که از آن امامان، صادر نشده بود. و کسانی که حرام بودن آن کار را می‌دانند، چه بسا بر آن مجتهدان تأویل‌کننده، به سبب امری که در آن بخشوده شده‌اند، بتازند و در مذمت آنان زیاده‌روی کنند و با آن، آبروی برادرانشان و دیگران را حلال شمارند؛ کاری که خدا و رسولش آن را حرام کرده‌اند».^۲

و از [نمونه‌های] این معنا، زبان درازی برخی معاصران بر معاویه (رضی الله عنه) به سبب مواضع شناخته‌شده اوست. بحث در اینجا بر سر درست یا غلط بودن آن افعال

^۱ الرد علی الشاذلی (۲۴).

^۲ الاستقامة (۱/ ۳۰۱-۳۰۲).

نیست؛ بلکه بر سر پاکی دل و عفت زبان است. و از آنجا که اینها اموری تاریخی و پایان‌یافته هستند، شکی نیست که کسی که گمان نیک می‌برد، بهتر از کسی است که گمان بد می‌برد. ابن تیمیه در تقریر این معنای شرعی می‌گوید: «[درباره] این مقدار، اگر کسی اجتهاد کند و در [دفاع و] نیک‌گویی از آنان به خطا رود، بهتر از کسی است که اجتهاد کند و در کینه‌ورزی نسبت به آنان به خطا رود. زیرا باب احسان به مردم و عفو از آنان، بر باب بدرفتاری و انتقام، مقدم است».^۱ و می‌گوید: «پس خطای مجتهد در احسان به آنان - با دعا، ستایش و دفاع از ایشان - بهتر از خطای او در بدرفتاری با آنان - با لعن، مذمت و طعن - است».^۲

پس گمان نیک، گفتار نیکو و پاک‌زبانی، تأثیری در احکام [شرعی] نخواهد داشت. هیچ حکم شرعی‌ای وجود ندارد که تحت تأثیر نیک‌گویی درباره معاویه و عدم تعرض به او قرار گیرد. و همین سخن درباره سایر علما و اهل صلاح و دین این امت نیز گفته می‌شود. اشتباه کردن در خوش‌گمانی به آنان و پاک نگه داشتن زبان از ایشان، بهتر از اشتباه کردن در طعن و کاوش در [احوال] آنان است. پس راه دعا برای مؤمنان،

^۱ منهاج السنة النبوية (۴/ ۳۷۲).

^۲ منهاج السنة النبوية (۴/ ۳۷۳).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

طلب رحمت برای آنان و پاک نگه داشتنِ زبان از ایشان، در هر حال، برتر، محتاطانه‌تر و برای [سلامتِ] ذمه [انسان]، پاک‌تر است.

(۱۶) ارجاع مُتشابهات به مُحکّمات^۱

از جمله قواعد منهجی که انسان را از انحراف باز می‌دارد، وجوب ارجاع مُتشابهات به مُحکّمات است. پس هر امری که بر مسلمان مُشتَبَه شود، باید آن را به اصول محکم (و استوار دین) بازگرداند و در پرتو آنها تفسیرش کند تا با پیروی از شبهات، منحرف نگردد.

این روش راسخان در علم است، برخلاف روش کسانی که در دل‌هایشان بیماری است. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: **{فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا}** [آل عمران: ۷] (اما کسانی که در دل‌هایشان کژی است، برای فتنه‌جویی و به قصد تأویل آن [به دلخواه خود]، از آیات متشابه پیروی می‌کنند؛ حال آنکه تأویلش را [کسی] جز الله نمی‌داند؛ و راسخان در علم می‌گویند: ما به آن ایمان آوردیم؛ همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست).

^۱ رَدُّ الْمُتَشَابِهَاتِ إِلَى الْمُحَكَّمَاتِ.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

و هشدار پیامبر ﷺ نیز در این باره آمده است که فرمودند: «هرگاه کسانی را دیدید که از آیات متشابه پیروی می‌کنند، آنان همان کسانی هستند که خداوند [در قرآن] نام برده است؛ پس از آنان بر حذر باشید».^۱

طبری می‌گوید: «اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف و دوری از حق است، آیاتی از کتاب را دنبال می‌کنند که الفاظش متشابه است و احتمال تأویل‌های گوناگون و معانی مختلف را دارد، تا [با این کار] خود و دیگران را به اشتباه اندازند و آن را دلیلی بر باطل خود - که قلبشان به آن متمایل شده - قرار دهند، نه [دلیلی بر] حقی که خداوند آن را آشکار و روشن ساخته است».^۲

برای آنکه معنای «محکم» و «متشابه» را دریابیم، ناگزیر باید سخن مفسران را درباره این آیه ذکر کنیم؛ علما درباره محل وقف در این گفته خداوند متعال: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** {آل عمران: ۷} (حال آنکه تأویلش را [کسی] جز الله نمی‌داند؛ و راسخان در علم...)، بر دو قول اختلاف کرده‌اند:

^۱ مسلم (۴/۲۰۵۳)، شماره (۲۶۶۵) از عایشه رضی الله عنها.

^۲ تفسیر الطبری (۵/۲۱۳).

قول اول: وقف بر لفظ جلاله (الله) است. در این صورت، معنا چنین می‌شود: تأویل آن را جز الله نمی‌دانند؛ و اما راسخان در علم می‌گویند: به آن ایمان آوردیم.

قول دوم: وصل [میان الله و الراسخون] و وقف بر {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} است. در این صورت، معنا چنین می‌شود: راسخان [نیز] تأویل آن را می‌دانند.

و «تأویل» دو معنا دارد:

معنای اول: تأویل به معنای «تفسیر». این معنا در اصطلاح مفسران غالب است.

معنای دوم: تأویل به معنای «حقیقتی که کلام به آن بازمی‌گردد». چنانکه در این گفته خداوند متعال آمده است: **{هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ}** (الأعراف: ۵۳) [آیا [کافران] جز نتیجه (و عاقبت) آن را انتظار می‌برند؟]. پس تأویل اخباری که خداوند داده، همان وقوع آنهاست. و چنانکه [در داستان یوسف] آمده است: **{هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ}**

^۱ نگاه کنید به: تفسیر الطبری (۲۲۰ / ۵)، تفسیر ابن ابی حاتم (۵۹۹ / ۲). و وقف، قول اکثر است، نگاه کنید به: تفسیر البغوی (۱۰۲)، مجموع الفتاوی (۳ / ۵۴ - ۵۵)، البرهان فی علوم القرآن از زرکشی (۱ / ۳۴۸). (۲) نگاه کنید به: مجموع الفتاوی (۳ / ۵۵ - ۵۷)، (۳ / ۶۶ - ۶۸). و نگاه کنید به: مجموع الفتاوی (۱۳ / ۲۷۷ - ۲۹۴). و برای این دو معنا نگاه کنید به: تفسیر الطبری (۲۲۰ / ۵).

قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا [یوسف: ۱۰۰] (این تعبیر خوابی است که پیشتر دیده بودم؛ به راستی که پروردگارم آن را تحقق بخشید).

«تأویل» نزد متأخران، معنای سومی نیز یافته است؛ و آن، «منصرف کردن کلام از معنای ظاهری‌اش به معنایی راجح» است. سپس آنان آیه را بر اساس همین معنای نوپدید - که در دوران اول شناخته شده نبود - تفسیر کردند و درباره صفات [الهی] گفتند که از متشابهاتی است که جز خداوند آن را نمی‌داند، یا تنها راسخان آن را می‌دانند، و آن را از ظاهرش منصرف می‌کنند.^۱

مفهوم متشابه و محکم، بر اساس دو قول پیشین متفاوت می‌شود. بنا بر قول وقف بر لفظ جلاله (الله)، متشابه را جز خداوند نمی‌داند. اما بنا بر قرائت وصل، متشابه را راسخان در علم [نیز] می‌دانند. با این حال، اگر این دو نوع تأویل را در نظر داشته باشیم، تفاوتی میان این دو قول آشکار نمی‌شود. شناخت این دو نوع تأویل، اختلاف علما در وقف و وصل را به وفاق بازمی‌گرداند: اگر تأویل به معنای «تفسیر مراد» باشد، راسخان در علم معنای آن را می‌دانند؛ و اگر مراد، «حقیقت» چیزی باشد که خداوند

^۱ نگاه کنید به: مجموع الفتاوی (۳/ ۶۶)، مجموعة رسائل متنوعة از ابن تیمیه (المجموعة الثانية/ ۱۰۸). (۲) درباره اقوال علما در معنای محکم و متشابه نگاه کنید به: البرهان فی علوم القرآن از زرکشی (۲/ ۶۸ - ۷۰)، الإیتقان فی علوم القرآن از سیوطی (۴/ ۳ - ۵).

علم آن را به خود اختصاص داده است، این از اموری است که راسخان آن را نمی‌دانند.^۱

قرآن، گاه به این وصف شده که همه آن «محکم» است، چنانکه خداوند متعال فرموده: **{كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ}** (هود: ۱) (کتابی که آیاتش محکم (استوار) گشته است)؛ و این به معنای اِتقان، محفوظ بودن و هماهنگی است. گاه نیز به این وصف شده که «متشابه» است، در این گفته خداوند متعال: **{مُتَشَابِهًا مَثَانِي}** (الزمر: ۲۳) (کتابی متشابه [و در کمال فصاحت و اعجاز] و مکرر [در پندها و حکمت‌ها])؛ به این معنا که آیاتش در زیبایی الفاظ و معانی به یکدیگر شباهت دارند و یکدیگر را تصدیق می‌کنند. و گاه نیز به این وصف شده که بخشی از آن «محکم» و بخشی «متشابه» است. در معنای این احکام خاص و تشابه خاص، اقوال مختلفی وجود دارد:

قول اول: محکم آن است که معنایش دانسته شده، و متشابه آن است که خداوند علمش را به خود اختصاص داده است.

قول دوم: محکم آن است که جزیک وجه از تأویل را بر نمی‌تابد، و متشابه آن است که بیش از یک معنا را محتمل است.

^۱ ببینید: مجموع الفتاوی (۳/ ۶۶)، مجموعة رسائل متنوعة لابن تیمیة (المجموعة الثانية / ۱۰۸).

قول سوم: محکم، ناسخ است و متشابه، منسوخ.^۱

این اختلاف را می‌توان به یک معنای کلی واحد بازگرداند؛ و آن اینکه «محکم» مربوط به چیزی است که معنایش آشکار، علتش شناخته‌شده و حکمش ثابت است؛ و «تشابه» مربوط به چیزی است که برخلاف آن باشد، یعنی معنایش پنهان، یا به غیر خود مشتبه باشد، یا حکمش تغییر کرده باشد. پس در این هنگام، واجب است که به «محکم» عمل شود و «متشابه» به آن بازگردانده شود.

و متشابه بر دو نوع است:

نوع اول: متشابه حقیقی کلی؛ و آن چیزی است که جز خداوند به آن علم ندارد.

نوع دوم: متشابه نسبی؛ و آن چیزی است که بر برخی یا بسیاری از مردم پوشیده است، اما راسخان در علم آن را می‌دانند.^۲

پس مؤمن در برابر متشابه کلی، علم آن را به خداوند وامی‌گذارد و جهلش به آن را دلیلی برای رها کردن اصول شرعی قرار نمی‌دهد؛ بلکه آن را به محکومات

^۱ دربارهٔ اقوال علما در معنای محکم و متشابه نگاه کنید به: البرهان فی علوم القرآن از زرکشی

(۶۸ / ۷۰)، الإِتْقَانُ فی علوم القرآن از سیوطی (۴ / ۳ - ۵).

^۲ نگاه کنید به: أُولُوه فی التفسیر از محمد العثیمین (ص ۴۹ - ۵۰).

بازمی‌گرداند. نمونه آن، معرفت به «کیفیت» صفات خداوند است؛ مانند کیفیت نزول او به آسمان دنیا - چنانکه آثار [صحیح] بر آن دلالت دارد - و کیفیت استوای او بر عرش. اینها از اموری است که از عقول قاصر ما پنهان است؛ زیرا سخن گفتن درباره صفات، فرع بر سخن گفتن درباره ذات است؛ و همان‌گونه که ما کیفیت ذات خداوند را نمی‌شناسیم، کیفیت این صفات را نیز نخواهیم شناخت. ما تنها در پرتو اصول شرعی محکم به آنها ایمان می‌آوریم؛ [اصولی مانند اینکه] خداوند نام‌ها و صفاتی دارد که شایسته جلال اوست و به صفات هیچ‌یک از مخلوقات شباهت ندارد. و جهل ما به کیفیت صفت، مجوزی برای تأویل یا تعطیل آن نیست.

و اما در برابر متشابه نسبی، مؤمن به اهل علم رجوع می‌کند تا اشکال را برایش برطرف سازند. پس اگر حکمت یک حکم شرعی معین بر او پوشیده ماند، یا تعارضی میان دو نص شرعی در نظرش آمد، همه نصوص یا بخشی از آنها را تکذیب نمی‌کند؛ بلکه به اهل علمی باز می‌گردد که میان همه این نصوص جمع می‌کنند.

بنابراین ارجاع متشابهات به محکومات، تضمینی برای تحقق چند مقصد است:

مقصد اول: ایمان به همه کتاب؛ به گونه‌ای که به بخشی از کتاب ایمان نیاورد و بخشی دیگر را انکار نکند؛ برخلاف کسی که از مُتشابهات پیروی می‌کند، که ناگزیر بخشی از کتاب را تکذیب خواهد کرد و به بخشی دیگر ایمان خواهد آورد.

مقصد دوم: حفظ اصول و کلیات؛ به گونه‌ای که یک اصلِ قطعی را به سببِ اشکالی محتمل، نقض نکند.

مقصد سوم: برطرف شدن اشکال و دفع تعارض؛ ارجاع متشابهات به محکmat، توهّم تعارض و اشکال را برطرف می‌سازد؛ برخلاف کسی که راهِ برگرفتن متشابهات را می‌پیماید، که در حقیقت، مانند کسی است که می‌خواهد خراشی را برطرف کند، اما شهری را ویران می‌سازد.

مقصد چهارم: انضباط و اطّراد (پیوستگی و هماهنگی)؛ این روش، صاحبش را از تناقض و تزلزل مصون می‌دارد؛ زیرا او اصول و محکmat را حفظ می‌کند و با کوچکترین شبهه‌ای آنها را ویران نمی‌سازد؛ برخلاف کسی که به دنبال امور مشتبه می‌رود، که قطعاً دچار آشفتگی شدید خواهد شد؛ زیرا آنچه از پیگیری شبهات بر او لازم می‌آید، [بسیار] بزرگتر است.

از جمله قواعدی که اساسِ برگرفتن محکم و ارجاع متشابه به آن است، این است که شریعت از اختلاف و تناقض، منزّه است. چنانکه خداوند متعال فرموده است: **{وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}** [نساء: ۸۲] (اگر از جانبِ غیر الله بود، قطعاً اختلاف بسیاری در آن می‌یافتند). پس ایمان ما به کمالِ شرع و سلامت آن از اختلاف و تناقض، ایجاب می‌کند که در پی جمع میان نصوص و دفع تعارض

میان آنها باشیم؛ و این خود، برگرفتن محکمت و ارجاع متشابهات به آنها را الزامی می‌سازد.

وجود متشابه در شرع، حکمت‌های متعددی دارد. خداوند همه احکام را برای همه مردم آشکار نساخته است، بلکه چه بسا بر بسیاری از آنان پوشیده است تا شرافت و برتری کسانی که نسبت به الله و کتاب‌ها و رسولانش علم دارند آشکار گردد؛ و تا مردمان در جستجوی حق بکوشند و در معانی بنگرند و در نتیجه مراد خداوند را بشناسند. و همین امر، سبب تفاوت در پاداش‌ها و بلندی درجات می‌شود و افزون بر این، میدانی است برای آزمودن تسلیم و انقیاد همیشگی [بندگان] در برابر خداوند.^۱

* * *

آثار این گفته:

این مقوله (ارجاع متشابه به محکم)، آثار بزرگی در کشمکش‌های فکری معاصر دارد، از جمله:

^۱ درباره حکمت وجود متشابه، نگاه کنید به: البرهان فی علوم القرآن از زرکشی (۲/ ۷۵-۷۶).

۱- تأمل، درنگ و تأنی هنگام شنیدن اعتراضات یا شبهات دربارهٔ برخی احکام شرع: شخص نباید بلافاصله تحت تأثیر حجت، دلیل یا اعتراضی که شنیده قرار گیرد و شتاب‌زده عمل کند؛ زیرا ممکن است آن امر بر او مُشْتَبَه شده باشد. پس ناگزیر باید از اهل علم بپرسد و آن معنای مشتبه را به معنای محکم بازگرداند تا منحرف نشود. چه بسیارند کسانی که به سبب اعتراضاتی که بر قلبشان وارد شده و نتوانسته‌اند پاسخی برای آن بیابند یا راه جمع میان آن و دیگر احکام را بدانند، منحرف شده‌اند و [این شبهات] تأثیری بسیار بد در تاریکی دل‌ها و دوری‌شان از حق داشته است.

اگر آنان درک می‌کردند که معنای مشتبه را باید به معنای محکم بازگرداند، این اشکال از آنان برطرف می‌شد و ضرورت درنگ و تأنی در تعامل با شبهات را درمی‌یافتند. و [می‌فهمیدند] که این امر، مستلزم پرسش، پژوهش و مراجعه به متخصصان است تا اشکال برطرف شود؛ نه آنکه به دنبال هر معنای مُشْتَبَه‌ی بدود تا جایی که همهٔ اصول و محکومات را ویران سازد.

۲- اینکه شخص، یک اصل کلی را به سبب یک اعتراض جزئی که پاسخ آن را به خوبی نمی‌داند، ویران نسازد: به یاد داشتن قاعدهٔ ارجاع مشتبهات به محکومات، تضمینی است برای عدم ویران‌سازی برخی اصول شرعی به سبب ورود اعتراضی بر آنها. بنابراین برای مسلمان ممکن است که اصل را حفظ کند و به آن چنگ زند، حتی اگر

نتواند به خوبی به آن اعتراض تفصیلی پاسخ دهد. در این حالت، او با تمسک به اصل محکم، در برابر آن امر مشتبه، توقف می‌کند، یا آن مشتبه را در پرتو این محکم تفسیر می‌نماید و ورود اشکال را دلیلی برای باطل کردن اصول محکم قرار نمی‌دهد.

برای مثال: اگر مسلمانی شبهات معاصر مربوط به طعن در امام بخاری، تشکیک در عربیت او،^۱ چگونگی گردآوری صحیحش، و اینکه او معصوم نیست، و مانند این نقدهای پیش پا افتاده معروف را بشنود، ممکن است برخی نتوانند به خوبی به آن پاسخ دهند. با این حال، عقل و درک حکم می‌کند که اصل حجیت سنت یا ثبوت احادیث را به سبب این شبهات ویران نسازد؛ بلکه آنها را به عنوان شبهاتی که باید در پی پاسخشان بود، باقی گذارد و همزمان به اصول محکم چنگ زند. همچنین می‌تواند این امور مشتبه را به اصل محکم بازگرداند و معتقد باشد که حفظ سنت،

^۱ برعکس محیط فارسی و سکولارهای ایرانی که با مخصوص عرب دانستن این دین و تحریک احساسات ناسیونالیستی سعی می‌کنند غیر عرب‌ها را از اسلام دور سازند، در میان سکولارها و شکاک‌های عرب اتفاقاً غیر عرب بودن بسیاری از علمای بزرگ امثال امامان حدیث و لغت از جمله امام بخاری و سیبویه امام نحو، به عنوان نوعی شبهه مطرح می‌شود. آنان می‌گویند: چگونه یک غیر عرب می‌تواند امام حدیث باشد؟ گو آنکه زبان عربی یک امر ژنتیکی است و اگر کسی اصولش عربی نباشد نمی‌تواند در حدیث و لغت عرب امام باشد. (مترجم)

ممکن نیست تحت تأثیر چنین شبهاتی قرار گیرد و همهٔ اینها، حتی اگر [فرضاً] صحیح باشد، تأثیری بر [حجیت] آن نخواهد داشت.

۳- شناخت این نکته که آیات قرآن و نصوص سنت، در پرتو درک همهٔ معانی آنها با هم تفسیر می‌شوند: نصوص شرع نباید به صورت گسسته و پراکنده خوانده شوند و هیچ نصی نباید جدا از بقیهٔ نصوص فهمیده شود؛ بلکه همهٔ این نصوص باید همچون یک نص واحد فهمیده شوند. این از معانی آشکار نزد اهل علم است. آنان هیچ‌گاه یک نص را جدا از بقیهٔ نصوص نمی‌خوانند؛ گویی از معانی کلی کتاب و سنت، روش معمول شارع در بیان احکام، و اصول محکم شریعت بی‌اطلاع هستند! خیر، همهٔ اینها در هر اجتهادی که به بررسی هر نصی می‌پردازد، حاضر و مد نظر است. زیرا: «قرآن از فاتحه تا خاتمه‌اش، همچون سخنی واحد است»^۱.

^۱ اللمع فی أصول الفقه از شیرازی (۴۴). برای همین معنا نگاه کنید به: أحكام القرآن از ابن العربی (۳۹۶/۴)، بذل النظر فی الأصول از اسمندی (۲۶۵ - ۲۶۶)، فصول البدائع فی أصول الشرائع از فناری (۹۲/۲).

پس صحیح نیست که احادیث را در برابر یکدیگر قرار داد، یا سنت را در برابر قرآن؛ زیرا: «همه آن [نصوص] همچون یک لفظ واحد و یک خبر واحد است که بخش‌هایش به هم پیوسته، به یکدیگر اضافه شده و بر یکدیگر بنا شده‌اند»^۱.

شاطبی در بیان محل اشکال در اینجا و مخالفت آن با روش علما می‌گوید: «مدارِ خطا در این فصل، تنها بر یک نکته است و آن، جهل به مقاصد شرع و عدمِ ضمیمه کردن اطراف آن به یکدیگر است؛ زیرا روش برگرفتنِ ادله نزد امامان راسخ، همواره بر این بوده است که شریعت همچون یک تصویر واحد نگریسته شود، که متشکل از اصول کلی و احکام جزئی ثابت شده آن است»^۲.

او تفاوت میان دو روش را چنین توضیح می‌دهد: «شأن راسخان [در علم]، تصور شریعت به عنوان یک صورت واحد است که اجزایش به یکدیگر خدمت می‌کنند، مانند اعضای بدن انسان هنگامی که به صورت یک پیکر واحد تصویر شوند. اما شأن پیروان متشابهات، برگرفتن هر دلیلی - هر دلیلی که باشد - به صورت اتفاقی و برداشت اولیه است [گویا قبل و بعد از آن چیزی نیست] حتی اگر چیزی از کلیات یا

^۱ الإحكام في أصول الأحكام از ابن حزم (۲/ ۳۵)، و نگاه کنید به: الإحكام (۳/ ۱۰۹)، (۷/ ۲۶)، و الاعتصام از شاطبی (۲/ ۸۲۲).

^۲ الاعتصام (۱/ ۳۱۱).

جزئیات با آن در تعارض باشد. گویی که یک جزء تنها، در مفهوم احکام شریعت، حکمی حقیقی ندارد. پس پیرو آن [روش]، پیرو متشابه است و جز کسی که در قلبش کژی است، از آن پیروی نمی‌کند»^۱.

شاید غیاب همین معنا، سبب جرأت یافتن برخی معاصران بر تأویلاتی دور از حق شده است؛ در حالی که گمان می‌کنند این تأویلات، ممکن و جایز است، اما هیچ یادی از آن نزد فقهای پیشین نمی‌یابی؛ با آنکه فقهای پیشین در بسیاری از احکام اختلاف نظر داشته‌اند. سبب [این عدم ذکر] آن است که آنان این معنا را درک کرده بودند که نصوص شرع را باید در پرتو سیاق همه نصوص خواند، نه به صورت گسسته که هر نصوصی را از بقیه نصوص جدا کند.

اجازه دهید دو مثال بیاورم که این خلل را نزد برخی معاصران روشن می‌سازد؛ خللی که به سبب آن، در انحرافات عجیبی سقوط کرده‌اند:

مثال اول: شماری از معاصران به این گفته خداوند متعال: **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** [بقره: ۶۲] (بی‌گمان، کسانی که [به اسلام]

^۱ الاعتصام (۱/ ۳۱۲).

ایمان آورده‌اند و یهودیان و مسیحیان و صابئین [که پیش از بعثت پیامبر می‌زیستند]، هر کس [از آنان] به الله و روز قیامت ایمان داشته و کارشایسته انجام داده باشد، پاداششان نزد پروردگارشان [محفوظ] است و نه ترسی بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند) استدلال می‌کنند بر اینکه یهودیان و مسیحیان دوران ما نیز مشمول حکم نجات در آخرت می‌شوند.

اما هنگامی که به تفسیر علما بازمی‌گردیم، می‌بینیم که همگی آنان این آیه را به یکی از دو معنا تفسیر کرده‌اند:

معنای اول: اینکه آیه درباره‌ی اهل کتاب پیش از بعثت پیامبر است. پس هر کس از آنان که ایمان آورده و خداوند را به یگانگی پرستیده باشد، از اهل نجات است.

معنای دوم: اینکه آیه درباره‌ی اهل کتابی است که پیامبر ﷺ را درک کردند و سپس به او ایمان آوردند.

اما برخی معاصران اعتراض می‌کنند که آیه، معنای سومی را نیز محتمل است و آن کسی است که پیامبر را درک کرده اما به او ایمان نیاورده است. این معنایی است که مطلقاً هیچ‌یک از علما آن را نگفته‌اند؛ بلکه آن را گمراهی آشکار و کفر واضح می‌دانند. زیرا با آیات بی‌شماری در تضاد قرار می‌گیرد؛ آیاتی که به روشنی کفر کسانی را که

پیامبر را تکذیب کرده و به او ایمان نیاورده‌اند، ثابت می‌کنند و تأکید دارند که آنان اهل آتش و سزاوار عذاب الهی هستند.

این احتمال سوم، از آنجایی به ذهن برخی معاصران راه یافته که نص را به صورت جدا و گسسته می‌خوانند. این معنا از آن جهت محتمل به نظر می‌رسد که او نص را چنان می‌خواند که گویی هیچ نص دیگری را نمی‌شناسد. اما کسی که همه نصوص را می‌خواند و محکومات شرع را می‌شناسد، ممکن نیست با استدلال به قرآن، در چنین گمراهی‌ای بیفتد؛ زیرا او معنایی را که ممکن است مشتبه باشد، تشخیص می‌دهد و آن را به محکم بازمی‌گرداند.

مثال دوم: این قول که اجرای حد ارتداد، مخالف با این گفته خداوند متعال است: **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** {بقره: ۲۵۶} (هیچ اجباری در [پذیرش] دین نیست). آنان از این نیز فراتر رفته و «آزادی ارتداد» را مقرر کرده‌اند و اینکه آزادی ترک اسلام یا اظهار هر رأی یا عقیده‌ای، حقی تضمین شده است که با استدلال به این آیه ثابت می‌شود. این استدلال نزد معاصران چنان شایع شده که برخی ادعا کرده‌اند این یک حکم قطعی کلی یقینی است.

اما این خطایی فاحش است. به همین دلیل، در میان هیچ‌یک از فقهای اسلام - از دوران صحابه تا نزدیک دوران ما - چنین سخنی مبنی بر این آزادی را نمی‌یابی. این

سخنی نوپدید است، با این حال، ادعا می‌کنند که معنایی قطعی است و مخالفت با آن، مخالفت صریح با آیه‌ای قطعی است! پس این خلل از کجا برایشان پیش آمده است؟

این خلل، ناشی از «قرائت گسسته» نصوص است. او این آیه را جدا از هر نص دیگر و جدا از هر [اصل] محکمی که نصوص باید در پرتو آن تفسیر شوند، می‌خواند. بنابراین گمان می‌کند که اجرای مجازات یا منع شخصی از یک رأی یا دین، داخل در عموم «اکراه» است و گمان می‌کند که این [عدم اکراه]، قطعی است. حال آنکه مطلقاً هیچ‌یک از فقها چنین سخنی نگفته‌اند؛ زیرا آنان محکمت شرع را می‌شناسند و می‌دانند که اگر چنین معنای مشتبه و موهومی را بپذیرند، اصول کلی [دین] را ویران خواهند ساخت.

پس ممکن نیست آیه را بر معنای نفی «هرگونه» اکراه در احکام اسلام حمل کرد؛ زیرا این معنا به شکلی بدیهی، باطل است. در اسلام، محرمات و واجباتی وجود دارد؛ حدود و قضاوتی هست؛ امر به معروف و نهی از منکر و جهاد در راه خدا وجود دارد. پس چگونه می‌توان از نفی مطلق هرگونه اکراه سخن گفت؟

به همین دلیل، حقیقت این نفی، جز با اصل سکولار - که دین را صرفاً رابطه‌ای میان بنده و پروردگارش می‌داند و هیچ ارتباطی با امر و نهی ندارد - سازگار نیست. این

لازمه سخن کسی است که آیه را این‌گونه تفسیر می‌کند. اما آنان سکولاریسم را نمی‌پذیرند و گمان می‌کنند که این [تفسیرشان] از جنس کلام فقهاست؛ تنها به این سبب که از متشابه پیروی کرده و محکم را رها نموده‌اند.

این روش، مسیری است که به انحراف می‌انجامد؛ و دقیقاً به همین دلیل بود که خوارج منحرف و گمراه شدند، بر دین امت خروج کردند و ریختن خون‌ها و [غارت] اموال را مباح دانستند؛ چرا که آنان به سراغ آیات مشتبه رفتند، به آنها چنگ زدند و محکومات را رها کردند، پس هم گمراه شدند و هم گمراه کردند.

و جالب آنکه جنس استدلال خوارج، از جنس استدلال پیشین معاصران، قوی‌تر است! خوارج برای تکفیر مرتکب کبیره، به آیاتی مانند این گفته خداوند متعال استدلال کردند: **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا** [نساء: ۹۳] (و هر کس مؤمنی را عمدتاً بکشد، کیفرش دوزخ است که جاودانه در آن خواهد بود؛ و الله بر او خشم گرفته و او را از رحمتش دور ساخته و عذاب بزرگی برایش آماده کرده است). آنان آیات وعید را سببی برای تکفیر مرتکب کبیره قرار دادند و آن را به محکومات آیات و احادیث بازنگرداندند، پس با اجماع صحابه مخالفت کردند. اما ملاحظه می‌کنی که این استدلال - با وجود گمراهی و مخالفتش با اجماع صحابه - از مثال‌های پیشینی که ذکر کردیم، دارای

وجه شبهه قوی‌تر است. و این خود، خطیر بودن پیروی از متشابه را تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که هر کس چنین راه‌هایی را مجاز بشمارد، دروازه‌ای بزرگ‌تر را به سوی انحرافات غلوآمیز خواهد گشود. و هر دو (روش خوارج و معاصران مورد بحث)، مسیرهایی منحرف و پیرو متشابه هستند؛ برخلاف منهج عدل و میانه که متشابهات را به محک‌های بازمی‌گرداند.

۴- درک نادرستی روش برخی معاصران در رد جزئیات به بهانه پایبندی به کلیات، و رد فروع به بهانه برگرفتن مقاصد: هرگاه نصی جزئی بیاید که گمان کنند با اصلی کلی مخالف است، آن را رد می‌کنند و عمل به آن را وامی‌نهند و گمان می‌کنند که این از نوع ارجاع متشابهات به کلیات است. و این، از دو جهت خطاست:

جهت اول: حکم جزئی، مشتبّه نیست. احکامی که در تفصیل عبادات، معاملات، ازدواج یا جنایات می‌آیند، به صرف جزئی بودن، «متشابه» نامیده نمی‌شوند و صحیح نیست که برای عمل به کلیات، آنها را رد کرد.

جهت دوم: جزئی و کلی، مکمل یکدیگرند نه متعارض. هرگاه یک حکم جزئی ثابت شود و یک حکم کلی نیز ثابت شود، سپس در ظاهر میانشان تعارضی دیده شود، راه صحیح آن است که با تخصیص عموم یا تقیید مطلق، میانشان جمع شود؛ و اگر

جمع ممکن نباشد، آن حکم جزئی بر کلی دیگری حمل می‌شود که با آن تعارض نداشته باشد.

پس نزاع در اینجا، نزاع میان احکام شرعی ثابت است که یکی در قالبی جزئی و دیگری با استقرای کلی ثابت شده است؛ نه نزاع میان یک حکم مشتبه و نامشخص، با یک حکم قطعی آشکار و مفصل، تا گفته شود واجب است این مشتبه را بر آن کلی قطعی حمل کرد. و میان این دو صورت، تفاوت بسیاری است!

برای مثال، اگر یک مدعی ادعا کند که حکم ارث بردن مرد به اندازه دو برابر زن، با اصل کلی «مساوات» منافات دارد و بخواهد حکم جزئی را الغا کند و به کلی عمل نماید، می‌گوییم: این حکم جزئی، حکمی قطعی و آشکار است و امری مشتبه نیست؛ پس عمل به آن واجب است و تعطیل آن به هیچ سببی جایز نیست.

و اما آنچه گمان تعارض می‌رفت، با این [توضیح] دفع می‌شود که مساوات مقرر در شرع، مطلق نیست؛ بلکه مرد و زن در جایی که استحقاقشان برابر باشد، برابرند و در جایی که [استحقاقشان] متفاوت باشد، متفاوت‌اند. و آنان در برخی حقوق و واجبات، متفاوت‌اند، پس [در ارث نیز] برابر نیستند. و اشکال برطرف می‌شود.

بلکه همین معنا - یعنی مقدم داشتنِ جزئی بر کلی [به بهانهٔ تعارض] - است که می‌توان گفت مشتبه است و باید به [اصل] محکم ثابت بازگردانده شود؛ و آن [اصل محکم] این است که شرع با چنین [روش‌هایی] رد نمی‌شود و باید به همهٔ نصوص عمل کرد و کلیات را باید بر اساس مرادِ شارع تفسیر نمود، نه بر اساس هوا و هوس انسان‌ها.

۵- پایبندی به این قاعده، ضامن عدم وقوع در همهٔ انحرافات بدعی است؛ زیرا همهٔ اصول عقیدتی منحرف، بر پایهٔ استدلال به متشابه و ترک محکم استوار است. فرقه‌های بدعت‌گذار برای بدعت‌های خود به قرآن و سنت استدلال می‌کنند، اما این استدلال، از نوع استدلال به متشابه و ترک محکومات است. به همین دلیل، ابن عباس (رضی الله عنه) دربارهٔ پیروان متشابه در این گفتهٔ خداوند متعال: **فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ** {آل عمران: ۷}، اهل بدعت را ذکر کرده و گفته است: «آنان اهل خصومت و جدال در دین خدا هستند»^۱.

^۱ هروی در «ذم الکلام و أهله» (۱۲۴) و (۳۶۰) روایت کرده است. و نگاه کنید به: تفسیر الطبری (۹/ ۳۱۴). و ابن بطه در «الإبانه» (۲/ ۶۰۷) مانند این معنا را از قتاده نقل کرده است.

و این، روش همه طوایف منحرف از شرع است. ایوب سختیانی در یک استقرای محکم از احوالشان می‌گوید: «هیچ‌یک از اهل اهواء را نمی‌شناسم، مگر آنکه با [آیات] متشابه، مجادله می‌کند»!^۱

۶- پایبندی به قاعده محکم و پرهیز از متشابه، مسلمان را از انحرافی که به سببِ خطای در «تطبیق» خود این قاعده رُخ می‌دهد نیز حفظ می‌کند. پس واجب است که این قاعده را رعایت کند و از وارد کردن چیزی که از آن نیست، بر حذر باشد. از جمله این [خطاها]، رد کردن برخی نصوص شرعی به بهانه تشابه است؛ چنانکه متکلمان در رد برخی نصوص وارد شده در باب اسماء و صفات خداوند، به بهانه اینکه از تشابهات هستند، چنین می‌کنند. حال آنکه حق آن است که معنای آنها محکم و آشکار است و هیچ اختلافی در صدر این امت در ایمان به آنها و تسلیم در برابرشان وجود نداشته است. تشابه، تنها در درک «کیفیت» این صفات رُخ می‌دهد که احاطه به آن ممکن نیست و مؤمن در برابرش تسلیم می‌شود و جهل به آن را دلیلی برای رد اصل محکم - یعنی ایمان به آنچه خداوند از خود خبر داده یا رسولش از او خبر داده است - قرار نمی‌دهد.

^۱ ابن منذر در «تفسیر» خود (۱/۱۲۴) و ابن بطة در «الإبانة الكبرى» (۲/۶۰۹) روایت کرده‌اند.

(۱۷) معنا اصل است؛ نه صرفاً لفظ و ساختار

مردم معانی را با الفاظ و نگارش‌های گوناگونی بیان می‌کنند. مهم است که در نظر داشته باشیم اعتبار و اصل، با معناست و کانون توجه باید بیش از آنکه متوجه الفاظ باشد، به ملاحظه معنا، مقصود و مراد جلب شود. چرا که معنا مورد نظر است و الفاظ تنها وسیله‌ای برای رسیدن به آن هستند.

چه بسا مردم یک معنای واحد را با الفاظ و قالب‌های متعددی بیان کنند؛ همان‌طور که توانایی آن‌ها در بیان مطلب نیز متفاوت است و در این زمینه اختلاف چشمگیری با یکدیگر دارند.

از این رو، کسی که به معنا اهمیت می‌دهد و مقصود را درمی‌یابد، به دستاوردهای فراوانی می‌رسد، از جمله:

۱- کاهش خصومت و اختلاف: چنین فردی، بر سر مسائلی که سودی در پی ندارند، درگیری و خصومت ایجاد نمی‌کند. زیرا [در بسیاری موارد] اختلاف پیش آمده، تنها در «نحوه بیان» معنای مورد نظر است، در حالی که هر دو طرف بر سر خود «معنا» اتفاق نظر دارند. و چه بسیار خصومت‌هایی که به همین دلیل میان مردم روی می‌دهد!

^۱ الْعِبْرَةُ بِالْمَعْنَى لَا بِمُجَرَّدِ الْأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي.

در واقع، معناگرایی نشانهٔ وسعت نظر و خردمندی است که فرد را در آشتی دادن میان دیگران، نزدیک کردن دیدگاه‌های مخالفان، اصلاح روابط و ریشه‌کن کردن جرقه‌های فتنه‌یاری می‌کند.

۲- عدالت و انصاف: گاه ممکن است شخصی نیت بیان معنای درستی را داشته باشد، اما در شیوهٔ بیان آن خوب عمل نکند؛ مثلاً برای معنایی خاص از لفظی عام [یا برعکس] استفاده کند، یا واژه‌ای مبهم و مُجمل با معانی متعدد به کار گیرد، یا به اصطلاح فنی خاصی پایبند باشد.

در چنین مواردی، ستم است که بار مخالفت در موضوعی را بر دوش او بگذاریم که اساساً با آن مخالفتی ندارد و نزاع تنها بر سر شیوهٔ بیان آن بوده است. کسی که به معانی اهمیت می‌دهد، خود را از ستم بر مردم مصون می‌دارد و به دلیل اختلاف در الفاظ، دچار تجاوز به حقوق آنان (از طریق نسبت دادن باورهایی که به آن‌ها معتقد نیستند) نمی‌شود.

۳- پرداختن به امور مهم‌تر: کسی که به معانی اهمیت می‌دهد، مسائل مهم و تأثیرگذار در پژوهش را پی می‌گیرد، در آن‌ها باریک‌بین می‌شود و لوازم و پیامدهای آن‌ها را می‌سنجد.

این، برخلاف کسی است که در الفاظ «غرق» می‌شود؛ او نیرو، وقت و اندیشه خود را در شخم زدن امری بی‌فایده هدر می‌دهد. چنین فردی پس از مطالعه یا گفتگو، به «شکارچی الفاظ» و ناظر ساختارها تبدیل شده و چه بسا کل پژوهش و ایده‌های خود را برپایه همین تعبیرات بنا کرده است.

او از درک معنایی که در پس این تعبیرات گوناگون نهفته، غافل مانده است. به همین دلیل، اگر به او گفته شود: «معنایی که تو از لفظ من فهمیدی، مقصودم نبود»، یا «من آن را به شیوه‌ای دیگر بیان کردم»، یا «این لفظ در زبان یا کاربرد عرفی، معنای متفاوتی دارد»، کل آن بنای [فکری] فرو می‌ریزد؛ چرا که برپایه‌ای سست بنا شده بود.

البته این سخن بدان معنا نیست که تعبیرات لفظی بی‌ارزش‌اند؛ بلکه آن‌ها وسیله‌ای برای رسیدن به معنا هستند و قطعاً باید به آن‌ها توجه کرد. مقصود این است که درجه اهمیت‌شان پایین‌تر از اهمیت معناست. الفاظ «وسیله» هستند و معنا «مقصود» و «هدف» است. بنابراین، توجه اصلی باید به معنا معطوف باشد؛ کما اینکه خطا در «بیان» هرگز مانند خطا در «معنا» نیست.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

در همین باره، «مُزَنی» فقیه می‌گوید: «کسی که در نام خطا کند، مانند کسی نیست که در معنا خطا کرده است؛ خطای در معنا دشوارتر (سخت‌تر) است»^۱.

البته الفاظ نیز در حالات زیر باید مورد توجه قرار گیرند:

۱- هنگامی که در بردارنده معنایی باطل و مخالف شرع باشد؛ مانند اینکه در آن کفر، استهزاء، دشنام، دروغ، قسم به غیرالله و مانند آن باشد. در این صورت، شکی نیست که [آن لفظ] ناپسند و نهی شده است و خود لفظ، سزاوار سرزنش و انکار است.

۲- هنگامی که وسیله‌ای برای رسیدن به یک مقصود فاسد باشد. به این معنا که شارع گاهی از برخی تعبیرات که در اصل مباح بوده‌اند، نهی کرده است؛ چرا که ذریعه‌ای برای مقاصد فاسد بوده‌اند. مانند سخن خداوند متعال: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا** [بقره: ۱۰۴] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نگویید «راعنا» و بگویید «انظرنا» و بشنوید). زیرا یهودیان از این عبارت (راعنا) به عنوان وسیله‌ای برای طعنه زدن به پیامبر ﷺ استفاده می‌کردند.

۳- هنگامی که در بردارنده معانی ناپسندی باشد. نمونه بارز آن، نهی پیامبر ﷺ از به کار بردن برخی الفاظ بود، زیرا معانی نامناسبی را به ذهن می‌آوردند. چنانکه ایشان

^۱ لالکائی آن را در «شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة» (۳/ ۹۸۵) آورده است.

نام «عاصیة» (به معنای گناهکار) را به «جمیلة» (به معنای زیبا) تغییر دادند،^۱ و نام «برّة» (به معنای نیکوکار) را به دلیل آنکه در آن نوعی خودستایی بود، تغییر دادند،^۲ و از اینکه فرد بگوید «حَبَّتْ نَفْسِي» (نفسم پلید شد) نهی کردند،^۳ و همچنین از نامیدن انگور با عنوان «الکرم» (به معنای بزرگواری) نهی نمودند،^۴ و مواردی از این دست.

۴- یا هنگامی که به واسطه آن [لفظ]، مصلحت بزرگتری ترک شود. چنانکه در نهی از نامیدن نماز عشاء به «الْعَتَمَة» (تاریکی شب) آمده است،^۵ زیرا به رها کردن نام‌های شرعی می‌انجامد.

^۱ به روایت مسلم آن را (۳/ ۱۶۸۶) به شماره (۲۱۳۹).

^۲ این نام (برّة)، نام اولیهی هریک از زینب بنت جحش، زینب بنت ابی سلمه و جویریة بنت حارث بود، پیش از آنکه پیامبر ﷺ آن را تغییر دهد. نک: صحیح بخاری (۸/ ۴۳) شماره (۶۱۹۲)، و مسلم (۳/ ۱۶۸۷) شماره (۲۱۴۲)، و (۳/ ۱۶۸۷) شماره (۲۱۴۰).

^۳ بخاری (۸/ ۴۱) شماره (۶۱۷۹)، و مسلم (۴/ ۱۷۶۵) شماره (۲۲۵۰) از حدیث عایشه و سهل بن حنیف رضی الله عنهما.

^۴ بخاری (۸/ ۴۱) شماره (۶۱۸۲)، و مسلم (۴/ ۱۷۶۳) شماره (۲۲۴۷) از حدیث ابوهریره رضی الله عنه.

^۵ مسلم (۱/ ۴۴۵) شماره (۶۴۴) از حدیث ابن عمر رضی الله عنهما.

۵- یا هنگامی که در آن پنهان کاری و فریب و تلبیس باشد؛ یعنی نامیدن چیزی به غیر حقیقت آن. چنانکه در حدیث آمده است: «شراب را با نام [دیگری] که بر آن می‌گذارند، حلال می‌شمارند».^۱ از همین قبیل است نامیدن «ربا» به «سود بانکی»، و نامیدن فواحش و زنا تحت عناوینی مانند روابط آزاد و مانند آن.

این‌ها جنبه‌های مهمی از توجه به الفاظ هستند.

قاعده «اعتبار، به معانی است نه به الفاظ و ساختارها»^۲ یک قاعده فقهی شناخته شده در کتب فقها است. آنان می‌گفتند: «اعتبار در قراردادهای و تصرفات، به معانی

^۱ عبدالرزاق در المصنف (۸/۵۳۲) شماره (۱۸۲۶۹)، ابن ابی شیبہ در المصنف (۵/۶۹) شماره (۲۳۷۷۳) از حدیث عبدالله بن محیریز جمعی به صورت مرسل، احمد در المسند (۳۷/۳۸۲) شماره (۲۲۷۰۹)، ابن ماجه (۴/۴۷۱) شماره (۳۳۸۵) از حدیث عباد بن صامت (رضی الله عنه)، ابن حجر در فتح الباری (۶۰/۱۰) گفته سندش جید است، نسائی (۵/۹۸) شماره (۵۱۴۸) از مردی از اصحاب پیامبر ﷺ، ابوداود (۵/۵۳۰) شماره (۳۶۸۸)، ابن حبان در صحیح خود (۶/۹۷) از حدیث ابی مالک اشعری. این حدیث را ضیاء مقدسی در المختارة (۲۵۵ - ۲۵۷)، ابن تیمیه در الفتاوی الکبری (۴۰/۶) و ابن قیم در اغاثة اللهفان (۶۰۱/۱) صحیح دانسته‌اند. نک: تحقیق مسند الامام احمد (۲۹/۶۱۵ - ۶۱۶)، صحیح الجامع الصغیر و زیادته (۲/۹۰۴).

^۲ العبرة بالمعانی لا بالألفاظ والمبانی.

است نه به الفاظ و ساختارها^۱ اما در حقیقت، [کاربرد] این قاعده گسترده‌تر از استعمال فقهی آن است و تنها به این حوزه یعنی ملاحظه معانی در الفاظ قراردادها و تصرفات عمومی محدود نمی‌شود، بلکه جنبه‌های دیگری را نیز در بر می‌گیرد.

* * *

آثار این مقوله:

- احتیاط در برخورد با مفاهیم معاصر:

این بدان جهت است که مردم در فهم و بیان مکاتب و اصول رایج در عصر ما، اختلاف چشمگیری با یکدیگر دارند. بنابراین، اشتباهی فاحش است که انسان صرفاً بر پایه الفاظ و بدون درخواست توضیح، حکمی را صادر کند.

برای مثال، چنین فردی به سراغ مفهوم «دموکراسی» می‌رود و با خود می‌گوید: دموکراسی یعنی حکومت مردم بر خودشان، بدون در نظر داشتن هیچ ارزش والائری، حتی اگر آن [ارزش] خود دین باشد؛ پس در این نگاه، مردم خدای خودشان هستند و این با اسلام در تضاد است. در نتیجه، اگر این فرد کسی را بیابد که بگوید: «من به دموکراسی دعوت می‌کنم» یا «به نظرم دموکراسی با اسلام موافق است»،

^۱ نک: غمز عیون البصائر للحموی (۲/ ۲۶۸)، (۴/ ۲۹۸).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

بلافاصله بر او حکم کفر جاری می‌کند، یا می‌گوید «در کفر افتاده است»، یا این عقیده را به او نسبت می‌دهد که: تشریع (قانون‌گذاری) برای غیر خدا جایز است.

این کار، ظلم و تجاوزی ناحق است که ریشه‌اش در کوتاهی از ملاحظه «معنا» و غرق شدن در «الفاظ» است. او دریافته است که مردم بر سر معنای مفاهیم معاصر اتفاق نظر ندارند. بنابراین، درست نیست که صرفاً به این دلیل که «معنای حقیقی» یک اصطلاح نزد تو چیز دیگری است، قولی را به شخصی نسبت دهی که آن را نگفته است. این دروغ بستن به اوست.

همین امر در مورد سایر مفاهیم و اصول مدرن معاصر نیز صادق است. مردم در فهم و تفسیر آن‌ها اختلاف چشمگیری دارند و برای هر مفهوم، گرایش‌های متعارضی می‌یابی که زیرمجموعه هر گرایش نیز، چندین رأی مختلف وجود دارد. از این رو، کسی که به معانی اهمیت می‌دهد، باید میان دو امر تمایز قائل شود:

امر اول: پژوهش درباره خود مفهوم. در این مرحله، مفهوم به دقت واکاوی می‌شود، ریشه آن و باورهایی که در بر دارد بیان می‌گردد، و بر اساس موافقت یا مخالفتش با اسلام، درباره آن داوری می‌شود.

امر دوم: پژوهش درباره تفسیرهای مردم از این مفهوم. در اینجا، باید دریافت که فهم مردم متفاوت است. پس نباید آن‌ها را بر اساس اعتقاد [شخصی] خود درباره آن مفهوم، یا بر اساس «حقیقت» آن مفهوم فی‌نفسه، بازخواست کرد. بلکه باید به تعبیرات خود آن‌ها توجه نمود. چه‌بسا آنان آن را برخلاف آنچه [پژوهشگر] می‌داند بیان کنند، که در این صورت اختلاف میان آن‌ها بر سر «فهم اصطلاح» بوده است.

پس اگر شخصی بگوید: «من به لیبرالیسم دعوت می‌کنم»، کسی که به معنا اهمیت می‌دهد از او توضیح می‌خواهد و می‌گوید: «آیا به آزادی دعوت می‌کنی، حتی اگر با قطعیات شریعت مخالف باشد؟ دلیل تو برای این کار چیست؟» این توضیح‌خواهی، باور آن شخص را به تفصیل روشن می‌کند و پس از آن می‌توان درباره‌اش داوری کرد؛ نه اینکه با وجود احتمال آشکار تفاوت در تفسیرها، صرفاً به لفظ اکتفا کرد.

این احتیاط واجب است تا مسلمان دچار ظلم و ستم نشود. باید ماهیت سخن را همان‌گونه که هست، پیش از داوری درباره آن درک کرد. البته تأکید می‌کنیم که ما درباره «حکم خود سخن» صحبت می‌کنیم، و مقصود ما آنچه از «عذر» به دلیل جهل یا تأویل و مانند آن پیش می‌آید، نیست.

ابن تیمیه در اشاره به اشتباه بودن تکفیر در چنین نزاع‌های لفظی می‌گوید: «اگر معنای مطلق لفظ، جز از طریق آنچه خود گوینده اراده کرده، دانسته نشود، آن

گوینده به اجماع مسلمانان کافر نیست. و حتی اگر معتقد باشد آنچه او نفی کرده، همان مدلول لفظ است، و آنچه نفی کرده، به اجماع یا براساس قولی پذیرفته شده، [واقعاً هم از آن ذات] منتفی باشد، چنین فردی نزد هیچ‌یک از مسلمانان کافر نیست»^۱.

و می‌گوید: «مردم همواره از سخنان دیگران برداشتی خلاف مرادشان داشته‌اند، و این، خدشه‌ای به گویندگان حق وارد نمی‌کند. نهایتاً این یک بحث لفظی است، و بحث‌های لفظی موجب اختلاف معنوی نمی‌شوند، چه رسد به تکفیر»^۲.

اگر کسی بگوید: ما در باب مُکَفِّرَات، مانند انکار امری که به بداهت از دین دانسته می‌شود^۳ و مانند آن، از مقصود گوینده توضیح نمی‌خواهیم؛ پس در اینجا هم نباید توضیح خواسته شود. و این توضیح خواهی فقط مربوط به باب «عذرپذیری» هنگام صدور حکم بر اشخاص معین است.

^۱ الاستغاثة في الرد على البكري (۳۴۷).

^۲ الاستغاثة (۳۹۹).

^۳ المعلوم من الدين بالضرورة.

پاسخ: آن مُکفّرات اموری آشکار هستند، لذا برای حکم بر خود «وصف» (عمل) نیازی به توضیح خواهی نیست؛ چرا که محل احتمال (و برداشت‌های گوناگون) نیستند. اما برخلاف آنها، این مفاهیم [معاصر]، محل ابهام و اشکال هستند، به‌ویژه زمانی که توسط توده مردم و عوام به کار روند. این الفاظ به خودی خود کفر نیستند، بلکه کفر، به معانی مرتبط با آن‌ها تعلق می‌گیرد. بنابراین، وقتی در معانی اختلاف وجود دارد، صحیح نیست که خود لفظ مدار و پایه تکفیر قرار گیرد.

- در اصطلاحات، جای مناقشه نیست:

گاهی نزاع بر سر الفاظ است، در حالی که بر سر معنا اتفاق نظر وجود دارد و هر دو طرف نیز معنای صحیح را با لفظی صحیح بیان می‌کنند. از نمونه‌های آن، این است که شخصی یک موضوع را به سه بخش تقسیم کند و دیگری آن را به چهار یا پنج بخش تقسیم نماید؛ یا اینکه بر یک معنا، نامی بگذارد که با نام مورد استفاده دیگری متفاوت باشد.

اگر چنین باشد، این از قبیل نزاع لفظی است و شایسته نیست که بر سر اصطلاحات سخت‌گیری شود. بلکه فرد باید اصطلاح خاص هر گروه، مذهب یا شخص را بیاموزد تا مراد آن‌ها را بفهمد و بر سر آن با ایشان نزاع نکند. مگر به قصد باریک‌بینی در انتخاب واژه بهتر و دقیق‌تر، یا برای پایبندی به اصطلاحات رایج و تثبیت شده. این

نوع نزاع، از جنس نهی از منکر نیست که به امری حرام یا کاری ناپسند و نکوهیده
تعلق می‌گیرد.

ابن تیمیه در بیان آسان‌گیری در برخورد با الفاظی که محذور شرعی ندارند، می‌گوید:
«اما سخن گفتن با اهل یک اصطلاح [خاص] با اصطلاح و زبان خودشان، اگر به آن
نیاز باشد و معانی [مورد نظر] صحیح باشد، مکروه ناپسند نیست؛ مانند سخن
گفتن با غیر عرب‌ها از رومیان، پارسیان و ترکان با زبان و عرف خودشان. این کار به
دلیل نیاز، جایز و نیکو است، و ائمه آن را تنها زمانی مکروه دانسته‌اند که نیازی به آن
نباشد»^۱.

از کوتاهی دانش و ضعف درک است که میان مردم بر سر «اصطلاحات» نزاع و
خصومت شکل بگیرد، در حالی که هریک از آن‌ها معنایی خلاف آنچه دیگری فهمیده
می‌فهمد. در نتیجه، نزاع بر سر «الفاظ» است، حال آنکه در تمام یا اغلب معانی با هم
اتفاق نظر دارند. همچنین از کوتاهی و ضعف است که نزاع‌ها گرد برخی اصطلاحات
بچرخد، و هر طرف دلایل خود را برای نقض سخن دیگری بیاورد، در حالی که اینها
اصطلاحاتی هستند که مفهومشان به دقت میان دو طرف واکاوی نشده است، و هر

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۴۳). و نک: درء التعارض (۱/ ۲۳۱).

طرف صرفاً اصرار دارد که تفسیر او درست‌تر است. در حالی که خردمند درمی‌یابد که: «بررسی عقلی در معانی است، نه در صرف اصطلاحات»^۱.

- آگاهی از تاثیر الفاظ مُجَمَّل:

اینکه مسلمان درک کند «اصل، معناست»، او را نسبت به مشکل «الفاظ مُجَمَّل» آگاه می‌سازد. الفاظ مجمل عباراتی هستند که چندین معنا را برمی‌تابند. در نتیجه، اگر آن [لفظ] را به خاطر معانی صحیح درونش بپذیرد، پیامدش این است که برخی معانی باطل آن را نیز پذیرفته است. و اگر آن را به خاطر معانی باطلش رد کند، مقداری از حقی که در آن بوده را نیز رد کرده است. پس در اینجا باید در برابر این الفاظ «توضیح خواهی» کرد. یعنی این الفاظ نه به طور مطلق پذیرفته می‌شوند و نه به طور مطلق رد می‌شوند. بلکه مسلمان باید در برابر آن‌ها محتاط باشد؛ آن بخش از حق قابل قبول در آن را روشن می‌سازد، و آن بخش از باطلِ مردود در آن را رد می‌کند.

این توضیح خواهی، روشی آسان است که یکی از راه‌های شایع انحراف را می‌بندد: «زیرا، بسیاری از مردم به دلیل اشتراک و اشتباه در الفاظ و معانی گمراه شده‌اند»^۲.

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۱۰/ ۲۳۹). و مانند آن را نک: درء التعارض (۱/ ۲۹۹)، (۱۰/ ۱۸۵)، مسألة في توحيد الفلاسفة (۳۸).

^۲ درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۵۲۹).

خردمند، خود را از بیشتر اختلافات مصون می‌دارد: «و گفته شده است: بیشتر اختلاف خردمندان، از جهت اشتراک اسامی است».^۱

ابن تیمیه خطر این الفاظ مجمل را بیان کرده و می‌گوید: «و به دلیل همین اجمال و اشتراک [معنا] که در نفی و اثبات اسامی وجود دارد، گروه‌هایی از مسلمانان را می‌یابی که بر سر اثبات یا نفی یک لفظ با یکدیگر کینه‌توزی و دشمنی می‌کنند، یا خصومت می‌ورزند یا می‌جنگند... و علت این امر، علاوه بر اشتراک لفظ، نوعی جهل یا نوعی ظلم است».^۲

ابن تیمیه ضمن آشکار ساختن تأثیر این الفاظ مجمل، روش برخورد با آن‌ها را چنین بیان می‌کند: «اما الفاضی که در کتاب و سنت نیامده‌اند، و سلف نیز بر نفی یا اثبات آن‌ها اتفاق نظر نداشته‌اند؛ بر هیچ‌کس واجب نیست که با نافی یا تأیید کننده آن موافقت کند، مگر آنکه ابتدا درباره‌ی مراد او توضیح بخواند. اگر از آن [لفظ]، معنایی را اراده کرده بود که موافق خبر پیامبر ﷺ است، آن [معنا] را تأیید می‌کند؛ و اگر معنایی مخالف خبر پیامبر ﷺ اراده کرده بود، آن را انکار می‌کند. سپس، برای بیان آن معانی [صحیح]، اگر در الفاظش ابهام یا اشتباهی بود، [باید] با الفاظ دیگری آن را بیان کند،

^۱ منهاج السنة النبوية (۲/ ۲۱۷)، مجموع الفتاوی (۱۲/ ۵۵۲).

^۲ بیان تلبیس الجهمیة (۳/ ۳۰۷ - ۳۰۸).

یا مراد خود از آن [لفظ مبهم] را به گونه‌ای روشن سازد که حق به شیوه شرعی شناسانده شود. زیرا بسیاری از نزاع‌های مردم، ریشه در الفاظ مُجَمَّل نوساخته و معانی شبهه‌ناک دارد. تا جایی که دو نفر را می‌بینی بر سر به کار بردن یا نفی یک لفظ با هم خصومت و دشمنی می‌کنند، در حالی که اگر از هریک از آن دو درباره معنای آنچه گفته است پرسیده شود، [حتی] تصویری از آن ندارد، چه رسد به آنکه دلیلش را بداند! و [حتی] اگر دلیلش را بداند، لازمه‌اش این نیست که مخالف او حتماً خطاکار باشد؛ بلکه ممکن است در سخن او [نیز] نوعی درستی باشد. و چه بسا این از جهتی درست بگویند و آن از جهتی دیگر، و چه بسا حق در سخن سومی باشد»^۱

شیخ، تفاوت میان برخورد با الفاظ مُجَمَّل و الفاظ شرعی را بیان کرده و می‌گوید: «آنان (سلف صالح) عبارات نوپدید، مبهم و شبهه‌ناک را از اینکه به طور مطلق نفی یا اثبات شوند، ممنوع می‌دانستند؛ نه لفظ را [مطلقاً] به کار می‌بردند و نه آن را [مطلقاً] نفی می‌کردند، مگر پس از توضیح خواهی و واکاوی. و هنگامی که معنا روشن می‌شد، آنچه حق بود از آن، پذیرفته می‌شد و باطل آن نفی می‌شد. این برخلاف کلام

^۱ مجموع الفتاوی (۱۱۴ / ۱۲). و در همین معنا نک: مجموع الفتاوی (۳ / ۳۴۷)، (۱۷ / ۳۰۶ - ۳۰۷)، (۲۰ / ۱۶۲ - ۱۶۵)، منهاج السنة النبویة (۲ / ۵۴۲ - ۵۴۳)، بیان تلبیس الجهمیة (۵ / ۴۰۷ - ۴۰۸)، التسعینیة (۱ / ۲۱۴ - ۲۱۷)، درء تعارض العقل والنقل (۱ / ۲۳۸)، (۲ / ۱۰۴).

خدا و رسولش ﷺ است؛ زیرا آن حقی است که پذیرش آن واجب است، حتی اگر معنایش [کاملاً] فهمیده نشود. و کلام غیرمعصوم، پذیرش آن واجب نیست تا زمانی که معنایش فهمیده شود.^۱

مشکل الفاظ مبهم در عصر ما، با فراوانی اصطلاحاتی که مردم هنگام بیان آن‌ها در مورد حدودشان اختلاف نظر دارند، پیچیده‌تر می‌شود. آسمان فرهنگ معاصر، آکنده از مفاهیمی مانند همزیستی، آزادی، تکثرگرایی، تسامح، برابری، توانمندسازی و دیگر اصطلاحاتی است که در شمار آوردنشان دشوار است. بنابراین، توضیح‌خواهی در مورد این الفاظ، تضمینی برای جلوگیری از عبور هرگونه معنای باطل است.

- درک حقیقت الفاظ حامل بار فرهنگی:

اینکه می‌گوییم معنا اصل است، و الفاظ وسیله‌اند و بخشی از نزاع بر سر الفاظ، نزاعی اصطلاحی است که جای سخت‌گیری ندارد، به معنای نادیده گرفتن مطلق اصطلاحات نیست؛ به‌ویژه زمانی که آن اصطلاح صرفاً یک لفظ معصوم و بی‌طرف نیست، بلکه در بسته‌بندی خود، حامل معانی است و امتدادی فرهنگی را حمل

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۷۶). و ببینید: (۱/ ۲۹۶).

می‌کند که معانی و مفاهیمی را ناآگاهانه با خود می‌کشد. بنابراین بر مسلمان واجب است که از خطرات این بار فرهنگی آگاه باشد.

توجه به این بار فرهنگی، در واقع همان توجه به معانی است و از جنس باریک‌بینی بی‌مورد در الفاظ نیست. مشکل در خود این لفظ نیست، بلکه در این است که آن لفظ به کالسه‌ای تبدیل شده که معانی فاسد بسیاری را پشت سر خود می‌کشد. بنابراین، در برخورد با آن چاره‌ای جز رعایت دو امر نیست:

- ۱- تا حد امکان، از به کار بردن آن پرهیز شود و الفاظ صحیح، جایگزین آن گردد.
- ۲- آگاه‌سازی نسبت به معانی فاسدی که این الفاظ با خود حمل می‌کنند، و اشاره مکرر به آن‌ها، و توضیح‌خواهی درباره‌شان؛ تا آنجا که [این معانی پنهان] کاملاً برجسته و آشکار شوند و پنهان نمانند.

برای مثال: هنگامی که یک زن تحصیل‌کرده می‌آید تا به حقوق شرعی زن دعوت کند که در کتاب خدا و سنت پیامبرش ﷺ تضمین شده است و بر اساس چارچوب‌هایی است که با این دو اصل تعارض ندارند؛ اما در ادامه، در سخنانش تکرار می‌کند که «فمینیست» است و به «توانمندسازی زنان»، «برابری»، «سلامت باروری» و «مبارزه با تبعیض» و مانند آن دعوت می‌کند؛ و حتی اگر فرض کنیم که او در چارچوب‌بندی

این مفاهیم به گونه‌ای که مخالف شرع نباشد، صادق است؛ (باز هم باید گفت) این روش، ساده‌لوحانه و غرق در غفلت از خطر این اصطلاحات و آن بار فرهنگی است که با خود حمل می‌کند؛ باری که او نمی‌تواند صرفاً با بسته‌بندی دوباره آن مفهوم با معانی‌ای که خودش صحیح می‌پندارد، آن را بزدايد.

این شیوه‌ای است که برخی مردم از روی نادانی، غفلت و کوتاهی در آن واقع می‌شوند؛ همان‌طور که ممکن است دیگرانی عمداً، از روی ناپاکی درون و مکر، این کار را انجام دهند تا مفاهیم باطل را بدون نام بردن از آن‌ها جا بیندازند و از درگیر شدن صریح با قطعیات شریعت دوری کنند.

به همین دلیل، یکی از خطاهای رایج در پژوهش‌های مقاصدی معاصر، این است که اینگونه مفاهیم آکنده از بار فرهنگی را، مقاصد شریعت می‌نامند. در نتیجه، هر مفهوم مدرنی که در عصر ما رایج می‌شود، مستقیماً به اسلام نسبت داده شده و از مقاصد آن به شمار می‌رود. در نتیجه مواردی مانند آزادی، برابری، تسامح، همزیستی، توسعه، تمدن، پیشرفت و... را از مقاصد اسلام به شمار می‌آورند.

آنچه بر اشکال می‌افزاید این است که بسیاری از آن‌ها مقصود خود از هر لفظ را به شیوه‌ای مفصل که ابهام را از آن بزدايد، توضیح نمی‌دهند؛ بلکه چه‌بسا اگر به تفصیل سخن گوید برخی مفاهیم منحرف را در همان تفصیل وارد سازد.

اما کسی که مفهوم را واکاوی کرده، ابهام را از آن زدوده و آن را به روشی شرعی و صحیح تبیین کرده است، اختلاف با او بر سر درستی نام‌گذاری چنین چیزی به عنوان مقصد شرع باقی می‌ماند. و برخی از این اصطلاحات ممکن است اینگونه باشند، که در این صورت - همان‌طور که گذشت - اختلاف بر سر اصطلاح خواهد بود. هرچند شایسته‌تر آن است که مطلقاً از آن پرهیز شود، زیرا این الفاظ بی‌طرف نیستند و گوینده تسلطی بر معنای آن‌ها ندارد.

- هشجاری نسبت به خطر الفاظ بی‌طرف

از جمله اشتباهات، دور کردن الفاظ شرعی یا الفاظ صحیح و جایگزین کردن آن‌ها با عبارات بی‌طرف است که موضع صحیح را آشکار نمی‌کنند؛ مانند تعبیر از حلال شمردن فواحش با نام ازدواج با همجنس. در اینجا، همجنس‌گرایی عبارتی به ظاهر بی‌طرف است که موضعی مبنی بر پذیرش یا رد را آشکار نمی‌کند؛ برخلاف نام فحشا یا انحراف. و همچنین به کار بردن الفاظی مانند روابط جنسی، روابط عاطفی، قرار گذاشتن و دیدار به جای نامیدن آن‌ها با اسامی شرعی چون زنا و فحشا. بنابراین، برگزیدن عبارات به ظاهر بی‌طرف، انتخابی معصومانه نیست؛ بلکه [این الفاظ] باری [ایدئولوژیک] با خود حمل می‌کنند که لازمه آن، کنار گذاشتن موضع انزجارآمیز نسبت به این مفاهیم و رفتارهاست؛ و در مرحله بعد، به همزیستی مسالمت‌آمیز با

آن‌ها و پذیرششان به گونه‌ای که آزادی [و مشروعیت] آن‌ها را تضمین کند، منجر می‌شود.

خطر اینجا صرفاً ترک یک لفظ شرعی نیست. ممکن است لفظ شرعی ترک شود که همین ترک لفظ برتر و استفاده از لفظ فروتر به خودی خود یک نقص محسوب می‌شود، اما اشکال اصلی این است که شخص از لفظ شرعی [که حامل موضع رسمی شرع است] فراتر رفته و به لفظی چنگ می‌زند که آن لفظ جدید، متضمن موضعی متناقض با شرع است. عادت کردن به این الفاظ، به پذیرش چنین مفاهیم و رفتارهای منحرف، یا لاقط دست‌کم گرفتن خطر آن‌ها می‌انجامد.

- اصل، پیروی از حق است، نه صرف انتساب:

درک اینکه اصل، معناست، این آگاهی را بالا می‌برد که اصل، در پیروی از حق است، نه منتسب بودن به نام‌های شریف یا قبیح. بنابراین، پایبندی به سنت «صرفاً بر نامیده شدن به نام‌های شریف مرتبط با آن [مانند اهل سنت] استوار نیست؛ همان‌طور که اگر مردم شخصی را با نام‌هایی خطاب کنند که بیزارکننده و دور از آن است، این نام‌گذاری، انسان را از دایره آن خارج نمی‌سازد.

از شیوه‌های قدیمی برای بیزار کردن از حق و اهل آن، لقب‌گذاری با الفاظ بیزارکننده است. در گذشته، منحرفان از سنت، اهل سنت را به اصطلاحات عیب‌ناک متهم می‌کردند و آنان را ناصبی، حشوی، مشبّهه، مُجبره و نابتة می‌خواندند.^۱

این شیوه تا به امروز همچنان ادامه دارد، با این تفاوت که برتندی و تنوع هنرمندانه آن در تخریب چهره و ایجاد بیزاری افزوده شده است. این نام‌ها آن قدر زیاد شده‌اند که شمردنشان دشوار است. خردمند کسی است که خود را فراتر از تسلیم شدن در برابر سلطه این نام‌ها می‌بیند. بنابراین اصل، پیروی از حق است. در این صورت، نام‌های بیزارکننده‌ای که مردم به پیروان حق نسبت می‌دهند، به او زیانی نمی‌رساند؛ همان‌طور که اگر کسی از حق یا برخی نشانه‌های آن فراتر رود، نام‌های شریفی که بر خود می‌گذارد، سودی به حالش نخواهد داشت؛ چرا که معنا اصل است نه نام.

بیزارسازی با نام‌ها، به عیب‌جویی از اشخاص محدود نمی‌شود، بلکه گاهی متوجه خود گفته‌ها (و باورها) می‌گردد. به این ترتیب که نام‌های بیزارکننده یا شبه‌ناک را بر بخشی از حق می‌گذارند تا مردم را از آن گریزان سازند. از این قبیل است که ایمان

^۱ نک: مسائل حرب الکرمانی (۳ / ۹۸۵)، تأویل مختلف الحديث لابن قتیبة (۱۳۶)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱ / ۱۹۷)، (۳ / ۵۸۸)، الحجة في شرح المحجة (۱ / ۸۶)، (۲ / ۵۴۰).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

به نام‌ها و صفات خدا را «تشبیه» می‌نامند، یا [ادعا می‌کنند] که لازمهٔ آن، «ترکیب»، «نیازمندی» یا حادث بودن ذات الهی است. آن‌ها با اصطلاحاتی از این دست، کسی را که می‌خواهد کتاب خدا را همان‌گونه بفهمد که صحابه، تابعین و ائمه اسلام فهمیدند، می‌ترسانند. در نتیجه، این نام‌ها در ذهن آن فرد چنان بزرگ می‌شوند که از معانی فطری و آشکار [دین] بیزار می‌گردد. آنگاه، قلب و زبانش به لغزش افتاده و تا جایی پیش می‌رود که ناچار به تکذیب نصوص و مخالفت با بدیهیات می‌شود. همین امر در مورد سایر اصول اعتقادی نیز صدق می‌کند؛ آن اصول نیز از برچسب‌زنی با نام‌های بیزارکننده‌ای که ایمان برخی را سست می‌کند، در امان نیستند. اما فرد خردمند، معانی صحیح را از ترسِ الفاظ و اصطلاحات رها نمی‌کند، بلکه دربارهٔ خود این اصطلاحات، بر اساس معانی‌شان قضاوت می‌کند.

(۱۸) هر بدعتی گمراهی است^۱

از قواعد تعبد در شریعت، نهی از نوآوری در دین است. مسلمان، الله را با آنچه الله و پیامبرش ﷺ تشریع کرده‌اند عبادت می‌کند، و از هر بدعتی دوری می‌گزیند، چرا که آن دروازه گمراهی است، چنانکه پیامبر ﷺ فرمودند: «و بدترین امور، نوپدیده‌های آن است، و هر بدعتی گمراهی است».^۲ و فرمودند: «هرکس در این امرِ ما چیزی نو بیاورد که از آن نیست، پس آن مردود است».^۳

این بدان جهت است که الله دین را کامل کرده است، بنابراین هر آنچه مسلمان از دینش نیاز دارد، به روشنی کامل بیان شده است، و او هیچ نیازی به جستجو برای یافتن معنایی جدید ندارد تا با آن خدا را عبادت کند.

^۱ كُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ.

^۲ مسلم آن را (۵۹۲ / ۲) به شماره (۸۶۷) از حدیث جابر بن عبدالله رضی الله عنه روایت کرده است.

^۳ بخاری آن را (۱۸۴ / ۳) به شماره (۲۶۹۷)، و مسلم (۱۳۴۳ / ۳) به شماره (۱۷۱۸) از حدیث عایشه رضی الله عنها روایت کرده است.

بدعت‌ها در دین، مفسد بزرگی دارند که این مفسد بر حسب درجه انحراف بدعت، متفاوت هستند.

از بارزترین مفسد همراه با بدعت‌ها در دین:

نخست: آنکه در بدعت، دگرگون ساختن دین، زدودن نشانه‌های آن، و تغییر احکام دین وجود دارد. بدعت صرفاً ترک برخی سنت‌ها یا احکام نیست، بلکه این بدعت‌ها به عنوان جایگزینی برای آن‌ها می‌آیند، و مردم به مشروعیت آن‌ها معتقد می‌شوند و با آن‌ها همچون سنت رفتار می‌کنند. این از مفسده‌های بزرگ بدعت‌هاست. در حقیقت بدعت‌ها جای سنت‌ها را می‌گیرند. اوزاعی در تأکید بر این معنا می‌گوید: «اگر بدعت‌ها آشکار شوند و اهل علم آن را انکار نکنند، [تبدیل به] سنت می‌شوند».^۱ به همین دلیل است که: «بدعت‌ها بستر نفاق هستند، همان‌طور که سنت‌ها نشانه‌های ایمانند».^۲

^۱ خطیب آن را در شرف أصحاب الحديث (۱۷) آورده است. و نک: مختصر الحجة على تارك المحجة

لنصر بن إبراهيم المقدسي (۲/ ۶۰۶).

^۲ مجموع الفتاوى (۲/ ۲۶۹).

فساد و ضرر بدعت‌ها زمانی بزرگتر می‌شود که در اصول دین، در عبادت الله، و در شناخت نام‌ها و صفات او باشد. چرا که تاریکی بدعت، جایگزین نور وحی می‌شود. به همین دلیل، علمای سلف در برابر این بدعت‌ها موضعی شدیدتر داشتند، چون این بدعت‌ها هم دین را دگرگون می‌کردند و هم اصول آن را از کار می‌انداختند.

دوم آنکه: بنده، خدا را با چیزی عبادت می‌کند که خدا آن را دوست ندارد، در نتیجه با امر خدا مخالفت کرده و در راهی غیر از آنچه باعث محبت اوست، تلاش می‌کند و در جهتی غیر از رضایت او، رنج می‌برد.

سوم آنکه: صاحب بدعت، به آن چنگ می‌زند، چرا که آن را حق می‌پندارد؛ و چه بسا به خاطر آن بجنگد و بر اساس آن، دوستی و دشمنی کند. به همین دلیل سفیان ثوری گفته است: «بدعت نزد ابلیس محبوب‌تر از معصیت است؛ زیرا از معصیت توبه می‌شود، اما از بدعت توبه نمی‌شود».^۱ دلیلش این است که فرد درگیر شهوات [برخلاف صاحب بدعت]، خود را بر حق نمی‌داند. و همین [حق‌پنداری] است که امر

^۱ ابوالقاسم بغوی آن را چنانکه در مسند ابن الجعد (۲۷۲) [آمده]، و لالکائی در أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱/ ۱۴۹) روایت کرده‌اند. و در این معنا سخنان دیگری از برخی سلف [نقل شده] است، نک: المعرفة والتاریخ (۳/ ۳۹۰-۳۹۱)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱/ ۱۶۰)، الإبانة لابن بطة (۶/ ۱۲۹).

بدعت را در درون‌ها تقویت می‌کند، باعث به ارث رسیدن آن به نسل‌های بعد می‌شود، و موجب انکار علیه کسانی می‌شود که با آن مخالفت کنند، تا جایی که سنت فراموش شده و احکام شرعی از میان می‌رود.

این چنگ زدن به بدعت، زمانی بدتر می‌شود که صاحب‌بدعت را به یاری کردن بدعتش، و دوستی و دشمنی بر اساس آن وامی‌دارد، و او را تحریک می‌کند که مخالفانش را بدعت‌گذار بداند و چه بسا تکفیر کند. این از زشت‌ترین پیامدهای این چنگ زدن است: اینکه کسی را که به حق تمسک جسته تکفیر می‌کند، او را دوزخی می‌داند، خونش را مباح می‌شمارد، و حقوقش را پایمال می‌کند. او در این ستم و تکفیر، از روش‌های خوارج نیز فراتر می‌رود؛ زیرا خوارج به خاطر چیزی تکفیر می‌کنند که کفر نیست، اما این فرد برای چیزی تکفیر می‌کند که از دین خداست، بلکه از قطعیتی است که سلف امت بر آن اتفاق نظر داشته‌اند.

شاید این معنا، دلیل نام‌گذاری همهٔ اهل بدعت به «خوارج» از سوی برخی ائمهٔ سلف را تبیین کند. چنانکه سَلَّام بن ابی مُطِیع گفته است: (ایوب، [سختیانی]) اصحاب بدعت را خوارج می‌نامید و می‌گفت: خوارج گرچه در نام [و عنوان] با هم اختلاف داشتند، اما همگی بر [کشیدن] شمشیر [علیه مسلمانان] اتفاق نظر

داشتند».^۱ ابوقلابه می‌گوید: «هیچ مردی بدعتی را ایجاد نکرد مگر آنکه شمشیر [کشیدن علیه اهل قبله] را حلال شمرد».^۲ سفیان ثوری گفته است: «همه اهل هوی، شمشیر [کشیدن] بر اهل قبله را [جایز] می‌دانند».^۳

این بدان جهت است که این بدعت، او را به جدا شدن از جماعت مسلمانان و حلال شمردن جنگ در این راه می‌کشاند. سپس سرانجامِ کارش به تکفیر مخالفان و مباح شمردن خون آنان می‌رسد، و در این معنا، با خوارج یکجا می‌شود.

ابن تیمیه می‌گوید: «شأن اهل بدعت این است که سخنانی را بدعت می‌گذارند و سپس همان‌ها را در دین واجب می‌شمارند، بلکه آن‌ها را جزئی از ایمانِ ضروری قرار

^۱ عبدالرزاق در المصنف (۳۲۸ / ۹)، و ابوالقاسم بغوی چنانکه در مسند ابن الجعد (۱۸۹) [آمده]، و فربابی در القدر (۲۱۵)، و لالکائی در شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱۶۲ / ۱) آن را روایت کرده‌اند.

^۲ ابن سعد در الطبقات الكبرى (۱۸۴ / ۹)، و دارمی در مسند خود (۲۳۱ / ۱)، و فربابی در القدر (۲۱۳) آن را روایت کرده‌اند.

^۳ آجری در الشريعة (۲۵۵۱ / ۵)، و ابن شاهین در شرح مذاهب أهل السنة (۳۴) آن را روایت کرده‌اند.

می‌دهند و مخالفان خود در آن [سخنان] را تکفیر می‌کنند، و خوش را حلال می‌شمارند؛ مانند کار خوارج و جهمیه و رافضه و معتزله و غیر آنان»^۱.

چهارم آنکه: عبادتی را که الله دوست دارد تضعیف می‌کند؛ در نتیجه تلاش در بدعت، به ضعف تلاش در سنت می‌انجامد. به همین دلیل، از تعبیر رایج نزد صحابه و تابعین این بود که سر بر آوردن بدعت‌ها، سنت‌ها را تضعیف می‌کند.

از عُصَیف بن حَارِث ثُمَالی رضی الله عنه نقل است که گفت: «عبدالملک بن مروان مرا فراخواند و گفت: ای ابا اسماء، ما مردم را بر دو امر یک‌جا کرده‌ایم. گفت: آن دو چیست؟ گفت: بلند کردن دست‌ها بر منابر در روز جمعه،^۲ و قصه‌گویی بعد از [نماز] صبح و عصر. [عُصَیف] گفت: آگاه باش که این دو، بهترین بدعتِ شما نزد من است، و [با این حال] من تو را در هیچ‌یک از آن‌ها اجابت نمی‌کنم. گفت: چرا؟ گفت: چون

^۱ منهاج السُّنَّة النبویة (۵/ ۹۵).

^۲ منظور این است که امام در هنگام خطبهٔ روز جمعه برای دعا دستانش را بالا ببرد. حال آنکه در سنت صحیح، پیامبر ﷺ در خطبهٔ جمعه تنها با اشارهٔ انگشت سبابه دعا می‌کرد، نه با بلند کردن دست‌ها. (مترجم)

پیامبر ﷺ فرمودند: «هیچ گروهی بدعتی را ایجاد نکردند مگر آنکه مانند آن از سنت برداشته شد». پس چنگ زدن به سنت بهتر از ایجاد بدعت است.^۱

ابن عمر می‌فرماید: «هیچ امتی در دین خود بدعتی ایجاد نکرد مگر آنکه خداوند سنت هدایتی را از آنان برمی‌دارد، و سپس هرگز به میانشان باز نمی‌گردد».^۲

از ابن عباس نقل است که فرمود: «هیچ سالی نیست مگر آنکه در آن بدعتی زنده، و سنتی میرانده می‌شود، تا جایی که بدعت‌ها زنده و سنت‌ها می‌میرند».^۳

^۱ احمد در مسند (۱۷۲ / ۲۸)، و ابن شبة در تاريخ المدينة (۹ / ۱)، و بزار چنانکه در الزوائد (۸۲ / ۱) [آمده]، و مروزی در السُّنَّة (۳۲) آن را روایت کرده‌اند، و آن حدیثی ضعیف است. نک: مجمع الزوائد (۱۸۸ / ۱)، تحقیق مسند الإمام أحمد (۱۷۳ / ۲۸)، ضعیف الترغیب والترهیب (۴۰ / ۱).

^۲ محمد بن نصر مروزی در السُّنَّة (۹۳ - ۹۴) آن را روایت کرده است.

^۳ محمد بن نصر در السُّنَّة (۳۲)، و ابن وضاح در البدع والنهی عنها (۸۳ / ۲)، و ابن بطة در الإبانة الکبری (۱ / ۱۷۷)، و لالکائی در شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (۱ / ۱۰۳) آن را روایت کرده‌اند.

عبدالله بن عمرو می‌فرماید: «هیچ بدعتی ایجاد نشد مگر آنکه رواجش بیشتر شد، و هیچ سنتی برکنده نشد مگر آنکه گریز مردم از آن بیشتر شد».^۱

این معنا از تعدادی از تابعین [نیز] روایت شده است:

از ابوداریس خولانی نقل است که گفت: «هیچ امتی در دین خود بدعتی ایجاد نکرد، مگر آنکه الله به واسطه آن، سنتی را از میانشان برداشت».^۲

از حسان بن عطیه نقل است که گفت: «هیچ گروهی در دین خود بدعتی ایجاد نمی‌کنند مگر آنکه خداوند مانند آن را از سنت آنان برمی‌کند، سپس تا روز قیامت آن را به آنان باز نمی‌گرداند».^۳

^۱ فسوی در المعرفة والتاریخ (۳/ ۳۸۶)، و ابن بطة در الإبانة (۱/ ۳۵۱)، و لالكائي در شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۸/ ۷) آن را روایت کرده‌اند. و ابن وهب در الجامع از عبدالله دیلمی (۲/ ۱۵۰) و از طریق او ابن وضاح در البدع والنهي عنها (۸۰) آن را روایت کرده است.

^۲ ابن وضاح در البدع والنهي عنها (۲/ ۷۸) آن را روایت کرده است، و مروزی در السنة (۲۹) روایتی نزدیک به این معنا از ابن عمر رضي الله عنهما آورده است. و نک: شرح السنة للبربهاري (۳۷).

^۳ دارمی در سنن (۱/ ۲۱۳)، و یعقوب بن سفیان در المعرفة والتاریخ (۳/ ۳۸۶)، و ابن وضاح در البدع والنهي عنها (۲/ ۸۰)، و ابن بطة در الإبانة الكبرى (۱/ ۳۵۱)، و لالكائي در شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱/ ۱۰۴) آن را روایت کرده‌اند.

ابن سیرین می‌گوید: «چنین نبود که کسی بدعتی را در پیش بگیرد و [سپس] به سنت بازگردد».^۱

ابن عون گفت: به کوفه آمدم، مردانی را دیدم که در راه ندبه و مویه می‌کردند، درباره آن پرسیدم، گفته شد: برای حسین رضی الله عنه ندبه و مرثیه‌سرایی می‌کنند. پس نزد ابراهیم [نخعی] رفتم و او را از این ماجرا باخبر کردم. گفت: «این اهل کوفه هر سال به ایجاد بدعت‌ها ادامه می‌دهند تا جایی که حق در میانشان بدعت می‌شود».^۲

از تعابیر دلنشین در بیان این معنا، سخنی است که حسن بصری درباره اهل اهواء گفته است: آنان «نه به آنچه خواستند رسیدند، و نه به آنچه رها کردند بازگشتند».^۳

^۱ دارمی در مسند خود (۲۹۱/۱) آن را روایت کرده است. و نک: الشرح والإبانة لابن بطة (۷۸).

^۲ نک: الشرح والإبانة لابن بطة (۳۰۰).

^۳ ابوزرعه دمشقی در تاریخ خود (۶۸۳) آن را روایت کرده است.

ابن تیمیه در توضیح این معنای به ارث رسیده از سلف می‌گوید: «و این بدان جهت است که دل‌ها هرگاه به بدعت‌ها مشغول شوند، از سنت‌ها روی می‌گردانند»^۱.

او در بیان دلیل آن می‌گوید: «و هرچه بنده در بدعت‌ها تلاشش بیشتر شود، دوری‌اش از خدا بیشتر می‌گردد؛ زیرا [بدعت] او را از راه خدا - راه کسانی که خدا به آنان نعمت داده یعنی پیامبران، صدیقان، شهدا و صالحان - خارج می‌کند و [به بخشی از راه غضب‌شدگان و گمراهان می‌اندازد]»^۲.

ابن تیمیه با بررسی و استقرای احوال اهل بدعت می‌گوید: «هرکس اوضاع مردم را بررسی کند، می‌بیند که عموم طرفداران بدعت، دقیقاً برعکس چیزی هستند که ادعا می‌کنند. آن‌ها تظاهر می‌کنند که پیامبر ﷺ را یاری می‌دهند، اما در واقعیت، هیچ سابقه درخشان یا تلاش قابل‌ذکری در یاری الله، رسولش و جهاد در راه او ندارند. بلکه برعکس، آن‌ها از جهاد واجب و یاری کردن کتاب خدا و دینش فراری هستند. بسیاری از آن‌ها عملاً با خدا و رسولش دشمنی می‌کنند: آنچه را پیامبر ﷺ خبر داده، تکذیب می‌کنند. آنچه را اثبات کرده، نفی می‌کنند. آنچه را نفی کرده، اثبات

^۱ اقتضاء الصراط المستقیم (۲/ ۲۶۹). در تقریر این معنا ببینید: اقتضاء الصراط المستقیم (۲/

۲۱۹)، الاعتصام شاطبی (۱/ ۱۵۳).

^۲ مجموع الفتاوی (۱۹/ ۴۹).

می‌کنند. به کاری که از آن نهی کرده، دستور می‌دهد و از کاری که به آن امر کرده، باز می‌دارند.^۱

به همین دلیل، از معانی رایج و مستقر نزد سلف و پیروان آنان، این سخن است که: «میانه‌روی در سنت بهتر از تلاش بسیار در بدعت است».^۲

برخی مردم در امر بدعت سهل‌انگاری می‌کنند، زیرا آن را از جنس طاعات می‌بینند. [ممکن است بگویند] او قصد نیکی دارد؛ چگونه خدا او را بر نیتی پاک در عملی صالح بازخواست می‌کند؟ و از خطر مخالفت با سنت غافل هستند. به همین دلیل، وقتی

^۱ قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والأوثان (۱۴۵).

^۲ این سخن از ابن مسعود رضی الله عنه نقل شده، چنانکه احمد در الزهد (۱۳۱)، دارمی در مسند خود (۱/ ۲۹۶)، مروزی در السُّنَّة (۳۰)، طبرانی در المعجم الكبير (۱۰/ ۲۰۷) و ابن بطة در الإبانة (۱/ ۳۲۹) روایت کرده‌اند. و از ابودرداء روایت شده چنانکه مروزی در السُّنَّة (۳۲) و لالکائی در شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (۱/ ۹۹) روایت کرده‌اند. همچنین از ابی بن کعب چنانکه ابن مبارک در الرقائق (۲/ ۲۳۸) و از طریق او: ابن ابی شیبہ در المصنف (۷/ ۲۲۴)، احمد در الزهد (۱۶۱) و ابوداود در الزهد (۱۸۳) روایت کرده‌اند. و از شعبی چنانکه در تاریخ دمشق (۲۵/ ۳۷۱) [آمده]، و معنای آن به صورت مرفوع و مرسل از حسن بصری روایت شده، چنانکه عدنی در الإیمان (۳۰)، مروزی در السُّنَّة (۳۰) و ابن بطة در الإبانة (۱/ ۳۱۵) روایت کرده‌اند.

سعید بن مسیب مردی را دید که پس از طلوع فجر، بسیار رکوع می‌کرد^۱ او را نهی کرد، آن مرد گفت: «ای ابامحمد، آیا خدا مرا به خاطر نماز عذاب می‌کند؟» گفت: «نه، اما تو را به خاطر مخالفت با سنت عذاب می‌کند»^۲.

مقصود از بدعت این است: روشی ساختگی در دین که [در ظاهر] مشابه روش شرعی است.^۳

حکم این نوآوری بر حسب درجه مخالفتش متفاوت است؛ گاه در اصول دین و قطعیات بزرگ آن است، و گاه در جنبه‌های فرعی، چنانکه ممکن است در مسائل شبهه‌ناکی باشد که احتمال بدعت در آن‌ها می‌رود.^۴

بدعت به نوآوری در دین از طریق ایجاد روشی نوپدید در عبادت مربوط می‌شود و تماماً ناپسند است؛ بنابراین، مفهوم بدعت به جنبه‌های نوآوری در امور دنیوی

^۱ منظور از رکوع بسیار، بسیار نماز خواندن پس از طلوع فجر تا اقامه نماز فرض صبح است. سنت آن است که پس از اذان صبح و پیش از نماز فرض صبح تنها دو رکعت سنت فجر را بخواند. (مترجم)

^۲ عبدالرزاق در المصنف (۳/ ۳۳۳) و بیهقی در السنن الکبری (۵/ ۲۳۸) آن را روایت کرده‌اند.

^۳ نک: الاعتصام (۱/ ۵۰-۵۱).

^۴ نک: الاعتصام (۲/ ۵۴۹)، (۱/ ۴۷۹).

ربطی ندارد. کسی که بدعت‌ها را به واجب، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌کند، بدعت را بر اساس معنای عام لغوی آن (یعنی هر چیز جدید) تقسیم کرده است، اما مقصود [در شریعت] این نیست.

نوآوری مردم در لباس و غذایشان از بدعت‌های مباح است، اما این آن بدعتی نیست که در حدیث قصد شده است. بدعت در معنای شرعی، مربوط به عبادات است و تماماً ناپسند است.

از تاویل‌های نادرست در مفهوم بدعت این است که بسیاری از مردم اقرار دارند که بدعت ناپسند است، اما بدعت ناپسند «مشابه شرع» را این‌گونه تفسیر می‌کنند که: چیزی است که شامل امری باشد که شارع از آن نهی کرده است.

این سخن صحیح نیست؛ زیرا آنچه شارع از آن نهی کرده، در زمره بدعت‌های ناپسند قرار دارد، اما درست نیست که بدعت ناپسند را تنها در آن منحصر کنیم. زیرا این کار در حقیقت، وصف بدعت را از اثر می‌اندازد و آن را بی‌فایده می‌سازد. هر آنچه شارع از آن نهی کرده، ناپسند است؛ اما [اگر بدعت فقط همین باشد]، دیگر نهی از بدعت‌گذاری چه معنایی دارد؟ و بدعت‌گذاری چه تأثیری در نکوهش دارد؟

ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «جایز نیست که فرمودهٔ پیامبر ﷺ: «هر بدعتی گمراهی است» را تنها بر بدعتی حمل کنیم که به طور مشخص از آن نهی شده است؛ زیرا این کار، فایدهٔ حدیث را از میان می‌برد. چرا که آنچه از کفر، فسق و انواع گناهان مورد نهی قرار گرفته، به واسطهٔ همان نهی دانسته شده که زشت و حرام است؛ خواه بدعت باشد یا نباشد. بنابراین، اگر در دین هیچ منکری وجود نداشته باشد مگر آنچه به طور مشخص از آن نهی شده - چه در زمان رسول خدا ﷺ انجام شده باشد و چه نشده باشد - و آنچه از آن نهی شده منکر باشد - چه بدعت باشد و چه نباشد - در این صورت وصفِ «بدعت» بی‌تأثیر می‌شود و وجودش دلیلی بر زشتی، و

عدمش دلیلی بر نیکی نخواهد بود. بلکه فرموده ایشان: هر بدعتی گمراهی است، مانند این خواهد بود که بگویند: هر عادت گمراهی است.^۱

این همان چیزی است که صحابه رضی الله عنهم نیز فهمیده بودند؛ آنان بدعت‌ها را به وصف اینکه «نوپدید» بودند و دری به سوی گمراهی می‌گشودند انکار می‌کردند، نه به وصف اینکه در بر دارنده نهی شرعی مخصوص به خود باشند.

^۱ منظور ابن تیمیه آن است که «هر بدعتی گمراهی است» یک قاعده است و هر امری که در دین بی‌سابقه باشد همین بی‌سابقه و نو بودنش برای بدعت بودنش کافی است، حتی اگر نص خاصی برای نهی از آن نیامده باشد. اما برخی از مردم معتقدند که اگر دلیل خاصی برای نهی از یک کار نوساخته در دین نیامده باشد آن کار اشکالی ندارد. از نظر آنان بدعت بد چیزی است که نص صریح و خاصی برای نهی از آن آمده باشد. ابن تیمیه می‌گوید اگر چنین باشد این جمله یعنی «هر بدعتی گمراهی است» معنایی نخواهد داشت، و کافی است بگوییم این کار حرام یا منکر است چون نص درباره آن آمده است. در این صورت «هر بدعتی گمراهی است» همانقدر بی‌معناست که «هر عادت گمراهی است» چون اینجا هم می‌گوییم: منظور عاداتی است که شرع از آن نهی کرده است! این عبارت هم فایده‌ای ندارد. (مترجم)

^۲ اقتضاء الصراط المستقیم (۲/ ۹۰-۹۱). و نک: (۲/ ۹۲-۹۳).

چنانکه ابوبکر رضی الله عنه در خطبه خلافت فرمود: «همانا من پیرو هستم و بدعت‌گذار نیستم».^۱

از آن جمله، داستان مشهور انکار عبدالله بن مسعود رضی الله عنه بر کسانی است که در مسجد، در حلقه‌هایی گرد آمده و منتظر نماز بودند و در دستانشان سنگ‌ریزه بود. در هر حلقه مردی می‌گفت: «صد بار الله اکبر بگویید و صد بار الحمد لله بگویید». پس ابن مسعود کارشان را انکار کرد و گفت: «شما یا بر آیینی هستید که هدایت‌یافته‌تر از آیین محمد ﷺ است، یا گشایشگران در گمراهی هستید».^۲

ابن مسعود رضی الله عنه می‌فرماید: «پیروی کنید و بدعت نگذارید، که [دین برای شما کامل شده و] کفایت شده‌اید».^۳

^۱ مالک آن را در الموطأ (۱/ ۱۶۱)، ابوعبید در الأموال (۱۲) و ابن سعد در الطبقات الکبری (۳/ ۱۶۷) روایت کرده‌اند.

^۲ دارمی آن را (۱/ ۲۸۷)، بحشل در تاریخ واسط (۱۹۹) و عبدالله بن احمد چنانکه در الزهد (۲۸۹) [آمده]، روایت کرده‌اند.

^۳ وکیع آن را در الزهد (۵۹۰)، و از طریق او: احمد در الزهد (۱۳۴) روایت کرده است. و ابوخیثمه در العلم (۱۶)، دارمی در مسند خود (۱/ ۲۸۸) و ابن وضاح در البدع والنهی عنها (۳۷) آن را روایت

مُعَاذِ رَضَى اللّٰه عَنْه مِی‌فرماید: «از آنچه بدعت نهاده شده بپرهیزید، زیرا آنچه بدعت گذاشته شده، گمراهی است».^۱

ابن عمر رضی اللّٰه عنه مِی‌فرماید: «هر نوساخته‌ای گمراهی است، هرچند مردم آن را نیکو ببینند».^۲

ابن عباس رضی اللّٰه عنه مِی‌فرماید: «از بدعت‌گذاری بپرهیزید».^۳

در تمام موارد پیشین ملاحظه می‌کنی که وصفی که صحابه رضی اللّٰه عنهم نکوهش را به آن منوط کردند، همان وصفِ «بدعت‌گذاری» است؛ نه اینکه نهی

کرده‌اند. و همچنین سخن ابن مسعود پیرامون این معنا را در: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (۹۶/۱) ببینید.

^۱ ابوداود (۲۱/۷) و عبدالرزاق در المصنف (۳۸۲-۳۸۳/۱۰) آن را روایت کرده‌اند.

^۲ محمد بن نصر در السُّنَّة (۲۹)، ابن بطة در الإبانة (۳۳۹/۱)، لالكائي در شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (۱۰۴/۱) و بیهقی در المدخل إلى علم السنن (۶۱۰/۲) آن را روایت کرده‌اند.

^۳ محمد بن نصر در السُّنَّة (۲۹) و ابن وضاح در البدع والنهي عنها (۵۹) آن را روایت کرده‌اند. و مانند آن از ابن مسعود روایت شده، چنانکه دارمی در مسند خود (۲۵۱/۱)، محمد بن نصر در السُّنَّة (۲۹)، ابن وضاح در البدع والنهي عنها (۵۹)، ابن بطة در الإبانة (۳۳۲/۱) و لالكائي در شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (۹۷/۱) روایت کرده‌اند.

خاص یا نکوهشی [مشخص] از جانب شارع در مورد آن کار خاص وجود داشته باشد.

بدعت‌ها در دین بر دو نوع هستند:

بدعت‌های حقیقی: و آن بدعت‌هایی است که هیچ دلیلی از کتاب، سنت یا اجماع بر آن دلالت نمی‌کند. این نوع آشکار است و پنهان نیست، زیرا عباداتی را پدید می‌آورد که هیچ اصل شرعی ندارند.

بدعت‌های اضافی: و آن بدعت‌هایی است که در اصل آن دلیل شرعی آمده است، اما چیزی به آن افزوده شده که در نص وارد نشده است. بنابراین در آن آمیزه‌ای از امر مشروع، و شائبه‌ای از امر غیرمشروع وجود دارد.^۱

معیار در نوآوری این است: هر کاری که انگیزه یا سبب انجامش در زمان پیامبر ﷺ وجود داشته و مانعی هم برای انجامش نبوده، با این حال پیامبر ﷺ آن را ترک کرده‌اند، این «ترک کردن» عمدی و مقصود بوده است. وقتی سبب موجود بوده و

^۱ نک: الاعتصام (۲/ ۳۶۷-۳۶۸).

مانعی هم نبوده، پیامبر ﷺ جز از روی عمد آن را ترک نکرده‌اند؛ چرا که هر ترک کردنی، لزوماً ترک مقصود نیست.^۱

این نوع [از ترک] گاهی آشکار است و اهل علم بر آن اتفاق نظر دارند، و گاهی پنهان است و علما در حکم آن اختلاف دارند و در تشخیص مصداق (تحقیق مناط) بدعت در آن، متفاوت عمل می‌کنند. بنابراین اختلاف نظر در برخی فروع بدعت، مانند سایر احکام فقهی جایز است.^۲

* * *

آثار این مقوله:

^۱ نک: اقتضاء الصراط المستقیم (۲/ ۱۰۰-۱۰۱).

^۲ در باب تدوین و تحریر مفهوم بدعت و ضوابط آن، در پژوهش‌های معاصر نک: حقیقة البدعة، و صدع الدجنة في فصل السنة عن البدعة، هر دو از معلمی، در ضمن آثار المعلمي (۶/ ۸۷ - ۱۲۱)، (۶/ ۱۳۰ - ۱۳۷)، قواعد البدع از محمد حسین جیزانی (۶۳ - ۱۷۱)، مفهوم البدعة وأثره في اختلاف الفتوى از طارق قحطانی (۴۶۶ - ۴۹۵)، مجلة الدراسات العقدية، شماره (۱۲) سال (۲۰۱۳م)، ضابط البدعة وما تدخله از سلیمان ماجد (۱-۲۰)، موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع از ابراهیم رحیلی (۹۰-۱۱۷)، و کل بدعة ضلالة از محمد بن منتصر ریسونی (۴۲ - ۴۷)، کل بدعة ضلالة از علوی سقاف (۴۷ - ۸۶).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

این سخن که هر بدعتی گمراهی است، مسیر مسلمان را تنظیم می‌کند تا در تمام آموزش بر سنت محافظت کند و از افتادن در نوآوری‌های مخالفِ روش پیامبر ﷺ دوری گزیند. این قاعده سدّی بزرگ در برابر انحراف به سوی تمام بدعت‌های حرام در اصول و فروع دین است و اثر آن در عصر ما در دو جنبه مهم نمایان می‌شود:

اول: آگاهی از خطر عبادت‌های نوپدید:

عبادت‌های نوپدید همیشه به شکل شناخته‌شده بدعت که فرد در عبادت و ویژگی‌های آن به روشی نامشروع اجتهاد کند ظاهر نمی‌شوند؛ بلکه گاهی شکل‌های جدیدی به خود می‌گیرند که شاید فرد متوجه حضور گمراهی بدعت و «انحراف عبادت فاسد» در آن‌ها نشود. این‌ها الگوهایی از عبادت‌های مدرن هستند که در فرهنگ مادی‌گرای غربی معاصر رواج دارند. غرق شدن در مادیات، فراموشی روح و روی‌گردانی از خدا، خلأ عظیمی در جان‌ها ایجاد کرده است که ناچار باید با الگوهایی از بدعت‌های نوپدید در دین پر شود. از جمله:

۱- ایمان به آنچه «قانون جذب» نامیده می‌شود؛ مبنی بر اینکه کل هستی بر پایه ارتعاشاتی استوار است که از احساسات انسان ساطع می‌شود. این انحرافی خطرناک در باب ایمان است، اما آنچه در این میان جالب توجه است، استدلال‌هایی با مفاهیم دینی است که برای قانع کردن برخی مردم به کار می‌برند؛ از قبیل اینکه:

این از باب «فال نیک» است، «امور تابع مقاصد است»، «کارها در گرو نیت‌هاست»، «خدا نزد گمان نیک بنده به اوست» و از باب «اعتماد به خدا» است. این‌ها باورهایی فاسدند؛ اما انسان برپایه آن رضایت روانی که با آن خدا را بندگی می‌کند، معنایی را می‌پذیرد که هم از نظر حسی و هم عقلی باطل است.

۲- عبادت از طریق تأمل در تصاویر، نوشتن شعارها، و تکرار برخی کلمات به شیوه‌ای خاص با هدف تقرب به خدا. این عبادت به روش‌های غیرشرعی است. گاهی برخی مردم گمان می‌کنند که این کار از قبیل تقرب به خدا نیست، بلکه با آن معانی دیگری همچون پاکسازی نفس، تزکیه روح و تصفیه درون را اراده می‌کنند. غافل از اینکه این معانی تنها با تعبد شرعی محقق می‌شوند؛ بنابراین طلب کردن این اهداف از راه غیرشرعی، انحرافی شدیدتر از تعبد بدعت‌آمیز [معمول] است.

۳- دین‌داری بدون هزینه یا بدون تکالیف؛ منظور الگویی است که بر ستایش نوعی از دین‌داری استوار است که تنها به برخی معانی شرعی بسنده می‌کند و از غیر آن روی می‌گرداند. اشکال در اینجا این نیست که شخص در انجام برخی احکام تلاش می‌کند و در برخی دیگر کوتاهی می‌ورزد (چرا که بیشتر مردم از این حالت مبرا نیستند و این از جنس عبادت‌های فاسد نیست)؛ بلکه برگرفتن بخشی از دین در اینجا، مبتنی بر یک قصد تعبدی است. او خدا را با جنسی از احکام عبادت می‌کند،

با این دیدگاه که دین فقط همین جنس است، و غیر آن را رها می‌کند با این استدلال که مخالف دین است یا اینکه ثانوی و فرعی است.^۱

برای مثال، برخی از آنان تنها به جنبه دنیوی دین بسنده می‌کنند؛ بنابراین خداوند را با حرام دانستن تجاوز و ستم و تحریم گرفتن به ناحق اموال مردم، و [تأکید بر] اهمیت به سرانجام رساندن کار، وفای به عهد، سیر و سفر در زمین برای عبرت گرفتن، و مفاهیم مشترکی از این دست عبادت می‌کنند، و مفاهیم دینی محض را وامی‌گذارند.

برخی دیگر الله را با چنگ زدن به ارزش‌ها و اخلاق اسلامی همچون رحمت، عدالت، احسان، کمک به فقرا و خدمت به نیازمندان عبادت می‌کنند، و جنبه‌های عبادت محض، انجام دستورات و پرهیز از محرمات را نادیده می‌گیرند. نتیجه این الگوها، شکل‌گیری این باور است که «دین مفید» تنها همین است؛ بنابراین کسی که مؤدب

^۱ مانند اعتقاد به اینکه دین یعنی خدمت به خلق، و نماز و طواف کعبه چیزهایی ثانوی و فرعی است. طبعاً این خدمت به خلق هم برای آن نیست که بخشی از وقت و مال خود را به شکل منظم و مشخص برای خدمت به دیگران بگذارند بلکه بیشتر برای شانه خالی کردن از عبادات تعیین‌شده و تکالیف منظم شرع از آن بهره می‌برند. (مترجم)

نباشد، یا کارش را درست انجام ندهد، یا به نیازمندان کمک نکند، دین بدون این‌ها برایش معنایی ندارد.

این الگویی از دین‌داری بدون تکالیف عبادی است که واجبات عبادی موجود در شرع، محرمات، مفاهیم دینی محض، و امر به معروف و نهی از منکر را رها می‌کند. این الگو تنها بر معنایی پافشاری دارد که همه بر سر آن توافق دارند و سنگینی تکالیف در آن نیست. به همین دلیل بسیاری از مردم به آن تمایل دارند؛ زیرا نیازشان به دین‌داری را برطرف می‌کند، و در عین حال با میل نفسانی آن‌ها در عدم پایبندی به این تکالیف سازگار است.

دوم: اشتیاق به عبادت مشروع:

از جمله معانی‌ای که باید هنگام نهی از بدعت‌ها در نظر داشت، اهمیت توجه به امور مشروع است. مسلمان نباید تنها به نهی از بدعت‌ها بسنده کند بدون آنکه در مقابل، مردم را به امور مشروع تشویق نماید؛ زیرا انسان‌ها بیکار نمی‌مانند، پس باید جایگزینی مشروع برایشان یافت تا بدعت را ترک کنند. به همین دلیل، متمسکان به سنت‌ها سزاوارترین افرادند که در عبادات مشروع از قبیل روزه، نماز، قرائت، ذکر و دعا کوشا باشند و نباید در آن کوتاهی کنند؛ زیرا با کوتاهی‌شان ممکن

است حالشان بدتر از حال کسی شود که در عبادت می‌کوشد اما عبادتش به برخی بدعت‌ها آلوده است. این معنایی است که ابن تیمیه بر آن تأکید کرده و می‌گوید:

«کسی که به برخی از این عبادات که شامل نوعی کراهت است عمل می‌کند - مانند روزه وصال، ترک جنس شهوات و مانند آن، یا قصدِ احیای شب‌هایی که ویژگی خاصی ندارند مانند شب اول رجب و امثال آن - چه‌بسا حالش بهتر از حال آدم بیکاره‌ای باشد که هیچ اشتیاقی به عبادت و طاعت الله ندارد. بلکه بسیاری از کسانی که این چیزها را انکار می‌کنند، نسبت به جنس عبادت الله از علم نافع و عمل صالح یا یکی از آن دو بی‌میل هستند؛ نه آن را دوست دارند و نه به آن رغبت دارند. اما چون نمی‌توانند این را در امور مشروع [نشان دهند]، نیروی خود را صرف این چیزها [یعنی صرف انکار عبادات نامشروع] می‌کنند. پس آنان با احوالشان، منکرِ [عبادت] مشروع و غیرمشروع هستند، و با گفتارشان تنها می‌توانند غیرمشروع را انکار کنند»^۱.

و می‌گوید: «بسیاری از انکارکنندگان بدعت‌های عبادی و عادات را می‌بینی که خود در انجام سنت‌های مربوط به آن یا امر به آن کوتاهی می‌کنند؛ و چه‌بسا حال

^۱ اقتضاء الصراط المستقیم (۲/ ۱۲۸).

بسیاری از آنان بدتر از حال کسانی باشد که آن عباداتِ دارای نوعی کراهت را به جا می‌آورند. بلکه دین همان امر به معروف و نهی از منکر است و هیچ‌یک بدون دیگری برپا نمی‌ماند؛ پس از هیچ منکری نهی نمی‌شود مگر آنکه به معروفی امر شود که از آن بی‌نیاز کند، چنانکه به عبادت خداوند سبحان امر می‌شود و از عبادت غیر او نهی می‌شود، چرا که رأسِ امر، گواهی دادن به این است که معبودی جز الله نیست. جان‌ها آفریده شده‌اند تا کار کنند، نه اینکه [صرفاً] ترک کنند، و ترک کردن، تنها به خاطر غیر خود مقصود است [یعنی ترک برای یک فعل است]. پس اگر [انسان] به کار صالح مشغول نشود، کاربرد یا ناقص را ترک نخواهد کرد. اما از آنجا که برخی اعمال بد، کار صالح را بر او تباه می‌کنند، برای حفظ عمل صالح، از آن‌ها نهی شده است.^۱

این معنایی شریف است که مقصود از آن کاستن از ارزش انکار بدعت‌ها نیست، بلکه تشویق نفس به عمل مشروع است، و اینکه ناصح امر کننده به معروف و نهی کننده از منکر، بیدار باشد و خود را بازنگری کند؛ تا مبادا حال کسانی که بر آن‌ها انکار می‌کند، ناخودآگاه و از جایی که حس نمی‌کند بهتر از حال خود او باشد. او عباداتی

^۱ اقتضاء الصراط المستقیم (۲/ ۱۲۶).

را انکار می‌کند که در اصل مشروع بوده‌اند اما به غیرمشروع آمیخته شده‌اند، و خود از عبادت مشروع و اشتیاق برای پیروی از سنت غافل است.

به همین دلیل، ابن تیمیه بر ضرورت تشویق مردم به چنگ زدن به سنت و اکتفا نکردن به نهی آنان از بدعت‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید: «بدان که برخی از اعمال، به دلیل در برداشتن انواعی از [امور] مشروع، در آن‌ها خیری هست، و [هم‌زمان] شرّی از بدعت و غیر آن نیز در آن‌ها وجود دارد. پس آن عمل نسبت به آنچه از [امور] مشروع در بر دارد، خیر است، و نسبت به آنچه از رویگردانی کامل از دین در بر دارد - مانند حال منافقان و فاسقان - شر است. [با این حال] چنین عملی بهتر از حال کسی است که به کلی از دین رویگردان است. و این چیزی است که بیشتر امت در زمان‌های متأخر به آن مبتلا شده‌اند. پس لازم است که دو ادب را رعایت کنی:

نخست: اینکه تمام تلاشت، پایبندی به سنت در ظاهر و باطن باشد؛ هم برای خودت و هم کسانی که از تو پیروی می‌کنند. و [دیگر] اینکه معروف را بشناسی و منکر را انکار کنی..

دوم: اینکه مردم را تا حد امکان به سنت دعوت کنی. پس اگر کسی را دیدی که این کار [آمیخته به بدعت] را انجام می‌دهد و آن را ترک نمی‌کند مگر به سوی شرّی بدتر از آن، او را به ترک منکری دعوت نکن که باعث انجام منکری بزرگتر شود، یا باعث ترک

واجب یا مستحبی شود که ترک کردنش زیان‌بارتر از انجام آن مکروه است. اما اگر در آن بدعت خیری بود، تا حد امکان خیر مشروع را جایگزین آن کن؛ زیرا جان‌ها چیزی را ترک نمی‌کنند مگر با [جایگزین کردن] چیزی دیگر، و شایسته نیست کسی خیری را ترک کند مگر به سوی همانند آن یا بهتر از آن. چرا که همان‌طور که فاعلان این بدعت‌ها مورد نکوهش هستند و کار مکروهی انجام داده‌اند، ترک‌کنندگان سنت‌ها نیز نکوهیده هستند»^۱.

از همین باب است: تلاش برای گسترش دانش سودمند و تبیین سنت‌ها؛ چرا که کوتاهی در دانش، زنگ خطری برای ظهور بدعت‌هاست و هرچه علم ضعیف‌تر شود، حضور بدعت پررنگ‌تر می‌گردد. چنانکه امام مالک می‌فرماید: «آثار (روایات) در میان هیچ قومی کم نشد مگر آنکه اهواء (بدعت‌ها) در میان‌شان فزونی یافت، و علما کم نشدند مگر آنکه جفا در بین مردم آشکار شد»^۲.

^۱ اقتضاء الصراط المستقیم (۲/ ۱۲۵).

^۲ خطیب بغدادی در الفقیه والمتفقہ (۱/ ۳۸۳)، و هروی در ذم الکلام وأهله (۴۱۳) آن را روایت کرده‌اند.

(۱۹) احکام شرعی در یک سطح نیستند^۱

احکام شرعی از نظر ثبوت و قطعیت متفاوتند و در این زمینه در یک سطح قرار ندارند؛ بلکه برحسب قوت دلایلی که دارند، دارای درجاتی هستند. این احکام را می‌توان به چند درجه تقسیم کرد:

۱- احکام ضروری: این احکام در بالاترین درجات قوت قرار دارند. ثبوت آنها به حدی از ضرورت می‌رسد که حکمشان بر هیچ مسلمانی پوشیده نیست؛ زیرا دلایلشان برای همه آشکار و روشن است و معمولاً شناخت آنها بر مسلمان پوشیده نمی‌ماند.

مواردی مانند شناخت واجب بودن ارکان پنج‌گانه اسلام، حرام بودن فواحش، شراب و ربا، و مباح بودن غذا و نوشیدن آب و امثال آن. این‌ها احکامی هستند که هر مسلمانی به دلیل آشکار بودنشان، آنها را می‌شناسد.

درباره چنین احکامی، علما می‌گویند: «هر کس آنها را انکار کند، کافر است». زیرا انکار آنها جز تکذیب محض شرع یا روی گردانی کامل از آن نیست؛ مگر آنکه در

^۱ الأحکام الشرعیة لیست علی درجة واحدة.

شرایطی باشد که بتوان او را معذور دانست، مانند اینکه تازه مسلمان باشد و از جمله کسانی باشد که آگاهی از چنین احکامی بر او پوشیده است.

۲- احکام قطعی: احکامی هستند قاطع، اما پایین‌تر از درجهٔ ضرورت. این احکام نزد کسانی که به شرع آگاهی دارند قطعی است، اما ممکن است بر برخی مردم پوشیده بماند. مانند مسائل مشهور اجماعی؛ مثل مشروعیت مسواک، مشروعیت نماز جماعت، حرام بودن معاملهٔ غَرَر (مجهول و شامل ریسک بالا) و مانند آن.

۳- احکام ظنی: احکامی هستند که دلایلی بر آن‌ها دلالت کرده، اما به درجهٔ قطعیت نرسیده است؛ بلکه ثبوت آن‌ها ظنی (غیر قطعی) است.

این تفاوت در احکام، مقصود و مورد نظر خود شرع بوده است. شارع حکیم نخواسته است که همهٔ احکام در یک درجه باشند؛ بلکه در ثبوت و قطعیت میان آن‌ها تفاوت قائل شده، همان‌طور که در درجهٔ حکم میان آن‌ها تفاوت گذاشته است. و همان‌گونه که برخی از آن‌ها واجب، مستحب و مباح هستند، به همین ترتیب برخی ضروری، برخی قطعی و برخی دیگر ظنی هستند.

ابن قَصار در بیان حکمت شرعی این تفاوت می‌گوید: «دلیلش این است که چون خداوند متعال خواست بندگان را بیازماید و آنان را امتحان کند، راه‌های علم را

متفاوت قرار داد؛ برخی را آشکار و هویدا، و برخی را پنهان ساخت، تا کسانی را که علم داده شده‌اند رفعت بخشد، چنانکه خدای عزوجل می‌فرماید: **{يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ}** [مجادله: ۱۱] (الله کسانی از شما را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که علم داده شده‌اند، به درجاتی بالا می‌برد). و دلیل بر این امر آن است که اگر دلایل همگی آشکار و هویدا بودند، نزاعی رخ نمی‌داد، اختلاف برچیده می‌شد، نیازی به تدبر و عبرت گرفتن و تفکر نبود، آزمایش باطل می‌شد، امتحانی صورت نمی‌گرفت، راهی برای شبهه باقی نمی‌ماند، و شک، گمان و جهلی پدید نمی‌آمد؛ چرا که در آن صورت علم [امری] طبیعی می‌شد، و این فاسد است؛ پس اینکه همه علوم آشکار باشند، باطل شد. و اگر [دلایل] همگی پنهان بودند، دسترسی به شناختِ هیچیک از آن‌ها ممکن نبود، زیرا امر پنهان به خودی خود دانسته نمی‌شود؛ چرا که اگر به خودی خود دانسته می‌شد، آشکار بود، و این نیز فاسد است؛ پس اینکه همگی پنهان باشند نیز باطل شد.^۱

همچنین بخش بزرگی از این احکام، پذیرای «اختلافِ روا» است؛ بدین معنا که در هیچیک از اقوال، قطعیت وجود ندارد که این، یقیناً همان حکمِ شرع است، بلکه

^۱ عیون الأدلة (۱/ ۲۲۹-۲۳۰).

احتمال دارد که حق در [یکی از] دو قول یا سه قول یا بیشتر باشد. این همان محل اختلاف شناخته‌شده میان علماست که از نظر شرعی نیز مقصود بوده است.

این امر، نشانهٔ وسعت و رحمتی است که شریعت با خود آورده است؛ چرا که اگر احکام جزیک قول را بر نمی‌تابیدند، هرگونه اختلافی باعث تنگنا و سختی می‌شد، اما با وجود این احتمال، اختلاف نظر مایهٔ گشایش و رحمت است.

معیار در اختلاف جایز و سائغ این است: آنچه «دلالت حکم» آن را بر می‌تابد؛ بنابراین نزاع به دلیل وجود همین احتمال رخ می‌دهد.

این تفاوت، در تفکیک میان احکام در دو زمینه تأثیر دارد:

امر نخست: درجهٔ یقین و جزم به حکم؛ مسلمان به حکم ضروری یا قطعی، ایمانی قطعی و جازم دارد. برخی احکام بر این [ایمان] مترتب می‌شود، از جمله حکم انکار آن؛ بنابراین انکار حکم ضروری، شدیدتر از انکار حکم قطعی است.

امر دوم: معتبر دانستن اختلاف؛ امر ضروری و قطعی، پذیرای اختلاف جایز نیست؛ برخلاف احکام ظنی که ممکن است اختلاف جایز در آن‌ها راه یابد. اختلاف جایز در نحوهٔ تعامل تأثیر دارد؛ چرا که در اختلاف جایز، نه انکاری هست و نه مجازاتی؛ برخلاف اختلاف غیر سائغ که محل انکار است.

با این حال، این تفاوت تأثیری در عمل کردن به حکم ندارد؛ ظنّی یا قطعی بودن حکم، ربطی به عمل کردن به آن ندارد، زیرا دلیل - چه قطعی باشد و چه ظنّی - الزام‌آور است. حکم هرگاه از نظر ثبوت و دلالت صحیح باشد، لازم الاجراست و لزومی ندارد که حتماً به شیوه‌ای قطعی یا ضروری ثابت شود.

* * *

پیامدهای این مقوله:

- بطلان شرط دانستن دلیل قطعی برای حکم:

نزد برخی از معاصران رایج است که برای حکم، شرط «دلیل قطعی» می‌گذارند؛ آنان استدلال‌کنان می‌گویند: «دلیل قطعی برای حرام یا واجب بودن وجود ندارد»، گویی شرط دلیل این است که حتماً قطعی باشد.

مثلاً برخی از آنان می‌گویند: «دلیل قطعی بر حرام بودن موسیقی وجود ندارد، و اگر خدا می‌خواست آن را حرام کند، قطعاً مانند حرام کردن شراب، خوک و فواحش، بر آن تصریح می‌کرد».

این استدلال، اشتباهش بسیار بزرگتر از ذات مباح دانستن موسیقی است. قول به مباح بودن موسیقی، آسان‌تر از این قول است که: «شرط استدلال برای حکم این

است که قطعی باشد». این سخن قطعاً با اجماع تمام علما در تضاد است؛ هیچ‌کس شرط نمی‌کند که برای حکم به تحریم، [آن حرام] حتماً باید در درجهٔ تحریم شراب و خوک باشد. بلکه آنان اتفاق نظر دارند که این شرط نیست، چرا که تحریم درجات دارد.

تعیین نوع خاصی از دلیل پیش از پذیرش حکم، صحیح نیست، بلکه حکم تابع دلیل است. اگر دلیل قطعی باشد، پذیرش آن [نیز] قطعاً می‌آید، و اگر ظنی باشد، پذیرش آن نیز همان‌گونه خواهد بود. بنابراین شرط کردن اینکه دلیل حتماً قطعی باشد، وارونه کردن استدلال و برعکس کردن نگاه است که موجب اضطراب می‌شود. به همین دلیل، سرانجام این روش آن است که دلیل قطعی نیز محل شک و تردید قرار می‌گیرد؛ زیرا او مانعی در برابر دلیل گذاشته است، در نتیجه این مانع بر دلیل اثر می‌گذارد، حتی اگر آن دلیل قطعی باشد.

- بطلان شرط دانستن اجماع:

از جمله مواردی که با شرط «قطعیت در دلیل» ارتباط دارد، این است که برخی [از معاصران] شرط می‌گذارند که دلیل حتماً باید مورد اجماع باشد. آنان اگر در حکمی اختلافی یافتند، یا در صحت و ضعف حدیثی سخنی بود، ادعا می‌کنند که این حکم برای آنان الزام‌آور نیست. گویی شرط عمل کردن به حکم یا حدیث نزد آن‌ها این است

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

که امت بر آن اجماع کنند. این یک اشتباه آشکار است و هیچ‌کس از علما قائل به آن نبوده است، بلکه این سخن، مخالف اجماع خود آنهاست. علما این تفاوت در احکام را درک کرده‌اند که برخی از احکام محل اختلاف و اجتهاد است، و برخی احادیث نیز محل احتمال هستند. اما این به آن معنا نیست که به هیچ حکم یا حدیثی عمل نمی‌شود مگر پس از اجماع؛ این روشی است که همه بر نادرستی‌اش متفقند. بلکه مُجتهد به آنچه ارجح می‌داند عمل می‌کند، و کسی که مُجتهد نیست، از کسی که در دین و علمش به او اطمینان دارد، تقلید می‌کند.

به همین دلیل، خود اختلاف به تنهایی حجت نیست، بلکه اختلاف باید به کتاب الله و سنت پیامبرش ﷺ ارجاع داده شود، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: **{فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}** [نساء: ۵۹] (پس اگر در مورد چیزی اختلاف کردید، آن را به الله و پیامبر ارجاع دهید). و می‌فرماید: **{لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ}** [بقره: ۲۱۳] (تا در مورد آنچه مردم در آن اختلاف کرده بودند، میان آنان حکم کند).

سخن‌ان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

ابن عبدالبر می‌گوید: «اختلاف نزد هیچ‌یک از فقیهان امت که آنان را می‌شناسم، حجت نیست، مگر کسی که بینش و آگاهی ندارد، و در سخن او حجتی نیست».^۱

شاطبی بیزاری خود را از این وضعیت چنین بیان می‌کند: «این امر از حدّ کفایت فراتر رفته است تا جایی که اختلاف در مسائل، در شمار دلایلِ اباحه قرار گرفته و در تمام زمان‌ها، [اعتقاد به] جواز انجام کاری، بر اساس محل اختلاف بودنِ آن میان اهل علم بنا شده است».^۲

از آنجایی که این روش قطعاً مخالف احکام اسلام است، ابن تیمیه با استدلال به لوازم آن می‌گوید: «لازمهٔ این [سخن] آن است که هیچ چیز حرام نباشد، مگر آنچه بر حرام بودنش اجماع شده است؛ پس هر چیزی که در حرام بودنش اختلاف باشد، حلال خواهد بود. این [استدلال] مخالف اجماع امت است و بطلان آن به‌طور بدیهی از دین اسلام دانسته می‌شود».^۳

^۱ جامع بیان العلم وفضله (۲/ ۹۲۲). و نک: التمهید (۹/ ۹۱).

^۲ الموافقات (۲/ ۹۲-۹۳).

^۳ مجموع الفتاوی (۲۰/ ۲۷۰). همچنین شیخ (ابن تیمیه) استدلال به اختلاف برخی از سلف در مورد آنچه نص در آن وارد شده را مورد انتقاد قرار داده است؛ در حالی که اختلاف باید به کتاب و سنت ارجاع داده شود. نک: الاستقامة (۱/ ۲۸۲)، (۱/ ۳۰۰-۳۰۱).

علما نسل به نسل درباره این معنای مهم هشدار داده‌اند: برای پذیرش حکم شرعی و عمل کردن به حدیث صحیح، اجماع یا قطعیت شرط نیست.^۱

- فهم معنای اینکه: حدیث صحیح موجب ظن است:

هرکس تفاوت احکام را بر اساس قوتشان بشناسد، معنای سخن بسیاری از علما را درک می‌کند که خبر آحاد صحیح، موجب ظن (گمان) است نه علم (یقین). برخی از مردم در این زمینه دچار اشتباه می‌شوند و می‌پندارند که این ظن (گمان) از باب شک، حدس، یا از قبیل رها کردن حدیث و استناد نکردن به آن است. این مقصود

^۱ تأکید بر این معنا در کتب فقها شایع است. به عنوان مثال، نک: الرسالة للشافعي (۵۶۰)، مختصر المزني (۴۳۱/۳)، أعلام الحديث للخطابي (۲۰۹-۲۰۹/۲)، شرح الرسالة للقاضي عبد الوهاب (۱/۳۴۷-۳۴۸)، شرح صحيح البخاري لابن بطلال (۴/۵۱)، الحاوي الكبير للماوردي (۱۶/۱۰۶)، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (۳/۴۷۹)، (۳/۴۸۶)، صنوان القضاء للأشفورقاني (۳/۲۱۸-۲۱۹)، تحصيل المأخذ للغزالي (۱/۴۰۷)، عيار النظر في علم الجدل للبغدادي (۴۶۴)، القواعد الكبرى للعز بن عبد السلام (۲/۱۹۱)، المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم للقرطبي (۳/۲۴۹)، الأوسط في أصول الفقه لابن برهان (۴۲۱)، الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان (۱/۶۵)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (۳/۱۳۸)، مجموع الفتاوى (۲۳/۲۸۱)، رفع الملام (۶۱-۶۳)، إعلام الموقعين (۵/۱۸۰)، الروض الباسم لابن الوزير (۲/۲۱۴-۲۱۴)، السيل الجرار للشوكانى (۴/۵۸۸-۵۸۸)، الأنوار الكاشفة للمعلمي (۳۱-۳۵).

علما نیست؛ بلکه مراد این است که ثبوتِ آن، پذیرشی ظنّی است؛ زیرا از طریق آحاد نقل شده و نمی‌توان مانند متواتر یا آنچه در قرآن آمده، به آن قطعیت داد. اما این [ظنّی بودن] بر استناد به آن تأثیر نمی‌گذارد، بلکه علما بر عمل کردن به حدیث صحیح اجماع دارند.

- پاسخ به پرسشِ نسبیت در احکام شرعی:

این تفاوت [درجات احکام]، وضعیت احکام را از حیث نسبیت و قطعیت روشن می‌سازد، و ما را در پاسخ به حضور نسبیت در احکام شرعی یاری می‌کند. آن بخش از احکام که ضروری یا قطعی باشد، در آن [مورد] جایی برای اختلافِ جایز و سائغ نیست، بلکه حق در آن آشکار است. اما آنچه احتمال اختلافِ جایز داشته باشد، در آن اختلاف رخ داده است. این همان مسئله‌ی شناخته‌شده به «تصویب مجتهدین» (بر صواب بودن مجتهدان) است: جمهور علما بر این عقیده‌اند که حق یکی است، و دیگران بر این عقیده‌اند که حق متعدد است و هر مجتهدی مُصیب است (و حکمش

صحيح]. هر دو طرف اتفاق نظر دارند که آنچه بر مکلف واجب است، بذل تلاش است، پس هرکس تلاش کند، قطعاً به آنچه الله از او خواسته رسیده است.^۱

این عرصه، پذیرای نسبیت است؛ نسبیت در اینکه آیا حق در آن مشخص است یا نه، و نسبیت در حکم به صواب بودن هر کس که اجتهاد کرده است.

این قاعده، دیدگاه مسلمان را نسبت به احکام تنظیم می‌کند تا احکام قطعی و نسبی را بشناسد. پس احکام نزد او [چنان درهم] حل نمی‌شوند که نسبیت بر احکام قطعی غلبه کند، و [در عین حال] در این توجه به حد افراط نمی‌رود تا جنبه جایز و نسبی را نادیده بگیرد و همه احکام را در یک درجه اعتبار ببیند.

این یک موازنه ضروری در حفظ احکام است؛ کوتاهی در توجه به احکام، مقابل افراط در توجه به آن‌ها قرار می‌گیرد، و هر موضعی، در تقویت موضع مقابل خود تأثیر

^۱ در مورد «تصویب مجتهدین» ببینید: الحاوی الکبیر (۱۶/ ۱۲۷-۱۲۹)، التلخیص فی أصول الفقه للجويني (۳/ ۳۳۱-۳۴۱)، المستصفی للغزالي (۳۴۸-۳۴۹)، التحقيق والبيان للأیاري (۳/ ۳۴۶-۳۵۳). شایسته است به این اشتباه در فهم «تلازم میان گناه و خطا» توجه شود. [این اشتباه باعث می‌شود که] هر خطاکاری را به دلیل مخالفت با صواب، گناهکار بدانند، یا [برعکس] به دلیل نبود گناه، خطا را از او نفی کنند. ببینید: مجموع الفتاوی (۲۰/ ۱۹-۳۲)، منهاج السُّنة النبوية (۵/ ۸۳-۹۹)، (۶/ ۲۸-۲۶۶).

می‌گذارد. کوتاهی کردن، جانب افراط را تقویت می‌کند، و افراط نیز کوتاهی و تفریط را تحریک می‌کند. و این‌ها درجات متفاوتی در دوری از عدل شریعت هستند.

- قرار دادن هر حکم در مرتبه و جایگاه خود:

یکی از پیامدهای شناخت این تفاوت [درجات احکام]، آن است که احکام را در جایگاه شایسته‌اش قرار دهی. در نتیجه، آنچه را شریعت بزرگ شمرده، متناسب با وزن آن در ترازوی شریعت، بزرگ بشماری. بنابراین در معتبر دانستن برخی احکام، از آنچه شریعت معتبر دانسته، فراتر نروی، و همچنین حکم را از جایگاهش در شریعت، فروتر نیآوری.

همان‌طور که ایمان به احکام، و خارج نکردن حکم ثابت‌شده، یا وارد نکردن حکمی که ثابت نشده، واجب است؛ به همان ترتیب، نباید در معتبر دانستن حکم، بر آنچه شریعت قرار داده، افزود. وجوب اصل نماز، مانند وجوب نماز جماعت نیست، و وجوب جماعت به شکل مطلق مانند وجوب آن در مسجد نیست. بلکه باید هر حکمی را در جایگاهش در شریعت اعمال کرد؛ آنچه فرض قطعی است، مانند فرض مورد اختلاف نیست، و واجب مانند مستحب نیست.

قرار دادن احکام در جایگاه شایسته‌شان، بر توجه به آموزش احکام شرعی، دعوت به آن‌ها و تربیت بر اساس آن‌ها تأثیر دارد. توجه به توحید، از توجه به سایر ابواب مهمتر است، و توجه به واجبات، از مستحبات و فضائل اعمال مهمتر است. این به آن معنا نیست که بر هر گوینده و عاملی در جنبه‌های آموزش، تربیت و دعوت، واجب است که حتماً این کار [مهمتر] را انجام دهد. چه‌بسا برخی مردم برای مقاصد صحیح، در جنبه‌های خاصی از عبادات، اخلاق، فضائل یا مباحات متخصص شوند. نمی‌توان گفت که اهتمام او به این [امور فرعی]، نشانه کوتاهی‌اش در توحید یا اصول اعتقاد است؛ بلکه این، از ستم در داوری است. همچنین اگر مسلمانی در سخنانش تنها به موعظه‌ها و داستان‌ها بسنده کند، این نشانه کوتاهی‌اش در توحید نیست، بلکه زمانی کوتاهی کرده که توحید را کوچک بشمارد، یا کاری کند که در تناقض با توحید باشد و امثال آن. نقد [مورد نظر] در اینجا، تنها در فاضل و مفضول (برتر و فروتر) بودن احکام است. باید دید آیا این مشغول شدن به مفضول (امور فروتر)، دلیلی دارد که آن را به اولویت تبدیل کند و در نتیجه شایسته ستایش باشد، یا مشغول شدنی بی‌دلیل است که در نتیجه نکوهیده باشد؟ این همان محل ورود نقد است.

از جمله ثمراتِ فهمِ «قرار دادن احکام در جایگاه شایسته آن‌ها» کشف خللِ معاصر در تغییر رتبه‌بندی احکام است. [این رویکرد خطا] احکامی را که به مصالح دنیوی مردم مربوط است و آنچه معاش آن‌ها را در بر می‌گیرد، تا سطح ضروریات و امور حیاتی بالا می‌برد، در حالی که احکامی را که به این مصالح ربطی ندارند، کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. نتیجه این امر، کم‌رنگ شدن جنبه‌های اعتقادی محض، و عبادات، و کم‌رنگ شدن چنگ زدن به واجبات و مستحبات شرعی، کم‌توجهی به اعمال قلوب، و موعظه در باب آخرت و مواردی مانند این است. این حال کسی است که احکام را در جایگاه شایسته‌شان قرار نمی‌دهد.

از نمونه‌های این خطا، بزرگ شمردنِ امور مُتَعَدّی (اجتماعی/تأثیرگذار بر دیگران) در شریعت و کم‌اهمیت جلوه دادن عبادات قاصره (فردی) است. چنین فردی گمان می‌کند اسلام تنها برای امور متعدی آمده و جنبه‌های قاصره را نیاورده یا کم‌اهمیت شمرده است. این یک اشتباه بزرگ در قرار دادن احکام در جایگاه شایسته آن‌هاست. انجام عبادت برای الله، یک امر تعبدی فردی است و در عین حال هدف غایی رسالت است؛ با این حال چگونه امور متعدی، هدف رسالت خواهند بود و امور قاصره نه؟ و چطور می‌شود این عبادات فردی را در جایگاهی حاشیه‌ای یا ثانویه قرار داد؟!

از جمله پیامدهای دعوی و تربیتی قرار دادن احکام در جایگاه شایسته آن، سیاستِ حکیمانه در برخورد با خطاهای مردم است. انسان آگاه به این قاعده نه آنان را از رحمت خدا ناامید می‌کند و نه بر شکستن حدودش گستاخ می‌سازد. او مسلمان مرتکب گناهان کبیره را با کسی که در شرک و کفر به خدا واقع شده مقایسه نمی‌کند، و کسی را که مرتکب گناهان صغیره است با کسی که در گناهان کبیره افتاده یکی نمی‌داند. این سیاست، مسلمان را در مسیری معتدل و میانه حفظ می‌کند. [فقیه] هیچ گناهی را به بهانه کوچک بودن یا کفر نبودن، کوچک نمی‌شمارد و همچنین آن را بزرگتر از حدّ خود نشان نمی‌دهد. او از توجه به احوال خطاکاران غافل نمی‌شود تا [مبادا] سبب ترک دین یا افتادنِ آن‌ها در نافرمانی شود.

در دلالت بر این سیاست حکیمانه، علی بن ابی طالب رضی الله عنه می‌فرماید: «فقیه حقیقی کسی است که مردم را از رحمت الله ناامید نکند، بر نافرمانی‌های الله گستاخ نسازد، و آنان را از عذاب الله ایمن نگرداند».^۱

^۱ ابوخیثمه آن را در العلم (۱/ ۳۸۸)، دارمی در مسند خود (۴/ ۶۹)، ابوداود در الزهد (۱۱۵)، ابن الضریس در فضائل القرآن (۴۹) و آجری در أخلاق العلماء (۷۲) روایت کرده‌اند.

(۲۰) در جایی که نص وجود دارد، اجتهاد جایز نیست^۱

این سخن از قواعد فقهی مشهور به شمار می‌رود و بدین معناست: در هر مسئله‌ای که محل اختلاف است، هنگامی که نصی قاطع از کتاب خدا یا سنت پیامبرش ﷺ درباره آن بیاید، دیگر جایی برای اجتهاد باقی نمی‌ماند. بلکه در این هنگام، بر مسلمان واجب است که فرمانبردار و تسلیم امر الله و پیامبرش ﷺ باشد؛ زیرا خیر، عدالت و صلاح دنیا و آخرت در گرو این دو است.

این بدان معناست که میدان اجتهاد در هر آنچه نصی در آن نیست، یا نص در آن غیر قطعی است، گسترده است؛ زیرا اجتهاد در این حالت، جستجو برای یافتن مراد خدا و مراد پیامبرش ﷺ است. این همان اجتهادی است که هدفش جستجوی حق است. اما زمانی که نص در مسئله‌ای روشن و آشکار باشد، برای مسلمان جایز نیست که با حکم شرع در آن مخالفت ورزد.

دلایل شرعی بر این قاعدهٔ محافظ:

دلایل بسیاری از کتاب، سنت و سپس عقل بر اعتبار این قاعدهٔ محافظ دلالت دارند. از آن جمله:

^۱ لا اجتهادَ في محلِّ النص.

سخن الله متعال که می‌فرماید: **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا** [احزاب: ۳۶] (و هیچ مرد و زن مؤمنی را نسزد که چون الله و پیامبرش در کاری حکم کردند، برایشان در کارشان اختیاری باشد؛ و هر کس از الله و پیامبرش نافرمانی کند، قطعاً دچار گمراهی آشکاری شده است).

حق سبحانه و تعالی می‌فرماید: **إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا** [نور: ۵۱] (گفتار مؤمنان، هنگامی که به سوی الله و پیامبرش خوانده شوند تا میانشان داوری کند، تنها این است که می‌گویند: شنیدیم و اطاعت کردیم).

همچنین می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ** [حجرات: ۱] (ای کسانی که ایمان آورده‌اند، در برابر الله و پیامبرش [در هیچ کاری] پیش‌دستی نکنید).

و پروردگار متعال می‌فرماید: **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** [نساء: ۵۹] (پس اگر در چیزی اختلاف کردید، آن را به الله و پیامبر ارجاع دهید).

این‌ها دلایلی صریح از کتاب خداست که بروجوبِ گردن نهادن به فرمان‌های خدا و رسولش، و مقدم نداشتن هیچ‌چیز بر آن‌ها دلالت دارد. پس هرگاه مرادِ شرع در حکمی آشکار شد، پس از آن برای مسلمان جز اطاعت و تسلیم باقی نمی‌ماند.

و این مقتضای ایمان است؛ چرا که مؤمن به کمال شرع، درستیِ وحی و راستگویی رسالت ایمان دارد. پس اگر در حکمی معین برایش روشن شد که شریعت با نصّی قاطع در محل نزاع آمده است، از [لوازم] ایمان و عقل است که تسلیم آن شود.

آیا در این کار، تعطیل کردن عقل، محدود کردن آن، و تکیه بر جمود و تقلید است؟ خیر، بلکه این ضمانت، عین موافقت با عقل است، و عقل گواه و تأییدکنندهٔ آن است. دو امر این مطلب را تأیید می‌کنند:

اول: اینکه این قاعده در مساحتی معین از احکام است؛ یعنی مساحتی که در آن نصوصِ قاطعی در محل نزاع از کتاب و سنت آمده است. اما اکثر احکامی که در آن‌ها بحث جریان دارد، این‌گونه نیستند [و نص قاطعی ندارند]. این، عرصه‌ای وسیع از انعطاف و وسعت در شریعت است که حدود و ضوابطی این وسعت را منظم و ضابطه‌مند می‌کنند.

دوم: اینکه این داوری خواستن در این قاعده، به سوی کتاب خدا و سنت رسول الله ﷺ است، نه به سوی هوس‌ها، سلیقه‌ها یا عرف‌های متغیر. عقل، کمالِ وحی و ضرورت آن را درک می‌کند؛ بنابراین داوری خواستن از وحی در هنگام نزاع، موافق عقل است. این [قاعده] هشداری است به عقل بر آنچه واجب است از حدود نظرش رعایت کند، تا از حد صحیحی که عقل پیشاپیش آن را پذیرفته است، منحرف نشود.

چگونه بدانیم که این حکم در محل نزاع، قطعی است؟

این امر با بررسی دلالت نصوص بر آن واقعه مورد اختلاف شناخته می‌شود. این در حقیقت، مبحثی فقهی است که جزئیات بسیاری را دربرمی‌گیرد و بازگشتش به این موارد است: اطمینان از ثبوت نص، صحت دلالت آن بر محل نزاع، شناخت احتمالات معتبر وارد بر فهم نص، وجود قرائن تأیید کننده برای این دلالت، و بررسی مُعارض. از خلال این نگاه پنج‌گانه به مسئله، وضعیت آن شناخته می‌شود و از طریق آن دانسته می‌شود که نصوص از سه حال خارج نیستند:

۱- آنچه به ضرورت از دین دانسته می‌شود (المعلوم من الدین بالضرورة).

۲- احکام قطعی.

۳- احکام ظنی.

پس اگر نصوص در حکمی معین فراوان باشند، و دلالت‌هایشان بسیار صریح باشد، و مُعارضی برایشان یافت نشود، و چنان تکرار شده باشند که بر هیچ مسلمانی پوشیده نمانند، این‌ها «معلوم من الدین بالضرورة» هستند. آنچه آن‌ها را چنین کرده، آشکار بودن و کثرت آن‌هاست؛ مانند علم به تحریم شراب و فواحش، و علم به وجوب نماز و مبانی اسلام.

دسته‌ای دیگر از نصوص پایین‌تر از آن قرار دارند؛ این‌ها در حکم صریح هستند، اما شهرتشان کمتر از دسته اول است. مانند علم به مشروعیت قیام شب (نماز شب)، و حرمت گرفتن سود بر قرض. این‌ها احکامی قطعی و مورد اتفاق هستند، اما از نظر ظهور (آشکار بودن) مانند دسته اول نیستند؛ به همین دلیل ممکن است بر بسیاری از مسلمانان پوشیده بمانند.

دسته‌ای دیگر پایین‌تر از آن است؛ و آن احکامی است که نصوص وارد شده در آن‌ها چنان فراوان و قاطع نیست که هر کس بر آن اطلاع یابد، یقین پیدا کند. دلالت آن‌ها بر حکم، ظنی است که موجب اجتهاد و نظر (بررسی) در آن می‌شود. این احکام بر دو نوع هستند:

اول: آنچه اختلاف در آن جایز (سائغ) است؛ و آن احکام اجتهادی است که نه اجماعی در آن‌هاست و نه نصّی قاطع از کتاب یا سنت. این حال بیشتر مسائل فقهی است که میان مذاهب فقهی در آن اختلاف است.

دوم: آنچه اختلاف در آن جایز نیست؛ و آن مواردی است که نصّی بدون مُعارض درباره آن آمده، یا در آن اجماع وجود دارد. حتی اگر اختلافی شاذّ (نادرو خلاف قاعده) نزد برخی اهل علم در آن یافت شود، آنان در اجتهادشان معذورند، اما این مسئله از مسائل اجتهادی که پیروی از آن [اختلاف] جایز باشد، شمرده نمی‌شود.

بنابراین، مساحتی وجود دارد که همه اتفاق دارند مخالفت با نص در آن، مخالفت با «معلوم من الدین بالضرورة» است؛ و مساحتی که علما و طلاب علم و هرکس پایه‌های علمی دارد آن را می‌شناسند، که همان قطعیات است؛ و مساحتی که مختص اهل علم است و در آن [مواردی است که] اختلاف جایز است و [مواردی که] اختلاف جایز نیست.

هرگاه این روشن شد، دانسته می‌شود که این ضمانت (قاعده) نیازمند علم است تا بر ترازوی معتدلی استوار باشد که نه در آن کم‌فروشی است و نه زیاده‌روی. پس همان‌طور که کسانی هستند که ارزش نص را به خاطر اجتهاد از بین می‌برند، کسانی هم هستند که در اعتبار دادن به نص غلو می‌کنند و حکم اجتهاد را نادیده

می‌گیرند. ضامن در اینجا، اجرای حقیقی صحیح این قاعده است: «نص هرگاه در محل نزاع آشکار باشد، آنچه مخالف آن است اعتباری ندارد».

پس این قاعده، قاعده‌ای معیاری و مبتنی بر ابزارهای علمی مفصل است. ممکن است در برخی پیاده‌سازی‌های این قاعده اختلاف رخ دهد: آیا این صورت از مواردی است که نص قاطعی برای محل نزاع دارد یا نه؟ این ضرری نمی‌رساند، زیرا وجود اختلاف در تحقیق قاعده (تطبیق بر مصادیق) امری طبیعی است که هیچ قاعده‌ای از آن در امان نیست.

بنابراین، اینکه برخی به اشتباه گمان می‌کنند این ضمانت (قاعده) به این معناست که «هر چیزی مخالف نظر گوینده باشد، فوراً برچسب «اجتهاد در برابر نص» می‌خورد»، یکی از آن اعتراض‌های کهنه و تکراری دوران ماست که تمام قواعد علمی را به امور مزاجی و سلیقه‌ای تبدیل می‌کند و واقعیت عینی (موضوعی) و آشکار این قاعده را نادیده می‌گیرند.

شاید کسی بگوید: آیا هر چیزی که با ظاهر لفظی نص مخالف باشد، مخالف نص شمرده می‌شود و در نتیجه از قبیل اجتهاد در محل نص است؟

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

این اعتراض در حقیقت کوتاهی در فهم این قاعده است؛ چرا که اجتهاد مخالف با نص، [اجتهاد مخالف با] معنای مقصود از نص است. مراد در اینجا، جمود بر الفاظ به روش ظاهری و خشک نیست، بلکه مراد، نگاه معتبر در معنای نص، سیاق و مقصود آن، و تمام قرائن پیرامونی است که به قطعیت در مورد مقصود نص و مراد آن می‌انجامد. بنابراین اجتهادی که با این [مقصود قطعی] مخالفت کند، همان چیزی است که درباره‌اش گفته می‌شود: اجتهاد در محل نص.

* * *

پیامدهای این مقوله:

این قاعده، ضامن حفاظت از تمام شکل‌های انحراف معاصر است؛ زیرا انحراف، ترک کردن یک اصل یا حکم قطعی است، به طوری که فرد با عقل و رأی خود در جایی که نص قطعی وجود دارد، اجتهاد کند. پس هر کس حقیقتاً به این قاعده چنگ زند، از هر انحرافی در امان خواهد بود. در اینجا نمونه‌هایی از انحرافات معاصر را که مخالفت با این قاعده در آن‌ها آشکار است، بیان می‌کنیم:

مثال اول:

در سخن خداوند متعال: **{لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ}** [نساء: ۱۱] (برای پسر، مانند سهم دو دختر است) دلیلی قاطع در محل نزاع وجود دارد. پس اگر یکی از معاصران بیاید و بگوید: «جایز است که میان مذکر و مؤنث برابری برقرار کنیم»، این «اجتهاد در محل نص» است؛ زیرا نص صریح است و هیچ معنای دیگری را برنمی‌تابد، و مثلاً راهی برای ضعفِ ثبوت در آن نیست، یا نصوص قوی‌تری از آن وجود ندارد؛ بلکه دلایل بر صحت این فهم و قطعیت آن تأکید دارند. بنابراین هر اجتهاد دیگری، نزاع با شریعت است، پس مسلمان مستقیماً آن را رد می‌کند؛ زیرا هر اجتهادی در محل نص، نزاع بر سر حق قانون‌گذاری خداوند است.

به همین دلیل، نزد صاحبان این ادعا هیچ دلیلی نمی‌یابی که صلاحیت معارضه با دلالت صریح و قطعی آیه را داشته باشد. هر دلیلی را که ذکر کنند، امتحان کن؛ خواهی دید که در برابر صراحت این آیه به سرعت فرو می‌ریزد. عموم مسلمانان نیز چنین رأیی را رد می‌کنند، زیرا آگاهند که با نص صریح در تضاد است.

برخی از آنان چنین بهانه می‌آورند: «این قانون‌گذاری که در آن مرد بر زن برتری داده شده، تنها مربوط به شرایط خاصی در صدر اسلام بوده است؛ زمانی که زن در خانه مستقر بود و چیزی از تجارت، مدیریت مالی و بیرون رفتن برای کار نمی‌دانست. اما اکنون واقعیت تغییر کرده است، پس حکم نیز باید تغییر کند».

این شیوه استدلال ممکن است بر برخی مردم مُشْتَبَه شود، زیرا می‌پندارند شبیه روش برخی فقها در حمل برخی احکام شرعی بر عرف‌های خاص است. این کار در برخی نصوص که تاب چنین برداشتی را دارند ممکن است، اما این نص، صریح و قطعی است و هرگز چنین تأویلی را بر نمی‌تابد.

بلکه دلایل، بطلان این احتمال را تأیید می‌کنند. ما تنها به این بسنده نمی‌کنیم که بگوییم: «این مخالف نص است»؛ بلکه همراه با آن اثبات می‌کنیم که خود این معنا نیز فاسد است. زیرا این احتمال، یک خیال‌پردازی ذهنی محض است که هیچ دلیلی برای آن ندارند. وانگهی، احکام مربوط به نفقه، مهریه و حقوق مالی مرتبط با مرد، تا به امروز تغییر نکرده‌اند. بنابراین، بیرون رفتن زیاد زنان و مشارکتشان با مردان در کار، متغیرهایی هستند که در این واجبات تأثیری ندارند.

بنابراین، اجتهاد در محل نص، مخالفت با نصی صریح است و آنان هیچ دلیلی بر آن ندارند؛ حال آنکه ما افزون بر آن، دلایلی داریم که بطلان احتمالاتی را که پیش می‌کشند، اثبات می‌کند.

مثال دوم:

از دیدگاه‌های معاصری که با «نص صریح» در تضاد است، پیشنهادی است که برخی درباره تغییر وقت نماز جمعه به روز شنبه یا یکشنبه (در زمان تعطیلات هفتگی) داده‌اند؛ تا مردم برای عبادت فراغت بیشتری داشته باشند و آمادگی حضور در آن و بهره‌مندی از آن را پیدا کنند. برخلاف روز جمعه که در بسیاری از کشورهای اسلامی روز کاری است.

این اجتهاد، دقیقاً اجتهاد در محل نص است؛ چرا که شارع، روز جمعه را برای ما تعیین کرده و آن را به عنوان ظرف زمانی خطبه و نماز برگزیده است. بنابراین اجتهادی که بخواهد حدود این عبادت را تغییر دهد، اجتهاد در محل نص است.

این مسئله‌ای کاملاً تبعیدی است و این برآوردهای شخصی راهی در آن ندارند. نماز از کار مهم‌تر است؛ پس واجب آن است که کار به خاطر مصلحت نماز تغییر کند، نه برعکس، که نماز به خاطر رعایت ماهیت کار تغییر یابد.

بنابراین حدود شرعی، مانند تعداد رکعت‌های نماز و اوقات آن، مقادیر زکات، و زمان‌های حج و روزه و غیره، همگی حد و مرزهایی هستند که شرع آن‌ها را به خاطر حکمت‌هایی که الله خواسته، تعیین کرده است. پس هرگونه تغییری در آن‌ها، نزاع با خداوند در حکم اوست.

فراتر از آن، هیچ مصلحتِ حقیقی در این تغییر نیست؛ بلکه کسی که می‌خواهد حقیقتاً روز جمعه را بزرگ بدارد و خواهان بهره‌مندی و آمادگی برای آن است، باید مردم را به خاطر آن از کار فارغ کند، نه آنکه آن را امری پیرو و فرعی قرار دهد و در حاشیه زندگی و آخر اوقات فراغت بگذارد.

مثال سوم:

شبیه به تغییر نماز جمعه به خاطر تعطیلات، سخنی است که برخی درباره جواز افطار در روز رمضان می‌گویند؛ با این بهانه که برای کار نیرو بگیرند و «توسعه» را محقق سازند، و تا مبادا ماه رمضان، ماه تنبلی و ضعف در ایجاد توسعه باشد!

این مورد از قبلی شدیدتر است؛ چرا که شارع حکیم از بندگانِش روزه را به عنوان اطاعت و بندگی برای خود می‌خواهد. بنابراین واجب است که به سوی این روزه بشتابند و همه موانع بازدارنده از آن را برطرف کنند. پس اگر کار ما را از روزه بازمی‌دارد، واجب آن است که از حجم کار کاسته شود، نه آنکه روزه به خاطر کار لغو گردد.

علاوه بر آن، روزه اساساً تأثیر منفی بر کار ندارد؛ فرد روزه‌دار می‌تواند کارش را به بهترین وجه انجام دهد. این حقیقتی است که هم شرعاً و هم در واقعیت ثابت شده

است. اما این اجتهاد، در واقع جرأت یافتن بر شکستن قطعیات شریعت و هتک حرمت آن بدون هیچ ضرورتی است؛ بلکه صرفاً به خاطر راحت‌طلبی و توسعه دادن در خورد و خوراک است که می‌خواهد روزه را لغو کند و با اصل تشریع الهی به نزاع برخیزد.

مثال چهارم:

از این جمله، حدود حجاب واجب است که زن مسلمان باید در برابر مردان نامحرم رعایت کند. برخی از معاصران در این زمینه دایره را چنان گسترده کرده‌اند که به حد فقهی وجوب پوشش کامل - با وجود اختلاف در پوشاندن صورت و دست‌ها - بسنده نکرده‌اند؛ بلکه از آن فراتر رفته و به مرزهای جدیدی رسیده‌اند که گاه عرف آن را تعیین می‌کند و گاه نیاز شغلی، یا حتی فراتر از آن.

این مرزهای جدید، اجتهاد در محل نص است؛ زیرا نصوص شرعی دستوردهنده به پوشش - که صحابه رضوان الله علیهم تفسیرش کردند و فقهای پس از ایشان بر آن رفتند - در حد پوشش کامل اختلافی ندارند و حجاب را جنبه‌ای عرفی قرار نداده‌اند که با تغییر زمان و مکان تغییر کند. بنابراین، اجتهاد در اینجا، اجتهاد در محل نص است.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

به همین دلیل، حتی توجیهی که بر اساس آن به «تغییر زمان و مکان» استناد می‌کنند، در اینجا بی‌تأثیر است؛ زیرا مصلحت حجاب که همان پوشش و حفظ و صیانت است، مصلحتی ثابت و مستمر است که تحت تأثیر زمان و مکان قرار نمی‌گیرد.

گاهی برخی از آنان برای پشتیبانی از این رأی می‌گویند: حجاب، انگیزه‌های شهوانی را در نفس انسان تقویت می‌کند.

اما این سخن، نزاع با نص است؛ چرا که الله متعال می‌فرماید: **وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ** [احزاب: ۵۳] (و هنگامی که چیزی از آنان (همسران پیامبر) می‌خواهید، از پشت پرده بخواهید.) و می‌فرماید: **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ** [نور: ۳۰] (به مردان مؤمن بگو چشمان خود را [از نگاه حرام] فروبندند و دامان خویش را حفظ کنند؛ این برای آنان پاکیزه‌تر است.) بنابراین حجاب است که جان‌ها را پاک و مطهر می‌سازد، نه بی‌حجابی و تَبَرُّج.

برخی ادعا می‌کنند که حجاب تنها به منظور دفع آزار از زنان تشریع شده است، پس اگر در ترک حجاب آزاری متوجه زنان نباشد، دیگر موجبی برای بقای حکم نیست.

این سخن از دو جهت اشتباه است:

اول: اینکه این تنها یکی از حکمت‌های حجاب است و تنها حکمت آن نیست؛ بلکه در حجاب، حکمت پوشش (ستر) و صیانت برای زن، رعایت آنچه از حیا بر آن سرشته شده و باید بر آن محافظت شود، و بستن راه فتنه به واسطه انجام حرام یا اسباب آن نیز وجود دارد.

دوم: اینکه این حکمت یعنی دفع آزار نیز منتفی نشده است، بلکه سببی باقی است، حتی اگر توهم زوال آن برود. وقتی می‌گوییم [بی‌حجابی] سبب آزار است، منظورمان این نیست که همیشه و همه‌جا رخ می‌دهد؛ بلکه منظور این است که زن را در معرض خطر آزار قرار می‌دهد. واقعیت هم این را نشان می‌دهد؛ تعرض به زنان و آزار آنان در دوران ما بسیار شایع است و این نیازی به دلیل ندارد. شکی نیست که این پدیده اسباب متعددی دارد که یکی از آن‌ها سهل‌انگاری در لباسی است که زن با آن بیرون می‌آید.

مثال پنجم:

از دیگر تضمین‌هایی که پایبندی به این قاعده فراهم می‌سازد، آگاهی نسبت به خلل موجود در قرائت‌های مدرن و همزاد آن، قرائت‌های مقاصدی است. این

قرائت‌ها به دنبال بازنگری در متون و احکام شرعی‌اند، اما نه بر پایهٔ اصول علمی صحیح و قواعد روش‌مند؛ بلکه با دستاویز قرار دادن اجتهاد و عقل، صرفاً در پی بازی با نصوص و احکام هستند.

در این حالت، کسی که معتقد است در محل نص، اجتهاد جایز نیست، معیارهایی خواهد داشت که این قرائت‌ها را نقض می‌کند؛ زیرا او:

۱- به وجود فهم قطعی برای نص ایمان دارد؛ برخلاف این قرائت‌ها که نص را به روی هر فهمی باز می‌گذارند.

۲- همچنین ایمان دارد که فهم نص باید بر اساس ابزارهایی باشد که هدفشان جستجوی مراد شارع است، نه جستجوی مقصودی که می‌خواهند بر شرع تحمیل کنند.

این‌ها تنها نمونه‌هایی از گفتارهای فراوان در عرصهٔ فرهنگی معاصرند که دیدگاه‌هایشان مصداق اجتهاد در محل نص است. مسلمان ضمانتی عمیق دارد که او را از تأثیرپذیری از این آراء حفظ می‌کند، و آن همان تضاد صریح با نص است. ما برای رد کردن این آراء، از دوراه وارد می‌شویم:

اول: اثبات تناقض این سخنان با نص صریح و اینکه اجتهاد در محل نص است. همین برای نشان دادن بطلان چنین ادعاهایی کافی است.

دوم: ابطال دلایل و استدلال‌هایی که مطرح می‌کنند و نشان دادن اینکه این موارد برای موجه جلوه دادن دیدگاه‌هایشان بی‌فایده است.

تا زمانی که یک نظر با محل نص در تضاد باشد، دانستن همین نکته برای قانع کردن بیشتر مسلمانان کافی است؛ به همین دلیل آنان به همان راه اول اکتفا می‌کنند. با این حال، ما راه دیگری نیز داریم و آن نقض دلایل و حجت‌های آنان است. این راه دومی است که شاید برخی مردم به آن نیاز داشته باشند [نه همه آنان] و برای دیگران نیز موجب افزایش ایمان و تسلیم می‌شود.

(۲۱) در مسائل اجتهادی، انکار راه ندارد^۱

مسائل اجتهادی مسائلی هستند که در آن‌ها نصّی قاطع از کتاب خدا یا سنت رسولش ﷺ وجود ندارد، و اجماع علمای مسلمان نیز در آن‌ها صورت نگرفته است. این مسائل، شامل جمهور مسائل فقهی می‌شود که میان فقهای اسلام در آن‌ها اختلاف رخ داده است. این اختلاف، «اختلاف رحمت» و مایه گشایش و آسانی است. به همین دلیل، قاسم بن محمد بن ابی بکر می‌فرماید: «سخن عمر بن عبدالعزیز را پسندیدم که فرمود: دوست نداشتم که اصحاب رسول خدا ﷺ اختلاف نمی‌کردند؛ زیرا اگر تنها یک قول بود، مردم در تنگنا می‌افتادند. آنان پیشوایانی هستند که به ایشان اقتدا می‌شود؛ پس اگر کسی قول یکی از آنان را بگیرد، در گشایش است».^۲

سبب این اختلاف، بخشی به جانب ناظر و مجتهد بازمی‌گردد که ناشی از تفاوت فهم‌ها و اختلاف نظر و دانش آن‌هاست، و جانب دیگر به خود این احکام مربوط

^۱ لا إنكار في مسائل الاجتهاد.

^۲ ابن وهب آن را در الجامع (۲/ ۱۱۱) و خطیب در الفقیه والمتفق (۲/ ۱۱۶-۱۱۷) روایت کرده‌اند. و ابن وهب همچنین مانند این معنا را از قاسم بن محمد روایت کرده است، نک: (۲/ ۱۱۲). و از طریق او: ابن ابی خيثمه در التاريخ الكبير (۲/ ۱۵۵) و ابن عبدالبر در جامع بيان العلم وفضله (۲/ ۹۰۰) روایت کرده‌اند و خطیب در الفقیه و المتفق (۲/ ۱۱۶) آن را آورده است.

می‌شود. بدین معنا که شارع بنا بر حکمتی نخواست است که این مسائل قطعی باشند، بلکه آن‌ها را پایین‌تر از آن [درجه] قرار داده تا برخی مردم به شرفِ اجتهاد در رسیدن به آن‌ها نائل شوند، و آسانی بر مردم حاصل گردد. وگرنه اگر خدا می‌خواست، تمام احکام اسلام را در درجهٔ تحریم شراب، فواحش و ربا، و در قوّت وجوبِ نمازهای پنج‌گانه، زکات مال، روزه رمضان و حج خانهٔ خدا قرار می‌داد، تا حکم آن بر هیچ مسلمانی پوشیده نماند و جز انکارکنندهٔ مُعَانِد، کسی آن را انکار نکند.

در اینجا مهم است بر تفاوت میان مسائل اجتهادی و مسائل اختلافی تأکید شود. هر مسئله‌ای که یکی از علما در آن مخالفت کرده باشد، لزوماً به یک مسئلهٔ اجتهادی تبدیل نمی‌شود. ضابطه در اینجا، احتمال‌پذیری مسئله برای آن قول است، نه صرفِ اینکه قوی از یک عالم باشد. این معنایی است که ابن تیمیه به آن توجه داده و اختلاف را به خلط میان مسائل خلاف و اجتهاد بازگردانده و می‌گوید: «این اشتباه از آنجا وارد شده که گوینده معتقد است مسائل مورد اختلاف، همان مسائل اجتهادی هستند؛ چنانکه گروه‌هایی از مردم چنین اعتقادی دارند».^۱

^۱ بیان الدلیل علی بطلان التحلیل (۱۴۵).

بنابراین، مسائل اجتهادی مسائلی هستند که با نصّی از کتاب یا سنت مخالفت ندارند و با اجماع نیز در تعارض نیستند؛ در نتیجه دلیل قاطعی برای عذر نپذیرفتن در آن‌ها وجود ندارد.^۱

مهمترین دلیلی که بر این تمایز و تفاوت اقامه می‌شود، اتفاق فقها بر مشروعیت نقض حکم حاکم (قاضی) در صورتی است که با کتاب و سنت مخالفت کند. این امری قوی‌تر از صرف انکار است؛ پس اگر نقض حکم حاکم جایز باشد، انکار کردن به طریق اولی جایز است. سفیان ثوری می‌گوید: «اگر قاضی برخلاف کتاب خدا یا سنت پیامبر ﷺ یا چیزی که بر آن اجماع شده حکم کند، قاضی بعد از او آن را رد می‌کند؛ اما اگر چیزی باشد که بر اساس رأی مردم است، آن را رد نمی‌کند و آن حکم با هر وضعیتی که دارد، نافذ می‌ماند».^۲

شافعی می‌گوید: «هر حاکمی که اجتهاد کند و سپس ببیند که اجتهادش اشتباه بوده، یا [حکم] آن حکم نزد قاضی دیگری برود؛ اگر آن [حکم] خطایی باشد که با کتاب، سنت، اجماع یا چیزی در حکم این‌ها مخالفت داشته باشد، آن را نقض

^۱ نک: بیان الدلیل علی بطلان التحلیل (۱۴۵-۱۴۶)، إعلام الموقعین (۴ / ۲۴۳-۲۴۷)، الاعتصام للشاطبی (۱ / ۲۵۹).

^۲ نک: مصنف عبد الرزاق (۸ / ۱۰۸).

می‌کند و جز این چاره‌ای ندارد. اما اگر از مواردی باشد که هم احتمال نظر او را دارد و هم احتمال غیر آن را، آن را رد نمی‌کند.^۱

این حکمی مورد اجماع است. ابن عبدالبرّ می‌گوید: «علما اجماع دارند که ستم آشکار، و خطای واضحی که مخالف اجماع و سنت ثابت مشهوری باشد که مُعارضی ندارد، بر هر کسی که به آن حکم کرده باشد، مردود و باطل است».^۲

شایسته است در اینجا به سه نکته مهم اشاره کنیم:

اول: عموم مسائل فقهی که در آن‌ها میان مذاهب چهارگانه اختلاف وجود دارد، از نوع اختلاف جایز (سائغ) است. مواردی که بتوان گفت از مسائل غیرجایز در این اختلاف هستند، بسیار اندکند.

دوم: حکم کردن به اینکه اختلاف جایز است یا غیرجایز، خود عرصه‌ای است که احتمال اجتهاد در آن وجود دارد. بنابراین مواردی هست که تردیدی در روا بودن

^۱ أحكام القرآن (۴۰۸).

^۲ التمهید (۹۱/۹). ونک: جامع بیان العلم وفضله (۲/۸۷۶). چنانکه غیر از او از اهل علم نیز حکایت کرده‌اند، از جمله: خطیب بغدادی در الفقیه والمتفقه (۲/۱۲۴)، قرافی در الإحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام (۸۲)، آمدی در الإحکام فی أصول الأحکام (۴/۲۰۳)، ابن تیمیه در مجموع الفتاوی (۳۱/۳۹)، (۲۷/۳۰۲) و ابن قیم در إعلام الموقعین (۴/۲۴۳).

اختلاف در آن‌ها نیست؛ و مواردی هست که تردیدی نیست که اختلاف در آن‌ها روا نیست؛ و مواردی هم هست که احتمال هر دو را دارد. به همین دلیل نزاع در این موارد رخ می‌دهد؛ برخی علما حکم می‌کنند که [یک اختلاف] از اختلاف‌های جایز است و دیگران با آن مخالفت می‌کنند.

سوم: حکم کردن به اینکه اختلاف از نوع جایز است یا غیرجایز، نیازمند علم و خبرگی است. همان‌طور که در مسائل فتوا دادن در احکام، به اهل علم رجوع می‌شود، رجوع به اهل علم در اینجا [یعنی تشخیص نوع اختلاف] به طریق اولی لازم است؛ زیرا حکم کردن بر معتبر بودن یا نبودن مسئله، دقیق‌تر از شناخت حکم ابتدایی آن است.

در این مسائل اجتهادی، انکاری نیست؛ بدین معنا که هر قولی در آن‌ها، قولی معتبر است و عمل به آن جایز است، و فتوا دادن یا قضاوت کردن به هیچ‌یک از آن‌ها حرام نیست؛ زیرا از مساحت شرعی معتبر در [دین] هستند.

بنابراین، بر معتبر دانستن مسائل اجتهادی، چندین حکم مترتب می‌شود:

۱- تصویب مجتهدین (درست دانستن کار مجتهدان):

میان علما در این مسئله اختلاف افتاده است؛ برخی معتقدند که در این اختلاف، تنها یک نفر به صواب (حق) رسیده است، و برخی دیگر معتقدند که هر دو طرف اختلاف

به صواب رسیده‌اند. اما هر دو طرف اتفاق نظر دارند که مجتهد هرگاه تمام تلاشش را در راه رسیدن به حق به کار گیرد، به آنچه بر او واجب بوده رسیده است، و پس از آن هیچ گناه یا حرجی بر او نیست، بلکه بر اجتهادش پاداش نیز می‌گیرد.

۲- جایز بودن عمل به هر قولی از آن‌ها در فتوا و استفتا:

این مسائل جزئی از شرع هستند، پس عمل به هر قولی از آن‌ها در فتوا جایز است. عالم به آنچه نزدش از میان این اقوال راجح (برتر) است فتوا می‌دهد، و برای مستفتی و پرسش‌گر نیز جایز است که پس از پرسیدن از کسی که به دین و علمش اطمینان دارد، از یکی از این اقوال پیروی کند. هیچ حرجی بر او در پیروی از هریک از آن‌ها نیست، حتی اگر خلاف مذهبی باشد که به آن منتسب است؛ به شرط آنکه عادتش این نباشد که در هر چه بر او وارد می‌شود، به دنبال رخصت (آسان‌گیری‌های بی‌دلیل) بگردد.

۳- عدم نقض حکم اجتهادی پیشین قاضی:

قاعدهٔ مقرر این است که «اجتهاد با اجتهاد نقض نمی‌شود»، و نقض حکم حاکم جایز نیست مگر زمانی که با نصّی قطعی مخالفت کند. نقض احکام [پیشین] به خاطر تغییر اجتهاد، منجر به اضطراب و فساد بزرگ می‌شود و مصالح مردم با آن

سامان نمی‌یابد. بنابراین، اگر قاضی در امری جایز و سائغ اجتهاد کند، و سپس اجتهادش بعد از آن تغییر کند، به پرونده‌های قبلی باز نمی‌گردد و احکام پیشین را نقض نمی‌کند؛ بلکه وضعیت همان‌طور که عمر بن خطاب فرمود باقی می‌ماند: «آن بر اساس قضاوتی است که آن روز کردیم، و این بر اساس قضاوتی است که امروز می‌کنیم».^۱

۴- ترک انکار بر کسی که به یکی از این اقوال عمل می‌کند:

بنابراین، هر کس یکی از اقوال فقهی جایز و سائغ را برگزیند، نباید مانند کسی که مرتکب حرام شده، مورد انکار قرار گیرد. در این مسائل تنها بحث و گفتگو جایز است تا به آنچه بهتر است راهنمایی شود، و به انجام آنچه زیباتر است توصیه گردد. همچنین اینجا میدانی برای مباحثه علمی و آشکار کردن دلایل است تا به دیدگاه راجح و برتر و قوی‌تر دست یابیم.

^۱ به روایت عبدالرزاق در المصنف (۳۳۹ / ۸)، دارمی در المسند (۲۳۳ / ۱)، بخاری در التاريخ الكبير (۲۳۶ / ۳) و فسوی در المعرفة والتاريخ (۲۲۳ / ۲).

از پیامدهای این عدم انکار، ترک مجازات بر آن است؛ بنابراین جایز نیست کسی را که کاری جایز (بر اساس اجتهادی سائغ) انجام داده، بدون موجب مجازات کرد؛ زیرا کار او از امور حرامی نیست که مستحق مجازات باشد.

همچنین نباید کسی را که به قولی معتبر عمل کرده، سرزنش کرد؛ پس نباید درباره‌اش گفته شود که مرتکب حرام شده، یا بر او انکار شود، یا او را چنان بترسانند که گویی مرتکب حرام شده است.

احکامی از این دست، آشکارکننده برخی جنبه‌های رحمت در اختلاف میان این امت است.

* * *

آثار این مقوله:

این سخن، اثر و فایده بزرگی در تعامل با اختلاف بزرگی دارد که میان مسلمانان در مسائل فقهی وجود دارد؛ اختلافی که گاه سینه انسان از پذیرش کثرت آن به تنگ می‌آید، زیرا آن را نمی‌شناسد و گمان می‌کند که چنین قولی را هیچ‌کس نگفته است، در حالی که در جوامع دیگر مسلمانان رایج است. این اختلاف، از تنوع شرعی

جایز است. این قاعده تأثیری علمی و عملی دارد، و برخی از آثار علمی و ایمانی آن عبارت است از:

۱- گسترش الفت و محبت، وحدت و یکپارچگی کلمه، نزدیکی دل‌ها، صفای باطن، و از میان بردن اسباب فتنه و جرقه‌های کینه و دشمنی. به همین دلیل علما قاعده‌ای شریف در باب اختلاف قرار دادند و آن اینکه: «هر مسئله‌ای که در اسلام پدید آمده و مردم در آن به بحث و اختلاف پرداخته‌اند، اما این اختلاف میان آنان نه دشمنی به ارث گذاشت، نه بغض و نه تفرقه، و الفت و نصیحت و مودّت و رحمت و شفقت میانشان باقی ماند؛ دانستیم که آن مسئله از مسائل [اجتهادی] اسلام است که نظر کردن در آن حلال است، و گرفتنِ هریک از آن اقوال، نه موجب بدعت‌گذار دانستن است و نه تکفیر. چنانکه این اختلاف میان صحابه و تابعین با بقای الفت و مودّت ظاهر شد. اما هر مسئله‌ای که در آن اختلاف کردند و اختلافشان در آن موجب چند دستگی و قهر کردن و قطع رابطه شد، و چه بسا به تکفیر انجامید؛ دانستیم که آن [مسئله] هیچ ربطی به دین ندارد. بلکه بر هر خردمندی واجب است که از آن دوری کند و از فرو رفتن در آن روی گرداند؛ زیرا خداوند شرطِ چنگ زدن ما به اسلام را این قرار داده که در آن با هم برادر شویم. حق تعالی می‌فرماید: **وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا** {آل عمران: ۱۰۳} (و نعمت

الله را بر خود یاد کنید آنگاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌هایتان الفت انداخت تا به لطف او برادران هم شدید»^۱.

خود مسئله به تنهایی شاید انگیزه‌ای برای جدایی و اختلاف نباشد، بلکه این امر به سبب هواهای نفسانی برخی افراد و ستمگری آنان بر دیگران و گذشتن از حد رخ می‌دهد. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «سبب این اختلاف نکوهیده از سوی طرفین، گاهی فساد نیت است که ناشی از ستمگری و حسادتی است که در جان‌ها وجود دارد... و گاهی سبب آن، ناآگاهی طرفین اختلاف نسبت به حقیقت امری است که در آن با هم نزاع می‌کنند، یا ناآگاهی از دلیلی است که یکی به وسیله آن، دیگری را راهنمایی می‌کند، یا ناآگاهی یکی از آن دو نسبت به حقی [در حکم یا دلیل] است که نزد دیگران وجود دارد؛ هرچند نسبت به حقی که نزد خود اوست - چه در حکم و چه در دلیل - آگاه باشد»^۲.

^۱ الانتصار لأصحاب الحديث اثر ابی مظفر سمعانی (ص ۴۹). علما این معنا را نیکو شمرده و آن را نقل کرده‌اند؛ نک: الحجة في بيان المحجة (۲/ ۲۴۳)، مختصر الصواعق المرسلة (۵۹۸ - ۶۰۱)، الموافقات اثر شاطبی (۵/ ۱۶۳ - ۱۶۴)، الاعتصام (۲/ ۷۳۴). و در همین معنا همچنین نک: الإبانة اثر ابن بطة (۲/ ۵۵۷).

^۲ اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۱۴۸). و نک: اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۱۵۶).

بنابراین، تعصب نسبت به قول خود، او را به نفی قول دیگری نکشانده است؛ زیرا «بیشترین اختلافی که میان امت روی داده و باعث پدید آمدن اهواء و بدعتها شده، از همین نوع است. و آن این است که هریک از دو طرف اختلاف، در آنچه اثبات می‌کند [و می‌پذیرد] یا در بخشی از آن، بر صواب است، اما در نفی آنچه طرف دیگر بر آن است، خطا کار است.

همان‌طور که دو قاری، هر یک در قرائت حرفی که می‌دانستند درست عمل می‌کردند، اما در نفی حرف دیگری خطا می‌کردند. زیرا بیشترین نادانی، در نفی رخ می‌دهد که همان انکار و تکذیب است، نه در اثبات. چرا که احاطه انسان به آنچه اثبات می‌کند، آسان‌تر از احاطه او به آنچه نفی می‌کند است.^۱

توضیح مترجم: ابن تیمیه در این سخن، ریشه اختلافات نکوهیده و زیان‌بار را در دو عامل اصلی تربیتی و علمی خلاصه می‌کند؛ بدین معنا که نزاع گاهی نه برای جستجوی حقیقت، بلکه ناشی از فساد نیت و بیماری‌های قلبی همچون حسادت و تجاوزگری است که فرد را به برتری‌جویی وامی‌دارد، و گاهی نیز ناشی از جهل و ناآگاهی است، چه ناآگاهی نسبت به اصل موضوع و دلیلی که باید راهنما باشد، و چه ناآگاهی نسبت به بخشی از حقیقت و دلیل که نزد طرف مقابل است و فرد از آن غافل مانده است.

^۱ مقصود این است که در بسیاری از اختلافات، هر دو طرف بخشی از حقیقت را در دست دارند اما خطایشان آنجایی رخ می‌دهد که حقیقت طرف مقابل را انکار می‌کنند. مثال دو قاری قرآن نشان

به همین دلیل امت نهی شده‌اند از اینکه آیات خدا را در برابر هم قرار دهند (به یکدیگر بگویند)؛ زیرا مضمون این کار، ایمان آوردن به یکی از دو آیه و کفر ورزیدن به دیگری است، در حالی که معتقد باشد میان آن دو تضاد است؛ چرا که دو ضد با هم جمع نمی‌شوند.^۱

به همین خاطر، مسلمان مواظب است که این مسائل را به بهانه‌ای برای امتحان کردن دیگران یا دعوایی که باعث تفرقه می‌شود، تبدیل نکند: «تعصب به خرج دادن در این‌گونه مسائل، نشانه همان تفرقه و جدایی‌ای است که از آن منع شده‌ایم؛ چرا که انگیزه این کار، پررنگ کردن نمادهای تفرقه‌انگیز در میان امت است. وگرنه اگر

می‌دهد که هر کدام در تأیید قرائت صحیح خود یعنی در اثبات آنچه درست است بر حق هستند، اما وقتی قرائت معتبر دیگری را رد می‌کنند یعنی در نفی، دچار خطا می‌شوند؛ دلیلش این است که اثبات چیزی که انسان فراگرفته آسان است، اما نفی و انکار آنچه نزد دیگران است، نیازمند احاطه کامل علمی بر تمام وجوه حقیقت است که معمولاً از توان انسان خارج است، لذا انسان‌ها غالباً در آنچه اثبات می‌کنند صادق هستند، اما در آنچه بدون علم انکار می‌کنند، دچار جهل و لغزش می‌شوند. (مترجم)

^۱ اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۱۴۵).

وسوسه شیطان برای عَلم کردن شعار تفرقه نبود، این‌ها از ساده‌ترین و سبک‌ترین موارد اختلاف به شمار می‌آیند.^۱

۲- همکاری در کارهای نیک و مشارکت در معروف؛ بنابراین اختلاف در این مسائل، مانع از همکاری و توافق نیست؛ چرا که این، مساحتی از اختلاف جایز در چارچوب شریعت است.

۳- حفظ حقوق اسلامی؛ پس این اختلافات نباید باعث قهر، خصومت، تجاوز، دشنام، غیبت یا دروغ شود؛ بلکه حرمت و حق مسلمان همچنان باقی می‌ماند.

۴- گسترش علم، نشر سنت و آشکار شدن حق؛ زیرا اختلاف، حق را روشن می‌کند و هر طرف، آنچه را که بر دیگری پوشیده مانده آشکار می‌سازد و بدین ترتیب حق به طور کامل نمایان می‌شود. این معنایی لطیف است که شیخ الاسلام ابن تیمیه با بیان اینکه «هر طرف، بخشی از سنت را که بر دیگری پوشیده مانده آشکار می‌کند»، چنین مطرح می‌کند:

«کسانی هستند که برخی از امور مشروع را مستحب می‌دانند و برخی دیگر را ناپسند می‌شمارند؛ خداوند گروهی را برمی‌انگیزد که از این نظر دفاع کنند و گروهی

^۱ القواعد النورانية (۵۲).

را که از آن نظر. میان آنان نزاع درمی‌گیرد و به سبب همین نزاع، هر گروه آن بخشی از سنت را که بدان معتقد است - و طرف دیگر آن را رها کرده - آشکار می‌سازد.^۱ همچنین: «اختلاف آنان، انگیزه‌ای برای کاوش در دلایل احکام است، و این خود موهبت و نعمتی از جانب الله متعال است».^۲

۵- سعه صدر، عذرجویی برای دیگران، و خوش‌گفتاری و خوش‌گمانی نسبت به مسلمانان. پس با بدگمانی به سراغ برادرانش نمی‌رود و کلامشان را بر بدترین معانی حمل نمی‌کند؛ بلکه این اختلاف، بستری برای توافق است، نه نزاع. این نشان‌دهنده فقه و بینش عمیق شافعی است که این افراد را، با وجود اختلاف، در حکم هم‌نظر به شمار می‌آورد:

«شافعی رحمه الله این اختلاف‌کنندگان را در حکم متفقان و هم‌سویان می‌شمارد؛ زیرا هریک از آنان تکلیف اجتهادی خود را به انجام رسانده و با کتاب، سنت ثابتی که

^۱ مجموع الفتاوی (۲۲/۳۴۹).

^۲ غیاث الأمم (۱۸۹).

به دستش رسیده، اجماع، و یا قیاس صحیحی که نزد خود داشته، مخالفت نکرده است»^۱.

۶- آسان‌گیری بر مردم؛ هر کس دیدگاه فقهی معتبری را برگزیند، یا از مذهبی معتبر تقلید کند، نباید مورد انکار قرار گیرد. این از گشایش‌های شرعی است که مصالح بزرگی را در رعایت تفاوتِ زمان‌ها، مکان‌ها، مصلحت‌ها و احوال محقق می‌سازد. از توجه به این معناست که: اسحاق بن بهلول انباری، کتابش را بر امام احمد عرضه کرد که نامش را «کتاب اختلاف» گذاشته بود. امام احمد نام دیگری به او پیشنهاد کرد که به هدف کتاب نزدیکتر بود و فرمود: «آن را کتابِ وسعت (گشایش) نام بگذار»^۲.

۷- بزرگ شمردن جایگاه فتوا و بیم داشتن از آن؛ هرچه دانش فرد نسبت به اختلاف گسترده‌تر شود، از فتوا هراسناک می‌شود و امرِ آن را بزرگ می‌شمارد؛ برخلاف جاهل یا کسی که دانش اندکی در این زمینه دارد، که بر [صدور] فتوا گستاخ‌تر است. ایوب سختیانی این معنا را به روشنی در دو عبارت حکیمانه بیان کرده است:

^۱ الاعتقاد و الهدایة اثر بیهقی (۲۷۲). و نک: المدخل إلى علم السنن (۲/ ۴۵۳ - ۴۵۴).

^۲ نک: طبقات الحنابلة (۱/ ۱۱۱).

در عبارت اول می‌گوید: «گستاخ‌ترین مردم بر صدور فتوا، کم‌دانش‌ترین آنان نسبت به اختلاف علماست؛ و خوددارترین مردم از فتوا، داناترین آنان به اختلاف علماست».^۱

و در عبارت دوم می‌گوید: «داناترین مردم به قضاوت را، شدیدترین مردم در گریز از آن و هراسناک‌ترین آنان از آن یافت».^۲

از دیگر آثار این گفته:

- تمییز میان اختلاف فقهی و انحراف بدعت‌آمیز:

هر اختلافی که میان مسلمانان روی می‌دهد، صرفاً به دلیل اینکه میان مسلمانان است، اختلاف جایز و سائغ شمرده نمی‌شود. ضابطه و معیار در این باره به خود اختلاف مربوط است، نه به اختلاف‌کنندگان یا مسلمان بودن آنان. اختلاف فقهی

^۱ ابن مبارک آن را در الرقائق (۲/ ۷۶۶) و ابن عبدالبر در جامع بیان العلم وفضله (۲/ ۸۱۶) روایت کرده‌اند. و مانند آن از علقمه آمده است که آجری در أخلاق العلماء (۱۰۳) و از طریق او: خطیب بغدادی در الفقیه والمتفق (۲/ ۲۴) روایت کرده‌اند.

^۲ ابن سعد آن را در الطبقات الکبری (۹/ ۱۸۳)، فسوی در المعرفة والتاریخ (۲/ ۶۷)، محمد بن خلف معروف به وکیع در أخبار القضاة (۱/ ۲۳)، ابن بطة در إبطال الحیل (۶۳) و ابونعیم در حلیة الأولیاء (۲/ ۲۸۵) روایت کرده‌اند.

تنها زمانی معتبر است که اختلافی در فهم نص باشد که نص آن را برمی‌تابد و دیدگاه‌ها در آن کشمکش دارند.

اما اختلافی که در تضاد با اصلی قطعی و مخالف با کلیات شریعت باشد، اختلافی بدعت‌آمیز است که نزاع در آن با اهلِ اهواء (بدعت‌گذاران) است. در چنین مواردی گفته نمی‌شود: «در مسائل اجتهادی انکاری نیست»، و گفته نمی‌شود که این اقوال از احکام اسلام است. بلکه اختلافات بزرگی که میان مسلمانان در ابواب ایمان، اسماء و صفات و عبادت رخ داده، از انحرافاتِ بدعت‌آمیز حرامی است که توبه از آن‌ها، رها کردنشان، و بازگشت به روش صحابه رضی الله عنهم و تابعین نیکوکار آنان واجب است.

بنابراین، هنگامی که برخی از مسلمانان آنچه را در کتاب خدا یا سنت رسولش ﷺ از اسماء و صفات آمده، تأویل می‌کنند و آن را از حقیقتش به سوی انکار، تأویل یا تفویض منحرف می‌سازند، یا کسی ادعا می‌کند که طلب یاری و استغاثه از غیر خدا، از اولیای صالحین امری مشروع یا مباح است، یا آنچه را از اخبار غیبی مانند عذاب قبر آمده انکار می‌کند، یا حقیقت بهشت و دوزخ را برخلاف ظاهر آن تأویل می‌کند؛ تمام این‌ها انحرافات از دین هستند و با «اختلافِ جایز» آمیخته نمی‌شوند.

ابن تیمیه در انکار بر کسانی که سعی در توجیه اختلاف باطل دارند، می‌گوید: «و عجیب‌تر از این، سخن شماس است: «باید میان علما سازش ایجاد کرد و از اینکه یکدیگر را تخطئه کنند صیانت نمود»، اما آیا راهی به سوی این کار هست؟ آن هم در حالی که به یقین می‌دانیم اهل قبله در تأویل [بسیاری از] آیات و احادیث با هم اختلاف دارند: اینکه آیا باید معنای ظاهری را رها کرد یا بر همان ظاهر باقی ماند؟ و اگر قرار است از ظاهر دست بکشیم، باید آن را به کدام معنا حمل کنیم؟ این معنا یا آن معنا؟ [این اختلاف چنان عمیق است که] کتاب‌ها و روایات پر است از مواردی که برخی تأویل‌کنندگان تکفیر شده‌اند، چه رسد به اینکه فقط خطاکار دانسته شوند.

و اما خطاکار دانستن برخی تأویل‌کنندگان، امری است که به یقین در اصول و فروع و تفسیر و حدیث و شعر و لغت و غیره دانسته می‌شود. بلکه عمده اختلاف میان اهل قبله ریشه در همین دارد که هر گروهی، فهم و تأویل گروه دیگر از کتاب و سنت را - که با آن مخالف است - خطا می‌داند.

اگر بگویید: هر کس با استناد به دلیلی و بر پایه قواعد تأویل کند، کارش را روا می‌دانیم، حتی اگر خطا کرده باشد. می‌گوییم: در این صورت تأویل جهمیه، قدریه، خوارج، روافض، وعیدیه، باطنیه و فلاسفه همگی جایز خواهد بود، هرچند خطا باشد؛ حال آنکه بر اساس اجماع متقدمین - و فراتر از آن، به حکم ضرورت دین اسلام

- محرز است که تمام این تأویل‌ها جایز نیستند؛ بلکه توجیه کردن تمام این تأویل‌ها بر خلاف اجماع همه فرق‌هاست، زیرا تمام فرق‌های امت، همه تأویل‌ها را جایز نمی‌دانند.^۱

و این خلط در تشخیص، در واقعیت امروز ما میان دو گروه با دو رویکرد متفاوت دیده می‌شود:

گروهی که در معتبر دانستن اختلاف چنان زیاده‌روی می‌کنند که حتی اختلافات عقیدتی را کم‌اهمیت جلوه می‌دهند. آنان اختلاف میان همه مردم را از جنس «اختلاف پسندیده» و «تنوع جایز» می‌بینند و هیچ مرز جداکننده‌ای میان این اختلافات قائل نیستند.

و گروهی دیگر در معتبر دانستن اختلاف کوتاهی و تفریط می‌کنند؛ در نتیجه با برخی اختلافات جایز همانند اختلاف عقیدتی برخورد می‌کنند، یا در حکم کردن بردسته‌ای از احکام فقهی چنان دایره را می‌گسترانند که آن‌ها را اختلافات غیرجایز می‌شمارند.

- ملزم نکردن به یک قول یا مذهب واحد:

این اختلاف جایز ما را به دو امر راهنمایی می‌کند:

^۱ جامع المسائل (۵/ ۷۶ - ۷۷).

اول: اینکه صحیح نیست که قول عالمی را در هر چه می‌گوید گرفت، به طوری که قولش برای تمام مردم در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها لازم‌الاجرا باشد؛ زیرا این مقام تنها برای پیامبر ﷺ است. اختلاف میان علما، اختلاف در جستجوی مرادِ پیامبر ﷺ است و هیچ‌یک از آنان خود را چنان نمی‌بیند که قولش برای همگان لازم‌الاجرا باشد.

دوم: اینکه این اختلاف، از وسعت و رحمتی است که برای این امت فراهم شده است؛ پس صحیح نیست که تمام مردم را به قول یا مذهب معینی ملزم کرد که شخص مطلقاً از آن فراتر نرود، با این ادعا که این همان حق بی‌تردید است؛ که این روشی نادرست است.

بله، ممکن است ملزم کردن به قول یا مذهبی هنگام وجود «مصلحت عامهٔ شرعی» جایز باشد که اخذ آن قول یا مذهب را اقتضا کند؛ مانند اینکه برگرفتن غیر آن باعث مفسده یا ضرری شود، یا نیاز مبرم به اخذ قولی معین وجود داشته باشد. در این صورت، ترجیح‌دهنده همان مصلحت شرعی مربوط به زمان یا مکانی خاص است، نه اینکه آن قول «اصل همیشگی» باشد، یا اینکه بدون رعایت این مصلحت تحمیل شود.

این مهم است که مصلحت مورد نظر، مصلحتی اضطراری یا موقت باشد؛ به این معنا که نیازی نوپدید، چنین الزامی را ایجاب کرده باشد. مانند توجیهی که بسیاری

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

از معاصران برای «قانون‌گذاری» معاصر و تدوین قوانین می‌آورند؛ مبنی بر اینکه نیازی وجود دارد که الزام به یک قول واحد را توجیه می‌کند تا احکام قضایی با آن تنظیم شود.

اما صحیح نیست که به بهانهٔ اینکه «این برای مردم بهتر است»، به لزوم همیشگی پیروی از قول یک عالم یا مذهب خاص به‌طور مطلق قائل شویم، یا ادعا کنیم که این کار اختلافات را از بین می‌برد و مسائل را سامان می‌دهد و امثال آن. زیرا این مصالح و مفاسد یادشده، در هر اختلاف و در هر زمان و مکانی وجود دارند؛ پس صحیح نیست که به خاطر آن‌ها، یک معنای شرعی معتبر که همان «وسعت در اختلاف» است، لغو شود.

(۲۲) مصلحت، اساس تشریع است^۱

همه احکام اسلام بر پایه جلب مصالح و دفع مفسد استوار است. و هرگاه مصالح و مفسد با هم تعارض پیدا کنند، شریعت جلب بهترین دو خیر و دفع بدترین دو شر را ترجیح می‌دهد. بنابراین هیچ حکمی در شریعت نیست مگر آنکه بر مصلحتی بنا شده است؛ چرا که شریعت بر پایه حکمت و اهدافی بنا شده که تمام آن‌ها به مصلحت بنده در دین یا دنیایش بازمی‌گردد.

ابن تیمیه می‌گوید: «شریعت برای تحقق مصالح و تکمیل آن‌ها، و از میان بردن مفسد و کاستن از آن‌ها آمده است؛ و خیر برتر را با چشم‌پوشی از خیر پایین‌تر ترجیح داده است».^۲ بنابراین: «همه احکام با مصالح پیوند خورده‌اند، هرچند وجه مصلحت بر ما پوشیده باشد».^۳

دلایل بسیاری از کتاب خدا و سنت پیامبرش ﷺ بر این معنای شرعی دلالت دارند که می‌توان آن‌ها را به اصولی کلی بازگرداند:

^۱ المصلحةُ أساسُ التَّشْرِيعِ.

^۲ مجموع الفتاوی (۳۰ / ۱۳۶).

^۳ التوضیح فی شرح التنقیح (۱ / ۲۵۰).

اصل اول: آنچه درباره صفات شارع متعال و ویژگی‌های شریعت آمده است:

در کتاب خدا، اوصاف عدل، رحمت، احسان و آسان‌گیری در توصیف شریعت و احکام آن ذکر شده است؛ بدین معنا که تشریع، مبتنی بر مصالحی است که این معانی و منافع را محقق می‌سازد. مانند فرموده حق تعالی: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ**؛ [یونس: ۵۷] (ای مردم، اندرزی از سوی پروردگارتان برای شما آمده است؛ و درمانی برای آنچه در سینه‌هاست؛ و هدایت و رحمتی برای مؤمنان) و فرموده الله متعال: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ**؛ [نحل: ۹۰] (همانا الله به عدل و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد؛ و از فحشا و منکر و ستم باز می‌دارد) و فرموده او سبحانه و تعالی: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**؛ [انبیاء: ۱۰۷] (و ما تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم) و از آن جمله این فرموده خداوند متعال است که: **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**؛ [بقره: ۱۸۵] (الله برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد) و همچنین آنجا که می‌فرماید: **وَمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ**؛ [مائده: ۶] (الله نمی‌خواهد هیچ‌گونه سختی بر شما قرار دهد).

همچنین از دلایل این امر، شناختی است که از نام‌های الله متعال و صفات او به ما رسیده است؛ اینکه او حکیم، رحیم، لطیف، خبیر و کریم است و دارای نام‌های نیکو و صفات والاست؛ پس از این [اصل] لازم می‌آید که احکام نیز - که از جمله افعال خداوند و از آثار صفات او هستند - متصف به حکمت، رحمت و عدل باشند.

اصل دوم: آنچه درباره رعایت حکمت و مصالح در نصوص شرعی آمده است:

در کتاب خدا و سنت رسولش ﷺ ذکر حکمت احکام بسیاری آمده است، و این بدان معناست که شریعت بر پایه رعایت این معانی مصلحت‌آمیز استوار است.

از جمله این حکمت‌ها برای نمونه:

- مشروعیت نماز: خداوند متعال می‌فرماید: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**؛

[عنکبوت: ۴۵] (بی‌گمان نماز [انسان را] از زشتی‌ها و گناه باز می‌دارد).

- مشروعیت روزه: الله متعال فرموده است: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ**

مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ [بقره: ۱۸۳] (روزه بر شما مقرر شده است، همان‌گونه که بر

کسانی که پیش از شما بودند مقرر شده بود، باشد که پرهیزگاری کنید).

- تحریم شراب و قمار: الله متعال فرموده است: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ**

وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ○ **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ**

يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ؛

[مائدة: ۹۰-۹۱] (همانا شراب و قمار و بت‌ها و تیرهای قرعه، پلیدی و از کار شیطانند؛ پس از آن‌ها دوری کنید تا رستگار شوید) ○ همانا شیطان می‌خواهد با شراب و قمار، میان شما دشمنی و کینه افکند و شما را از یاد خدا و نماز بازدارد).

- مشروعیت تقسیم فیء: الله متعال می‌فرماید: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ

الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ

دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} [حشر: ۷] (آنچه الله از [دارایی] ساکنان آن قریه‌ها به

پیامبرش بازگرداند، از آن الله و پیامبر و خویشاوندان [او] و یتیمان و بینوایان و در راه‌ماندگان است، تا میان توانگران شما دست‌به‌دست نگردد).

و در سنت پیامبر ﷺ حکمت تعداد زیادی از احکام ذکر شده است، از جمله:

سخن پیامبر ﷺ: «اجازه گرفتن [برای ورود] تنها به خاطر نگاه کردن قرار داده شده

است».^۱ و سخن پیامبر ﷺ: «ای گروه جوانان، هر کس از شما توانایی ازدواج دارد،

ازدواج کند؛ زیرا آن برای فرو پوشاندن چشم و حفظ پاکدامنی مؤثرتر است، و هر

^۱ صحیح بخاری (۵۴ / ۸) شماره (۶۲۴۱)، و مسلم (۳ / ۱۶۹۸) شماره (۲۱۵۶) از حدیث سهل بن

سعد رضی الله عنه.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

کس نتواند، پس بر اوست که روزه بگیرد، زیرا روزه برای او سپر (کاهنده شهوت) است.^۱

و فرموده ایشان علیه السلام: «هرگاه سه نفر بودید، دو نفر بدون دیگری نجوا (درگوشی صحبت) نکنند، زیرا این کار او را اندوهگین می‌سازد».^۲

اصل سوم: آنچه درباره به‌کارگیری قیاس و امر به تدبر و تفکر و عبرت گرفتن آمده است:

مانند فرموده حق تعالی: **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ** [حشر: ۲] (پس ای دیده‌وران عبرت گیرید.) و سخن پیامبر صلی الله علیه و آله: «قضای حق الله را به جا آورید، که الله سزاوارتر به وفاداری است».^۳

^۱ صحیح بخاری (۳ / ۷) شماره (۵۰۶۶)، و مسلم (۲ / ۱۰۱۸-۱۰۱۹) شماره (۱۴۰۰) از حدیث عبدالله بن مسعود رضی الله عنه.

^۲ صحیح بخاری (۸ / ۶۵) شماره (۶۲۹۰)، و مسلم (۴ / ۱۷۱۸) شماره (۲۱۸۴) از حدیث ابن مسعود رضی الله عنه. و بخاری (۶۲۸۸) و مسلم (۲۱۸۳) از ابن عمر رضی الله عنهما معنای حدیث را بدون ذکر حکمت روایت کرده‌اند.

^۳ بخاری آن را (۳ / ۱۸) به شماره (۱۸۵۲) روایت کرده است.

این‌ها دلایلی هستند که فقها برای دلالت بر مشروعیت قیاس در شریعت ذکر می‌کنند؛ [این دلایل] بر مشروعیت شناخت معانی و علت‌ها و سرایت دادن آن به موارد مشابه در معنا دلالت دارند، که تأکید می‌کند شریعت بر پایهٔ مصالح استوار است.

اصل چهارم: اصل عقلی مبنی بر اینکه اخذ مصالح و مقاصد، با عقل و حکمت موافق است و ضد آن، بیهودگی است که شارع از آن منزّه است:

این‌ها اصولی دلالت‌کننده بر معتبر شمردن مصالح توسط شریعت و برپا شدن احکامش بر آن‌هاست.

مصالح در ادراک عقل بر سه نوع هستند:

نوع اول: آنچه عقل مستقلاً سود و زیانش را درک می‌کند و حُسن و قُبْحش را می‌شناسد؛ مانند وجوب عدل و تحریم ستم. ممکن نیست شریعت برخلاف این بیاید، بلکه شریعت بر شناخت عقل [در این باره] می‌افزاید.

نوع دوم: آنچه عقل مستقلاً سودش را درک نمی‌کند، اما پس از بیان شرع، مصلحت آن شناخته می‌شود؛ این حال غالب احکام شرعی در معاملات است.

نوع سوم: آنچه عقل به تفصیل به آن راه نمی‌یابد، و تنها از طریق وحی شناخته می‌شود؛ و این مربوط به جنبه‌های تعبدی است.

این به‌کارگیری مصالح امری است که همگان بر آن اتفاق نظر دارند؛ چرا که همه مردم به دنبال مصالح خویشند و جستجوی منفعت و گریز از رنج، آنان را برمی‌انگیزد. اما اختلاف بزرگ در اصولی نهفته است که فرد آن‌ها را معتبر می‌شمارد و به واسطه آن‌ها میان مصالح داوری و ارزش‌گذاری می‌کند و برخی را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد.

مصلحتی که اساس قانون‌گذاری و تشریع است، همانا «مصلحت در ترازوی شرع» است، نه هر مصلحتی به‌طور مطلق. به همین دلیل علما مصالح را در نسبت با نصوص، به تقسیم‌بندی مشهور سه‌گانه تقسیم کرده‌اند:

- ۱- مصلحتِ معتبر: مصلحتی که شرع به اعتبار آن تصریح کرده است.
- ۲- مصلحتِ مُلغی (باطل‌شده): مصلحتی که شرع به بطلان آن حکم کرده است.
- ۳- مصلحتِ مرسله: مصلحتی که شرع درباره آن ساکت مانده و نه دلیلی بر اعتبار و نه دلیلی بر لغو آن آورده است.

در اعتبارِ نوع اول شکی نیست، و همچنین نوع سوم؛ که این بدان معناست که دایرهٔ اعتبار مصالح در اسلام بسیار گسترده است. البته این امر مقید به آن است که با شرع مخالفت نداشته باشد، بدین گونه که از اصول معینی - که همان محکماتی هستند که حقیقی بودن مصلحت را ضابطه‌مند می‌کنند - فراتر نرود.

پس مصلحت در ترازوی شرع، مصلحتی شامل دنیا و آخرت است؛ مصلحتی است که دین و دنیا را حفظ می‌کند و تمام جنبه‌های زندگی را در نظر می‌گیرد. از این رو، این مصلحت معیارهایی دارد از جمله:

اول: رعایت حفظ دین.

دوم: رعایت جنبهٔ اخروی.

سوم: رعایت ارزش‌ها، اخلاق و فطرت.

چهارم: رعایت مصلحت عمومی.

این موازین، اختلاف ریشه‌ای میان مفهوم مصلحت در اسلام را با مفهوم آن نزد جریان‌های مدرن معاصر، اعم از لیبرالیسم، سکولاریسم، سوسیالیسم و غیره آشکار می‌سازد. چرا که مصلحت در نگاه آنان، نه دین را معتبر می‌شمارد و نه آخرت را؛ همچنین رعایت اخلاق نزد آنان بر پایهٔ رعایت شریعت به‌عنوان یک اصل فطری

ضروری استوار نیست؛ چنانکه مصلحت عمومی را نیز جز با نگاه منفعتی و سودگرایانه محض رعایت نمی‌کنند.

این معیارها باعث می‌شود که مصالح در شرع، مختص به دو امر باشند:

امر اول: وجود معانی تعبدی؛ که مقصود از آن، گردن نهادن به الله و تسلیم شدن در برابر او با انجام آنچه از بندگانش می‌خواهد است، آن‌هم در اموری که عقل مستقلاً قادر به درک [حکمت] آن نیست. انسان تنها برای بزرگداشت مراد خداوند و پیروی از فرمانش تسلیم مراد شرع می‌شود؛ زیرا او بنده و پرورده خالق خویش است و نیاز دارد که او را بندگی کند. پس بر اساس آنچه از او خواسته شده نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد.

امر دوم: تفصیل و شرح برخی معانی معقول.

معانی معقول، آن‌هایی هستند که مصلحتشان عقلاً شناخته شده است. این بدان معنا نیست که تمام مردم، چه مسلمان و چه کافر، بر سر آن توافق داشته باشند. بلکه معانی معقولی وجود دارد که شرع آن‌ها را از مصالح دنیوی شمرده، اما مردم بر سر آن توافق ندارند. حرام بودن قتل و تجاوز، و وجوب عدل، از مصالحی است که همه انسان‌ها بر آن اتفاق نظر دارند؛ اما مصالح معقول دیگری نیز هست، مانند

تحریم قمار به دلیل برانگیختن کینه و دشمنی، تحریم شراب به دلیل از بین بردن عقل، و وجوب نیکی به والدین و صلۀ رحم، و قصاص برای قاتل و مانند آن. این‌ها مصالح معقولی هستند که شریعت آورده و مختص به شریعت هستند.

* * *

آثار این مقوله:

- درک ماهیت رابطهٔ مصلحت با نص:

شناخت اینکه مصلحت، اساس تشریع است و این امر در ترازوی شرع به مصلحت وابسته است، آن اشکالی را که دربارهٔ مسئلهٔ «مقدم داشتن مصلحت بر نص» وجود دارد، برطرف می‌سازد. این شبهه‌ای است که در روزگار ما شایع شده است؛ حال آنکه حقیقت امر این است که خود «نص» دربردارندهٔ مصلحت است و مصلحت همان چیزی است که از نص برمی‌آید. بنابراین فرض وجود مصلحتی خارج از نص که با نص در تعارض باشد، فرضی ذهنی و نادرست است.

به همین دلیل، چنین مصلحتی [که ادعای تعارض با نص دارد]، ممکن است مصلحتی غیرشرعی باشد که انسان آن را صرفاً از عقل مجرد خود - که به نوروچی

روشن نشده - برگرفته است، یا از آثار عادات اجتماعی باشد؛ و در چنین مواردی گفته نمی‌شود که مصلحت بر نص مقدم است.

همچنین ممکن است نص، غیر صحیح باشد یا در حکم خود غیر صریح باشد، که در این صورت تعارض حقیقی وجود ندارد.

چون این مطلب دانسته شد، می‌گوییم: تعارض میان نص و مصلحت دو جنبه دارد:

جنبه اول: اینکه این [تعارض] از قبیل فهم نص باشد.

بدین معنا که موضوع به فهم خودِ نص بازمی‌گردد؛ که در این جا مصلحت در فهم نص تأثیرگذار است؛ بنابراین ما در حقیقت تعارضی میان مصلحت و نص نداریم، بلکه اختلاف در خود فهم نص است: آیا باید جانب «عموم» را گرفت و در نتیجه مقصود، همان مصلحتی باشد که در عمل به عموم نهفته است؟ یا باید جانب معنای مصلحتی را گرفت و همان [معنا] مقصود نص باشد؟

مثلاً: اگر بخواهیم معنای نهی پیامبر ﷺ از غَرَر - که همان جهالت در بیع است - را دریابیم، گاه گفته می‌شود که باید به عموم عمل کرد و این نهی شامل هر غَرری می‌شود، هر چند اندک باشد؛ و گاه گفته می‌شود - و این همان دیدگاه اهل علم است - که مقصود، غَرَر زیاد است؛ زیرا مقصود از این نهی، وجود آن مقدار از جهالتی

است که به دشمنی و نزاع می‌انجامد، و این مفسده تنها در غرر زیاد محقق می‌شود، نه در غرر اندک.

پس حقیقتِ تعارض این است که به فهم نص مربوط می‌شود؛ بنابراین ما در واقعیت نصی در یک طرف و مصلحتی در طرف دیگر نداریم، بلکه نصی داریم که می‌خواهیم معنایش را بفهمیم.

جنبه دوم: اینکه تعارض با مصلحت [مطرح شده در] نصوص دیگر باشد.

برای این سه حالت وجود دارد:

حالت اول: اینکه نص با مصلحتی ضروری تعارض پیدا کند. در اینجا مصلحت ضروری مقدم می‌شود، و این از باب جمع میان نصوص است، همان‌گونه که حق تعالی فرموده است: **{وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ}** [انعام: ۱۱۹] (و حال آنکه آنچه را بر شما حرام کرده، به تفصیل بیان نموده است، مگر آنچه که به [خوردن] آن ناچار شوید)، و این از آسان‌گیریِ شریعت است، پس ضرورت‌ها، ممنوعات را مباح می‌کنند (الضرورات تبيح المحظورات).

حالت دوم: اینکه نص با مصلحتی مورد نیاز تعارض پیدا کند، و حاجت (نیاز) در برخی موارد به منزله ضرورت قرار می‌گیرد، هرچند که در تأثیرگذاری از ضرورت ضعیف‌تر است.^۱

حالت سوم: اینکه نص با مصلحتی تعارض پیدا کند که نه مورد نیاز است و نه ضروری؛ در این جا نص مقدم می‌شود، و این به معنای مقدم داشتن مصلحت موجود در نص است.

- فهم حقیقت صلاحیت شریعت برای هر زمان و مکان:

بنا شدن شریعت بر مصالح، آن را برای هر زمان و مکانی صالح و شایسته می‌گرداند؛ و این بدان جهت است که شریعت بر رعایت مصالح استوار گشته، و سپس مصالح کلی را که فرد و جامعه به آن نیاز دارند معتبر شمرده، و ضرورت‌ها و نیازها را رعایت کرده است؛ پس ساختمان احکام در شرع به گونه‌ای طراحی شده که برای هر زمان و مکانی مناسب باشد.

^۱ برای تفصیل این مطلب ببینید: الحاجة وأثرها في الأحكام اثر احمد الرشيد (۱/ ۲۵۷-۲۷۳)، (۲/

۵۲۷-۵۴۵)، (۲/ ۵۷۹-۵۹۴).

حال اگر کسی اعتراض کند و بگوید: دنیا در حال تغییر است و احوال در حال دگرگونی، و مصالح ملت‌ها و امت‌ها در عصر ما تغییر کرده، به گونه‌ای که نیازمند تغییر احکام بر آن اساس است.

پاسخ به این اعتراض در آگاهی نسبت به دو امر نهفته است:

امر اول: اینکه بنای شریعت بر پایه رعایت مصالح کلی و دفع مفسد استوار است. بنابراین هیچ مصلحت مطلوبی نیست مگر آنکه نص یا به اعتبار آن تصریح کرده یا در برابر آن سکوت نموده است؛ و هیچ مفسده‌ای نیست مگر آنکه شارع یا صراحتاً آن را رد کرده یا در برابرش سکوت کرده است.

امر دوم: اینکه شریعت، احوال متغیرات را رعایت کرده است؛ بر این اساس، ضرورت‌ها، محرمات را مباح می‌گردانند، و مشقت موجب آسانی می‌شود، و نیاز عمومی به منزله ضرورت قرار می‌گیرد، و دیگر قواعد کلی از این دست که متغیرهای زمان و مکان را رعایت می‌کنند.

با درک این دو امر، فرد درمی‌یابد که این اشکال معنایی ندارد؛ زیرا او گمان می‌کند امر تازه‌ای کشف کرده و آن وجود متغیرات است، در حالی که این معنایی است که در نگاه فقهی حاضر و لحاظ شده است. فقیه از جهت اصل به احکام می‌نگرد، سپس

به آنچه از متغیرات بر آن عارض می‌شود، و مصالح دیگری که با آن تعارض پیدا می‌کنند.

- تغییر برخی احکام به سبب تغییر زمان و مکان:

هرگاه مقرر شد که مصلحت، اساس قانون‌گذاری شرعی است، برخی احکام ممکن است به سبب تغییر زمان و مکان تغییر کنند. و این همان قاعده فقهی است که مقرر می‌دارد: احکام با تغییر زمان و مکان تغییر می‌یابند. این بدان جهت است که حکم ممکن است بر عرف یا مصلحت معینی بنا شده باشد، سپس آن عرف از میان برود یا مصلحت تغییر کند؛ در نتیجه حکم نیز تغییر می‌کند، زیرا سبب آن از بین رفته است. برخی علما ترجیح می‌دهند که از این موضوع با عنوان تغییر فتوا به سبب تغییر زمان و مکان تعبیر کنند؛ زیرا آنچه تغییر می‌کند فتوایی است که مصلحت معین یا عرف زمانی خاصی را رعایت کرده است، نه خود حکم؛ چرا که حکم تغییر نمی‌کند بلکه مناط (محمل/مصدق) آن تغییر کرده است، وگرنه حکم ثابت است.

برای مثال اگر به ضابطه نفقه واجب برای همسر پردازیم، می‌بینیم که در عرف گذشته با مقدار مشخصی از مسکن، پوشاک، خوراک و مانند آن برآورد می‌شده است. سپس این مقدار در زمانه ما به دلیل تغییر عرف‌ها دگرگون شده است. در

اینجا حکم تغییر نکرده، زیرا حکم وابسته و منوط به عرف است؛ پس زمانی که عرف در دوره‌ای اموری را اقتضا می‌کرد، حکم به آن تعلق گرفت، و چون عرف تغییر کرد، حکم نیز به تبع تغییر مناط عرف تغییر یافت. وگرنه حکم ثابت و تابع عرف است؛ اینجا بحث بر سر نام‌گذاری است و امرش آسان است، چه بگوییم: «حکم تغییر کرد» یا «مناط آن تغییر کرد».

نکته مهم این است که بدانیم حکمی که تغییر می‌کند، حکمی است که با مصلحت متغیر مرتبط بوده است، نه همه احکام. و خطا در اینجا غالباً در گسترش دادن این قاعده رخ می‌دهد تا دایره بزرگی از احکام را که چنین نیستند، شامل شود؛ و این خطا در دو حوزه رخ می‌دهد:

حوزه اول: ادعای تغییر در آنچه به جنبه تعبدی یا مقادیر تعیین شده در حکم خود مربوط است، مانند سهم الارث‌های مشخص شده در میراث؛ که این‌ها اموری تعبدی هستند و تغییر اصلاً نمی‌تواند به آن‌ها راه یابد.

حوزه دوم: ادعای تغییر یک مصلحت در حالی که آن مصلحت ثابت است و تغییر نکرده؛ مدعی می‌خواهد احکام را با ادعای تغییر مصالحشان تغییر دهد، در حالی که آن مصالح تغییر نکرده‌اند، بلکه توهم وجود تغییر رخ داده است. و این توهم اسبابی دارد:

سبب اول: اینکه حکمت آن حکم مخفی باشد، در نتیجه فرض شود که آن حکمت دیگر وجود ندارد؛ در حالی که آن حکمت در اصل مخفی بوده است، پس چگونه می‌توان گفت که مصلحتش تغییر کرده است؟ مانند اینکه کسی مثلاً بگوید: فروش طلا با طلا در عصر ما به‌طور مطلق جایز است، بدون در نظر گرفتن شرط تساوی و تحویل فوری، به دلیل عدم وجود ضرر در این کار در دوران ما. اما این اشتباهی آشکار است؛ زیرا حکمت در تحریم بیع طلا با طلا مگر به صورت مثل به مثل و دست به دست، صرف ضرر نیست تا گفته شود که حکم با زوال آن تغییر می‌کند.

سبب دوم: اینکه مصلحت دارای جنبه‌های متعدد باشد، در نتیجه تغییر یک مصلحت ملاحظه شود، اما به وجود مصالح دیگری که تغییر نکرده‌اند توجه نشود.

سبب سوم: اینکه مصلحت وجود دارد، اما متوجه وجودش نمی‌شوند.

سبب چهارم: اینکه آن مصلحت در فرهنگ زمانه او معتبر نباشد؛ و این از بزرگترین عوامل تأثیرگذار است. او برخی مصالح را نادیده می‌گیرد و به حاشیه می‌راند زیرا فرهنگ سکولار دیگر آن‌ها را نمی‌پذیرد. پس می‌بیند که حکم باید به همین دلیل تغییر کند، و دیگر هیچ موجبی برای آن نیست؛ در حالی که مصلحت همچنان حاضر و پابرجاست. مانند کسی که خواهان تغییر برخی احکام شرعی مربوط به حجاب یا حقوق زوجین از قبیل وجوب اطاعت از شوهر، و حق نفقه و مهریه برای زن به ادعای

تغییر مصالح آن‌هاست. حال آنکه واقعیت این است که مصالحی که شریعت اراده کرده و عقل آن‌ها را درک می‌کند باقی هستند و تغییر نکرده‌اند، و آنچه تغییر کرده تأثیر فرهنگ غربی مبتنی بر برابری محض است که با مثل این احکام تعارض دارد.

- هر قانونی تا زمانی معتبر است که با شرع مخالفت نکند:

ضابطه قوانینی که با شرع موافقند این است که مخالف نص صریح یا حکم آشکار نباشند؛ پس هر قانون یا نظامی که مصالح مردم را در هر جانی تأمین کند و در آن هیچ مخالفتی با شریعت نباشد، قانونی موافق با شریعت است.

این معنا اشکالی را که نزد دانشجویان حقوق شایع است برطرف می‌سازد؛ جایی که توهم می‌کنند که سخن از حاکمیت شریعت یعنی اینکه هر قانونی که صادر می‌شود حتماً باید در شریعت موجود باشد. بنابراین، امکان این را تصور نمی‌کنند؛ زیرا منظومه قوانین معاصر، جدید و متغیر است و مصالح و مفاسد را رعایت می‌کند، پس ممکن نیست که برای هر قانون نمونه‌ای سابق یافت.

او فرض می‌کند که هر قانونی که صادر می‌شود لابد باید در عصر رسالت یا عصر خلفای راشدین اجرا شده باشد یا شاهی از قرآن یا سنت داشته باشد، و این غلطی

آشکار است. بنابراین، ملاک این است که [آن قانون] با شرع مخالفت نکند؛ تا زمانی که قانون با نصی شرعی در تناقض نباشد، از جنس قوانین مباح است.

با این حال، پایبندی به «داوری خواستن از شرع» در اصل و مبنا اهمیت دارد تا این قانون تابع این تسلیم باشد؛ اما با عدم تسلیم به اصل [حاکمیت شرع]، سخن گفتن از مشروعیت جزئی که اصل آن نقض شده معنایی ندارد.

- درک پدیده سکولار کردن مصالح:

فهم اینکه مصلحت، اساس قانون‌گذاری است و اینکه این مصلحت تابع شرع است، مسلمان را از چالش سکولارسازی مصالح حفظ می‌کند؛ سکولارسازی مصلحت عبارت است از خوانش مصلحت از چشم‌اندازی صرفاً دنیوی، که جز به نفعی که در آن حفظ مال یا جان باشد اعتراف نمی‌کند، و به هیچ چیز دیگری که به حفظ دین یا تقویت رابطه با پروردگار جهانیان و اصلاح دل‌ها و آمادگی برای روز معاد مربوط باشد، توجهی ندارد؛ زیرا تمام این موارد [در نگاه آنان] از دایره اعتبار مصلحتی خارج هستند.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

سکولار کردن مصلحت بر برخی از معاصران هنگام جستجوی حکمت شرعی احکام تأثیر می‌گذارد؛ چنان‌که آنان جز همین معانی صرفاً دنیوی، چیزی را نمی‌شناسند. البته که این معانی بی‌تردید شرعاً معتبرند، اما تنها جنبه مورد اعتبار نیستند.

آنان هرگاه از مقاصد شریعت سخن می‌گویند، به آنچه در آن نهضت و توسعه و آزادی و تمدن و ارزش‌های دنیوی این‌چنینی است بسنده می‌کنند، و به هیچ معنایی برای بندگی الله متعال - که اصل اصول در اسلام است - اشاره نمی‌کنند.

کسانی که تفسیر احکام شرعی مبتنی بر ارزش‌های دینی را بازتعریف می‌کنند تا جنبه دینی را از آن سلب کنند از همین دسته‌اند؛ چنان‌که حرام بودن ولایت کافر بر مسلمان - که مبتنی بر تحریم برتری کفار بر مسلمانان است - را این‌گونه تفسیر می‌کنند که از باب عدم اطمینان از خیانت نکردن است، و اگر امنیت از خیانت حاصل شود اشکال برطرف می‌شود! و مجازات‌های ارتداد را مجازاتی برای خارج‌شدگان از حاکمیت دولت که صلح مدنی را با سلاح تهدید می‌کنند، می‌دانند!

بدین‌سان تمام مصالح، وابسته به جنبه‌ای دنیوی به نظر می‌رسند؛ امری که همگان بر اعتبار آن اتفاق نظر دارند، و مؤلفه اصلی‌ای را که اسلام را از غیر آن متمایز می‌سازد، حذف می‌کند.

- موازنه و سنجش میان مصالح و مفسد:

این از دقیق‌ترین مباحث مصلحت است؛ زیرا حکم در صورت آشکار بودن مصلحت یا مفسده بر مردم پوشیده نیست. بلکه آنچه حکم یک چیز را دشوار می‌سازد، حالتی است که مصالح و مفسد آن با هم تداخل پیدا کنند. این امر نیازمند نگاهی فقهی است تا آنچه را که در امر مصالح یا مفسد نزد شرع راجح و برتر است، ترجیح دهد. مرجع این امر اهل علم هستند، و سخن گفتن در آن بدون علم در زمانه ما، افراد را در دو لغزش گاه خطرناک می‌اندازد:

اول: کسی که اگر مفسدی یافت شود، هیچ اهمیتی به مصالح نمی‌دهد؛ در نتیجه اعتبار هرگونه مصلحت شرعی را به سبب تداخل برخی مفسد با آن، لغو می‌کند و نادیده می‌گیرد. که نتیجه این کار، تضییع بسیاری از امور مشروع یا دچار شدن به مفسد بزرگ خواهد بود.

دوم: کسی که چون مصلحتی ببیند، دیگر پروای مفسد را ندارد؛ بنابراین تا وقتی که در کاری مصلحتی معتبر می‌بیند، مفسد حرامی را که با آن مزاحمت دارند، قابل اغماض و بی‌اثر می‌شمارد، با این ادعا که در توجه به مصالح، حسن نیت دارد.

میان این دو دیدگاه، جدال و نزاعی دامن‌دار در جریان است و هر دو روش نکوهیده‌اند، و در سخن هریک حق و باطل درهم آمیخته است؛ زیرا هر طرف وجهی درست را دیده، اما وجه دیگر را و نهاده است. راه عدل، ترجیح دادن آن جانبی است که شریعت - در ملاحظه مفاسد یا مصالح - آن را برتری داده، و عمل کردن به هر دو قاعده در کنار هم است؛ و این مسلکی اجتهادی است که تنها اهل علم از عهده آن برمی‌آیند.

خلاصه آنکه:

مقوله مصلحت، اساس تشریع است، گزاره‌ای تضمین‌کننده و محافظ است؛ زیرا تأکید می‌کند که شریعت مصالح را رعایت می‌کند و این هدف تمام احکام است. اما در عین حال، بر این نکته تأکید می‌ورزد که این مصالح به ترازوی خود شرع وابسته‌اند؛ پس [تشخیص مصلحت] مستقل از هدایت شارع نیست و دور از نصوص او حرکت نمی‌کند. و این همان چیزی است که به آن ویژگی جامعیت بخشیده تا مصالح دین و دنیا، و آبادانی دنیا و آخرت، و اصلاح جان و تن را محقق سازد.

بنابراین مصالح با این اعتبار، با نصوص تعارض ندارند، بلکه آن‌ها هدف و روح نصوص هستند. و چنگ زدن به این تصور کلی از مصالح، تضمینی است در برابر

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

هرگونه انحراف معاصر که ناشی از کوتاهی در فهم مصلحت شرعی، یا تأثیرپذیری از مفاهیم بیگانه با آن باشد؛ مفاهیمی که مصلحت را بر اساس مراجعی بازتفسیر می‌کنند که با اصول قطعی مخالفت دارند.

(۲۳) از آنچه به آن علم نداری پیروی مکن^۱

پروردگارمان سبحانه و تعالی ما را از پیروی آنچه به آن علم نداریم نهی کرده و فرموده است: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا** [اسراء: ۳۶] (و چیزی را که به آن علم نداری دنبال مکن؛ زیرا گوش و چشم و دل، همه این‌ها [در پیشگاه الله] مورد بازخواست قرار خواهند گرفت).

بنابراین مسلمان در حرف‌هایش خداوند را در نظر می‌گیرد، چون می‌داند این زبان مسئول است و او باید در برابر پروردگارش پاسخگو باشد؛ این آگاهی، تضمین بزرگی برای حفظ نفس از پیامدهای حرف زدن بدون علم است.

مقصود از فرموده الله متعال: **وَلَا تَقْفُ** {دو چیز است:

اول: نگو و به زبانش نیاور؛ که در این صورت معنایش نهی از دروغ گفتن در سخن است. پس انسان نباید وقتی از شنیده‌ها و دیده‌هایش حرف می‌زند دروغ بگوید. به همین دلیل قتاده گفته: «نگو دیدم در حالی که ندیدی، و نگو شنیدم در حالی که

^۱ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ.

نشیدی، و نگو دانستم در حالی که نمی‌دانی؛ چون الله تبارک و تعالی تو را درباره همه این‌ها بازخواست می‌کند»^۱.

دوم: پرتاب نکن (تهمت نزن) که معنایش نهی از پرتاب کردن اتهامات به سوی مردم به باطل است، چنان‌که از ابن عباس روایت شده که گفته: «کسی را به چیزی که به آن علم نداری متهم نکن»^۲.

طبری می‌گوید: «این دو تأویل در معنا به هم نزدیکند؛ زیرا کسی که شهادت دروغ می‌دهد و به مردم تهمت باطل می‌زند و ادعا می‌کند چیزی را شنیده که نشنیده و دیده که ندیده، وارد مقوله سخن گفتن بدون علم شده است»^۳.

سخن گفتن بدون علم شامل هر کلامی در هر زمینه‌ای می‌شود و موارد متعددی ذیل آن قرار می‌گیرد:

اول: راستگویی در گفتگو با مردم.

^۱ به روایت یحیی بن سلام در التفسیر (۱/ ۴۹)، و عبدالرزاق در تفسیرش (۲/ ۲۹۹)، و طبری در تفسیرش (۱۴/ ۵۹۴).

^۲ طبری در تفسیرش (۱۴/ ۵۹۴) آن را روایت کرده است.

^۳ تفسیر طبری (۱۴/ ۵۹۵).

دوم: شهادت دادن علیه دیگران، چه در دادگاه و چه غیر آن؛ بنابراین نباید علیه کسی گواهی دهد که حرفی زده یا کاری کرده، مگر اینکه از روی علم باشد. و این باب بزرگی است: **{سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ}** [زخرف: ۱۹] (گواهی آنان نوشته خواهد شد و بازخواست می‌شوند). و پیامبر ﷺ می‌فرماید: «هر کس دربارهٔ مسلمانی چیزی بگوید که در او نیست، خداوند او را در «رَدْغَةُ الْخَبَالِ» (چرک و خون دوزخیان) جای می‌دهد تا وقتی که از آنچه گفته بیرون بیاید [حرفش را پس بگیرد یا پاک شود]»^۱.

^۱ به صورت مرفوع و موقوف روایت شده است؛ احمد در «المسند» (۸ / ۲۸۳) به شماره (۵۳۸۵)، و ابوداود (۵ / ۴۵۰) به شماره (۳۵۹۷) آن را از ابن عمر به صورت مرفوع روایت کرده‌اند، و حاکم - چنان که در «المستدرک» (۲ / ۳۲) آمده - آن را صحیح دانسته و ذهبی با او موافقت کرده است، و ابن قیم در «إعلام الموقعین» (۶ / ۵۷۳) سندش را نیکو (جید) شمرده، و طبرانی در «المعجم الكبير» از ابن عمر (۱۲ / ۳۸۸) به شماره (۱۳۴۳۵) و در «المعجم الأوسط» از ابوهیریه (۶ / ۳۰۹) به شماره (۶۴۹۱) آن را روایت کرده است، و هیثمی در «مجمع الزوائد» (۱۰ / ۹۱) گفته است: راویان هر دو سند، از راویان صحیح هستند مگر محمد بن منصور طوسی که او [نیز] ثقة است. و نک: «سلسلة الأحادیث الصحيحة» اثر آلبانی (۱ / ۷۹۸-۷۹۹). و عبدالرزاق در «المصنف» (۱۰ / ۴۳۷) به شماره (۲۱۹۸۲)، و ابن ابی شیبہ در «المصنف» (۵ / ۴۷۳) به شماره (۲۸۰۷۹) آن را به صورت موقوف بر ابن عمر روایت کرده‌اند، و ابوحاتم - چنان که در «العلل» ابن ابی حاتم (۵ / ۳۶۲) آمده - گفته است: صحیح از ابن عمر، [روایت] موقوف است؛ و ابن حجر در «فتح الباری» (۱۲ / ۸۷) ذکر

از این قبیل است آنچه در دوران جاهلیت رایج بود؛ کارهای نکوهیده‌ای مانند طعنه زدن در نسب‌ها و نسبت دادن فواحش به دیگران.^۱

سوم: سخن گفتن بدون علم در مسائل شرعی؛ که این از بزرگترین و خطرناکترین انواع سخن گفتن بدون علم است: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَاطِنٌ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** {اعراف: ۳۳} (بگو: پروردگارم تنها کارهای زشت را - چه آشکارش و چه پنهانش را - و گناه و ستم به ناحق را، و اینکه چیزی را که بر [حقانیت] آن دلیلی نازل نکرده شریک خدا قرار دهید، و اینکه آنچه را نمی‌دانید به خدا نسبت دهید، حرام کرده است). و از زیر بار این نکوهش خارج نمی‌شود مگر کسی که عالمانه حرف بزند، نه بر اساس حدس و گمان.

به دلیل اهمیت و حساسیت سخن گفتن در مسائل شرعی، استفاده از کلمه «نمی‌دانم» در پاسخ به پرسش‌ها، میان علما رایج و پسندیده است. چنان‌که ابن مسعود نیز بر این رویه تأکید کرده و فرموده است: «این از علم است که درباره آنچه

کرده که [روایت] موقوف از آن [مرفوع] صحیح‌تر است. و نک: تحقیق «العلل» اثر ابن ابی حاتم (۵/۳۶۲).

^۱ ببینید: التحرير والتنوير (۱۵/۱۰۰).

نمی‌دانی، بگویی: الله اعلم (الله داناتر است)»^۱. گاهی برخی مردم تصور می‌کنند که اگر عالمی بگوید «نمی‌دانم» یعنی هیچ چیزی در مورد این سؤال نمی‌داند، یا اینکه این اولین باری است که این را می‌شنود و نمی‌داند چه بگوید؛ این تصور بعیدی است، چون این جواب جاهل نیست، بلکه جواب عالم است. او توانایی این را دارد که صحبت کند، و اگر می‌خواست وارد شود میدان برایش باز بود، و چه بسا عالم به اختلاف مردم و دلایل و اسباب اختلافشان باشد؛ اما به خاطر عظمت این باب و احتیاط برای دینش به «نمی‌دانم» چنگ می‌زند، چون در پاسخش مطمئن نیست، یا حق پژوهش را در این مسئله ادا نکرده است، یا به خاطر وجود برخی شبهات در آن، و دلایلی از این دست.

چهارم: سخن گفتن درباره رویدادها و وقایع تاریخی یا جدید بدون علم؛ در نتیجه از چیزهایی خبر می‌دهد که اتفاق نیفتاده، یا بدون آگاهی وارد بحث وقایع می‌شود.

پنجم: سخن گفتن درباره مباحث مربوط به علوم معاصر که نیازمند تخصص و معرفت است؛ بنابراین فرد ناآگاه در مسائل پزشکی یا نجومی یا انسانی با حدس و گمان سخن می‌گوید.

^۱ به روایت بخاری (۱۳۱/۶).

ششم: حرف زدن دربارهٔ احوال مردم و پنهانی‌ها و امور خصوصی و عمومی‌شان بدون علم.

* * *

آثار این مقوله:

عرصهٔ این گفته وسیع و تأثیرش عظیم است؛ مسلمان خود را از سخن گفتن بدون علم در هر زمینه‌ای و با هر توجیهی حفظ می‌کند. این امر آثار تضمین‌کنندهٔ بسیاری در جنبه‌های علمی و تربیتی دارد، از جمله:

- تحقیق و اطمینان‌یابی:

مسلمان هر خبری را که می‌شنود قبول نمی‌کند، و پیرو هر گوینده‌ای نمی‌شود، و به دنبال هر کسی راه نمی‌افتد؛ بلکه معیار و ترازوی درونی خاص خود را دارد که با آن اطلاعات را بررسی می‌کند و دربارهٔ شنیده‌هایش اطمینان حاصل می‌کند، و تسلیم اطلاعات شایع یا خبر مشهور یا آنچه مردم با پذیرش دریافت می‌کنند، نمی‌شود.

بخشی از تحقیق و اطمینان این است که مسلمان جانب احتیاط را برای خودش نگه دارد؛ به این معنی که حتی در چیزهایی که گمان می‌کند درست است، جایی برای احتمال خطا، توهم یا کژفهمی باقی بگذارد. پس تنها به اعتماد بر آنچه درست

می‌پندارد اکتفا نمی‌کند، بلکه جانب احتیاط را می‌گیرد و این نشانهٔ عقل و درک است. اگر از روی احتیاط، سخن گفتن دربارهٔ چیزی را که گمان می‌کند راست است ترک کند، چیزی از دست نمی‌دهد؛ و اگر به یک رویداد خاص اعتماد نکند و به دنبال شواهد بیشتری باشد، این کار تأثیری منفی بر او ندارد؛ چرا که احتیاط مایهٔ سلب مسئولیت است بی‌آنکه ضرری داشته باشد.

- دوری از مجالس فرورفتن در سخنان باطل:

انسان از محیط اطرافش تأثیر می‌پذیرد؛ بنابراین کسی که عادت کند به اخبار دروغ و تحلیل‌های خیالی و شهادت‌های ظالمانه گوش دهد، این کار قطعاً بر او اثر می‌گذارد، حتی اگر خودش حس نکند. پس کسی که می‌خواهد به آن اخلاق بزرگی که این آیه آورده آراسته شود، واجب است از مجالس دروغ و بی‌مبالاتی دربارهٔ آبروی افراد و آسان گرفتن تهمت ناحق به مردم دوری کند؛ به همین دلیل در کتاب خدا این وعید و تهدید آمده که [حاضر] ساکت در این مجالس، مانند [سخنگویان] آن‌هاست: **{وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ}** [نساء: ۱۴۰] (و در کتاب بر شما نازل کرده که هرگاه شنیدید به آیات الله کفر می‌ورزند و آن را مسخره می‌کنند، با

آنان ننشینید تا به سخن دیگری بپردازند؛ (که اگر بنشینید) در این صورت شما هم مثل آن‌ها خواهید بود).

این مجالس ممکن است مجالس حقیقی باشند، یا مجازی مانند وبسایت‌ها، یا حساب‌های شبکه‌های اجتماعی؛ بنابراین شایسته نیست که مسلمان چیزی را دنبال کند که سخن بدون علم را ترویج می‌دهد، بلکه باید از گفتن سخن بدون علم پرهیز کند، و از جاهایی که احتمال وجود چنین سخنانی در آن هست نیز دوری گزیند.

- در نظر داشتن نظارت الهی و مسئولیت:

سخن گفتن در مسائل دینی، آبروی مردم، یا داوری دربارهٔ افراد و جوامع، از اموری است که انسان بابت آن بازخواست می‌شود؛ زیرا انسان در پیشگاه پروردگارش ایستادنی است و دربارهٔ آنچه زبانش گفته محاسبه می‌شود. این معنایی است که در کشاکش جدل‌های معاصر میان مردم بسیار غایب است؛ بنابراین بدون احتیاط و اطمینان از درستی سخن به میدان اظهارنظر و مواضع و سخن دربارهٔ اشخاص می‌تازند، گویی که روز قیامت در پیشگاه خدا دربارهٔ آن بازخواست نخواهند شد. غیبت این معنا، از بزرگترین اسباب سهل‌انگاری در این باب است.

برخی از مردم گمان می‌کنند که این‌گونه سخن گفتن بخشی از آزادی فردی است؛ یعنی همان‌طور که نوع لباس یا خوراک و نوشیدنی‌اش را انتخاب می‌کند، هر چه هم دلش می‌خواهد می‌گوید، و مهم این است که در گفتن عقیده‌اش آزاد باشد. این غفلتی بزرگ از حقیقت این معنای شرعی است که همان مسئولیت است؛ حتی اگر از مجازات دنیوی جان سالم به در ببری، این تو را از مسئولیت بزرگ در پیشگاه خداوند معاف نمی‌کند.

نبود این حس مسئولیت آن‌قدر گسترش یافته که حتی باعث تشویق مردم به اظهار نظر دربارهٔ احکام و مسائل شرعی شده است؛ کار به جایی رسیده که کسانی را که در این زمینه نظرات شخصی و «مستقل» می‌دهند و در بیان دیدگاهشان بی‌پروا هستند، ستایش می‌کنند و شجاع می‌نامند. این‌ها تعبیر ژورنالیستی و کاذبی است که فقط برای باد کردن برخی افراد به کار می‌رود.

اما کسی که بار مسئولیت را حس کند، می‌فهمد که این کار اصلاً پسندیده نیست و رفتاری عاقلانه به شمار نمی‌رود. بلکه روش درست این است که مسلمان درنگ و احتیاط کند، و از سخن گفتن دربارهٔ شرع بترسد، و تحت تأثیر افراد بی‌خرد قرار نگیرد و جوگیر نشود.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

از موارد درک مسئولیت آن است که مسلمان میان وسوسه‌های ذهنی گذرا با آنچه گمان می‌کند یا توهم دارد، تفاوت قائل شود. او برای وساوس ذهنی و آنچه گذرا از ذهنش می‌گذرد بازخواست نمی‌شود، چنان‌که پیامبر ﷺ فرمود: «خداوند برای امت من، آنچه را که در نفس آنها می‌گذرد تا زمانی که به آن عمل نکرده یا به زبان نیاورده‌اند، بخشیده است»^۱! اما این [حدیث] مجوزی برای بیان هر چه به ذهن می‌رسد نیست؛ زیرا برای [گفتن] آن بازخواست خواهد شد.

ابن عطار با بیان این معنای مهم می‌گوید: «هجوم افکار گذرا [بر ذهن] مؤاخذه ندارد؛ زیرا انسان توانی در [کنترل] آن و ثباتش ندارد، اما عمل به آن و اصرار بر آن مؤاخذه دارد. و معنای سخن خداوند متعال همین است: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**» [اسراء: ۳۶] (و چیزی را که به آن علم نداری دنبال مکن؛ زیرا گوش و چشم و دل، همه این‌ها مورد بازخواست قرار خواهند گرفت)^۲.

- احترام به تخصص‌های علمی:

^۱ بخاری (۴۶ / ۷) به شماره (۵۲۶۹) از حدیث ابوه‌ریره رضی الله عنه آن را روایت کرده است.

^۲ العدة فی شرح العمدة (۲ / ۹۳۳ - ۹۳۴).

بحث‌های امروزی بر پایهٔ اطلاعات و تحلیل‌ها و نتایجی استوار است که با تخصص‌های علمی و انسانی مختلف گره خورده است؛ بنابراین دوری از «سخن گفتن بدون علم» اقتضا می‌کند که انسان بی‌محابا وارد موضوعاتی نشود که نیاز به تخصص دقیق دارد، و نباید با تکیه بر اطلاعات عمومی یا برآوردهای ذهنی یا تجربیات شخصی، نتایجی ارائه دهد که با بدیهیات این تخصص‌ها در تعارض باشد. چون اظهارنظر در این موارد، از مصادیق سخن گفتن بدون علم است و کاری نکوهیده محسوب می‌شود.

ماجرا وقتی بدتر می‌شود که این مسئله به بحث دربارهٔ یک حکم شرعی گره بخورد؛ چنان‌که برخی مردم برای دفاع از احکام شرعی، یا بیان مصالح آن احکام، چیزهایی را پیش می‌کشند که به نظرشان در پزشکی مدرن ثابت شده، یا تحقیقات روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی بر آن دلالت دارد. اما بعداً مشخص می‌شود که همهٔ این‌ها اشتباه یا غیرقطعی بوده است، و مفسده‌ای بزرگ بر آن مترتب می‌شود. این کار از اساس خطاست، چون سخن گفتن بدون علم است. از جهت دیگر هم خطاست، به خاطر فتنه‌ای که ممکن است برای برخی مسلمانان ایجاد کند؛ چون وقتی نادرستی این اطلاعات آشکار شود، شک و تردید نسبت به خود حکم در

دل‌هایشان بیدار می‌شود. و منحرفان همیشه از این‌گونه خطاها استقبال کرده و از آن برای بازی با دین مردم و ایجاد شک و شبهه در میان آنان سوءاستفاده کرده‌اند.

به همین دلیل بر هر کسی که درباره‌ی یک حکم شرعی حرف می‌زند - به‌ویژه طلاب علم - واجب است وقتی در زمینه‌ای صحبت می‌کنند که با علوم معاصر تلاقی دارد، جانب احتیاط را رعایت کنند و در این موارد به اطلاعات رایج یا گمانی تکیه نکنند، بلکه باید در هنگام نیاز به متخصصان آن امر مراجعه کنند.

- ما مأمور به ظاهریم و باطن با خداست:

این یک مفهوم شرعی بزرگ، و از مصادیق «رها کردن چیزی که به آن علم نداریم» است. مسلمان موظف به حکم کردن بر اساس ظاهر مردم است، اما باطنشان کارش با خداست؛ پس مردم را در عقایدشان تفتیش نمی‌کند، و آن‌ها را به خاطر آنچه در سینه‌هایشان نهفته است یا گمان می‌کند مخفی کرده‌اند - تا وقتی که آشکارش نکرده‌اند - بازخواست نمی‌کند.

از آثار عمل به ظاهر این است که مسلمان درباره‌ی بهشتی یا دوزخی بودن هیچ‌کس به یقین حکم نمی‌کند، مگر کسی که پیامبر ﷺ برای او گواهی داده باشد؛ بلکه برای نیکوکار امید دارد و بر بدکار بیمناک است.

(۲۴) از آگاهان بپرسید^۱

یکی از مقوله‌های بزرگی که مسلمان را از انحراف از راه راست حفظ می‌کند، پایبندی و ملازمت همیشگی او به پرسش از اهل علم و آگاهان است. این هم در شناخت دقیق احکام شرعی مورد نیاز زندگی به او کمک می‌کند و هم مایه گره‌گشایی از مسائل پیچیده و دشواری است که ممکن است در فهم دین برایش پیش بیاید؛ همان‌گونه که الله متعال فرموده است: **{فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}** [نحل: ۴۳] (پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر بپرسید).

امام طبری در تفسیر مقصود از اهل ذکر در اینجا، دو دیدگاه علما را ذکر کرده است: دیدگاه اول: منظور پرسش از اهل کتاب درباره پیامبر ﷺ است و اینکه ایشان بشری از جنس پیامبران پیش از خود است.

دیدگاه دوم: منظور پرسش از اهل قرآن است.^۲

ظاهر آیه بر معنای اول دلالت دارد، زیرا در سیاق سخن درباره کافران است؛ اما اهل علم بر استدلال به این آیه برای مشروعیت پرسش از اهل علم درباره احکام شرع

^۱ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ.

^۲ نگاه کنید به: تفسیر الطبری (۱۴/ ۲۲۶-۲۲۸).

اتفاق نظر دارند و اینکه فرد مُستفتی (فتواخواه) باید در مورد هر آن چه از احکام دین بر او پوشیده مانده و یا دربارهٔ جزئیات مسائل شرعی که به آن‌ها نیاز دارد، از عالم بپرسد.^۱

دلیلش این است که معنای آیه، این نوع پرسش را نیز در بر می‌گیرد؛ بنابراین استدلال به آن برای این مورد صحیح است، هرچند آیه مشخصاً به این خاطر نازل نشده باشد؛ چون این مورد نیز در معنای آیه داخل است. این آیه کسی را که چیزی از دینش نمی‌داند راهنمایی می‌کند تا از کسی که به آن داناتر است بپرسد. بلکه استدلال به این آیه برای دایره‌ای وسیع‌تر از این هم درست است؛ یعنی می‌توان با آن بر لزوم پرسش دربارهٔ هر آنچه انسان به دانستنش نیاز دارد، استدلال کرد.^۲

^۱ برای نمونه نگاه کنید به: معالم السنن خطابی (۳/ ۲۶۳)، الفصول فی الاصول جصاص (۴/ ۲۸۱)، المنهاج فی شعب الایمان حلیمی (۲/ ۲۰۱)، المحلی ابن حزم (۱/ ۸۵)، شرح صحیح البخاری ابن بطلال (۱۰/ ۳۴۱)، الفقیه و المتفقہ خطیب بغدادی (۱/ ۶۹)، الحاوی الکبیر ماوردی (۱۶/ ۵۲)، البیان و التحصیل ابن رشد (۲/ ۳۶)، شرح نووی بر صحیح مسلم (۱۵/ ۱۱۱).

^۲ از جمله آن، مطلبی است که در شرح السیر الکبیر (۴/ ۱۴۳۷) آمده است: «اگر مسلمانان در صومعه‌ای، راهبی حبشی را ببینند در حالی که آن قوم رومی هستند و کار او را ناپسند بدانند، باید از او دربارهٔ وضعیتش بپرسند؛ چراکه وضعیت او بر آنان مشتبه شده است و راه برطرف کردن شبهه، پرسیدن است. خداوند متعال می‌فرماید: {فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [النحل:

پرسیدن از اهل علم، نوعی آسان‌گیری بر این امت است؛ زیرا بسیاری از احکام شرعی مربوط به جزئیات احکام عبادات یا معاملات، بر بیشتر مردم پوشیده است. از این رو برای آنان کافی است که از میان اهل علم، از کسی که به دانش و دین‌داری‌اش اعتماد دارند بپرسند و در آن مسئله از او پیروی کنند. خداوند آنان را مکلف نکرده است که در این مسائل جست‌وجو کنند، در دلایل بنگرند، میان اقوال مقایسه کنند و در موارد اختلاف، نظر برتر را برگزینند؛ زیرا این کار مایه رنج و دشواری است و تکلیفی فراتر از توان به شمار می‌رود.

به دلیل آنکه احکام شرع بر دو نوعند:

نوع اول: احکام آشکاری که بر هیچ مسلمانی پوشیده نیست. درباره این احکام از اهل علم پرسش نمی‌شود؛ زیرا هر مسلمانی آن‌ها را می‌شناسد، چرا که آگاهی از آن‌ها روشن است و او ملزم به عمل به آن‌هاست؛ مانند واجب بودن نماز، زکات، روزه و حج، یا حرام بودن کارهای زشت و شراب و مانند آن.

نوع دوم: احکام تفصیلی در معاملات، عبادات، ازدواج، میراث و غیره. این موارد بر بسیاری از مردم پوشیده است؛ بنابراین برایشان کافی است که در این زمینه از

[۴۳] (پس اگر نمی‌دانید، از اهل ذکر (دانیان) بپرسید). سپس فایده پرسش، پذیرفتن توضیحات شخص مورد پرسش است، در صورتی که در سخنش نشانه‌ای از تهمت و خیانت نباشد.

کسانی که به آنان اعتماد دارند تقلید کنند. آنان در این کار معذورند، به شرط آنکه تلاش لازم برای پرسش کردن را انجام داده و در آن صادق باشند.

و چون این حوزه به جنبه مهمی، یعنی بیان احکام شرعی برای مردم و پذیرش آن از سوی آنان مربوط است، این امر شروطی دارد که به سه رکن اصلی بیان حکم شرعی وابسته است:

مفتی.

مُسْتَفْتی (پرسش‌گر).

و مسئله‌ای که درباره آن پرسش می‌شود.

رکن اول: اما درباره مفتی، کسی که از او پرسش می‌شود باید ویژگی‌های بسیاری داشته باشد که او را شایسته مقام فتوا کند؛ این شروط را می‌توان در سه محور خلاصه کرد که با وجود آن‌ها اطمینان حاصل می‌شود که فتوا هدف اصلی خود، یعنی آشکار کردن حق برای خلق را برآورده می‌کند؛ این محورها عبارتند از:

اول: اطمینان به دین او؛ به این صورت که مفتی باید مسلمان باشد، چراکه به کافر نمی‌توان اعتماد کرد. همچنین باید عادل باشد تا سخن حق بگوید، خیرخواه مردم

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

باشد و از عوامل جسارتِ حرام در فتوا دادن دوری کند. او باید صادق و مخلص باشد تا اسباب توفیق الهی برایش فراهم شود.

دوم: اطمینان به دانش او؛ به این معنا که به احکام و ادله شرعی تسلط داشته باشد تا بتواند به حقیقت دست یابد.

سوم: اطمینان به عقل، اندیشه و شخصیت او؛ یعنی باید هوشیار و از ذهنی سالم برخوردار باشد تا بتواند احکام شرعی را به صورت درست درک کند و دارای مروت و جوانمردی باشد تا شایستگی دستیابی به افتخار این جایگاه را داشته باشد.

همراه با رعایت وضعیت روحی و جسمی که ممکن است مفتی را از رسیدن به حقیقت بازدارد؛ بنابراین نباید در حال خشم، گرسنگی یا هنگامی که قلبش به هر دلیلی مشغول و پریشان است، فتوا دهد.^۱

فتوا دادن سخن گفتن از سوی خداست، پس کار آسانی نیست. از جمله توصیه‌هایی به مفتیان که دل‌ها از آن می‌لرزد، سخنی است که ربیعہ بن عبدالرحمن حکایت کرده و گفته است: «ابن خلدہ به من گفت: ای ربیعہ، می‌بینم که مردم دورت

^۱ نگاه کنید به: صفة الفتوی والمفتی والمستفتی ابن حمدان (۱۴۷)، أدب المفتی والمستفتی ابن صلاح (۸۵-۸۷)، آداب الفتوی والمفتی والمستفتی نووی (۱۹).

را گرفته‌اند؛ پس هرگاه کسی از تو دربارهٔ مسئله‌ای پرسید، تمام همت این نباشد که او را خلاص کنی، بلکه باید همت این باشد که خودت را [از مسئولیت الهی] خلاص کنی!»^۱

رکن دوم: مُستَفْتی (پرسش‌گر)؛ او به دنبال خواست خداوند متعال است، پس باید این معنا را در پرسش و عمل خود حاضر داشته باشد؛ به این صورت که هدفش از پرسش، جست‌وجوی حق باشد و به دنبال رخصت‌ها (آسان‌گیری‌ها) نرود. یعنی این‌گونه نباشد که در همه یا بیشتر مسائالش، به دنبال آسان‌ترین قول میان مفتیان بگردد، به‌طوری‌که این کار برایش به یک روش همیشگی تبدیل شود و از مفتی نپرسد تا بداند دلیل چیست، بلکه فقط بپرسد تا به کسی برسد که به جایز بودن آن فتوا می‌دهد.

برای تأکید عمیق بر این معنا، عالمان یادآور شده‌اند که اگر دلِ مُستَفْتی به فتوا آرام نگیرد و در سینه‌اش تردیدی نسبت به آن پدید آید، نباید به آن عمل کند.^۲

^۱ ابوزرعه دمشقی در تاریخ خود (۴۲۷)، یعقوب بن سفیان در المعرفة والتاریخ (۱/ ۵۵۶)، ابن بطه در ابطال الحیل (۸۵) و ابونعیم اصفهانی در الحلیة (۳/ ۲۶۱) آن را آورده‌اند.

^۲ نگاه کنید به: احیاء علوم الدین (۲/ ۱۰۳-۱۰۴)، اعلام الموقعین (۵/ ۱۹۲)، صفة الفتوی ابن حمدان (۵۶)، البحر المحیط (۸/ ۳۷۷). همچنین دربارهٔ حکم عمل مستفتی با وجود آرام

این موضوع ناشی از درک ماهیت فتوا و زنده کردن مسئولیت مستفتی در آن است؛ چراکه گاهی ممکن است مُستفتی در حالِ مفتی یا در پاسخ او چیزی مشاهده کند که چنین تردیدی را برانگیزد. در این صورت، نادیده گرفتن آن و بسنده کردن به جواب مفتی کافی نیست؛ زیرا این موضوع با مسئله‌ای در دین او در ارتباط است. بلکه باید در این باره احتیاط کند و دوباره از او بپرسد تا آنچه در دل دارد برطرف شود، یا اینکه از شخص دیگری بپرسد.

رکن سوم: اما مسئله‌ای که درباره آن پرسش می‌شود؛ آن مسئله باید از مواردی باشد که اختلاف نظر در آن جایز است. اما اگر مربوط به امری باشد که اختلاف در آن روا نیست، مانند اینکه از حرام‌های قطعی باشد که اختلافی در آن‌ها شناخته نشده، یا اختلافی غیرموجه در آن‌ها وجود دارد؛ پس مفتی اجازه ندارد به این قول‌ها فتوا دهد و پرسش‌گر نیز نباید به آن‌ها عمل کند.

اینجا ممکن است گفته شود: پرسش‌گر چگونه بداند این سخن از مواردی است که اختلاف در آن جایز نیست؟

نگرفتن دلش نگاه کنید به: طمأنينة القلب نوشته ولید الحسین، در مجله العلوم الشرعية دانشگاه قصیم، شماره دوم (۲/ ۲۱۳-۲۱۶).

پاسخ این است: پرسش‌گر غالباً این را نمی‌داند؛ پس اگر از عالمی بپرسد و او به قولی غیرموجه فتوا دهد و او نیز پیروی کند، در صورتی که این عالم از کسانی باشد که به دین و دانش او اعتماد دارد، معذور است؛ هرچند عمل به این قول [در اصل] جایز نیست، اما او معذور به شمار می‌رود، چراکه آنچه بر او واجب بوده را انجام داده است.

البته این حالت زمانی که مردم بر پایبندی به ضوابط فتوا و پرسش‌گری کوشا باشند، کمتر رخ خواهد داد. اگر پرسش تنها محدود به اهل علم باشد و آنان نیز در دین و احتیاطشان مورد اعتماد باشند، و پرسش‌گر هم هدفش رسیدن به حق باشد و به دنبال رخصت‌ها نگردد، هرگز از قولی غیرموجه پیروی نخواهد کرد؛ مگر اینکه در نهایت از کسی بشنود که دربارهٔ این نظرو ناسازگاری‌اش با شرع و بی‌اعتباری آن هشدار می‌دهد. همین موضوع او را وامی‌دارد تا برای اطمینان بیشتر جست‌وجو کند تا در تنگنا و دشواری نیفتد.

* * *

آثار این مقوله:

این سخن یکی از عوامل ضمانت‌کننده عمیق در بحبوحه شبهات فکری معاصر است، و از پیامدهای آن عبارت است از:

- اهمیت پرسش از فرد مورد اعتماد:

این سخن، لزوم پرسش از افراد مورد اعتماد در میان اهل علم و دین را تقویت می‌کند. اما پیروی از کسانی که انسان از شایستگی‌شان آگاهی ندارد یا جزو اهل علم نیستند، جایز نیست؛ زیرا سخن گفتنِ نادان درباره شریعت، از منکراتی است که سکوت در برابر آن روا نیست، چه رسد به اینکه در آن موضوع از او پیروی شود.

یکی از برجسته‌ترین پدیده‌های ناپسند در عصر ما که باعث انحرافات و گمراهی‌های بسیاری شده، سهل‌انگاری بسیاری از مردم در پذیرش سخنان دینی است؛ آن هم بدون شناخت وضعیت‌گوینده و حقیقت‌دانش و تقوای او. به طوری که احکام را از هر گوینده‌ای در هر شبکه رسانه‌ای، یا کلیپی در «یوتیوب»، یا تکه‌نوشته‌هایی در موبایل و پست‌هایی در شبکه‌های اجتماعی دریافت می‌کنند؛ سپس به آن‌ها عمل کرده و بر همان اساس مجادله می‌کنند. چقدر آسان است که بعد از آن، نظرات شاذ و نادرست رواج یابد، محکومات شرعی دگرگون شود و مفاهیم برای مردم مُشْتَبَه گردد.

همین بی‌توجهی بسیاری از مردم در پذیرش فتوا از هر کسی، باعث شده بسیاری از نادانان و منحرفان در سخن گفتن دربارهٔ دین خدا گستاخ شوند. تأثیرگذاری بر دین مردم برای آنان آسان شده است، چراکه بسیاری از مردم سخن دربارهٔ دین را از هر کسی می‌پذیرند؛ و این ناشی از آن است که جایگاه این موضوع را آن‌گونه که شایسته است قدر نمی‌دانند. اگر مردم شأن فتوا را به درستی بزرگ می‌داشتند و به یاد می‌آوردند که این کار سخن گفتن دربارهٔ دین خداست، سخن هر کسی را نمی‌پذیرفتند؛ امری که بازار مفتیان نادان را تعطیل و منابعشان را خشک می‌کرد. در این صورت، هیچ‌کس جز فرد مورد اعتماد و امینی که مردم برتری و دانش او را شناخته‌اند و امرش بر همگان آشکار شده است، جرئت ورود به این حوزه را پیدا نمی‌کرد.

- بزرگداشت سخن گفتن دربارهٔ دین خدا:

همان‌طور که ابن‌سیرین گفته است: «این علم، دین است؛ پس بنگرید که دین خود را از چه کسی می‌گیرید».^۱ سخن گفتن دربارهٔ دین خدا موضوع بزرگی است؛ چه فتوا دادن در مسائل آن باشد، چه آموزش احکامش، چه تبیین مباحثی که نیاز به

^۱ ابن‌سعد در الطبقات الکبری (۹/ ۱۹۳)، ابن‌ابی‌شیبہ در المصنف (۵/ ۳۳۴) و مسلم در مقدمهٔ صحیح (۱/ ۱۴) آن را روایت کرده‌اند.

روشنگری دارند و چه پاسخ‌گویی به اعتراضات وارده. پس واجب است که این‌ها تنها از اهل آن گرفته شود؛ یعنی کسانی که به دانش‌طلبی، خوش‌نامی و فضل فراوان شناخته شده‌اند.

این موضوع بر ضرورت احتیاط هنگام سخن گفتن تأکید می‌کند، حتی برای کسانی که صلاحیت این کار را دارند؛ چه رسد به کسی که شایستگی لازم را ندارد. از پدیده‌های زشت زمانه ما، زیاده‌گویی درباره احکام شرعی بدون آگاهی است؛ بلکه صرفاً بر پایه گمان، حدس‌های واهی و احساسات و عواطف صورت می‌گیرد.

- رجوع به اهل علم هنگام بروز شبهات:

هرگاه برای یک مسلمان شبهه‌ای پیش بیاید که بخواهد آن را برطرف کند - مانند اینکه معنای آیه یا حدیثی برایش دشوار شود، یا در میان متون شرعی تعارضی ببیند، یا بخواهد حکمت برخی احکام شرعی را بداند - واجب است به دنبال کسی بگردد که به پرسش‌هایش پاسخ دهد و اشکالاتش را برطرف کند؛ زیرا این کار اثر این شبهات را از او دور می‌سازد.

کسی که بداند دانش را باید از اهلش گرفت و وظیفه اصلی‌اش پرسش از اهل ذکر است، می‌فهمد که باید به دنبال متخصصانی از اهل علم بگردد که به دین و

دانششان اطمینان دارد. سپس از آنان بپرسد، آنچه را در دل دارد مطرح کند و با آنان به گفتگو بنشیند تا آنچه در ذهنش مانده برطرف شود. اگر این روش طی می‌شد، بیشتر این شبهات از میان می‌رفت.

یکی از راه‌های نادرست این است که برخی مردم هنگام برطرف کردن شبهات، قدرت تشخیص ندارند و درباره‌ی آن‌ها از هر کسی می‌پرسند و چه بسا آن شبهه را برای بحث و تبادل نظر در شبکه‌های اجتماعی منتشر کنند؛ در نتیجه پاسخ‌های مختلف در ذهنشان با هم قاطی می‌شود و سرگردانی‌شان بیشتر می‌گردد. این وضعیت لزوماً به سبب اصل وجود شبهه نیست، بلکه به دلیل روش اشتباه آنان در جستجوی پاسخ شبهات از کسانی است که دانشی در آن باره ندارند.

(۲۵) و چون سخن گوئید، عدالت ورزید^۱

عدالت از ارزش‌های بزرگی است که تمام مردم بر سر آن اتفاق نظر دارند. در اسلام نیز در نصوص بسیاری بر آن تأکید شده، بلکه احکام بر پایه آن بنا شده است؛ چراکه تمام شریعت بر عدل استوار است.

الله متعال در توصیف احکامش به عدل می‌فرماید: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ** {النحل: ۹۰} (در حقیقت، الله به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد، و از فحشا و منکر و ستمگری نهی می‌کند). و می‌فرماید: **قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ** {الأعراف: ۲۹} (بگو: پروردگارم به عدل و داد فرمان داده است). و می‌فرماید: **وَوَقَّمتُ رَبَّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ** {الأنعام: ۱۱۵} (و کلام پروردگارت از روی راستی و عدالت به حد کمال رسید؛ هیچ تغییردهنده‌ای برای کلمات او نیست).

این حکم، دنیا و آخرت را شامل می‌شود: **وَوَقَّضِي بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ** {یونس: ۵۴} (و میان آنان به عدالت دآوری شود و بر آن‌ها ستم نرود).

^۱ وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

خداوند، عدل و قسط را دوست دارد: **{إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}** [المائدة: ۴۲] (بی‌گمان، الله دادگران را دوست دارد).

همچنین بر رعایت عدالت در دو حالتی که انسان را به ترک آن تحریک می‌کند، تأکید شده است؛ یعنی در حالت دوستی شدید و دشمنی شدید.

خداوند متعال درباره دوستی می‌فرماید: **{كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ}** [النساء: ۱۳۵] (برپا دارنده عدالت باشید و برای الله گواهی دهید، هرچند به زیان خودتان یا پدر و مادر و نزدیکان باشد).

خداوند متعال در شأن دشمنی می‌فرماید: **{وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى}** [المائدة: ۸] (و البته نباید دشمنی گروهی، شما را بر آن دارد که عدالت نکنید؛ عدالت ورزید که آن به پرهیزگاری نزدیکتر است).

همچنین شرع بر رعایت عدالت در داوری میان مردم تشویق کرده است: **{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ}** [النساء: ۵۸] (بی‌گمان، الله به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانشان بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

و پیامبر مصطفی علیه السلام نیز به آن مأمور گشت: **{وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ}** [الشوری: ۱۵] (و مأمور شده‌ام که میان شما عدالت کنم).

و به رعایت آن در داوری میان کافران دستور یافت: **{وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ}** [المائدة: ۴۲] (و اگر داوری کردی، میان آنان به عدالت داوری کن).

و در رعایت عدالت میان همسران: **{وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ}** [النساء: ۱۲۹] (و شما هرگز نمی‌توانید [از نظر علاقه قلبی] میان زنان عدالت برقرار کنید، هرچند بسیار مشتاق این کار باشید؛ پس تمام تمایل خود را [به سوی یکی] معطوف نکنید که دیگری را مانند [زنی] بلاتکلیف رها سازید).

و در صلح برقرار کردن میان جنگ‌جویان: **{فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا}** [الحجرات: ۹] (پس اگر بازگشت، میان آن دو به عدل صلح برقرار کنید و عدالت ورزید).

و در معاملات مالی: **{وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ}** [الأنعام: ۱۵۲] (و پیمان‌ها و ترازو را به عدالت و تمام بپردازید).

و در برخورد با کافران غیرجنگ‌جو: **لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ** {الممتحنة: ۸} (الله شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت با کسانی که در دین با شما نجنگیده‌اند و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز نمی‌دارد؛ بی‌گمان الله دادگران را دوست دارد).

و خداوند جایگاه عدالت را چنان والا گرداند که پذیرش سخن و گواهی را ویژه کسی ساخت که به آن آراسته است: **وَأَشْهَدُوا دَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ** {الطلاق: ۲} (و دو مرد عادل از خودتان را به گواهی بگیرید).

پس عدالت شیوه‌ای فراگیر است که تمام زندگی را در بر می‌گیرد: رفتارهای انسان را شامل می‌شود؛ در نتیجه گفتار و کردار او باید برپایه عدالت باشد. رابطه با همه مردم را شامل می‌شود؛ بنابراین باید با خرد و کلان، دوست و دشمن، مسلمان و کافر، و قوی و ضعیف با عدالت رفتار کرد.

و تمام حوزه‌های زندگی را در بر می‌گیرد؛ از اقتصاد و سیاست گرفته تا روابط اجتماعی، خانوادگی و غیره. همچنین رابطه فرد با خودش و با دیگران را نیز شامل می‌شود.

حقیقتِ عدالت بر دو رکن استوار است:

اول: دانش، که نقطهٔ مقابل آن نادانی است.

دوم: انصاف و بی‌طرفی، که نقطهٔ مقابل آن هوا و هوس است.

اما دربارهٔ رکن اول: بدون دانش، ممکن نیست فرد عادل باشد؛ در این صورت اگر دربارهٔ شخص، جامعه یا هر نهادی سخن بگویند، چنانچه به آنچه می‌گویند آگاه نباشد، حتی اگر قصدش عدالت باشد، باز هم دچار ستم می‌شود. چراکه تنها داشتن قصد عدالت کافی نیست؛ بلکه به دلیل کمبود دانش، ممکن است سخنی را به کسی نسبت دهد که نگفته است، یا سخنش را بیش از آنچه تاب دارد تأویل کند، یا در سنجش خطای او زیاده‌روی نماید، یا جنبهٔ درست آن را نشناسد، یا از توجه به تأویل صحیح آن غفلت کند و مواردی از این دست.

همچنین در این دאوری، داشتن دانش کافی ضروری است و هر دانشی کفایت نمی‌کند. گاهی ممکن است فرد دربارهٔ موضوع مورد بحث دانشی داشته باشد، اما این دانش ناقص باشد و جنبه‌های مهمی که در دאوری اثرگذارند بر او پوشیده بماند؛ در نتیجه به سبب آن، بدون حق به ستم و تعدی دچار شود.

از همین رو، هرچه دانش فرد بیشتر شود، در داوری دربارهٔ دیگران بااحتیاط‌تر می‌شود و برای حفظ دین خود جانب احتیاط را می‌گیرد و از بیان برخی سخنان پرهیز می‌کند و به حسن ظن گرایش می‌یابد. دانش، موجبات و جوانبی از داوری را برای عالم روشن می‌کند که بر غیرعالم پوشیده است؛ و همین ناآگاهی است که فرد نادان را در داوری‌ها گستاخ می‌کند و باعث می‌شود سخن را بی‌ارزش شمارد و بی‌باکانه سخن بگوید، چراکه درکی از آنچه نیازمند ورع و احتیاط است، ندارد.

بنابراین دانش، پایه و اساس عدالت است و هرچه فرد داناتر شود، به عدالت نزدیک‌تر خواهد بود. از جمله شواهد این معنا نزد سلف، مطلبی است که ربیعہ بن یزید روایت کرده که از ادريس خولانی روایت کرده که می‌گفت: «خداوند هیچ بنده‌ای را فهمی نیفزود، مگر آنکه او را قصد (عدالت) بیشتری بخشید».^۱

اما رکن دوم، انصاف و بی‌طرفی است؛ به این صورت که فرد جویای حقیقت باشد، از هوا و هوس دور گردد، در پی برتری دادن به خود نباشد و هدف‌های نادرست او را به حرکت درنیاورد. همچنین در داوری دربارهٔ دیگران، تحت تأثیر عوامل غیرعینی قرار نگیرد، بلکه داوری‌اش بر پایهٔ نگاهی صادقانه و بی‌طرفانه استوار باشد.

^۱ به روایت ابن وهب در «الجامع» (۱۵۲/۲).

این موضوع، امری عملی و آشکار است که مردم گاهی از احوال یک فرد به آن پی می‌برند و درمی‌یابند که او به دلیل بی‌انصافی و تأثیرپذیری از هوا و هوس، به ستم و گناه دچار شده است. با این حال، گاهی این موضوع پنهان و غیرقابل تشخیص است و حتی ممکن است بر خود انسان هم پوشیده بماند. هرچه فرد به حقیقتِ هوا و هوس و راه‌های پیچیده نفوذ آن و ناتوانی انسان در برابرش آگاه‌تر شود، بیشتر پرهیز می‌کند، برای حفظ خود احتیاط می‌نماید و با پارسایی از آن دست می‌کشد.

برخی از مردم بی‌باکانه به حوزه‌های داوری درباره عقاید و دینِ دیگران وارد می‌شوند و در این کار نیازی به تقوا و انصاف نمی‌بینند؛ بلکه چه بسا سخت‌ترین سوگندها را یاد کنند که در دلشان حتی به اندازه ذره‌ای هوا و هوس در این داوری وجود ندارد و هدفشان جز حقیقت و خواستِ خداوند و سرای آخرت نیست. چنین کسی سزاوارتر است که هواها و هوس‌ها از جایی که خودش هم متوجه نمی‌شود، او را به بازی گیرند؛ **{فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى}** [النجم: ۳۲] (پس خود را پاک نشمارید، او به [حال] کسی که تقوا پیشه کرده داناتر است).

ابن تیمیه در بیان پوشیده بودن ستم^۱ بر بیشتر نفوس می‌گوید: «بدان که منشأ بیشتر فسادها از جهت ستمگری است، و اگر هر باغی و ستمگری می‌دانست که باغی است، کار آسان می‌شد؛ بلکه بسیاری از آنان، یا بیشترشان، نمی‌دانند که اهل بغی هستند، بلکه معتقدند عدالت از جانب آن‌هاست، یا اینکه از تصور ستمگری خویش روی گردانند. و اگر این‌گونه نبود، ستمگران دارای تأویل (توجیه‌گر) به شمار نمی‌آمدند، بلکه باغیانی با ستم آشکار می‌بودند؛ و آن‌ها همان ستمگرانی هستند که هیچ تأویلی ندارند. این اندازه از بغی (ستم) که گاهی با تأویل و گاهی بدون تأویل

^۱ اصطلاح ابن تیمیه که در متن اصلی آمده «بغی» است که چون معادل دقیق فارسی ندارد همان ستم را آوردم اما جاهایی از عبارت اصلی هم استفاده کردم که خواننده متوجه اصل کلمه باشد. بغی یک اصطلاح قرآنی است که نوعی ستم است اما هر ستمی بغی نیست. بغی بیشتر اشاره به افزون طبی و زیاده‌خواهی دارد که به نوعی ظلم می‌انجامد و بیشتر در روابط اجتماعی و پایمال کردن حقوق دیگران با زور نمود می‌یابد. همانطور که در کلام ابن تیمیه آمده بسیاری از باغیان با نوعی توجیه خود را برحق می‌دانند و چه بسا واقعاً در دل نیز خود را برحق بدانند. این قضیه آنقدر پوشیده است که گاه بزرگانی از اهل دین و اهل علم هم - چنانکه ابن تیمیه اشاره کرده - دچارش می‌شوند. (مترجم)

است، حتی از بزرگان اهل علم و اهل دین نیز سر می‌زند؛ چراکه آنان برتر از پیشینیان نخستین نیستند»^۱.

هرگاه مسلمان این حقیقت را دریابد، می‌فهمد که عدالت ارزشی والا است که بر پایه دانشی کامل و بی‌طرفی صادقانه استوار است؛ و انسان به همان اندازه که در دانش یا عمل کوتاهی کند، در عدالت نیز کوتاهی خواهد کرد. همین موضوع ایجاب می‌کند که به عدالت توجه بیشتری شود و درباره آن احتیاط گردد؛ این کار از اثر عبور از مرزهای عدالت بر مسلمان می‌کاهد و باعث می‌شود او در بیشتر احوالش به عدالت نزدیک باشد؛ و اگر دچار لغزش شود، آن لغزش اندک و گذرا خواهد بود و خیرش بیشتر و فراگیرتر می‌گردد، و هرگاه برایش روشن شود که از خطوط عدالت تجاوز کرده، از آن بازمی‌گردد.

سپس این سخن در حقیقت بر دو معنای بزرگ استوار است:

معنای اول: عدالت در گفتار، کردار یا داوری انسان؛ به این صورت که جز به عدل و داد از او چیزی سر نزنند، و این همان مطلبی است که پیش‌تر درباره اش سخن گفتیم.

معنای دوم: اینکه شریعت بر پایه عدالت استوار است و به آن فرمان می‌دهد.

^۱ جامع المسائل (۴۲/۶).

پس عدالت، بنیان بزرگی است که شریعت به آن فرمان داده و بر آن بنا شده است؛ بنابراین هر آنچه شریعت آورده، عین عدالت است. اما آیا هر آنچه مردم عدالت می‌پندارند، لزوماً باید موافق شریعت باشد؟

این پرسش مهمی است؛ چراکه ضرورت تفاوت میان «اصل عدالت» و «فروع آن» را در مفهوم عدالت برای ما روشن می‌کند.

اصل عدالت این است که زندگی مردم بر پایه‌ی درستی و اعتدال، حفظ حق و دوری از ستم و تجاوز بنا شود؛ این موضوعی است که همگان بر اعتبار آن اتفاق نظر دارند و عقل، نیکو بودن آن را درک می‌کند؛ لذا ممکن نیست شریعت با چنین چیزی مخالفت کند.

اما در مورد فروع عدالت؛ که به جزئیات عادلانه بودن در نحوه‌ی توزیع اموال و حقوق فقرا بر عهده‌ی ثروتمندان مربوط می‌شود، این از مواردی است که ملتها در آن اختلاف نظر بسیاری دارند. این موضوع تحت تأثیر ارزش‌هایی است که انسان به آن‌ها استناد می‌کند؛ کسی که برای ارزش آزادی اهمیت بسیاری قائل است، نگاهش به عدالت با کسی که ارزش برابری را بزرگ می‌شمارد متفاوت است؛ و نگاه هر دوی آن‌ها با کسی که ارزش احسان، رحمت و همکاری را برتر می‌داند، تفاوت دارد.

مثلاً اگر بخواهیم برای کمک به فقرا از ثروتمندان پولی بگیریم یا دولت کمک‌هزینه‌هایی به نیازمندان بپردازد، کسی که ارزش احسان و رحمت را بزرگ می‌دارد، این کار را عین عدالت می‌بیند. اما کسی که به ارزش برابری مطلق معتقد است، شاید این را به دلیل عدم مساوات، عادلانه نبیند. همچنین کسی که ارزش آزادی را بزرگ می‌شمارد، این کار را محدود کردن آزادی [ثروتمندان] می‌داند و معتقد است حتی به خاطر هدف احسان هم نمی‌توان چنین محدودیتی را توجیه کرد.

بر این اساس، فروع [و جزئیات] عدالت تنها با رجوع به شرع شناخته می‌شوند؛ در نتیجه آنچه شرع آورده عدالت است و هر چه برخلاف آن باشد عدالت نیست. ابن قیم در این باره می‌گوید: «همان‌طور که عقل، نیکو بودن اصل عدالت را درک می‌کند، اما اینکه فلان رفتار مشخص عادلانه است یا ظالمانه، چیزی است که عقل از درک آن در تمامی کارها و قراردادهای ناتوان است»^۱.

چنین جزئیاتی را عقل، خوب و هماهنگ با خیر می‌یابد، اما بدون وحی در آن‌ها به استقلال نمی‌رسد؛ مثلاً عقل، شایستگی احکام مربوط به خرید و فروش را درک می‌کند، مانند حرام بودن فروختن آنچه در اختیار انسان نیست، یا فروش بدهی در

^۱ مفتاح دار السعادة (۲/ ۱۱۵۳).

برابر بدهی و معاملات غَرَر (مجهول و پُر ریسک)، اما پیش از وحی به‌طور قطعی در این باره مستقل عمل نمی‌کند؛ به‌گونه‌ای که اگر وحی برخلاف آن می‌آمد، عقل مانع آن نمی‌شد.^۱

از همین رو، عدالت همان برابری میان همانانها و تفاوت گذاشتن میان متفاوت‌هاست؛ پس عدالت برابری مطلق و بدون تبعیض نیست. این معنایی آشکار است، اما در دوران ما به دلیل غلبه ایده برابری خواهی، تأکید بر چنین معنایی ضروری گشته است؛ تا جایی که برابری به اصلی تبدیل شده که بر عدالت مقدم می‌گردد، بلکه عدالت را با آن می‌سنجند، حتی اگر در واقعیت ستم باشد.

بدین ترتیب، مدعیان این تفکر خواهان برابری زن با مرد در هر چیزی هستند، بدون توجه به اینکه آیا این کار با عدالت سازگار است یا خیر؛ بلکه معتقدند خود این برابری، عین عدالت است و عوامل دیگر را نادیده می‌گیرند. این رویکرد، تفریطی بزرگ

^۱ به بیان دیگر: عقل پس از شنیدن حکم وحی، زیبایی، مصلحت و عادلانه بودن آن را تأیید می‌کند و آن را هماهنگ با خیر می‌بیند، اما پیش از بیان شرع، توانایی وضع چنین قوانین دقیقی را به‌صورت قطعی ندارد. عقل تأیید کننده است نه قانون‌گذار، و اگر وحی در بسیاری از موارد جزئی عدالت سکوت می‌کرد عقل نمی‌توانست به‌طور مستقل به یک حکم الزامی و قطعی برسد.
(مترجم)

در مفهوم عدالت است؛ در حالی که عدالت باید حاکم و معیار سنجش باشد، نه اینکه خودش با معیارهای دیگر سنجیده شود.

پس زن اگر با مرد برابر باشد، عدالت اقتضا می‌کند که میان آن دو مساوات برقرار شود؛ اما اگر با هم متفاوت باشند، برابری میان آنها عین عدالت نیست. این موضوع، دلیل تفاوت میان برخی احکام شرعی است؛ در واقع این تفاوت‌ها نتیجه ماهیت اختلاف میان زن و مرد است. برای مثال، میراث متفاوت است چراکه وظایف مرد تفاوت دارد؛ پس با وجود تفاوت در مسئولیت‌های مالی، برابری [در سهم الارث] عادلانه نخواهد بود.

* * *

پیامدهای این مقوله:

- حق‌گویی و دادگری، چه به سود شخص باشد چه به زیانش:

از عدالت است که انسان هم آنچه به سود اوست و هم آنچه به زیان اوست را بیان کند؛ بنابراین نباید تنها به آشکار کردن حقوق خود و بیان تکالیف دیگران بسنده کند و گمان برد که چون بخشی از حقیقت را گفته، پس سخنش عین حق است؛ در حالی که این کار با عدالت سازگار نیست. به همین سبب، در توصیف اهل سنت گفته‌اند

که آنان هم آنچه به سودشان است و هم آنچه به زیانشان است را بیان می‌کنند؛ برخلاف اهل بدعت که تنها آنچه را به نفعشان باشد مطرح کرده و از بیان آنچه علیه آن‌هاست خودداری می‌کنند.

وکیع بن جراح این معنا را چنین تبیین می‌کند: «اهل علم هم آنچه به سودشان است و هم آنچه به زیانشان است را می‌نویسند، اما اهل هوا (اهل بدعت و پیروان خواهش‌های نفسانی) تنها آنچه به نفعشان باشد را می‌نویسند»^۱.

- لازم مذهب، مذهب نیست:

از عدالت است که انسان میان سخن صریح و «لازم آن» (پیامدهای غیرمستقیم سخن) تفاوت قائل شود؛ و بداند که لازم یک سخن، لزوماً سخن خود آن فرد محسوب نمی‌شود، مگر اینکه آن را بپذیرد و به آن اقرار کند. چراکه ممکن است فردی سخنی بگوید که پیامدهای باطلی بر آن مترتب شود، اما شرعاً جایز نیست آن پیامدها را به خود او نسبت داد. زیرا لازم مذهب، مذهب نیست؛ چه بسا فرد از آن

^۱ دارقطنی در سنن خود (۱/ ۲۷) آن را آورده است؛ و از طریق او: هروی در «ذم الکلام و أهله» (۱۹۸). همچنین ابونعیم در «أخبار أصبهان» (۱/ ۴۴۲) با این عبارت آورده است: «أهل السنة يروون» (اهل سنت [حقایق را کامل] روایت می‌کنند).

پیامد غافل باشد، یا نسبت به آن نادان باشد و یا اصلاً نپذیرد که چنین چیزی از لوازم سخن اوست.

فایده بررسی لوازم و پیامدها این است که پوچی و تباهی یک سخن را فاش می‌کند، اما جایز نیست به فرد نسبت داده شود که او چنین عقیده‌ای دارد؛ چراکه این کار دروغ بستن به اوست. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «لازم مذهب شخص، مذهب او نیست، در صورتی که به آن ملتزم نباشد؛ چراکه اگر آن را انکار و نفی کرده باشد، نسبت دادن آن به وی دروغ بستن به اوست؛ بلکه آن پیامد تنها نشان‌دهنده تباهی سخن او و متناقض بودن آن است»^۱.

این موضوع ناشی از ضعف انسان است؛ زیرا ممکن است سخنی بگوید در حالی که از پیامدهای آن نادان باشد. «و برای هر کسی جز پیامبران جایز است که سخنش پیامدهایی داشته باشد که خود به آن‌ها توجه نکرده است؛ که اگر متوجه می‌شد، یا آن‌ها را می‌پذیرفت، یا از سخن اصلی خود باز می‌گشت، و یا باز نمی‌گشت و معتقد بود که این‌ها اصلاً پیامد سخنش نیستند»^۲.

^۱ مجموع الفتاوی (۲۰ / ۲۱۷).

^۲ مجموع الفتاوی (۳۵ / ۲۸۸). همچنین ببینید: القواعد النورانية (۱۸۵ - ۱۸۶)، (۳۵۰ - ۳۵۱).

بی‌توجهی به این قاعده، در عصر ما باعث گستاخی عجیبی در تکفیر دیگران شده است؛ آن هم به خاطر کارهایی که لزوماً به کفر نمی‌انجامد و حتی ممکن است مباح یا مشروع باشند. دلیلش این است که فرد، پیامدی را برای آن کار فرض می‌کند که به نظرش کفر است، سپس آن پیامد را به طرف مقابل نسبت می‌دهد و برپایه آن، حکم تکفیر صادر می‌کند. این از آثار نادانی است؛ چنان‌که تکفیرهایی با چنین تعبیری دیده می‌شود: «این کار تکذیب شرع است»، یا «رضایت به کفر است»، یا «اقرار به تعطیل کردن شریعت است». و مفاهیم مشابهی که فرد آن‌ها را پیامد حتمی یک سخن یا رفتار مشخص می‌داند؛ در حالی که لازم سخن یک فرد، سخن او نیست. ممکن است این امور لوازمی باشند که بتوان از آن‌ها برای استدلال بر بطلان سخن او بهره برد، اما آنچه را نگفته نباید به او نسبت داد؛ و چه بسا آن پیامد اصلاً ملازم سخن او نباشد، بلکه تنها خطایی در تصور باشد. کسی که میان «مذهب» و «لازم آن» تفاوت نمی‌گذارد، ناگزیر در داوری دچار خطا می‌شود و پیامدهایی نادرست را به رفتارها یا سخنانی مباح یا مشروع نسبت می‌دهد.

از نمونه‌های این موضوع: داوری درباره عالمی است که حدیث صحیحی را به دلیل تأویل یا اجتهاد رد می‌کند؛ با این ادعا که او حدیث رسول الله ﷺ را رد کرده، یا او را تکذیب نموده، یا سبکش شمرده است و امثال این‌ها. این رویکرد، ناشی از عدم

تمایز میان مذهب و لازم آن است؛ زیرا او برپایه تأویل، آن حدیث را صحیح نمی‌بیند، پس این ستم و بغی است که نتیجه روش او [در رد حدیث] را به خود او نسبت دهیم. بنابراین جایز نیست که درباره‌اش گفته شود: «او تکذیب‌کننده حدیث رسول الله ﷺ است».

و چه بسا به این سخن اعتراض شود که برخی از عالمان پیشین (سلف) برخلاف این مطلب گزارش‌هایی دارند؛ خواه در حکم به ردکننده حدیث به طور مطلق و بدون تمایز، یا در سخت‌گیری بر برخی علما به خاطر رد کردن برخی احادیث.

پاسخ این است که این نقل قول‌ها بریکی از این دو وجه حمل می‌شوند:

نخست: اینکه این سخنان بر افرادی که تأویلی ندارد (کسانی که توجیه علمی ندارند) حمل می‌شوند؛ یعنی کسی که واقعاً مستحق چنین حکمی است. و صحیح نیست که این حکم را به طور کلی تعمیم داد؛ چراکه اشتباه است که کلام سلف را به این صورت مطلق بفهمیم.

دوم: این سخنان در جایگاه سخت‌گیری برای مصلحت است؛ آنجا که عالم صاحب نفوذی که از سستی در برابر سنت بیم دارد، بر کسی که دچار تأویل گشته، سخت می‌گیرد تا مردم را از سهل‌انگاری در رد سنت بازدارد. پس این کار از باب

سیاست‌های مصلحت‌محور متغیر است و چنین رفتاری هنگام نیاز، از سوی کسی که شایستگی‌اش را دارد، رواست؛ اما پس از برطرف شدن این نیاز، ادامه نمی‌یابد و نباید به حکمی همیشگی تبدیل شود.

با این دو وجه، موضوع روشن می‌شود: طعنه زدن به عالمی مجتهد که حدیثی را بر پایهٔ اجتهاد رد کرده، روا نیست؛ و نباید او را به بی‌ارزش شمردن حدیث پیامبر ﷺ یا کاستن از شأن آن و یا تکذیبش متهم کرد؛ چراکه این کار، بغی حرام است. همان‌طور که جایز نیست این بغی به برخی از پیشوایان سلف نسبت داده شود، زیرا آنان پیشوایان علم و عدالتند. با این روش، جایگاه همهٔ علمای امت حفظ می‌شود؛ چه آنان که به صواب رفته‌اند و چه آنان که خطا کرده‌اند؛ زیرا همگی مجتهد و جویای حقیقتند.

ابن تیمیه در مقام دفاع از علمای اسلام در برخوردشان با حدیث پیامبر ﷺ می‌گوید: «باید دانست که هیچ‌کدام از پیشوایانی که در میان امت پذیرش عام یافته‌اند، عمداً با چیزی از سنت پیامبر ﷺ - چه کوچک و چه بزرگ - مخالفت نمی‌کنند؛ زیرا آنان به یقین بروجوب پیروی از پیامبر ﷺ و بر این مطلب که سخن هر کسی جز رسول الله ﷺ هم پذیرفتنی است و هم وا گذاشتنی، اتفاق نظر دارند. اما اگر برای یکی از آنان

سخنی یافت شود که حدیثی صحیح برخلاف آن آمده باشد، قطعاً او برای وا گذاشتن آن حدیث، عذری دارد»^۱.

- هیچ سخنی به شخص ساکت نسبت داده نمی‌شود:

عدالت اقتضا می‌کند که به فرد ساکت سخنی نسبت داده نشود؛ حتی اگر قرائنی وجود داشته باشد که نشان دهد او موافق است، باز هم روا نیست در حالی که ساکت است، سخنی به او نسبت داده شود. از همین رو، اگر سکوت کردن حرام باشد، همین سکوت به او نسبت داده شده و پیامدش بر عهده اوست. مانند اینکه در مجلسی در برابر سخنی حرام سکوت کند، در حالی که توان [اعتراض کردن] دارد؛ در این صورت، این سکوت از کارهای او به شمار می‌آید و گناه سکوت را بر دوش می‌کشد. اما تأیید آن سخن، یا اینکه او اختلاف در آن موضوع را جایز می‌داند و مواردی از این دست، به او نسبت داده نمی‌شود.

ممکن است به این مطلب اعتراض شود که یکی از قواعد اصولی این است: «سکوت در جایگاه بیان، خود نوعی بیان است».

^۱ رفع الملام (۸-۹). و نیز برای همین معنا بنگرید به: رفع الملام (۴۳)، الانتصار لأهل الأثر (۶۹)، مجموع الفتاوی (۲۰/۳۰۴-۳۰۵).

این سخن درست است، اما باید میان خطاب شرع و خطاب غیر آن تفاوت گذاشت. چراکه پیامبر ﷺ ابلاغ‌کننده است و از پنهان‌کاری و مبهم‌گویی منزّه است؛ پس اگر در موقعیتی که نیاز به توضیح و بیان است سکوت کند، این سکوت، عین بیان است. زیرا اگر چنین نگوییم، مردم دچار سردرگمی می‌شوند، در حالی که هدف شرع، بیان کردن، روشن ساختن و اتمام حجت است؛ اما این موضوع شامل کسی جز پیامبر ﷺ نمی‌شود.

بنابراین، دامنه این قاعده برای غیر پیامبر ﷺ بسیار محدود خواهد شد؛ به گونه‌ای که سکوت تنها در صورت وجود قرائن قطعی «بیان» تلقی می‌شود؛ مانند اینکه فرد برای تأیید، سر خود را تکان دهد یا برای پذیرش سخنی لبخند بزند؛ با این تأکید که او تنها بابت این «پذیرش عملی» بازخواست می‌شود و نباید سخنی را که به زبان نیاورده است به او نسبت داد.

- درک ترازوی عدالت هنگام آمیختگی خیر و شر:

یکی از مواردی که بیش از هر چیز به عدالت نیاز دارد، زمان آمیخته شدن خیر با شر و درست با نادرست است؛ چراکه این موقعیت‌ها جایی است که احتمال از میان رفتن عدالت بسیار زیاد است. رعایت عدالت درباره خیر آشکار یا شر آشکار آسان‌تر است؛ اما وقتی امور با هم آمیخته می‌شوند، به دانشی گسترده‌تر و نگاهی ژرف‌تر

نیاز است تا حق هر صاحب‌حقی ادا شود. پس نباید خیر را به خاطر وجود شر نادیده گرفت و نباید به خاطر وجود خیر، از شر چشم‌پوشی کرد.

این آمیختگی در موارد بسیاری رخ می‌دهد که شمارش آن‌ها دشوار است؛ از آن جمله:

۱- داوری دربارهٔ مخالفانی که در عین انجام بدعت، به سنت نیز پایبندند: ابن تیمیه در تبیین معیارهای عادلانه برای این داوری می‌گوید: «اهل بدعت دسته‌ای هستند که انواع گوناگونی را شامل می‌شوند؛ حکم همهٔ بدعت‌گذاران یکسان نیست و تمام بدعت‌ها نیز با هم برابر نیستند. کسی که بدعتی آشکار و در تضاد صریح با قرآن و حدیث آورده است، با کسی که بدعتی پوشیده آورده که خطایش تنها پس از بررسی طولانی مشخص می‌شود، یکی نیست. همچنین کسی که پیرو فراوان سنت است اما در موارد متعددی دچار لغزش شده، با کسی که مخالفتش با سنت زیاد و پیروی‌اش از آن اندک است، تفاوت دارد. و کسی که در ظاهر و باطن قصدش پیروی از رسول الله ﷺ است و در این راه اجتهاد می‌کند، اما گاهی بخشی از سنت بر او پوشیده می‌ماند، مانند کسی نیست که از کتاب و سنت روی‌گردان است و هدایت را در راه ملحدان به آیات و نام‌های خدا می‌جوید. همان کسانی که پیرو طاغوت‌های

خود از میان پیشوایان زندقه و الحاد و مشایخ گمراهی و هواهای نفسانی هستند؛ همانا خداوند برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است»^۱.

۲- امر به معروف و نهی از منکر هنگام آمیختگی معروف با منکر: در این حالت، فرد نمی‌تواند به معروفی فرمان دهد مگر آنکه منکری نیز با آن همراه باشد؛ که در اینجا باید به دنبال ترازوی عدل برای ترجیح یکی بر دیگری بود. ابن تیمیه ترازوی عدالت را در این باره چنین تبیین می‌کند: «بر همین اساس، هرگاه شخص یا گروهی میان معروف و منکر جمع کرده باشند، به گونه‌ای که میان آن دو تفاوتی قائل نشوند، بلکه یا هر دو را با هم انجام دهند و یا هر دو را با هم ترک کنند، جایز نیست که به معروفی فرمان داده شوند و نه از منکری نهی گردند. بلکه باید نگریست: اگر معروف بیشتر باشد، به آن فرمان داده می‌شود، هرچند مستلزم منکری کمتر از آن باشد؛ و نباید از منکری نهی کرد که باعث از دست رفتن معروفی بزرگتر از آن شود، چراکه در این صورت، نهی کردن از باب بازداشتن از راه خدا و تلاش برای از میان بردن طاعت او و طاعت پیامبرش ﷺ و ترک کارهای نیک خواهد بود. اما اگر کفه منکر سنگین‌تر باشد، از آن نهی می‌شود، هرچند باعث از دست رفتن معروفی کمتر از آن گردد؛ و فرمان دادن به آن معروف که مستلزم منکر بیشتری است، در واقع فرمان دادن به منکر و

^۱ جامع المسائل (۷/ ۵۰-۵۱).

تلاش در مسیر معصیت خدا و پیامبرش خواهد بود. و اگر آن معروف و منکر به هم پیوسته با هم برابر باشند، نه به آن‌ها فرمان داده می‌شود و نه از آن‌ها نهی می‌گردد؛ پس گاهی امر کردن شایسته است، گاهی نهی کردن، و گاهی نیز نه امر کردن و نه نهی کردن درست نیست؛ آنجا که منکر و معروف با هم ملازم باشند، و این حکم در امور معین و وقایع پیش آمده جاری است»^۱.

۳- اجتماع دلایل محبت و نفرت، و تَوَلّی و تَبَرّی در یک شخص: همان‌طور که ابن تیمیه می‌گوید: «هرگاه در فردی واحد، خیر و شر، فجور و طاعت، معصیت و سنت، و بدعت با هم جمع شود، او به همان اندازه که در او خیر هست، مستحق تَوَلّی و پاداش است و به همان اندازه که در او شر هست، مستحق دشمنی و مجازات است؛ زیرا در یک شخص، موجبات تکریم و توهین با هم جمع می‌گردد. او هم مستحق این است و هم مستحق آن؛ مانند دزد فقیری که دستش به خاطر دزدی قطع می‌شود و [در عین حال] از بیت‌المال به اندازه‌ای که نیازش را برطرف کند، به او پرداخته می‌شود»^۲.

^۱ الاستقامة (۲/ ۲۱۷-۲۱۸).

^۲ مجموع الفتاوی (۲۸/ ۲۰۹).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

این آمیختگی ممکن است باعث شود برخی در رعایت عدالت دچار لغزش شوند؛ زیرا به جنبه‌های خیر یا شر، یا بدعت یا سنت در کنار هم توجه نمی‌کنند و در سنجش هر دو به درستی نمی‌نگرند. ابن تیمیه در این باره به نصوصی استناد می‌کند که خداوند در آن‌ها پیامبرش ﷺ را به عدالت فرمان داده است: **﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾** [الشوری: ۱۵] (و مأمور شده‌ام که میان شما عدالت کنم). و نیز می‌فرماید: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾** [النساء: ۱۳۵] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برپا دارنده عدالت باشید و برای الله گواهی دهید). و درباره حق اهل کتاب می‌فرماید: **﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾** [المائدة: ۴۲] (و اگر داوری کردی، میان آنان به عدالت داوری کن). و می‌فرماید: **﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾** [المائدة: ۴۸] (پس میان آنان بر پایه آنچه الله نازل کرده است داوری کن و از پی خواهش‌های آنان مرو [و] از حقی که به تو رسیده است [روی مگردان]).

حال وضعیت میان گروه‌های اهل قبله چگونه است؟ داوری میان آنان با عدالت و قرار دادن هر یک در جایگاه و رتبه واقعی‌شان امری واجب است. کسی که از این مسیر منحرف شود و گمان کند که باید از همگی به‌طور کلی روی گرداند، نادانی

ستمگر است؛ چراکه ممکن است در برخی از آنان بدعت و فجور بیشتری نسبت به دیگران وجود داشته باشد.^۱

۴- ملاحظه ورود هوا و هوس و خطا میان اهل حق و فضل: برتری و فضل افراد، مانع از تأثیر هوا و هوس و لغزش در آنان نیست؛ ابن تیمیه در این باره با نگاهی دقیق می‌گوید: «از آنجا که در اواخر خلافت عثمان و در خلافت علی رضی الله عنهما بسیاری از مردم دچار فتنه شدند، در میان آن‌ها شهوت و شبهه با ایمان و دین آمیخته گشت. در نتیجه فتنه‌ای پدید آمد که سبب آن، عدم پالایش کامل تقوا و طاعت در هر دو طرف بود؛ زیرا هر دو طرف دچار نوعی هوا و هوس و عصبیت گشته بودند و هریک از آن‌ها با تأویل خود، به معروفی فرمان می‌داد و از منکری نهی می‌کرد. بنابراین در این میان نوعی هوا و هوس و پیروی از گمان وجود داشت، هرچند یکی از آن دو گروه به حق نزدیکتر از دیگری بود».^۲

۵- مقایسه میان امور نیک یا بد: این موضوع شامل مسائل آمیخته‌ای است که نیازمند نگاهی عادلانه است؛ نگاهی که این پیچیدگی و آمیختگی را در نظر بگیرد و از آن غفلت نکند. مثلاً وقتی فردی می‌خواهد میان گناه و بدعت مقایسه کند، باید

^۱ بیان تلبیس الجهمیة (۴/ ۳۱۶-۳۱۷).

^۲ الاستقامة (۲/ ۲۵۳). و بنگرید به: جامع المسائل (۶/ ۴۱).

تمام جنبه‌های مثبت و منفی موجود در هر دو را مدنظر قرار دهد. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «ماهیت بدعت اگرچه شر است، اما تبهکاری (فجور) از جنبه دیگری بدتر است؛ چراکه گناهکار مؤمن، کار بد خود را شر مطلق نمی‌بیند، بلکه قلباً معتقد است آن کار حرام است؛ و همین باور او به حرام بودن گناه، خودش یک نقطه مثبت در اصل اعتقادات او محسوب می‌شود. اما بدعت‌گذار، ناگزیر بدعتش آمیزه‌ای از حق و باطل است، اما او بخش باطل آن را هم حق می‌پندارد؛ بنابراین در بدعت او خوبی‌هایی هست که در گناه نیست، و بدی‌هایی هست که در گناه دیده نمی‌شود، و برعکس».^۱

حقیقت این است که برخورد با مسائلی که در آن‌ها حق با باطل و معروف با منکر آمیخته شده است، نیازمند دانش و عدالتی فراتر از آن چیزی است که مسائل خالص و صرف می‌طلبند. آنچه ما در اینجا بیان می‌کنیم، صرفاً تأکیدی بر این معنا و ضرورت ملاحظه آن و توجه به تأثیرات آن است؛ اما توانایی بر اجرای دقیق این سخن در مقام عمل، موضوع بزرگی است که خداوند هر که از بندگانش را بخواهد، در آن توفیق می‌دهد.

^۱ الاستقامة (۱/ ۴۵۵). و بنگرید به: منهاج السنة النبوية (۵/ ۱۴۹).

- حق را نباید به خاطریک باطل رها کرد:

یکی از مفاهیم عدالت این است که نباید یک حق را تنها به دلیل وجود یک باطل رها کرد. همچنین نباید به خاطر وجود ستم، از رعایت انصاف دست کشید؛ بلکه باید به هر چیزی حکم مخصوص به خودش را داد. این یک اصل شرعی مهم است که می‌توان در موارد متعددی از آن بهره برد.

این معنایی است که امام احمد در شماری از فتاوای خود به آن استدلال می‌کرد؛ ابوداود گوید: «به احمد گفتم: مردی را می‌بینم که [درسوگ عزیزش] پیراهن دریده است، آیا به او تسلیت بگوییم؟ گفت: آری؛ حقی برای باطل ترک نمی‌شود».^۱

و عبدالله [فرزند امام احمد] گوید: از پدرم دربارهٔ جنازه‌ای پرسیدم که با آن زنان نوحه‌گر یا شیون‌زن همراه هستند. پس [امام احمد] گفت: حسن [بصری] گفته است: حقی را برای باطل وا نمی‌گذاریم».^۲

پس عدالت آن است که باطل رد شود و حق پاس داشته شود، نه آنکه به خاطر باطل همراه یا آمیخته با حق، بر آن حق بغی (تجاوز و تعدی) شود.

^۱ بنگرید به: مسائل الإمام أحمد [به روایت] ابوداود (۱۹۰).

^۲ بنگرید به: مسائل الإمام أحمد [به روایت] فرزندش عبدالله (۳۹۷).

از کاربردهای این معنا آن است که: «ترک سنت به خاطر مشارکت بدعت‌گذاران در آن جایز نیست؛ چراکه حق برای باطل رها نمی‌شود».^۱

از دیگر کاربردهای آن همچنین: بهره‌مندی از دانش سودمند و تجربه‌های مفید زندگی است که نزد کافران یافت می‌شود؛ و اینکه کفر آنان و دوری‌شان از نور خدا، نباید ما را از استفاده از خیری که نزدشان است بازدارد. زیرا شر موجود، خیری را که نزد آنان یافت می‌شود رد نمی‌کند؛ و وجود این خیر، دلیلی بر درستی حال آنان یا درستی و اعتدال کارهایشان نیست. چنان‌که پروردگارمان می‌فرماید: **لَا يَغُرَّنَكَ** **تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ (۱۹۶) مَتَاعٌ قَلِيلٌ** {آل عمران: ۱۹۶} (رفت و آمد کافران در شهرها تو را نفریبد (۱۹۶) [این] برخورداری اندکی است).

و از تعبیرهای درخشان سلف در اینجا، این سخن آنان است: «هیچ [تلافی و] پاداشی همسنگ این نیست که در برابر کسی که درباره‌ی تو نافرمانی خدا کرده، تو درباره‌ی او مطیع خدا باشی».^۲ و نیز: «اگر او درباره‌ی تو نافرمانی خدا کرد، تو درباره‌ی او خدا را

^۱ الغاية في اختصار الهداية، اثر عز بن عبد السلام (۱/ ۹۰).

^۲ از عمر بن خطاب (رضی‌الله‌عنه) روایت شده است؛ چنان‌که ابن‌محرز از یحیی بن معین در تاریخش (۲/ ۱۳۱)، ابوداود در الزهد (۹۸)، و ابن‌حبان در روضة العقلاء (۸۹) آن را آورده‌اند. همچنین از سعید بن مسیب روایت شده و بیهقی در شعب الإیمان (۱۰/ ۵۶۰) آن را ذکر کرده

اطاعت کن»^۱ این سخنان، روش عملی بزرگی را در عدالت، حفظ حق و دوری از باطل استوار می‌سازد؛ و به مسلمان نشان می‌دهد که رعایت عدالت در هر حال واجب است.

پس این [عدالت] از بابِ مقابله به مثل با دیگران نیست که [فرد بگوید]: اگر با من عدالت ورزید، با او عدالت می‌کنم، و اگر به من ستم کرد، به او ستم می‌کنم! چرا که ظلم، بغی و زیر پا گذاشتن حقوق، مجوزی برای رد حق، افتادن در باطل یا دوری از عدالت نیست.

است. نیز از عمر بن ذر روایت شده و خطیب در تاریخ بغداد (۱۸۷ / ۱۱)، ابونعیم در الحلیة (۵ / ۱۱۳) و بیهقی در شعب الایمان (۴۲۲ / ۱۰) آن را آورده‌اند.

^۱ این از ابن مسعود روایت شده است؛ چنان‌که غزالی در احیاء علوم الدین (۲ / ۲۱۲) آن را ذکر کرده است.

(۲۶) از هوای نفس پیروی نکن^۱

مسلمان به خوبی این را در نظر دارد که بنده الله و فرمانبردار او امر اوست؛ از این رو، یکی از بزرگترین مقاصد شریعت - همان گونه که شاطبی از آن تعبیر کرده - «بیرون آوردن مکلف از خواسته نفسانی اش است تا آنکه همان گونه که به اضطرار بنده الله است، به اختیار خود نیز بنده او باشد».^۲

هوای نفس، گرایشی همسو با طبع و سازگار با آن است؛ مسلمان بابت اصل هوای نفس بازخواست نمی‌شود، بلکه بازخواست تنها بر سر پیروی از آن است. زیرا هوای نفس در اصل خود مذموم نیست: «نکوهش هوای نفس به طور مطلق درست نیست؛ بلکه تنها زیاده روی در آن نکوهیده است، یعنی همان چیزی که از جلب مصلحت و دفع مفسده فراتر می‌رود. و چون در بیشتر موارد، کسی که با هوای نفس همراهی می‌کند در مرز نفع (خود) توقف نمی‌کند، نکوهش هوای نفس و شهوت‌ها به دلیل غلبه فراگیر زیان آن‌ها، به صورت مطلق بیان شده است».^۳

^۱ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى.

^۲ الموافقات (۲/ ۲۸۹).

^۳ ذم الهوی اثر ابن جوزی (۱۲).

ابن تیمیه می‌گوید: «مسلمان در این راه نیازمند آن است که از خدا بترسد و نفس را از هوای آن باز دارد؛ و خود هوای نفس و شهوت، کیفری ندارد بلکه مجازات بر سر پیروی و عمل به آن است؛ پس اگر نفس چیزی را بخواهد و انسان آن را باز دارد، این بازداشتن، خود عبادت خدا و عملی شایسته است»^۱.

بندگی الله با پیروی از هوای نفس در تضاد است؛ زیرا بندگی، همان خضوع در برابر خدا، گردن نهادن به حکم او و تسلیم در برابر اوامرو نواهی اوست. هوای نفس، میل به خواسته‌های نفسانی است؛ پس ممکن نیست کسی بنده الله باشد مگر آنکه هواهای نفس خود را نکوهش کرده و آن‌ها را در بند کشد؛ از همین رو، هوای نفس در کتاب خدا در برابر حق قرار گرفته است: **﴿إِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾** [القصص: ۵۰] (پس اگر تو را اجابت نکردند، بدان که تنها از هواهای نفس خود پیروی می‌کنند).

﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ۴۸] (پس میان آنان بر پایه آنچه الله نازل کرده داوری کن و از هواهای آنان پیروی مکن). **﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾** [الجاثية: ۱۸] (سپس تو را بر شریعتی

^۱ مجموع الفتاوی (۱۰/۶۳۵).

از امر [دین] قرار دادیم؛ پس از آن پیروی کن و از هواهای کسانی که نمی‌دانند پیروی مکن).

پس دوری از هوای نفس، زمینه‌ساز پیروی از حق است؛ و هیچ مسلمانی در باطل نمی‌افتد، یا در حق کوتاهی نمی‌کند، یا از استقامت [بر راه راست] منحرف نمی‌شود، مگر به خاطر هواهای نفسی که او را به بازی می‌گیرد.

از این رو در قرآن، هوای نفس و پیروی از آن نکوهش شده است: **وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلَنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ** [الکھف: ۲۸] (و از کسی که قلبش را از یاد خود غافل ساخته‌ایم و از هوای نفس خود پیروی کرده است، فرمان مبر). پیامبر ﷺ نیز از این موارد به خدا پناه می‌بردند: «اخلاق ناپسند، اعمال ناپسند و هواهای ناپسند»^۱.

^۱ ترمذی در سنن خود (۵/ ۵۴۴-۵۴۵) به شماره (۳۵۹۱) آن را آورده و گفته است: حسن غریب؛ همچنین ابن ابی‌عاصم در «السنه» (۱/ ۱۲)، بزار در مسند خود (۴/ ۶۴)، و ابن حبان در صحیح خود (۷/ ۴۳۰) به شماره (۶۷۲۹) و طبرانی در «المعجم الکبیر» (۱۹/ ۱۹) از حدیث قطبه بن مالک رضی‌الله‌عنه آن را روایت کرده‌اند. هیشمی در «مجمع الزوائد» (۱۰/ ۱۸۸) گفته: راویان آن مورد اعتمادند؛ حاکم نیز در «المستدرک» (۱/ ۷۱۴) آن را صحیح دانسته است؛ نگا: صحیح الجامع الصغیر و زیاده، از آل‌بانی (۱/ ۲۷۸).

هوای نفس نامی جامع برای هر آن چیزی است که انسان را از حق باز می‌دارد و نفس به آن مایل است و آرزویش را دارد؛ همان‌گونه که شعبی گفته است:

«هوای نفس را از آن رو «هوی»^۱ نامیده‌اند که صاحب خود را به سقوط می‌کشاند».^۲
این موضوع یک جنبه آشکار و یک جنبه پنهان دارد.

اما جنبه آشکار: این همان چیزی است که هر کسی در خود می‌شناسد و می‌داند که هوای نفس است؛ مانند اینکه انگیزه او برای انجام یا ترک کاری، رسیدن به مال، جایگاه، شهرت، یا تعصب برای خویشاوندان و دوستان باشد. این‌ها مواردی است که شخص به‌روشنی می‌داند در آن هوای نفس دخالت دارد؛ پس کسی در آن

^۱ در عربی، واژه «هوی» به معنای میل و تمایل نفسانی با فعل «یَهْوِی» به معنای فرو افتادن، سرنگون شدن و سقوط کردن هم‌ریشه است و هر دو از ریشه لغوی ه و ی مشتق شده‌اند. عامر بن شراحیل شعبی با تکیه بر این پیوند لغوی بیان می‌کند که علت نام‌گذاری تمایلات نفسانی به «هوی»، این است که چنین میل‌هایی صاحب خود را به دره گمراهی می‌افکنند و باعث سقوط اخلاقی و سرنگونی او در ورطه نابودی می‌شوند. (مترجم)

^۲ دارمی در مسند خود (۳۸۹ / ۱)، عبدالله بن احمد در السنة (۳۲۸ / ۱) و ه روی در ذم الکلام و أهله (۳۸۸) آن را آورده‌اند؛ همچنین نگاه کنید به: الأمثال اثر ابو عبید (۲۲۴).

لجاجت نمی‌کند و نهایتِ واکنشی که فرد در برابر این خواهش‌های آشکار نشان می‌دهد، این است که مکابره ورزیده و تأثیر آن‌ها را انکار کند.

همان‌گونه که الله متعال دربارهٔ آن شخصی که بهره‌ای از علم به او داده شده بود، حکایت کرده است: **{وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (۱۷۵) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ}** [الأعراف: ۱۷۵-۱۷۶] (و [ای پیامبر] سرگذشت کسی را بر آنان حکایت کن که آیات [و نشانه‌های] خویش را به او دادیم و [او حقانیت این آیات را درک کرد؛ ولی] از آنها جدا [و عاری] گشت؛ پس شیطان به دنبالش افتاد [و بروی مسلط گردید] و او از گمراهان شد (۱۷۵) و اگر می‌خواستیم، [مقام و منزلت] او را به خاطر [پایبندی و عمل به] آن [آیات] بالا می‌بردیم؛ ولی او به دنیا [و پستی] گرایید و از هوای نفس خویش پیروی کرد).

این معنایی آشکار است که فرد در خود حس می‌کند و اطرافیان نیز از آن باخبرند؛ اما آنچه بر بیشتر مردم پوشیده می‌ماند و سدّی در برابر حق می‌شود، جنبهٔ دوم است: **جنبهٔ پنهان:** این‌ها همان محرک‌هایی هستند که انسان را ناآگاهانه به ردِّ حق یا پذیرش باطل سوق می‌دهند؛ به‌طوری که او می‌پندارد پیرو حق است، در حالی که در حقیقت تسلیم هوای نفس شده است. هواهای پنهانی که به روح انسان نفوذ

می‌کنند، فراتر از شمارش هستند؛ گاهی به تمایلات شخصی فرد مربوط می‌شوند، یا به تربیتی که بر اساس آن بزرگ شده، یا عادت‌هایی که به آن‌ها دلبسته است، و یا اشخاص و گروه‌هایی که از آنان دفاع می‌کند. تمام این عوامل، بدون آنکه فرد متوجه شود، بر دیدگاه او تأثیر می‌گذارند.

گاهی نیز هوای نفس در سنگین پنداشتن یک حکم نمایان می‌شود؛ در این حالت، فرد گمان می‌کند عقل و مصلحت آن حکم را رد می‌کنند، در حالی که انگیزه واقعی او تنها دشواری و سختی آن حکم بر نفسش است.

همچنین، هوای نفس پنهان گاهی ریشه در بیزاری از برخی پیروان حق دارد؛ به این صورت که فرد برخی حقایق را نمی‌پذیرد، صرفاً چون می‌بیند برخی از مدعیان آن حق، رفتارهایی ناپسند دارند؛ پس در واقع حق را به خاطر نفرتی که از برخی منتسبان به آن دارد، رد می‌کند.

گاهی هم هوای نفس به شکل کبر و غرور در جان ظاهر می‌شود و باعث سرکشی در برابر پیروی از حکم می‌گردد؛ به این دلیل که: «بیشتر کسانی که از همراهی با کتاب و سنت روی گردانند، به دلیل تکبری است که در جان‌شان وجود دارد؛ همان‌گونه که

شیخ ابوعثمان نیشابوری گفته است: هیچ‌کس چیزی از سنت را رها نکرد، مگر به دلیل تکبری که در نفسش بود.^۱

راه‌های نفوذ هوای نفس پنهان بسیار است؛ اما ریشه همه آنها را می‌توان در رد حق، یا سستی در تلاش برای دستیابی به آن، و یا بی‌توجهی به امور آسیب‌زا خلاصه کرد.^۲

به همین دلیل، سلف این امت، اهل بدعت را «اهل اهواء» نامیده‌اند: «چرا که آنها از هواهای نفس خود پیروی کردند و با ادله شرعی چنان برخورد نکردند که گویا به آنها نیازمندند و باید به آنها تکیه کنند تا مسیرشان را از آنها بگیرند؛ بلکه هواهای نفس خود را مقدم کردند و برآرای خویش تکیه نمودند، سپس ادله شرعی را تنها از پس آن دیدگاه‌ها نگریستند». ^۳ آنها در حقیقت با حق مخالفت کردند و از آنچه عقلشان دیکته می‌کرد پیروی نمودند، در حالی که در جستجوی حقیقت کوتاهی کردند.

^۱ جامع الفصول، ابن تیمیه (مجموعه اول / ۱۲۲). و نگا: (۱۲۴).

^۲ فی النوازع الخفیه لتأثیر هوای نفس بر مخالفت با حق؛ نگا: التنکیل، معلمی (۲/ ۲۹۴-۲۹۷).

^۳ الاعتصام، شاطبی (۳/ ۱۰۲).

از برجسته‌ترین نشانه‌هایی که پرده از اثرگذاری هواهای نفس بر می‌دارد، تأثیر بیماری، فقر و ناتوانی بر رفتار و تفکر انسان است. انسان در زمان تندرستی، ثروت و جوانی ممکن است پروردگارش را فراموش کند و در ادای حقوق بندگان کوتاهی ورزد؛ همان‌گونه که الله تعالی می‌فرماید: **{كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَىٰ (۶) أَن رَّاهُ اسْتَغْنَىٰ}** [العلق: ۶-۷] (هرگز چنین نیست [که انسان می‌پندارد]؛ بی‌گمان انسان سرکشی می‌کند، از اینکه خود را بی‌نیاز ببیند).

بی‌نیازی، انسان را به طغیان می‌کشاند و او را در دریای فراموشی، غفلت و روی‌گردانی غرق می‌کند؛ اما همین که سلامتی، مال و جوانی‌اش را از دست می‌دهد، ناتوان و تسلیم می‌شود و چه بسا توبه کرده و بازگردد. این در حالی است که بیماری با خود دلیل عقلی یا برهان جدیدی نیاورده است، بلکه تنها مایه هوای نفس یعنی بی‌نیازی ناشی از مال، تندرستی و قدرت را از بین برده است.

هوای نفس آثار قدرتمندی دارد، از جمله:

۱- هوای نفس یکی از دلایل اصلی رد حق توسط بسیاری از انسان‌هاست؛ زیرا پذیرش آن برایشان سنگین و دشوار است. چنین فردی را می‌بینی که درباره حکم شرعی مجادله می‌کند، ایراد می‌گیرد و شبهه می‌سازد، و نه آن را می‌پذیرد و نه قانع می‌شود. او گمان می‌کند که از عقل پیروی می‌کند و متوجه نیست که این‌ها همه

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

از پیامدهای پیروی از هوای نفس است؛ در واقع، عامل اصلی قانع نشدن او، سنگینی حکم است، نه ضعفِ دلایل.

این حقیقتی است که باید کاملاً روشن باشد: حق سنگین است؛ همان‌گونه که الله تعالی می‌فرماید: **{إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا}** [المزمل: ۵] ((چرا که) ما به‌زودی سخنی سنگین (و گران‌مایه) بر تو القا خواهیم کرد). قتاده می‌گوید: «به الله سوگند که واجبات و حدود آن سنگین است»^۱.

احکام شرعی با خود تکلیف‌هایی دارند که با هواهای نفس سازگار نیست؛ همان‌گونه که الله تعالی می‌فرماید: **{كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ}** [البقرة: ۲۱۶] (جنگ بر شما مقرر شد، در حالی که برایتان ناخوشایند است).

و حق سبحانه و تعالی می‌فرماید: **{وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ}** [البقرة: ۴۵] (و بی‌گمان این [نماز] جز بر خاشعان، سنگین است). پیامبر ﷺ نیز فرموده‌اند: «بهشت با ناخوشی‌ها پوشیده شده است»^۲.

^۱ عبدالرزاق در تفسیر (۳/ ۳۵۶) و طبری در تفسیرش (۲۳/ ۳۶۵) آن را آورده‌اند.

^۲ بخاری در صحیح خود (۸/ ۱۰۲) به شماره (۶۴۷۸) و مسلم (۴/ ۲۱۷۴) به شماره (۲۸۲۳) از حدیث ابوهریره (رضی‌الله‌عنه)؛ همچنین مسلم (۴/ ۲۱۷۴) به شماره (۲۸۲۲) از حدیث انس (رضی‌الله‌عنه) آن را روایت کرده است.

بنابراین، بیشتر افراد حق را به خاطر سختی و باری که بردوش هوای نفس می‌گذارد رد می‌کنند، نه به این دلیل که دلایلش روشن نیست.

از آنجا که نفس انسان به شهوت‌ها تمایل دارد، احکام شرعی که این شهوت‌ها را محدود می‌کنند - مانند تحریم فواحش یا مقدمات آن‌ها، بستن راه‌های وقوع گناه، و احکام مربوط به فرو بستن چشم از نامحرم یا وجوب حجاب و مانند آن‌ها - همگی احکامی سنگین به شمار می‌آیند؛ چرا که نیازمند تعهد، انجام وظایف و ترک عادت‌هایی هستند که با خواسته‌های نفس در تضاد است.

این موضوع به‌ویژه برای کسانی که به خلاف این احکام عادت کرده، با آن بزرگ شده و پیر شده‌اند، دشوارتر است. مشکل چنین فردی در دلایل نقلی و عقلی بر درستی این احکام نیست؛ بلکه مسئله اینجاست که این احکام، پایبندی‌ای را بر او تحمیل می‌کنند که او خود را در برابر آن ناتوان می‌بیند و نمی‌تواند آن را بپذیرد.

به همین دلیل، نزد بسیاری از گناهکاران، عقل حکم می‌کند که فرد اعتراف نماید این کار حرام است؛ او میان هوای نفس و حجت تمایز قائل می‌شود و لجاجت نمی‌کند تا شرع را پیرو هوای نفس خود سازد.

آنچه بر خطر هوای نفس و تاثیر آن در رها کردن احکام تأکید می‌کند، به یاد آوردن مفهوم «تزین» (زیباسازی) است؛ اینکه پیروی از شهوت‌ها و مخالفت با حق در چشم پیروانش زیبا جلوه می‌کند، پس نفسشان به آن متمایل شده، آن را نیکو می‌پندارند، به آن خو می‌گیرند و از غیر آن بیزار می‌شوند.

این معنایی قرآنی است که در بسیاری از آیات تکرار شده است؛ همان‌گونه که الله تعالی می‌فرماید: **{أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا}** [فاطر: ۸] (آیا کسی که زشتی کردارش برای او آراسته شده و آن را زیبا می‌بیند) مانند کسی است که هدایت یافته است؟). و می‌فرماید: **{زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا}** [البقرة: ۲۱۲] (زندگی دنیا برای کسانی که کفرورزیدند آراسته شده است). و می‌فرماید: **{زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ}** [آل عمران: ۱۴] (دوستی خواستنی‌ها [و تمایلات] از زنان و فرزندان و اموال فراوان از طلا و نقره و اسب‌های نشانداری و چهارپایان و کشتزار[ها] برای مردم آراسته شده است).

۲- از بزرگترین آثار پیروی از هوای نفس این است که قلب انسان را منحرف می‌سازد؛ چرا که انسان هرگز پس از هدایت گمراه نمی‌شود مگر بنا بر سببی [از جانب خود]، که یکی از آن‌ها پیروی از هوای نفس است. به همین دلیل، چنین فردی از دلایل و

برهان‌ها بهره‌ای نمی‌برد چون به سبب غلبه‌ی هوای نفس بر او، از آن‌ها روی‌گردان است.

ابن صَبَّاح می‌گوید: «الله تعالی بیان فرموده که حجت‌ها و آیات تنها به حال کسی سودمند است که در جستجوی حق باشد؛ به‌طوری که اگر حق برای او آشکار گشت، آن را تصدیق و پیروی کند. اما کسی که قصدش رد کردن و تکذیب حق است، آیات و حجت‌ها به او سودی نمی‌رسانند.

اختلافاتی که میان عاقلان در دلایل عقلی موجب علم پدید می‌آید، تنها به دلیل هوای نفس و تفاوت نیت‌هاست؛ چرا که هر کس به آنچه با آن خو گرفته - مانند دینی که پدرانش را بر آن یافته - دلبستگی داشته باشد، دیگر با دیده‌ای منصفانه به دلایل نمی‌نگرد، بلکه تنها به دنبال درست جلوه دادن سخن خویش و تمایل به اعتقاد قبلی‌اش است. در این صورت، شبهه در نظرش چنان زیبا جلوه می‌کند که برایش مانند حجت می‌شود، و در مقابل، حجت چنان نزد او ضعیف می‌گردد که همچون شبهه به نظر می‌رسد»^۱.

^۱ الطريق السالم إلى الله، اثر ابن صباغ (۱۵۲).

به همین دلیل، سلف درباره‌ی خوارچ چنین حکم کرده‌اند که آن‌ها از کسانی هستند که الله دل‌هایشان را [از هدایت] منحرف ساخته است.^۱ آن‌ها ابتدا با پیروی از هواهای نفس خود، تکبر در برابر حق، خودشیفتگی نسبت به آرای خویش و جسارت بر محرمات الله منحرف گشتند؛ پس الله دل‌هایشان را از حق و هدایت منحرف کرد و دینداری و صداقتشان سودی به حال آن‌ها نداشت.

پس هوای نفس بازدارنده از حق است و انسان را از هدف‌گیری کامل حق و جستجوی آن باز می‌دارد. همان‌گونه که ابن‌قیم گفته است: «هر کس در تباهی اوضاع جهان، چه به‌طور کلی و چه جزئی تامل کند، آن را ناشی از این دو اصل می‌یابد: غفلت، که میان بنده و تصور حق و شناخت آن مانع می‌گردد و در نتیجه

^۱ این سخن از ابوامامه (رضی‌الله‌عنه) روایت شده، همان‌گونه که عبدالله بن احمد در «السنه» (۶۴۱) و الخلال در «السنه» (۱/ ۱۳۰) و طبری در تفسیر خود (۲۲/ ۶۱۲) و ابن‌منذر در تفسیر (۱/ ۱۲۶) و ابن‌ابی‌حاتم در تفسیرش (۲/ ۵۹۴) و ابن‌بطه در «الإبانه» (۲/ ۶۰۶) آن را آورده‌اند. همچنین از سعد بن ابی‌وقاص (رضی‌الله‌عنه) روایت شده، چنان‌که ابن‌ابی‌شیبہ (۷/ ۵۶۱) و عبدالله بن احمد در «السنه» (۲/ ۶۳۸) و طبری در تفسیر (۱۵/ ۴۲۴) آورده‌اند؛ و از قتاده نیز روایت شده که عبدالرزاق در تفسیر خود (۱/ ۳۸۲) و طبری در تفسیر (۵/ ۲۰۷) و ابن‌بطه در «الإبانه» (۲/ ۶۰۷) آن را نقل کرده‌اند.

[فرد] از گمراهان (ضالین) می‌شود؛ و پیروی از هوای نفس، که او را از هدف‌گیری حق و اراده و پیروی از آن باز می‌دارد، پس از غضب‌شدگان (مغضوب‌علیهم) می‌گردد»^۱.

۳- از دیگر آثار هوای نفس این است که انسان از بازگشت به سوی حق اِبا می‌ورزد؛ بلکه در باطل پافشاری می‌کند چون [آن سخن باطل] به او نسبت داده شده، یا به آن مشهور گشته، و یا از طریق آن جایگاه و منزلتی به دست آورده است. یا اینکه در درون خود نسبت به متمسکان به حق احساس بیزاری کرده و پیروی از آنان را کسر شأن می‌بیند. این از اسباب گمراهی نزد اهل بدعت است؛ چرا که آن‌ها: «نگ داشتند از اینکه پیرو اهل حق و دنباله‌روی اهل علم باشند؛ پس پیشوایانی گمراه‌کننده و سرانی پیروی‌شونده در انحراف گشتند؛ (و این به سبب) روی‌گردانی از حق، ریاست‌طلبی، و علاقه به داشتن پیرو و [تحمیل] باورهایشان بود»^۲.

از جمله گفتارهای سلف که بیانگر وارستگی صادقانه از هوای نفس است، سخن عبدالله بن مسعود (رضی‌الله‌عنه) است که می‌گوید: «پیرو در خیر بودن، بهتر از آن

^۱ نامه ابن‌قیم به یکی از برادرانش، از مجموعه «الرسائل»، رساله دوم (۵).

^۲ «الإبانه» اثر ابن‌بطه (۱/ ۲۷۲).

است که سرآمد در شر باشی».^۱ و سخن عمر (رضی الله عنه) که: «بازگشت به حق بهتر از پافشاری بر باطل است».^۲

* * *

^۱ ابن ابی شیبہ در «المصنف» (۷/ ۴۵۶)، و ابن وضاح در «البدع والنهی عنها» (۱۵۸) آن را آورده‌اند. این معنا نزد متقدمان مورد استدلال بوده است؛ معمر در نقد بدعتِ ارجاء، می‌گوید: به حماد بن ابی سلیمان گفتم: تو در سنت (مسیر درست) سرآمد بودی، اما اکنون در بدعت پیرو شده‌ای! او گفت: «اینکه در خیر پیرو باشم، نزد من محبوب‌تر از آن است که در شر سرآمد باشم». ابوزرعه دمشقی در تاریخ خود (۶۷۵)، یعقوب بن سفیان در «المعرفه والتاریخ» (۲/ ۷۹۵) و بغوی در «مسند ابن الجعد» (۶۷) آن را آورده‌اند؛ همچنین حماد با این سخن در برابر دیگران استدلال کرده چنانکه عقیلی در «الضعفاء الکبیر» (۱/ ۳۰۴) آورده است. همچنین در همین معنی ببینید: ابن عبیدالله بن حسن عنبری در «تاریخ بغداد» (۱۲/ ۹).

^۲ ابن شبه در «تاریخ المدینه» (۲/ ۷۷۵)، دارقطنی در «السنن» (۵/ ۳۶۷)، محمد بن خلف معروف به وکیع در «أخبار القضاة» (۱/ ۷۲)، بیهقی در «معرفة السنن والآثار» (۱۴/ ۲۴۰) و ابن عبدالبر در «الاستذکار» (۷/ ۱۰۳) آن را آورده‌اند. این بخشی از نامه مشهور عمر به ابوموسی اشعری (رضی الله عنهما) است.

آثار این مقوله:

- ضرورت محاسبه و مراقبه:

وقتی مسلمان بداند که هوای نفس راه‌های نفوذ فراوانی دارد و گاه چنان پنهانی عمل می‌کند که بی‌آنکه متوجه شود سدی در برابر حق می‌سازد، باید ضرورت محاسبه سخت‌گیرانه از خویش را در قلب خود پرورش دهد. او باید نظارت اله را در جان خود زنده بدارد، به او پناه ببرد و به عمل خود تکیه نکند؛ چرا که هرکس خود را از انحراف و کجی ایمن ببیند، نسبت به حقیقت نفس خود و ماهیت نفوذ هوای نفس بر آن نادان است. «چه بسیارند جان‌هایی که آنچه را هوای نفسشان می‌خواهد انجام می‌دهند، در حالی که می‌پندارند آن کار را برای اطاعت از الله انجام داده‌اند»^۱! غفلت از این موضوع، تأثیرگذاری این هواها را بر فرد آسان می‌کند؛ زیرا او راهی برای محافظت از خود در برابر آن‌ها یا کاستن از اثرشان در پیش نگرفته است. برخلاف کسی که به الله پناه برده، به محاسبه نفس خویش می‌پردازد و مراقب گام‌های خود است؛ چنین فردی مسیرهای نفوذ هوای نفس را تنگ کرده، دریچه‌های خیر و هدایت را گشوده و ثبات را بر قلب خود حاکم ساخته است.

^۱ «مجموع الفتاوی» (۲۸/ ۲۰۷).

همچنین، محاسبه نفس انسان را از خطر افتادن در دام حلال شمردن حرام‌ها محافظت می‌کند؛ و مانع از آن می‌شود که شهوت‌ها بر اثر عادت و خوددوستی، به شبهاتی تبدیل شوند که فرد برایشان مجادله کرده و چه بسا برپایه آن‌ها دوستی و دشمنی ورزد.

از خردورزی مسلمان این است که مراقب نفس خود باشد؛ به آن بینا گشته و راه نفوذ هوای نفس را کشف کرده و از اثرگذاری آن جلوگیری می‌کند. این نشان‌دهنده بصیرت فرد است؛ چنان‌که از ابودرداء روایت شده که گفت: «از فهم بنده این است که بداند آیا [ایمان و عملش] در حال زیاد شدن است یا کاستی؟ و بی‌گمان از فهم بنده این است که بداند وسوسه‌های شیطان از کجا به سراغش می‌آیند».^۱

همچنین باید مراقب باورهای قطعی در نفس خود باشد؛ همان‌هایی که تصورات و استدلال‌هایش را برپایه آن‌ها بنا می‌کند؛ چرا که ممکن است هوای نفس در آن‌ها اثر گذاشته باشد. بی‌گمان: «هر کس نفس خود را درباره آنچه به آن یقین دارد

^۱ الخلال در «السنه» (۲/ ۱۵۰)، و ابن‌بطه در «الإبانه» (۲/ ۸۴۹) آن را آورده‌اند.

بازخواست کند، متوجه خواهد شد کار بیشتر مردمی که مسائل غیرقطعی را قطعی می‌بینند، تنها به دلیل نوعی از هوای نفس است.^۱

- نکوهش پی‌گیری رخصت‌های فقهی:

منظور از جستجوی رخصت‌ها این است که شخص همیشه به دنبال دیدگاه فقهی باشد که برایش راحت‌تر و با تخفیف بیشتر است؛ بنابراین تنها از کسی می‌پرسد که به آسان‌ترین گزینه فتوا دهد. هرگاه دیدگاه‌ها با هم تعارض داشته باشند، راحت‌ترین آن‌ها را انتخاب می‌کند؛ او از میان مذاهب و دیدگاه‌ها، آنچه را برایش ساده‌تر است گلچین می‌کند، بدون اینکه به قوت یا ضعف آن دلیل توجهی داشته باشد. دنبال کردن گریزگاه‌ها و رخصت‌ها با این معنا، خود نوعی پیروی از هوای نفس است؛ به همین دلیل، فقها بر حرام بودن آن اجماع دارند.^۲

ممکن است کسی بگوید: چگونه این کار حرام است در حالی که فرد اینجا پیرو سخن فقهاست و در هیچ مسئله‌ای از دیدگاه فقهی معتبری خارج نشده است؟

^۱ الانتصار لأهل الأثر (۴۵).

^۲ شماری از علما اجماع را در این باره نقل کرده‌اند، از جمله: ابن‌عبدالبر در «جامع بیان العلم وفضله» (۲/ ۹۲۷)، ابن‌حزم در «مراتب الإجماع» (۲۷۱)، ابن‌قطان در «الإقناع فی مسائل الإجماع» (۱/ ۶۵)، و ابن‌حمدان حنبلی در «صفة الفتوی والمفتی والمستفتی» (۴۱).

پاسخ این است که این شیوه نزد فقها اعتبار ندارد؛ زیرا او راهی را می‌رود که هیچ‌کس نرفته است. علما برای یافتن آنچه درست‌تر می‌بینند با هم اختلاف می‌کنند؛ پس اگر کسی بیاید و در میان تمام اقوال آن‌ها بگردد تا در هر مسئله یا بیشتر موارد آنچه برایش آسان‌تر است را پیدا کند، درواقع روش جدیدی را درپیش گرفته که با تمام آن اقوال مخالف است. او در حقیقت پیرو هیچ‌یک از آن‌ها نیست؛ چرا که نه از روی اعتماد به سخن آن‌ها یا نزدیک‌تر بودنشان به حقیقت از آن‌ها پیروی کرده، بلکه در تمام این‌ها تنها به دنبال هوای نفس خود بوده است.

این شبیه به سخن کسی است که می‌گوید: من هیچ حکمی را نمی‌پذیرم مگر آنکه میان فقها مورد اجماع باشد. این سخن به اتفاق فقها باطل است؛ زیرا او راهی را برگزیده که هیچ فقیهی نپیموده است. آن‌ها بر وجوب رجوع به دلیل کتاب و سنت اتفاق نظر دارند؛ چرا که دلیل است که میان اختلاف‌نظرها داوری می‌کند، نه اینکه وجود اختلاف، حاکم بر دلیل باشد.

اگر بگوید: اما من در آنچه برگزیدم از سخن هیچ عالمی خارج نشدم؟

پاسخ این است: این شیوه‌ای که درپیش گرفته‌ای را هیچ عالمی نمی‌گوید و هیچ فقیهی نمی‌پسندد. آن‌ها در بسیاری از مسائل با هم اختلاف کرده‌اند، اما هیچ فقیهی در هیچ مسئله‌ای نگفته است: «چون ما میان حرام و مباح اختلاف داریم،

پس به دلیل وجود اختلاف، دیگر آن کار حرام نیست! یا «چون در عمل به این حدیث اختلاف داریم، پس به دلیل وجود اختلاف، نباید به آن عمل کرد!»

این روش‌های درپیش گرفته شده، همچون دنبال کردن رخصت‌ها، یا شرط کردن اجماع برای پذیرش مسائل فقهی یا احادیث، همگی به اتفاق فقها باطل هستند؛ هرچند که آن‌ها وجود اختلاف را در تک‌تک این مسائل بپذیرند. چرا که این اختلاف به معنای درپیش گرفتن روشی در عمل نیست که انگیزه آن هوای نفس باشد، و یا به معنای رد کردن حکم و دلیل به بهانه نبودن اجماع علما نیست.

با یادآوری این معنا، فقه و فهم والای سلیمان تیمی را درک می‌کنیم که گفت: «اگر رخصت هر عالمی را برگیری، تمام شر در تو جمع خواهد شد»!

شاید برخی از مردم از شدت این توصیف در دنبال کردن سخنان علما تعجب کنند؛ زیرا اشکال اینجاست که پیگیری این سخنان - چنان‌که گذشت - روشی مخالف راه و روش علماست. افزون بر این، جمع کردن آن‌ها در یک حالت - بدون توجه به قوت یا ضعفشان - تصویری ترکیبی ایجاد می‌کند که با شرع در تضاد است؛ در واقع او تصویری می‌سازد که همگان - حتی آن علمایی که به هر یک از آن رخصت‌ها فتوا

^۱ ابوالقاسم بغوی در «مسند ابن الجعد» (۲۰۰) و الخلال در «الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر» (۶۵).

داده‌اند - بر حرام و مخالف شرع بودن آن اتفاق نظر دارند، اما او این وضعیت را به شرع نسبت می‌دهد. این تصویری متناقض با شرع است که ادعا می‌شود از آن است، در حالی که تنها ناشی از پیروی از هوای نفس است.

البته قول به حرام بودن دنبال کردن رخصت‌ها، به معنای حرام بودن برگزیدن گزینه آسان‌تر در برخی سخنان یا شرایط نیست. بنابراین اگر در مسئله‌ای دو دیدگاه برایش تعارض پیدا کرد، یا از چند عالم پرسید و سخنانشان متفاوت بود، علما در این باره دیدگاه‌های بسیاری داشته‌اند و برخی از آن‌ها به جواز انتخاب گزینه آسان‌تر باور داشته‌اند.^۱

تفاوت در اینجا است که پیروی از گزینه آسان‌تر در برخی شرایط، با اینکه آن را به روشی کلی یا غالب برای فرد تبدیل کند متفاوت است. چرا که شخص (در حالت اول) پرسیده و دو سخن برایش تعارض یافته که هر دو نزد او برابر و معتبرند، پس اگر گزینه آسان‌تر را انتخاب کند - نزد کسانی که این کار را جایز می‌دانند - پیرو هوای نفس شمرده نمی‌شود؛ یا اینکه می‌بیند این آسان‌گیری از سنخ همان یُسْر و سهولتی است که در احکام شرع وجود دارد و نه پیروی از هوای نفس.

^۱ درباره نظر علما در این مسئله ببینید: «المجموع شرح المذهب» نووی (۱/ ۵۵-۵۶).

ابن تیمیه می‌گوید: «آنچه علما برای مرد ناپسند دانسته‌اند، این است که فردی سُست‌عنصر باشد که در هر واقعه‌ای بر اساس آنچه در آن رخصت است فتوا بخواهد؛ اما اینکه - به همراه رعایت تقوا - در برخی مسائل به سخن یک امام عمل کند و در برخی دیگر به سخن امامی دیگر، این کار نزد پیشوایان اسلام جایز است»^۱ و «کسی که هم به عزیمت‌ها (غیر رخصت) و هم به رخصت‌ها عمل می‌کند، دربارهٔ چنین کسی گفته نمی‌شود که دنبال کنندهٔ رخصت‌هاست»^۲.

به همین دلیل شاطبی روش مختار بودن در انتخابِ گزینهٔ آسان‌تر را نقد کرده است، زیرا به دنبال کردن رخصت‌ها و گریزگاه‌ها می‌انجامد.^۳ او این دو را یک مسئله ندانسته، بلکه میان‌شان تفاوت قائل شده و برگزیدن آسان‌گیری در موارد مورد اختلاف را منتهی به دنبال کردن رخصت‌هایی دانسته که بر منع آن‌ها اتفاق‌نظر وجود دارد.

- اهمیت اجتهاد و بذل همهٔ توان:

^۱ نگا: جامع المسائل (۴/ ۳۲۰).

^۲ تحفة المحتاج اثر ابن حجر هیتمی (۱۰/ ۱۱۲).

^۳ نگا: الموافقات (۵/ ۸۳).

از آنجا که هوای نفس شرعاً ناپسند است، بر مسلمان واجب است که در عبادت خود، یا نگرستن در احکام شرع، و یا در احکامی که شریعت به او واگذار کرده، بر پایهٔ اجتهاد رفتار کند نه هوای نفس. به این صورت که نهایت تلاش خود را به کار بندد سپس دربارهٔ آنچه فراتر از توان اوست مورد بخشش است؛ او حق ندارد بر اساس هوس خود دست به گلچین بزند و طبق هوای نفس و تمایلات طبع خویش انتخاب کند:

- مفتی در فتوا دادن اجتهاد می‌کند و میان اقوال، بر اساس آنچه گمان غالبش بر درستی آن است، ترجیح قائل می‌شود.

- قاضی میان مردم بر اساس اجتهاد خود در بررسی شواهد و دلایل دآوری می‌کند.

- امام در تدبیر امور رعیت خویش، در مراعات آنچه شایسته‌تر است و در سیاست‌گذاری نیکو اجتهاد می‌ورزد.

- سرپرست یتیم، سفیه و مجنون در حفظ اموالشان و سرمایه‌گذاری آن‌ها به شکلی که مصلحتشان را تأمین کند، اجتهاد می‌نماید.

- ولی زن در ازدواج، و در انتخاب همسر شایسته‌ای که مورد رضایت زن باشد، اجتهاد و تلاش می‌کند.

- وکیل هر کسی در مال یا غیر آن، باید در این ولایت اجتهاد کند و برای آنچه شایسته‌تر است بکوشد.

این اجتهاد به‌طور ریشه‌ای با هوای نفس در تضاد است؛ پس اگر کسی تلاش خود را به کار بست و خطا کرد، بخشیده می‌شود، اما اگر از هوای نفس خود پیروی کرد، در سختی و تنگنا می‌افتد. به همین دلیل علما گفته‌اند: هر سرپرستی باید به شکلی عمل کند که شایسته‌تر است؛ پس تنها شایسته بودن کافی نیست، بلکه برگزیدن شایسته‌ترین واجب است. دلیل این مطلب همان چیزی است که دربارهٔ تصرف در [اموال] یتیم آمده است: **﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾** (الأَنْعَام: ۱۵۲) (و) به مال یتیم نزدیک نشوید، مگر به [روشی] که نیکوتر است).

آنچه بر اهمیت اجتهاد گواهی می‌دهد این است که تکلیف در بسیاری از احکام بر پایهٔ گمان غالب است و نه یقین؛ برای مثال، فرد در شناخت قبله چنان اجتهاد می‌کند که به گمان غالبش برسد، پس اگر خطا کرد معذور است، اما اگر بدون اجتهاد با قبله هم‌سو شد، نمازش باطل است؛ زیرا راه درست یعنی اجتهاد را نپیموده است. اجتهادی که نشان‌دهندهٔ قصد نیک برای پیروی، و تلاشی صادقانه برای رسیدن به حقیقت است، برخلاف هوای نفس که مخالف شرع است.

- عدم تأثیر هوای نفس در حَرَجِ معتبر:

نهی از پیروی هوای نفس به روشنی نشان می‌دهد که مشقتِ مخالفت با هوای نفس در شرع اعتباری ندارد [یعنی از نگاه شرع، آن مشقت نکوهیده نیست] و از آن دست سختی‌هایی نیست که شرعاً برداشته شده باشد؛ چرا که شریعت برای رفع حرج (سختی) آمده است: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾** [الحج: ۷۸] (و در دین بر شما هیچ سختی (و تنگنایی) قرار نداده است).

اما مخالفت با هوای نفس به هیچ وجه از این دست سختی‌ها نیست؛ پس رها کردن برخی احکام به این ادعا که در آن‌ها مشقتی بر نفس وجود دارد و یا نفس به خلاف آن عادت کرده، درست نیست؛ زیرا این مشقتی بی اعتبار است چون به هوای نفسِ مخالف با شرع پیوند دارد.

بنابراین به عادت‌های مردم اگر حرام باشند توجهی نمی‌شود، بلکه واجب است رها شوند و مورد انکار قرار گیرند، هرچند در این کار به دلیل تضاد با خواسته‌های مردم سختی وجود داشته باشد؛ همان‌گونه که به نوآوری‌ها و بدعت‌های مخالف شرع اعتباری داده نمی‌شود، حتی اگر رها کردن آن‌ها بر جان‌ها سنگین باشد.

- نیاز به پند و موعظه:

یادآوری خطرهای هوای نفس و تضاد آن با شرع، بر ضرورت موعظه تأکید می‌کند؛ موعظه از سودمندترین روش‌های بیان حق و پذیرش آن از سوی مردم است و اثری بزرگ در دفع شبهه‌ها و انحراف‌های فکری دارد.

شاید برخی با تعجب بپرسند که رابطه موعظه با انحراف‌های فکری چیست؟ زیرا تصور می‌کنند موعظه تنها برای امور مربوط به شهوت‌ها مناسب است؛ مانند اینکه مسلمان در نماز کوتاهی کند یا مرتکب گناهان آشکار شود. آن‌ها می‌پندارند اگر فرد با یاد الله پند داده شود، در انجام واجبات و ترک محرمات سود می‌برد؛ اما موعظه چه پیوندی با مسائل فکری مرتبط با عقل و برهان دارد؟

پاسخ این است که این ایراد ناشی از کوتاهی در شناخت ماهیت انحراف‌های فکری و نقص در درک هوای نفس و اثر آن است.

هوای نفس جنبه‌های پنهانی دارد که انسان را ناآگاهانه به پیش می‌برد؛ از این رو، پذیرش حق تنها تابع یک استدلال عقلی محض نیست، بلکه تحت تأثیر عوامل بسیاری قرار دارد. همان‌گونه که پیروی از حق نیازمند تسلیم، گردن نهادن و رضایت است؛ اموری که از حد یک اقناع عقلی صرف فراتر رفته و به مرحله رضایت و پذیرش قلبی می‌رسند.

بنابراین موعظه مناسب، انگیزه انسان را برای پذیرش حق زنده می‌کند، موانع را از میان می‌برد، فرد را به عمل تشویق می‌نماید و اراده او را در حفاظت از خود در برابر انحراف‌ها یا توبه از آن‌ها تقویت می‌کند.

بسیار پیش می‌آید که برخی افراد درباره سنت پیامبر ﷺ یا بعضی احادیث به جدل‌های عقلی روی می‌آورند؛ اما سودی که این افراد از تذکر نسبت به آیات کتاب الله درباره ضرورت اطاعت از رسول ﷺ می‌برند، به مراتب بیشتر از بحث‌های عقلی پیرامون اثبات سنت یا صلاحیت آن برای استدلال است. همچنین تذکر درباره پیامدهای ناگوار نافرمانی از پیامبر ﷺ و هشدار نسبت به نفاق و گمراهی؛ و این موضوع با پاسخ علمی و عقلی به شبهه‌ها تضادی ندارد، بلکه بر ضرورت حضور موعظه در کنار این پاسخ‌ها تأکید می‌کند.

به همین دلیل، موعظه، بیم دادن و ترغیب در قرآن همواره با خطاب قرار دادن کافران و دعوت آن‌ها به ایمان همراه بوده است و در کنار دلیل عقلی می‌آید؛ برای مثال به این گفته الله تعالی بنگرید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلٍ أَن نَّظْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ؛** [النساء: ۴۷] (ای کسانی که به شما کتاب داده شده است، به آنچه [بر پیامبر خود] نازل کردیم - در حالی که تصدیق‌کننده آن چیزی است که با خود دارید

- ایمان بیاورید؛ پیش از آنکه چهره‌هایی را محو کنیم و آن‌ها را به پشت برگردانیم، یا آنان را لعنت کنیم همان‌گونه که «اصحاب سبت» را لعنت کردیم). در اینجا آنان را به ایمان فراخوانده و بیان کرده که آنچه نازل شده، تصدیق‌کننده داشته‌های آن‌هاست، سپس آنان را تهدید کرده و بیم داده است.

همچنین این مسئله را در این گفته‌ی اله تعالی می‌یابید: **قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** {یونس: ۶۸} (گفتند: «الله فرزندی [برای خود] برگزیده است»؛ او منزّه است، او بی‌نیاز است، آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است از آن اوست؛ شما هیچ دلیلی بر این [ادعا] ندارید، آیا درباره‌ی الله چیزی می‌گویید که نمی‌دانید؟). در اینجا الله بطلان سخن آنان را با اشاره به بی‌نیازی خود از آن‌ها بیان کرده و اینکه هیچ حجتی بر این ادعا ندارند؛ سپس سخن را با حالت موعظه و یادآوری تمام کرده که چرا چیزی را می‌گویند که نمی‌دانند.

بدین ترتیب، دلیل عقلی در قرآن را می‌بینید که با یادآوری، بیم دادن یا ترغیب و تشویق همراه است؛ موضوعی که بر اهمیت حضور این معنا و اثر عمیق آن تأکید دارد. قرآن با وجود تمام حجت‌های عقلی، آیات و براهین، سرشار از موعظه، هشدار و تشویق است؛ همان‌گونه که الله تعالی پیامبرش را به موعظه فرمان داده است:

{وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا} (النساء: ۶۳) (و آنان را موعظه کن و با بیانی رسا (و مؤثر) که در جانیشان [نفوذ کند] با آنان سخن بگو).

من از عبارت «موعظه مناسب» استفاده کردم؛ زیرا مقصود، نیازی است که به هر موعظه شایسته‌ای وجود دارد، نه اینکه هر موعظه‌ای خوب باشد. موعظه‌ای که جایگزین حجت و دلیل شود، ناقص یا ناپسند است؛ بلکه بیان درست آن است که موعظه، یادآوری، بیم دادن و تشویق در کنار تبیین حجت و دلیل قرار گیرد.

- ملاحظه اثر هوای نفس در برآورد مصلحت:

از جمله این موارد آن است که اثر هوای نفس هنگام برآورد مصلحت‌ها در نظر گرفته شود؛ چرا که هر مصلحتی معتبر نیست، بلکه باید اعتبار آن از نظر شرع را در نظر گرفت. این کار باعث می‌شود مسلمان میان کسی که برپایه هوای نفس خود حکم می‌کند و کسی که به شرع دآوری می‌برد، تمایز قائل شود. مصلحت شرعاً معتبر است، اما مصلحتی که تابع هواهای نفسانی نباشد؛ پس ما میان دو نوع نگاه به مصلحت تفاوت قائل می‌شویم:

نخست: نگاهی که آنچه شریعت رعایت کرده را در نظر می‌گیرد؛ پس نگاه آن به مصلحت، نگاهی جامع و کلی است.

دوم: نگاهی که شریعت را در نظر نمی‌گیرد، بلکه تنها متوجه هواهای نفس است؛ پس به آنچه سود دنیوی محض است و آنچه نفس به آن میل دارد اکتفا می‌کند. چنین نگاهی به هیچ مصلحتی که بُعد اخروی، حفظ دین، اصلاح دل‌ها، مکارم اخلاق یا وارستگی از شهوت‌ها را در نظر بگیرد، اعتنا نمی‌کند.

- اهمیت تربیت بر طاعت:

هوای نفس ویژگی ثابتی نزد هر شخص نیست که تغییر نکند، بلکه تحت تأثیر عوامل زیادی قرار دارد؛ مهم‌ترین این عوامل عادت کردن انسان به انجام یا ترک کاری است. پس اگر به چیزی عادت کند، هوای نفس خود را با آن هم‌سو می‌یابد و از آنچه با آن مخالفت کند، گریزان می‌شود. از این رو، هرگاه مسلمان خود را بر انجام واجبات و ترک محرمات پرورش دهد تا آنکه برایش به یک عادت تبدیل شود، هوای نفس خود را متمایل به آن‌ها می‌بیند و انجام آن‌ها را آسان می‌یابد. همان‌گونه که هرکس به فضایل عبادات و مستحبات عادت کند، آن را آسان می‌یابد.

بنابراین کسی که بر اقامه نماز جماعت در مسجد تربیت شده باشد، در انجام آن سختی نمی‌بیند و هوای نفسی که او را از آن بازدارد ضعیف می‌شود؛ برخلاف کسی که به آن عادت نکرده که در این صورت هوای نفسش غالباً قوی است. همچنین دختری که از کودکی بر حیا و پوشش تربیت شود، از زمان بلوغ بر حفظ آن محافظت

می‌کند و در چنین عبادتی هیچ سختی‌ای نمی‌یابد و وسوسه‌های هوای نفس همراه با آن تضعیف می‌شوند.

این موضوع بر مسئولیت تربیت بر طاعت، عبادت و اخلاق پسندیده از دوران کودکی توسط والدین تأکید دارد؛ و اینکه کوتاهی در این امر، نخست خیانت در امانت است و سپس گشودن دروازه‌های هوای نفس پیش روی این کودکان در بزرگسالی است، چرا که هواهای خود را مانعی برای پایبندی به برخی واجبات یا محرمات می‌بینند. از خطاهای رایج در اینجا، کاری است که برخی مربیان انجام می‌دهند؛ اینکه فرزندان خود را به واجبات یا ترک محرمات ملزم نمی‌کنند با این استدلال که این کار را به عهده اقناع خود آن‌ها می‌گذارند تا وقتی بزرگ شدند، اگر متقاعد شدند انجامش دهند یا رها کنند.

این در حقیقت سپردن فرزند به دست هوای نفس است؛ او در حالی که به حرام عادت کرده بزرگ می‌شود تا جایی که به آن انس می‌گیرد و از مخالفت با آن گریزان می‌شود. این موضوعی است که وابستگی و باور او به آن را افزایش می‌دهد؛ پس هر کس می‌خواهد فرزندش واقعاً به طاعت متقاعد شود، باید او را بر انجام آن پرورش دهد تا به آن عادت کرده و به آن قانع شود. چرا که اقناع، جدا از تربیت شکل نمی‌گیرد

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

ورها کردن او توسط والدین، در حقیقت آماده کردن آنها برای قانع نشدن به انجام طاعات است.

(۲۷) هدایت آنان بر عهدهٔ تو نیست^۱

وظیفهٔ کسی که به سوی اسلام دعوت می‌دهد و کسی که سنت را برای مسلمانان تبیین می‌کند و کسی که بدعت‌ها را انکار می‌کند و حرام‌ها را برایشان آشکار می‌سازد یا به سوی خیر راهنمایی‌شان می‌کند این نیست که مردم را هدایت کند، زیرا [توفیق] هدایت به دست خداوند است. تنها چیزی که بر عهدهٔ اوست، این است که سبب [هدایت] را فراهم آورد و آنچه خداوند بر او واجب ساخته یعنی امر به معروف و نهی از منکر را انجام دهد. اما نتایج، به دست الله است: **﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾** [النحل: ۹۳] (او هر کس را بخواهد [و سزاوار بداند] گمراه می‌سازد و هر کس را بخواهد [و شایسته ببیند] هدایت می‌کند). و می‌فرماید: **﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾** [یونس: ۹۹] (آیا تو [می‌خواهی] مردم را مجبور کنی تا مومن شوند؟).

به همین دلیل فرزند نوح، پدر ابراهیم، همسر نوح و لوط، و عموی پیامبر ﷺ اسلام نیاوردند؛ با وجود آنکه برترین پیامبران - صلوات الله و سلامه علیهم - بر ایمان نزدیکان خود تلاش کردند. نوح در میان قوم خود نهصد و پنجاه سال درنگ کرد اما

^۱ أَلَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ.

نتیجه این بود: **{وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ}** [هود: ۴۰] (و جز عده اندکی با او ایمان نیاوردند). همچنین پیامبری روز قیامت می‌آید در حالی که هیچ‌کس با او نیست.

در آیات بسیاری از قرآن، این معنا آمده که نباید [بیش از حد] به حال کافران توجه کرد (و برایشان حسرت خورد)؛ همان‌گونه که الله تعالی خطاب به پیامبر خود ﷺ می‌فرماید: **{وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ}** [البقرة: ۱۱۹] (و تو درباره دوزخیان بازخواست نخواهی شد). و می‌فرماید: **{وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا}** [النساء: ۸۰] (و هرکس روی بگرداند، ما تو را نگهبان [و مراقب] بر آنان نفرستاده‌ایم).

و می‌فرماید: **{قُلْ لِّسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ}** [الأنعام: ۶۶] (بگو: من کارساز [و نگهبان] بر شما نیستم). و می‌فرماید: **{وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ}** [الأنعام: ۱۰۷] (و ما تو را بر آنان نگهبان قرار نداده‌ایم و تو کارساز [و مدافع] آنان نیستی). و می‌فرماید: **{وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ}** [البقرة:

۱۲۰] (و یهود و نصاری هرگز از تو خشنود نخواهند شد، تا آنکه از آیین آنان پیروی کنی). همچنین حق سبحانه و تعالی خطاب به مؤمنان می‌فرماید: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ}** [المائدة: ۱۰۵] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر شما باد [که مراقب] خودتان [باشید]؛ اگر شما هدایت یافته باشید، کسی که گمراه شده است به شما زیانی نمی‌رساند).

کسی که از پذیرش حق روی می‌گرداند بازنده است، نه کسی که او را به سوی حق فرا می‌خواند؛ بنابراین اگر کسی حق را مسخره کند، یا آن را سبک بشمارد، یا با رد کردن آن با حق لجajt ورزد، اوست که بازنده است: **{الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ}** [الأُنعام: ۱۲] (کسانی که خود را باختند [و سرمایه وجودشان را از دست دادند]، پس آنان ایمان نمی‌آورند). و پیامد کار او تنها به خودش باز می‌گردد: **{وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ}** [الأُنعام: ۱۲۳] (و آنان جز به خودشان نیرنگ نمی‌زنند و [خود] نمی‌فهمند).

هدایت نعمتی از جانب الله است که بنده تنها به سبب گناهان و هواهای نفسانی خود از آن محروم می‌شود؛ وگرنه اگر بنده با خداوند صادق باشد، او را هدایت می‌کند: **{وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}** [العنکبوت: ۶۹] (و کسانی که در راه ما تلاش کردند، بی‌گمان آنان را به راه‌های خویش هدایت می‌کنیم). و می‌فرماید: **{فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ}** [الصف: ۵] (پس چون [از حق] منحرف شدند، الله دل‌هایشان را منحرف ساخت).

کافری که دعوت اسلام به او رسیده است، تنها به یکی از این سه دلیل اسلام را ترک می‌کند: کوتاهی در جستجوی حق؛ غلبه‌ی هوای نفس بر او؛ و لجاجت. و اگر از این سه مورد رها بود، حتماً مسلمان می‌شد.^۱

ابن تیمیه می‌گوید: «کسی که از میان کفار و مشرکان به خطا رفته و پیام به او رسیده است، اگر گفته شود که در برابر حق ستیزه‌جویی نمی‌ورزد، در این صورت خطای او تنها ناشی از کوتاهی و ستم [بر خویش] است. چرا که تصور نمی‌شود کسی در ایمان به رسول ﷺ تلاش تمام عیار کند و نهایت توان خود را در جستجوی علم به کار بندد، اما به آن نرسد؛ بلکه هرگاه اجتهاد کند - و اجتهاد یعنی به کار بستن تمام توان در جستجوی علم به این موضوع - بدون شک به حقیقت آن دست می‌یابد. زیرا دلیل‌ها و انگیزه‌های آنچه رسول ﷺ آورده، در بالاترین مرتبه کمال و تمامیت قرار دارد که هر کس پیام به او برسد را در بر می‌گیرد؛ و هیچ کس پیروی از رسول را به طور کلی رها نکرد مگر به سبب کوتاهی و ستم، که در این صورت سزاوار کیفر است. این برخلاف بسیاری از جزئیات آموزه‌های اوست که ممکن است آگاهی به آن‌ها از بسیاری افراد پنهان بماند».^۲

^۱ مجموعه الرسائل الحدیثیه از المعلمی (۹).

^۲ جامع الرسائل (۱/ ۲۴۴).

بنابراین، بازماندن از حق از پیامدهای فعل بنده است؛ امام مالک حکایت می‌کند که مردی گفت: «من در تمام این ادیان وارد شدم اما هیچ چیز را استوار [و بدون اشکال] نیافتم، پس مردی از متکلمان مدینه به او گفت: من به تو می‌گویم که چرا چنین است؛ زیرا تو تقوای الله را پیشه نمی‌کنی؛ اگر تقوای الله را داشتی، حتماً برای کارت راه خروجی قرار می‌داد.»^۱

اگر بنده با پروردگار خود صادق باشد، قطعاً او را راهنمایی و هدایت می‌کند؛ و همان‌گونه که محاسبی می‌گوید: «هیچ بنده‌ای به سوی الله عزوجل روی نیاورد مگر آنکه الله به او روی آورد و در اجابتش شتافت؛ به همین ترتیب اگر بنده با یاد او برای طلب فهم به سوی الله تعالی روی آورد، او نیز در فهماندن [حق] به وی شتاب می‌کند؛ همچنین این را برای کسانی که با عقل خود برای فهم کلامش به او روی آورده‌اند، ضمانت کرده است؛ او عزوجل می‌فرماید: **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ** [ق: ۳۷] (بی‌گمان در این [سخن] پندی است برای آن کس که قلبی [آگاه] دارد، یا با حضور قلب گوش فرا دهد)».^۲

^۱ ابن‌بطه آن را در «الإبانة» (۱/ ۴۰۷) و (۲/ ۵۰۹) آورده است. و نگاه کنید به: «الجامع» اثر ابن‌ابی‌زید (۱۲۰).

^۲ «فهم القرآن ومعانيه» (۱۰۲).

این موضوع به اموری از جمله وسعت علم، حکمت و رحمت خداوند ارتباط دارد که بنده ناتوان نمی‌تواند به آن‌ها احاطه یابد؛ به همین دلیل بر بنده واجب است که در حد توان خود به اسباب بنگرد و آن‌ها را فراهم آورد و به نتیجه نگاه نکند؛ زیرا امر نتیجه به حکمت الهی گره خورده است و این چیزی است که علم و عقل بنده از درک آن ناتوان است، پس نباید به سبب توجه به آنچه به او مربوط نیست، از انجام آنچه بر او واجب است سست شود.

هدایت همان گشایش سینه برای حق، آمادگی برای پذیرش آن و پایبندی به عمل بر پایه آن است؛ و این چیزی نیست که دعوتگر مالک آن باشد، بلکه تنها به دست پروردگار است. هدایت نوعی پاک‌سازی و پاکی جویی بنده برای خود اوست و هیچ پیوندی با هوش یا کودنی، و یا تحصیلات علمی دنیوی یا نبود آن، و فقر یا ثروت ندارد: «گاه ممکن است فردی از باهوش‌ترین مردم و تیزبین‌ترین آنان باشد، اما الله او را از آشکارترین چیزها نابینا کند؛ و گاه ممکن است کسی از کندذهن‌ترین مردم و ضعیف‌ترین آنان در اندیشه باشد، اما الله او را به اذن خویش به حقی که در آن اختلاف شده هدایت کند؛ پس هیچ نیرو و توانی جز به [اراده و یاری] الله نیست.

بنابراین هر کس بر اندیشه و استدلال، یا عقل و شناخت خود تکیه کند، خوار و درمانده می‌شود.^۱

همان‌طور که: «بنده به الله نیازمند است تا ایمان را برایش محبوب و کفر را نزدش ناپسند گرداند؛ وگرنه چه بسا حق را بداند اما آن را دوست نداشته باشد و نخواهد، که در این صورت از ستیزه‌جویان و انکارکنندگان [حق] خواهد بود».^۲

* * *

آثار این سخن:

- توجه انسان به آنچه بر عهده اوست:

این سخن توجه به وظایف را در جان مسلمان زنده می‌کند؛ منظور هر آن چیزی است که در توان اوست از جمله خیرخواهی، تبیین، گفتگو، اقناع، برخورد با نرمی، تذکر با موعظه نیکو و پایداری در برابر آزار و اذیتی که پس از آن رخ می‌دهد. اگر او پیش از این‌ها به نتیجه توجه می‌کرد، در انجام بسیاری از وظایفش کوتاهی می‌کرد؛

^۱ «درء تعارض العقل والنقل» (۳۴/۹).

^۲ همان (۳۵/۹).

زیرا به دشواری یا شاید محال بودن امر تن می‌سپرد، یا با کمترین مخالفتی دست از کار می‌کشید، و یا با مشاهده لجاجت، تکذیب و خودبزرگ‌بینی متوقف می‌شد.

همچنین پافشاری بر هدایت انسان‌ها ممکن است مسلمان را از حقیقتی شرعی و استوار غافل کند؛ و آن حقیقت این است که جایگاه او نزد الله بر پایه شایستگی خود او و انجام وظایفی است که برای اصلاح خویش و اطرافیانش بر عهده دارد. اما صلاح یا فسادِ اطرافیان - اگر او به آنچه بر عهده‌اش بوده عمل کرده باشد - به وی آسیبی نمی‌رساند؛ اگر او در زمان تابعین و در بهترین سرزمین‌ها از نظر صلاح، تقوا، عبادت و نیکی زندگی می‌کرد اما فردی مقصر می‌بود، صلاح جامعه‌اش مایه بالارفتن جایگاه او نمی‌شد. و چنانچه در جوامعی غرق در فساد و انحراف زندگی می‌کرد اما در زمره صالحانی می‌بود که به وظایفشان عمل می‌کنند، این موضوع به او زیانی نمی‌رساند؛ بلکه در شرع دلایلی آمده است که برتری جایگاه و پاداش عظیم چنین کسی را به سبب تمسک به حق در دوران غربتش ثابت می‌کند؛ بنابراین پاداش او به اندازه سختی کارش بزرگ می‌شود. همان‌گونه که پیامبر ﷺ فرمود: «بی‌گمان پیش روی شما روزهای صبر است؛ صبر در آن روزگار مانند به دست گرفتن اخگر است؛

برای کسی که در آن زمان عمل [صالح] انجام دهد، پاداشی همچون پاداش پناه
مرد است که مانند او عمل می‌کنند»^۱.

- دوری از اندوه:

یادآوری این معنا، دعوتگر به سوی خیر را تَسْلٰی می‌دهد تا به سبب تکذیب، لجاجت
یا فرو رفتن مردم در شهوت‌ها اندوهگین نشود و دلش نگیرد؛ زیرا اندوه سودی
ندارد و برای هیچ کس مصلحتی در آن نیست. چیزی که در قرآن کریم جلب توجه
می‌کند، نهی پی‌درپی پروردگار از اندوهگین شدن پیامبر ﷺ است:

^۱ به روایت ابوداود (۳۹۶ / ۶) به شماره (۴۳۴۱)، و ترمذی (۱۴۶ / ۵) به شماره (۳۰۵۸) ترمذی
گفته است: حدیث حسن غریب است؛ همچنین ابن‌ماجه (۱۳۳۰ / ۲) به شماره (۴۰۱۴)، و
ابن‌حبان در صحیحش (۵۲۸ / ۱) به شماره (۸۰۱) از حدیث ابو ثعلبه خُشَنی رضی‌الله‌عنه، و حاکم
در مستدرک (۳۵۸ / ۴) آن را صحیح دانسته و ذهبی با وی موافقت کرده است؛ و حسنِ علایی
در مجموع رسائل خود (۲۷۵)، و بزار (۱۷۸ / ۵) به شماره (۱۷۷۶)، و طبرانی در المعجم الکبیر (۱۰ /
۱۸۲) از عبدالله بن مسعود رضی‌الله‌عنه آورده‌اند و هیثمی در مجمع الزوائد (۲۸۲ / ۷) گفته است:
راویان صحیح‌اند جز سهل بن عامر بجلی که ابن‌حبان وی را ثقه دانسته است. و نگا: تحقیق
سنن ابی‌داود (۳۹۶-۳۹۸)، صحیح‌الترغیب والترهیب (۳ / ۲۳۳).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

{وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ} (نمل: ۷۰) (بر آنان اندوه مخور و از نیرنگی که می‌ورزند دلتنگ مباش).

{لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} (شعراء: ۳) (گویا تو می‌خواهی از [شدت اندوه] جان خود را تباه کنی که چرا آنان ایمان نمی‌آورند).

{فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ} (یس: ۷۶) (پس سخنانشان تو را اندوهگین نکند؛ ما آنچه را پنهان می‌دارند و آنچه را آشکار می‌کنند می‌دانیم).

{وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ} (لقمان: ۲۳) (و هر کس کفر ورزید، کفرش تو را اندوهگین نسازد).

علت این است که اندوه، ماده‌ای سمی و بدون مصلحت است که به انسان آسیب می‌رساند؛ پس اندوه شرعاً مورد نظر [شرع] نیست و الله تعالی نیز آن را [برای بنده] نمی‌خواهد، بلکه از آثاری است که هنگام دیدن آنچه برخلاف خشنودی الله است برای هر مومن، رخ می‌دهد. او بر این اندوه پاداش می‌یابد؛ زیرا نوعی آزار است و در زمره کفاره‌های گناه به شمار می‌آید، همان‌گونه که پیامبر ﷺ فرمود: «هیچ رنج، بیماری، نگرانی، اندوه، آزار و غمی به مسلمان نمی‌رسد - حتی خاری که به بدنش

فرو رود - مگر آنکه الله به سبب آن، از گناهانش تکفیر می‌کند.^۱ پس اگر حکم هر گونه اندوهی چنین است، حال آن اندوهی که اثر طاعت الله و بزرگداشت امر و نهی اوست، چگونه خواهد بود؟^۲

اما این اندوه نه خواسته شده است و نه هدف است؛ پس شایسته نیست مسلمان آن را تقویت کند یا برانگیزد، بلکه باید به دنبال چیزی باشد که آن را از بین ببرد؛ چرا که اندوه ممکن است اراده را سست کند، همت را درهم بشکند و اعمال شایسته را متوقف سازد، بلکه چه بسا دلیلی برای گمراهی و انحراف گردد.

ابن تیمیه در تبیین حقیقت اندوه و اثر آن می‌گوید: «زیرا [اندوه] نه سودی می‌رساند و نه زیانی را دور می‌کند، پس فایده‌ای در آن نیست و آنچه فایده‌ای ندارد، الله نیز به آن فرمان نمی‌دهد. آری، صاحب آن اگر اندوهش با حرامی همراه نباشد گناهکار نیست، مانند اندوه بر مصیبت‌ها... و چه بسا با اندوه چیزی همراه شود که صاحبش بر آن پاداش یابد و ستوده شود، پس از آن جهت ستودنی است نه از جهت خود

^۱ به روایت بخاری (۷ / ۱۱۴) به شماره (۵۶۴۱)، و مسلم (۴ / ۱۹۹۳) به شماره (۲۵۷۳) از حدیث ابوهریره و ابوسعید خدری رضی الله عنهما.

^۲ درباره احوال آزار اندوه و اینکه چه زمانی برای آن پاداش نوشته می‌شود، ببینید: «الطریق السالم إلى الله» اثر ابن صباغ (۴۴۲ - ۴۴۳).

اندوه؛ مانند کسی که بر مصیبتی در دینش یا بر مصیبت‌های عمومی مسلمانان اندوهگین است؛ چنین کسی برای دوست داشتن خیر و دشمنی با شر و پیامدهای آن که در دل دارد پاداش می‌برد. اما اندوه بر این موارد اگر منجر به ترک اوامری چون صبر و جهاد، و [ترک] جلب منفعت و دفع مضرت شود، از آن نهی شده است؛ در غیر این صورت، بهره‌ی صاحب آن تنها گناهکار نشدن از جهت اندوه است. اما اگر منجر به ضعف دل و سرگرم شدن به آن و بازماندن از انجام آنچه الله و رسولش ﷺ به آن فرمان داده‌اند شود، از آن جهت ناپسند خواهد بود، هرچند از جهتی دیگر ستودنی باشد»^۱.

- صبر و پایداری بر حق:

فهم این معنا، پایداری بر حقی را که مومن بر آن است در دل او تقویت می‌کند؛ در نتیجه نه اندوهگین می‌شود، نه ناتوان می‌گردد و نه از مسیر خود بازمی‌گردد؛ زیرا انسان هرگاه فراوانی مخالفان را ببیند، ممکن است سست شود. ابن تیمیه می‌گوید: «همان‌گونه که الله پیامبرش را نهی کرد از اینکه در آغاز کار، به خاطر کسانی که اسلام نمی‌آوردند دچار غصه یا دلتنگی شود، در پایان کار نیز چنین است؛

^۱ «مجموع الفتاوی» (۱۰ / ۱۷). درباره‌ی معنای حقیقت اندوه و اثر آن، ببینید: «طریق الهجرة» (۲ /

بنابراین مومن از اندوه بر آنان یا دلتنگی از نیرنگشان نهی شده است. بسیاری از مردم وقتی منکری را می‌بینند یا دگرگونی احوال اسلام را مشاهده می‌کنند، بی‌تابی کرده و خسته می‌شوند و مانند مصیبت‌زدگان نوحه سر می‌دهند، در حالی که از این کار نهی شده‌اند. بلکه او به صبر، توکل و پایداری بر اسلام فرمان یافته است؛ و اینکه ایمان داشته باشد الله با متقیان و نیکوکاران است، و فرجام نیک از آن تقواست، و آنچه به او می‌رسد به خاطر گناهان خود اوست. پس باید شکیبایی کند که وعده الله حق است، و برای گناهش استغفار کند و به ستایش پروردگارش شامگاهان و بامدادان تسبیح گوید.^۱

- صیانت از احکام شرع در برابر دستکاری و تحریف:

یکی از ثمرات پایبندی به این سخن، پاسداری از احکام شرع و اصول محکم آن در برابر تحریف و برداشت‌های سلیقه‌ای است. دلیلش این است که برخی مردم ممکن است از بعضی احکام روی برگردانند، یا نسبت به سنت پیامبر و مسلمات شرعی ابراز بی‌زاری و مخالفت کنند و به مجادله درباره آن‌ها بپردازند؛ موضوعی که گاه به خروجشان از اسلام می‌انجامد یا در دلشان نسبت به احکام دین و مسائلی از این

^۱ «مجموع الفتاوی» (۲۹۵ / ۱۸).

دست شک ایجاد می‌کند. این وضعیت ممکن است بر آن دسته از دعوتگرانی که برای هدایت مردم دلسوز و کوشا هستند و ورودشان به اسلام، یا پایداری آنان بر احکام و کاستن از انحراف برخی از آنان را می‌خواهند، اثر بگذارد.

در اینجا هر مسلمانی که خیرخواه مردم است، باید به یاد داشته باشد که: **{لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ}** (بقره: ۲۷۲) (هدایت آنان بر عهده تو نیست). بنابراین وظیفه تو این است که آنان را به سوی نیکی راهنمایی کنی و از هر وسیله مشروعی در این راه بهره‌گیری؛ اما باید از تحریف یا سبک شمردن احکام به خاطر خوشایند دیگران پرهیزی. هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد کفر بورزد؛ و اگر برخی ادعا کنند که اسلام را ترک کرده، از احکام آن گریزان شده یا تسلیم برخی محکومات آن نمی‌شوند، بدان که او تنها به خود زیان می‌رساند و الله از او بی‌نیاز است: **{فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا}** (یونس: ۱۰۸) (پس هر کس هدایت یابد، تنها به سود خود هدایت یافته و هر کس گمراه شود، تنها به زیان خود گمراه شده است). و: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ}** (یونس: ۲۳) (ای مردم، سرکشی شما تنها به زیان خودتان است). و: **{وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ}** (آل عمران: ۹۷) (و هر کس کفر ورزد، همانا الله از جهانیان بی‌نیاز است). و اگر راه

طغیان و سرکشی پیش گیرد: **{فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ}** (بقره: ۱۷۵) (پس چقدر در برابر آتش شکیبایند!).

بنابراین هر دعوتگر به سوی الله باید خود را از فشار روانی ناشی از رفتار چنین افرادی فراتر ببرد؛ بله، آنچه رعایتش الزامی است، تدبیر نیکو در آموزش دین به مردم، دعوت به آن و برهان آوردن دربارهٔ احکام آن است. در دعوت به اسلام نباید مردم را از احکام شرع گریزان کرد، بلکه باید با آنان به نرمی رفتار نمود و در آغاز آنان را به یگانه پرستی و بندگی الله فراخواند؛ سپس اگر اسلام آوردند، نماز و پس از آن زکات را به آنان آموخت؛ و نباید تمام احکام را یکباره بر آنان فرو ریخت.

اگر کسی در فهم حکم یا نصی دچار مشکل شد، باید آن گره را گشود و در رفع شبههٔ او کوشید؛ همچنین باید دلایل عقلی برطرف کنندهٔ آن را تبیین کرد و با نرمی و با استفاده از حکمت و اندرز نیکو، قلبش را برای پایداری قوی ساخت.

از تدبیرهای نیکو این است که گاهی از سخن گفتن دربارهٔ برخی احکامی که ممکن است مردم در مکان یا شرایطی خاص از آن گریزان شوند، خودداری شود تا اصل دین آنان حفظ گردد، هرچند نسبت به برخی احکام نادان بمانند.

این یک سیاست شرعی مصلحت محور و راهی میانه بین دو رویکرد است:

نخست: راه و روش تحریف احکام و تغییر شریعت برای خوشایند برخی مردم.

دوم: راه و روش نادیده گرفتن حکمت و مصلحت در گفتار، و عدم رعایت احوال مردم و آنچه آنان را به شرع نزدیک یا از آن گریزان می‌کند.

یادآوری اینکه هدایت در دست هیچ کس نیست، تضمینی است برای جلوگیری از لغزش به سمت تحریف یا سهل‌انگاری در آن به بهانه حرص بر هدایت مردم؛ موضوعی که از دلایل تحریف در روزگار ماست، آن هم به دلیل تسلیم شدن در برابر فشارهای لحظه‌اکنون که افراد را به سوی تحریف برخی احکام سوق می‌دهد.

- طاعت انسان تنها به سود خود اوست و نافرمانی‌اش نیز تنها به زیان خودش:

این معنا، این مفهوم قرآنی بزرگ را در جان مردم استوار می‌کند که هر طاعتی که انسان انجام می‌دهد برای خود اوست و زیان معصیت نیز به خودش برمی‌گردد.

{فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا} [زمر: ۴۱] (پس هر کس هدایت یابد

به سود خود اوست و هر کس گمراه شود تنها به زیان خود گمراه شده است). و:

{وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ} [نمل: ۴۰] (و هر کس

شکرگزاری کند، تنها به سود خود شکر کرده است و هر کس کفر ورزد، بی‌گمان

پروردگار من بی‌نیاز و کریم است). و: {إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا}

[اسراء: ۷] (اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، باز هم به خود کرده‌اید). و: {وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنُيَضِّرَ اللَّهُ شَيْئًا} (آل عمران: ۱۴۴) (و هر کس به عقب بازگردد، هرگز هیچ زیانی به الله نمی‌رساند).

پس انسان غافل و متکبر نباید گمان کند که خداوند از عمل صالح او سودی می‌برد یا از گناهش زیان می‌بیند؛ بلکه این بنده است که به انجام طاعات و ترک گناهان نیاز دارد. {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ} (فاطر: ۱۵) (ای مردم، شما هستید که به الله نیازمندید). و الله تعالی در حدیث قدسی فرموده است: «ای بندگان من، شما هرگز نمی‌توانید به من زیانی برسانید تا مرا متضرر کنید، و هرگز نمی‌توانید سودی به من برسانید تا به من نفعی بخشید».^۱

همان‌گونه که انسان به پروردگارش نیازمند و به مولایش محتاج است؛ بنده آفریده شده، ناتوان و نیازمند خالق خویش است و خداوند از او بی‌نیاز است. پس طاعات و کارهای شایسته، نیاز جان را برآورده می‌کنند، عطش روح را فرو می‌نشانند و نفس را از خوشبختی، گشایش و آرامش لبریز می‌سازند. این اعمال، انسان را در برابر

^۱ به روایت مسلم (۴ / ۱۹۹۴) به شماره (۲۵۷۷) از حدیث ابوذر غفاری رضی الله عنه.

رنج‌ها و سختی‌های زندگی نیرومند می‌کنند؛ پس هر کس خود را از تمام این‌ها محروم کند، در دنیا و آخرت زیانکار است.

از همین جا حماقت برخی مردم در روزگار ما آشکار می‌شود؛ آنگاه که از سر لجاجت، دشمنی و ستیزه‌جویی، به عمد مرتکب گناه می‌شوند و برخی محرمات را آشکارا انجام می‌دهند. چنین شخصی مانند کسی است که برای انتقام گرفتن از دشمنی که به او بدی کرده، دست خود را در آتش می‌گذارد!

- میانه‌روی در تعامل با کافران:

این سخن روشی میانه در تعامل با کافران ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که کفو و هدایت نیافتن آنان مانع عدالت و نیکی در حق آنان نشود، چرا که هدایت آنان بر عهده ما نیست. از همین رو در بیان سبب نزول این آیه آمده است که به خودداری برخی مسلمانان از صدقه دادن به کافران به دلیل کفرشان مربوط می‌شود.^۱

همان گونه که این موضوع نباید اثر کفر را از بین ببرد؛ به این صورت که مسلمان وظیفه دعوت کافران را فراموش کند یا با این ادعا که هدایت آنان بر عهده او نیست،

^۱ درباره این آثار، ببینید: تفسیر طبری (۵ / ۱۹-۲۲)، تفسیر ابن ابی حاتم (۲ / ۵۳۷-۵۳۸)، تفسیر ابن منذر (۱ / ۳۹-۴۱).

در پذیرش برخی منکرات از سوی آنان سستی ورزد. بنابراین باید به سیاق استدلال به این آیه توجه کرد؛ استناد به آن در مورد احکام واجب یا مباح در معاشرت با کافران درست است و کفرشان مانع این تعامل [نیکو] نمی‌شود، اما نباید از این آیه برای کوتاهی در انجام برخی واجبات بهره برد.

- به یاد آوردن نعمت مسلمان زادگی:

بزرگترین دلیل هدایت نشدن و نپذیرفتن اسلام، پرورش یافتن در محیط غیر اسلامی است؛ بیشترین روی گردانی از جستجوی حقیقت نیز نزد کسی است که بر غیر اسلام رشد کرده است؛ چرا که به دین خود راضی شده، به آن عادت کرده و از پیروی غیر آن اِبا دارد. مسلمان باید راه‌های هدایت را به آنان نشان دهد، اما هدایتشان بر عهدهٔ او نیست.

این امر بر کسانی که الله هدایتشان کرده واجب می‌سازد تا این نعمت بزرگ را به یاد آورند؛ اینکه در اسلام زاده شده و میان پدر و مادری مسلمان پرورش یافته‌اند، از آنان نماز و روزه آموخته، قرآن خوانده و با اخلاق نیکو تربیت شده‌اند، تا از کودکی ایمان و یقین در دل‌هایشان استوار گردد.

از جمله درک عمیق صحابه رضی الله عنهم یادآوری این نعمت بزرگ به مردم است؛ چنان‌که مردی نزد صحابی جلیل‌القدر، مقداد بن عمرو رضی الله عنه آمد و به او گفت: «خوشا به حال این دو چشم که رسول الله ﷺ را دیده‌اند؛ به الله سوگند دوست داشتیم ما نیز آنچه را تو دیدی می‌دیدیم و در آنچه تو حضور داشتی حاضر می‌شدیم». [راوی می‌گوید:] مقداد خشمگین شد و من تعجب کردم، [چرا که آن مرد] جز سخن خیر چیزی نگفته بود. سپس [مقداد] رو به او کرد و گفت: «چه چیز باعث می‌شود انسان آرزوی حضور در موقعیتی را داشته باشد که الله او را از آن غایب گردانده است، در حالی که نمی‌داند اگر در آن حضور می‌یافت حالش چگونه می‌بود! به الله سوگند، کسانی در محضر رسول الله ﷺ حضور یافتند که الله آنان را با صورت در جهنم افکند؛ چرا که دعوتش را اجابت نکردند و او را باور نداشتند. آیا الله را ستایش نمی‌کنید که شما را در حالی [از شکم مادر] بیرون آورد که جز پروردگارتان را نمی‌شناسید و به آنچه پیامبرتان آورده ایمان دارید، در حالی که از ابتلای دیگران [پیشینیان] بی‌نیاز شده‌اید؟»!

^۱ به روایت احمد در المسند (۳۹ / ۲۳۰) به شماره (۲۳۸۱۰)، و بخاری در الأدب المفرد (۴۴)، و ابن حبان در صحیحش (۷ / ۶۸۳) به شماره (۷۲۲۸)، و طبرانی در المعجم الکبیر (۲۰ / ۲۵۳)؛ ابن کثیر سند آن را چنان‌که در تفسیر ابن کثیر (۶ / ۱۳۳) آمده صحیح دانسته است؛ و هیشمی در

ناگزیر باید در اینجا به معنای زشتی اشاره کنیم که شماری از مردم در روزگار ما آن را تکرار می‌کنند؛ و آن ناچیز شمردن قدرت ایمان کسی است که در اسلام پرورش یافته است؛ با این ادعا که ایمان عامهٔ مسلمانان ایمانی تقلیدی و ضعیف است که بر پایهٔ حجت و برهان استوار نیست و با ورود نخستین شبهه و در کمترین بحثی می‌لرزد.

این دیدگاه از دو جهت باطل است:

نخست: مخالفت آن با واقعیت؛ زیرا [در عمل] ایمان عامهٔ مسلمانان نه سست است و نه ضعیف، و با کمترین شبهه‌ای فرو نمی‌ریزد؛ وقوع برخی موارد نادر کفر یا ترک اصول اسلام میان آنان، به معنای ضعف ایمان نزد عموم مردم نیست و علتش هم چنان که می‌گویند تقلیدی بودن ایمانشان نیست، بلکه به سبب ورود عوامل دیگری است که بر این ایمان اثر منفی گذاشته است؛ تودهٔ مردم غالباً اسلام را ترک نمی‌کنند، بلکه روی گردانی از اسلام و افتادن در دام شبهات و بدعت‌ها میان کسانی که سرگرم جدال و درگیری هستند، بسیار بیشتر از عامهٔ مسلمانان دیده می‌شود؛

مجمع‌الزوائد (۶ / ۱۷) گفته است: طبرانی آن را با سندهایی روایت کرده که در یکی از آن‌ها یحیی بن صالح وجود دارد که ذهبی او را ثقه دانسته است، هرچند [دیگران] درباره‌اش سخن گفته‌اند، و باقی راویانش راویان صحیح هستند. در این باره ببینید: تحقیق مسند الإمام أحمد (۳۹ / ۲۳۱)، سلسلة الأحادیث الصحيحة اثر آل‌بانی (۶ / ۷۸۰).

از همین رو تعدادی از متکلمان آرزوی ایمانی همچون ایمان عامهٔ مسلمانان را داشتند، به خاطر آن آرامش، یقین و سلامتی که از حیرت و شک در این ایمان وجود دارد.^۱

دوم: درک نکردن حقیقت ایمان؛ چرا که ایمان برپایهٔ جدال‌های کلامی و فکری میان ادیان و گروه‌ها استوار نیست، تا چنین پنداشته شود که هرگاه فرد در این بحث‌ها پیروز شود ایمانش قوی می‌شود و هرگاه در آن‌ها ناتوان باشد بر لبهٔ پرتگاهی در معرض سقوط است. این تصور از حقیقت ایمان بسیار دور است؛ زیرا ایمان همان گشایش سینه و تسلیم و فرمان‌برداری است، و آگاهی از جزئیات این جدال‌ها شرط ایمان نیست، بلکه آموختن آن نیز بر هر مسلمانی واجب نیست.

از این رو آنچه بر ایمان اثر مثبت می‌گذارد علم نافع است، نه جدال؛ شناخت الله، نام‌ها، صفات، شریعت و احوال پیامبران او از مواردی است که ایمان بنده را می‌افزاید و پایداری او را تقویت می‌کند. اما این با استدلال‌های عقلی و کلامی تفاوت دارد؛ توانایی در مناظره با ملحدان و درهم شکستن شبهات آنان لزوماً باعث افزایش ایمان نمی‌شود. گاهی ممکن است این کار اگر با عمل صالح، خشوع، دعوت و صبر

^۱ دربارهٔ این موضوع، ببینید: «الانتصار لأهل الأثر» اثر ابن تیمیه (۷۲-۷۴)، مجموع الفتاوی (۴) / (۷۲-۷۴)، التسعینیه (۴ / ۹۲۴-۹۲۵).

همراه شود مایهٔ فزونی ایمان شود، اما گاهی هم هیچ سودی ندارد و تنها دانشی محض است که نه عملی در پی دارد و نه ایمانی.

همچنین ایمان بنده با عمل صالح قوی‌تر می‌شود؛ مسلمان عامی با انجام کارهای بزرگی همچون پایبندی به ارکان اسلام، تلاوت قرآن، ذکر، دعا، نیکی و صدقه، ایمان خود را تقویت می‌کند.

چه بسا برخی از آنان بخشی از دلایل وجود الله یا اثبات نبوت و پاسخ به شبهات پیرامون آن را بخوانند و سینه‌شان گشوده شود، و گمان کنند که از ایمان تلقینی به ایمان برهانی رسیده‌اند.

این غفلتی بزرگ از اثر پرورش یافتن در بستر اسلام است؛ به الله سوگند اگر این تربیت اسلامی نبود، نه چنین گشایشی در سینه حاصل می‌شد و نه این فزونی ایمان پدید می‌آمد. آگاهی از این دلایل به این خاطر سودبخش بود که با زمینی حاصلخیز و آماده روبرو گشت که موانع از آن زدوده شده بود؛ وگرنه بیشتر غیرمؤمنان نیز همین استدلال‌ها را می‌شنوند اما بهره‌ای نمی‌برند.

جهل نسبت به حقیقت ایمان در اینجا بدین معناست که کسی گمان کند ایمان به جدال و مناظره وابسته است؛ در حالی که ایمان برپایهٔ جدال استوار نیست، بلکه بر

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

علم نافع و عمل صالح بنا می‌شود.^۱ این ویژگی غالباً در کسی که در مسلمانی پرورش یافته‌اند محقق می‌گردد، هرچند میان آنان تفاوت‌هایی وجود دارد؛ برخی در حق خود ستم می‌کنند، برخی میانه‌رو هستند و برخی نیز در نیکی‌ها پیشتازند.

^۱ یعنی هرچه اعمال نیک و علم سودمند شخص بیشتر شود، بر ایمان او نیز افزوده می‌شود.
(مترجم)

(۲۸) اراده‌ خیر برای رسیدن به آن کافی نیست^۱

چنین نیست که هر کس خواهان خیر باشد، لزوماً در رسیدن به آن موفق شود؛ چنان که ابن مسعود رضی الله عنه می‌فرماید: «چه بسیارند کسانی که خواهان خیرند اما به آن دست نمی‌یابند».^۲ بنابراین نیت به تنهایی برای اینکه فرد در مسیر درست قرار گیرد کافی نیست؛ چه بسیار افرادی که نیت خیر داشتند اما مرتکب شر شدند، یا قصد سود رساندن داشتند ولی عامل زیان شدند؛ آنان گمان می‌کردند با خواست الله همراهند، در حالی که با احکام او در تضاد بودند.

پروردگار متعال درباره‌ حال برخی کافران خبر داده است: **{الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا}** [کهف: ۱۰۴] (کسانی که تلاششان در زندگی دنیا تباه شده است، در حالی که می‌پندارند کار نیک انجام می‌دهند). و فرموده است: **{وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ}** [زخرف: ۳۷] (و می‌پندارند که هدایت یافته‌اند).

^۱ عنوان اصلی به عربی: كَمْ مُرِيدٍ لِلْخَيْرِ لَمْ يُصِبْهُ. یعنی: چه بسیارند آنان که خواهان خیرند اما به آن نمی‌رسند، که سخن ابن مسعود رضی الله عنه است. (مترجم)

^۲ «مسند دارمی» (۱ / ۲۸۶) و بحشل در «تاریخ واسط» (۱۹۹).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

همان گونه که خداوند کافران را با ویژگی‌هایی توصیف کرده و یادآور شده است که خودشان متوجه آن نیستند؛ آنان با خودشان خدعه می‌کنند: **{يُخَادِعُونَ اللَّهَ** **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ}** [بقره: ۹] (با الله و کسانی که ایمان آورده‌اند خدعه می‌کنند، در حالی که جز با خود خدعه نمی‌کنند و نمی‌فهمند).

و تباهاکارند: **{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ}** [بقره: ۱۱-۱۲] (و هنگامی که به آنان گفته شود در زمین فساد نکنید، می‌گویند ما فقط اصلاح‌گریم؛ آگاه باشید که آنان همان تباهاکارانند، اما احساس نمی‌کنند).

و [تنها] خودشان را گمراه می‌کنند: **{وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ}** [آل عمران: ۶۹] (گروهی از اهل کتاب آرزو داشتند که شما را گمراه کنند، در حالی که جز خودشان را گمراه نمی‌کنند و نمی‌فهمند).

و [تنها] بر ضد خودشان نیرنگ می‌زنند: **{وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ}** [انعام: ۱۲۳] (و این گونه در هر آبادی بزرگان گنهکارش را گماردیم تا در آن نیرنگ کنند، در حالی که جز بر ضد خودشان نیرنگ نمی‌زنند و نمی‌فهمند).

زیرا ملاک، حقیقت هر چیز است و حقیقت آن به نیت [عمل] بستگی ندارد؛ چه نیتش خیر باشد یا شر، و چه در پی گمراهی باشد یا حق. حقایق با تغییر باورهای مردم نسبت به آن دگرگون نمی‌شوند.

با وجود اینکه خوارج طبق توصیف پیامبر ﷺ اهل عبادت بودند (و ایشان فرمود): «نماز، روزه و اعمال خود را در برابر بسیاری نماز، روزه و اعمال آنان ناچیز می‌شمارید»^۱ و آنان با این باور خروج کردند که بر حق هستند و در پی انکار باطل و بازگرداندن مردم به سنت پیامبر ﷺ می‌باشند؛ اما هیچ‌کدام از این‌ها بر این واقعیت که آنان در گمراهی بودند اثری نمی‌گذارد. آنان «مسلمانان را می‌کشتند و بت‌پرستان را رها می‌کردند»^۲ هرچند گمان می‌کردند که چنین نمی‌کنند.

پس این سخن بر یک معنای شرعی بزرگ تأکید دارد؛ اینکه علت گمراهی از حق همیشه نیت بد نیست، بلکه عوامل دیگری مانند نادانی، تقلید کورکورانه، روی گردانی، هوا و هوس، تکبر یا دلایل دیگر نیز در آن نقش دارند. بنابراین، پیروی

^۱ به روایت بخاری (۱۹۷ / ۶) به شماره (۵۰۵۸) و مسلم (۷۴۱ / ۲) به شماره (۱۰۶۴) از حدیث ابوسعید خُدَری رضی الله عنه.

^۲ به روایت بخاری (۱۳۷ / ۴) به شماره (۳۳۴۴) و مسلم (۷۴۱ / ۲) به شماره (۱۰۶۴) از حدیث ابوسعید خُدَری رضی الله عنه.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

نکردن از اسلام دلایل گوناگونی دارد و تنها به نیت بد - یعنی نخواستن حق ورد کردن آن پس از اقناع - محدود نمی‌شود؛ هرچند این مورد در میان کافران وجود دارد اما تنها دلیل گمراهی نیست.

این سخن در واقع اصلاح‌گر برداشتی نادرست میان برخی مردم است؛ همان‌هایی که می‌پندارند هر کس دین اسلام را انکار کند، در اعماق وجودش به آن معترف است. آنان به این سخن خداوند متعال استدلال می‌کنند که می‌فرماید: **{وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا}** [نمل: ۱۴] و نیز آیه: **{الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ}** [بقره: ۱۴۶]؛ و بر این باورند که هر کافری این حقیقت را انکار کند، دروغ‌گوست.

اما این اشتباه است؛ زیرا این حالت تنها درباره برخی از کافران صدق می‌کند، نه همه آنان. برای نمونه، سخن الله که می‌فرماید: **{وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ}** به فرعون و اطرافیانش بازمی‌گردد؛ آن زمان که با وجود آشکار شدن نشانه‌ها و یقین به حقانیت موسی، رسالت او را انکار کردند.

همچنین در آیه: **{الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ}**، منظور عالمان یهود و نصارا هستند. مقصود از این شناخت نیز یا آگاهی آنان از این است که

بیت الحرام قبله آنان و قبله ابراهیم و پیامبران پیشین بوده، و یا شناخت ویژگی‌های پیامبر ﷺ در کتاب‌های خودشان است.^۱

بنابراین نمی‌توان این معنا را به همه کافران تعمیم داد؛ چرا که چنین ادعایی هم با شرع و هم با عقل در تضاد است:

اما تضاد آن با شرع: به دلیل وجود متونی است که ثابت می‌کند برخی از کافران بدون آنکه خود متوجه باشند، در دام کفر می‌افتند؛ چنان که پیش‌تر گذشت.

اما تضاد آن با عقل: زیرا این سخن با واقعیت‌های محسوس و مشهود ناسازگار است. ما می‌بینیم بسیاری از کافران چنان به دین خود پایبندند که در این راه مال و جان فدا می‌کنند و برای رعایت احکام آن - هرچند سخت باشد - می‌کوشند. چنین رفتاری تنها از کسی سر می‌زند که قلباً باور دارد بر حق است. اضافه بر این، خود این افراد نیز چنین سخنی دربارهٔ باورشان می‌گویند؛ و محال است این حجم عظیم از آدمیان، با وجود تنوع ادیان و در طول قرن‌های متمادی، همگی در این باره دروغ گفته باشند.

^۱ دربارهٔ این موضوع، ببینید: «تفسیر طبری» (۲ / ۶۷۰-۶۷۱)، «تفسیر ابن ابی حاتم» (۱ / ۲۵۵)، «المحرر الوجیز» اثر ابن عطیه (۱ / ۲۲۳-۲۲۴) و «تفسیر رازی» (۴ / ۱۱۰-۱۱۲).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

ابن تیمیه درباره سخت‌ترین نوع کفر که همان انکار وجود خداوند است می‌گوید: «این مسئله برای بسیاری از مردم رخ می‌دهد و برخی آن را به زبان می‌آورند؛ یا فقط در ظاهر و نه در باطن - مانند فرعون و امثال او - و یا هم در باطن و هم در ظاهر!»^۱

اما این موضوع ما را به یک نکته مهم می‌رساند و آن اینکه (باور به برحق بودن) مانع از این نیست که آنان را پیرو هوای نفس بدانیم.

در قرآن بارها کافران به پیروی از هوای نفس توصیف شده‌اند؛ تا آنجا که هر کس که با حقی که محمد ﷺ آورده مخالفت کند، پیرو هوای نفس خویش شمرده شده است. چنان که الله تعالی می‌فرماید: **فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ** {قصص: ۵۰} (پس اگر تو را اجابت نکردند، بدان که تنها از هوای نفس خود پیروی می‌کنند).

از این رو در قرآن بارها حق در برابر هوای نفس قرار گرفته است؛ یعنی اگر از حق پیروی نکنی، بی‌تردید پیرو هوای نفس خود هستی: **فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** {ص: ۲۶} (پس میان مردم به حق داوری کن و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه الله گمراه می‌کند). **فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا**

^۱ درباره این موضوع، ببینید: «در تعارض العقل والنقل» (۷ / ۴۰۴).

تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ {مائده: ۴۸} (پس میان آنان بر اساس آنچه الله نازل کرده داوری کن و به جای حقی که به سوی تو آمده، از هوس‌های آنان پیروی مکن). **{ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}** [جاثیه: ۱۸] (سپس تو را بر شریعتی از دین قرار دادیم؛ پس از آن پیروی کن و از هوس‌های کسانی که نمی‌دانند پیروی مکن).

شاید این پرسش پیش بیاید که چطور می‌توان این افراد را پیرو هوای نفس دانست، در حالی که پیش‌تر گفتیم نیت بسیاری از آنان ممکن است خیر باشد و گمان کنند بر حق هستند و در راه خشنودی الله گام برمی‌دارند؟

پاسخ این است: ریشه این ابهام در درک ناقص از معنای هوای نفس نهفته است؛ زیرا هوای نفس تنها به رها کردن حق برای رسیدن به مال یا شهوتی زودگذر و امثال آن محدود نمی‌شود. با چنین نگاه محدودی، این پرسش پیش می‌آید که چطور می‌توان کسی را که با حق مخالفت می‌کند پیرو هوای نفس دانست، در حالی که او لزوماً چنین نیست و حتی ممکن است از این مسائل دور باشد و گمان کند که بر حق است.

در واقع این تفسیری محدود از معنای هوای نفس است؛ زیرا هوای نفس بسیار گسترده‌تر از این‌هاست. هوای نفس نامی جامع برای هرآن چیزی است که جان به

آن تمایل می‌یابد و سد راه حق می‌شود؛ بنابراین صرفاً به معنای رها کردن حق برای رسیدن به مال، مقام یا جایگاهی آشکار نیست. بلکه مواردی چون روی‌گردانی از حق، غفلت از طلب آن، کوتاهی در تحقیق، یا وابستگی به عادت‌ها و محیطی که فرد در آن بزرگ شده است را نیز شامل می‌شود؛ همچنین ترجیح آنچه با سلیقه فرد سازگار است، چاپلوسی برای دوستان، دشمنی با مخالفان، یا تکبر در برابر حق و پیروان آن را در بر می‌گیرد. همچنین: « دنیاخواهی، بخشی از پیروی از هوای نفس است.»^۱

کسی که دین اسلام را رها کند یا در برخی از مسلمات آن کوتاهی ورزد، نمی‌تواند از این معانی برکنار باشد؛ او بی‌تردید پیرو هوای نفس است. زیرا اگر در جستجوی حق کاملاً صادق بود و تمام توان خود را در این راه به کار می‌گرفت، بی‌تردید به یقین می‌رسید؛ چرا که انسان هرگاه از هوای نفس رها شود، قطعاً پیرو حق خواهد شد. پس ناگزیر خللی در کار است؛ یا در مقصود او مشکلی هست که در آن صورت نیتش کامل و درست نیست (هرچند نیت خیری داشته باشد اما نیتش ضعیف و نارساست)، و یا در عملش کوتاهی کرده و آنچه را که برای جستجو و تحقیق بر او

^۱ از سخنان وهب بن منبه: ابن ابی شیبہ در «المصنف» (۷ / ۱۸۴)، احمد در «الزهد» (۳۰۱) و ابن ابی دنیا در «الزهد» (۶۱) آن را روایت کرده‌اند.

واجب بوده انجام نداده است. پس هوای نفس از همین دو راه در او ریشه دوانده است.

بنابراین نیت به تنهایی برای اینکه فرد به حق برسد کافی نیست؛ زیرا عوامل دیگری وجود دارند که مانع رسیدن به حق می‌شوند. این موضوع، نافی پیروی صاحب آن نیت از هوای نفس نیست، چرا که او در ادعای صدق نیتش صادق نبوده است.

در تعبیر این سخن نکته‌ای به چشم می‌خورد؛ و آن این است که ابن مسعود فرموده است: «خواهان خیر» و نگفته است: «صادق در پیروی از خیر»؛ چرا که اراده خیر در اینجا برای بیان معنا دقیق‌تر است؛ او حق را می‌خواهد اما شایستگی این را ندارد که صادق نامیده شود. زیرا صدق، مرتبه‌ای بالاتر و جایگاهی برتر از صرف اراده انجام کار خیر است. اینکه می‌گوییم او در پیروی از حق صادق است، در واقع برای همراهی با اصطلاح رایج مردم است که هر کس را که اراده حق داشته باشد، در پیروی از آن صادق می‌خوانند؛ منظورشان این است که او دروغگو یا فریبکار نیست، اما در حقیقت او صادق نیست.^۱

^۱ نویسنده می‌خواهد این را بگوید که هرچند مردم هر خواهنده‌ای را صادق می‌دانند اما صدق چیزی بالاتر از خواستن محض است. خیلی‌ها می‌خواهند به مرتبه‌ای برسند اما از پرداختن هزینه آن سرباز می‌زنند. اما آنکه در رسیدن صادق باشد، خواسته‌اش و عملش با هم هماهنگ

چرا؟

زیرا صدق از او می‌طلبد که عمل کند، مایه بگذارد و بکوشد؛ و تنها اراده‌ خیر برای این کار کافی نیست. کسی که در پیروی از دین صادق است، تلاش می‌کند و می‌کوشد، به ویژه وقتی موضوع به بزرگترین واجب زندگی مربوط باشد. اگر او در این راه صادق بود، برای اینکه صدقش را ثابت کند آنچه لازم بود را انجام می‌داد. برای نمونه کسی که در درمان بیماری خود صادق است، ناگزیر باید نزد متخصص برود، به بیمارستان‌ها سر بزند، با پزشکان مشورت کند و آزمایش‌ها و عکس‌برداری‌های لازم را انجام دهد؛ سپس به دستورهای آنان پایبند باشد و در این راه تمام توان، مال و زمان خود را صرف کند؛ زیرا این موضوع چنین توجهی را می‌طلبد. حال اگر بگویند درمان را می‌خواهم اما تنها به فکر کردن یا پرس‌وجو از دوستان یا تماشای برنامه‌های تلویزیونی بسنده کند، هرچند درمان را بخواهد، برای اینکه در روند درمان صادق به شمار آید کافی نیست.

اگر این تلاش در مورد درمان بیماری است که انسان می‌تواند بر آن صبر کند یا ضررش به نابودی زندگی‌اش نمی‌انجامد و در بدترین حالت به مرگ ختم می‌شود

می‌شود و همه هزینه آن را پرداخت می‌کند. صدق در اینجا به معنای هماهنگی قصد و عمل است. (مترجم)

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

که سرنوشت هر موجود زنده‌ای است، پس درباره‌ی دین که بزرگترین سرمایه‌ی هستی است چه باید گفت؟ بی‌تردید باید برای رسیدن به آن تلاشی بسیار بزرگتر کرد تا فرد در طلب آن صادق به شمار آید.

به همین سبب الله در قرآن منافقان را نکوهش کرده است: **وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ** {توبه: ۴۶} (و اگر [به راستی] اراده‌ی رهسپاری [به قصد جهاد] داشتند، قطعاً ساز و برگی برایش فراهم می‌کردند؛ ولی الله رهسپاری آنان را [برای جهاد در رکاب تو] نپسندید؛ پس آنان را منصرف نمود). پس اراده‌ی صادقانه با عمل همراه است و چون این عمل وجود نداشت، الله اسباب گمراهی را بر آنان گشود.

آیا این بدان معناست که قصد نیکو مانند قصد بد است و هیچ اثری ندارد؟

پاسخ این است: در این جایگاه، یعنی در مقام موافقت یا مخالفت با حق، تفاوتی میان این دو نیست؛ زیرا حق با دلایلش شناخته می‌شود و به سبب قصد خوب یا بد افراد تغییر نمی‌کند. اما تفاوت میان قصد نیکو و قصد بد در چندین مورد آشکار می‌شود که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مورد نخست، فزونی گناه است: کسی که با قصد انجام شر مرتکب مخالفت با حق می‌شود، گناهش بی‌تردید از کسی که چنین قصدی ندارد بزرگتر است. برای نمونه، کسی که به مردم دروغ می‌گوید اما مدعی نیت خیر است، با کسی که برای ایجاد فتنه یا بردن مال دیگران به ناحق دروغ می‌گوید برابر نیست؛ بی‌شک گناه دومی بسیار بزرگتر است.

مورد دوم، پذیرفتن یا نپذیرفتن عذر برای اوست: کسی که با نیت خیر مرتکب کار حرامی شود، ممکن است به سبب قصدش معذور باشد و در حق او حکم به کفر، فسق یا گناهکاری نشود؛ برخلاف کسی که از روی لجاجت، ستم و دشمنی مرتکب آن شده باشد. بنابراین قصد نیکو می‌تواند در پذیرش عذر اثر بگذارد، هرچند این به آن معنا نیست که هر صاحب نیت خیری مطلقاً معذور است.

از همین رو در احکام فقهی مربوط به «تأویل» آمده است که اگر کسی ناخواسته مرتکب کار حرامی شود اما برای آن توجیه و تفسیر موجهی داشته باشد، این موضوع در برداشتن مجازات از او اثرگذار است.

مورد سوم، اثبات یا نفی جرم است: قصد بد مایه جنایت شمردن شدن فعل می‌شود، برخلاف فعلی که بدون قصد جنایت انجام شده باشد.

مورد چهارم، میزان مجازات است: مجازات جرایمی که انسان مرتکب می‌شود، بسته به مقصد او تغییر می‌کند. کسی که به قصد انجام کار خیر (مثلاً جستجوی نیاز فردی) وارد خانه کسی می‌شود و مرتکب خطایی می‌گردد، مانند کسی نیست که به قصد دزدی وارد شده است. هرچند هر دو مرتکب کار اشتباهی شده‌اند، اما اولی مانند دومی نیست؛ مجازات بر اساس جرم متفاوت خواهد بود و جرم این دو نیز با هم فرق دارد.

مورد پنجم، تفسیر سخنان یا کارهای دوپهلو و محتمل است: در اینجا نیت خوب اثرگذار است و معنا بر اساس قصد فرد تفسیر می‌شود، به گونه‌ای که خطای او در به کار بردن واژه‌های مبهم به نیتش پیوند می‌خورد. اما در مورد قصد بد، استفاده از واژه‌های دوپهلو به عنوان فریبکاری و نیرنگ حرام تلقی خواهد شد.

در پایان باید تأکید کرد که قصد نیکو درجاتی دارد؛ گاهی تنها یک ادعای دروغین است و فرد اصلاً خیری نمی‌خواهد، گاهی اراده‌ای ضعیف برای خیر است که تنها در حد انجام ندادن شرباقی می‌ماند، و گاهی اراده‌ای قوی همراه با تلاش و کوشش صادقانه در طلب حق است. بنابراین مقصود این نیست که نیت خوب یا صادقانه همیشه نادیده گرفته شود یا وجود و عدمش یکسان باشد، بلکه می‌تواند آثاری

داشته باشد؛ اما نکته اصلی اینجا است که نیت خوب به تنهایی مایه رسیدن به حق نمی‌شود.

* * *

آثار این مقوله

- ادعای نیت خیر هنگام مخالفت با حق ارزشی ندارد:

نیت خیر هنگامی که انسان با حق مخالفت کند، دیگر معنایی ندارد. بر همین اساس، عذر آوردن انسان به اینکه خواهان حق است و نیت پاک و قصد نیکی دارد، بی معنی است. اگر کسی به حق نرسد، توجیه رفتار با تکیه بر نیت خیر وجهی ندارد؛ زیرا نیت در حکم نهایی و تشخیص درستی عمل اثری ندارد.

- دوری از خودستایی و پاک دانستن خود:

نبود تلازم میان نیت خیر و رسیدن به حق، مسلمان را وامی‌دارد تا از پاک شمردن خود به بهانه نیت نیک و دوری از هوای نفس بر حذر باشد. زیرا اگر او واقعاً در پی حق بود، الله یاری‌اش می‌کرد و مسیر خیر را برایش هموار می‌ساخت: **﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾** [عنکبوت: ۶۹] (و کسانی که در راه ما تلاش کنند، بی تردید آنان را به راه‌های خود هدایت می‌کنیم). و در حدیث آمده است: «اگر با الله صادق باشی،

او هم بر اساس این صدق با تو رفتار خواهد کرد».^۱ پس انسان نباید خود را چنین بستاید که نیتش در پیروی از حق، نیکو و صادقانه است. این ادعای بزرگی است و ساده نیست؛ مخالفت او با حق در برخی موارد، خود نشانه‌ای بر کذب این ادعاست. او شاید خواهان خیر باشد یا اراده‌ش نداشتنه باشد، اما شایسته‌ی عنوان «صادق در اراده‌ی حق» نیست، مگر زمانی که به خود حق برسد.

ما وقتی می‌گوییم «چه بسیارند اراده‌کنندگان خیری که به آن نمی‌رسند»، نیت خیر را ناچیز نمی‌شماریم؛ زیرا نیت خیر خود انگیزه‌ای برای رسیدن به حق است. بلکه می‌خواهیم توجه را به این نکته جلب کنیم که ادعای نیت خیر آسان است، اما مخالفت با حق، آن را تکذیب می‌کند. پس اگر کسی با حق مخالفت کرد، باید در قصد خود بازنگری کند، نه اینکه گمان کند حق تابع نیت نیکوی اوست. نیت مسلمان پنهان، دگرگون شونده و در معرض تغییرات بسیار است؛ پس مسلمان باید

^۱ عبدالرزاق در «المصنف» (۲۶۲ / ۴) شماره (۶۸۵۸)، نسایی (۴۳۳ / ۲) شماره (۲۰۹۱)، طحاوی در «شرح معانی الآثار» (۵۰۵ / ۱) شماره (۲۸۹۱) و طبرانی در «المعجم الكبير» (۲۷۱ / ۷) شماره (۷۱۰۸) آن را روایت کرده‌اند. حاکم نیز چنان که در «المستدرک» (۶۸۸ / ۳) آمده، این روایت را از حدیث شداد بن الهاد رضی الله عنه صحیح دانسته است. همچنین ببینید: «صحيح الجامع الصغير و زيادته» (۲۹۹ / ۱). (توجه: لفظ حدیث چنین است: إِنْ تَصَدَّقِ اللَّهَ يَصْدُقْكَ).

در آن بازنگری کند و از الله درستی آن را بخواهد، نه اینکه به نیت خود تکیه کرده و حق را رد کند؛ زیرا این کار از دو جهت غلط است: نخست خودستایی و سپس مخالفت با حق.

- برحذر بودن از بدعت‌ها:

تنها قصد عبادت و اراده پاداش گرفتن برای توجیه افتادن در امور نوپدید و بدعت‌ها کافی نیست؛ زیرا بدعت‌ها در شرع حرام و مایه همتاسازی برای شرع هستند و اثر بد آن‌ها با نیت خوب فرد از بین نمی‌رود. به همین سبب این سخن در داستان مخالفت ابن مسعود با برخی شکل‌های عبادت بر زبان او جاری شد. ماجرا از این قرار بود که گروهی در حلقه‌هایی نشسته و منتظر نماز بودند و با سنگریزه‌هایی ذکر می‌گفتند و تعداد آن را می‌شمردند. ابن مسعود کارشان را مورد انکار قرار داد و آنان در پاسخ گفتند: «ما جز خیر، قصدی نداشتیم»، و او خطاب به آنان فرمود: «چه بسیارند آنان که خواهان خیر هستند اما به آن نمی‌رسند».

بنابراین شایسته نیست مسلمان در پذیرش بدعت‌ها و امور نوپدید، به این ادعا که قصد خیری دارد سهل‌انگاری ورزد؛ مثلاً به زیارت قبرها برود و از صاحبان آن‌ها کمک بخواهد و به خداوند شرک بورزد و سپس بگوید: «فقط اراده خیر داشتم و قصدم

تقرب به سوی الله بود». هیچ‌کدام از این کارها به او سودی نمی‌رساند و این حقیقت را که در عبادت خداوند دچار شرک شده تغییر نمی‌دهد.

- دوری از عوامل انحراف:

برخی جوانان ممکن است تحت تأثیر شبهات شنیداری یا نوشتاری قرار گیرند و به همین سبب، احادیث صحیح یا احکام قطعی را انکار کنند و مدعی شوند که جویای خیر هستند؛ اما این اراده‌ای سست است که از دو جهت ریشه می‌گیرد:

نخست: اینکه فرد خودش در گشودن باب شک و سرگردانی بر روی خود کوشیده است؛ او را می‌بینی که در سایت‌ها می‌گردد، گفتگوها را دنبال می‌کند، کتاب‌های شکاکان را می‌خواند و موضوعات آنان را پیگیری می‌کند. اگر او در اراده خیر صادق بود، قلب خود را بر روی مسیرهای شرو شک نمی‌گشود.

دوم: اینکه او در طلب حق کوتاهی کرده و تلاشی شایسته برای برطرف کردن شبهه انجام نداده است؛ نه از اهل علم پرسیده، نه در کتاب‌های آنان نگریسته، نه به قرآن بازگشته تا در آیاتش تدبر کند و نه به درگاه خداوند پناه برده و با گریه دعا کرده است. او تنها به تلاشی ناچیز بسنده کرده و با این ادعا که نیتش خوب است، عذر آورده

است. اگر او صادق بود، برای زدودن شبهه می‌کوشید، نه اینکه در ترویج شبهات تلاش کند و در دفع آن‌ها ضعیف عمل کند.

یکی از بزرگترین عوامل انحراف، تکیه بر خویشتن است؛ به گونه‌ای که انسان بپندارد به سبب دانش، عقل یا تجربه‌اش هرگز دچار لغزش نمی‌شود. سفیان ثوری می‌گوید: «هر کس حتی به اندازه چشم بر هم زدنی، خود را درباره دینش از جانب الله در امان بداند، الله آن را از او می‌گیرد»^۱.

خلاصه آنکه:

عبارت «چه بسیارند کسانی که خواهان خیرند و به آن نمی‌رسند»، هشدار است بر اینکه برای رسیدن به حق نباید تنها به نیت اکتفا کرد. حق همیشه با نیت پاک و اراده خیر همراه نیست؛ در عین حال، این سخن نگاه انسان را دوباره به سوی نیت برمی‌گرداند تا بداند که صدق در نیت، تنها به معنای نخواستن شر یا بدی نیست. بلکه صدق، نیتی عمیق در قلب است که عمل به دنبال آن می‌آید و خود عاملی برای رسیدن به حق است.

^۱ به روایت ابونعیم در «حلیة الاولیاء» (۶ / ۳۹۱).

مسلمان باید مراقب نیت خود باشد، در پرورش آن بکوشد و آن را از آسیب‌ها دور نگه دارد تا راهی برای رسیدن به حق باشد. هر زمان که فرد دید از مسیر حق منحرف شده است، باید در قصد و غرض خود بازنگری کرده و آن را اصلاح کند؛ نه اینکه نیت را بهانه تنبلی و نشانه‌ای برای یقین به حقانیت خود قرار دهد.

(۲۹) حق با اشخاص شناخته نمی‌شود^۱

حق با اشخاص شناخته نمی‌شود بلکه این اشخاص هستند که باید با حق شناخته شوند؛ این سخن ارزشمند^۲ روحیه پیروی از حق را در نفوس مردم راسخ می‌گرداند. حق را باید با ادله و براهینش شناخت نه به پیروی از رأی و نظر کسی؛ در واقع این انسان‌ها هستند که با پیروی از حق شرافت می‌یابند. بنابراین یک مسلمان نباید برای اثبات حق به شخص یا گروه یا قبیله یا هر نام دیگری استناد کند؛ چرا که حق با براهینش درخشان و با دلایلش آشکار و با واقعیت‌هایش روشن است.

^۱ الْحَقُّ لَا يُعْرَفُ بِالرِّجَالِ.

^۲ این سخن از علی بن ابی‌طالب رضی‌الله‌عنه روایت شده است؛ بنگرید به: «انساب الاشراف» بلاذری (۲ / ۲۳۹ / ۲۷۴) و «البيان والتبيين» جاحظ (۳ / ۱۴۴). علمای بسیاری بر انتساب این سخن به علی اتفاق نظر دارند؛ از جمله: «تفسير سمعاني» (۱ / ۷۲) «تثبيت دلائل النبوة» قاضی عبدالجبار (۱ / ۲۱۱) «احياء علوم الدين» غزالی (۱ / ۵۳) «الذريعة الى مكارم الشريعة» راغب اصفهانی (۱۷۱) و «تلبیس ابلیس» ابن جوزی (۷۴).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

این معنا در فقه صحابه نیز وجود داشت؛ چنان که ابن مسعود می‌فرماید: «جماعت همان چیزی است که با حق موافق باشد حتی اگر تنها باشی».^۱

این یک مفهوم شرعی است که دلایل گوناگونی بر درستی آن گواهی می‌دهند:

الله متعال همه مردم را به پیروی از حق فرمان داده است: **﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾** [اعراف: ۳] (از آنچه از جانب پروردگارتان بر شما نازل شده است پیروی کنید و از [دوستان و] کارسازان دیگر به جز او پیروی نکنید).

و او سبحانه و تعالی می‌فرماید: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾** [احزاب: ۳۶] (و هیچ مرد و زن مؤمنی را نسزد که وقتی الله و فرستاده‌اش کاری را مقرر کردند برای آنان در کارشان اختیاری باشد).

همچنین هنگام نزاع و اختلاف امر کرده که به الله و پیامبرش رجوع شود: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾** [نساء: ۵۹] (پس اگر در چیزی کارتان به

^۱ طبرانی در «مسند الشامیین» (۱ / ۱۳۸) لالکائی در «شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة» (۱) / ۱۲۱ بی‌هقی در «المدخل الی علم السنن» (۱ / ۴۱۹) و ابن عساکر در «تاریخ دمشق» (۴۶ / ۴۰۹) آن را روایت کرده‌اند.

نزاع کشید آن را به الله و پیامبر بازگردانید). و: {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ} [شوری: ۱۰] (و در هر چیزی که اختلاف کردید داوری آن با الله است).

پیروی از اشخاص یکی از ریشه‌های انحراف و رها کردن حق است؛ چرا که برخی مردم عده‌ای از اهل علم را بیش از حد بزرگ می‌شمارند و با تعصب ورزیدن به آنان، خطاهایشان را با تقلید کورکورانه توجیه می‌کنند. ابن تیمیه در واکاوی دلایل انحراف مردم می‌گوید: «هر یک از این افراد را می‌بینی که به سبب تناقض در باورهایش، در درون خود دچار آشفتگی است؛ اما این پریشانی تنها با نوعی تقلید از بزرگی که نزد اوست، یا ترس از مخالفت با همراهانش، و یا با این ادعا که این سخنان برآمده از وهم و خیال است و نه عقل، آرام می‌گیرد»^۱.

او همچنین درباره ماهیت این نوع تقلید می‌گوید: «سخنان این افراد در میان پیروانشان مدام تکرار می‌شود و آنان این کلمات را همان‌گونه می‌آموزند که مؤمنان کلام الله را مطالعه می‌کنند؛ هرچه عبارت از فهم دورتر (و دشوارتر) باشد، تعظیم آنان نسبت به آن بیشتر می‌شود؛ و این حالِ ملت‌های گمراه است که هرگاه چیزی

^۱ «الانتصار لأهل الأثر» (۸۷).

مجهول باشد، بزرگداشتشان نسبت به آن شدت می‌یابد؛ مانند بزرگداشتی که رافضی‌ها برای امام منتظر قائلند، در حالی که نه از او نشانه‌ای دارند و نه خبری.^۱

ابن قیم نیز از جمله دلایلی را که باعث می‌شود برخی مردم تأویل‌های باطل را بپذیرند، چنین ذکر می‌کند: «اینکه شخص تأویل‌گر، تأویل و بدعت خود را به فردی عالی‌قدر و نام‌آور از میان خردمندان نسبت دهد یا آن را به کسی از اهل بیت نبوی یا کسی که در میان امت آوازه‌ای نیکو دارد پیوند بزند تا به این وسیله، آن بدعت را در دل افراد ناآگاه و نادان زیبا جلوه دهد؛ چرا که خوی مردم چنین است که سخن کسی را که نزد آنان بزرگ باشد، با پذیرش و تمایل قلبی دریافت می‌کنند و هرچه گوینده در نگاهشان بزرگتر باشد، پذیرش کلام او کامل‌تر خواهد بود».^۲

پیش از آنان، ابو حامد غزالی سؤالی را درباره علت پذیرش عقاید باطنیه توسط برخی مردم مطرح کرده است؛ آن هم با وجود انحرافات که در این عقاید هست و بر هیچ عاقلی پوشیده نمی‌ماند. او درباره ریشه‌های این تقلید می‌گوید: «چه بسیار گروه‌هایی را دیده‌ای که کفر محض را تنها به سبب تقلید از افلاطون، ارسطو و گروهی از حکما که به فضل شهرت یافته‌اند، باور کرده‌اند؛ چرا که انگیزه آنان برای

^۱ «درء تعارض العقل والنقل» (۵ / ۳۱۵).

^۲ «الصواعق المرسله» (۱ / ۲۱۵).

این تقلید، تمایل به شباهت با حکما و گرایش به گروهی است که گمان می‌کنند باهوش و بافضیلت هستند؛ بنابراین آنان با نسبت دادن این بدعت به کسی که باورش را نیکو می‌پندارند، به سوی آن کشانده می‌شوند و به طمع شباهت با کسی که ادعا می‌کنند پیرو او هستند، در پذیرش آن پیش‌دستی می‌کنند»^۱.

البته این بدان معنا نیست که اشخاص در شناخت حق هیچ اثری ندارند و مسلمان می‌تواند در شناخت اصول و فروع دین، بدون بهره‌مندی از کلام ائمه بزرگ اسلام، راه خود را بیابد؛ همان بزرگانی که حق را شناختند، آن را یاری کردند و در دفاع از آن کوشیدند و به الگوهای تبدیل شدند که امت به خیر و فضل آنان گواهی داده است. بلکه سخنان این مردان اثر چشمگیری در شناخت حق دارد و می‌توان این اثرگذاری را در چندین محور تبیین کرد:

محور نخست: اجماع علما:

هرگاه علمای یک دوره کامل، مانند دوران صحابه یا تابعین یا نسل‌های پس از آنان، بر حکمی شرعی اجماع کنند، این اجماع حجت و دلیلی بر دست یافتن به حق است و مخالفت با آن جایز نیست. این کار به معنای نادیده گرفتن حق و پیروی از اشخاص

^۱ «فضائح الباطنية» (۳۵).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

نیست؛ بلکه از آنجاست که از جمله دلایل شرع، اعتبار چنین اجماعی و استناد به آن است. پس کسی که از اجماع پیروی می‌کند، در حقیقت پیرو حق است، نه مقلد اشخاص؛ زیرا اگر شرع به چنین اجماعی اعتبار نمی‌داد، هرگز حجت نمی‌بود.

محور دوم: سخنان صحابه:

سخن صحابی نسبت به سخنان سایر علمای این امت، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا آنان ویژگی خاصی دارند که هیچ‌کس نمی‌تواند به آن مرتبه برسد و آن همراهی با پیامبر ﷺ است. آنان شاهد نزول وحی بودند و آن را درک کردند و از نزدیک با چگونگی اجرای احکام توسط پیامبر ﷺ آشنا شدند. به همین سبب آنان از هر کس دیگری به درستی و حق نزدیک‌ترند. از این رو علما به طور کلی به سخنان صحابه استناد کرده‌اند؛ چه به دلیل فضایل آنان و چه به خاطر سیره و نزدیکی‌شان به حق و فهم و دانشی که آنان را برای رسیدن به حقیقت شایسته می‌ساخت. پس این کار نیز پیروی از حق است، نه صرفاً تقلید از اشخاص. بنابراین اگر مشخص شود که دلیلی از کتاب یا سنت با سخن صحابی در تضاد است، بی‌شک بر سخن صحابی مقدم خواهد شد.

محور سوم: سخنان علمای امت:

پیشوایان بزرگ اسلام جایگاه و منزلت ویژه‌ای در دل و جان مسلمان دارند؛ آنان علمای شریعت هستند که عمر خود را در طلب مراد خداوند و مراد پیامبرش ﷺ سپری کرده‌اند و از خرده‌هایی برتر و دانش‌هایی فراوان و فهمی نافذ برخوردار بوده‌اند. مطالعه کتاب‌های آنان، سال‌های طولانی از جستجو و تحقیق را برای مسلمان کوتاه می‌کند؛ هیچ خردمندی در لزوم بهره‌مندی از آنان و شناخت سخنان، استدلال‌ها و فتوای‌هایشان تردید نمی‌کند. عبارت «حق با اشخاص شناخته نمی‌شود»، به این معنا نیست که مسلمان باب بهره‌مندی از آنان را به روی خود ببندد و ادعا کند که «آنان مردانی بودند و ما هم مردانی هستیم»؛ چرا که این موضعی از روی نابخردی و نادانی است و از هیچ عاقلی سر نمی‌زند. بلکه پیروی از حق، مقتضی بهره‌مندی از دانش کسی است که به شناخت حق و یاری آن شهره شده است؛ با این حال، این موضوع نباید به مرزی برسد که حق به سبب مخالفت با سخن اشخاص رد شود.

همچنین نباید این مقوله سببی برای نادیده گرفتن و نگریستن در سخنان آنان به بهانه پیروی از حق شود؛ زیرا چنین نگاهی نشان از کوتاهی خرد و اشتباه در درک این مقوله دارد و موضعی تندروانه پدید می‌آورد که به جای جلوگیری از فساد، خود زمینه‌ساز انحراف می‌شود.

در تمام آنچه گذشت ملاحظه می‌کنید که نگریستن در سخنان علمای این امت از میان صحابه - رضی الله عنهم - و کسانی که پس از آنان آمدند، و پیروی از آنان در صورت اجماع و بهره‌مندی از دانش آنان هنگام اختلاف، به هیچ روی با پیروی از حق در تضاد نیست. بلکه این کار، یاری‌گر ثبات بر حق و تقویت کننده چیرگی پیروی از حق است؛ و این روش تمام علماست.

این مردان بودند که سنت پیامبر را حفظ کردند، دربارهٔ راویان داوری نمودند و قرآن را منتقل ساختند و دین به واسطهٔ آنان حفظ شد؛ پس معنای این مقوله، ناچیز شمردن یا کنار گذاشتن آنان نیست. شاطبی در این باره تعبیر زیبایی دارد: «هرگاه ثابت شود که حق، بدون در نظر گرفتن اشخاص، معیار اصلی است، این را هم باید دانست که حق بدون اشخاص و واسطه‌گری آنان شناخته نمی‌شود؛ بلکه آنان راهنمایان مسیر حق هستند»^۱.

به همین سبب، یکی از دلایل گمراهی خوارج این بود که ادعای پیروی از حق داشتند اما اعتبار سخنان اشخاص را نادیده گرفتند؛ پس به صحابهٔ پیامبر ﷺ تاختند و آنان

^۱ الاعتصام (۲/ ۸۸۰).

را تکفیر کردند و از بازگشت به سوی کسانی که از آنان داناتر و آگاه‌تر بودند، سر باز زدند.

مقصود در اینجا بزرگداشت حق است، نه اینکه انسان خود را بزرگ بیندارد و گمان کند که از این مردان برتر است؛ کسی که سخنان این بزرگان را نادیده بگیرد، در بهترین حالت کسی است که جز خودش را نمی‌شناسد.

با درک این موضوع، پاسخ به پرسشی که به ذهن متبادر می‌شود ممکن خواهد بود؛ اینکه چگونه می‌گوییم از حق پیروی کن نه از اشخاص، در حالی که بر مسلمان واجب است در جزئیات احکام شرعی از اهل علم بپرسد و از آنان پیروی کند، همان‌گونه که حق تعالی می‌فرماید: **{فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}** [انبیاء: ۷] (پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر بپرسید).

این پرسش مهمی است؛ زیرا مقوله «حق با اشخاص شناخته نمی‌شود» را تبیین کرده و آن را از کج‌فهمی و زیاده‌روی در اجرا حفظ می‌کند. هدف از این تذکر - چنان که پیش‌تر گذشت - این نیست که سخنان اشخاص هیچ دلالتی بر حق نداشته باشد، به گونه‌ای که کسی گمان کند تمام سخنان برابر هستند؛ به این صورت که دیگر میان سخن صحابهٔ پیامبر ﷺ همچون عمرو و علی و ابن مسعود و ابن عباس، یا سخن یکی از فقهای تابعین مانند عطاء و سعید بن مسیب و علقمه، یا نسل‌های پس

از آنان همچون ثوری و اوزاعی و لیث بن سعد، و امامان چهارگانه و علمای برجسته اسلام، با سخن هر فرد دیگری از مردم تفاوتی نباشد. چرا که معیار دانستن حق [به صورت مطلق] غلو در معنای این مقوله است؛ و این از خودپسندی‌هایی است که گام‌های مسلمان را می‌لغزاند و او را دروادی شبهات و گمراهی‌ها سرنگون می‌کند. بلکه مقصود این است که حق با دلایلش شناخته می‌شود و همیشه تابع نظریک شخص معین نیست؛ پس سخنان علما بر حق دلالت دارند و به آن راهنمایی می‌کنند اما خود حق نیستند. اگر مسئله‌ای مورد اجماع باشد، آنان قطعاً به حق دست یافته‌اند، و اگر مسئله‌ای اختلافی باشد، حق در میان دلایل و براهین آنهاست و تنها به قول یک فرد خاص محدود نمی‌شود.

بر این اساس، پرسش فرد از عالم درباره یک حکم فقهی، درواقع پیروی از حق است نه تقلید محض از اشخاص؛ و این به سه دلیل است:

دلیل نخست: این کار پیروی از فرمان الله متعال در پرس از اهل ذکر و علماست؛ کسی که از آنان می‌پرسد، مقلد محض و بدون دلیل نیست، بلکه پیرو فرمان الله متعال است. این موضوع از باب آسان‌گیری در شرع و کاستن سختی از دوش مسلمان است؛ زیرا بر مسلمان واجب نیست که در هر مسئله‌ای به دنبال دلایل بگردد و میان سخنان ترجیح دهد، چرا که این کار برای بیشتر مردم ناممکن یا بسیار

دشوار است. پس از باب تسهیل، وظیفه دارد از کسی که به دین و دانش او اطمینان دارد بپرسد و سپس از او پیروی کند؛ بنابراین مقصود مسلمان در اینجا پیروی از حق است، نه تقلید محض از اشخاص.

دلیل دوم: این پیروی بدین معنا نیست که روا باشد از این عالم در هر چیزی تقلید شود؛ اگر برای فرد روشن شود که عالم در اشتباهی قطعی افتاده است، دیگر پیروی از او جایز نیست. همچنین اگر درون او نسبت به این عالم آرام نگیرد، واجب است که از دیگری بپرسد یا اطمینان حاصل کند تا این شک از او زدوده شود. زیرا انگیزه او در تقلید از عالم در مسائل فقهی، گمان غالب اوست که این عالم او را به سوی حق راهنمایی می‌کند.

مورد سوم: این مسائل به حوزه فقهی مشخصی مربوط می‌شوند که اختلاف در آن‌ها رواست. این‌ها عرصه‌ای هستند که نمی‌توان با قاطعیت گفت حق حتماً در این قول یا آن قول نهفته است؛ بنابراین برای سؤال کننده جایز است از کسی پیروی کند که به وثاقت و دانش او اطمینان بیشتری دارد. مسئله این نیست که با موضوعات قطعی و متضادی روبه‌رو باشیم و هر کس از هر فتوایی پیروی کند و سپس بگوییم تمام این راه‌ها درست هستند؛ چرا که چنین برداشتی با قاعده «حق با اشخاص شناخته نمی‌شود» در تضاد است. اما در واقع چنین مشکلی در اینجا وجود ندارد؛

زیرا حق در حقیقت میان این اقوال پخش شده است و چون نمی‌توان با یقین گفت که حق تنها در یکی از آنهاست، برای آسان‌سازی و گشایش، پیروی از هریک از این اقوال مجاز شمرده شده است.

قاعده «شناخت اشخاص از طریق حق»، بر ضرورت علم تأکید دارد؛ چرا که شناخت حق تنها با علم میسر می‌شود. دانش به کتاب و سنت و آنچه صحابه و تابعین بر آن بوده‌اند، پرده از رخ حق برمی‌دارد. این موضوع بیانگر ضرورت علم و نیاز مبرم به آن است؛ زیرا بدون دانش، انسان نمی‌تواند به حق دست یابد. شناخت حق، دانشی شریف و زمینه‌ساز عمل است. اما با وجود اهمیت عمل، باید بر حذر بود که این موضوع مایه بی‌ارزش جلوه دادن خود دانش و جایگاه طلب علم و تلاش در راه به دست آوردن آن نشود؛ این مطلب با تبیین چند مورد روشن می‌شود:

نخست: علم، ضامن بهره‌مندی از عمل و محقق شدن ثمره‌های آن است. چنان که اوزاعی روایت می‌کند که مردی نزد عبدالله بن مسعود آمد و پرسید: «ای اباعبدالرحمن کدام عمل برتر است؟» او پاسخ داد: «علم». آن مرد دوباره پرسید: «کدام عمل برتر است؟» باز فرمود: «علم». مرد گفت: «من از برترین اعمال می‌پرسم و تو می‌گویی علم؟!» ابن مسعود فرمود: «وای بر تو با وجود علم، عمل اندک و بسیار

به تو سود می‌رساند اما با نادانی نسبت به الله نه عمل اندک سودی دارد و نه بسیار.^۱

علت این است که عمل ناگزیر به علم نیاز دارد و عبادت جز با آگاهی به درستی انجام نمی‌شود؛ چنان که علی رضی الله عنه فرموده است: «همانا در عبادتی که علم در آن نباشد خیری نیست».^۲

^۱ ابن وهب در «الجامع» (۸۴ / ۲) و بیهقی در «المدخل إلى علم السنن» (۳۰۷) آن را روایت کرده‌اند. ابن عبدالبر شبیه به این روایت را با سند صالح (نیک) از ابن مسعود نقل کرده است؛ بنگرید به: «جامع بیان العلم و فضله» (۲۰۲ / ۱). همچنین ابن عبدالبر آن را به صورت مرفوع روایت کرده که در آن مؤمل بن عبدالرحمن الثقفی حضور دارد و او ضعیف الحدیث است. بنگرید به: «تهذیب التهذیب» (۳۸۳ / ۱۰). در سند آن عباد بن الصمد نیز دیده می‌شود که منکر الحدیث است؛ بنگرید به: «المجروحین» ابن حبان (۱۶۱ / ۲ - ۱۶۲) و «لسان المیزان» (۳ / ۲۳۲ - ۲۳۳). تعدادی از علما نیز به وضع (جعلی بودن) آن حکم کرده‌اند؛ بنگرید به: «الزیادات علی الموضوعات» سیوطی (۱ / ۱۸۰) و «سلسلة الأحادیث الضعيفة» (۱۴ / ۱۱۳۳ - ۱۱۳۴).

^۲ ابوخیثمه در «العلم» (۳۳)، دارمی در «مسند» خود (۱ / ۳۸۸)، ابوداود در «الزهد» (۱۱۵)، ابن الدریس در «فضائل القرآن» (۴۹) و آجری در «أخلاق العلماء» (۷۲) آن را روایت کرده‌اند. همچنین بنگرید به: «تفسیر الموطأ» قنازعی (۲ / ۵۷۷).

همچنین علم، عمل را از اینکه به تباهی کشیده شود و ضررش از نفعش بیشتر گردد محافظت می‌کند؛ این همان حقیقتی است که خلیفه راشد عمر بن عبدالعزیز به آن اشاره کرده و گفته است: «هر کس بدون علم عمل کند بیش از آنکه اصلاح کند مایه تباهی می‌شود».^۱

دوم: دانش خود از جمله اعمال صالح است؛ به ابن مبارک گفته شد: «روزگار مردم در شنیدن [علم] گذشت پس عمل چه زمان خواهد بود؟» او پاسخ داد: «تا زمانی که در حال شنیدن [علم] هستند در حال انجام عملند».^۲ همچنین به او گفته شد: «چقدر فرصت‌های خود را در طلب علم هدر می‌دهیم؟» پاسخ داد: «طلب علم، عمل است».^۳

^۱ ابن سعد در «الطبقات الکبری» (۷ / ۳۶۲)، ابن ابی شیبہ در «المصنف» (۷ / ۱۷۵)، احمد در «الزهد» (۲۴۴) و دارمی در مسند خود (۱ / ۳۴۲) آن را روایت کرده‌اند. شبیه به این کلام از حسن بصری نیز روایت شده است؛ ابن ابی شیبہ در «مصنف خود» (۷ / ۱۸۷) و عبدالله بن احمد در «الزهد» (۲۳۴) آن را آورده‌اند.

^۲ هروی در «ذم الکلام و أهله» (۴۵۸) آن را روایت کرده است.

^۳ پیشین.

سوم: دانش می‌تواند برتر از عمل باشد؛ به همین سبب مُطَرِّف بن عبدالله بن الشَّخَّیر می‌گوید: «فضیلت علم از فضیلت عمل بالاتر است و بهترین [بخش] دین شما وَرَع است»^۱.

همچنین مردی از مُعافِی بن عمران رحمه الله پرسید: «ای اباعمران، کدام یک نزد تو محبوب‌تر است؛ اینکه تمام شب را به نماز بایستم یا به نوشتن حدیث بپردازم؟» او پاسخ داد: «نوشتن یک حدیث نزد من محبوب‌تر از آن است که از ابتدای شب تا پایان آن به نماز بایستی»^۲.

^۱ ابن وهب در «الجامع» (۲/۹۲ - ۹۳)، ابن سعد در «الطبقات الکبری» (۹/۱۴۲)، ابوخیثمه زهیر بن حرب در «العلم» (۸)، احمد در «الزهد» (۱۹۴) و فسوی در «المعرفة و التاريخ» (۳/۳۹۷) آن را روایت کرده‌اند. این سخن به صورت مرفوع از پیامبر ﷺ نیز روایت شده است: ابن ابی شیبہ در «المصنف» (۵/۲۸۴) شماره (۲۶۱۱۵) و هناد بن السری در «الزهد» (۲/۴۶۵)؛ اما روایت مرفوع آن صحیح نیست و تنها روایت از قول مطرف درست است. بنگرید به: «علل الدارقطنی» (۱۰/۱۴۵) و «المدخل إلى علم السنن» بیهقی (۳۰۳).

^۲ ابن شاهین در «شرح مذاهب أهل السنة» (۵۴)، ابن عبدالبر در «جامع بیان العلم و فضله» (۱/۱۱۹) و خطیب بغدادی در «شرف أصحاب الحديث» (۸۴) آن را روایت کرده‌اند. شبیه به این پاسخ از امام احمد نیز در «الفقیه و المتفق» خطیب (۱/۱۰۳) و در همین معنا از امام شافعی در «آداب الشافعی و مناقبه» ابن ابی حاتم (۷۲) نقل شده است.

چهارم: دانش سببی برای شناخت معروف و منکر، رسیدن به حق و آگاهی از احکام است. به همین سبب وقتی به عبدالله بن مسعود گفته شد: «هر کس امر به معروف و نهی از منکر نکند هلاک شده است»، او پاسخ داد: «بلکه کسی هلاک شده است که با قلب خود معروف را نشناسد و با قلبش منکر را زشت نشمارد».^۱ همچنین وقتی از حذیفه پرسیدند: «مردگان میان زندگان چه کسانی هستند؟»، پاسخ داد: «کسی که معروف را با قلب خود نشناسد و منکر را با قلبش انکار نکند».^۲

علم، پرده از رخ حق برمی‌دارد؛ زیرا نشانه‌های حق آشکار است. این نشانه‌ها تنها زمانی پنهان یا مُشْتَبَه می‌شوند که علم رخت بربندد و علما از میان بروند. مردی به نزد مُعَاذ بن جبل آمد در حالی که او در آستانهٔ مرگ بود، پس آن مرد گریست. مُعَاذ به او گفت: «چه چیز تو را به گریه انداخته است؟» گفت: «از بین رفتن علم با رفتن تو مرا می‌گریاند». مُعَاذ به او گفت: «این موضوع تو را نگریاند؛ زیرا بر چهرهٔ حق نوری

^۱ ابن ابی شیبہ در مصنف خود (۷/۵۰۴) و ابن وضاح در البدع و النهی عنها (۱۸۰) و ابونعیم در حلیۃ الاولیاء (۱/۱۳۵) آن را روایت کرده‌اند.

^۲ ابن ابی شیبہ در مصنف خود (۷/۵۰۴) و بیهقی در شعب الإیمان (۶/۹۶) آن را روایت کرده‌اند.

است همچون منارهٔ راهنما در راه».^۱ در لفظ دیگری آمده است که گفت: «علم و ایمان در جای خود باقی هستند؛ هر کس آن دورا بجوید، خواهد یافت».^۲

از این رو در حدیث مربوط به عرضهٔ فتنه‌ها بر دل‌ها آمده است که برخی دل‌ها آن را می‌پذیرند، تا جایی که آن قلب «سیاه و غبارآلود می‌شود، مانند کوزه‌ای واژگون که نه معروفی را می‌شناسد و نه منکری را زشت می‌شمارد، مگر آنچه با هوای نفسش درآمیخته باشد».^۳

بنابراین علم سبب حفظ دین، پاسداری از سنت و آشکار شدن احکام است؛ این همان معنایی است که در برتری علم بر عبادت‌های مستحب نهفته است. از امام

^۱ ابن وهب در الجامع (۲ / ۲۰۷) آن را روایت کرده است. نظیر آن را وکیع در زهد (۲۹۹)، ابن ابی شیبہ در مصنف خود (۶ / ۱۲۸) و ابوداؤد در زهد (۱۷۷) آورده‌اند. شبیه به این معنا از عبدالله بن مسعود رضی الله عنه روایت شده است، چنان که ابوعبید در فضائل القرآن (۹۹) و ابن ابی شیبہ در مصنف خود (۶ / ۱۲۸) آن را آورده‌اند؛ و نیز از ابودرداء رضی الله عنه، چنان که احمد در زهد (۱۱۸) آن را روایت کرده است.

^۲ ابوزرعه دمشقی در تاریخ (۶۴۹)، فسوی در المعرفة و التاريخ (۲ / ۵۵۰)، ابن حبان در صحیح خود (۴ / ۳۲۰) و طبرانی در المعجم الكبير (۴ / ۳۲۰) آن را روایت کرده‌اند.

^۳ مسلم (۱ / ۱۲۹) شمارهٔ (۱۴۴) از حذیفه بن یمان رضی الله عنه. (یعنی تنها چیزی را قبول می‌کند که با خواسته‌ها و گرایش‌های نفسانی‌اش همسو باشد. مترجم)

احمد پرسیده شد: «به چه دلیل نوشتن حدیث را برروزه و نماز برتری دادی؟» فرمود: «برای آنکه کسی [در آینده] نگوید: من مردمی را برراهی دیدم و از آنان پیروی کردم».^۱

امام احمد با در نظر گرفتن همین معنا و در بیان اهمیت حدیث در زمانه خود می‌گوید: «بدعت‌هایی آشکار شده است؛ پس هر کس حدیثی نزد خود نداشته باشد، در آن بدعت‌ها گرفتار می‌شود».^۲

پنجم: علم بدون عمل، برتر از عملی است که در آن علمی نباشد؛ چرا که در علم، شناخت مراد الله و انکار قلبی نهفته است. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «اگر فرض کنیم هیچ کس از مردم این همانندسازی ناپسند [با غیرمسلمانان] را رها نمی‌کند، باز هم شناخت قبح آن و ایمان به این موضوع در سایه علم محقق می‌شود؛ چرا که نفس علم و ایمان به آنچه الله نمی‌پسندد، خیر است حتی اگر به آن عمل نشود. بلکه فایده علم و ایمان بزرگتر از فایده صرف عملی است که علمی با آن همراه نباشد؛

^۱ ابن شاهین در شرح مذاهب اهل السنة (۵۵) و خطیب بغدادی در شرف اصحاب الحديث (۸۵) آن را روایت کرده‌اند.

^۲ ابن جوزی در مناقب الامام احمد (۲۵۱).

چرا که اگر انسان معروف را بشناسد و منکر را ناپسند بدارد، بهتر از آن است که قلبی مرده داشته باشد که نه معروفی را بشناسد و نه منکری را زشت شمارد.^۱

او در بیان محاسن علم می‌گوید: «گاه فرد با وجود پافشاری بر گناه، طلب آمرزش می‌کند، یا کارهای نیکی انجام می‌دهد که آن گناه را پاک کند، و یا وقتی می‌داند آن کار ناپسند است، همت او در انجام آن گناه سست می‌شود».^۲

او همچنین در تبیین اثر علم در عمل می‌گوید: «تنها نادانی و نیاز است که جان‌ها را در زشتی‌ها می‌اندازد؛ اما عالمی که زشتی کار را می‌داند و از آن بی‌نیاز است، آن را انجام نمی‌دهد».^۳

ششم: علم از بزرگترین اسباب یاری‌گر برای عمل و تقویت‌کننده آن است. عمل اجتناب‌ناپذیر است، اما گمان نکن که با خشکاندن سرچشمه علم، باز هم عمل محقق شود؛ یا گمان مبر که جان با محروم ماندن از برترین مایه رشدش، در میدان عمل نیرو می‌گیرد. چنان که ابن مسعود رضی الله عنه می‌گوید: «ای مردم، بیاموزید؛

^۱ ابن تیمیه در اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۱۷۱).

^۲ ابن تیمیه در اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۱۷۲).

^۳ ابن تیمیه در جامع المسائل (۶/ ۱۴۳).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

پس هر کس آموخت، عمل کند.^۱ این سخن تشویق به علم و سپس عمل است، نه بی‌ارزش شمردن علم یا تصور اینکه عمل بدون آن پدید می‌آید؛ بنابراین، علم شریف است و عمل بر شرافت آن می‌افزاید.

در همین معنا علی رضی الله عنه می‌فرماید: «علم بیاموزید تا به آن شناخته شوید، و به آن عمل کنید تا از اهل آن باشید».^۲

حبیب بن حجر القیسی می‌گوید: «چه زیباست علم، و عمل چه اندازه آن را زیباتر می‌سازد».^۳

سفیان بن عیینه گفته است: «هیچ کس بر علم خود نیفزود مگر آنکه خداوند بر قرب او افزود».^۴

^۱ بوخیثمه در العلم (۷)؛ ابن ابی شیبہ در مصنف خود (۷ / ۱۰۵)؛ دارمی در مسند خود (۱ / ۳۷۴)؛ فسوی در المعرفة و التاريخ (۱ / ۳۷۴)؛ ابوداوود در زهد (۱۶۶).

^۲ وکیع در زهد (۵۳۱)؛ احمد در زهد (۱۰۷)؛ ابن وضاح در بدع و نهی عنها (۱۲۰)؛ دارمی در مسند خود (۱ / ۳۱۸)؛ هناد بن السری در زهد (۲ / ۵۴۳)؛ ابوداوود در زهد (۱۴۸).

^۳ فسوی در معرفة و تاریخ (۳ / ۴۰۳)؛ خطیب بغدادی در جامع (۲ / ۹۴)؛ ابن عبدالبر در جامع بیان علم و فضل (۱ / ۵۰۶)؛ ابن عساکر در تاریخ دمشق (۱۸ / ۱۱۱).

^۴ نگا: احمد بن حنبل در زهد (۲۶۴).

وَهَبْ بِنُ مَنَّه در تأکید بر اثر علم در عمل می‌گوید: «اندیشه هیچ کسی طولانی نشد مگر آنکه به فهم رسید، و هیچ کس به فهم نرسید مگر آنکه به علم دست یافت، و هیچ کس به علم دست نیافت مگر آنکه عمل کرد»^۱

همچنین، بی‌ارزش جلوه دادن علم به بهانه ضعف در عمل، نوعی کوتاهی در طلب علم است؛ چنان که روایت شده مردی به ابوهریره گفت: «می‌خواهم علم بیاموزم اما می‌ترسم آن را ضایع کنم»، ابوهریره پاسخ داد: «در ضایع کردن علم همین بس که آن را رها کنی»^۲.

پس راه درست آن است که انسان بفهمد علم، خود سببی برای عمل است؛ بنابراین نباید به ادعای عمل، از علم بازماند. همان گونه که علم سببی برای نیت صالح است، پس نباید به بهانه نداشتن نیت، طلب علم را متوقف کرد. سفیان ثوری در این باره می‌گوید: «امروز کاری برتر از طلب علم نمی‌شناسم». به او گفته شد: «برخی در طلب علم نیت [خالصانه] ندارند»، پاسخ داد: «همین که به دنبال علم می‌روند، خود نیت

^۱ ابوالشیخ اصبهانی در «العظمة» (۱ / ۳۱۳).

^۲ جامع بیان علم و فضله (۱ / ۴۳۰).

است.^۱ معنای این سخن آن است که: «خود طلب علم امری پسندیده است که به آنان آن سود می‌رساند»؛^۲ چرا که پایداری در آموختن، خود به اصلاح نیت کمک می‌کند.

* * *

آثار این مقوله:

این معنا آثار ارزشمندی دارد، از جمله:

- نهی از پیروی لغزش‌های علما:

در آثار رسیده از صحابه رضی الله عنهم، از پیروی لغزش عالم نهی شده است؛ چنان که عمر می‌فرماید: «سه چیز دین را ویران می‌کند: لغزش عالم، جدال منافق با قرآن و پیشوایان گمراه کننده».^۳ مفهوم لغزش عالم را تنها کسی می‌شناسد که میان حق

^۱ حرب کرمانی در المسائل (۳/۱۳۳۵)؛ ابوالقاسم بغوی در مسند ابن الجعد (۲۸۴)؛ از طریق او: خطیب بغدادی در شرف أصحاب الحديث (۱۲۷).

^۲ جامع المسائل ابن تیمیه (۵/ ۱۹۷).

^۳ ابن مبارک در الرقائق (۲/۶۸۱)؛ دارمی در المسند (۱/۵۰۶)؛ فاریابی در صفة النفاق و ذم المنافقین (۷۱)؛ ابن عبدالبر در جامع بیان العلم و فضله (۲/۹۷۹). ابن عبدالبر معنای هشدار

و اشخاص تفاوت قائل است؛ پس حق را می‌شناسد و بزرگانی را که از حق پیروی کرده‌اند نیز می‌شناسد؛ از این رو معنای لغزش نزد او روشن می‌شود؛ لغزش، از عالمی بافضیلت سر می‌زند که جایگاه و منزلت خود را دارد، اما در مسئله یا دیدگاهی خاص با حق مخالفت کرده است؛ در این صورت جایگاه او حفظ می‌شود، اما حق والاتر است و نباید در این لغزش از او پیروی کرد.

گاه برای توده مردم تشخیص اینکه سخن عالم لغزش است یا اجتهادی معتبر، دشوار می‌شود؛ پس یا از لغزش‌ها پیروی می‌کنند و یا نگاه اجتهادی را انکار می‌نمایند؛ حال چاره چیست؟

نسبت به لغزش عالم را از صحابه دیگر همچون سلمان فارسی، ابودرداء و معاذ رضی الله عنهم روایت کرده است؛ بنگرید به: جامع بیان العلم وفضله (۲/۹۸۰ - ۹۸۲). نظیر این معنا در هشدار از لغزش عالم به صورت مرفوع از پیامبر ﷺ در حدیث معاذ رضی الله عنه روایت شده که طبرانی در المعجم الأوسط (۸/۳۰۷) شماره (۸۷۱۵) و ابن عبدالبر در جامع بیان العلم وفضله (۲/۹۷۸) آن را آورده‌اند. دارقطنی روایت موقوف را صحیح دانسته است؛ بنگرید به: علل الدارقطنی (۶/۸۱). همچنین به صورت موقوف: وکیع در الزهد (۲۹۹)؛ ابوداود در الزهد (۱۷۷)؛ ابونعیم در حلیۃ الأولیاء (۴/۱۹۶)؛ معافی بن عمران در الزهد (۳۰۳). معنای مشابه مرفوع از حدیث عمرو بن عوف مرزی رضی الله عنه از طریق نوّه او کثیر بن عبدالله روایت شده که ناقدان حدیث در آن طعن وارد کرده‌اند؛ بنگرید به: تهذیب التهذیب (۸/۴۲۱ - ۴۲۳).

معاذ بن جبل رضی الله عنه در وصیت بزرگ خود معیاری برای برخورد با این مشکل بیان کرده است: «شما را از انحراف حکیم برحذر می‌دارم؛ چرا که شیطان گاه کلام گمراهی را بر زبان حکیم جاری می‌کند و منافق گاه کلام حق را می‌گوید». راوی می‌گوید: به معاذ گفتم: «خدا تو را رحمت کند، از کجا بدانم که حکیم سخن گمراه‌کننده می‌گوید و منافق سخن حق؟» گفت: «آری، از آن سخنان حکیم که میان مردم مشهور شده و درباره‌اش می‌پرسند: این چیست؟ [یعنی آن را انکار می‌کنند] دوری کن؛ اما این موضوع تو را از او رویگردان نکند، چرا که شاید او از سخنش بازگردد؛ و هرگاه حق را شنیدی آن را بپذیر، زیرا حق را نوری است»^۱.

پس توقف در برابر سخنان مشهور چالش‌برانگیز، روش خردمندی است که مسلمان در آن درنگ می‌کند، می‌پرسد و می‌نگرد تا حقیقت برایش روشن شود؛ او تمام سخنان عالم را رها نمی‌کند، بلکه تنها در خطایش از او پیروی نمی‌نماید.

- حق برای پیروی سزاوارتر است:

^۱ ابوداود (۷ / ۲۱)؛ عبدالرزاق در المصنف (۱۰ / ۳۸۲ - ۳۸۳)؛ یعقوب بن سفیان در المعرفة والتاریخ (۲ / ۵۵۱).

مسلمان به هر سو که حق مایل شود می‌گراید، حتی اگر مخالف سخن علمایی باشد که نزد او محترمند؛ زیرا حق برای پیروی سزاوارتر است. هرگاه مسلمان به سخن یا رأیی عادت کرده باشد و سپس حقی مخالف آن برایش روشن شود، حق - هر چه که باشد - در هر صورت برای پیروی سزاوارتر است.

از این روش شرعی که علمای اسلام از میان صحابهٔ پیامبر ﷺ بر آن بودند، این بود که هرگاه حق را در جای دیگری می‌یافتند، از آرای خود باز می‌گشتند؛ زیرا حق برای پیروی سزاوارتر است. این موضوع به‌ویژه هنگام آشکار شدن سنت پیامبر ﷺ نمایان می‌شود؛ زیرا ممکن است سنت بر بسیاری از مردم پوشیده بماند و بر خلاف آن سخن بگویند، اما به محض آنکه برایشان آشکار شود، به پیروی از سنت پیامبر ﷺ آن را رها می‌کنند. این از سنت خلفای راشدین است؛ از جمله آنچه سعید بن مسیب روایت کرده که عمر بن خطاب می‌گفت: «دیه بر عهدهٔ عاقله است و زن از دیهٔ شوهرش چیزی به ارث نمی‌برد»، تا آنکه ضحاک بن سفیان به او گفت: «رسول الله ﷺ به من نوشت که همسر آشیم ضبابی را از دیهٔ شوهرش ارث بدهم»؛ پس عمر از رای خود بازگشت.^۱

^۱ مالک در الموطأ (۵/۱۲۷۲)؛ عبدالرزاق در المصنف (۱۹۰۰۰) (۹/۱۴۰)؛ ابن ابی شیبہ در المصنف (۵/۴۱۶) شمارهٔ (۲۷۵۵۰)؛ احمد در المسند (۲۵/۲۲) شمارهٔ (۱۵۷۴۵)؛ ابوداود (۲۹۲۷)؛ ترمذی

این روش همه صحابه بود؛ از طاووس روایت شده است که گفت: «با ابن عباس بودم که زید بن ثابت [به او] گفت: آیا فتوا می‌دهی که زن حائض پیش از آنکه آخرین عهدش با خانه [کعبه] باشد، بازگردد؟ [یعنی بدون طواف وداع] ابن عباس به او گفت: اگر چنین نیست، از فلان زن انصاری بپرس که آیا رسول الله ﷺ او را به این کار فرمان داد؟». [طاووس] گفت: «پس زید در حالی که می‌خندید به سوی ابن عباس بازگشت و می‌گفت: تو را نمی‌بینم مگر آنکه راست گفتی»^۱.

سایر علما پس از آنان نیز همین مسیر را پیمودند. از جمله داستان مشهور مناظره ابویوسف با امام مالک درباره مقدار صاع نبوی است. ابویوسف ابتدا به پیروی ابوحنیفه مقدار صاع را هشت رطل می‌دانست؛ اما مالک برای او ثابت کرد که صاع پنج رطل و یک سوم است. مالک از برخی همراهان خود خواست صاع‌های خود را

(۱۴۱۵)؛ نسائی در المجتبى (۶/۱۱۹) شماره (۶۳۲۹)؛ ابن حجر در الدراية (۲/۲۶۹ - ۲۷۰)؛ ابن ابی حاتم در الجرح والتعديل (۴/۶۱)؛ علائی در مجموع رسائله (۲۹۴)؛ ضیاء در المختارة (۸/۸۵)؛ ابن الجارود در المنتقى (۳۵۷)؛ حوینی در غوث المکدود بتخریج منتقى ابن الجارود (۳/۲۲۹ - ۲۳۲)؛ تحقیق مسند الإمام أحمد (۲۵/۲۲ - ۲۴)؛ صحیح سنن أبی داود (۸/۲۸۱ - ۲۸۲).

^۱ مسلم در صحیح (۱۳۲۸)؛ شافعی در الرسالة (۴۲۵ - ۴۵۲)؛ خطیب بغدادی در الفقیه والمتفقہ (۳۷۴ - ۳۹۳)؛ ابن عبدالبر در جامع بیان العلم وفضله (۲/۸۴۴ - ۸۶۵) (۲/۱۲۰۵ - ۱۲۱۶)؛ ابن القيم در إعلام الموقعین (۳/۱۹ - ۲۸).

بیاورند؛ پس اهل مدینه یا عامه آنان از مهاجران و انصار آمدند و هریک صاعی زیر بغل داشت و می‌گفت: «این صاعی است که از پدرم و او از جدش، صحابی رسول الله ﷺ به ارث برده است». پس ابویوسف از سخن خود بازگشت و گفت: «اگر صاحب من (ابوحنیفه) آنچه را من دیدم می‌دید، همان‌گونه که من بازگشتم، او نیز باز می‌گشت».^۱

این روش تمام علما است؛ و آنچه از رها کردن برخی احادیث صحیح توسط بعضی علما رخ می‌دهد، هرگز از روی عمد و برای ترک حق یا برتری دادن سخن رجال بر کلام رسول الله ﷺ نیست. حاشا که آنان چنین کنند، چرا که آنان بیشترین بزرگداشت را برای شرع قائلند. «گمانی جز این درباره مسلمانانی که از اهل علم نیستند روا نیست، چه رسد به اهل علم! بنابراین جایز نیست که گمانی جز این درباره آنها رود».^۲

این ناشی از اجتهادی است که به فهم متن، ثبوت آن یا معارضه با متنی قوی‌تر باز می‌گردد. چنان‌که ابن عبدالبر می‌گوید: «هیچ‌یک از پیشوایان امت نیست که حدیثی از رسول الله ﷺ نزد او ثابت شود و سپس بدون ادعای نسخ، اجماع یا عملی

^۱ نگا: السنن الکبری بیهقی (۲۹۷/۸ - ۲۹۸)؛ ترتیب المدارک و تقریب المسالك قاضی عیاض

(۲/۱۲۴)؛ البدایة والنهاية ابن کثیر (۱۰/۱۹۴).

^۲ الأوسط ابن منذر (۱/۴۶۸). و نگا: (۲۹۲/۲).

که هم‌تراز آن باشد، آن را رد کند. اگر کسی چنین کند، عدالت او ساقط می‌شود، چه رسد به اینکه امام دانسته شود؛ و نام فسق بر او می‌نشیند که خداوند آنان را از این امور عافیت بخشیده است»^۱.

ابن قیم در وصف حال علمای این امت می‌گوید: «مقصود این است که تمام پیشوایان اسلام بر این روش بوده‌اند: هرگاه حدیث رسول الله ﷺ صحیح باشد و حدیث دیگری پس از آن نیامده باشد که آن را نسخ کند، به آن عمل می‌کنند؛ خواه بدانند کسی به آن عمل کرده یا نه، و خواه عمل مردم موافق آن باشد یا مخالف آن. آنان حدیث را به سبب عمل هیچ کس رها نمی‌کنند و با قرآن یا اجماع با آن به مخالفت بر نمی‌خیزند؛ چرا که می‌دانند چنین معارضه‌ای از باطل‌ترین باطل‌ها است»^۲.

^۱ جامع بیان العلم وفضله (۲/۱۰۸۰).

^۲ ابن قیم در مختصر الصواعق المرسله (۵۹۵).

بررسی دقیق احوال آنان نشان می‌دهد که رها کردن برخی احادیث توسط آنان، هرگز «رها کردنی غیرمجاز نبوده و ان شاء الله تعالی چنین چیزی تقریباً از هیچ‌یک از پیشوایان سر نمی‌زند»!

- حق را بشناس تا اهل آن را بشناسی:

یکی از پیامدهای این دیدگاه این است که مسلمان به شناخت حقیقت و دلایل آن اهمیت می‌دهد و سپس تشخیص می‌دهد چه کسانی با حق همسو هستند. شناخت ما از اسلام و باور به درستی اصول آن، ما را با قدر و منزلت برپا کنندگان و دعوتگران دین - یعنی صحابه رسول الله ﷺ و پیروانشان - آشنا می‌کند.

بنابراین مسلمان نباید فریب سخنان آراسته، زرق و برق کلام و شیوایی منطق را بخورد؛ زیرا بیان فاسد، باطل را به حقیقت تبدیل نمی‌کند و آراستگی سخن دلیلی بر درستی مطلب نیست. هرگاه حقیقت شناخته شود، تشخیص کسانی که با آن همراه یا مخالفند آسان می‌شود.

به همین دلیل است که درباره جدال منافق با قرآن هشدار داده شده است؛ چرا که منافق کسانی را که با حقیقت و اهل آن آشنا نیستند می‌فریبد. او در ظاهر پیروان

^۱ ابن تیمیه در رفع الملام (۴۳).

حق نمایان می‌شود اما در واقع مردم را از مسیری که گمان نمی‌برند، از حقیقت دور می‌کند.

درباره نکوهش اهل کتاب در قرآن آمده است: **﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾** (توبه: ۳۱) [آنان دانشمندان و راهبان خود را به جای الله به خدایی گرفتند].

این موضوع همان‌طور که در حدیث عدی بن حاتم ذکر شده، به این معنا است: «آنان [آشکارا] دانشمندان و راهبان را نمی‌پرستیدند، بلکه هرگاه آنان چیزی را حلال می‌کردند، اینان نیز آن را به عنوان حلال می‌پذیرفتند و هرگاه چیزی را حرام می‌کردند، اینان هم آن را حرام می‌دانستند».^۱ در نگاه این افراد، حقیقت تابع سخن

^۱ترمذی آن را به صورت مرفوع روایت کرده است (۳۰۹۵) و گفته: غریب است؛ همچنین ابن سعد در الطبقات الکبری (۶/۲۱۹) از طریق واقدی؛ طبری در تفسیر خود (۱۱/۴۱۷)؛ طبرانی در المعجم الکبیر (۱۷/۹۲) شماره (۲۱۸) از حدیث عدی بن حاتم رضی الله عنه. سفیان ثوری در تفسیر خود (۱۲۴) آن را به صورت موقوف از حذیفه روایت کرده است. از طریق او: عبدالرزاق در تفسیر خود (۲/۱۴۴)؛ طبری در تفسیر خود (۱۱/۴۱۸)؛ خلال در السنة (۲/۷۷)؛ سعید بن منصور در سنن خود (۵/۲۴۵)؛ بیهقی در السنن الکبری (۲۰/۳۴۱). در این سند میان ابوالبختری و حذیفه انقطاع وجود دارد؛ بنگرید به: تحقیق سنن سعید بن منصور (۵/۲۴۷). ابن تیمیه درباره حدیث عدی بن حاتم در مجموع الفتاوی (۷/۶۷) گفته است: حسن و طولانی است. آلبانی نیز مجموع طرق آن

مردان است؛ اگر آنان چیزی را حلال کنند، حلال می‌شود و اگر حرام کنند، حرام؛ این‌ها ابتدا حق را نمی‌شناسند تا پیروان واقعی آن را تشخیص دهند، بلکه حقیقت برایشان تابع اشخاص است؛ و این عادت سست‌خردان است که حق را با معیار اشخاص می‌سنجند، نه اشخاص را با معیار حق.^۱

از جمله دانش و درک عمیق صحابه، نکوهش «إِمعنه» است؛ امعه کسی است که در بدی‌ها از مردم تقلید می‌کند و توان تشخیص ندارد. عبدالله بن مسعود در این باره می‌فرماید: «هریک از شما باید چنان خود را بسازد که اگر همه مردم زمین هم کافر شدند، او کافر نشود؛ و هیچ‌کدام از شما إِمْعَه نباشد». پرسیدند: امعه چیست؟ فرمود: «کسی که می‌گوید: من با مردم هستم [هر چه بقیه کنند من هم می‌کنم]؛ در بدی الگو گرفتن [جایز] نیست».^۲

را در سلسلة الأحادیث الصحيحة (۷/۸۶۱ - ۸۶۵) حسن دانسته است. مشابه آن از ابوالبختری و ابوالعالیه در تفسیر طبری (۱۱/۴۱۹ - ۴۲۰) روایت شده است.

^۱ المنقذ من الضلال (۱۵۲).

^۲ حرب کرمانی در مسائل خود (۲/۹۵۶)؛ طبرانی در المعجم الكبير (۹/۱۵۲)؛ ابن بطه در الإبانة (۱/۱۹۳)؛ ابن حزم در الإحكام في أصول الأحكام (۶/۱۴۷)؛ ابونعیم در حلیة الأولیاء (۱/۱۳۷). بنگرید به: جامع بیان العلم وفضله (۲/۹۷۸). هشدار نسبت به امعه بودن با الفاظ دیگر از ابن مسعود

ابن مسعود در همین زمینه فرمود: «هرگاه بلا شدت یافت، هیچ‌یک از شما نباید بگوید: من هم از بقیه مردم الگو می‌گیرم».^۱

مُعافی بن عمران نیز به کسی که با او مجادله می‌کرد و می‌گفت که تو خودت همان کاری را می‌کنی که مرا از آن نهی کردی، گفت: «برادرم، در شر هیچ الگویی نیست».^۲

یکی از پیامدهای مهم این دیدگاه در عصر حاضر این است که مسلمان نباید تحت تاثیر مفاهیم، ارزش‌ها، رفتارها و سنت‌های امروزی قرار گیرد؛ حتی اگر اکثریت مردم به آن‌ها عمل کنند و نسل‌ها یکی پس از دیگری بر آن باقی بمانند. کسی که حقیقت را بشناسد، اهل آن را هم تشخیص می‌دهد و هرگز برای یافتن حق به دنبال شلوغی جمعیت و توده مردم نخواهد بود.

همچنین از دیگر ثمره‌های این نگاه آن است که معیار و ملاک، خود حقایق هستند نه نام‌ها و عنوان‌ها. کسی که حقیقت را بشناسد، به گفتار و کردار مردم می‌نگرد تا آن‌ها را با ترازوی شرع بسنجد، نه اینکه صرفاً به نام‌ها و برچسب‌ها اعتبار دهد. حق

روایت شده که بخاری در التاریخ الکبیر (۵/۶۵۴)، ابوداود در الزهد (۱۴۰) و فسوی در المعرفة والتاریخ (۳/۳۹۹) آن را آورده‌اند.

^۱ ابوداود در الزهد (۱۴۲) و طبرانی در المعجم الکبیر (۹/۱۲۸) آن را روایت کرده‌اند.

^۲ بنگرید به: أحكام القرآن جصاص (۳/۵۷۹).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

به شعارها یا نام‌های خاصی وابسته نیست، بلکه معنایی روشن و مسیری آشکار است؛ پس ملاک اصلی پیروی از حق است، نه صرفاً ادعای آن یا یدک کشیدن نام‌هایی که مدعی حقیقت هستند..

- در مخالفت با حق، بسیار بودن ملاک نیست:

اکثریت داشتن به معنای رسیدن به حقیقت نیست و کثرت جمعیت هرگز دلیلی بر درستی راه به شمار نمی‌آید؛ خداوند متعال می‌فرماید: **{وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ}** [انعام: ۱۱۶] (و اگر از بیشتر کسانی که در زمین هستند پیروی کنی، تو را از راه الله گمراه می‌کنند). و نیز می‌فرماید: **{وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ}** [یوسف: ۱۰۳] (و بیشتر مردم، هرچند آرزو داشته باشی، ایمان آورنده نیستند).

بنابراین کسی که به حقیقت ایمان دارد، تا زمانی که سخنی مخالف حق باشد، به زیادی یا اندک بودن گویندگان آن اهمیت نمی‌دهد؛ و هنگام اختلاف، باید به کتاب و سنت بازگشت: **{فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}** [نساء: ۵۹] (پس اگر در چیزی اختلاف کردید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید).

از این موضوع می‌توان به اشتباهی پی برد که برخی در عصر ما تکرار می‌کنند؛ این یک استدلال قدیمی است که می‌گویند چون تفکر اشعری مذهب اکثریت علمای اسلام در تفسیر، حدیث، فقه و غیره بوده، پس حق است یا دست‌کم دیدگاهی معتبر محسوب می‌شود.

این سخن از دو جهت بی‌اعتبار است:

نخست اینکه این مقدمه اصلاً پذیرفته نیست؛ زیرا مذهب اشعری در قرون برتر (سه قرن نخست) حضوری نداشت و همچنین [پس از آن] حضورش بسیار کم‌رنگ بود و تقریباً تا میانه‌های قرن پنجم هجری گسترش چندانی نیافت.^۱

^۱ برای شواهد تأیید این معنا، بنگرید به: جمع الجیوش والدساكر ابن مبرد (۳۲۰-۳۲۱)؛ تبیین کذب المفتری از ابن عساكر (۲۵۱)؛ الإشارة إلى مذهب أهل الحق شیرازی (۱۹۵-۱۹۶)؛ ذم الکلام وأهله (۵۲۰-۵۶۲)؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۷۹۶-۸۰۱/۴)؛ التسعينية (۳/۸۸۰-۸۹۱) و الاستقامة (۱/۱۰۵-۱۱۰). همچنین آنچه درباره ضعف حال اهل بدعت و دوری جستن علما از آنان - از زمان صحابه رضی‌الله‌عنهم و پس از آنان - روایت شده، مؤید این مطلب است. بنگرید به: الإبانة (۲/۵۵۷-۵۵۸) و نیز مخالفت سخن آنان با اجماع امت پیش از آن زمان. بنگرید به: حكاية المناظرة فی القرآن ابن قدامه (۴۰) و نیز قصة الأشاعرة از عمار خنفر (۵۲۴-۵۳۸).

بنابراین ادعای اکثریت بر سرابی توخالی بنا شده است؛ چرا که حتی اگر اکثریتی در میان آیندگان شکل گرفته باشد، هرگز با مقام و جایگاه نسل‌های نخستین برابری نمی‌کند. تمام مردم پس از آن‌ها پیرو ایشان هستند و گواهی می‌دهند که آنان حاملان قرآن، حافظان سنت و پیشوایان فقه بودند. آنان پایه و اساس همه علوم شرعی مورد نیاز هستند و همه مردم ادعا می‌کنند که در اصول و فروع دین بر روش آنان حرکت می‌کنند.

دوم اینکه معیار تشخیص حقیقت، خود حق است نه تعداد افراد. بنابراین ادعای اکثریت وقتی با دلایل محکم حق روبرو شود و با روش صحابه پیامبر ﷺ و تابعین در مسائل ایمان، قدر و نام‌ها و صفات الهی تضاد داشته باشد، هیچ ارزش و معنایی نخواهد داشت.

ابن قدامه در این باره می‌گوید: «بسیار عجیب است که اهل بدعت برای برحق بودن خود به فراوانی تعداد، بسیاری اموال، مقام و چیرگی خود استدلال می‌کنند و در مقابل، کم بودن اهل سنت و غریبی و ناتوانی آنان را دلیلی بر بطلان راهشان می‌دانند؛ آن‌ها چیزی را که پیامبر ﷺ نشانه حق و علامت سنت قرار داده، دلیلی بر باطل می‌گیرند؛ چرا که پیامبر ﷺ از کم بودن اهل حق در آخر الزمان و غریبی آنان و نیز آشکار شدن و کثرت اهل بدعت خبر داده است؛ اما این افراد در استدلال خود راه

امت‌های گذشته را در برابر پیامبران و یارانشان پیش گرفته‌اند که به زیادی اموال و فرزندان خود و ناتوانی اهل حق استناد می‌کردند.^۱

او سپس با یادآوری این نکته که ملاک، پیروی از حق است نه تعداد، می‌گوید: «حتی قیصر پادشاه روم - که کافر بود - از این‌ها راهیافته‌تر بود؛ چرا که وقتی نامهٔ پیامبر ﷺ به او رسید، از ابوسفیان دربارهٔ ایشان پرسید: آیا ناتوانان مردم از او پیروی می‌کنند یا بزرگانشان؟ ابوسفیان گفت: بلکه ناتوانان؛ و این از جمله دلایلی بود که او برای پیامبری رسول الله ﷺ به آن استناد کرد و گفت: پیروان پیامبران در هر عصر و زمانی همین‌ها بوده‌اند».^۲

- دوری از بدعت‌ها و امور نوپدید:

ملاک قرار دادن حق و نه اشخاص، مسلمان را از امور نوپدید در دین خداوند مصون می‌دارد؛ اموری که در دوران متأخر شایع شده و با دلایل کتاب و سنت و روش سلف امت مخالفت دارد. رواج این بدعت‌ها در دوران متأخر یا تأیید آن‌ها توسط تعدادی از علما، نباید باعث فریب شود؛ چرا که این موضوع تا جایی پیش رفته که بسیاری از

^۱ حکایة المناظرة فی القرآن (۵۷-۵۸).

^۲ حکایة المناظرة فی القرآن (۵۹).

مردم گمان کرده‌اند این مسائل از موارد اجماع و از اموری است که مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند و بدون هیچ اعتراضی در میان مردم گسترش یافته است. این وضعیت تنها به این دلیل رخ داده که آن‌ها رواج آن کار را در زمان یا مکانی خاص دیده‌اند و در نتیجه به دلیل تأثیرپذیری از اشخاص، توجه به حقیقت در قلب‌هایشان سست شده است.

سخن عالم تنها به اعتبار دانشی معتبر است که به واسطه آن شرافت یافته و شناخته شده است؛ پس اگر بدعتی پدید آورد و تغییری ایجاد کند، در واقع آن ویژگی خاصی را که باعث برتری‌اش شده بود رها کرده است و دیگر نباید در آن مورد از او پیروی کرد. ابوالقاسم شاطبی این معنای ظریف را چنین تبیین کرده و می‌گوید: «به همین دلیل است که علما در مقام قضاوت، فتوا یا ارشاد، بر تمام آفریدگان حکمرانی یافته‌اند؛ زیرا آن‌ها به دانش شرعی آراسته شده‌اند که به طور مطلق حاکم است. پس آن‌ها به صرف برخورداری از ویژگی‌های مشترک با دیگران، مانند قدرت، اراده، عقل و امثال آن، حاکم نیستند؛ چرا که در این ویژگی‌های مشترک هیچ برتری‌ای وجود ندارد و همگان در آن‌ها سهیم هستند. آن‌ها تنها به دلیل حمل آن دانش حاکم، فرمانروای مردم شده‌اند و مرجع آنان به شمار می‌روند؛ پس نتیجه می‌شود که آن‌ها تنها از همین جهت بر خلق حاکم هستند، چنان‌که از همین جهت نیز مورد

ستایش قرار می‌گیرند. بنابراین ممکن نیست با فرض خروج آنان از ندای دانش حاکم، باز هم صفت حاکم بودن بر آن‌ها اطلاق شود؛ زیرا آن‌ها تنها از جهت آن دانش حجت هستند. پس اگر از مسیر آن دانش خارج شوند، چگونه می‌توان تصور کرد که همچنان حاکم باشند؟ این امری محال است.

همان‌طور که به دانشمند زبان عربی، مهندس گفته نمی‌شود و به عالم هندسه، متخصص عربی نمی‌گویند، به کسی که از حکم شرعی منحرف شده نیز حاکم بر اساس شرع گفته نمی‌شود؛ بلکه درباره‌ او می‌گویند که بر اساس عقل یا رأی خود یا مانند آن حکم کرده است. پس صحیح نیست که چنین فردی در قلمرو دانش حاکم، حجت قرار گیرد؛ زیرا دانش حاکم، او را تکذیب کرده و سخنش را رد می‌کند. این معنا نیز در مجموع مورد اتفاق است و هیچ خردمندی با آن مخالفت نمی‌کند.^۱

- پایبندی جدی به حق:

این سخن ارزشمندی است که پایبندی به حق را در دل اهل آن تقویت می‌کند؛ زیرا حق اصل است و مردان تابع آن هستند. حق هرگز بدون مردان و پیروان نمی‌ماند و مردان همان ناقلان دین و دعوتگران آن هستند. هیچ عصری از «طایفه منصوره»

^۱ الاعتصام شاطبی (۲/ ۸۵۷).

خالی نمی‌ماند. بزرگترین ثمره این مفهوم، پایبندی جدی و تمسک محکم به حق است؛ به‌ویژه زمانی که احکام اسلام یا بخشی از آن‌ها در مکان یا شرایط خاصی غریب واقع شوند. در چنین حالتی، فرد پایبند به دلیل فراوانی مخالفان، در پیروی از حق با دشواری روبرو می‌شود؛ اما هرگاه به یاد آورد که حق اصل است و مردم باید تابع آن باشد [نه برعکس]، و این که مردان با [معیار] حق شناخته می‌شوند، وابستگی‌اش به آن بیشتر می‌شود. در این صورت، هیچ چیز جز دلایل و شواهد اثرگذار در شناخت حقیقت بر او تأثیر نمی‌گذارد و هرگز تسلیم قدرت اعداد و ارقام یا نام‌های مخالف حق نمی‌شود.

- شناخت این که حق یکی است و متعدد نمی‌شود:

حق با اشخاص شناخته نمی‌شود، زیرا حق با دلایلش شناخته شده است؛ و این موضوع، فساد نسبی‌گرایی در حقیقت را آشکار می‌کند؛ همان دیدگاهی که حق را تابع نظرات مردم می‌داند. در این صورت حق نسبی است، چون هر فرد تصور می‌کند حق با اوست. این شیوه کسی است که معیار قضاوت برای تشخیص درست از نادرست و باطل از حق را از دست داده است؛ در نتیجه، اهمیت درستی و حق [در ذات خود] از بین رفته و تابع آرای مردم شده است.

خلاصه آنکه:

حقیقت ذاتاً استوار است و با دلایلش شناخته می‌شود؛ حقیقت را با معیار اشخاص نمی‌سنجند، بلکه این افراد هستند که پیرو آند. آنان به اندازه دانششان نسبت به حق و میزان پیروی از آن، کسب شرافت می‌کنند. در نتیجه به سوی حق راهنمایی می‌کنند، از آن دفاع می‌کنند، دلایلش را روشن می‌سازند و ابهام‌ها را از چهره آن می‌زدایند. اما این هرگز به معنای آن نیست که حق تابع آنان باشد، بلکه آنان هستند که دنباله‌رو حق هستند؛ از این رو «هر کس حق را بشناسد، اهل آن را هم خواهد شناخت». این سخنی است که مسلمان را برمی‌انگیزد تا با تمام توان به حق پایبند باشد و بر آن پافشاری کند، تا تندبادهای تغییر، انبوه مخالفان، رواج عادات و سنت‌ها و دگرگونی اجتهادها او را بازیچه خود قرار ندهند.

(۳۰) زنده از فتنه در امان نیست^۱

تاکید بر این معنا که باید از درگذشتگانی مانند یاران پیامبر ﷺ الگو گرفت، از خود صحابه رضی الله عنهم نقل شده است؛ زیرا افراد زنده هرگز از فتنه و لغزش در امان نیستند. ابن مسعود رضی الله عنه در این باره می‌فرماید: «اگر ناچار به الگوبرداری هستید، از مردگان الگو بگیرید؛ چرا که زنده از فتنه و انحراف در امان نیست».^۲

این سخن، مسلمان را نسبت به حقیقتی شرعی و عینی آگاه می‌سازد؛ یعنی این واقعیت که انسان ممکن است تغییر کند. کسی که در دانش، عبادت، دعوتگری یا مکارم اخلاق الگو بوده است، شاید همیشه بر این حال باقی نماند؛ یعنی احتمال

^۱ الْحَيُّ لَا تُؤَمَّنُ عَلَيْهِ الْفِتْنَةُ.

^۲ ابوداود در الزهد (۱۴۰)، طبرانی در المعجم الكبير (۹/۱۵۲)، ابونعیم در حلیة الاولیاء (۱/۱۳۶)، لالکائی در شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة (۱/۱۰۴) و بیهقی در السنن الکبری (۲۰/۳۴۰) آن را روایت کرده‌اند؛ ابن وهب نیز مشابه آن را در الجامع (۲/۱۴۷) آورده است. ابن عبدالبر نیز همین معنا را از ابن مسعود رضی الله عنه در جامع بیان فضل العلم وأهله (۲/۹۴۷) با این عبارت نقل کرده است: «هر کس از شما می‌خواهد الگوبرداری کند، باید از یاران محمد ﷺ الگو بگیرد». همچنین ابونعیم در الحلیة (۱/۳۰۵) مشابه آن را از ابن عمرو و ابن عبدالبر نیز چنین معنایی را در تاکید بررها کردن الگوبرداری از زندگان، از علی رضی الله عنه نقل کرده‌اند. بنگرید به: جامع بیان العلم وفضله (۲/۹۸۷).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

دارد عقب‌گرد کند یا نسبت به گذشته‌اش سست شود. تا زمانی که انسان زنده است، همواره در معرض فتنه و انحراف قرار دارد.

در زیبایی این تعبیر که «نمی‌توان از فتنه بر او ایمن بود» تأمل کن؛ منظور این نیست که ما با قاطعیت بگوییم او لزوماً دچار فتنه می‌شود، و این حرف به این معنا هم نیست که او معمولاً در فتنه سقوط می‌کند. برعکس، غالباً کسی که در اطاعت پروردگارش می‌کوشد و با نفس و خواهش‌های دلش مبارزه می‌کند، خداوند او را بر حق استوار می‌دارد: **{وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}** [عنکبوت: ۶۹] (و کسانی که در راه ما جهاد کردند، قطعاً آنان را به راه‌های خود هدایت می‌کنیم). اما نکته اینجاست که مسلمان تا زمانی که زنده است، از آزمون و ابتلای الهی در امان نیست.

دلایل فراوانی در کتاب الله و سنت پیامبر ﷺ بر درستی این مطلب گواهی می‌دهند؛ چرا که سرچشمه هدایت تنها در دست الله است: **{يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}** [نحل: ۹۳] (هر که را بخواهد گمراه می‌سازد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند)؛ و نیز: **{وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكُ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا}** [مائده: ۴۱] (و هر کس که الله فتنه [و آزمایش] او را بخواهد، تو هرگز نمی‌توانی در برابر الله برای او چیزی [از عذاب] را دفع کنی).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

به همین خاطر است که خداوند بر خلیل خود، محمد ﷺ منت نهاده و یادآور شده که اگر پایدارسازی الهی نبود، ایشان نیز بر مسیر حق استوار نمی‌ماندند: **وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا** [اسراء: ۷۴] (و اگر تو را استوار نمی‌داشتیم، نزدیک بود کمی به آنان مایل شوی). وقتی وضعیت سرور بشریت، خاتم پیامبران و خلیل پروردگار جهانیان چنین باشد، چه کسی پس از ایشان می‌تواند خود را ایمن بداند؟

یکی از دعا‌های پیامبر ﷺ این بود: «اللهم مُصَرِّفِ القلوب، صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ» (بارالها، ای دگرگون کننده دل‌ها، دل‌های ما را به سوی طاعت خودت سوق ده)!

ابراهیم علیه‌السلام نیز از پروردگارش چنین خواست: **وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ** [ابراهیم: ۳۵] (و مرا و فرزندانم را از این که بت‌ها را بپرستیم، دور بدار). به همین دلیل تابعی جلیل، ابراهیم تیمی می‌گفت: «بعد از ابراهیم، چه کسی می‌تواند از بلا و آزمایش در امان باشد؟»^۲

^۱ به روایت مسلم (۴/۲۰۴۵) به شماره (۲۶۵۴) از عبدالله بن عمرو رضی‌الله‌عنهما.

^۲ طبری در تفسیر (۱۳/۶۸۷).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

همچنین در دعاهای قرآنی می‌بینیم که در خواست وفات بر آیین اسلام بارها تکرار شده است:

یوسف علیه‌السلام چنین دعا می‌کند: **رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ** [یوسف: ۱۰۱] (پروردگارا! تو بخشی از فرمانروایی را به من دادی و از تعبیر خواب‌ها به من آموختی. ای پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین! تو در دنیا و آخرت کارساز منی، مرا مسلمان بمیران و به شایستگان ملحق فرما).

این همان وصیت ابراهیم و یعقوب علیهما‌السلام به فرزندان‌شان است: **يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ** [بقره: ۱۳۲] (ای فرزندان من! الله این دین را برای شما برگزیده است؛ پس نمیرید مگر آنکه مسلمان باشید).

جادوگران فرعون نیز پس از ایمان آوردن گفتند: **رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ** [اعراف: ۱۲۶] (پروردگارا! بر ما صبر [و شکیبایی] فرو ریز و ما را مسلمان بمیران).

این موضوع هم یک حقیقت شرعی است و هم یک قانون زندگی که کاملاً به چشم می‌آید. واقعیت نشان می‌دهد احوال بسیاری از کسانی که در مسیر خیر و طاعت و

فضیلت بودند، بعدها تغییر کرد؛ آن‌ها یا دچار کوتاهی شدند یا در گرداب شبهات و شهوات فرو رفتند. حتی کار برخی به انکار بدیهیات اسلام یا خروج کامل از دین کشیده شده است؛ به همین دلیل مُعافی بن عمران می‌گفت: «هرگز کسی را نستایید مگر وقت مرگ؛ یا در [راه] سنت جان می‌دهد یا بر [مسیر] بدعت»^۱.

اگر بررسی: تفاوت میان فرد زنده و مرده در این موضوع چیست؟

پاسخ اینجاست که فرد درگذشته دیگر از فتنه در امان مانده است؛ او به دیدار پروردگارش شتافته و پروندهٔ اعمالش در حالی که ظاهرش خیر بوده، بسته شده است. برخلاف فرد زنده که همواره با آزمون‌های الهی روبروست؛ البته این به معنای رها کردن الگوبرداری از زندگان به صورت کلی نیست. اگر کسی عالم باشد، سخنش اعتبار دارد چون او از اهل ذکر است: **{فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}** [انبیاء: ۷] (پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر (عالمان) بپرسید). هدف در اینجا تنها تاکید بر این نکته است که برخی زندگان ممکن است دچار لغزش و فتنه شوند و نباید آن‌ها را الگوهایی همیشگی و معصوم پنداشت.

* * *

^۱ به روایت لالکائی در شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة (۱/ ۷۵).

آثار این مقوله:

این دیدگاه، در حقیقت سپری در برابر اشتباهات گوناگون و مانعی برای دوری از مسیرهای انحرافی است؛ از جمله این موارد می‌توان به نکته زیر اشاره کرد:

- پیروی نکردن از خطا به دلیل جایگاه گوینده:

اگر لغزشی از سوی فردی سر بزند که در دل‌های مردم جایگاه بزرگی دارد، نفوذ و اعتبار او نباید دلیلی برای پیروی از آن خطا باشد. این موضوع چه در مورد اجتهادهای علمی که از چارچوب نصوص فراتر رفته‌اند، و چه در رفتارهای شخصی که با اصول شرعی سازگار نیستند، صدق می‌کند. درک این حقیقت که «زنده از فتنه در امان نیست»، به روشنی تفاوت میان احترام به اهل فضل و معصوم دانستن همه گفتارها و رفتارهای آنان را نشان می‌دهد. بنابراین نباید تمام کارهای آن‌ها را لزوماً درست و حق پنداشت، و از طرفی، نباید به خاطریک لغزش، ارزش و جایگاهشان را به کلی نادیده گرفت؛ زیرا افراط و تفریط در این زمینه لغزشگاه بزرگی است.

ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «و از آنچه به این باب مربوط می‌شود، این است که دانسته شود مرد بزرگ در علم و دین - از صحابه و تابعین و آنان که پس از ایشان تا روز قیامت می‌آیند - اهل بیت باشند یا دیگران، گاهی از او نوعی اجتهاد همراه با ظن

یا نوعی هوای نفس پنهان سر می‌زند؛ پس به سبب آن، نباید در آن مورد از او پیروی کرد، هرچند که او از اولیای پرهیزگار الله باشد.

و نمونه این [لغزش] وقتی رخ می‌دهد، مایه فتنه برای دو گروه می‌شود: گروهی که او را بزرگ می‌دارند و در نتیجه می‌خواهند آن کار را درست جلوه دهند و در آن از او پیروی کنند؛ و گروهی که او را سرزنش می‌کنند و آن را مایه خدشه در ولایت و تقوای او، بلکه در نیکی و اهل بهشت بودنش، و حتی در ایمانش قرار می‌دهند تا جایی که او را از ایمان خارج کنند؛ در حالی که هر دو طرف این ماجرا فاسد است.^۱

آنچه بر دوری از پیروی خطا به دلیل جایگاه گوینده‌اش تأکید می‌کند این است که: گاه عالم یا شخص صالح از روی همراهی با مردم یا شرم، خطایی مرتکب می‌شود؛ اما اگر در آن باره از او پرسیده شود، حقیقت را بیان می‌کند و لجاجت نمی‌ورزد. با این حال برخی مردم به تقلید از کردارش از او پیروی می‌کنند، در حالی که او خود به اشتباهش اعتراف دارد. این همان معنایی است که برخی از فقهای سلف نسبت به آن هشدار داده‌اند؛ چنان‌که ایاس بن معاویه گفته است: «به آنچه عالم انجام

^۱ به روایت ابن تیمیه در منهاج السُّنة النَّبویة (۴/ ۵۴۳)؛ و برای مطالب مشابه بنگرید به: جامع المسائل (۵/ ۴۳)، الرد علی الشاذلی (۲۴)، الاستقامة (۱/ ۳۰۱-۳۰۲) و درء تعارض العقل والنقل (۲/ ۱۰۳-۱۰۲).

می‌دهد ننگرید؛ چرا که گاه عالم کاری را انجام می‌دهد که [خود نیز] آن را ناپسند می‌دارد، بلکه از او بپرسید؛ زیرا او تا جایی که بتواند شما را از حقیقت آگاه می‌کند.^۱ این موضوع بر خطر پیروی از عالم در خطا، در حوزه عمل بیش از حوزه علم تأکید دارد؛ زیرا ممکن است آن رفتار ناشی از هوا و هوس یا معصیتی باشد که خودش هم آن را درست نمی‌داند. چون فقیه - آن‌گونه که ابن تیمیه می‌گوید - «ممکن است کاری را بر پایه عادت انجام دهد، اما اگر به او گفته شود آیا این جزوی از دین است، نمی‌تواند چنین ادعایی کند. از این رو یکی از سلف گفته است: به عمل فقیه ننگر، بلکه از او بپرس تا از روی صدق [حکم آن را] به تو بگوید».^۲

دوم: وابسته نکردن دین به اشخاص:

دین به افرادی که در زمان یا مکانی خاص به آن دعوت می‌کنند، وابسته نیست و نباید رفتار آن‌ها را نماد اسلام یا سنت دانست؛ بلکه به هر کس به اندازه پایبندی‌اش به اسلام و سنت، و آنچه به آن دعوت می‌کند و صبری که در راه آن بر سختی‌ها می‌ورزد، فضل و شرافت داده می‌شود. اما این بدان معنا نیست که دین به اشخاص

^۱ به روایت آدم بن ابی‌ایاس در العلم و الحلم (۱۳۷) و محمد بن خلف مشهور به وکیع در اخبار القضاة (۱/ ۳۵۰).

^۲ الاستغاثة (۳۳۴). و بنگرید به: التنکیل معلمی (۱/ ۹۰).

خاصی گره بخورد، هرچند جایگاه و فضلشان بسیار باشد. این کار به معنای کاستن از ارزش آن‌ها نیست، بلکه قرارداد دادن جایگاه آنان در جای درست خویش است؛ امری که هر شخص پایبند به شرع از آن خشنود می‌شود. هیچ‌یک از آنان راضی نیست که فراتر از منزلتش بالا برده شود، و الگوی آنان در این باره، محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله است که فرمود: «مرا آن گونه که مسیحیان پسر مریم را ستودند، نستایید؛ من تنها بنده او هستم، پس بگویید: بنده الله و فرستاده او».^۱

خیرخواهی سلف و اخلاصشان برای حق چنان بود که مردم را به حق وابسته می‌کردند نه به خودشان؛ امام احمد می‌گوید: «سفیان بن وکیع برایم نوشت: از پدرم شنیدم که می‌گفت: سفیان ثوری به ما گفت: ما امروز بر راه [راست] هستیم، پس اگر دیدید به راست یا چپ منحرف شدیم، از ما پیروی نکنید».^۲

این موضوع شاید در مقام نظر بدیهی باشد و کسی در آن تردیدی نکند، اما در عمل برای بسیاری مردم این گونه نیست؛ برخی افراد ممکن است تنها به این دلیل که در بعضی شخصیت‌های برجسته اهل علم و فضل عیب و نقصی دیده‌اند، از خود دین یا برخی احکام آن دل زده شوند. ریشه این حس، چیزی جز همان پیوند ناخودآگاه

^۱ به روایت بخاری (۴/ ۱۶۷) شماره (۳۴۴۵) از حدیث عمر بن خطاب رضی الله عنه.

^۲ به روایت مروزی در أخبار الشیوخ و أخلاقهم (۸۲).

میان اشخاص و دین نیست؛ از این رو، وقتی از کسی بیزار می‌شود، از اصل دینی هم که به خاطر آن به آن فرد علاقه داشت، دل زده می‌گردد. این ناشی از تمایلات نفسانی آشکاری است که در برخی از نفوس وجود دارد؛ او می‌داند این کار درست نیست، اما شاید آن را دستاویز و بهانه خود قرار دهد.

به همین سبب کسانی که از جاده اسلام و سنت منحرف شده‌اند، تلاش می‌کنند لغزش‌ها و عیوب اهل فضل و علما را - همان‌هایی که مردم به خاطر دین‌داری‌شان بزرگشان می‌دارند - برملا کنند تا از این طریق در خود دین تردید ایجاد کنند. با اینکه نادرستی این روش کاملاً آشکار است، اما شگرد مؤثری برای آشفته کردن ذهن بسیاری از مردم به شمار می‌رود؛ بنابراین، یادآوری این نکته که «زنده از فتنه در امان نیست»، سدی در برابر اثرگذاری این جریان است.

روشن است که این شیوه افشای عیوب، اغلب با دروغ، تهمت، بدگمانی و بزرگ‌نمایی لغزش‌ها همراه است؛ اما حتی اگر از تمام این موارد صرف‌نظر کنیم و فرض را بر این بگذاریم که این عیوب واقعیت دارند، باز هم بر مسلمان لازم است به این نکته مهم آگاه باشد که «انسان زنده از فتنه در امان نیست» تا تحت تأثیر قرار نگیرد.

این مقوله کمک می‌کند در برخورد با زندگان به تعادلی منطقی برسیم: هر انسانی در قلب مسلمانان تنها به اندازه بهره‌اش از شعبه‌های ایمان بزرگ داشته می‌شود، اما هر چقدر هم بزرگ باشد، جایگاه دین از او والاتر است. او به خاطر همین ایمان محترم شمرده می‌شود؛ پس اگر از حق فاصله بگیرد، آن اعتبار هم چون ریشه‌اش را از دست داده، از بین می‌رود. نباید به خاطر خطای هیچ‌کس از انجام وظیفه دست کشید یا اشتباهات فردی را به حساب دین نوشت؛ چرا که واجب همان میانه‌روی است.

- ترس از انحراف دل

این از مهم‌ترین پیامدهای این سخن است؛ اینکه مسلمان نباید تنها به شناخت لغزش‌های دیگران و دنبال کردن تغییرات زندگی مردم اکتفا کند، بلکه بزرگترین وظیفه او این است که مراقب خودش باشد و همیشه بیم داشته باشد که نکند این فتنه گریبان او را هم بگیرد. او بیش از هر کس دیگری باید بداند که «زنده از فتنه در امان نیست». یادآوری قلبی و صادقانه این معنا، از بزرگترین عوامل پایداری بر دین است؛ به گونه‌ای که انسان دل‌بسته به الله باقی می‌ماند، به او پناه می‌برد، مدام برای پایداری دعا می‌کند و مراقب بیماری‌های قلبی مانند خودپسندی، غرور و تکبر

است تا بر او چیره نشوند و او را به نابودی نکشانند؛ زیرا تا وقتی زنده‌ای، از فتنه در امان نیستی.

در این باره، شایسته است روایتی از امام احمد بن حنبل - رحمه الله - هنگام وفات ایشان نقل شود؛ نقل است که پسر او صالح شنید که او [در بستر بیماری] مدام تکرار می‌کند: «هنوز نه، هنوز نه». وقتی فرزندش علت را پرسید، گفت: «شیطان در مقابلم ایستاده بود و از شدت خشم انگشتان خود را می‌گزید و می‌گفت: ای احمد، از دست من جستی! و من می‌گفتم: نه، تا وقتی که بمیرم».^۱

فرزند او صالح روایت می‌کند و می‌گوید: «پدرم هرگاه کسی برای او دعا می‌کرد، می‌گفت: مؤمن جز در گورش در امان نیست؛ کارها به پایانشان بستگی دارد».^۲

صرفاً چون دانش کافی داری، شبهه‌ها را می‌شناسی و راه پاسخ به آن‌ها را بلدی، یا چون در محیط خوبی زندگی می‌کنی و نتیجه سال‌ها پایبندی به دین را دیده‌ای، نباید خودت را از فتنه در امان بدانی. حتی اگر از فتنه‌های زیادی جان سالم به در برده‌ای، در چشم مردم الگو هستی، به مستحبات پایبندی و از گناهان دوری

^۱ به روایت لالکائی در شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة (۸/ ۱۲۹۳)، بیهقی در شعبه‌های

ایمان (۲/ ۲۵۷)، ابونعیم در حلیة الاولیاء (۹/ ۱۸۳) و ابن ابی‌یعلی در طبقات الحنابلة (۱/ ۱۷۵).

^۲ بنگرید به: سیرة الإمام أحمد بن حنبل (۴۸).

می‌کنی، باز هم نباید به خودت مغرور شوی؛ به هر دلیل دیگری هم که باشد، هرگز خودت را از انحراف مصون ندان؛ چون هر کسی به این دلایل احساس امنیت کند، بیش از دیگران باید نگران خودش باشد. خوش‌بینی به خود، غرور نسبت به کارهایی که انجام داده و غفلت از پناه بردن به پروردگار، از بزرگترین عواملی است که قلب انسان را از مسیر هدایت منحرف می‌کند.

- پایداری هنگام فتنه‌ها:

هرگاه فتنه‌ای عمومی در زمان یا مکانی رخ دهد و شهوات یا شبهه‌ها در آن شایع شود، این فتنه بسیاری مردم را گمراه می‌کند. حتی ممکن است برخی از کسانی که به فضل، علم یا خیرخواهی زبانزد هستند نیز تحت تأثیر قرار گیرند؛ به ویژه زمانی که بلا فراگیر باشد، احتمال اثرپذیری برخی نیکوکاران نیز زیاد است. این سخن، دامنه‌ی اثرگذاری این فتنه را محدود می‌کند تا با الگو قرار ندادن برخی گرفتاران، دامنه‌ی آن گسترش نیابد.

- مرزبندی میان اجتهاد معتبر و انحراف از حق:

این سخن روی دیگری هم دارد؛ ممکن است برخی در برداشت از آن زیاده‌روی کنند، از مرز اعتدال بگذرند و آن را در جای نامناسب به کار ببرند. در نتیجه، به این بهانه که

هرگونه تغییر در نظر از فتنه‌هایی است که گریبان زندگان را می‌گیرد، اصل اجتهاد را زیر سؤال می‌برند؛ این کار نوعی تجاوز به حق و ستمی ناروا است. چون هر تغییری در اجتهاد یا نظر، لزوماً باطل نیست و همیشه هم ناشی از فتنه‌ای نیست که دامن‌گیر فرد زنده شده باشد. بلکه گاهی ممکن است از نوع اجتهاد جایز باشد که تغییرات اثرگذار در حکم را مد نظر قرار داده است، یا حتی شاید همان نظر درست باشد. فتنه در واقع انحراف از حق و رها کردن پایبندی به آن است؛ آن هم به دلایل نامعتبر، مانند همراهی با اکثریت، پیروی از هوای نفس، مال‌دوستی، جاه‌طلبی یا عوامل نامعتبر دیگری از این دست. و لزوماً هر تغییر رأی یا اجتهادی تحت تأثیر این عوامل نیست. همین موضوع، ضرورت احتیاط در قضاوت دربارهٔ مردم را ایجاب می‌کند؛ همچنین نیاز به دانشی را نشان می‌دهد که میان این دو تفاوت بگذارد، و عدالتی که تضمین کند مسلمان به ستم ناحق دچار نشود.

بنابراین، ترس از انحراف زندگان مجوزی برای تاختن به آن‌ها به بهانهٔ گرفتار شدن در فتنه نیست؛ بلکه در این مورد باید با آگاهی و عدالت رفتار کرد. این سخن راهگشا نباید بدون افسارِ دانش و انصاف به کار گرفته شود، بلکه اتفاقاً این سخن، حامی اجتهاد معتبر است؛ چرا که اجتهاد وظیفهٔ انسان‌های زنده است، نه بخشی از آن فتنه‌ای که بیم داریم به آن دچار شوند.

(۳۱) هر کس دین خود را در معرض کشمکش‌ها قرار دهد، بسیار

تغییر نظر می‌دهد^۱

کشمکش‌ها و جدل‌ورزی یکی از ورودی‌های هوای نفس و از عوامل انحراف هستند؛ برخی فقهای سلف در گذشته به این نکته اشاره کرده‌اند؛ چنان که عمرو بن قیس می‌گوید: «به حَکَم بن عُتَیْبَه گفتم: چه چیز مردم را وادار کرد که وارد این أهواء (بدعت‌ها) شوند؟ گفت: کشمکش‌ها»^۲.

این یک نکته‌سنجی هوشمندانه و تفسیری نبوغ‌آمیز است که این فقیه با آن، کشیده شدن مردم به سوی این بدعت‌ها و انحرافات را به اثر همین کشمکش‌ها نسبت داده است؛ پیش از او نیز خلیفه راشد، عمر بن عبدالعزیز گفته بود: «هر کس

^۱ مَنْ جَعَلَ دِينَهُ عُرْصَةً لِلْخُصُومَاتِ أَكْثَرَ النَّفْلِ.

^۲ به روایت آجری در الشریعة (۱/۴۴۳)، ابن بطه در الإبانة (۲/۵۰۰) و لالکائی در شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة (۱/۱۴۵).

دین خود را در معرض خصومات (کشمکش‌ها و درگیری‌ها و جدل‌ها) قرار دهد، بسیار تغییر نظر می‌دهد».^۱

منظور از خصومات (کشمکش و ستیزه)، جدال و بحث در مسائل اعتقادی واجب است؛ زیرا اصل بر این است که این مسائل با ایمان، تسلیم و جستجوی مراد الله دریافت شوند؛ همان روشی که صدر این امت از صحابه و تابعین بر آن بودند. در آن زمان نیازی به جدل نبود و این موضوع نزد آنان هیچ‌گونه جدالی را بر نمی‌تافت. هرگاه کار به کشمکش و جدال کشید، به دلیل وقوع بدعت‌ها و پیدایش هوای نفس بود؛ به همین خاطر، اصطلاح «کشمکش» با اهل بدعت گره خورده است و این معنا در سیاق نکوهش آنان ذکر می‌شود.

ابن عباس می‌فرماید: «خداوند مؤمنان را به جماعت (همبستگی) فرمان داده و از اختلاف و تفرقه نهی کرده است؛ و به آن‌ها خبر داده که اقوام پیشین تنها به دلیل جدال و کشمکش در دین الله نابود شدند».^۲

^۱ به روایت مالک در الموطأ به روایت محمد بن حسن (۳۲۵)، ابن سعد در الطبقات الکبری (۷/ ۳۶۲)، احمد در الزهد (۲۴۵) و دارمی در المسند (۱/ ۳۴۲). اصل این عبارت به عربی: «من جعل دینه عرضة للخصومات، أكثر التنقل».

^۲ به روایت طبری در تفسیر خود (۳۱۵/ ۹) و ابن منذر (۱/ ۱۲۷).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

تعریف روشن جدال و کشمکش بر بدعت را در سخن محمد بن علی باقر می‌یابیم که فرمود: «با اهل کشمکش و جدال همنشینی نکنید؛ چرا که آنان [به قصد فتنه‌گری] در آیات الله فرو می‌روند».^۱

عَوَّام بن حَوْشَب نیز گفته است: «به خدا سوگند، اگر بینم پسر عیسی با اهل طرب، شراب و باطل همنشین شده، نزد من محبوب‌تر از آن است که او را همنشین اهل مجادله و کشمکش - یعنی اهل بدعت - بینم».^۲

این پیوند ناگسستنی در کلام ابوقلابه نیز دیده می‌شود: «با اهل أهواء (صاحبان باورهای منحرف) همنشینی نکنید؛ زیرا بیم آن دارم که شما را در گمراهی خود غرق کنند و حقایقی را که می‌شناسید، بر شما مُشْتَبَه سازند».^۳ امام احمد نیز در نامه خود به متوکل این سخن را ذکر کرده و گفته است: «ابوقلابه که چندین تن از یاران

^۱ به روایت ابن سعد در الطبقات الکبری (۳۱۵ / ۷) و دارمی در المسند (۲۹۵ / ۱).

^۲ به روایت ابن وضاح در البدع و النهی عنها (۹۹).

^۳ به روایت ابن سعد در الطبقات الکبری (۱۸۴ / ۹) و دارمی در المسند (۳۸۷ / ۱).

رسول الله ﷺ را درک نموده می‌گوید: با صاحبان أهواء - یا فرمود: با اهل کشمکش و جدال - همنشینی نکنید.^۱

پرهیز از این کشمکش‌ها برای حفظ برخی از مفاهیم شرعی است که با این جدال‌ها در تضاد هستند؛ از جمله:

۱- تمرکز بر عمل مشروعی که برای دین انسان سودمند است؛ همان‌گونه که مالک بن انس می‌گوید: «من از هرگونه بحث و جدل در دین بیزارم و مردم شهر ما (مدینه) نیز همیشه از آن بیزار بوده‌اند: مسائلی مثل [جدل درباره] قَدَر، رأی «جهم» و هر آنچه شبیه به این‌ها است. من سخنی را دوست ندارم مگر اینکه نتیجه‌اش به عمل ختم شود؛ اما در مورد سخن درباره [ذات] الله باید سکوت کرد؛ چرا که بزرگان شهر ما از بحث در دین نهی می‌کردند، مگر در مواردی که به یک عمل مربوط می‌شد».^۲

اوزاعی می‌گوید: «هرگاه خداوند برای قومی شری بخواهد، آن‌ها را به جدل سرگرم می‌کند و از عمل باز می‌دارد».^۳

^۱ بنگرید به: مسائل الإمام أحمد لابنه صالح (۲/ ۴۲۷) و سيرة الإمام أحمد لابنه صالح (۱۱۹).

^۲ به روایت لالکائی در شرح اصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱/ ۱۶۸).

^۳ به روایت ابن ابی‌خیثمه در التاريخ الكبير (۳/ ۲۵۱) و لالکائی (۱/ ۱۶۴).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

درست‌تر از این، سخن پیامبر ﷺ است که فرمود: «هیچ قومی پس از آنکه هدایت شده بودند، به گمراهی نیفتادند مگر زمانی که به جدل [و بحث‌های بیهوده] روی آوردند».^۱

این همان ویژگی ارزشمندی است که ابن عباس در ستایش صحابه بیان کرده است: «مردمی بهتر از یاران رسول الله ﷺ ندیدم؛ آن‌ها تا زمان وفات ایشان، تنها سیزده مسئله از ایشان پرسیدند که [پاسخ] همگی در قرآن آمده است؛ آن‌ها هرگز جز درباره آنچه برایشان سودمند بود، سوال نمی‌کردند».^۲

قاسم بن محمد نیز می‌گوید: «من آن مردم [یعنی بزرگان صحابه] را دیدم که حرف آن‌ها را به وجد نمی‌آورد، بلکه تنها شیفته عمل بودند».^۳

^۱ به روایت احمد (۴۹۳ / ۳۶) و ترمذی (۳۷۸ / ۵) شماره (۳۲۵۳).

^۲ به روایت دارمی در مسند (۲۲۴ / ۱)، طبرانی در معجم کبیر (۴۵۴ / ۱۱)، ابن بطه در ابانه (۳۹۸ / ۱) و ابن عبدالبر در جامع بیان العلم و فضله (۱۰۶۲ / ۲).

^۳ به روایت ابن وهب در جامع (۳۰۳ / ۱)، (۳۱۷ / ۱) و ابوداود در الزهد (۳۵۴).

مالک بن دینار می‌گوید: «با حسن بصری نشسته بودم که او صدای بحث و جدل گروهی را در مسجد شنید. گفت: ای مالک، این‌ها کسانی هستند که از عبادت خسته شده‌اند، از پارسایی بیزارند و حرف زدن را از عمل کردن آسان‌تر یافته‌اند».^۱

یحیی بن ایوب نیز می‌گوید: «شنیده‌ام که اهل علم می‌گفتند: هرگاه خداوند بخواهد به بنده خود خیری نیاموزد، او را به اغالیط^۲ (مسائل بی‌ثمر و گیج‌کننده) دچار می‌کند».^۳

بنابراین، سرگرم شدن به حرف، جدال و پرداختن به مسائل پیچیده و بی‌حاصل، تنها باعث غفلت از علم سودمند و عمل شایسته‌ای می‌شود که هر مسلمان باید تمام همت خود را صرف آن کند.

^۱ به روایت ابن وهب در جامع (۱۸۹/۲).

^۲ «أغالیط» (جمع أغلوطة) به معنای پرسش‌های پیچیده و تله‌گونه‌ای است که هدف از طرح آن‌ها نه رسیدن به حقیقت، بلکه به اشتباه انداختن، آزمودن یا درمانده کردن مخاطب است. در اصطلاح، این واژه به آن دسته از مسائل ذهنی و انتزاعی گفته می‌شود که هیچ ثمره عملی ندارند و تنها باعث سرگردانی ذهن و بازماندن از دانش نافع می‌شوند. بنگرید به: لسان العرب، ابن منظور، ذیل واژه «غلط»؛ المعجم الوسیط، مجمع اللغة العربیة، ذیل واژه «غلط». (مترجم)

^۳ به روایت ابن وهب در جامع (۲۴۲/۲).

۲- تسلیم بودن و پیروی از نصوص و احکام شرع: رها کردن کشمکش و جدال، روش گذشتگان بوده است؛ آن‌ها اهل دعوا و بحث‌های بیهوده نبودند، بلکه اهل تسلیم و عمل بودند.^۱

در واقع، کشمکش روحیه تسلیم را ضعیف می‌کند و زمینه‌ساز انحراف از شریعت است. این کار، یکی از راه‌های سد کردن مسیر حق است؛ چنان که فضیل بن عیاض می‌گوید: «از رفتن به نزد صاحب بدعت بپرهیزید، چرا که آن‌ها [شما را] از رسیدن به حق باز می‌دارند».^۲

۳- تضعیف یقین و آرامش قلبی: زیاده‌روی در بحث و جدل پیرامون مسائل اعتقادی به سبک کشمکش‌های فکری، باعث سرگردانی و شک می‌شود، یقین را ضعیف می‌کند و نفاق و بیماری‌های قلبی به همراه می‌آورد. این همان حقیقتی است که در سخنان سلف بر آن تأکید شده است:

^۱ السنة خلال (۲/ ۱۶).

^۲ به روایت لالکائی در شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة (۱/ ۱۵۵).

ابن عباس می‌گوید: «با اهل اهواء (پیروان باورهای انحرافی) همنشینی نکنید؛ چرا که محافل آن‌ها دل‌ها را بیمار می‌سازد».^۱

وقتی شخصی به حسن بصری گفت: «ای اباسعید، بیا با هم بحث و مناظره کنیم»، او پاسخ داد: «من دینم را شناخته‌ام؛ کسی با تو جدل می‌کند که در دینش دچار شک است».^۲

امام مالک می‌گوید: «جدل و کشمکش در دانش، نور علم را از دل بنده می‌برد» و همچنین گفت: «این [کار] دل را سخت می‌کند و کینه به بار می‌آورد».^۳

جعفر بن محمد نیز می‌گوید: «از کشمکش و جدال در دین پرهیزید؛ چرا که دل را به خود مشغول می‌کند و نفاق می‌آورد».^۴

^۱ به روایت فریابی در القدر (۲۲۹)؛ آجری در الشریعة (۱/ ۴۵۲)؛ ابن بطه در الإبانة (۲/ ۴۳۸).

^۲ به روایت ابن أبی‌الدنیا در الصمت (۲۹۳)؛ فریابی در القدر (۲۱۶)؛ آجری (۱/ ۴۳۸).

^۳ بنگرید به: ترتیب المدارك قاضی عیاض (۲/ ۳۹)؛ سیر أعلام النبلاء (۸/ ۱۰۶).

^۴ به روایت ابن بطه در الإبانة (۲/ ۵۲۵)؛ لالکائی در شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة (۱/ ۱۴۵).

أحنف بن قیس می‌گوید: «جدال فراوان، بذرنفاق را در دل می‌کارد».^۱
عبدالرزاق می‌گوید: «قلب، ضعیف [و آسیب‌پذیر] است و دین از آن کسی نیست که
[صرفاً در بحث] غلبه می‌کند».^۲

کشمکش در دین یا خودش انحراف از حق است یا راه را برای آن باز می‌کند؛ چون
ذهن را از علم نافع و عمل صالح دور نگه می‌دارد، توان تسلیم و انقیاد را از دل می‌گیرد
و نتیجه‌ای جز سرگردانی و شک ندارد. این در حالی است که اصول دین به هیچ‌کدام
از این‌ها بستگی ندارد و نیازی هم به آن‌ها ندارد. به همین دلیل، سلف صالح
همیشه با اصل کشمکش و جدل مخالف بودند؛ همان‌طور که امام احمد در بیان

^۱ به روایت لالکائی در شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱/ ۱۴۵).

^۲ به روایت لالکائی (۱/ ۱۵۲) و بیهقی در القضاء والقدر (۳۲۳).

اصول سنت، «رها کردن مرء»^۱ جدال و کشمکش در دین» را یکی از آن اصول دانسته است.^۲

الگوی هوشمندانه و موفق بزرگان سلف، تأکید بر روشن‌گری، نشر دانش و آموزش مسائل ضروری دین به مردم بود. این همان روشی است که شاید برای برخی در عصر ما عجیب باشد؛ روزگاری که مردم به جدال و گفتگوهای بی‌پایان میان جریان‌های مختلف عادت کرده‌اند و احکام شرعی مثل یک «بحث آزاد» یا «تضارب آرا» به نمایش گذاشته می‌شود. در چنین فضایی، عده‌ای فکر می‌کنند اگر به شبهه‌ها پاسخ ندهیم، با افراد تردیدزده بحث نکنیم و زبان مبلغان انحراف را نبندیم، به جبهه حق آسیب زده‌ایم و اجازه داده‌ایم انحرافات بیشتر ریشه بدوانند. به همین دلیل، شاید

^۱ «مرء» به معنای ستیزه‌جویی در گفتار و بحث و جدلی است که هدف آن نه رسیدن به حقیقت، بلکه صرفاً پیروزی بر حریف، ابراز برتری یا ایجاد تردید در حقایق روشن است. در واقع، مرء نوعی مجادله با قصد لجاجت است که در آن فرد بدون دانش کافی یا با نیت به کرسی نشان دادن حرف خود، در برابر حق مقاومت می‌کند. (مترجم)

^۲ بنگرید به: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (۱/ ۲۴۱)؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱/ ۱۷۵).

شنیدن اینکه اصل کشمکش و جدال در واقع ناپسند است، برایشان غیرمنتظره باشد.

ریشه این نپذیرفتن و عجیب پنداشتن، خلط میان دو مقام و جایگاه است:

نخست؛ مقام ابتدا (آموزش مبانی): این همان اصلی است که در آن باید اصول محکم دین تقریر و برای آن‌ها استدلال شود و احکام شرعی آموزش داده شود. این کار برای عموم مردم سودمند است و همه به آن نیاز مبرم دارند و هیچ‌کس از آن بی‌نیاز نیست؛ این همان روشی است که سلف صالح بر آن بودند.

این روشی است که همه مردم به آن نیاز دارند؛ چرا که هیچ‌کس از شناخت اصول دین خود یا یادگیری احکامی که در علم و عمل بر او واجب است، بی‌نیاز نیست. هیچ‌کدام از این موارد وابسته به بحث و جدل یا کشمکش نیست. همچنین این روش بسیار مفید است؛ زیرا علم درست را نشر می‌دهد، به کار شایسته تشویق می‌کند، به آراستگی به فضایل و مکارم فرامی‌خواند و دل‌ها را از مفاهیم ایمان و یقین، بزرگداشت و شکوه پروردگار، ارج نهادن به شریعت و آمادگی برای آخرت سرشار می‌سازد.

دوم؛ مقام پاسخ‌گویی: مقام دوم، پاسخ‌گویی است که یک استثنای عارض (پیش‌آمده) به شمار می‌رود. این بخش تابع مصلحت و مفسده است و با تغییر زمان و مکان، دگرگونی احوال، ضعف حق یا ظهور باطل تغییر می‌کند. در چنین شرایطی، دفاع از اصول شریعت و محکومات آن، پاسخ دادن به صاحبان شبهه، مجادلهٔ نیکو با آن‌ها، آشکار کردن مغالطه‌ها و اصلاح دیدگاه‌هایشان واجب می‌شود.

اما این جایگاه همیشه یک «استثنا» باقی می‌ماند و نباید آن را «اصل» قرار داد؛ زیرا نیاز به مجادله، به شرایط خاص یا گروه مشخصی از مردم مربوط می‌شود که به آن نیاز دارند. این بخش مانند دارو است که باید به اندازهٔ نیاز بیمار تجویز شود. اگر کسی با دیدن سودمندی یک دارو پیشنهاد دهد که آن را میان همهٔ مردم - حتی افراد سالم - پخش کنند، یا با دیدن اثر اندک آن، مقدار دارو را بیش از حد زیاد کند، این درمان به هلاکت ختم می‌شود.

پاسخ به شبهات نیز همین‌گونه است؛ موضوعی است وابسته به نیاز که با اختلاف زمان و مکان تغییر می‌کند. این کار هرچند بابتی مهم در آموزش حق و نشر آن است، اما نباید باعث شود از اصل نشر حق و آموزش عمومی دانش که همهٔ مردم به آن نیاز دارند، غافل شویم.

بنابراین، اگر در زمانی شبهاتی شایع شود که در وجود خداوند تردید ایجاد کند یا دلایل ضروری بر وجود آفریدگار را زیر سؤال ببرد، بر هر عالمی که نسبت به سخنان آنان آگاهی دارد و می‌تواند باطلشان را درهم شکند واجب است با آن ادعاها مقابله کند تا حق در دل اهل آن تثبیت شود و شک و تردید از کسانی که تحت تأثیر قرار گرفته‌اند زدوده شود. اما این ضرورت، هرگز مجوزی برای آموزش شبهات ملحدان و پاسخ به آن‌ها در مساجد و برای عموم مردم نیست؛ زیرا این کار در زمره دانش سودمند عمومی که مردم به آن نیاز دارند، قرار نمی‌گیرد.

بنابراین، روش آموزش و نشر حق یکی از بزرگترین تضمین‌ها برای مصون ماندن مردم از تأثیر شبهات است. پاسخ دادن به شبهه، امری واجب و اجتناب‌ناپذیر است و هرگز نباید آن را دست‌کم گرفت؛ اما مقصود این است که برخی مردم از نقش کلیدی «آموزش» در مصونیت‌بخشی غافل می‌شوند. آن‌ها متوجه نیستند که شبهات معمولاً در نقاط آسیب‌پذیر و سستی نفوذ می‌کنند که جهل در آنجا ریشه دوانده و علم به آثار نبوت کمرنگ شده است؛ در چنین فضایی، شبهات به راحتی ذهن‌ها را می‌ربایند. اگر علم در میان مردم رایج بود و آن‌ها سرگرم یادگیری حقایق و لوازم آن بودند، همین اشتغال علمی بزرگترین سد در برابر نفوذ شبهات می‌شد؛ چرا که همیشه پیشگیری بهتر از درمان است.

ابن تیمیه در خلاصه‌سازی این معنا می‌گوید: «اما جدل، چیزی نیست که مردم را با آن [به دین] فرا بخوانند، بلکه از باب دفع متجاوز است؛ پس هرگاه کسی با حق به مخالفت برخاست، با او به بهترین شیوه مجادله می‌شود»^۱.

بنابراین، ستیز با پیروان باطل، امری اجتناب‌ناپذیر و یک واجب شرعی است و در زمره کارهای شایسته و ستوده جای می‌گیرد. به همین دلیل بود که فقیهان سلف هرگاه نیاز می‌شد، این مسیر را در پیش می‌گرفتند؛ با پیروان باورهای انحرافی به مناظره می‌پرداختند و در رد آن‌ها کتاب‌ها می‌نوشتند.

هیچ تضادی میان رویکرد «ترک پاسخ‌گویی» و رویکرد «پاسخ دادن به آن‌ها» وجود ندارد؛ چرا که این موضوع تابع مصلحت و بسته به نیاز است. اینجا یک تعارض حقیقی در کار نیست، بلکه همگی یک روش واحد هستند که بر آموزش، تزکیه و تربیت تمرکز دارد و در عین حال، از برخورد با شبهات و موانع اثرگذار بر جامعه غافل نمی‌ماند.

هرگاه این جدال (دفاع از حق) ستوده باشد، قطعاً مقوله مورد نظر ما را شامل نمی‌شود. کسی که به حق و عدالت و در حد نیاز، با هدف روشن‌گری و خیرخواهی

^۱ الرد علی المنطقیین (۴۶۸).

برای مردم به جدال و بحث می‌پردازد، هرگز مورد ملامت قرار نمی‌گیرد؛ این کار نه تنها باعث لغزش او به سوی باورهای انحرافی نمی‌شود، بلکه از جمله اعمال نیکی است که پاداش الهی به همراه دارد.

خصومت و جدال [باطل] از دو جهت رخ می‌دهد:

راه نخست: جدال برای باطل.

راه دوم: ستیزه برای حق.

ستیزه بر پایه باطل به این معنا است که فرد از یک سخن نادرست یا معنایی باطل دفاع کند؛ سپس به دلیل زیاده‌روی در این ستیزه، ناچار می‌شود به گفته‌هایی پایبند شود که انحراف و گمراهی شدیدتری دارند. این کشمکش‌ها او را به سمتی می‌برد که برای پیروزی در بحث، به بطلان خود بیفزاید یا دیدگاه‌ها و تصورات جدیدی را بپذیرد. همچنین ممکن است او را به انکار اصول صحیح یا نصوص صریح، یا احکام و عقاید و امثال آن وادارد؛ با اینکه شاید در آغاز کار نسبت به باطلی ضعیف‌تر تردید داشت، اما این کشمکش‌ها در نهایت او را به باطل بزرگ‌تر پیوند می‌زند، به گونه‌ای که از آن دفاع می‌کند، آن را ترویج می‌دهد و به مخالفانش می‌تازد.

اما ستیزه برای دفاع از حق: اینجا شاید این پرسش مطرح شود که چگونه دفاع از حق می‌تواند زمینه‌ساز افتادن در دام بدعت و باورهای انحرافی شود؟

حقیقت این است که اگر دفاع واقعاً برای حق باشد، هرگز به باطل نمی‌انجامد؛ اما این ستیزه برای دفاع از حق، گاهی با هوای نفس می‌آمیزد و پیامد آن، درافتادن به انواع باطل است.

برای نمونه، ممکن است کسی از حق دفاع کند در حالی که نسبت به آن نادان است؛ در نتیجه کار او به پذیرش خودِ آن اندیشه باطل ختم می‌شود یا برخی مقدمات و آثار آن باطل به ذهنش نفوذ می‌کند.

یا ممکن است از حق دفاع کند اما بدون رعایت عدالت؛ در این صورت به ستم، سرکشی و فجور دچار می‌شود و به همان اندازه که از حد فراتر می‌رود، از مسیر حق دور می‌شود.

همچنین ممکن است در دفاع از حق، به مفاهیم فاسدی ملتزم شود که به اشتباه آن‌ها را از لوازم حق می‌پندارد.

بزرگان سلف بر اساس ژرف‌اندیشی خود، همواره نسبت به خطر نفوذ خطا، هنگام پاسخ‌گویی به بدعت‌ها هشدار می‌دادند. روایت شده است که دو مرد نزد اوزاعی

آمدند و او را از جدال خود با «قَدَری‌ها» (منکران تقدیر) باخبر کردند؛ آن‌ها در پاسخ به شبهه قدری‌ها گفته بودند: «خداوند ما را به آنچه از آن نهی کرده، مجبور ساخته است». اوزاعی به ابواسحاق فزاری رو کرد و گفت: «ای ابواسحاق، پاسخشان را بده». فزاری گفت: «ای فلان و فلان! آن‌هایی که نزد شما آمدند، بدعت و حرف نوساخته‌ای آورده بودند؛ اما من می‌بینم که شما هم با این پاسخ خود، از یک بدعت خارج شده و به بدعتی دیگر مانند همان دچار شده‌اید». اوزاعی گفت: «درست گفتی و چه نیکو گفتی ای ابواسحاق».^۱

امام احمد نیز این نوع پاسخ‌گویی را نپذیرفته و به ریشه لغزش در این گونه جدل‌ها اشاره کرده و گفته است: «هرگاه کسی بدعتی می‌آورد، دیگران در پاسخ به آن زیاده‌روی می‌کنند».^۲

^۱ الخلال در کتاب السنة (۱/ ۴۳۷-۴۳۸) آن را روایت کرده است. مقصود از این سخن، ناپسند دانستن به کار بردن واژه «جبر» است؛ زیرا چنین تعبیری در قرآن و سنت شناخته شده نیست و همچنین به دلیل ابهامی است که در این لفظ وجود دارد؛ زیرا ممکن است معنایی باطل را در ذهن تداعی کند، مانند اینکه منظور از آن، «اجبار منافی با اراده» باشد. بنگرید به: منهاج السنة النبویة (۳/ ۲۴۶-۲۴۸)؛ مجموع الفتاوی (۵/ ۴۳۰-۴۳۲)؛ الحجة فی بیان المحجة (۲/ ۷۵).

^۲ بنگرید به: السنة للخلال (۱/ ۴۳۶). یعنی چنان در پاسخ فرو می‌روند و زیاده‌روی می‌کنند که خود دچار بدعتی دیگر می‌شوند. (مترجم)

همچنین وقتی به عبدالرحمن بن مهدی گفتند که فلانی کتابی در رد بر بدعت‌گذاران نوشته است، پرسید: «با چه چیزی به آن‌ها پاسخ داده؟ با کتاب و سنت؟» گفتند: «نه، بلکه با استدلال عقلی و نظر». او گفت: «بسیار بد عمل کرده است؛ بدعتی را با بدعتی دیگر پاسخ داده است»^۱.

بنابراین، آلوده شدن به گرایش‌های انحرافی برای کسی که از حق دفاع می‌کند به سبب دو کمبود رخ می‌دهد: کمبود در باب علم و کمبود در باب عدل.

* * *

آثار این مقوله:

این نوع کشمکش‌ها تأثیر زیادی در نفوذ انحرافات میان مردم دارند. با نگاهی به وضعیت امروزی خود، می‌بینیم که آثار این کشمکش‌ها بر کسی که به آن دچار شده، بسیار آشکار است. از جمله پیامدهای ناگوار آن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

^۱ بنگرید به: قوت القلوب ابوطالب مکی (۱/ ۲۸۷)؛ ترتیب المدارك قاضی عیاض (۳/ ۲۰۷)؛ صون المنطق سیوطی (۱۸۰-۱۸۱). همچنین بنگرید به: الانتصار لأصحاب الحديث سمعانی (۱۰)؛ جامع المسائل ابن تیمیه (۹/ ۱۲-۱۳).

- از میان رفتن عدالت واجب:

این یکی از زشت‌ترین آثار این کشمکش‌ها است؛ در چنین فضایی، ستم به دیگران، تجاوز به حقوق آن‌ها و بی‌اخلاقی در برخورد با مخالفان شدت می‌گیرد. در این حالت، سخنی را که طرف مقابل نگفته به او نسبت می‌دهند، یا سخن او را بر معنایی احتمالی حمل می‌کنند که نگفته است، یا در بزرگ‌نمایی اشتباهات او زیاده‌روی کرده و خوبی‌های فرد خطاکار را کاملاً نادیده می‌گیرند؛ که همه این‌ها مصداق ستم است.

تعبیر قابل توجهی از صحابی گرانقدر، ابودرداء روایت شده که کشمکش و ستیزه را با ستم پیوند داده است؛ او می‌فرماید: «تا زمانی که اهل کشمکش باشی، ستمگری؛ تا زمانی که اهل مرء باشی، گناهکاری؛ و تا زمانی که جز برای خدا سخن بگویی، دروغ‌گویی»^۱.

^۱ آدم بن ابی‌ایاس در العلم و الحلم (۶۲)، ابن وهب در الجامع (۲/ ۲۴۷)، احمد در الزهد (۱۱۴)، ابوداؤد در الزهد (۲۰۹) و (۲۰۱) و دارمی در المسند (۱/ ۳۳۶) آن را روایت کرده‌اند. همچنین مانند آن از ابن عباس روایت شده که یعقوب بن سفیان در المعرفة و التاريخ (۱/ ۵۲۶)، عدنی در الإیمان (۷۱) و ابن قتیبه در عیون الأخبار (۲/ ۱۹۵-۱۹۶) آن را آورده‌اند.

این جمله که «تا زمانی که اهل کشمکش باشی، ستمگری»، نشان‌دهنده درک عمیق از تأثیر این بحث‌ها در افتادن به دام ستم است. کشمکش، تعادل روانی فرد را بر هم می‌زند و آتش کینه را در دل شعله‌ور می‌کند؛ در چنین شرایطی، آرا و موضع‌گیری‌ها مانند قایقی در دریایی طوفانی هستند. رعایت عدالت در قبال افکار و اشخاص، ترازوی دقیقی است که فرد غرق در کشمکش، هرگز نمی‌تواند آن را به درستی تنظیم کند.

- دروغ بستن به مخالف:

این رفتار تابع ستمگری است که قبلاً بیان شد؛ با این حال، زشتی دروغ باید به تنهایی بررسی شود تا وقاحت این کشمکش و آثار آن آشکار گردد. چه بسیار پیش می‌آید که طرف‌های دعوا به یکدیگر دروغ می‌بندند و هر طرف، دیگری را به ستم و سرکشی‌ای متهم می‌کند که حتی عموم مسلمانان نیز از آن پرهیز می‌کنند. در یادآوری همین معنا، وَهَب بن مُنَبِّه می‌گوید: «دانش طغیانی همچون طغیان مال دارد»^۱.

^۱ ابن مبارک در الرقائق (۲/۶۲)، ابوخیثمه زهیر بن حرب در العلم (۲۶)، فسوی در المعرفة و التاريخ (۱/۱۷۹) و احمد در الزهد (۳۰۱) آن را روایت کرده‌اند. یعنی همانطور که مال باعث طغیان برخی

- گرفتار شدن در غلو متقابل:

یکی از آثار ناپسند کشمکش‌ها، پدید آوردن افراط متقابل است؛ به این صورت که اگر کسی در باوری گمراه کننده بیفتد، فرد دیگری با باوری متضاد در جبهه مقابل پیدا می‌شود و پاسخ افراط را با افراطی دیگر می‌دهد. در نتیجه، برخی مردم برای مقابله با غلو روافض درباره اهل بیت مصطفی (ﷺ)، از آنان بیزاری می‌جویند، شأن ایشان را ناچیز می‌شمارند و مقام دشمنانشان را بالا می‌برند. عده‌ای دیگر نیز در واکنش به غلو در موضوع تکفیر، در ارجاء غلو می‌کنند و ایمان را تنها به پذیرش قلبی مشروط می‌سازند. همچنین برخی به سمت گرایش‌های افراطی زن‌ستیزانه می‌روند یا برای مقابله با غلو فمینیستی، این گرایش‌های ضد زن را توجیه می‌کنند یا سبک می‌شمارند. عده‌ای هم در واکنش به کسانی که هرگونه انحرافی را در این زمینه توجیه می‌کنند، دچار افراط شده و حتی برخی روش‌های پذیرفته شده در اجتهاد سیاسی را رد می‌کنند.

به همین ترتیب، تقریباً در هیچ زمینه‌ای افراطی نمی‌یابی مگر آنکه عده‌ای را می‌بینی که برای رد باطل، به باطلی دیگر در جهت مخالف روی می‌آورند؛ این یک

می‌شود، علم نیز به دلیل جایگاهی که برای فرد ایجاد می‌کند ممکن است او را به طغیان وا دارد.
(مترجم)

ویژگی طبیعی در بشر است که نمی‌توان آن را انکار کرد و خردمند کسی است که از خطر نفوذ افراط در اثر این کشمکش‌ها آگاه باشد.

ابن قتیبه بخشی از این گرایش انسانی و برخی آثار آن را در آن زمان چنین بازگو می‌کند: «هنگامی که گروهی از اهل اثبات [قَدَر]، زیاده‌روی اینان [یعنی نافیان قَدَر] را در مسئله قدر دیدند و کشمکش میانشان بالا گرفت، دشمنی و لجajt آنان را بر آن داشت تا غلو آنان را با غلوی دیگر پاسخ دهند و با افراط با آنان مخالفت کنند؛ پس به مذهب جَهم در جبر محض روی آوردند و بنده را که مورد امر و نهی قرار گرفته و مکلف است، چنان پنداشتند که در حقیقت توان انجام هیچ خیر و شری را ندارد و به درستی هیچ کاری را انجام نمی‌دهد»^۱.

وی همچنین می‌گوید: «همچنین دیدم که وقتی این گروه، افراط رافضیان را در محبت علی و برتری دادن او بر کسانی که رسول خدا ﷺ و یارانش مقدم داشته بودند مشاهده کردند، [واکنش برعکس نشان دادند]. آن‌ها وقتی ادعای شریک بودن علی در نبوت پیامبر ﷺ، نسبت دادن علم غیب به امامان از نسل او و آن سخنان و رازهای آمیخته به دروغ، کفر، نادانی و حماقت را دیدند و متوجه دشنام‌گویی، کینه‌توزی و

^۱ الاختلاف في اللفظ (۳۳).

بیزاری آنان نسبت به برگزیدگان سلف شدند، درمقابل به افراط در پایین آوردن مقام علی - کرم‌الله وجهه - و کاستن از حق او روی آوردند. آنان در سخنان خود - هرچند غیرمستقیم - ظالمانه به او طعنه زدند و با ریختن خون به ناحق، بر او تعدی کردند و وی را به همدستی و تبانی در کشتن عثمان - رضی‌الله عنه - متهم ساختند. اینان از روی نادانی، او را از شمار پیشوایان هدایت بیرون کرده و در زمرهٔ امامان فتنه قرار دادند؛ حتی به دلیل اختلاف مردم بر سر او، عنوان خلافت را برایش لازم ندانستند، در حالی که آن را برای یزید بن معاویه - به بهانهٔ اجماع مردم بر او - واجب شمردند و هر کس را که از علی به نیکی یاد می‌کرد، به بدی متهم کردند.^۱

پس ستیزه و کشاکش، ذات بشری را به سوی دو طرفِ نقیض (افراط و تفریط) می‌کشاند و بدین‌سان همهٔ مقاصد شر در آن جمع می‌شود؛ چنان‌که ابن‌عائشه می‌گوید: «خداوند متعال بندگان را به هیچ امری فرمان نداد، مگر آنکه شیطان را در آن دو وسوسه و تحریک است: یا به سوی غلو (افراط) و یا به سوی تقصیر (تفریط)؛ پس به هر کدام که دست یابد، خشنود می‌گردد».^۲

^۱ الاختلاف في اللفظ (۵۴).

^۲ خطابی در العزلة (۹۷) آن را روایت کرده است. ابونعیم نیز مانند آن را از مخلد بن حسین روایت کرده، چنان‌که در حلیة الأولیاء (۲۲۶ / ۸) آمده است و از طریق او، ابن جوزی در تلبیس إبلیس

- سرگردانی و حیرت‌زدگی:

کشمکش‌های فراوان، غرق کردن خود در آن‌ها و تبدیل همه احکام دین به موضوعی برای نزاع، سبب افتادن انسان در سرگردانی، شک و حیرت می‌شود؛ در نتیجه یقین در هم می‌شکند، ایمان سست می‌شود و انسان حیران می‌ماند. دلیل این امر آن است که ایمان با علم نافع تغذیه می‌شود؛ همان دانشی که جان را به انجام کارهای شایسته‌ای همچون دعا، استغفار، نماز و خواندن قرآن برمی‌انگیزد. پس هرگاه مسلمان سرگرم کشمکش شود و این رفتار بر او چیره گردد، ریشه علم را ضعیف کرده و بار سنگینی بر دوش خود نهاده که او را از طاعت بازمی‌دارد و در تردید و شک را باز می‌کند. تمام این‌ها نشان دهنده ضعیف شدن یقین است و به همین سبب، درباره پیامد نگرستن در شبهات هشدار جدی داده شده است.

سُردانی و حیرت‌زدگی در این کشمکش‌ها جنبه خطرناک دیگری نیز دارد و آن اثر تند و شدیدش بر عامه مسلمانان است؛ آنان وقتی می‌بینند بر سر مسائل دینی

(۳۱) آورده است. همچنین برای دیدن نمونه‌هایی در این باره بنگرید به: إغاثة اللفهان (۱/ ۱۱۶-۱۱۸). برای مطالعه الگوهای متعددی از تأثیر واکنش‌ها بر شکل‌گیری فرقه‌ها و باورهای انحرافی بنگرید به: قواعد وضوابط منهجية للردود العقديّة نوشته احمد قوشتی (۲۳۷-۲۴۳)؛ العقيدة السلفية في كلام رب البرية نوشته عبدالله جديع (۲۶۹-۲۸۱).

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

جدال می‌شود و دربارهٔ بدیهیات و مُسَلِّماتِ دین خصومت صورت می‌گیرد، و شاهد تکفیر و طعن زدن به کسانی هستند که بزرگشان می‌دارند، و همچنین فحاشی و بدزبانی را از کسانی می‌بینند که آنان را در پابندی به دین و پیروی از سنت پیامبر ﷺ الگو می‌پنداشتند، این امر برای بسیاری از آنان باعث فتنه می‌شود یا یقین را در دل‌هایشان سست می‌کند؛ و این از معانی عمیقِ نهی از جدال در فقه سلف - رضی الله عنهم - است.

- تورّم موضوع بحث و بزرگتر شدن آن از حد خود:

این حالت زمانی رخ می‌دهد که مسلمان به دلیل مشغلهٔ زیاد در کشمکش بر سر مسائلی خاص - هرچند که بر حق باشد - به شدت تحت تأثیر قرار گیرد؛ در واقع با توجه به درگیری‌اش با آن مسئله، دقت در جزئیات هر سخنی که در آن باره گفته می‌شود و پیگیری مستمرِ واکنش‌های مردم نسبت به آن، چه بسا این امر باعث شود وزن موضوعی که برایش می‌جنگد، از جایگاه معتبر و واقعی‌اش فراتر رود؛ در نتیجه، به آن مسئله بیش از آنچه سزاوارش است بها می‌دهد و این از پیامدهای پنهان خصومت است که چه بسا انسان متوجه آن نشود.

به همین ترتیب، ممکن است دربارهٔ یک مسئلهٔ اجتهادی چنان حکم کند که گویا از احکام قطعی است، یا از اهمیت یک حکم قطعی بکاهد، یا به کفر کسی که با او

مخالفت می‌کند یا عدم پذیرش عذر او حکم دهد؛ همچنین ممکن است در تحقیر آن سخن یا گوینده‌اش زیاده‌روی کند؛ این‌ها و مواردی از این دست، همگی از پیامدهایی است که بزرگ‌نمایی ناخودآگاه موضوع مورد نزاع، به انسان تحمیل می‌کند.

- تغییر اولویت‌ها:

این بدان سبب است که اگر انسان، سرگرم جدل و کشمکش شود، به هر سو که آن جریانات بچرخند، با آن‌ها همراه می‌شود؛ در نتیجه مشغول آن‌ها گشته و تحقیق در مسائل مربوط به آن‌ها را شدت می‌بخشد و به جزئیات اشکالات و الزاماتی که آن بحث‌ها برمی‌انگیزند، اهمیت می‌دهد. این امر اثر بدی بر شخصیت طالب علم دارد؛ به گونه‌ای که بنای علمی او دیگر بر پایه نیازهای واقعی علمی و جامعیت موضوعی استوار نیست، بلکه تنها تابع مسائل و جدل‌های معاصر برانگیخته شده است. در نتیجه، ممکن است در حفظ قرآن کریم، توجه به سنت، قواعد فقه و اصول، یا ابواب اعتقادی کوتاهی کند و تنها به موارد جدل و نزاع مرتبط با این کشمکش‌ها بپردازد؛ که همین امر باعث پدید آمدن رخنه‌های بزرگی در ساختار علمی او می‌شود.

البته این سخن به معنای نکوهش کسی نیست که به دلیل نیازی مشخص، به برخی مسائل یا ابواب توجه ویژه دارد؛ مانند اینکه بخواهد به فرد باطل‌گرا پاسخ

دهد یا برخی مسائل مربوط به آن را تبیین کند. بلکه این کار، خود از جمله انگیزه‌هایی است که انسان را به طلب علم وامی‌دارد؛ مشروط بر اینکه این وضعیت بر تمام احوال و شئون فرد غالب نگردد.

گاه در برخی افراد، شدت تغییر اولویت‌ها به سبب این کشمکش‌ها تا جایی پیش می‌رود که سرگرم امور بی‌فایده آن می‌شوند؛ در نتیجه تنها واکنش‌ها و ردیه‌ها را دنبال می‌کنند و کار به اینجا ختم می‌شود که زمان خود را به جای کسب دانش، یادگیری و آموزش آن، ضایع می‌کنند؛ و این از شومی و نحوست کشمکش‌ها برای اهل آن است.

و چه بسا بر اهمیت مسائلی که فرد به آن‌ها توجه دارد اثر بگذارد، به گونه‌ای که آن‌ها را از اصول کلی دین بشمارد، یا مردم را در آن مسائل امتحان کند، یا درباره کسی که در آن موضوعات مخالفت کند سخت بگیرد. به همین سبب، فرد غرق در کشمکش‌ها چه بسا ناآگاهانه تحت تأثیر روش بدعت‌گذاران قرار گیرد؛ به طوری که می‌بینی با توده مردم درباره آنچه از امور دینشان نیاز دارند، یا درباره محکومات شرع که در قرآن یا سنت آمده است سخن نمی‌گویند، بلکه تنها بر پایه آنچه درگیری با اهل بدعت به آن مشغول است [سخن می‌گویند].

در اینجا ضرورت تفکیک میان دو موضوع بسیار مهم است: یکی آموزش این مباحث اعتقادی مربوط به پاسخ به اهل بدعت یا ذکر آن‌ها در هنگام نیاز، و دیگری تبدیل کردن آن‌ها به محتوای اصلی ارائه شده به توده مسلمانان که قرار است از طریق آن بدانند به چه چیزی باید معتقد باشند. گاهی فرد برای آنان درباره مسائل اعتقادی دقیق به کثرت سخن می‌گوید؛ مسائلی مانند حکم کسی که می‌گوید «تلفظ من به قرآن مخلوق است» یا کسی که در این باره توقف می‌کند؛ و آثار سلف در این زمینه و امثال این مباحث که در اصل خود صحیح و بی‌پیرایه است برایشان نقل می‌شود، در حالی که این موضوعات از نیازهای عموم مردم نیست.

افزون بر این، چنین رویکردی در تبیین عقیده و ایمان، با روش سلف همخوانی ندارد. آن‌ها تنها زمانی به طرح این‌گونه مباحث پرداختند که باطل در آن مسائل راه یافته بود و برای جلوگیری از نفوذ باورهای نادرست، نیاز به روشنگری احساس می‌شد [یعنی زمانی که آن بدعت در میان مردم منتشر شده بود و نیازی به پاسخ‌گویی و رد آن بود]. بنابراین، رعایت این نکته کلیدی ضروری است و نباید از آن حقیقت استوار و همیشگی که در خطاب قرآن و سنت آمده غافل شد.

در این معنا، دو گروه دچار اشتباه شده‌اند:

نخست: کسانی که پیش‌تر ذکر شدند؛ همان‌هایی که از حقیقت این مسائل غافلند و نمی‌دانند که این موضوعات به نیاز برای رد باطل و تبیین حق در زمان بروز شبهه بستگی دارد، و اصولی نیستند که در هر زمان و مکان و شرایطی مقرر شوند.

دوم: کسانی که پیشوایان سلف را به خاطر این مسائل نقد می‌کنند و می‌گویند: آنان مردم را با مسائلی چون مخلوق نبودن قرآن، لفظ قرآن و توقف در آن و امثال این‌ها آزمودند، در حالی که این کار واجب نبود؛ بلکه از نوع همان جدل ناپسندی است که در میان پیشینیان از صحابه و تابعین وجود نداشت. این گروه چه بسا درباره‌ی اثر این جدل‌ها در تفرقه‌ی مسلمانان و پیدایش بدعت‌ها و هواهای نفسانی سخن بسیار می‌گویند.

این سخنان ناشی از جهل به حقیقت ماجرا است؛ چرا که سلف درباره‌ی این مسائل سخن نگفتند مگر پس از آنکه بدعت آشکار شد و برخی از مردم باورهای مخالف با اصول اسلام برگزیدند. در آن زمان، واجب بود که حکم این مسائل تبیین شود تا سببی برای انکار ایمان واجب به صفات کامل الهی نگردد. امام احمد بن حنبل در توضیح این روش کلی می‌گوید: «ما همواره [در این باره] به سکوت امر می‌کردیم و از ورود در کلام و بحث درباره‌ی قرآن پرهیز می‌کردیم، اما وقتی به امری فراخوانده

شدیم [که نباید در برابر آن سکوت می‌کردیم]، چاره‌ای نداشتیم جز آنکه آن باطل را دفع کنیم و آنچه را که شایسته است درباره آن تبیین نماییم.^۱

بنابر این، این یک دفاع ضروری از اصول شرع بود و نه یک جدل بیهوده؛ زیرا سلف دورترین مردم از جدل و بیزارت‌ترین آنان نسبت به آن بودند.

همچنین سکوت از تصریح به این حقیقت که کلام الله غیر مخلوق است، صرفاً رها کردن بحث در این مسئله نیست - آن گونه که برخی معاصران گمان می‌کنند - بلکه به معنای پذیرش یک باور باطل یا تردید در یک ایمان واجب است. به همین سبب، وقتی از امام احمد پرسیدند: آیا برای کسی که می‌گوید قرآن کلام الله است و [سپس] سکوت می‌کند [و سخنی درباره مخلوق نبودن آن به میان نمی‌آورد]، رخصتی وجود دارد؟ ایشان فرمود: «برای چه سکوت می‌کند؟ اگر آنچه مردم به آن دچار شدند رخ نمی‌داد، سکوت برای او جایز بود؛ اما اکنون که آن‌ها در این باره سخن گفته‌اند، به چه سبب او [حقیقت را] نگوید؟»^۲

^۱ السنة للخلال (۲/ ۲۰۶).

^۲ مسائل الإمام أحمد به روایت ابوداود (۳۵۵).

حقیقت این است که پس از ظهور آن باور باطل، «برای علما راهی نماند جز آنکه با این سخن به آن پاسخ دهند که: قرآن کلام الله است و بدون شک غیر مخلوق است و جای هیچ توقفی در این امر نیست؛ پس هر کس نگوید غیر مخلوق است، واقفی (توقف‌کننده) نامیده می‌شود که در دین خود دچار شک شده است»^۱!

در ملاحظهٔ حالت سکوت و مقصود از آن، امام مالک در پاسخ به سکوت از سخن گفتن در باب «قَدَر» گفته است: «کسی که از آن سکوت کند در حالی که به قدر اقرار دارد، مشکلی ندارد؛ اما اگر سکوت کند در حالی که در قدر شک دارد، این کار برای او جایز نیست»^۲.

بنابراین، این نقد برخی از معاصران ناشی از ناتوانی در درک روش سلف و ساده‌انگاری نسبت به اندیشهٔ امامان است؛ گویی تصور کرده‌اند که آن‌ها از چنین مفاهیم آشکاری که بر اساس آن مورد نقد قرار می‌گیرند، غافل بوده‌اند!

خلاصه آنکه: این سخنی بزرگ است که مسلمان را در برابر این کشمکش‌ها مصون می‌دارد تا مبادا باورهای فاسد در پی این درگیری‌ها به او نفوذ کند، یا دچار کارهای

^۱ الشریعة لأجری (۱/ ۵۲۸).

^۲ بنگرید به: تفسیر الموطأ للقنازعی (۲/ ۷۳۹).

حرام شود، یا بیماری‌هایی در او بیدار گردد که سبب خذلان و رها شدن بنده توسط خداوند شود.

چه بسا کسی بگوید: این هشدار در حق کسی درست است که به سود کفر جدال می‌کند، یا به بدعتی فرامی‌خواند، یا در پی انحراف است، یا حلالی را حرام و حرامی را حلال می‌کند، یا با حکمی قطعی مخالفت می‌ورزد؛ اما من برای دین می‌جنگم، بدعتی را رد می‌کنم و باطلی را رسوا می‌سازم، پس این هشدار شامل من نمی‌شود. اما مقصودم خود تو هستی و جز تو کسی را اراده نکرده‌ام؛ تو مخاطب نخست این هشدار هستی. کسی که از کفر، الحاد، بدعت یا فسق دفاع می‌کند، وضعیتش پیش از کشمکش روشن است و درگیری تنها بر گمراهی او می‌افزاید؛ اما کسی که آثار درگیری‌ها بر او پوشیده می‌ماند، همان کسی است که از حق دفاع می‌کند و متوجه مسیرهای خطرناک آن علیه خود نیست.

هشدار درباره کشمکش‌ها به معنای دست کشیدن از بیان حق، مجادله با اهل باطل، ابطال شبهات و تعقیب باورهای نادرست آنان نیست؛ بلکه این کار باید با دانش، عدالت، خیرخواهی برای مردم و برای تبیین حق انجام شود. بلکه مسلمان هنگام کشمکش باید سه شرط را رعایت کند که دو اقدام دیگر نیز باید به دنبال آن‌ها بیاید:

آن سه شرط نخست این است که کشمکش در این موارد باشد:

۱- حق آشکار و روشنی که دلایل هویدا همراه دارد.

۲- در مسیر مصلحت، منفعت و یک نیاز کاملاً مشخص باشد.

۳- با قصدی نیکو باشد و هدفش خیرخواهی برای مردم و راهنمایی آنان به سوی نیکی باشد.

و دو اقدامی که باید به دنبال آن‌ها بیاید عبارتند از:

۱- محاسبهٔ نفس: به این صورت که فرد خود را بازبینی کند، مراقب سخنانش باشد، خودستایی نکند و به بهانهٔ اینکه از حق دفاع می‌کند از وضعیت خود خاطر جمع نباشد؛ بلکه باید نسبت به نیت فاسد و انگیزه‌های پنهان نفس اماره هوشیار باشد.

۲- پناه بردن به الله و درخواست هدایت و سلامت از او، وزاری و تضرع و دعای فراوان به درگاه او.

(۳۲) با مردم مطابق آنچه می‌فهمند سخن بگویید^۱

این سخن بر اهمیت رعایت احوال مردم هنگام پاسخ به برخی پرسش‌ها یا بازگو کردن برخی احکام و نصوص تأکید دارد؛ زیرا احوال و شرایط مردم متفاوت است. عقل و حکمت اقتضا می‌کند که گوینده این احوال را در نظر بگیرد و مطلبی را که هرچند در ذات خود حق است، اما به دلیل وضعیت آن مخاطب ممکن است مایهٔ مفسدهٔ بزرگتر شود، برای او بازگو نکند؛ زیرا در این صورت، آن مطلب از مصادیق علمی می‌شود که به او آسیب می‌زند.

البته این قاعده شامل اصول احکام، عقاید یا آنچه مسلمان برای یادگیری دین خود به آن نیاز دارد نمی‌شود. همچنین این روش شامل همهٔ مردم یا عموم آنان نیست، بلکه در برخی فروع یا در برخورد با برخی اشخاص و در برخی مکان‌ها به آن نیاز است. در واقع، این یک سیاست شرعی خردمندانه در تعامل با شرایط گوناگون است.

ریشهٔ این سخن از فقه صحابه - رضی الله عنهم - گرفته شده است؛ چنان‌که علی بن ابی‌طالب رضی الله عنه می‌فرماید: «با مردم مطابق آنچه می‌فهمند سخن بگویید؛

^۱ حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْقِلُونَ.

آیا می‌خواهید الله و رسولش تکذیب شوند؟^۱ امام بخاری نیز این معنا را از همین سخن استنباط کرده و در صحیح خود بابی را تحت این عنوان آورده است: «باب کسی که گروهی را در آموختن دانشی خاص بر دیگران مقدم می‌دارد، از بیم آنکه مبادا دیگران آن را نفهمند».^۲

ابن مسعود نیز سخن دیگری در همین معنا دارد؛ او می‌فرماید: «هیچ‌گاه برای مردمی سخنی نمی‌گویی که عقلشان به آن نمی‌رسد، مگر آنکه برای برخی از آنان مایهٔ فتنه می‌شود».^۳ در همین باره عروه بن زبیر می‌فرماید: «هرگز برای کسی از علم چیزی نگفتم که عقلش به آن نرسد، مگر آنکه آن سخن برای او مایهٔ گمراهی

^۱ به روایت بخاری (۳۷ / ۱) به شمارهٔ (۱۲۷).

^۲ نگا: صحیح بخاری (۳۷ / ۱) به شمارهٔ (۱۲۷).

^۳ به روایت ابن‌وهب در الجامع (۷۷ / ۲) و از طریق او: مسلم در مقدمهٔ صحیح (۱۱ / ۱).

گشت»^۱ ایوب سختیانی نیز می‌گوید: «آنچه را مردم نمی‌دانند برایشان بازگو نکنید تا به آنان آسیب نرسانید»^۲.

در این باره همچنین از بازگو کردن هر آنچه شنیده می‌شود، نهی شده است؛ چنان‌که عبدالله بن مسعود می‌فرماید: «برای دروغگو بودن انسان همین بس که هر آنچه را می‌شنود، بازگو کند»^۳. مالک نیز گفته است: «کسی که هر آنچه را

^۱ به روایت ابن‌وهب در الجامع (۲/ ۱۰۹) و از طریق او: یعقوب بن سفیان در المعرفة و التاريخ (۱/ ۵۵۰).

^۲ به روایت خطیب بغدادی در الجامع (۲/ ۱۰۹)؛ و بنگرید به: ذم الکلام و أهله (۵۲۴). مانند این معنا از ابوقلابه نیز روایت شده که ابن‌ابی‌شبیبه در المصنف (۵/ ۲۳۸)، احمد در الزهد (۲۴۶) و رامهرمزی در المحدث الفاصل (۵۷۱) آن را آورده‌اند. همچنین بنگرید به: جامع بیان العلم و فضله (۵۴۰/ ۱).

^۳ به روایت ابن‌وهب در الجامع (۱/ ۳۵۴)، ابن‌مبارک در الرقائق (۲/ ۱۶۹)، ابن‌جععد در مسند خود (۱۰۹)، ابن‌ابی‌شبیبه در المصنف (۵/ ۲۳۷) و احمد در الزهد (۱۳۴). مانند آن از عمر بن خطاب نیز روایت شده که ابن‌ابی‌شبیبه در المصنف (۵/ ۲۳۷) و مسلم در مقدمه صحیح (۱/ ۱۱) آن را آورده‌اند. همچنین این سخن از پیامبر ﷺ به صورت مرفوع از حدیث ابن‌مسعود روایت شده که دارقطنی در علل خود (۵/ ۳۱۷) می‌گوید: نقل موقوف آن صحیح‌تر است. و نیز از حدیث حفص بن عاصم از ابوهریره روایت شده که در متصل بودن آن به ابوهریره یا مرسل بودن از حفص اختلاف است؛ مسلم آن را در مقدمه صحیح (۱/ ۱۰) آورده و ابن‌حبان در صحیح (۳/ ۴۹۴)، حاکم

می‌شنود بازگو کند، به سلامت نمی‌ماند؛ و تا زمانی که هر شنیده‌ای را بازگو می‌کند، هرگز امام [و پیشوای مردم] نخواهد بود.^۱ و عبدالرحمن بن مهدی نیز می‌گوید: «انسان پیشوایی قابل پیروی نخواهد بود، مگر آنکه از [بازگو کردن] برخی شنیده‌های خود خودداری کند».^۲

این سخن بر پایه چندین مقصود استوار است؛ از جمله این مقاصد، رعایت احوال مردم است تا بازگو کردن مطالب برای آنان مایه مفسده یا ضرر نگردد. این سخن، روش حکیمانه را در دعوت، آموزش و تربیت پایه‌گذاری می‌کند؛ به این صورت که مسلمان باید احوال مردم را در نظر بگیرد تا با نادیده گرفتن این قاعده، مایه بروز فتنه یا ایجاد گمراهی نشود. فتنه و گمراهی در ذات آن سخن، عمل یا اعتقادی که فرد به

در المستدرک (۱/ ۱۹۵)، ابن‌عبدالبر در جامع بیان العلم و فضله (۲/ ۱۰۱۱) و ابن‌حجر در فتح الباری (۱۰/ ۴۰۷) آن را صحیح دانسته‌اند؛ در حالی که ابوداوود در سنن خود (۷/ ۳۴۴) و دارقطنی در العلل (۱۰/ ۲۷۵-۲۷۶) مرسل بودن حدیث را ترجیح داده‌اند.

^۱ به روایت مسلم در مقدمه صحیح (۱/ ۱۱)، ابوزرعه دمشقی در تاریخ خود (۶۷۳)، محمد بن مخلد در ما رواه الأكابر عن مالك بن أنس (۶۳) و بیهقی در المدخل إلى علم السنن (۱/ ۳۲۰).

^۲ به روایت مسلم در مقدمه صحیح (۱/ ۱۱)، ابن‌ابی‌حاتم در الجرح و التعديل (۲/ ۳۵-۳۶) و بیهقی در المدخل إلى علم السنن (۱/ ۳۲۰).

آن فرا می‌خواند و آن را تبیین می‌کند نیست، بلکه آن مطلب حق است؛ اما نادیده گرفتن رعایت این معنا است که باعث چنین پیامدی می‌شود.

این یک معنای فرعی است که ذیل یک اصل کلی قرار می‌گیرد؛ و آن اصل، ترغیب مردم به دین و دور کردن هر چیزی است که آنان را گریزان می‌کند. به این ترتیب که دعوت‌کننده به راه حق و خیر و هدایت باید برای آموزش دین به مردم و ایجاد علاقه به آن در دل‌هایشان بکوشد و تنها به گفتن حق - بدون در نظر گرفتن هرگونه آثاریا ملاحظه عوارض و پیامدها - اکتفا نکند. دلایل متعددی بر این اصل کلی دلالت دارد، از جمله:

- دست کشیدن پیامبر ﷺ از کشتن منافقان، با این استدلال که: «مردم نگویند که محمد یاران خود را می‌کشد»^۱.

- و دست کشیدن ایشان ﷺ از بازسازی کعبه بر پایه بنای ابراهیم علیه السلام، که علت آن را چنین بیان فرمودند: «اگر چنین نبود که قوم تو تازه از جاهلیت جدا

^۱ به روایت بخاری (۱۵۴ / ۶) شماره (۴۹۰۵) و مسلم (۴ / ۱۹۹۸) شماره (۲۵۸۴) از حدیث جابر بن عبدالله رضی الله عنه.

شده‌اند و بیم آن داشتم که دل‌هایشان [این کار را] نپذیرد، حتماً حجر را وارد خانه (کعبه) می‌کردم و در آن را به زمین می‌چسباندم (هم‌سطح زمین می‌کردم).^۱

- همچنین دستور به سبک کردن نماز جماعت برای مراعات حال نیازمندان، ناتوانان و پیران وارد شده است؛ چنان که پیامبر ﷺ کار معاذ را که نماز را طولانی کرده بود مورد انکار قرار داد و فرمود: «ای معاذ، آیا تو فتنه‌انگیزی؟»^۲.

- و پیامبر ﷺ به معاذ - هنگامی که از ایشان اجازه خواست تا آنچه را شنیده بود یعنی حدیث هر کس الله را در حالی ملاقات کند که چیزی را شریک او قرار نداده باشد، وارد بهشت می‌شود، برای مردم بازگو کند - فرمود: «نه، زیرا می‌ترسم که [فقط به همین] تکیه کنند».^۳

- این همان معنایی است که پیامبر ﷺ در توصیه خود به معاذ، زمانی که او را به یمن فرستاد، بر آن تأکید کرد و فرمود: «تو نزد قومی از اهل کتاب می‌روی؛ پس آنان را به

^۱ بخاری (۱۴۶/۲) شماره (۱۵۸۴) و مسلم (۹۶۸/۲) شماره (۱۳۳۳) از حدیث عایشه رضی الله عنها.

^۲ بخاری (۱۴۲/۱) شماره (۷۰۵) و مسلم (۳۳۹/۱) شماره (۴۶۴) از حدیث جابر بن عبدالله رضی الله عنه.

^۳ بخاری (۳۸/۱) شماره (۱۲۹) و مسلم (۶۱/۱) شماره (۳۲) از حدیث انس بن مالک رضی الله عنه؛ و بخاری (۲۹/۴) شماره (۲۸۵۶) و مسلم (۵۸/۱) شماره (۳۰) از معاذ بن جبل رضی الله عنه.

گواهی دادن بر این که معبودی جز الله نیست و من فرستاده‌ی الله هستم فراخوان؛ پس اگر در این مورد از تو اطاعت کردند، به آنان خبر بده که الله در هر شبانه‌روز پنج نماز بر آنان واجب کرده است؛ و اگر در این مورد نیز از تو اطاعت کردند، به آنان خبر بده که الله صدقه‌ای (زکاتی) بر آنان واجب کرده که از ثروت‌مندان‌شان گرفته شده و به فقرایشان بازگردانده می‌شود.^۱

- به همین سبب، در بسیاری از احکام، تَدَرُّج (گام به گام بودن) رعایت شده و احکام به یک‌باره بر مردم نازل نگشته است. عایشه رضی الله عنها حکمت این کار را چنین توضیح می‌دهد: «نخستین چیزی که از قرآن نازل شد، سوره‌ای از مَفَصَّل^۲ بود که در آن از بهشت و دوزخ سخن رفته بود؛ تا آن که وقتی مردم به اسلام روی آوردند، احکام حلال و حرام نازل شد. اگر در آغاز چنین نازل می‌شد که: شراب ننوشید، می‌گفتند:

^۱ بخاری (۲/ ۱۰۴) به شماره (۱۳۹۵) و مسلم (۱/ ۵۰) به شماره (۱۹) از حدیث ابن عباس رضی الله عنهما.

^۲ سوره‌های کوتاه پایان قرآن را سوره‌های مفصل می‌نامند که بر اساس قول صحیح از سوره ق تا سوره ناس را در برمی‌گیرد. (مترجم)

هرگز شراب را رها نمی‌کنیم؛ و اگر نازل می‌شد: زنا نکنید، می‌گفتند: هرگز زنا را رها نمی‌کنیم»^۱.

در نصوص شرعی بسیاری مقرر شده است که ترغیب مردم به اسلام و طاعت، و دفع آنچه آنان را از این دو گریزان می‌کند، از مقاصد معتبر شرعی است. از جمله ترغیب و دور ساختن تنفیر (گریزان کردن مردم) این است که شخص هنگام دعوت و آموزش مردم، فهم و عقل آنان را رعایت کند تا به سبب کوتاهی در این امر، مایه گریز آنان نشود.

این موضوع ذیل این قاعده شرعی قرار می‌گیرد: ارتکاب کوچکترین دو مفسده برای دفع بزرگترین آن‌ها، و رها کردن کمترین دو مصلحت برای برتری دادن به بزرگترین آن‌ها. از جمله مصادیق آن، رها کردن امر مستحب برای تألیف قلوب مردم، و رها کردن انکار منکر برای دفع منکری بزرگتر از آن است.

برخی از مظاهر رعایت فهم مردم:

۱- تدرّج در آموزش: طالب علم نباید پیش از آنکه اصول دانش را بداند، دقایق آن را بیاموزد؛ بلکه باید یادگیری را از مسائل کوچک پیش از مسائل بزرگ آغاز کند. این کار

^۱ بخاری (۱۸۵ / ۶) به شماره (۴۹۹۳).

از نیکویی سیاست و تدبیر است؛ به همین سبب گفته شده: «ربانی کسی است که مردم را با علوم خُرد پیش از علوم کلان پرورش می‌دهد».^۱ کسی که سیاست مردم را در امور دین و دنیایشان به خوبی مدیریت کند، شایسته است که در مفهوم ربانی‌ها قرار گیرد؛ «آنان همان علمای حکیم و اهل بینشی هستند که تدبیر امور مردم و قیام به مصالح آنان را بر عهده دارند».^۲

۲- اولویت دادن به علمی که مردم به آن نیاز دارند: زیرا هر علمی برای عموم مردم مناسب نیست. بخشی از دانش را همه مردم نیاز دارند، مانند شناخت اصول عقاید که بر هر مسلمانی واجب است، یا آنچه عبادت فرد بر آن استوار است. همچنین مواردی که در برخی احوال به آن نیاز است، مانند معاملات مالی. اضافه بر این، مواردی است که باعث افزایش عمل مشروع می‌شود، و برخی نیز از جمله دقایق علم است. بنابراین شایسته است که هنگام سخن گفتن، این احوال مراعات شود؛ و این از حکمت‌های سخن گفتن با مردم با در نظر گرفتن درک و فهم آنان است.

سخن گفتن از اصول عقاید مانند ایمان به الله، نام‌ها و صفات او، ارکان ایمان، اسلام و اصول اخلاق از مواردی است که همه مردم به آن نیاز دارند. اما تفصیل بحث در این

^۱ صحیح بخاری (۱/ ۳۷).

^۲ بنگرید به: تفسیر طبری (۸/ ۴۵۱-۴۵۲).

بار، و پاسخ به شبهات مخالفان چیزی نیست که همهٔ مردم به آن نیاز داشته باشند و چه بسا سخن گفتن از آن برای برخی مردم مایهٔ فتنه شود.

بنابراین نکتهٔ مهم این است که بدانیم بازگو کردن هر مطلبی برای همه ضرورت ندارد؛ بلکه برخی مطالب را باید برای همگان گفت، بازگو کردن [همگانی] برخی مستحب و مشروع است، و بیان برخی دیگر تنها برای دسته‌ای خاص از مردم روا است و بازگو کردنش برای دیگران به دلیل ترس از آسیب، جایز نیست.

۳- بیان شایسته در احکام و مقاصد شرعی: گوینده باید سبکی متناسب با عقل و درک مردم برگزیند تا حکم شرعی را به گونه‌ای تبیین کند که باعث گریز آنان نشود. حقیقت را می‌توان در قالب‌های گوناگون بیان کرد، اما برخی از این قالب‌ها ممکن است در یک فضای فرهنگی یا اجتماعی خاص، زننده باشند. حکمت آن است که گوینده تنها به لفظی که معنا را می‌رساند بسنده نکند و گمان نبرد که فقط بیان حق کافی است، بلکه باید به چگونگی دریافت آن توسط مردم نیز توجه داشته باشد.

کوتاهی در این زمینه، مایهٔ بروز ابهام و سردرگمی می‌شود که با هدفِ روشنگری در تضاد است. زیرا «اگر گوینده سخنی بگوید که در ذات خود درست است اما بداند شنونده از آن معنای نادرستی برداشت می‌کند، نباید آن را به صورت مطلق بیان کند؛

زیرا هدف از سخن گفتن، روشنگری است نه ابهام‌آفرینی، مگر در مواردی خاص که کنایه زدن (تعریض) جایز باشد»^۱.

از نمونه‌های جالب در فقه سلف که نشان‌دهنده کمال عقل و آگاهی آن‌ها در این زمینه است، حکایتی است که یحیی بن معین نقل کرده است. او می‌گوید: «حَمَّاد بن زید و عبدالرحمن بن مهدی از دورترین مردم نسبت به [بدعت نفی] تقدیر بودند. روزی نزد عبدالرحمن آمدند و به او گفتند: بگو سِحاق [هم] بر اساس تقدیر است - منظورشان میل جنسی زنان به یکدیگر بود^۲ - او پاسخ داد: چنین نمی‌گویم تا مرا به تمسخر نگیرند [و کلامم سبک نشود]؛ بلکه می‌گویم: هر چیزی به تقدیر الهی است»^۳.

۴- خودداری از بازگو کردن برخی احکام یا نصوص هنگام ترس از مفسده: از حکمت است که هنگام تبیین احکام، طبیعت مردم در نظر گرفته شود؛ اگر عالمی بداند که

^۱ الاستغاثة (۳۴۲).

^۲ در واقع آنان می‌خواستند با این کار او را در تله بیندازند و در موقعیتی قرار دهند که با پیوند زدن مستقیم یک عمل زشت به تقدیر الهی، کلامش را سبک و سخیف جلوه دهند؛ اما او با درک این موضوع، از بیان آن عبارت خاص خودداری کرد. (مترجم)

^۳ بنگرید به: تاریخ ابن معین دوری (۴ / ۳۲۷)، السنة خلال (۱ / ۴۲۸).

برخی احکام اگر در زمان یا مکانی خاص ارائه شوند، مردم بلافاصله به تکذیب آن‌ها برمی‌خیزند، مقتضای حکمت آن است که در آن لحظه از ذکر آن‌ها خودداری کند و سپس به دنبال راهی مناسب‌تر برای پذیرش آن احکام بگردد؛ حتی چه بسا گنجایش آن را داشته باشد که اصلاً آن‌ها را بازگو نکند.

به همین سبب، برخی از علما بازگو کردن پاره‌ای از علوم را برای برخی افراد نمی‌پسندیدند؛ بلکه حتی از نقل برخی احادیث صحیح در بعضی شرایط، از بیم آنکه باعث فساد حال شنونده شود، کراهت داشتند. از جمله داستان مشهوری که درباره پرسش حجاج از انس بن مالک - رضی الله عنه - نقل شده است: حجاج از او درباره سخت‌ترین مجازاتی که پیامبر ﷺ اعمال کرده بود پرسید؛ پس انس حدیث «عربین» را برای او گفت که پیامبر ﷺ چشمانشان را داغ نهاد و دست و پایشان را قطع کرد. وقتی این خبر به حسن بصری رسید، گفت: «کاش آن را برایش بازگو نکرده بود»!

^۱ اصل حدیث در صحیحین است؛ اما این زیاده را بخاری از سلام بن مسکین آورده که گفت: به من رسیده است (بلغنی). نگا: صحیح بخاری (۷/ ۱۲۳) شماره (۵۶۸۵). ابن حجر در فتح الباری (۱۰/ ۱۴۲) می‌گوید: «در روایت بهز آمده است: به الله سوگند حجاج درنگ نکرد تا آنکه بر بالای منبر رفت و گفت: انس برای ما چنین روایت کرد... و آن را ذکر نمود. و گفت: پیامبر ﷺ دست و پا را قطع کرد و بر چشمان داغ نهاد؛ پس آیا ما نباید چنین کاری را درباره معصیت الله (مجازات گناهکاران) انجام دهیم؟».

انس نیز بعدها در این باره گفت: «بر هیچ چیز به اندازه بازگو کردن آن حدیث برای حجاج پشیمان نشدم».^۱

در فقه صحابه نیز این معنا رعایت شده است؛ چنان که پرسشگری درباره آیه‌ای در کتاب الله از ابن عباس پرسید، و او در پاسخ گفت: «چه تضمینی هست که اگر آن را برایت بگویم، به سبب آن کافر نشوی؟».^۲

ابن تیمیه می‌گوید: «به همین سبب، برخی از آنان از زربن حُبیش درباره حدیث ابن مسعود در توصیف جبرئیل پرسیدند که او ششصد بال دارد؛ پس او آن را بازگو نکرد از بیم آنکه عقلش گنجایش آن را نداشته باشد و آن را تکذیب کند».^۳

(حجاج به سمت ستمگری و خونریزی گرایش داشت و دلیل پشیمانی انس این بود که گفتن این حدیث برای یک ستمگر باعث شد که او برای خونریزی و مجازات‌های غیر شرعی خود یک نص شرعی و یک بهانه داشته باشد، حال آنکه داستان عربین، سیاق و شرایط خود را داشت و پیامبر ﷺ پس از آن از مُثله نهی فرمودند. برخی از مردم شروط حکم شرعی را فراموش می‌کنند و صرفاً به دنبال جواز هستند و عالم باید این را در نظر بگیرد. مترجم)

^۱ نگا: فتح الباری (۱۴۲ / ۱۰).

^۲ به روایت طبری در تفسیر خود (۷۸ / ۲۳) و ابن الضریس در فضائل القرآن (۲۶).

^۳ بیان تلبیس الجهمیة (۱ / ۳۶۳)؛ و مانند این مطلب در جواب الاعتراضات المصرية (۱۵۹) ذکر شده است. اصل حدیث در صحیحین است: بخاری (۱۱۵ / ۴) به شماره (۳۲۳۲) و مسلم (۱ / ۱۵۸)

از مظاهر فقه و خرد امام ابوداود این است که او هنگام شرح روش خود در کتاب سنن گفته است: «و چه بسا از [بازگو کردن] مانند این‌ها خودداری می‌کنم؛ زیرا برای عامه مردم زیان‌آور است که تمام عیب‌های گذشته احادیث در این باب برایشان فاش شود؛ چرا که دانش عامه مردم از درک چنین مطالبی ناتوان است».^۱

ابن رجب این سخن را پسندیده و در ادامه گفته است: «این همان‌گونه است که ابوداود گفته؛ زیرا درک عامه مردم از چنین مسائلی ناتوان است و چه بسا با شنیدن این مطالب، به کل احادیث بدگمان شوند. بسیاری از کسانی که به اهل حدیث طعنه می‌زنند، با ذکر برخی از این علت‌ها (اشکالات پنهان برخی احادیث) بر آنان [یعنی مردم] چیره شده‌اند؛ در حالی که هدفشان طعنه زدن به اصل حدیث و ایجاد تردید در آن، یا طعنه زدن به احادیث غیر اهل حجاز بوده است».^۲

به شماره (۱۷۴) از پرسش ابواسحاق شیبانی از او؛ اما در آن نیامده که زر بن حبیش از بازگو کردنش خودداری کرده است.

^۱ رساله ابوداود به اهل مکه (۳۱-۳۲).

^۲ شرح علل ترمذی (۲/ ۸۹۲).

(این مشکل در محیط ما نیز متأسفانه با بی‌احتیاطی برخی از منسوبان به علم رایج شده است. به این شکل که برخی با ذکر ضعیف بودن فلان حدیث و سخن گفتن در این باره در میان عوام، هیبت علوم حدیث را از دل خیلی از جوانان و مردمی که نسبت به این علوم آگاه نیستند از بین

از لطایف این فقه، روایتی است که عبدالله بن احمد نقل کرده است؛ زمانی که امام احمد - رحمه‌الله - نامه‌ای به متوکل نوشت، به آنان دستور داد که نامه را برای ابوعلی بن یحیی بن خاقان - فرستاده متوکل - بخوانند و به آنان گفت: «اگر به شما دستور داد چیزی از آن کم کنید، کم کنید؛ اما اگر چیزی افزود، آن را نزد من بازگردانید تا از آن آگاه شوم. پس نامه را بر او خواندم و او گفت: نیاز است که دعایی برای خلیفه به آن اضافه شود، زیرا او با این کار شادمان می‌شود؛ پس ما آن دعا را افزودیم».^۱ در اینجا امام در مورد کاستن از متن گشاده‌دستی نشان داد و به خاطر مصلحت، آن را به آنان واگذار کرد؛ اما درباره افزودن به متن، تا زمانی که خودش از آن آگاه نشد، نپذیرفت.

از فقه این معنا آن است که از حدیث گفتن برای کسی که در پی حق نیست و آن را نمی‌پذیرد، یا می‌خواهد آن را در راه باطل خود به کار گیرد، خودداری شود. ابن تیمیه

برده‌اند. طوری که برخی از جاهلان بدون کمترین دانشی با کمترین ایرادی، احادیث صحیح را «تضعیف» می‌کنند. یا اختلافات علما یا اختلاف مذاهب را میان عوام مطرح می‌کنند و کار به جایی رسیده که یک جوان بی‌علم، با خواندن چند حدیث، اقوال امامانی مانند ائمه اربعه و دیگران را به راحتی رد می‌کنند. مترجم)

^۱ نگا: السنة عبدالله بن احمد (۱/ ۱۳۵).

می‌گوید: «به همین سبب، گروهی از اهل حدیث، سخن پیامبر ﷺ را برای اهل اهواء بازگو نمی‌کردند؛ زیرا آنان حدیث را آن‌گونه که هست نمی‌پذیرند، بلکه تنها بخشی از آن را که با آرا و هواهای نفسانی‌شان سازگار است قبول می‌کنند؛ آن هم به دلیل موافقت با نظرات خودشان، نه به این خاطر که سخن پیامبر ﷺ است»^۱.

از فقه این باب همچنین این است که: «برای عالم جایز نیست که برای ستمکار، تأویل یا رخصتی را بازگو کند که باعث پایداری و فرو رفتن بیشتر او در مفسده شود»^۲.

از دیگر موارد این است که انسان باید جایگاه خود را میان مردم رعایت کند؛ زیرا میان سخن عالمی که مورد پذیرش و رضایت همگان است با دیگران تفاوت وجود دارد. مردم از آن عالم مطالبی را می‌پذیرند یا تحمل می‌کنند که از دیگران بر نمی‌تابند؛ پس خردمند باید به این نکته توجه داشته باشد تا به سبب آن، به آبروی خود آسیب

^۱ جواب الاعتراضات المصرية (۸۸)؛ و نیز نگا: جواب الاعتراضات المصرية (۱۵۹-۱۶۰)، فتح الباری (۲۲۵/۱).

^۲ بنگرید به: تفسیر ابن عرفه (۲/ ۴۷۶). این معنا در کلام فقها رایج است؛ به عنوان نمونه ببینید: شرح صحیح بخاری از ابن بطلال (۸/ ۲۴۵)، احکام القرآن از ابن عربی (۴/ ۴۱۴)، الهدایة در شرح بدایة للمرغینانی (۲/ ۸۵۸)، الطرق حکمیة (۲/ ۵۳۰)، حاشیة ابن عابدین (۶/ ۱۰۶)، (۵/ ۳۳۵).

نزد و به خود یا حقی که همراه اوست ستم نکند. کثیر بن مُرّه در این باره می‌گوید:
«حکمت را نزد سفیهان بازگو نکن که تو را تکذیب می‌کنند».^۱

این بابی است که محصور کردن موارد آن دشوار است؛ زیرا از مصادیق عقل و حکمتی است که عالم، دعوتگر و مربی باید هنگام سخن گفتن، پرسش و جدال به آن توجه داشته باشند. چنان‌که ابن شبرمه گفته است: «برخی مسائل چنانند که نه برای پرسشگر شایسته است که بپرسد و نه برای پاسخ‌دهنده سزاوار است که پاسخ دهد».^۲

پنجم: آسان‌سازی علم، ساده کردن و نزدیک ساختن ابزارهای آن: این مورد از مواردی است که علم را به عقل و درک مردم نزدیک می‌کند. هر وسیله‌ای که برای تحقق این مقصود تلاش کند، در ردیف «سخن گفتن با مردم به قدر درک آنان» قرار می‌گیرد. این آسان‌سازی می‌تواند در شیوه نگارش علم باشد؛ مانند ارائه آن در قالب

^۱ احمد در الزهد (۳۱۳).

^۲ به روایت احمد چنانکه در العلل و معرفة الرجال (۲۰۵ / ۳) فرزندش عبدالله آمده، و یعقوب بن سفیان فسوی در المعرفة و التاريخ (۳۵۱ / ۲) و از طریق او: خطیب بغدادی در الفقیه و المتفقه (۴۱۷ / ۲).

شرح‌های ساده، تقسیم‌بندی‌های روشنگر، کتاب‌های مختصر و غیره؛ و یا می‌تواند در وسیله انتشار آن باشد، به گونه‌ای که جذاب‌تر و پرمخاطب‌تر باشد.

از سیاست خردمندانه است که فرد حال مخاطب و شرایط اثرگذار بر او را در نظر بگیرد. شیوه سخن گفتن با طلاب علوم شرعی نباید مانند سخن گفتن با عموم مردم باشد؛ همان‌گونه که موقعیت فتوا مانند آموزش نیست و وضعیت کسی که وقت خود را وقف یادگیری کرده با کسی که به کارهای دیگر مشغول است یکسان نیست و مواردی از این دست.

از مصادیق این موضوع آن است که نباید برای عموم مردم از اصطلاحات یا معانی فقهی سخن گفت که معنایش را نمی‌دانند یا باعث سردرگمی‌شان می‌شود، هرچند آن مسائل نزد اهل علم کاملاً روشن باشد؛ زیرا بازگو کردن این مطالب ممکن است برای برخی مایه فتنه شود یا به دلیل کج‌فهمی، باعث خطا در نسبت دادن مطلبی به شرع یا اهل علم گردد؛ یا شاید آن را بدون توجه به برخی شروط یا موانعش درک

کنند.^۱ از توصیه‌های مهم به اهل علم در مواجهه با عموم مسلمانان این است: «از دانش، آنچه را فراتر از گنجایش عقل اوست برایش بازگو نکن».^۲

همچنین در روزگار ما، باید رسانه‌های همگانی را در نظر گرفت که مخاطبانشان بی‌شمارند و به دلیل فراوانی و تنوع مخاطبان این رسانه‌ها، وضعیت و سطح درکشان مشخص نیست؛ مانند رسانه‌های گروهی یا شبکه‌های اجتماعی؛ پس مقتضای عقل آن است که خطابی ارائه شود که برای همگان قابل فهم و برای تمام گروه‌ها مناسب باشد، و نباید با ارائه سخنی که تنها مناسب گروهی خاص است و بدون رعایت این تفاوت‌ها، مایه بروز فتنه برای دیگران شد.

این‌ها برخی از جنبه‌هایی بود که این سخن ارزشمند بر آن‌ها اثر می‌گذارد؛ همه این موارد از جمله مراعات‌هایی است که شرع آورده و عقل آن را پسندیده است. به همین سبب، هیچ خردمندی منکر آن‌ها نمی‌شود و نظیر آن جز خیر به بار نمی‌آورد؛

^۱ شماری از فقها بر اهمیت در نظر گرفتن تفاوت میان درک فقیهان و فهم دیگران و آثار آن تأکید کرده‌اند؛ نگا: ضوء المصابیح فی صلاة التراویح تقی‌الدین سبکی (۲۵۴-۲۵۹)، ثلاث رسائل فی الکنائس سبکی (۲۰۵-۲۰۶)، (۲۹۰)، البحر الرائق ابن نجیم (۱/ ۷۷).

^۲ رسالة المسترشدين محاسبی (۱۴۰).

چنان‌که یکی از تابعین می‌گوید: «پس از اسلام، به هیچ بنده‌ای چیزی برتر از عقلِ شایسته که روزی‌اش شود، عطا نشده است»^۱.

ذکر این نکته ضروری است که این قاعده تنها به بخشی از احکام شرع و در برخی شرایط اختصاص دارد. در واقع این یک حالت گذرا است که در برخورد با برخی احکام نزد بعضی از مردم پیش می‌آید. بنابراین درست نیست که همه احکام یا اصول آن‌ها رها شود، یا این قاعده همیشگی و برای توده مردم باشد یا به عنوان یک اصل در نظر گرفته شود. اصل بر این است که تمام احکام بیان شود، اما اگر برای برخی احکام در شرایطی خاص مانعی پدید آید، آن مانع در نظر گرفته می‌شود.

ابن تیمیه در توضیح این معنا می‌گوید: «این که کتاب یا سنت از شناخت مسائلی که در زمره آنچه شایسته است از اصول دین الله باشد نهی کرده باشند، چنین چیزی شدنی نیست. مگر آنکه در برخی احوال از [بازگو کردن] بخشی از آن نهی کنیم؛ مانند مخاطب قرار دادن شخصی با آنچه فهمش از آن ناتوان است و در نتیجه گمراه می‌شود. مانند سخن عبدالله بن مسعود که می‌فرماید: هیچ فردی برای گروهی سخنی نمی‌گوید که عقلشان به آن نرسد، مگر آنکه برای برخی از آنان مایه فتنه

^۱ به روایت ابن ابی شیبہ در المصنف (۵ / ۲۶۷) و این سخن ابوالعلاء یزید بن عبدالله بن شخیر است.

شود. و همان‌گونه که علی می‌فرماید: با مردم مطابق آنچه می‌شناسند سخن بگویید و آنچه را انکار می‌کنند واگذارید؛ آیا دوست دارید که الله و رسولش ﷺ تکذیب شوند؟ یا مانند گفتن سخن حقی که مفسده‌ای بزرگ‌تر ازرها کردن آن را در پی داشته باشد؛ که در این صورت مشمول این سخن پیامبر ﷺ می‌شود: «هر کس از شما منکری دید، باید با دست خود آن را تغییر دهد؛ اگر نتوانست، با زبانش و اگر نتوانست، با قلبش و این ضعیف‌ترین ایمان است» به روایت مسلم.^۱

همچنین ایشان در رعایت این عوارض می‌گوید: «هرگاه فردی به درجه‌ای از ایمان رسیده باشد که با آن الله را عبادت کند، اما اگر بیش از آن به او خبر داده شود، از درک آن ناتوان گردد، نباید آنچه را در توانش نیست بر او تحمیل کرد؛ و اگر آن سخن برایش مایه فتنه شود، نباید با حدیثی که برای او فتنه است با او سخن گفت».^۲

شاطبی می‌گوید: «از این مطلب دانسته می‌شود که لزوماً هر آنچه حق است و فرد نسبت به آن علم دارد، نباید منتشر شود؛ حتی اگر از دانش شریعت و از دانش‌های سودمند درباره احکام باشد. بلکه این علوم دسته‌بندی می‌شوند: بخشی از آن‌ها

^۱ الفتاوی الکبری (۱ / ۱۴۱)، درء تعارض العقل والنقل (۱ / ۵۰ - ۵۱).

^۲ مجموعه رسائل و مسائل متنوعه، ابن تیمیه (مجموعه دوم / ۱۴۲). و بنگرید به: مجموع الفتاوی (۵ / ۱۳۵).

باید منتشر شوند که بیشتر علم شریعت را شامل می‌شود، و بخشی دیگر نباید به صورت مطلق منتشر گردند، یا نباید نسبت به شرایطی خاص، زمانی مشخص یا شخصی معین بازگو شوند»^۱!

* * *

آثار این مقوله:

این سخن آثار نیکوی بسیاری دارد و از منافع آشکار آن، تضمین امنیت دین از تحریف، جلوگیری از بروز ابهام در آن یا ترک بخشی از آن است؛ توضیح این مطلب چنین است:

۱- پیشگیری از تحریف:

^۱ الموافقات (۵/ ۱۶۷). شاطبی نمونه‌هایی از آنچه نباید بازگو شود را ذکر کرده است، بنگرید به: (۵/ ۱۶۷-۱۷۱). وی پس از آن، ضابطه آن دسته از احکام که باید بازگو شود را بیان کرده است؛ به این صورت که آن حکم بر شریعت عرضه شود و اگر درست بود، به پیامدهای مفسده‌آمیز احتمالی آن نگریسته شود. اگر مفسده‌ای نداشت، به عقل مخاطب توجه شود که آیا آن را به شکل عام می‌پذیرد یا به شکل خاص. بنگرید به: الموافقات (۵/ ۱۷۲).

آگاهی از این سخن، تضمینی برای جلوگیری از افتادن در دام تحریف دین به سبب ناتوانی عقل برخی مردم در درک آن است؛ به گونه‌ای که خود شخص مایهٔ این انحراف نشود. همچنین از سویی دیگر تضمین می‌کند که دین برای پذیرفته شدن نزد مردم، تحریف نگردد. بنابراین، این آگاهی مسلمان را از دو خطا مصون می‌دارد:

نخست: اینکه فرد خود مایهٔ تحریف دین شود؛ یعنی به سبب تقصیر و کوتاهی گوینده، زمینه‌ساز عدم پذیرش برخی احکام و تحریف آن‌ها گردد. بدیهی است که این موضوع، شخص را از پیامد کارش تبرئه نمی‌کند و او پاسخگوی عمل خویش است، حتی اگر دیگری مقصر باشد.

دوم: تحریف احکام برای آنکه نزد مردم پذیرفته شود و با عقل آن‌ها سازگار باشد. این روش در روزگار ما شایع است؛ فرد چنان دغدغهٔ اقناع مردم را دارد که همهٔ تلاش خود را به کار می‌گیرد تا همهٔ احکام را بپذیرند. بنابراین هنگامی که می‌بیند برخی احکام برایشان سنگین است و به هر دلیلی آن را نمی‌پذیرند، می‌کوشد این احکام را به درکشان نزدیک کند و به پذیرش وادار سازد؛ او در این میان به کاستن، افزودن یا دگرگونی‌هایی که به همین سبب در حکم راه می‌یابد، توجه چندانی نمی‌کند.

این رویکردی اشتباه و خطرناک است؛ زیرا مقصود، اقناع مردم به احکام شرع است، نه تغییر احکام برای آنکه برایشان قانع‌کننده شود. چنانچه فرد به هر دلیلی نتواند

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

مردم را در زمان یا مکانی خاص متقاعد کند و از گریزان شدن آنان بیم داشته باشد، در حالی که مصلحتی در آگاه کردن آنان از حکم نمی‌بیند و از زیانی مشخص می‌ترسد، می‌تواند سکوت اختیار کند.

نیاز به این معنا در گفتمان رسانه‌ای معاصر در موضوعات عمومی بیشتر احساس می‌شود؛ چرا که طبیعت فضای رسانه‌ای به گونه‌ای است که مخاطبان گوناگونی با مذاهب و آیین‌های گوناگون دارد. توانایی در توضیح احکام، بیان مقاصد آن‌ها برای تمام مردم و نیکویی بیان، مهارتی است که همگان در آن تخصص ندارند.

از این رو به سبب یکی از دو روش پیشین، دچار لغزش می‌شوند: یا مردم را از برخی احکام گریزان می‌کنند، یا احکام را برای خوشایندشان تحریف می‌نمایند؛ که هر دو روش ناپسند است. راه درست آن است که جز بر پایه حق سخن نگوید، احوال مردم را هنگام سخن گفتن بسنجد و بهترین راه‌های روشنگر حقیقت را برگزیند. اگر از مفسده‌ای بیم داشته باشد و مصلحت در رها کردن سخن باشد، از بازگو کردن آن خودداری کند.

۲- پیشگیری از تلبیس در دین:

رعایت این معنا همچنین تضمینی برای جلوگیری از تلبیس (ابهام آفرینی) در دین الله است؛ به این صورت که نباید به بیان بخشی از احکام یا فتاوا بدون در نظر گرفتن بسترهای اثرگذار زمانی یا مکانی بسنده کرد. چنین کاری باعث می‌شود مخاطب معنای نادرستی از کلام برداشت کند، حتی اگر گوینده صراحتاً چنین مقصودی نداشته باشد. در این حالت، او در پیشگاه الله تبرئه نمی‌شود که بگوید: «من چنین چیزی نگفتم»، زیرا به سیاقی که در سخنش اثر می‌گذارد، توجه نکرده است.

از جمله این تلبیس و ابهام آفرینی، انتشار برخی فتاوی فقهی در بسترهای حرام است؛ به این صورت که برخی مردم کارهای قطعاً حرامی را می‌بینند و فرد در آن مورد، اختلافی فقهی درباره بخشی از موضوع برمی‌انگیزد و سپس می‌گوید: «من ادعا نکردم این کار مباح است، بلکه فقط اختلافی را ذکر کردم که به بخشی از آن مربوط بود!» این رفتار، نوعی تلبیس و بازگو کردن مطالبی برای مردم است که بر آنان اثر [منفی] می‌گذارد.

۳- تضمینی برای رها نکردن بخشی از دین:

این سخن مربوط به بخشی از احکام است که شناخت آن بر مردم واجب نیست و به موقعیت‌هایی اختصاص دارد که در آن بیم آسیب می‌رود؛ بنابراین، این یک اصل کلی و همگانی نیست: «گاه از سخنی که شنونده آن را نمی‌فهمد یا به او آسیب

می‌رساند، و نیز از مناظره‌هایی که شبهه و هوا و هوس (بدعت‌های عقیدتی) به بار می‌آورند و سودی برای علم و دین ندارند، نهی می‌شود»^۱.

با این حال، برخی افراد این قاعده را به شکل بدی پیاده می‌کنند و با استناد به آن، از بازگو کردن پاره‌ای از احکام شرعی خودداری می‌ورزند؛ مانند اینکه با این ادعا که عقل مردم چنین مسائل را نمی‌پذیرد، می‌گویند نباید از صفات الله که در کتاب و سنت آمده سخن گفت. این رویکرد بر پایه انحرافی از پیش شکل گرفته است که از این گمان بد ناشی می‌شود؛ وگرنه سخن گفتن از این صفات، دقیقاً همان چیزی است که با ظواهر کتاب و سنت و روش سلف این امت سازگاری دارد. آنان در ایمان به این صفات و بازگو کردنشان با هیچ مشکلی روبرو نبودند و هیچ شبهه‌ای به دلشان راه نمی‌یافت؛ بلکه این شبهات بعدها بر اثر عوامل بیرونی و اصول بدعت‌آمیز پیشین پدید آمد.

به همین سبب، طاووس حکایت کرده است که شنید مردی حدیث ابوهیرره را درباره برخی صفات الله روایت می‌کرد؛ در این هنگام مردی [با شنیدن آن] آشفته شد (گویا آن را سنگین یافت). ابن عباس بر او اعتراض کرد و گفت: «این‌ها را چه شده

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۷ / ۱۸۴).

است؟ نزد آیات محکم آن چنین برآشفته می‌شوند و نزد آیات متشابهش هلاک می‌شوند»^۱.

علمای امت از میان صحابه پیامبر ﷺ و کسانی که پس از آنان آمدند، احادیث وارد شده درباره صفات را روایت می‌کردند و در دل خود چنین نمی‌دیدند که این موضوع موجب تشبیه یا نقص باشد؛ آن‌گونه که برخی متأخران پنداشته‌اند. این در حالی است که آن پیشینیان به الله دانایتر و در بزرگداشت او استوارتر بودند. پس این موضوع از اجماع عملی قطعی است و به همین سبب استدلال به آن در سخن اهل علم بسیار دیده می‌شود. هنگامی که وکیع حدیثی را روایت کرد و مردی [با شنیدن آن] به لرزه افتاد، وکیع خشمگین شد و گفت: «ما اعمش و سفیان را دیدیم که این احادیث را بازگو می‌کردند و آن‌ها را منکر نمی‌شدند»^۲.

^۱ عبدالرزاق در تفسیر خود (۲۳۱ / ۳) و ابن ابی عاصم در السنة (۱ / ۳۳۹)؛ همچنین عبدالرزاق در المصنف (۱۰ / ۴۳۴-۴۳۵)، ابن ابی شیبیه در المصنف (۷ / ۵۵۶) و طبری در تفسیر خود (۵ / ۲۱۴) بدون ذکر این داستان، آن را روایت کرده‌اند.

^۲ به روایت عبدالله بن احمد در السنة (۱ / ۳۰۲) و دوری در تاریخ یحیی بن معین (۳ / ۵۲۰)، و از طریق او دارقطنی در الصفات (۶۹).

(۳۳) خطا، مُستَلَزِمِ گناهکار دانستن نیست^۱

از قواعد شرعی مهم، تفاوت گذاشتن بین حکم وصف (حکم کلی) و حکم عین (حکم فرد معین) است؛ بنابراین هر وعیدی که درباره فعلی مشخص ثابت شده، به این معنا نیست که هر کس آن را انجام داد، قطعاً حکم آن وعید بر او واقع شده است؛ و نه به این معنا است که هر کس آن را انجام داد، مستحق وعید نیست. بلکه مسلمان به آن وعید ایمان دارد، اما جاری کردن آن بر افراد لزوماً در مورد هر فردی محقق نمی‌شود.

همین سخن درباره تکفیر، تفسیق و گناهکار دانستن افراد نیز صادق است؛ به این ترتیب، اگر کفر بودن عملی ثابت شود، آن را می‌پذیریم، اما بر هر فردی که مرتکب آن شده حکم کفر صادر نمی‌کنیم. همین قاعده درباره فسق و گناه نیز صدق می‌کند.

زیرا مبنای حکم بریک چیز به عنوان کفر، فسق یا گناه، برپایه دلیل است؛ پس اگر با دلیل ثابت شد که [فلان کار] کفر است، گفته می‌شود که آن کار کفر است. اما مبنای حکم بر شخص به عنوان کافر، فاسق یا گناهکار، برپایه یکجا شدن شروط در حق او و از بین رفتن موانع است؛ بنابراین تنها انجام دادن کفر، فسق یا گناه برای جاری

^۱ الخطأ لَا يَسْتَلْزِمُ التَّائِبِينَ.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

کردن مستقیم حکم بر شخص کافی نیست، زیرا ممکن است موانعی از جمله جهل، تأویل، فراموشی، اجبار و مانند آن وجود داشته باشد.

مبنای این قاعده، دستور به انجام دادن کارها به اندازه توان است: **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** {تغابن: ۱۶} (پس تا جایی که می‌توانید از الله پروا کنید)، و این سخن حق تعالی که می‌فرماید: **{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}** {بقره: ۲۸۶} (الله هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کند).

همچنین آنچه درباره گذشت از خطا و فراموشی آمده است: «همانا الله از آنچه امت من در دل می‌گذرانند، تا زمانی که به آن عمل نکنند یا بر زبان نیاورند، در گذشته است.»^۱

از دیگر دلایل، مشروط بودن عذاب به ابلاغ رسالت و اتمام حجت است؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: **{رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ}** {نساء: ۱۶۵} (پیامبرانی مژده‌رسان و بیم‌دهنده [فرستادیم] تا پس از پیامبران، برای مردم در پیشگاه الله حجتی نباشد)، و آنجا که می‌فرماید: **{وَمَا كُنَّا**

^۱ بخاری (۷ / ۴۶) به شماره (۵۲۶۹) از ابوهریره رضی الله عنه.

مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا} [اسراء: ۱۵] (و ما هرگز عذاب‌کننده نبوده‌ایم تا آن که پیامبری بفرستیم).

همچنین نصوص دیگری بر این قاعده دلالت دارند که نشان می‌دهند واقع شدن در کفر (انجام عمل کفر) لزوماً به معنای کافر بودن شخص در واقعیت نیست؛ از آن جمله، داستان مردی است که «به فرزندان خود وصیت کرد و گفت: هرگاه من مُردم، مرا بسوزانید، سپس [سوخته مرا] آسیاب کنید و آن را در دریا به باد بسپارید؛ سوگند به الله، اگر پروردگارم بر من دست یابد، چنان مرا عذاب می‌کند که هیچ کس را چنین عذاب نکرده باشد. پس آنان چنین کردند. سپس [خداوند] به زمین فرمود: آنچه را گرفته‌ای بازگردان؛ پس ناگهان او [در برابر خداوند] ایستاده بود. آنگاه به او فرمود: چه چیز تو را به این کار واداشت؟ گفت: خَشیت تو ای پروردگار - یا گفت - بیم از تو. پس به همان سبب او را بخشید»^۱.

وجه استدلال از این داستان، چنان که ابن تیمیه می‌گوید چنین است: «این مرد در تواناییِ الله متعال برای بازآفرینی انسان، پس از سوختن و پراکنده شدن خاکسترش، دچار شک و جهل شده بود؛ همچنین در این باره که آیا الله می‌تواند

^۱ بخاری (۴ / ۱۷۶) به شماره (۳۴۸۱) و مسلم (۴ / ۲۱۱۰) به شماره (۲۷۵۶) از ابوه‌ریره رضی الله عنه.

مرده را پس از چنین کاری دوباره زنده کند و برانگیزد؛ و این دو، از اصول بزرگ [ایمان] هستند [و شک به آن‌ها کفر است]»^۱.

همچنین اصل تفاوت میان وصف (حکم کلی) و عین (مصادق فردی) در شرع مقرر شده است؛ این‌گونه نیست که هر کس مرتکب کاری شود که مستوجب لعن است، لعنت کردن او جایز باشد. به همین سبب، از پیامبر ﷺ روایت شده است که شراب را

^۱ مجموع الفتاوی (۱۲ / ۴۹۱). درباره دلایل این قاعده در تفاوت میان وصف و عین بنگرید به:

مجموع الفتاوی (۱۲ / ۴۸۹ - ۵۰۱).

لعنت کرد،^۱ اما از لعنت کردن کسی که شراب نوشیده بود نهی فرمود و گفت: «او را لعنت نکنید؛ سوگند به الله، تا آنجا که می‌دانم او الله و پیامبرش را دوست دارد».^۲

میان این دو حدیث هیچ تضادی وجود ندارد؛ چرا که اثبات یک وصف، لزوماً به معنای اثبات آن در تک‌تک مصادیق فردی نیست.

از فقه صحابه و تابعین در ملاحظه این معنا، روایتی است که ابو بکر نقل کرده است: «در مجلس ابن زیاد نشسته بودم و عبدالله بن یزید نیز نزد او بود. در این هنگام، سرهای کشته‌های خوارج را آوردند. وقتی چشمم به سری افتاد گفتم: به سوی

^۱ روایت لعنت کردن شراب توسط پیامبر ﷺ از شماری از صحابه نقل شده است؛ یعنی از ابن عمر، انس بن مالک، ابن عباس و ابن مسعود. احمد آن را در المسند (۹ / ۱۰) به شماره (۵۷۱۶) و (۵ / ۷۴) به شماره (۲۸۹۷)، ابوداود (۵ / ۵۱۷) به شماره (۳۶۷۴)، ترمذی (۲ / ۵۶۷) به شماره (۱۲۹۵)، ابن ماجه (۲ / ۱۱۲۲ - ۱۱۲۱) به شماره (۳۳۸۰ - ۳۳۸۱)، سعید بن منصور (۴ / ۱۵۹۵) و بیهقی در السنن الکبری (۱۷ / ۳۸۷ - ۳۸۹) آورده‌اند. ابن حبان در صحیح خود (۳ / ۵۲۲) و حاکم در المستدرک (۲ / ۳۷) آن را صحیح دانسته‌اند و ذهبی با وی موافقت کرده است؛ همچنین ضیاء در المختار (۶ / ۱۸۱ - ۱۸۳) آن را آورده است. این حدیث با مجموع طرق خود صحیح است. بنگرید به: تحقیق سعید بن منصور (۴ / ۱۵۸۹ - ۱۵۹۶)، تحقیق مسند امام احمد (۵ / ۷۴ - ۷۵) و سلسله الأحادیث الصحيحة (۲ / ۴۹۴ - ۴۹۵).

^۲ بخاری (۸ / ۱۵۸) به شماره (۶۷۸۰) از عمر بن خطاب رضی الله عنه.

دوزخ! او به من گفت: برادرزاده، چنین مکن؛ زیرا از رسول الله ﷺ شنیدم که می‌فرمود: عذاب این امت در دنیایشان خواهد بود»^۱.

همچنین این تفکیک میان وصف (حکم کلی) و عین (مصادق فردی) در نصوص مربوط به پاداش نیز آمده است؛ مانند داستان عثمان بن مظعون، هنگامی که ام العلاء پس از وفات او گفت: «گواهی می‌دهم که الله تو را گرامی داشت»، پیامبر ﷺ فرمود: «تو از کجا می‌دانی که الله او را گرامی داشته است؟». سپس فرمود: «اما او، به تحقیق که یقین (مرگ) به سراغش آمد؛ به الله سوگند که برای او امید خیر دارم،

^۱ فسوی در المعرفة والتاریخ (۱ / ۲۶۲)، طحاوی در مشکل الآثار (۱ / ۲۴۴)، ابونعیم در الحلیة (۸ / ۳۰۸)، بیهقی در شعب الإیمان (۱۲ / ۲۴۲) و طبرانی در المعجم الکبیر. هیشمی در مجمع الزوائد (۷ / ۲۲۵) گفته است: راویان آن راویان صحیح هستند. حاکم در المستدرک (۴ / ۲۳۸) آن را صحیح دانسته و ذهبی با او موافقت کرده است؛ هرچند امام احمد این حدیث را ضعیف دانسته و درباره اثبات صحابی بودن عبدالله بن یزید اختلاف است. امام احمد و ابوحاتم بر این باورند که صحابی بودن او ثابت نیست و او در زمان پیامبر ﷺ خردسال بوده است؛ و گفته شده که او صحابی است و روایت صحیحی دارد. بنگرید به: سؤالات ابوعبید آجری از ابوداود (۲۰۰ - ۲۰۱)، العلل ابن ابی حاتم (۲ / ۱۸۹)، جامع التحصیل علائی (۲۱۷)، الإصابة (۴ / ۲۲۸) و السلسلة الصحيحة (۲ / ۶۴۹).

اما به الله سوگند با اینکه من فرستاده‌الله هستم، نمی‌دانم با من چه خواهد شد.^۱ اگر در وعده و پاداش چنین باشد، در وعید و مجازات به طریق اولی صادق است؛ زیرا رحمت پروردگار بر خشم او پیشی گرفته و او کریمی است که ستم نمی‌کند. قاعده این است که کریم ممکن است از وعید و تهدید خود بگذرد، اما هرگز از وعده خود تخلف نمی‌کند.

بنابراین، این اصل مقرر می‌دارد که اگر انسان به سبب نادانی یا پس از اجتهادی که گمان می‌کند نهایت حق و توان او است، دچار لغزشی شود، مشمول این حکم خواهد بود. این سخن به معنای معتبر دانستن همه‌عذرها و از بین بردن اثروصف به صورت مطلق نیست، بلکه بیانگر ضرورت آگاهی از تفاوت میان حکم کلی و مصداق است و اینکه خطا لزوماً مستلزم گناهکار دانستن نیست.

این همان روشی است که شیخ الاسلام ابن تیمیه در تقریر و توضیح آن بسیار سخن گفته است؛ زیرا او خطر لغزش در این مورد و پیامدهای آن یعنی اختلاف و تفرقه میان مسلمانان را درک کرده بود. او روش معروف خود را برای همگان چنین بیان کرده است: «این موضوع را من همیشه می‌گویم و هر کس با من همنشین بوده، آن را از

^۱ بخاری (۵ / ۶۷) به شماره (۳۹۲۹) از ام‌العلاء انصاریه رضی الله عنها.

من می‌داند: من از سخت‌گیرترین مردم در نهی از نسبت دادن کفر، فسق یا گناه به شخصی معین هستم؛ مگر آنکه دانسته شود حجت رسالی که مخالفت با آن کفر، فسق یا گناه است، بر او تمام شده باشد. من تقریر می‌کنم که الله خطا را برای این امت بخشیده است؛ و این شامل خطا در مسائل خبریِ قولی و مسائل عملی می‌شود»^۱.

شیخ بارها یادآوری می‌کند که تکفیر از باب وعید (تهدید به مجازات) است و احکام وعید لزوماً در مورد هر فرد محقق نمی‌شود؛ بلکه این امر به فراهم شدن شروط و نبود موانع بستگی دارد. شیخ می‌گوید: «من برای آنان روشن می‌کردم که آنچه از سلف و ائمه درباره سخن کلی مبنی بر تکفیر هر کس که چنین و چنان بگوید نقل شده نیز حق است، اما باید بین اطلاق [وصف] و تعیین فرد [به عنوان کافر] تفاوت گذاشت. این نخستین مسئله از مسائل اصول بزرگ است که امت درباره آن با هم اختلاف کردند، یعنی مسئله وعید. زیرا نصوص قرآن درباره وعید، مطلق هستند؛ مانند سخن حق تعالی که: **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا** [النساء: ۱۰] (بی‌گمان کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند...) و همچنین دیگر موارد روایت شده مبنی بر اینکه: هر کس فلان کار را انجام دهد، چنین جزایی دارد. این‌ها

^۱مجموع الفتاوی (۳ / ۲۲۹).

مطلق و عام هستند و به منزله سخن آن دسته از سلف است که می‌گفتند: هر کس چنین بگوید، چنان است. سپس در مورد شخص معین، حکم وعید با توبه، یا نیکی‌های پاک‌کننده، یا مصیبت‌های جبران‌کننده، یا شفاعت پذیرفته شده، برداشته می‌شود»^۱.

او تفاوت بین تکفیر وصف (کلی) و تکفیر عین (شخص معین) را روشن ساخته و می‌گوید: «این نه سخن پیشوایان چهارگانه است و نه غیر از آنان؛ و میان آنان کسی نیست که هر بدعت‌گزاری را تکفیر کرده باشد، بلکه گزارش‌های صریح از آنان برخلاف این است؛ اما گاه از یکی از آنان نقل شده که هر کس فلان سخن را بگوید کافر است، و مقصود او این بوده که آن سخن کفر است تا نسبت به آن هشدار داده شود، اما این مستلزم آن نیست که هر کس آن را از روی نادانی و تأویل بگوید، کافر دانسته شود؛ زیرا ثبوت کفر در حق شخص معین، مانند ثابت دانستن وعید آخرت در حق او است، که آن شروط و موانعی دارد»^۲.

^۱ مجموع الفتاوی (۳ / ۲۳۰).

^۲ منهاج السنة النبویة (۵ / ۲۴۰). شیخ در این جایگاه به تفصیل سخن گفته است، پس تمام سیاق را در (۵ / ۲۴۰ - ۲۵۲) بنگرید. و درباره‌ی مانند این معنا در الحاق تکفیر به آنچه در نصوص وعید آمده است بنگرید به: مجموع الفتاوی (۱۰ / ۳۷۱)، منهاج السنة النبویة (۴ / ۲۴۹ - ۲۵۰).

غفلت از این تفاوت، یکی از علت‌های خطا است؛ بنابراین می‌گوید: «حقیقت امر این است که آنان گرفتار الفاظ عام در کلام پیشوایان شدند؛ همان چیزی که پیش از این در الفاظ عام نصوص شارع برای عده‌ای پیش آمده بود؛ هرگاه می‌دیدند که آنان نقل شده که گفته‌اند: هر کس چنین بگوید کافر است، شنونده می‌پنداشت که این لفظ شامل هر کسی می‌شود که آن را گفته باشد، و دقت نمی‌کردند که تکفیر شروط و موانعی دارد که ممکن است در حق شخص معین منتفی شود، و تکفیر مطلق، مستلزم تکفیر فرد معین نیست»^۱.

* * *

آثار این مقوله:

^۱ مجموع الفتاوی (۱۲ / ۴۸۷). شیخ درباره تفاوت بین تکفیر وصف و عین سخنی طولانی دارد، و همچنین درباره اثر تأویل در باب تکفیر و دلایل آن؛ بنگرید به: الاستقامة (۱ / ۱۶۳ - ۱۶۶)، مجموع الفتاوی (۳ / ۱۷۹)، (۵ / ۱۳۴ - ۱۳۵)، (۶ / ۶۰ - ۶۱)، (۷ / ۵۰۷ - ۵۰۸)، (۱۲ / ۱۸۰ - ۱۸۸)، (۱۲ / ۱۸۹ - ۱۸۸)، (۳۵ / ۱۰۰ - ۴۶۶)، (۱۳ / ۱۲۳ - ۱۲۶)، (۱۹ / ۲۰۳ - ۲۲۷)، (۲۳ / ۳۴۵ - ۳۵۰)، (۲۸ / ۵۰۰ - ۵۰۱)، (۳۵ / ۱۰۰ - ۱۰۴)، (۲ / ۱۰۱ - ۱۰۳)، منهاج السنة النبویة (۵ / ۸۳ - ۱۲۵)، بغیة المرتاد (۳۱۱ - ۳۱۳)، (۳۵۳ - ۳۵۴)، مجموع الرسائل والمسائل (۱ / ۵۳)، الاستغاثة فی الرد علی البکری (۲۵۲ - ۲۵۳)، شرح العقيدة الأصفهانية (۱۹۹ - ۲۰۰)، مختصر الفتاوی المصرية (۶۷ - ۶۸)، (۵۷۲ - ۵۷۳).

- درک حساسیت و خطورت باب تکفیر:

اگر مسلمان اثر تأویل را بر باب تکفیر در نظر داشته باشد و بداند که چنین نیست که هر کس در کفری افتاد، لزوماً خود او کافر شده باشد، خطورت و حساسیت این باب را درک می‌کند. برای مثال، تأویل در [عدم] تکفیر مؤثر است، اما باب تکفیر را به طور مطلق لغو نمی‌کند. این قاعده در کل مورد اتفاق است، اما جاری کردن این قاعده بر افراد و حکم به اتمام حجت درباره آنان، جای اجتهاد و ارزیابی است و با اختلاف حال‌ها تفاوت می‌کند.

مسائل آشکار مانند مسائل پنهان نیستند، و زمان ظهور سنت مانند زمان پنهان ماندن آن نیست. جاهل مانند عالم نیست، و تأویل‌گر مانند ستیزه‌جو نیست. مسائلی که پذیرای ورود تأویل هستند، مانند مسائلی که آن را نمی‌پذیرند - مانند دشنام به الله خداوند - نیستند. این گونه خود را در برابر دیدگاهی گسترده می‌بینی که اختلاف‌های بسیاری را ملاحظه می‌کند. این امر واجب می‌کند که این باب به علمای راسخ اختصاص یابد و جایز نیست که در این باب سهل‌انگاری شود یا کوچک دیده شود. تبدیل این باب (تکفیر اعیان) به یک مسئله ساده که بر پایه قواعدی استوار است و مستقیماً بر افراد تطبیق داده می‌شود، امری حرام است؛ چرا که این

کار نوعی فتوا است و فتوا جز با شروطی جایز نیست. باب تکفیر به سه دلیل حساس‌تر از فتوا در دیگر مسائل است:

اول: مسائل تکفیر به اموال، جان‌ها و احکام بسیاری گره خورده است و جنبه‌هایی دارد که به احکام قضاوت مربوط می‌شود و ممکن است بد پیاده شود. بنابراین، این مسائل از مسائل فتوا درباره جزئیات فقهی مانند طهارت، نماز و معاملات بسیار حساس‌تر و خطیرتر است؛ اگر مسلمان به رعایت تقوا در آن‌ها مأمور است، رعایت ورع در اینجا به طریق اولی واجب است.

دوم: این مسائل با حوزه‌ای از ارزیابی‌های متغیر (که بسته به شرایط هر فرد تفاوت می‌کند) سر و کار دارد و در آن‌ها جنبه‌هایی از اختلاف نظر میان اهل علم دیده می‌شود؛ این موضوع بر ضرورت رعایت احتیاط درباره این موارد و واگذاری کار به علما (و متخصصان این فن) تأکید می‌کند.

سوم: این مسائل به جاری کردن حکم بر افراد و ملاحظه اتمام حجت بر آنان مربوط است، و این ارزیابی دیگری است که امر آن به علما واگذار شده است (که آیا واقعاً حجت بر آن فرد معین تمام شده یا خیر).

آگاهی از حساسیت این باب، باعث رعایت تقوا و احتیاط در آن می‌شود. بنابراین هر کس اثر تأویل را بر تکفیر و تفسیق درک کرده باشد، پیامدهای آن را در نظر می‌گیرد و با احتیاط و رعایت ورَع رفتار می‌کند و خطر این باب را می‌شناسد. اما کسی که غرق در گمراهی خویش است و از این موضوع سر رشته‌ای ندارد یا برای هیچ لغزشی عذری قائل نیست؛ او با مسائل تکفیر مانند معادلات ریاضی برخورد می‌کند و هر که را در کفر ببیند، بی‌هیچ ملاحظه دیگری تکفیر می‌کند. ایراد این روش، تندروی فزاینده و تراکمی است؛ تا جایی که ابتدا به تکفیر کسانی که کافر نیستند و سپس به تکفیر کسانی می‌انجامد که از تکفیر فرد اول خودداری کرده‌اند؛ چنان که هیچ‌کس از تیغ تکفیر آنان در امان نمی‌ماند. آنگاه در کمال تعجب، مقابل کسی که او را به داشتن اندیشه خوارچ متهم می‌کند می‌ایستد و فریاد می‌زند: «من که مرتکب گناه کبیره را تکفیر نمی‌کنم!».

البته این درست است؛ او با خوارچ در تکفیر به سبب گناه کبیره هم‌عقیده نیست، اما در اصل سهل‌انگاری در تکفیر، و تفاوت نگذاشتن بین نوع و عین (حکم کلی و مصداق فردی)، با آنان اشتراک دارد. این موضوع با ویژگی‌های روانی نظیر خودرایی، گستاخی در صدور احکام، نشنیدن سخن اهل علم، و کمبود علم و کم‌خردی همراه است: «شتاب در تکفیر تنها بر سرشت کسانی چیره می‌شود که نادانی بر آنان غلبه

یافته است.^۱ از این رو می‌بینی کسی که در قاعده تفاوت بین کفر عین و وصف کوتاهی کرده و در تکفیر افراد بدون علم و احتیاط زیاده‌روی نموده است، نه تنها در مسائل احتمالی از تکفیر در امان نمی‌ماند، بلکه به تکفیر در اعمالی دست می‌زند که اصلاً مُکَفَّره نیستند و کمترین شبهه‌ای در آن‌ها نیست.

- پاکی دل نسبت به علما و بزرگان مسلمان:

از بزرگترین آثار این مقوله آن است که دل مسلمان را نسبت به گذشتگان از بزرگان مسلمان، اعم از علما، عابدان و فرمانروایان عادل که به سبب تأویل، اجتهاد یا تقلید دچار بدعت‌ها و گمراهی‌هایی شده‌اند، پاک نگاه می‌دارد. در این موضوع دو گروه به گمراهی رفته‌اند:

گروه اول: خطاها و انحراف‌ها را کوچک شمردند، بلکه به سبب وقوع آن‌ها توسط آن بزرگان، این رفتارها را جایز دانستند و بدین ترتیب برای مخالفت با شریعت، به رفتار اشخاص استناد کردند.

گروه دوم: این بزرگان را به خاطر خطاهایشان از ارزش انداختند و به آنان تاختند؛ فضل آنان را نادیده گرفتند و چه بسا خود آن‌ها را تکفیر کردند یا راه را برای این تکفیر

^۱ فیصل التفرقة غزالی (۸۷).

گشودند و با زبان به آنان زخم زدند و سرگرم برشمردن کاستی‌ها و عیوب آنان شدند.

هر دو مسیر نادرست است؛ نه حق به افراد وابسته است، و نه باید به ادعای حق به آنان تاخت و ترازوی عدل و انصاف را رها کرد. این قاعدهٔ بزرگ، همان شاخص ترازویی است که انحراف هر دو گروه را آشکار می‌سازد:

بنابراین خطا مستلزم گناه نیست و وعید (تهدید به مجازات) در مورد هر فردی محقق نمی‌شود؛ از این رو ما میان این دو تفاوت قائل می‌شویم. ما بر اساس دلایل و براهین حق دربارهٔ مسائل حکم می‌کنیم و این را به آرای رجالی که دچار خطا شده‌اند وابسته نمی‌سازیم، اما هرگز علما، رهبران و عابدان سلف را که به پیروی صادقانه از شرع، بزرگداشت دین و تسلیم در برابر احکام آن شناخته شده‌اند، تکفیر و تفسیق نمی‌کنیم؛ هرچند آنان در برخی ابواب یا مسائلِ مشخص دچار لغزش و گمراهی شده باشند، چرا که گمان می‌بردند حق و خواستهٔ شرع همان است. بلکه جایگاه آنان حفظ می‌شود و برایشان امید مغفرت می‌رود؛ و این همان چیزی است که پاکی دل نسبت به آنان را برای مسلمان به ارمغان می‌آورد تا در دل خویش کینه‌ای نسبت به مؤمنان نداشته باشد.

چنان‌که ذهبی با ترازویی عادلانه و واضح می‌گوید: «اگر برتری پیشوایی از پیشوایان علم با کثرت صواب (درستیِ نظر)، جست‌وجوی حق، وسعت دانش، هوش سرشار و پارسایی و پیرویِ شناخته‌شده‌اش ثابت شود، لغزش‌هایش بخشیده می‌شود؛ ما او را گمراه نمی‌نامیم و طرد نمی‌کنیم و نیکی‌هایش را از یاد نمی‌بریم. آری، در بدعت و خطایش از او پیروی نمی‌کنیم، اما به توبه او از آن خطا امیدواریم».^۱

این رویکرد با گستاخی و جری شدن بر آنان از طریق تکفیر، سرسازگاری ندارد: «چرا که میدان دادن به نادانان برای تکفیر علمای مسلمان از بزرگترین منکرات است؛ ریشه این کار به خوارج و روافض بازمی‌گردد که پیشوایان مسلمان را به بهانه آنچه خطای در دین می‌پنداشتند، تکفیر می‌کردند».^۲

شایسته است یادآوری شود که سخن ابن تیمیه در اینجا در سیاق تکفیر کسانی مانند امام احمد، سفیان یا اوزاعی نیست، بلکه درباره تکفیر یکی از علمای اشاعره یعنی غزالی است؛ او پس از آن در ستایش کسی که تکفیر را از امثال او دور می‌کند می‌گوید: «این گوینده تنها برای دفع تکفیر از امثال غزالی و دیگر علمای مسلمان چنین گفته است؛ و روشن است که بازداشتن از تکفیر علمای مسلمان که در این

^۱ سیر أعلام النبلاء (۵ / ۲۷۱). و مانند این معنا را بنگرید در: (۱۶ / ۲۸۵)، (۲۰ / ۴۵-۴۶).

^۲ مجموع الفتاوی (۳۵ / ۱۰۰).

باب [مسائل کلامی و اعتقادی] سخن گفته‌اند - هرچند خطا کرده باشند - از والاترین اهداف شرعی است. حتی اگر فرض شود گوینده‌ای که معتقد است او (غزالی) کافر نیست، هدفش تنها حمایت از او و یاری رساندن به برادر مسلمانانش باشد، باز هم این هدفی شرعی و نیکو است؛ و او اگر در این باره اجتهاد کند و به حق برسد دو پاداش دارد و اگر اجتهاد کند و خطا کند، یک پاداش خواهد داشت.^۱

شاید کسی بگوید: بندگی، علم و فضل یک فرد چه ربطی به صادر نشدن حکم کفر برای او دارد، آن هم وقتی مرتکب عملی شده که در اصل کفر است؟ مگر شرط تکفیر این است که فرد ناصالح باشد؟

این برداشت اشتباه است؛ منظور از یادآوری فضل و علم یک فرد این نیست که چون او انسان صالحی است یا کتاب‌های زیادی نوشته، حکم کفر شامل حالش نمی‌شود. بلکه هدف، تبیین همان عذر، تأویل و اجتهادی است که مانع از اجرای حکم [تکفیر] بر او می‌گردد. چنین فردی، عالمی است که پیرو شریعت و بزرگ‌دارندهٔ نصوص آن است و همواره به این ویژگی شناخته شده؛ او حتی برای دقت در مسائلی بسیار ساده‌تر، تلاشی عظیم به کار می‌بندد. بزرگداشت و منزلت این بزرگان

^۱ مجموع الفتاوی (۳۵ / ۱۰۳).

در چشم مردم نیز به دلیل همین احترامی است که برای شریعت قائل بوده‌اند. پس اگر در ابوابی خاص دچار خطا شده‌اند، به این دلیل بوده که گمان می‌کردند حق همان است. آنان در این راه اجتهاد کردند، اما مسئله بر آنان مُشْتَبَه شد و با اینکه جویای حق بودند، به بیراهه رفتند. از این رو است که گفته می‌شود احوال آن‌ها بر حکم اثر می‌گذارد، نه صرفاً پارسایی و بندگی محض.

یکی دیگر از آثار پاک‌دل، حفظ زبان در برابر علمای گذشته است. کسی که این قاعده را درک کند، هنگام بیان خطاهای گذشتگان، تنها به قدر ضرورت اکتفا می‌کند. اگر بخواهد عالمی را به خاطر اشتباهش نقد کند، فقط در حد مصلحت و نیاز سخن می‌گوید. همچنین اگر بخواهد حکمی را تبیین کند و نظر آن عالم را بیاورد، تنها اشتباهش را روشن کرده و به آن پاسخ می‌دهد؛ و اگر در حال شرح حال نویسی برای او باشد، نقاط قوت و ضعفش را ذکر می‌کند. اما اینکه کسی اشتباهات علما را نقل و نبات مجالس کند و در هر حال، با مناسبت یا بی‌مناسبت، آبروی آنان را دست‌مایه سرگرمی قرار دهد، کار وی مصداق ستمگری و فجور است.

نقد علما باید بر پایه مصلحت و نیاز باشد؛ این همان روشی است که ترازوی عدل را برقرار می‌سازد. اما اینکه نام آنان بی‌دلیل و بدون هیچ مصلحتی، صرفاً برای نقد کردن بر زبان‌ها بچرخد و تنها به شمردن خطاها و ساقط کردن اعتبارشان اکتفا

شود، رفتاری است که تنها با ترازوی هوای نفس سازگاری دارد، نه با معیار عدل و انصاف. این کار، شیوهٔ کسی است که به دنبال فروکش کردنِ خشم و انتقام‌جویی است، نه کسی که می‌خواهد حق را بیان کند و مردم را به سوی آن فرا بخواند.

یکی از رویکردهای زشت نزد برخی از معاصران این است که پیش از نام بردن از عالمی، برچسبی به او می‌زنند؛ مثلاً می‌گویند: «فلان بدعت‌گذار»، یا «فلان جهمی»، یا «فلان گمراه». با اینکه علمای بزرگی در برخی مسائل و ابواب دچار خطا شده‌اند، اما جایز نیست که با چنین روشی مورد سرزنش و تحقیر قرار گیرند. نباید اجازه داد این برچسب‌ها چنان برجسته شود که نیکی‌های آنان به فراموشی سپرده شود و چیزی از ایمان، تقوا، علم و عملشان باقی نماند. این برخورد، ستمگری و تبهکاری است؛ چنین رفتاری نه با ترازوی عدلی که شریعت بر آن بنا شده همخوانی دارد و نه با منش اهل علم و عدل در ارزیابی افراد و نقد خطاهای علما.

تاختن به مردم با اوصافی که دلیلی برای آن‌ها وجود ندارد، ستم محسوب شده و مستوجب مجازات است. اگر کسی بخواهد بدون دلیل دربارهٔ عدالت مردم حکم دهد و بگوید: «فلانی عادل است و فلانی عادل نیست»، به خاطر این دست‌اندازی به آبروی مردم، باید تنبیه شود. حتی اگر کسی به کافری بتازد و او را به قصد تحقیر، «کافر»، «نصرانی» یا «یهودی» خطاب کند، سزاوار مجازات است؛ زیرا این کار تعرض

و بدرفتاری بی‌دلیل است. بنابراین، به کار بردن اوصاف و برچسب‌ها تنها در صورت ضرورت جایز است و نباید به ابزاری برای طعنه زدن و تحقیر اشخاص تبدیل شود. این عمل زمانی زشت‌تر می‌شود که آبروی مسلمانان در گذشته هدف قرار گیرد و اگر این افراد از اهل علم و صلاح باشند، جرم و گناه این کار دوچندان خواهد بود.

از این رو، باب هشدار دادن نسبت به اشتباهات علما بر پایهٔ مصلحت و مفسده بنا شده است و تحت تأثیر عوامل گوناگونی قرار دارد. بنابراین، درست نیست که به صرف دیدن هشدار از سوی برخی از سلف، آن را به شکلی کلی و همیشگی در هر زمان و مکانی تعمیم دهیم، بدون آنکه مصلحت مدّ نظر را رعایت کرده باشیم.

در واقع، کسی که تنها به بدعتش شناخته می‌شود و ویژگی متمایز دیگری ندارد، با کسی که به علم و سنت شهره است و تنها در مواردی دچار لغزش شده، تفاوت دارد. همچنین، کسی که پیروانش غالباً در گمراهی‌هایش از او تقلید می‌کنند، با کسی که مردم غالباً در امور موافق با سنت از او پیروی می‌کنند، یکی نیست.

از سوی دیگر، حقیقت جوی منصفی که پیرو حق است، با متعصب لجباز تفاوت دارد. کسی که در قید حیات است و امید می‌رود با سرزنش و بازداشتن، اصلاح شود یا بیم آن می‌رود که دیگران از او تأثیر منفی بپذیرند، با کسی که از دنیا رفته، یکی نیست. در

همه این موارد، باید مصلحت هشدار دادن را سنجید و پیامدهای منفی و مفسده آن را نیز در نظر گرفت.

این وضعیت شبیه به کسی است که در زمان حیاتش، درباره خون مسلمانان دچار تأویل (برداشت اشتباه) شده است و بیم آن می‌رود که دیگران از او تأثیر بپذیرند و مفسده کشت و کشتار راه بیفتد. در اینجا مصلحت ایجاب می‌کند که با او به شدت برخورد شود، عملش به سختی محکوم گردد و به هیچ وجه راه برای توجیه کار او یا عذرتراشی دیگران باز نماند. در چنین حالتی، اصلاً به دور از عقل و مصلحت است که به بهانه وجود اختلاف نظریا «صاحب تأویل» بودن آن فرد، و یا با استناد به تقوا و جایگاهش، در برخورد با او سستی شود؛ چرا که هدف اصلی، جلوگیری از وقوع آن مفسده بزرگ است. اما وقتی موضوع به یک حادثه تاریخی تمام شده مربوط می‌شود و پای افرادی در میان است که همگی از دنیا رفته و به دیدار خداوند شتافته‌اند - هرچند در زمان خود درباره خون‌ها دچار اشتباه و تأویل شده باشند - دیگر مصلحت در سخت‌گیری نیست. در این موقعیت، مسلمان ممکن است سکوت اختیار کند، برای آنان به دنبال عذر و تأویل باشد و یا برایشان امید مغفرت و عفو داشته باشد؛ که البته این برخورد نیز بسته به جایگاه و احوال آن افراد، متفاوت خواهد بود.

بنابراین، همان منطقی که هشدار دادن علیه یک فرد یا جریان را در زمان و شرایطی خاص - برای حفظ دین مردم و اتحادشان بر حق - واجب کرده بود، دقیقاً همان منطقی است که در شرایطی دیگر، خودداری از این کار را لازم می‌داند؛ یعنی زمانی که دیگر نه مصلحت حفظ دین مردم محقق می‌شود و نه به همدلی آنان برگرد حق کمکی می‌کند. پس شایسته نیست به دستوری که بر پایه مصلحتی موقت در زمان و مکانی خاص صادر شده، چنگ زد و آن را همیشه و همه جا اجرا کرد؛ مخصوصاً اگر مصلحت آن کمرنگ شده باشد یا به مفاسد آشکاری منجر شود که با هدف اولیه در تضاد است.

بنابراین، هشدار دادن علیه شخصیت آن دسته از علما که از دنیا رفته‌اند اما دچار بدعت‌هایی شده بودند، و نیز تصریح بر بدعت‌گذاری یا گمراه دانستن شخص آنان، ضرورتی شرعی یا مصلحتی معتبر ندارد. می‌توان بدعتی را که در آن افتاده‌اند تبیین کرد و به پیروانشان پاسخ داد، اما هیچ نیاز یا مصلحتی در تاختن به شخصیت و آبروی آنان وجود ندارد. این کار از مصادیق کینه‌توزی نسبت به مؤمنان است و تنها باعث تفرقه، اختلاف، برانگیختن حساسیت‌های درونی و گشودن راه برای شیطان و هوای نفس می‌شود، بی‌آنکه ثمره‌ای داشته باشد.

ابن تیمیه در همین راستا، شروطی را که باید در چنین مواردی رعایت شود برمی‌شمارد: «اما این کار شرط‌هایی دارد؛ اول: نیکو بودن نیت و اینکه هدف تنها رضای الله باشد، نه نوعی از هوای نفس؛ چرا که شیطان در این زمینه راه‌های نفوذ بسیاری دارد. دوم: سخن گفتن باید از روی علم و شناخت باشد. سوم: فرد باید جویای حق و عدالت باشد؛ زیرا این موقعیتی خطیر است. پس هر کس نه از روی علم و عدل، بلکه از روی نادانی یا ستم سخن بگوید، به منزله کسی است که بدون علم و عدل، روایت می‌کند، فتوا می‌دهد، حکم صادر می‌کند، مجادله می‌نماید یا گواهی می‌دهد...

... همچنین باید دانست که مقصود، پاک نگاه داشتن دین از باطل است، نه نکوهش آن شخصی که درباره او سخن گفته می‌شود؛ زیرا اگر آن شخص در گفته خویش مجتهد باشد، برای اجتهادش پاداش می‌گیرد و خطایش بخشیده می‌شود؛ و حتی اگر از آن خطا توبه نکرده باشد، الله به حقیقت کار او داناتر است»^۱.

نکته‌ای شنیدنی در این باره وجود دارد: در مجلس امام احمد، نام «معروف کرخی» به میان آمد. یکی از حاضران گفت: «او علم چندانی ندارد.» امام احمد فرمود:

^۱ جامع الفصول (المجموعة الأولى / ۲۰۳ - ۲۰۴).

«خاموش باش، خدایت عافیت دهد؛ مگر از علم چیزی جز آنچه معروف به آن رسیده
[یعنی ثمره علم که عمل و تقواست]، مورد نظر است؟»

عبدالله از پدرش، امام احمد، پرسید: «آیا معروف بهره‌ای از علم داشت؟» امام فرمود:
«فرزندم، او ریشه و اساس علم را با خود داشت و آن حَشِیتِ الله است»^۱.

ملاحظه می‌کنید که امام جهت این نقد را تغییر داد؛ او نه اصل نقد را انکار کرد و نه
به آن پاسخ داد، بلکه سخن را به ستایش از او متمایل کرد؛ چرا که هیچ نیاز یا
مصلحتی ایجاب نمی‌کرد که از جایگاه یکی از بزرگان این امت کاسته شود. این یک
منش تربیتی و ایمانی در صیانت از زبان و حفظ حرمت آبروی مسلمانان به طور عام،
و اهل علم و بزرگان امت به طور خاص است؛ تا مسلمان جز به نیکی از آنان یاد نکند
و در بیان خطا نیز تنها به قدر ضرورت و تا جایی که مصلحت را محقق کرده و دین را
حفظ می‌کند، اکتفا نماید.

یکی دیگر از دلایلی که خطیر بودن زبان‌درازی به علما به خاطر اشتباهاتشان را تأکید
می‌کند این است که: این کار ممکن است [طرفداران این علما را] به تعصب بر
خطاهای آنان و پافشاری بر آن‌ها سوق دهد. در این صورت، نه تنها مصلحت هشدار

^۱ بنگرید به: الجلیس الصالح الکافی (۵۱۶)، تاریخ بغداد (۱۵ / ۲۶۶)، طبقات الحنابلة (۱ / ۳۸۲).

نسبت به بدعت‌ها محقق نمی‌شود، بلکه این برخورد می‌تواند دلیلی برای وابستگی بیشتر به آن بدعت‌ها و تعصب ورزیدن نسبت به آن‌ها گردد. علاوه بر این، اگر کسی با استناد به کلام بزرگان به عالمی بتازد، درواقع راه را برای طرفداران آن عالم باز کرده است تا آن‌ها هم متقابلاً به آن بزرگان بتازند و به آنان خرده بگیرند. این شیوه، تنها آتش اختلاف، نزاع و شکاف را شعله‌ور می‌کند؛ و این‌ها مفاصد بزرگی هستند که بدون هیچ ضرورتی ایجاد شده‌اند. در مقابل، نقد منصفانه، نرم‌خویی در کلام و اکتفا کردن به قدر نیاز، مصلحت‌تبیین را محقق می‌سازد، دل‌ها را به هم نزدیک می‌کند و از آثار بدعت یا خطا می‌کاهد.

یکی از یادآوری‌های لطیف در اینجا، که نشان از خردی ستوده دارد، متوجه کردن پژوهشگران معاصر به این نکته است: «زمانی که درباره وضعیت راویانی که به ضعف یا منکر بودن حدیث متهم شده‌اند تحقیق می‌کنند، نباید در کشاکش تلاش برای [نقد حدیث]، حقوق آن راویان را پایمال کنند. چرا که در میان آنان، فقها، قاضیان، قاریان و عابدان بزرگی بوده‌اند. از مهم‌ترین حقوق آنان این است که گوینده یا ناقل کلام دیگران، نیت خود را اصلاح کند و این کار را برای فروکش کردن خشم ناشی از

اختلاف در مذهب یا مسئله‌ای خاص انجام ندهد؛ بلکه در سخن گفتن دربارهٔ آنان، تنها به همان اندازه‌ای که مقصود را حاصل می‌کند، اکتفا نماید».^۱

در اینجا باید به نکتهٔ بسیار مهمی اشاره کرد که بسیاری از آن غفلت می‌کنند؛ و آن، اشتباه در ذکر انتقادات حدیثی در زمانی است که: «اصلاً نیازی به جرح شخصیت از نظر روایتگری نیست؛ یعنی نام فرد در سند یک حدیث نیامده، بلکه در موضوعی مربوط به علمی دیگر مانند فقه، قرائات یا لغت مطرح شده است. با این حال، پژوهشگر هنگام معرفی او، نقد جایگاه روایی‌اش را [که ممکن است در آن ضعیف یا کمتر از آن باشد] پیش می‌کشد. این کار هم در حق آن شخص ستم است و هم به موضوعی که مورد بحث است، آسیب می‌زند».^۲

همچنین یکی از دلایلی که به پاک‌دل [نسبت به بزرگان] کمک می‌کند، در نظر گرفتن این نکته است: خطاهایی که برخی فقها در مخالفت با نصوص قطعی مرتکب شده‌اند، در واقع اجتهادهایی اشتباه هستند که پیروی از آن‌ها جایز نیست؛ اما صدور این حکم لزوماً به معنای گناهکاری یا فاسق دانستن آنان نیست. در حقیقت،

^۱ الجرح والتعديل، اثر ابراهیم اللّاحم (۳۷).

^۲ الجرح والتعديل (۳۸).

نباید حکم صادر شده دربارهٔ یک «مسئله» را با حکم دربارهٔ خود «شخص» یکی دانست.

ابن تیمیه در توضیح این روش می‌گوید: «هر کس قصدش پیروی باطنی و ظاهری از رسول الله ﷺ باشد و رضایت الله را بر هوای نفس مقدم بدارد، و در طلب علمی که الله پیامبرش را برای آن فرستاده کوشا باشد، و طاعت هیچ کس را بر طاعت رسول الله ﷺ پیش نیندازد، و با هیچ کس در تکذیب گفته‌های رسول الله ﷺ همراه نشود - حتی اگر آن فرد از نزدیکان، همشهریان، هم‌مذهبان یا هم‌صنفان او باشد - اما بخشی از سنت بر او پوشیده مانده باشد؛ خواه به این دلیل که نصوص نبوی را نشنیده، یا مقصود پیامبر ﷺ را متوجه نشده، یا احادیثی به گوشش رسیده که آن‌ها را راست پنداشته در حالی که دروغ بوده‌اند، و یا گرفتار شبهاتی شده که آن‌ها را حق گمان کرده در حالی که باطل بوده‌اند؛ چنان‌که بسیاری از علما و عابدان مسلمان در برخی از این موارد دچار لغزش شده‌اند و بیشتر علما و عابدان متأخر از اکثر این موارد رهایی نیافته‌اند؛ این افراد نه کافر هستند و نه فاسق، بلکه خطاکارانی‌اند که الله لغزششان را می‌بخشد»^۱.

^۱ جامع المسائل (۷ / ۵۲).

و می‌گوید: «پس واجب است حقّی که الله پیامبرش ﷺ را برای آن مبعوث کرده، روشن شود؛ و بیان گردد که هیچ حرامی نیست مگر آنچه او حرام کرده است، و هیچ دینی نیست مگر آنچه الله تشریع نموده است. اگر کسی از اهل علم و دین با اجتهاد و تأویل خود، چیزهایی را حرام کرد [که در واقع حرام نبودند]، یا با اجتهادش چیزی را جزء دین پنداشت که در حقیقت از دین الله نبود، چنین فردی حکم دیگر مجتهدان را دارد؛ حق او به شایستگی ادا می‌شود و به خاطر علم و دینداری‌اش ستایش می‌گردد، هرچند پیروی از او در آن اشتباه و مخالفتش با سنت پیامبر جایز نیست؛ اگرچه از روی اجتهاد و تأویل باشد»^۱.

شیخ در ادامه توجه ما را به آسیب و آزاری جلب می‌کند که ممکن است به خاطر تأویل به فرد بر حق برسد و می‌گوید: «اما بر فرد بر حق و عادل واجب است که بر فتنه صبر کند و بر نادانی و ستم شخص نادان شکیبایی ورزد، اگرچه آن نادان بدون تأویل باشد [و از روی عمد مرتکب ستم شود]. اما اگر او [یعنی شخص آزاردهنده] نیز دارای تأویل باشد [و گمان کند کارش حق است]، خطایش بخشیده شده است؛ او حتی در آزار و اذیتی که با گفتار یا کردارش [به فرد بر حق] می‌رساند، به خاطر اجتهادش

^۱ جامع المسائل (۷ / ۱۰۵). همچنین بنگرید به: (۴ / ۱۳۰ - ۱۳۱).

پاداش می‌گیرد و خطایش بخشیده می‌شود؛ و این وضعیت، برای آن فردِ مظلوم (که با تاویل خطا مورد آزار قرار گرفته) نوعی محنت و آزمایش الهی است»^۱.

- حفظ زبان:

این مقوله، پشتوانه‌ای عمیق برای تربیت نفس در جهت حفظ زبان از غیبت، لعن، طعنه و دشنام است. هر کس این قاعده را در ذهن داشته باشد، زبانش را نگاه می‌دارد و از ورود به [حریم] آبرو و حرمت مسلمانان خودداری می‌کند؛ برخلاف کسی که آن را در نظر نمی‌گیرد و چه آسان به بهانه دیدن کفر، بدعت یا گمراهی، به دیگران طعنه می‌زند یا آنان را لعن می‌گوید و دشنام می‌دهد.

این از جمله همان ایمانی است که مسلمان را مهار کرده و زبانش را پاک نگاه می‌دارد؛ چنان‌که عمر بن عبدالعزیز گفته است: «مؤمن پرهیزکار، لجام‌دار

^۱ الاستقامة (۱ / ۳۷). همچنین بنگرید به: (۱ / ۳۱). ابن تیمیه در چندین جای کتاب‌هایش توجه ویژه‌ای به موضوع «گذشت از خطای فقها و اثر تاویل آنان» دارد؛ برای نمونه بنگرید به: مجموع الفتاوی (۳۵ / ۷۵ - ۷۷)، جامع المسائل (۵ / ۳۸۶ - ۳۹۹).

(مهارشده) است.^۱ و ابوالاشهب عطاردی می‌گوید: «گذشتگان» می‌گفتند: کسی که زبانش را حفظ نکرده باشد، دینش را نفهمیده است.^۲

اگر دیدی مسلمانی به بددهانی، دشنام و زبان‌درازی عادت کرده و برای آن به دنبال هرگونه توجیهی می‌گردد، بدان که او گرفتار و مبتلا شده است؛ او مبتلا به تأویلی شده که این اصل استوار [یعنی ضرورت حفظ زبان] را در نگاه او تباه ساخته، تا جایی که می‌پندارد کار نیکی انجام می‌دهد؛ و چه بسیارند کسانی که خواهان نیکی هستند اما به آن نمی‌رسند.

^۱ ابن وهب در الجامع (۱ / ۲۹۴)، ابن سعد در الطبقات الکبری (۷ / ۳۶۵)، ابونعیم در الحلیة (۵ / ۳۹۹) و بیهقی در شعب الإیمان (۷ / ۵۱۸) آن را نقل کرده‌اند. برای سخنی مشابه از امام مالک بنگرید به: الجامع ابن ابی‌زید (۱۶۹).

^۲ این روایت را ابن مبارک در الرقائق (۲ / ۱۷۳) و از طریق او، ابن ابی‌عاصم در السنة (۳۲) نقل کرده‌اند. همچنین احمد در الزهد (۲۲۰) آن را آورده است. این سخن به حسن بصری نیز منسوب است؛ چنان‌که ابن ابی‌الدنیا در الصمت (۶۱) و بیهقی در شعب الإیمان (۶ / ۳۷۵) آن را ذکر کرده‌اند. همچنین به عاصم احول نسبت داده شده و یحیی بن معین آن را در تاریخ خود به روایت ابن محرز (۲ / ۶۶) آورده است. مضمونی مشابه این از انس بن مالک (رضی‌الله‌عنه) نیز روایت شده که ابن سعد در الطبقات الکبری (۵ / ۳۳۶)، ابن ابی‌شبیبه (۷ / ۱۳۲)، هناد بن سُرّی در الزهد (۲ / ۵۳۲) و ابوداود در الزهد (۳۲۰) آن را نقل کرده‌اند.

(۳۴) دنیا، گذرگاهی به سوی آخرت است^۱

هدف از آفرینش، عبادت الله است؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: **{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}** [ذاریات: ۵۶] (و من جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا عبادت کنند). بنابراین دنیا گذرگاهی برای آخرت است و نام «دنیا» (نزدیک‌تر، پایین‌تر) نیز از همین رو است؛ چرا که مرتبه آن از زندگی ابدی و جاودان آخرت پایین‌تر است.

در قرآن درباره وضعیت دنیا و یادآوری سرنوشت انسان در آخرت بسیار سخن گفته شده است؛ اینکه زندگی واقعی که انسان باید برای رسیدن به آن بکوشد همان آخرت است و این از معانی و مفاهیم بزرگ و مهم قرآنی است.

از همین رو در قرآن بارها بر ناچیز بودن ارزش دنیا و اینکه صرفاً سرگرمی و کالایی اندک است، تأکید شده: **{وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ}** [انعام: ۳۲] (و زندگی دنیا چیزی جز بازی و سرگرمی نیست). و پروردگار متعال می‌فرماید: **{وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ}** [آل عمران: ۱۸۵] (و زندگی دنیا جز کالای فریبنده نیست). و همچنین

^۱ الدُّنْيَا مَعْبَرٌ لِلْآخِرَةِ.

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

می‌فرماید: **وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ** {رعد: ۲۶} (و زندگی دنیا در [برابر] آخرت جز بهره‌ای [ناچیز] نیست).

الله متعال وضعیت دنیا را چنین تشبیه کرده و می‌فرماید: **وَأُضْرِبَ لَهُم مِّثْلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ** {کهف: ۴۵} (و برای آنان مَثَلِ زندگی دنیا را بیان کن که مانند آبی است که آن را از آسمان فرو فرستادیم، پس گیاه زمین با آن درآمیخت [و سرسبز شد]، آنگاه [چنان] خشک و خرد گردید که باده‌ها آن را پراکنده می‌کنند).

و درباره‌ی فریب خوردن به دنیا هشدار داده و می‌فرماید: **وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا** {انعام: ۷۰} (و کسانی را که دین خود را به بازی و سرگرمی گرفتند و زندگی دنیا آنان را فریفت، و اگذارا). و می‌فرماید: **وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا** {اعراف: ۵۱} (همان کسانی که دین خود را سرگرمی و بازی گرفتند و زندگی دنیا آنان را فریفت).

این بهره‌ای ناچیز است و انسان خردمند به سرانجامی می‌نگرد که در آخرت انتظارش را می‌کشد: **فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** {یونس: ۲۳} (اما وقتی [الله] آنان را نجات می‌دهد، به ناحق در زمین

سرکشی (و ستم) می‌کنند. ای مردم، سرکشی (و ستم) شما تنها به زیان خودتان است؛ (چرا که فقط) بهره‌ای (ناچیزی از) زندگی دنیا (می‌برید و) سپس بازگشتتان به سوی ما خواهد بود؛ آنگاه شما را از آنچه (در دنیا) انجام می‌دادید، با خبر می‌سازیم).

پروردگار متعال می‌فرماید: **فَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ** {شوری: ۳۶} (پس آنچه به شما داده شده، بهره‌ی زندگی دنیا است و آنچه نزد الله است برای کسانی که ایمان آورده و بر پروردگارشان توکل می‌کنند، بهتر و پایدارتر است). همچنین خداوند متعال می‌فرماید: **وَإِنْ كُلُّ دَلِيلٍ لَّمَّا مَتَّاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ** {زخرف: ۳۵} (و تمام این‌ها چیزی جز بهره‌ی زندگی دنیا نیست و آخرت نزد پروردگارت برای متقیان است).

ساحران فرعون پس از آنکه ایمان آوردند، این حقیقت را دریافتند و با عزت یک مسلمان گفتند: **فَافْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا** {طه: ۷۲} (پس هر حکمی می‌خواهی بکن، که تو تنها در این زندگی دنیا حکم می‌رانی).

مؤمن آل فرعون نیز در حالی که خیرخواهانه قوم خویش را پند می‌داد، چنین گفت: **يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَّاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ** {غافر: ۳۹} (ای قوم من، این زندگی دنیا تنها بهره‌ای (ناچیز) است و بی‌گمان آخرت همان سرای پایدار است).

پس عزت و برتری واقعی تنها در آخرت یافت می‌شود: **فُزِينَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** {بقره: ۲۱۲} (زندگی دنیا برای کافران آراسته شده است و [آنان] مؤمنان را مسخره می‌کنند؛ و [حال آنکه] پرهیزگاران در روز قیامت بالاتر از آنان هستند). حق تعالی می‌فرماید: **تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ** {قصص: ۸۳} (آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین خواهان برتری و فساد نیستند و سرانجام نیک برای متقیان است). و باز خداوند متعال می‌فرماید: **وَ الْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ** {زخرف: ۳۵} (و آخرت نزد پروردگارت برای پرهیزگاران است).

الله متعال کسانی را سرزنش کرده است که زندگی دنیا را به قیمت آخرت خریده، به آن دلخوش کرده و آن را بر آخرت ترجیح داده‌اند: **أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ** {بقره: ۸۶} (آنان کسانی هستند که زندگی دنیا را به جای آخرت خریدند، پس نه عذابشان سبک می‌شود و نه یاری می‌شوند). همچنین پروردگار متعال می‌فرماید: **الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ** {ابراهیم: ۳} (کسانی که زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند و [مردم را] از راه الله بازمی‌دارند

و آن راه را منحرف (و سازگار با هوای نفسشان) می‌خواهند، اینان در گمراهی دور و درازی هستند).

از این رو هر کس با کارهایش تنها خواهان دنیا باشد، پاداشش را در همین جا می‌گیرد اما در آخرت بهره‌ای نخواهد داشت: **مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ** {هود: ۱۵-۱۶} (کسانی که زندگی دنیا و زیور آن را می‌خواهند، [پاداش] کارهایشان را در این [دنیا] به تمامی به آنان می‌دهیم و در آن [پاداش، هیچ] کم و کاستی نخواهند دید. اینان کسانی هستند که در آخرت جز آتش [دوزخ، هیچ نصیبی] نخواهند داشت و آنچه در دنیا انجام داده‌اند، برباد رفته است و آنچه می‌کردند، تباه است).

حق تعالی امر نموده که از چنین کسی روی بگردانیم: **فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا** {نجم: ۲۹} (پس [ای پیامبر،] تو نیز از کسی که از یاد ما روی گردانده و فقط [لذت‌های] زندگی دنیا را می‌خواهد، روی برتاب).

پروردگار متعال همچنین کسانی را نکوهش کرده است که به ظواهر زندگی دنیا آگاهند، اما از پروردگار خود غافل مانده‌اند: **يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ**

الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ} [روم: ۷] (آنان تنها ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند و از آخرت غافل هستند).

این‌ها مفاهیم قرآنی فراوانی هستند که این اصل بزرگ قرآنی را تقویت می‌کنند؛ اصلی که بر هیچ مسلمانی پوشیده نیست و کسی در آن تردید نمی‌کند. هر مسلمانی می‌داند که رستاخیز، پاداش، جزا، و بهشت و دوزخی درپیش است و دنیا جایگاه نهایی جزا نیست. اما این پذیرش نظری، الزامات و پیامدهای ایمانی بسیار بزرگی به همراه دارد. بنابراین، همواره باید به یاد داشت که دنیا تنها گذرگاهی به سوی آخرت است و همه تلاش‌ها در این دنیا باید در جهت رسیدن به آن هدف بزرگ در سرای ماندگار باشد. این نگرش در استواری ایمان به اصول محکم دین و حفاظت از مسلمان در برابر انحرافات فکری معاصر، تأثیر بسیار زیادی دارد؛ این موضوع در معانی زیر آشکار می‌شود:

معنای نخست: تأکید بر اهمیت حفظ دین:

کسی که همواره این مفهوم قرآنی را در نظر داشته باشد، به خوبی درک می‌کند که ارزشمندترین چیزی که باید در زندگی از آن مراقبت کرد، دین است. او می‌فهمد که والاترین هدف در تلاش‌های انسان، پرستش پروردگار، اجرای اوامر، دوری از نواهی

و نزدیک شدن به خداوند با انجام کارهای محبوب اوست؛ و اینکه قلبش سرشار از محبت، خوف، توکل و انابت به سوی حق تعالی شود.

کمرنگ شدن این مفهوم در قلب مسلمان، ناشی از غفلت نسبت به این حقیقت است که همه دنیا در واقع برای آخرت است. برخی از مصادیق امروزی این غفلت:

۱- هنگامی که برخی مدعیان اسلام به نظام سیاسی مبتنی بر سکولاریسم تن می‌دهند؛ همان نظامی که نقش دین را در فضای عمومی کنار می‌زند و آن را تنها به رابطه شخصی میان بنده و پروردگار محدود می‌کند. در این دیدگاه، دین موضوعی حاشیه‌ای است که صرفاً به خود فرد مربوط می‌شود. این نگاه، پیامد بزرگداشت دنیا، فراموشی آخرت و غفلت از بزرگترین وظیفه است؛ آنطور که دین به حاشیه زندگی رانده شده، در حالی که اصل و هدف زندگی است.

۲- بسیاری از مردم را می‌بینیم که در مسائل مربوط به نفی دین یا انکار احکام آن، مدام می‌گویند: «او که به کسی ضرر نمی‌زند»، «بین خودش و خدایش است» یا «به تو ربطی ندارد». علت این حرف‌ها فراموش کردن هدف زندگی است؛ در این حالت، مسائل دینی هر چقدر هم بزرگ باشند، ساده و بی‌اهمیت جلوه می‌کنند، اما مسائل دنیوی هر چقدر هم ریز باشند، بزرگ و حیاتی به نظر می‌رسند.

۳- برخی درباره احکام شرعی که حکمت آن‌ها عبادی یا اخروی است، مجادله می‌کنند؛ چون منطق پشت آن را درک نمی‌کنند. مثلاً تعجب می‌کنند که چرا فرد مرتد اجازه ندارد ارتداد خود را علنی کند؟ یا حکمت مجازات او چیست؟ درک حکمت این مسائل تنها برای کسی ممکن است که «حفظ دین» در قلبش جایگاه بزرگی داشته باشد؛ و این اهمیت هم نتیجه این درک است که کل زندگی دنیا صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به آخرت است. پس اگر این مفهوم در کسی کمرنگ شود، هر چقدر هم اهل بحث و مهارت در کلام باشد، باز هم به چنین احکامی قانع نمی‌شود و هر دلیلی را در این باره ضعیف و غیرمنطقی می‌بیند.

همین سخن درباره آن دسته از احکام شرعی که بر پایه تحریم فحشا و مقدمات آن بنا شده نیز صادق است. این احکام بر این اساس استوارند که زندگی دنیا تنها یک گذرگاه است و مسلمان در دنیا برای آخرت خویش تلاش می‌کند؛ چرا که دلبستگی به این شهوات و غرق شدن در آن‌ها، به آخرت آسیب می‌زند، دل را فاسد می‌کند و راه رسیدن به خدا را می‌بندد. پس زمانی که این مفهوم در قلب انسان غایب باشد، وجه حکمت احکام مربوط به این باب را درک نخواهد کرد و هنگام سخن گفتن درباره آن‌ها در برابر ملحدان، کافران یا افراد سردرگم، احساس تنگنا و دشواری می‌کند.

۴- اثر دیگر این درک این است که هر کس جایگاه بزرگی برای «حفظ دین» در قلب خود داشته باشد، در برابر کسی که احکام آن را زیر پا می‌گذارد، غیرت می‌ورزد، برای خداوند خشمگین می‌شود و با دیدن منکرات یا محرمات، برافروخته می‌گردد. چنین فردی با این مسائل با سردی برخورد نمی‌کند؛ چرا که احکام شرعی صرفاً مجموعه‌ای از نظرات برای مدیریت امور زندگی نیستند که مردم بر اساس سلیقه شخصی و طبایع خویش درباره آن‌ها اختلاف نظر داشته باشند بلکه این‌ها احکامی هستند که با دین پیوند دارند؛ دینی که هدف از آفرینش است. همچنین حق خداوند والاترین حقوق است؛ از این رو مسلمان با دیدن منکری که باعث خشم الله است، خشمگین می‌شود و هرگز به این امور به چشم آزادی‌های شخصی محض نمی‌نگرد.

همچنین این مفهوم در نحوه مواجهه با مسائل فکری نیز تأثیرگذار است. در این حالت، فرد به عنوان سخنران، نویسنده یا مناظره‌گر با قصد نصرت حق وارد میدان می‌شود، برای تبیین آن می‌کوشد، از آرمان‌هایش دفاع می‌کند و برای گردآوری دلایل مؤید آن تلاش می‌نماید. این در حالی است که برخی از مردم از این مفاهیم دوری می‌کنند، نسبت به آن‌ها شرمگین هستند یا این مسائل را برای بحث، تفکر و پژوهش مناسب نمی‌دانند. این افراد به «توصیف علمی محض» گرایش دارند که

تنها به ارائه اطلاعات، تبیین ایده و درست‌سنجی نسبت اقوال اکتفا می‌کند؛ روشی که البته در هر پژوهش علمی گریزناپذیر است. پژوهش بر پایه عدالت استوار است تا سخن، گوینده آن، حقیقت و لوازمش شناخته شود؛ اما همه هدف پژوهش این نیست. انگیزه‌ای که یک مسلمان را به سمت بحث و پژوهش می‌کشاند نباید از یاد او برود؛ هدف او تنها پژوهش برای پژوهش یا صرفاً خدمت به اطلاعات نیست؛ به گونه‌ای که تلاش او با معرفی این مطالب به مردم پایان یابد. حیف از هدر رفتن این همه تلاش و ضایع شدن عمر و زمان، اگر هدف نهایی تنها همین باشد.

معنای دوم: یادآوری کوتاهی زندگی دنیا:

همه زندگی دنیا با تمام ثروت، مقام، خوشبختی و لذت‌هایش، زندگی کوتاهی است که زود از بین می‌رود. این حقیقت، انسان خردمند را وادار می‌دارد تا زندگی ابدی را فدای لذتی کوتاه و زودگذر نکند و منافع نزدیک و فناپذیر را به مصالح بزرگ و همیشگی ترجیح ندهد. این مقایسه هوشمندانه میان دنیای زودگذر و آخرت ماندگار، انسان را از انحرافی که ریشه آن مقدم کردن دنیا بر آخرت است، مصون می‌دارد. همچنین توجه به این موضوع، فرد را در برابر اعتراض به احکام شرع حفظ می‌کند؛ اعتراض‌هایی که انگیزه اصلی آن‌ها توجه به منفعت فوری است. در این سخن خداوند متعال تأمل کنید: **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا**

الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى { [نساء: ۷۷] } (آیا کسانی را ندیدی که [در مکه] به آنها گفته شد: [اکنون] دست [از جنگ] بازدارید و نماز برپا دارید و زکات پردازید، و[لی] چون [در مدینه] جهاد بر آنان مقرر شد، آنگاه گروهی از آنان از مردم [مشرک مکه] ترسیدند - مانند ترس از الله یا [حتی] بیشتر - و گفتند: پروردگارا، چرا نبرد را بر ما مقرر نمودی؟ چرا تا مدتی کوتاه به ما مهلت ندادی [تا از نعمت‌های دنیوی بهره‌مند گردیم]؟ بگو: برخورداری [از لذت‌های این] دنیا ناچیز است و سرای آخرت برای کسی که پرهیزگار باشد بهتر است).

ملاحظه می‌کنید که آنان به واجب شدن جهاد اعتراض کردند؛ پروردگار متعال ریشه این اشکال را فاش کرد که همان توجه به منافع زودگذر دنیا است. در حالی که تمام دنیا بهره‌اندکی است و دور از عقل است که انسان فقط به منافع زودرس دنیا بنگرد و از مصالح ابدی آخرت خود غافل شود.

یادآوری این معنای بزرگ قرآنی، نشانه کمال عقل انسان است و تضمینی برای محافظت نفس در برابر شهوات و هواهای نفسانی است که مانع رسیدن به حق

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

می‌شوند؛ همچنین این نگرش، محرکی برای تلاش صادقانه در جهت رسیدن به سعادت آخرت است.

معنای سوم: کمال عدالت در آخرت:

مسلمان می‌داند که جزا و پاداش واقعی تنها در آخرت است؛ بنابراین ستمگر کیفر کارهای خود را در آخرت خواهد دید. اما در دنیا، ممکن است کسی به سزای عمل خود برسد و ممکن است نرسد. اگر مسلمان این حقیقت را همواره به یاد داشته باشد، از وضعیت [به ظاهر خوب] کافران در دنیا اندوهگین نمی‌شود؛ خداوند متعال می‌فرماید: **{لَا يَغُرَّتْكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ}** [آل عمران: ۱۹۶-۱۹۷] (مبادا رفت و آمد [و جولان] کافران در شهرها تو را بفریبد؛ این بهره‌اندکی است و سپس جایگاهشان دوزخ است و چه بد آرامگاهی است).

یادآوری این معنا، مسلمان را از شبهه جستجوی حکمت الهی درباره برخی از آفریدگانش محافظت می‌کند. گاهی برای برخی از مردم درک حکمت وجود شر در این دنیا دشوار می‌شود و تعجب می‌کنند که سزای ظالمی که در زمین فساد کرده، مردان، زنان و کودکان را کشته، به بندگان ستم نموده و اموالشان را غارت کرده است، کجاست؟ در حالی که او را در دنیایش غرق در نعمت می‌بینند که بر تمام امور

مسلط است و گذشت زمان چیزی جز قدرت، ثروت و سلطنت به او نمی‌افزاید؛ پس با خود می‌گویند: عدالت پروردگار در چنین مواردی کجاست؟!

یا وقتی به وضعیت دردمندان، از بیماران و مجروحان گرفته تا کودکان و بزرگسالان می‌نگرند، از خود می‌پرسند: حکمت این رنج‌ها چیست؟

تمام این تردیدها ناشی از غرق شدن در زندگی دنیا است؛ در حالی که کمال عدالت تنها در آخرت محقق می‌شود. هر کس ستم کرده، تجاوز نموده و طغیان کرده باشد، جزای خود را آنجا خواهد دید؛ و هر کس که مورد آزمایش قرار گرفته و ایمان آورده و صبر پیشه کرده باشد، پاداش خود را در آن سرا دریافت می‌کند. پس زندگی دنیا پایان کار نیست.

پرسش نادرست دربارهٔ حکمت الهی، یکی از راه‌های ورود الحاد و شک در روزگار ما و هر دوران دیگری است؛ و رهایی از آن، در یادآوری دو نکته نهفته است:

نکتهٔ نخست: حکمت پروردگار بزرگتر از آن است که عقل انسان بتواند بر آن احاطه یابد. مشکل از آنجا ناشی می‌شود که انسان می‌خواهد حکمتی را برپایهٔ نظرو میل خود تعیین کند؛ پس اگر آن را محقق نبیند، شک و تردید به دلش راه می‌یابد. در

حالی که اگر عظمت خداوند و شکوه آفرینش او را درک می‌کرد و می‌فهمید که نفهمیدن حکمت یک چیز به معنای نبودن آن نیست، خود را از این بلا حفظ می‌کرد.

نکته دوم: آثار این حکمت تنها در دنیا نیست؛ بلکه باید همواره سرای آخرت را به یاد داشت؛ همان زندگی جاودانه و ابدی که هدف نهایی تلاش همه انسان‌ها است.

معنای چهارم: خشنود شدن به قضا و قدر:

مسلمان می‌داند که زندگی دنیا همه چیز نیست؛ پس اگر دچار بیماری، حادثه، از دست دادن عزیزان، فقر، گرسنگی یا هر بلای دیگری شود، این آگاهی او را در مسیر خشنودی از قضای الهی، بردباری در سختی‌ها و امید به پاداش نزد پروردگاری می‌دهد. این نگرش سبب سعادت و آرامش قلبی او می‌شود.

چه تیره بختی و رنجی بزرگتر از رنج کسی است که در دنیای خود دچار آسیب شده و چون دنیا را هدف و پایان کار می‌بیند و آن را از دست رفته می‌یابد، درد از دست دادن در دلش دوچندان می‌شود و مصیبت بر او سخت می‌گردد؛ تا جایی که ممکن است برای رهایی از این دردها به خودکشی پناه ببرد.

معنای پنجم: معیار قضاوت:

این مفهوم بر نگرش مسلمان در همهٔ امور اثر می‌گذارد و در سنجش همهٔ مسائل نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ از جمله:

- **قضاوت دربارهٔ افراد:** معیار بودن آخرت، بر دیدگاه مسلمان نسبت به انسان‌ها اثرگذار است. او ممکن است به یک کافر بنگرد و موفقیت دنیوی او را ارج نهد، یا او را به خاطر کارهای نیک و پسندیده‌اش ستایش کند و حتی در برابر احسانی که کرده به او پاداش دهد؛ اما در عین حال، همواره به یاد دارد که او به خداوند کفر ورزیده، کتاب‌ها و پیامبران الهی را تکذیب کرده و جز به همین زندگی دنیا ایمان نداشته است. با این حال، غفلت از این حقیقت که دنیا تنها گذرگاهی به سوی آخرت است، باعث می‌شود برخی افراد تنها موفقیت دنیوی را موفقیت واقعی بپندارند.

شاید همین موضوع توضیح دهد که چرا برخی مردم شیفتهٔ کافرانی می‌شوند که در این دنیا بزرگ داشته شده‌اند. در چشم چنین فردی، یک کافر به خاطر مهارت در یک تخصص دنیوی، اختراعات، یا شهرتش در دنیای ورزش، هنر و ثروت، یا حتی به دلیل فعالیت‌های خیریه‌اش بزرگ جلوه می‌کند. اگر این افراد بر کفر خود بمیرند، برای آن شخص مایهٔ فتنه می‌شوند؛ در نتیجه برای آن‌ها طلب رحمت می‌کند و علت مخالفت دیگران با این کار را نمی‌فهمد. [حال آنکه طلب مغفرت و رحمت برای کافران جایز نیست] او از کسانی تعجب می‌کند که راه رحمت الهی را بر آن‌ها بسته می‌بینند.

ماجرا تنها به گناه طلب رحمت [برای کافران] ختم نمی‌شود، بلکه با ادامه یافتن مجادلات، او ناچار می‌شود ادعا کند که بهشت تنها منحصر به مؤمنان نیست و ملاک اصلی کار نیک است، خواه از سوی مسلمان باشد یا کافر. در این نگاه، معیار پاداش همان نیکی و احسانی است که انسان به بشریت می‌کند، نه ایمان یا کفر او؛ سخنانی از این دست که در واقع برخوردی آشکار با اصول اسلام است.

اینجا می‌بینید که چگونه معیارها به طور کامل دگرگون شده‌اند. در این حالت، دیگر دنیا گذرگاهی برای آخرت یا وسیله‌ای برای رسیدن به آن نیست، بلکه آخرت به هدفی برای این دنیا و پاداشی برای آن تبدیل شده است. در این دیدگاه، اصل این است که در دنیای خود موفق باشی و ثروت، فرزندان و دستاوردهایت افزون گردد؛ اما خشنودی پروردگار متعال، خواست او و هدف از آفرینش، اگر منجر به اصلاح دنیای انسان نشود، هیچ ارزشی نخواهد داشت!

- قضاوت درباره فعالیت‌های دعوی و اصلاحی و نتایج آنها: یادآوری این مفهوم، هر فعالیت یا تلاشی را که برای بزرگداشت دین در دل مردم، اصلاح انحرافات اعتقادی و آموزش کتاب خدا یا سنت پیامبر ﷺ انجام می‌شود، در نگاه مسلمان ارزشمند می‌کند. همچنین موضوعاتی مانند پند و اندرز، یادآوری آخرت و دیدار پروردگار متعال، یا تربیت مردم برای پایبندی به سنت‌ها و مستحبات در نگاه او بزرگ جلوه

می‌کند. البته این رویکرد با دعوت به اموری که زندگی دنیوی مردم را سامان می‌دهد و درمان مشکلات اجتماعی، اقتصادی و غیره تداخل و تضادی ندارد.

این معنا در نگاه دیگران درست به همان اندازه‌ای رنگ می‌بازد که یاد آخرت در قلبشان ضعیف شده است. برخی از آن‌ها ممکن است هرگونه اصلاح دینی محض را کوچک بشمارند و آن را موضوعی حاشیه‌ای و بی‌اهمیت بدانند؛ حتی شاید با آن دشمنی کنند یا در بهترین حالت، آن را صرفاً یکی از امور مباحی قلمداد کنند که به آزادی‌های شخصی مربوط می‌شود. آنچه در قلب این افراد اهمیت دارد، تنها اصلاحاتی است که با دنیای مردم گره خورده؛ مانند بهبود وضعیت مالی، سیاسی یا اجتماعی، حتی اگر مربوط به جزئیات و مسائل رفاهی و غیر ضروری باشد. این افراد برای هیچ اصلاحی به جز این موارد، کمترین ارزشی قائل نیستند.

در نتیجه اگر کسی برخیزد و با کارهایی که به اصول اعتقادی آسیب می‌زند -مانند دعا کردن و صدا زدن غیرالله یا تاویل نام‌ها و صفات او- مقابله کند، یا به پایبندی به احکام شرعی مثل پوشش و حجاب فراخواند، [آن فرد غافل] چنین می‌بیند که این مسائل شایسته این همه توجه نیست. از این رو می‌کوشد آن‌ها را کوچک بشمارد؛ خواه با انکار ضرورت توجه به این ابواب، یا با ادعای مبالغه در اهمیت آن‌ها، یا بی‌نیاز دانستن از آن‌ها، و یا با این بهانه که پرداختن به این امور باعث سرگرمی و غفلت از

مسائل مهم‌تر می‌شود. این‌ها همگی نشان دهنده ضعف اعتبار این معنا در قلب اوست.

این هوا و هوس حتی به گفتمان علمی و دعوتگری او در میان مردم نیز سرایت می‌کند؛ به گونه‌ای که تنها جنبه‌های صرفاً دنیوی دین را می‌بیند و مفاهیمی را که با حق الله، حفظ دین و عمل برای آخرت پیوند دارد، فراموش می‌کند.

حتی در دوران ما کار به جایی رسیده که دین را از مسائلی مثل صدقه که با آن گره خورده‌اند هم کنار می‌زنند. صدقه احسانی خالصانه است که هیچ انگیزه دنیوی پشت آن نیست. به همین دلیل می‌بینیم که یکی از بزرگترین عوامل تشویق مردم به صدقه، همان گفتمان دینی است؛ گفتمانی که آیات و احادیث مربوط به صدقه و مفاهیم شرعی آن، مانند برکت مال و حفظ بنده را یادآوری می‌کند. با این حال شگفت‌آور است که برخی آگاهانه این نگاه را نادیده می‌گیرند و تنها بر انگیزه‌های صرفاً بشردوستانه، نوع دوستی، عشق به دیگران و کاستن از رنج‌های آنان تمرکز می‌کنند؛ یعنی مفاهیمی که بر پایه دین استوار نیستند. کنار گذاشتن دین در این موارد مایه شگفتی است؛ چرا که این نگاه در مقایسه با آموزه‌های دینی، در تشویق و ترغیب مردم بسیار ناتوان‌تر عمل می‌کند.

از دیگر آثار این نوع گفتمان: غفلت از مرگ، کمتر سخن گفتن از آن و دوری از پندهایی که ناچیزی دنیا و آمادگی برای روز کوچ را یادآوری می‌کنند، از پیامدهای این نوع گفتمان است. اما کسی که همواره دنیا را تنها گذرگاهی به سوی آخرت می‌بیند، هرگز از این حقیقت غافل نمی‌شود؛ بلکه آمادگی برای مرگ را از نخستین اولویتهایی می‌داند که باید درباره‌آن اندیشید، آن را یادآوری کرد و از آن بیم داشت. چنین درک و باوری در بازداشتن انسان از گناه، افزایش طاعت‌ها و توبه به درگاه حق تعالی تاثیر بسزایی دارد.

(۳۵) طاعت تنها در کار پسندیده است^۱

یکی از قواعد بزرگ شریعت که ضامن جلوگیری از انحراف در بندگی پروردگار است، مقید کردن اطاعت از هر فردی است، به این صورت که آن طاعت در کار معروف (پسندیده) باشد؛ یعنی همان کاری که خداوند آن را دوست می‌دارد. فرمان‌برداری مطلق و بی‌چون و چرا تنها شایسته‌ی الله متعال است و اطاعت از پیامبر او ﷺ نیز در واقع همان طاعت خداوند است، چرا که او به اطاعت از پیامبرش فرمان داده است. پس از این، هرگونه فرمان‌برداری دیگری تابع طاعت خدا و رسول او ﷺ است و به همین سبب به کار پسندیده (معروف) محدود می‌شود. بر این اساس، حق اطاعت حاکمی که بر مردم فرمان می‌راند، برخاسته از طاعت خداست؛ شوهر نیز بر همسرش حق طاعت دارد و طاعت او تابعی از طاعت خداست؛ پدر و مادر هم بر فرزندشان حق طاعت دارند و فرمان‌برداری از آن‌ها در امتداد طاعت الهی است. به طور کلی، هر کسی که حق طاعتی بر عهده‌ی دیگران دارد، این حق او تابع طاعت خداوند متعال است. این معنایی است که علما بسیار به آن توجه کرده‌اند؛ امام

^۱ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ.

شافعی در این باره می‌گوید: «تو هیچ حق طاعتی بر دیگری نداری؛ طاعت تنها برای کسی است که الله یا رسول او ﷺ به آن فرمان داده باشند».^۱

غزالی نیز می‌گوید: «اما دربارهٔ پیامبر ﷺ، سلطان، سرور، پدر و شوهر، اینگونه نیست که هرگاه فرمان دهند و چیزی را واجب کنند، آن چیز به سبب واجب ساختن آن‌ها واجب شود، بلکه به سبب آن است که خداوند متعال طاعتشان را واجب کرده است؛ و اگر چنین نبود، هر مخلوقی که چیزی را بر دیگری واجب می‌کرد، آن فردی که حکم بر او واجب شده نیز حق داشت که همان حکم را به او برگرداند؛ چرا که هیچ‌یک از آن دو در این باره بر دیگری برتری ندارد».^۲

عز بن عبد السلام می‌گوید: «هیچ کسی بر دیگری حق طاعت ندارد مگر برای کسانی که الله به اطاعت از آنان اجازه داده است؛ مانند پیامبران، علما، پیشوایان، قاضیان، زمامداران، پدران، مادران، سروران، شوهران و کارفرمایانی که در قراردادهای کاری برای انجام دادن کارها و صنایع، دیگران را به خدمت می‌گیرند».^۳

^۱ الأم (۷/ ۳۱۶).

^۲ المستصفی (۶۶).

^۳ القواعد الکبری (۲/ ۲۷۳).

ابن تیمیه می‌گوید: «طاعت از الله و رسول او ﷺ بر همگان واجب است و اطاعت از والیان امور (حاکمان) نیز به سبب فرمان الله به طاعت از آنان، واجب شده است».^۱ او همچنین می‌گوید: «طاعت تنها برای الله و رسول او ﷺ و کسانی واجب است که پیامبران به طاعت از آنان فرمان داده‌اند».^۲

بنابر این اصل، برای مسلمان جایز نیست از کسی که حق طاعت دارد، در انجام کار حرام یا ترک کار واجب اطاعت کند؛ چرا که طاعت خداوند فوق هر طاعت دیگری است و طاعت آنان نیز تابعی از طاعت خداوند به شمار می‌رود؛ بلکه در چنین مواردی، خودداری و نافرمانی واجب است.

در قرآن کریم دربارهٔ کسانی که به بهانهٔ اطاعت از سران و بزرگان عذر می‌آورند، نکوهش سختی آمده است: **وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمُ لَعْنًا كَبِيرًا** [احزاب: ۶۷] (و گفتند: پروردگارا، ما

^۱ مجموع الفتاوی (۳۵/۱۶).

^۲ منهاج السنة (۱/ ۸۵). برای سخنان اهل علم دربارهٔ این معنا ببینید: أحكام القرآن جصاص (۲/ ۲۰)، أعلام الحديث خطابی (۲/ ۱۴۲۱)، فتح الباری ابن رجب (۱/ ۱۰۱)، التحقيق و البیان ابیاری (۱/ ۲۷۱-۲۷۰).

از سروران و بزرگان خود اطاعت کردیم، پس آنان ما را از راه [راست] گمراه کردند. پروردگارا، آنان را دوچندان عذاب ده و آنان را به لعنتی بزرگ دچار ساز).

خداوند در کتاب خود جدال و گفتگویی را که میان پیروان و پیشوایان در آتش دوزخ رخ می‌دهد، بازگو می‌کند؛ آنجا که ضعیفان و پیروان، ملامت را به گردن سروران خود می‌اندازند، اما دیگر راه گریزی نیست:

{وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهْدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ} (ابراهیم: ۲۱) (و همگی در پیشگاه الله ظاهر شدند، پس ناتوانان به مستکبران گفتند: ما پیرو شما بودیم، پس آیا [اکنون] می‌توانید چیزی از عذاب الله را از ما دور کنید؟ گفتند: اگر الله ما را هدایت کرده بود، ما نیز شما را هدایت می‌کردیم؛ برای ما تفاوت نمی‌کند که بی‌تابی کنیم یا شکیبایی ورزیم، ما را راه گریزی نیست).

{وَإِذْ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ} (غافر: ۴۷-۴۸) (و آنگاه که در آتش با یکدیگر به ستیزه برمی‌خیزند، ناتوانان به مستکبران می‌گویند: ما پیرو شما بودیم، پس آیا [اکنون] پاره‌ای از [عذاب] آتش

را از ما دور می‌کنید؟ مستکبران می‌گویند: همگی ما در آن هستیم؛ همانا الله میان بندگان [خود] داوری کرده است).

{وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا أَنْخُنْ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ * وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ} (سبأ: ۳۱-۳۳) (و اگر ببینی هنگامی که ستمکاران در پیشگاه پروردگارشان بازداشت شده‌اند [و] سخن را به یکدیگر بازمی‌گردانند؛ مستضعفان به مستکبران می‌گویند: اگر شما نبودید، قطعاً ما مؤمن بودیم. مستکبران به مستضعفان می‌گویند: آیا ما شما را از هدایت بازداشتیم پس از آنکه به سوی شما آمد؟ [نه،] بلکه خود تبهکار بودید. و مستضعفان به مستکبران می‌گویند: بلکه نیرنگ شب و روز [ما را بازداشت]، آنگاه که به ما فرمان می‌دادید که به الله کفر ورزیم و برای او همتیانی قرار دهیم. و چون عذاب را دیدند، پشیمانی [خود] را پنهان کردند).

همان‌طور که پیامبر ﷺ در بیش از یک حدیث به این اصل توجه داده و فرموده‌اند: «در معصیت خالق، طاعت مخلوق [جایز] نیست»^۱.

و فرمودند: «شنیدن و اطاعت بر فرد مسلمان در آنچه دوست دارد و نمی‌پسندد واجب است، تا زمانی که به گناهی فرمان داده نشود؛ پس هرگاه به گناهی فرمان داده شود، دیگر نه شنیدن در کار است و نه اطاعتی»^۲.

در فقه صحابه نیز آمده که عبدالله بن عمرو رضی الله عنهما می‌گوید: «در طاعت الله از او فرمان ببر و در معصیت الله از او نافرمانی کن»^۳.

^۱ این حدیث از چندین صحابی به شکل مرفوع (منسوب به پیامبر) روایت شده است؛ احمد آن را در مسند خود (۳۳۳ / ۲) به شماره (۱۰۹۴)، (۴۳۲ / ۶) به شماره (۳۸۸۹) و (۲۵۱ / ۳۴) به شماره (۲۰۶۵۳) آورده است. همچنین عبدالرزاق در مصنف خود (۱۰۶ / ۳) به شماره (۳۹۱۴)، ابن ابی شیبہ (۵۴۴ / ۶) به شماره (۳۳۷۰۹) و طبرانی در المعجم الکبیر (۱۶۵ / ۱۸) آن را روایت کرده‌اند. ابن حبان در صحیح خود (۳ / ۲۰) آن را صحیح دانسته و حاکم در المستدرک (۵۰۰ / ۳) آورده و ذهبی نیز با او موافقت کرده است. ابن عبدالبر در الاستیعاب (۸۹۰ / ۳) نیز آن را آورده است. نگاه کنید به: سلسلة الأحادیث الصحیحة (۱ / ۳۵۰).

^۲ بخاری (۶۳ / ۹) به شماره (۷۱۴۴) و مسلم (۱۴۶۹ / ۳) به شماره (۱۸۳۹) از ابن عمر رضی الله عنهما.

^۳ مسلم (۱۴۷۲ / ۳) به شماره (۱۸۴۴).

جالب توجه است که معنای طاعت در معروف در واقعه‌ای مشهور در سیرت مورد تأکید قرار گرفته است؛ و آن داستان سریه‌ای است که رسول خدا ﷺ آنان را اعزام کرد و مردی از انصار را برایشان گماشت. آن مرد بر آنان خشم گرفت و فرمان رسول خدا ﷺ را به ایشان یادآوری کرد که باید از او اطاعت کنند؛ سپس دستور داد آتشی بیفروزند و در آن وارد شوند. آنان تردید کردند و سپس خودداری نمودند. هنگامی که خبر به پیامبر ﷺ رسید، فرمودند: «اگر به آن وارد می‌شدند، تا روز قیامت از آن خارج نمی‌شدند؛ طاعت تنها در کار پسندیده (معروف) است»^۱.

در اینجا شدت این حکم را ملاحظه می‌کنیم: «اگر به آن وارد می‌شدند، هرگز از آن خارج نمی‌شدند» که بر عمق و استواری این معنا تأکید دارد. ابن قیم با برداشت از وجه سخت‌گیری در این واقعه می‌گوید: «اگر این حکم کسی است که برای اطاعت از ولی امر، خودش را عذاب دهد، پس تکلیف کسی که برای اطاعت از ولی امر، مسلمانی را که عذاب دادنش جایز نیست مورد شکنجه قرار می‌دهد چیست؟ همچنین اگر آن اصحاب مورد ذکر با وجود آنکه قصدشان از آن ورود اطاعت از خدا و رسول بود در صورت ورود به آتش، دیگر از آن خارج نمی‌شدند، پس تکلیف کسی که

^۱ بخاری (۶۳/۹) به شماره (۷۱۴۵) و مسلم (۱۴۶۹/۳) به شماره (۱۸۴۰) از حدیث علی رضی الله عنه.

میل دنیوی او را به اطاعتی غیرمجاز وا داشته است چیست؟ و اگر آنان در صورت ورود به آتش، با اینکه قصدشان اطاعت از امیر بود و گمان می‌کردند این کار طاعت خدا و رسول است، دیگر از آن خارج نمی‌شدند، پس تکلیف این فریبکاران و برادران شیاطین که وارد آتش می‌شوند و نادانان را به وهم می‌اندازند که این کار میراثی از ابراهیم خلیل است، چیست؟^۱

بنابراین هیچ‌کس در انجام کار حرام یا ترک واجب به بهانه اطاعت عذری ندارد؛ پس جایز نیست از هیچ‌کس در نافرمانی الله اطاعت شود و این اصلی قطعی و عظیم است که مسلمانان بر آن اجماع دارند.^۲

^۱ زاد المعاد (۳/ ۳۲۶-۳۲۷). (منظور ابن قیم آن دسته از صوفیان غالی است که با فریبکاری و استفاده از مواد نسوز وارد آتش می‌شدند و مدعی می‌شدند این کرامت است و آنان وارثان ابراهیم علیه السلام هستند که سالم از آتش بیرون آمد. مترجم)

^۲ شمار زیادی از علما این اجماع را حکایت کرده‌اند؛ از جمله: حارث محاسبی در المکاسب والورع والشبهة (۱۰۷)، مزنی در شرح السنة (۸۴)، حرب کرمانی چنان‌که در مسائل او (۳/ ۹۷۰) آمده است، مزنی در شرح السنة (۸۴)، ابن جریر طبری چنان‌که در شرح صحیح البخاری ابن بطلال (۸/ ۲۱۴) آمده است، بربھاری در شرح السنة (۵۹)، ابو عمرو دانی در الرسالة الوافیة (۲۴۹)، ابن عبدالبر در التمهید (۱۵/ ۲۲۱)، ابن قطان در الإقناع فی مسائل الإجماع (۱/ ۶۱)، قاضی عیاض و

از معانی بزرگی که سلف در بیان این مفهوم آورده‌اند این است که انسان نباید دنیای دیگران را با تباه کردن دین خود آباد کند؛ چنان که امام مالک روایت می‌کند که ربیعة الرأی به او گفت: «ای مالک، فرومایه کیست؟ گفتم: کسی که با دینش نان بخورد. به من گفت: پس فرومایه‌ترین فرومایگان کیست؟ گفتم: کسی که دنیای دیگران را با تباه کردن دین خود سامان دهد»^۱.

از وصایای استواری که هر مسلمان باید همواره در نظر داشته باشد این است: «در نافرمانی مردم، از الله اطاعت کن و در نافرمانی الله متعال، از مردم فرمان نبر»^۲.

طاعت در معروف شامل دو مورد است:

نخست: آنکه در نافرمانی و مخالفت با امر خدا یا رسول او ﷺ نباشد.

دوم: آنکه در حیطة اختیارات کسی باشد که حق طاعت دارد؛ بنابراین حاکم، مردم را به چیزی فرمان می‌دهد که در امور تحت ولایتش مایه صلاح احوال آنان و مربوط

نووی چنان که در شرح صحیح مسلم (۲۲۲ / ۱۲) آمده است و ابن تیمیه در مجموع الفتاوی (۳ / ۳۴۹) و (۵۸ / ۲۸).

^۱ معافی بن زکریا در الجلیس الصالح (۳۲۲) و بیهقی در شعب الإیمان (۲۰۵ / ۹). و نگاه کنید به: مناقب مالک بن انس از ابن فهر باز (۲۴۵).

^۲ رسالة المسترشدين، از حارث محاسبی (۱۳۳).

به مصالح عمومی باشد، و شوهر در آنچه به حقوق زناشویی‌اش مربوط است، و همچنین پدر؛ پس این طاعت در همه امور نیست.

در این قاعده، سختی و مشقت از دوش مردم برداشته شده است؛ زیرا طاعت یا تابع مصلحت است یا برای حفظ یک حق؛ و در این کار هیچ سختی یا مشقتی بر مردم نیست، چرا که طاعت باید در کار پسندیده باشد.

* * *

آثار این مقوله:

این مقوله ثمره‌های بزرگی در جنبه‌های مختلف دارد، از جمله:

۱- دفع شبهه‌های خرده گرفتن به احکام یا متهم کردن مسلمانان به اینکه به بهانه طاعت، برده‌وار زندگی می‌کنند؛ یادآوری این مقوله برای دفن این شبهه یا دور انداختن آن کافی است.

۲- صیانت احکام از تحریف؛ وجود مرزی قطعی در عقل و قلب مسلمان میان طاعت بشر و طاعت خداوند، و اینکه طاعت هر کس محدود و مقید است، احکام را از تحریف به ادعای اطاعت از هر کسی حفظ می‌کند.

۳- همچنین این قاعده باب تأویل در جان، مال و آبروی مردم را می‌بندد و راه توجیه در ترک حقوق آن‌ها را به این ادعا که انسان مجبور یا ناچار بوده یا چاره‌ای نداشته است (مأمور و معذور) سد می‌کند؛ زیرا هیچ‌یک از این‌ها در پیشگاه خدا عذر محسوب نمی‌شود.

۴- دوری از غلو در اشخاص تا جایی که بخشی از حقوق الله متعال را تصاحب کنند؛ زیرا طاعتِ مطلق، حقی از حقوق الله است و جایز نیست به هیچ حاکم یا عالمی داده شود، تا حال ما مانند اهل کتاب نشود: **﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾** [توبه: ۳۱] (آنان دانشمندان و راهبان خود را به جای الله به خدایی گرفتند).

۵- این قاعده راهکاری برای یکی از چالش‌های عمیق در فلسفه اخلاق و سیاست معاصر ارائه می‌دهد که همان «مبنای مشروعیت» است. این پرسش که پشتمان اصلی برای فرمان‌برداری از قوانین امروزی و ملزم ساختن مردم به رعایت آن‌ها چیست؟

این بحران زمانی اوج گرفت که با حاشیه رفتن دین و تکیه بر عقل در اداره امور جامعه، دیگر مرجعیتی فراگیر و مطلق برای قضاوت درباره درستی این قوانین باقی نماند. حال اگر قانونی با سازوکارهای شناخته‌شده دموکراسی تصویب شود اما با

عدالت یا حقوق بشر در تضاد باشد، آیا همچنان قانونی درست و معتبر به شمار می‌رود؟

در برخورد با این بن‌بست، دو رویکرد اصلی وجود دارد:

نخست: کسانی که قانون را عادلانه و درست می‌دانند و عدالتی فراتر از آن نمی‌شناسند؛ زیرا معتقدند نمی‌توان قانون را بدون سازوکارها و روش‌های معتبرش رد کرد. بنابراین، نزد این گروه مرزی میان عدالت و اجرای قانون وجود ندارد و خود قانون زیربنای عدالت است.

دوم: کسانی که از پذیرش قانون سرباز می‌زنند و آن را نا عادلانه می‌بینند. این افراد در پیدا کردن تکیه‌گاهی استوار و قطعی برای این دیدگاه دچار تناقض و سردرگمی می‌شوند؛ مشخص نیست که آیا مبنای آن‌ها یک اصل دینی است یا ریشه در اخلاق دارد؟ آن‌ها در چگونگی دفاع از این اصول با مشکل روبرو می‌شوند؛ به‌ویژه پس از آنکه دین را - که تنها مایهٔ ثبات چنین ارزش‌هایی است - به کلی کنار گذاشته‌اند.

در عمل، این قوانین به موضوعاتی مانند ممنوعیت قتل یا جرم‌انگاری سرقت اموال و ستم بر اقلیت‌ها پایبند می‌مانند؛ اما مشکل بنیادین اینجاست که اگر روند قانون‌گذاری به سمت مشروعیت بخشیدن به این جنایات پیش برود، هیچ سد

محکمی برای جلوگیری از آن ندارند. این اتفاقی ممکن است و پیش‌تر نیز رخ داده است؛ چنان‌که در آلمان نازی شاهد بودیم که ستمگرانه‌ترین اقدامات، از مبنایی کاملاً قانونی برخوردار بودند.

۶- درک درست این قاعده (طاعت مشروط به معروف)، تهمت را از مسلمانان و تاریخشان دور می‌کند. یکی از برجسته‌های رایج در افکار عمومی، توصیف مسلمانان و تاریخ سیاسی‌شان به استبدادپذیری و تمایل ملت‌ها به پذیرش حاکمان زورگو است. بر اساس این پندار، این ملت‌ها تنها تحت فشار استبداد نیستند، بلکه گویی در ذات، باورها و فرهنگشان عناصری نهفته است که استبداد را تقویت می‌کند.

اما حقیقت این است که این قاعده، چنین توهمی را از ریشه برمی‌کند؛ زیرا فرد مسلمان میان طاعت خداوند و طاعت دیگران مرزی روشن می‌کشد و برای هر فرمانی، حد فاصلی قائل است که نباید از حدود اوامر و نواهی الهی فراتر رود. استبداد به معنای قدرت مطلقه، در واقع محصول نگاه غربی و میوه‌ای از درخت همان فرهنگ است.

رژیم‌های تمامیت‌خواه و سرکوبگری چون نازی‌ها، فاشیست‌ها و بلشویک‌ها که غرق در بیدادگری بودند، پدیده‌هایی برخاسته از دل فرهنگ غرب به شمار می‌روند

که تاریخ اسلام هیچ‌گاه نمونه‌ای مشابه آن‌ها را ندیده است. دربارهٔ ریشهٔ اصلی شکل‌گیری این نظام‌ها و فجایعی که مرتکب شدند، بحث‌های زیادی وجود دارد؛ به‌ویژه تلاش‌هایی که می‌خواهند دامن فرهنگ دموکراتیک غرب را از این لکه‌ها پاک کنند. برخی از این تفسیرهای غربی عبارتند از:

نخست: اینکه این نظام‌ها مقبولیت مردمی نداشتند؛ که این سخن درست نیست، چون این رژیم‌ها محبوبیت مردمی گسترده و آشکاری داشتند.

دوم: اینکه آن‌ها غیرقانونی و نامشروع بودند؛ این هم صحیح نیست، زیرا اقدامات این نظام‌ها در چارچوب سازوکارهای قانونی پذیرفته‌شده پیش می‌رفت.

سوم: اینکه دموکراتیک نبودند؛ که باز هم ادعایی اشتباه است، چون آن‌ها از دل فرآیندهای دموکراتیک بیرون آمدند.

بنابراین، گویاترین ویژگی این نظام‌ها، از دست رفتن مرجعیت برتر است؛ همان معیاری که خیر و شر و حق و باطل با آن سنجیده می‌شود. فرهنگ غرب در تضاد طولانی‌اش با دین، آن را کنار گذاشت و تقدس‌بخشی به سیاست را جایگزین کرد؛ تا جایی که دولت خود به منبع دین، اخلاق و عدالت تبدیل شد. سپس این نظام‌ها پدید آمدند تا خلأ نیاز مردم به معانی دینی را پر کنند. آن‌ها یک نگاه [شبه] دینی

توتالیتراژه دادند که خیر و شر و معنا و هدف زندگی را تعریف می‌کرد و افراد را چنان به سوی این هدف می‌برد که کاملاً تسلیم آن می‌شدند. این موضوع با تاریخ و فرهنگ مسلمانان کاملاً بیگانه است. حقیقت این است که این نظام‌های استبدادی خشن، محصول فرهنگ غرب هستند؛ غرب آن‌ها را پدید آورد و بعدها سعی کرد ننگ آن را به گردن دیگران بیندازد.^۱

۷- یکی دیگر از پیامدهای این قاعده آن است که نباید از هیچ عالمی در آنچه مخالف شرع است، پیروی کرد. ارزش عالم در این است که ابلاغ‌گر از سوی الله و راهنمای مردم به سوی شریعت باشد؛ اما اگر به دلیل هوای نفس، خطا یا هر علت دیگری با شرع مخالفت کند، سخنش اعتباری ندارد و نباید از او پیروی کرد. چرا که طاعت از او تنها به دلیل پیروی‌اش از شرع بوده و هرگاه از شرع فاصله بگیرد، طاعت از او نیزرها می‌شود. بنابراین، معیار اصلی «حق» است و افراد تابع آن هستند. از همین روست که پروردگارمان دستور داده است که هنگام بروز اختلاف، به کتاب الله و سنت

^۱ در این باره نگاه کنید به: ادیان سیاست از امیلیو جنتیله (۱۷)، (۴۶-۸۰)، (۸۹-۹۴)، (۱۰۰-۱۰۱). و درباره پیامد نبود معنا و وجدان اخلاقی در جنایات نظام‌های تمامیت‌خواه نگاه کنید به: مدرنیته و هولوکاست از زیگمونت باومن (۷۳-۸۷)، (۲۶۷-۳۰۳)، سکولاریسم جزئی و سکولاریسم جامع از عبدالوهاب مسیری (۲/۷۱-۹۱).

پیامبرش رجوع کنیم: **{فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}** [نساء: ۵۹]
(پس اگر در چیزی با یکدیگر اختلاف کردید، آن را به [کتاب] الله و [سنت] پیامبر بازگردانید).

۸- از ثمرات بزرگ این اصل آن است که وفاداری و ولای مطلق مسلمان تنها برای الله و پیامبر او ﷺ باشد و دوستی و دشمنی‌اش نیز تابعی از این پیوند قرار گیرد. بر این اساس، نباید برپایه چیزی که با این اصل در تضاد است، پیوند وفاداری بست و هیچ مفهوم دیگری نباید فراتر از این معنا قرار گیرد یا آن را محدود و تضعیف کند.

ابن تیمیه می‌گوید: «نباید گروه خاصی را چنان محور قرار داد که با هر کس با آن همراه گشته است دوستی ورزند و با هر کس با آن به دشمنی برخاسته است دشمنی کنند؛ این حکم چه درباره گروه‌هایی باشد که از دایره مؤمنان خاص‌ترند - حتی اگر نام‌هایشان مانند مالکی، شافعی، حنبلی و امثال آن صرفاً برای شناسایی باشد - و چه مفاهیمی که از آن عام‌ترند و مسلمان و کافر را در بر می‌گیرند؛ مانند مقوله جنس نظر و عقل یا پرستش مطلق و امثال آن. جایز نیست محبت و کینه و دوستی و دشمنی به چیزی جز نام‌های شرعی گره بخورد؛ اما نام‌های شناسایی

مانند نسبت‌های خانوادگی و قبیله‌ای، می‌توانند برای معرفی آنچه بر آن دلالت دارند به کار روند و سپس دربارهٔ موافقت یا مخالفتشان با شرع داوری شود.^۱

بسیاری از اوقات، این معنا در قضاوت دربارهٔ برخی مفاهیم معاصر نادیده گرفته می‌شود. برخی از مسلمانان به دلیل غفلت از این اصل، معنای منحرف نهفته در این مفاهیم را درک نمی‌کنند. برای نمونه، می‌توان به موضع‌گیری در برابر ملی‌گرایی عربی اشاره کرد. برخی علت مخالفت و سخت‌گیری علما در این باره را درک نمی‌کنند و تصور می‌کنند این تنها یک وابستگی به زبان عربی و دوست داشتن عرب‌ها و افتخار به تاریخ آنهاست؛ در حالی که این موارد با اسلام سازگار است و تضادی با آن ندارد. شاید شواهد بسیاری هم در تأیید این وابستگی‌ها بیاورند، اما از حقیقت ولای اکبر و طاعت برتر غافل مانده‌اند؛ اینکه آیا وفاداری نهایی برای اسلام است یا ملی‌گرایی؟ اگر به این نقطه توجه می‌کردند، ریشهٔ اصلی انحراف را می‌یافتند.

^۱ بیان تلبیس الجهمیة (۲/ ۱۲۷). دربارهٔ معنای وفاداری (ولاء) برای الله و رسول، و نفی آزمودن مردم با نام‌ها و اشخاص و گفته‌های نوظهور نگاه کنید به: مجموع الفتاوی (۳/ ۴۱۵-۴۲۱)، (۲۰/ ۸-۹)، درء التعارض (۱/ ۲۷۲-۲۷۳)، منهاج السنة النبویة (۵/ ۲۶۲).

(۳۶) هر که از جماعت جدا افتد، در آتش تنها ماند^۱

از معانی ناپسند در شرع، شُذوذ (انحراف از حق و جدا شدن از جمع مؤمنان و تنها شدن با رای خطا) است، و اینکه هر که دچار شذوذ شود، در آتش تنها می‌ماند؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «الله هرگز این امت را بر گمراهی گرد نمی‌آورد و دست الله با جماعت است؛ پس بر شما باد همراهی با سواد اعظم (توده مؤمنان)، زیرا هر که [از جماعت] جدا افتد، در آتش تنها ماند»^۲.

بنابراین خروج از جماعت دو معنا را در بر می‌گیرد:

^۱ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ.

^۲ ترمذی (۳۹ / ۴) به شماره (۲۱۶۷) و گفته است: این حدیث از این وجه غریب است. همچنین ابن ابی‌عاصم در السنة (۳۹ / ۱) به شماره (۸۰)، دولابی در الکنی والأسماء (۲ / ۸۲۰)، حاکم در المستدرک (۱ / ۱۹۹)، لالکائی در أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱ / ۱۱۸) و ابونعیم در حلیة الاولیاء (۳ / ۳۷) از حدیث ابن‌عمر رضی‌الله‌عنه. مدار سند آن به سلیمان بن سفیان مدنی می‌رسد که تعدادی از امامان او را ضعیف دانسته‌اند؛ بنگرید به: تهذیب التهذیب (۴ / ۱۹۴). در حدیث دیگری از ابن‌عباس رضی‌الله‌عنه آمده است: «دست الله با جماعت است» که ترمذی (۴ / ۳۹) آورده و گفته است: حسن غریب است. همچنین از عرفجة الاشجعی که ابن‌حبان در صحیح (۲ / ۳۲۰) و بیهقی در شعب الإیمان (۱۰ / ۱۸) آورده‌اند. بنگرید به: صحیح الجامع الصغیر و زیادته (۱ / ۵۹۸).

نخست: شذوذ و کناره‌گیری از جمع مسلمانان در راهی که برای پیروی از حق در پیش گرفته‌اند، و نیز جدا شدن از آن احکام اسلامی که بر آن اتفاق نظر دارند، به‌ویژه اجماع صحابهٔ پیامبر ﷺ.

دوم: خروج از جمع مسلمانانی که گرد حاکمی متحد شده‌اند که با شریعت خدا میان‌شان حکم می‌راند و عدالت را برپا می‌دارد؛ به این صورت که کسی با آنان درافتد و با شورش و جنگ، صفوف متحدشان را از هم بپاشد.^۱

پس شذوذ یا همان جدا شدن از بقیه و رفتن به دنبال راه اشتباه از جماعت، در معنای نخست به دوری از منبع حق بازمی‌گردد و در معنای دوم، به انحراف از همبستگی عینی و نظم و انضباطی است که بر سر آن گرد آمده‌اند. شاید مقصود اصلی حدیث اصالتاً همین معنای دوم باشد و معنای نخست نیز در دل آن جای می‌گیرد؛ زیرا اصل بر این است که مسلمانان بر سر چیزی خلاف احکام اسلام یک‌صدا نمی‌شوند. همان‌گونه که فرمان‌برداری تنها در کارهای پسندیده است، اتحاد آنان نیز تنها در مسیر طاعت الله است.

^۱ برای بررسی بیشتر مفهوم «جماعت» نگاه کنید به: شرح صحیح بخاری از ابن‌بطلال (۱۰/ ۳۳-۳۶)، الاعتصام شاطبی (۲/ ۷۶۹-۷۷۶)، التوضیح لشرح الجامع الصحیح از ابن‌ملقن (۳۲/ ۳۳۹-۳۳۵)، فتح‌الباری (۱۳/ ۳۷)، عمدة‌القاری (۲۴/ ۱۹۵).

مردم در برخورد با این مفهوم به سه دسته تقسیم می‌شوند: دو طیف افراطی و تفریطی و یک راه میانه:

گروه اول هر نوع مخالفتی با اکثریت را «شدوذ» می‌دانند. آن‌ها بر هر کسی که سخنی برخلاف عامه مردم در یک زمان یا مکان بگوید خرده می‌گیرند و آن را مصداق شدوذ می‌شمارند و به حدیث «هرکه از جماعت جدا افتد، در آتش تنها ماند» استناد می‌کنند. این گروه حتی پا را فراتر گذاشته و هر چیزی را که با مشهورات زمانه سازگار نباشد شدوذ می‌نامند، حتی اگر سخن اهل علم نباشد؛ یعنی معیار شدوذ را مطلقاً بر پایه حرف مردم قرار می‌دهند.

در مقابل، گروهی به بهانه پایبندی به حق، هیچ اهمیتی برای شدوذ قائل نیستند. آن‌ها پروایی از مخالفت با اجماع یا آنچه بزرگان مسلمان بر آن استقرار یافته‌اند ندارند و برای همبستگی مردم، پیوند دل‌ها، وحدت کلمه و دوری از تفرقه ارزشی قائل نمی‌شوند و ادعایشان این است که تنها از حق پیروی می‌کنند.

هر دو رویکرد نکوهیده است؛ زیرا اولی مردم را بدون در نظر گرفتن حق ملاک قرارداد و دومی حق را بدون رعایت جایگاه جماعت در نظر گرفت. راه درست میان این دو است: حق را باید با دلایل و برهان‌هایش شناخت و شناخت آن لزوماً وابسته به مردم نیست، مگر اینکه اجماع اهل علم در میان باشد. البته اینکه حق به توده مردم

وابسته نیست، هرگز به این معنا نیست که نسبت به آنچه باعث وحدت کلمه و نزدیکی قلبی میان مردم می‌شود بی‌تفاوت باشیم.

به دلیل اهمیت همبستگی و جماعت و مصالح شرعی بزرگی که در آن‌ها نهفته است و نیز برای جلوگیری از مفسده‌های بزرگ برای توده مردم، بر مفهوم «شنیدن و فرمان برداری» در کارهای پسندیده از پیشوایان و حاکمان تأکید شرعی شده است. این موضوع معنایی شرعی است که منافع آشکار و معقولی را محقق می‌سازد؛ به گونه‌ای که دین و دنیای مردم در سایه آن حفظ می‌شود، احکام شرع میانشان به اجرا درمی‌آید و برپایه عدالت داوری می‌گردد. حتی اگرستم یا تبعیضی رخ دهد، این امر ویران کردن تمام مصالح را از راه خروج از جماعت یا تغییر وضعیت با شمشیر و جنگ توجیه نمی‌کند؛ زیرا این کار برای حفظ مصلحت خود جماعت است. عقل و مصلحت ایجاب نمی‌کند که برای اصلاح شری معین، رودهایی از شر و فساد گشوده شود.

در این باره احادیث صحیح متعددی از پیامبر ﷺ روایت شده است؛ مانند این گفته ایشان: «حاکمانی بر سر کار می‌آیند که کارهای [پسندیده] آنان را می‌شناسید و کارهای [ناپسندشان] را بر نمی‌تابید؛ پس هر که [زشتی کار را] بشناسد [و بیزاری جوید] پاک گشته و هر که [آن را] انکار کند به سلامت رسته است، اما [بدا به حال]

کسی که خشنود شود و پیروی کند.» پرسیدند: آیا با آنان نجنگیم؟ فرمود: «نه، تا زمانی که نماز می‌گزارند.»^۱ همچنین در حدیث عباده بن صامت رضی‌الله‌عنه آمده است: «پیامبر ﷺ ما را فراخواند و با ایشان بیعت کردیم؛ از جمله پیمان‌هایی که ایشان از ما گرفت این بود که در خوشی و ناخوشی، و سختی و آسانی، و حتی اگر حق ما پایمال شود، شنوا و فرمان‌بردار باشیم؛ همچنین با والیان امر در نیفتیم، مگر آنکه کفری آشکار ببینید که برای آن برهانی از جانب الله داشته باشید».^۲

این موضوع حقیقتی معقول است که عقل بر آن دلالت دارد و آن را می‌پسندد؛ معنایی مصلحت‌محور و آشکار که انسان ثمره و فرجام آن را درک می‌کند. ابن‌مسعود رضی‌الله‌عنه این معنای عقلی و مصلحتی را به روشنی بیان کرده و گفته است: «آنچه در جماعت ناپسند می‌دارید، بهتر از آن چیزی است که در تفرقه دوست دارید».^۳

^۱ مسلم (۳/ ۱۴۸۰) به شماره (۱۸۵۴) از حدیث ام‌سلمه رضی‌الله‌عنها.

^۲ بخاری (۹/ ۴۷) به شماره (۷۰۵۵) و مسلم (۳/ ۱۴۰۷) به شماره (۱۸۴۰).

^۳ ابن‌ابی‌شیبہ در المصنف (۷/ ۴۷۴)، طبری در تفسیرش (۵/ ۶۴۸)، طبرانی در المعجم‌الکبیر (۹/ ۱۹۸)، آجری در الشریعة (۱/ ۲۹۸)، حاکم در المستدرک (۴/ ۵۹۸) و ابن‌بطه در الإبانة (۱/ ۳۲۷)

از جمله تعبیری که عمق نگاه مصلحت‌محور آنان را نشان می‌دهد، توجه به تفاوت میان فساد خاص و فساد عام است. چنان‌که امام احمد زمانی که از بیم فتنه با شورش مخالفت کرد، در پاسخ به کسی که به او گفت: «ای اباعبدالله، مگر مردم امروزه در فتنه نیستند؟» چنین گفت: «حتی اگر چنین باشد، این فتنه‌ای خاص است؛ اما اگر شمشیر در میان آید، فتنه همه‌گیر می‌شود و راه‌ها بسته خواهد شد».^۱ بنابراین تلاش برای نبرد به بهانه برخی مفاسد خاص، آن فساد را به فسادی همگانی تبدیل می‌کند که همه مردم به آن دچار می‌شوند.

افزون بر این درک عقلی و مصلحتی آشکار، وقایع تاریخی نیز بهترین گواه بر این مدعا هستند؛ همان‌طور که حسن بصری در نکوهش این‌گونه شورش‌ها گفته است: «آنان به شمشیر پناه بردند و به همان نیزوا گذار شدند؛ به الله سوگند که هرگز روز خوشی به ارمغان نیاوردند».^۲

ابن تیمیه با استقرای حوادث پر شمار تاریخی می‌گوید: «شاید نتوان گروهی را یافت که علیه حاکمی شوریده باشند، مگر آنکه مفسده ناشی از خروجشان، بزرگتر از

^۱ خلال در السنة (۱/ ۱۰۴).

^۲ ابن سعد در الطبقات الكبرى (۹/ ۱۶۵)، بلاذری در انساب الاشراف (۸/ ۳۰۹)، ابن ابی حاتم در تفسیر خود (۵/ ۱۵۵۱) و آجری در الشریعه (۱/ ۳۷۳).

مفسده‌ای باشد که برای از میان بردنش برخاسته‌اند.^۱ بنابراین: «خرابی‌هایی که آنان با خون‌ریزی، مباح دانستن محرمات و غارت اموال به بار می‌آورند، بیش از اصلاحی است که انجام می‌دهند».^۲

مگر آنکه مردم کفر آشکاری ببینند؛ در این صورت کافر ولایتی بر مسلمانان نخواهد داشت. با این حال، رعایت مصلحت شرعی همچنان پابرجاست؛ بنابراین نباید اقدامی کرد که به زیان جماعت مسلمانان بینجامد. این حکم در لزوم رعایت مصلحت جماعت، اقلیت‌های مسلمان ساکن در کشورهای غیرمسلمان را نیز شامل می‌شود. مسلمان باید همسو با جماعت مسلمانان باشد و از انجام کارهایی که به مسلمانان و مصالح آنان آسیب می‌زند، دوری کند.

^۱ نهاج السُّنَّة النبویه (۳/ ۳۹۱). ابن تیمیه در بسیاری از بخش‌های کتاب‌های خود به ذکر احادیث صحیح درباره نهی از شورش و بیان مصالح آشکار نهفته در آن پرداخته است. بنگرید به: منهاج السُّنَّة النبویه (۱/ ۱۱۵-۱۱۹)، (۱/ ۵۵۶-۵۶۵)، (۳/ ۳۹۰-۳۹۵)، (۴/ ۵۲۷-۵۴۹)، مجموع الفتاوی (۴/ ۴۴۳-۴۴۵)، (۳۵/ ۵-۱۷).

^۲ بنگرید به: مجموع الفتاوی (۵/ ۴۷)، اجتماع الجیوش الاسلامیة (۱۹۸). این عبارت در کتاب الفقه الاکبر منسوب به ابوحنیفه (۱۰۸) نیز آمده است.

به دلیل آشکار بودن جنبهٔ مصلحت در این اطاعت، دیدگاه عموم علمای اهل سنت بر این معنا استوار گشت و آن را در عقاید خویش گنجانند؛ زیرا این موضوع به شعار و نشانه‌ای برای اهل سنت تبدیل شد. دربارهٔ این مفهوم یعنی اطاعت از والیان امر چندین اشکال مطرح شده است که برجسته‌ترین آن‌ها، چهار اشکال تکراری است: نخست: اینکه چنین دیدگاهی باعث تقویت و تثبیت ظلم می‌شود، به آن مشروعیت می‌بخشد و قدرت‌ش را بیشتر می‌کند؛ بنابراین، به جای کاهش فساد، آن را ریشه‌دارتر می‌سازد.

پاسخ: این یک تصور ذهنی و دور از واقعیت است. تلاش برای حفظ حقوق مردم چیزی نیست که ظلم را تقویت کند؛ بلکه برعکس، همین رویکرد است که از شدت ستم می‌کاهد و راه‌های نفوذ آن را می‌بندد. جنگ و شورش تنها باعث آشفته‌گی و هرج و مرج می‌شود و در پی آن، حقوق مردم پایمال می‌گردد. تاریخ بهترین گواه است که در دوران‌های فروپاشی نظم دولت، چنان خون‌ریزی و تضییع حقوقی رخ می‌دهد که موی کودک را سپید می‌سازد.

دوم: اینکه چنین موضعی به معنای رضایت دادن به ظلم و مباح شمردن آن است.

پاسخ: این ادعا یک بی‌انصافی آشکار و قضاوتی نادرست است. هیچ‌یک از فقیهان اسلام هرگز ظلم را نپذیرفته یا آن را کوچک نشمرده‌اند و جنگیدن را نیز برای رسیدن به آن جایز ندانسته‌اند. آنان تنها با واقعیت‌های موجود روبرو می‌شوند و آنچه را برای مسلمانان سودمندتر و از میان دو شر، سبک‌تر است برمی‌گزینند؛ چرا که میان دو انتخاب قرار دارند و راه سوم نیست. پس اگر گزینه وحدت، پایان دادن به فتنه و حفظ جان انسان‌ها را انتخاب کنند، کسی جز یک فرد ستیزه‌جو نمی‌گوید که این کار به معنای رضایت به ظلم است.

سوم: گفته می‌شود این موضع‌گیری به معنای همراهی با ستم حاکم و دفاع از اوست.

این پنداری کاملاً نادرست است؛ زیرا چنین موضعی بر پایه رعایت حق مردم و حفظ انسجام جامعه استوار شده است، نه تأمین منافع حاکم. سلف در پیگیری این مسیر، مصلحت توده مردم را در نظر داشتند، نسبت به جان آنان حساس بودند و از حقوقشان پاسداری می‌کردند؛ بنابراین انگیزه آنان هرگز دفاع از شخص حاکم نبوده است. حقیقت این است که فقها در این مسیر تابع جمع مردم هستند. وقتی اوضاع سامان یافت و مردم بیعت کردند، آنان خروج از جمع مسلمانان و تحمیل آرای شخصی و تکرانه بر اکثریت را ممنوع دانستند.

چهارم: گفته‌اند این رویکرد نشانه ضعف، ذلت‌پذیری و سستی است.

در واقع این موضع، برخاسته از عقلی بیدار است که اجازه نمی‌دهد چنین تحریکاتی او را به سوی رفتارهای نادرست و اقدامات ویرانگر سوق دهد. همواره برای هر موضع خردمندانه‌ای، کسانی پیدا می‌شوند که آن را به ترس و ضعف نسبت دهند. اگر خردمندی در مسیر حفظ جان و حقوق مردم به ترس متهم شود، بسیار بهتر از آن است که شجاع و قدرتمند نامیده شود، در حالی که همان حقوق را به باد داده است.

برداشت نادرست از موضع سلف، باعث دل‌زدگی‌های امروزی و تاختن به فقهای سلف شده است؛ حال آنکه این بر پایه خطا و تصورات اشتباه شکل گرفته است. شاید برخی تندروی‌ها در باب اطاعت، دستاویزی برای تخریب این موضع [یعنی موضع سلف] شده باشد، اما خطای هیچ‌کس را نباید به پای کسانی نوشت که به آن قائل نبوده‌اند؛ بنابراین عالم هرگز مسئول کج‌فهمی‌های جاهل نیست.

مفهوم جماعت تنها به حضور در سرزمین‌های اسلامی و زندگی زیر سایه حاکم مسلمانی که بر پایه شرع حکم می‌راند، محدود نمی‌شود؛ بلکه شامل حال مسلمانانی نیز می‌شود که در کشورهای کافر گرد هم می‌آیند، هرچند [تشکیلات رسمی و] گروه و جمعیت نداشته باشند. همبستگی و اتحاد در حد توان مصلحت

بزرگی است. مفهوم جماعت، معنایی مصلحت‌محور و معقول است و اگر تمام جنبه‌های آن محقق نشود، نباید آن را به کلی از دست رفته دانست؛ بلکه باید تا حد امکان از این ظرفیت بهره برد. از جمله این موارد می‌توان به همبستگی در مناسبت‌های شرعی مانند اعیاد و توافقی بر سر مدیریت یک مرکز، مسجد، کمیته یا هر روشی که مورد رضایت و توافق همگان باشد، اشاره کرد.

از دیگر مصداق‌های این همبستگی آن است که مسلمانان در صورت امکان، برای داوری به کسی مراجعه کنند که بر پایه شرع میانشان حکم کند؛ چرا که در غیاب حاکم، جماعت مسلمانان وظایف او را بر عهده می‌گیرند. فقیهان مالکی به این نکته زیبا تصریح کرده‌اند که جماعت مسلمانان در زمان نبودن امام، جایگزین او می‌شوند.^۱

این معنا بر مسلمانان واجب می‌کند که برای اجرای آن دسته از احکام دین که برایشان مقدور است، متحد شوند. طبیعتاً این هدف تنها زمانی محقق می‌شود که بر سر یک شخص یا یک نهاد مورد رضایت همگان توافق کنند؛ اما در صورت تفرقه و

^۱ بنگرید به: مختصر خلیل (۱۳۱)، التاج والإکیل مَوَاق (۴۹۸ / ۵)، شرح زرقانی بر مختصر خلیل (۴ / ۳۷۶)، المعیار المعرب ونشریسی (۱۰۳-۱۰۲ / ۱۰) و مواهب الجلیل خطاب (۴ / ۱۹۹).

پراکندگی، هیچ دستاوردی حاصل نخواهد شد. این از برکت همبستگی است، حتی در دوران ضعف و تفرقه.

(۳۷) حق را به باطل نیامیزید^۱

«تلبیس» همان آمیختن حق به باطل است؛ به گونه‌ای که وجود حق باعث شود جنبه باطل یک موضوع بر برخی مردم پوشیده بماند. این کار سبب ترک حقیقت یا پذیرش باطل می‌شود و از عوامل اصلی گمراهی به شمار می‌رود. بنابراین تلبیس امری نکوهیده است: **{وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ}** (بقره: ۴۲) (و در حالی که [حقیقت را] می‌دانید، حق را با باطل نیامیزید و آن را کتمان نکنید). این رفتار از ویژگی‌های اهل کتاب است:

{يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (آل عمران: ۷۱) (ای اهل کتاب چرا حق را با باطل می‌آمیزید و حق را کتمان می‌کنید در حالی که می‌دانید).

مفسده تلبیس می‌تواند ناشی از نیت بد، عمل بد یا هر دو باشد. نیت بد زمانی است که فرد آگاهانه و برای فریب مردم به تلبیس روی می‌آورد. عمل بد نیز به این معناست که گفتار، رفتار یا اعتقاد فرد، حق و باطل را به هم آمیخته باشد، حتی اگر قصد فریب در کار نباشد.

^۱ لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ.

تلبیس صفتی ناپسند است، از این رو ساحت شرع از آن پاک است. گفتمان شرع، پیامی هدایتگر و روشنگر است که حقیقت را آشکار کرده و دلایل آن را به بهترین شیوه نشان می‌دهد.

آمیختن حق به باطل از بزرگترین دلایل انحراف از حقیقت است. نکوهش تلبیس تمام ابعاد آن را در بر می‌گیرد؛ از کسی که آگاهانه آن را به کار می‌برد تا کسی که ندانسته مرتکب آن می‌شود و کسی که تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد.

تلبیس آثار بزرگی در ضعف امروز مسلمانان و تفرقه و اختلاف آنان دارد. شیخ معلمی با مهارتی تمام، علل ضعف مسلمانان را در سه مورد خلاصه کرده است؛ او می‌گوید: «کسانی که از حقیقت اسلام آگاه و دلسوز آن هستند، به بسیار به تقریر این [حقیقت] پرداخته‌اند که تمام آنچه از ضعف، سستی، ناتوانی و دیگر جنبه‌های انحطاط بر مسلمانان عارض شده، تنها به دلیل دوری آنان از حقیقت اسلام است. به نظر من این موضوع به سه چیز بازمی‌گردد؛ نخست: آمیخته شدن آنچه جزو دین نیست با آنچه از دین است. دوم: ضعف یقین در آنچه جزو دین است. سوم: عمل نکردن به احکام دین»^۱.

^۱ المقدمات و ما إليها، معلمی (۳۰۳)، از مجموعه آثار معلمی.

از جمله مواردی که خطر تلبیس را نشان می‌دهد، این است که مردم هرگز باطل محض را نمی‌پذیرند؛ بلکه زمانی آن را قبول می‌کنند که با مقداری حق درآمیخته باشد: «زیرا باطل محضی که بطلانش برای همگان آشکار است نمی‌تواند قول و مذهب گروهی از مردم باشد که از آن دفاع کنند؛ بلکه همواره باطلی است که با حق آمیخته شده باشد».^۱

به همین دلیل: «بدعت نه حق محض و موافق با سنت است - که اگر چنین بود دیگر باطل به شمار نمی‌رفت - و نه باطل محض است که حقی در آن نباشد؛ چرا که در این صورت نیز بر مردم پوشیده نمی‌ماند. بلکه شامل حق و باطل با هم است، و صاحب آن، حق را به باطل آمیخته است».^۲

و همین سبب انتشار مقوله‌های باطل است؛ چرا که: «هر سخن باطلی ناچار باید شبهه‌ای از حق داشته باشد که اگر چنین نبود رواج نمی‌یافت و [بر مردم] مُشْتَبَه نمی‌شد».^۳

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۷/ ۱۷۰).

^۲ درء تعارض العقل والنقل (۲/ ۱۰۴).

^۳ جامع الرسائل (۲/ ۴۰۱).

پیامد این مشتبه شدن (تلبیس) آن است که حقی که با باطل درآمیخته، رد شود؛ به همین سبب: «بسیار از آنان می‌بینیم که سخن باطل رقیب، بهره‌ای از حق دارد یا با او دلیلی است که حقی را اقتضا می‌کند؛ اما طرف مقابل [برای گریز از آن باطل]، اصل حقیقت را به کلی رد می‌کند تا جایی که خودش نیز در بخش‌هایی بر خطا می‌ماند؛ همان‌گونه که رقیبش در اصل بر باطل بود. من این حالت را در میان بسیاری از اهل سنت در مسائلی چون قدر، صفات، صحابه و دیگر موضوعات دیده‌ام»^۱.

بروز تلبیس در میان مردم اسباب گوناگونی دارد که برجسته‌ترین آن‌ها عبارتند از:
سبب نخست: کتمان حقیقت. این عامل به وقوع تلبیس می‌انجامد و دو حالت برای آن متصور است:

نخست: اینکه شخص از بیان همه حق سکوت کند و نسبت به بیان همه علم سستی ورزد، تا جایی که جهل چیره شود و حق و باطل به هم بیامیزند.

دوم: پنهان کردن بخشی از حقیقت در برخی قضایای خاص که مایه تلبیس در آن قضیه می‌شود.

^۱ اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۱۵۱).

سکوت از بیان حق ناپسند است و کسی که بدون دلیلی مشخص حق را پنهان می‌کند، درواقع به شکل‌گیری تبلیس در یکی از این دو حالت کمک کرده است.

اما کسی که حقیقت را در زمان یا مکانی خاص به دلیلی شرعی پنهان کند، مانند ترس از آسیب، یا رعایت مصلحت در آموزش و دعوت مردم، عملش در زمره تبلیس نمی‌گنجد؛ بلکه این کار اقدامی است که احتمال درست یا نادرست بودن در آن می‌رود؛ یعنی ممکن است موضعی سنجیده یا خطا باشد، اما به چنین کسی عنوان تبلیس‌گراطلاق نمی‌شود.

سبب دوم: تأویل و تلاش برای دوری از برخورد مستقیم با نصوص. نصوص وحی در دل و جان مردم جایگاه والایی دارند؛ از این رو، کسی که با آن‌ها مخالف است برای اینکه آشکارا رو در روی نصوص وحی قرار نگیرد، راه تبلیس را پیش می‌گیرد. همان‌گونه که ابن تیمیه خاطرنشان کرده است: «فرد بر باطل، اگر بخواهد آنچه را قرآن اثبات کرده نفی کند یا آنچه را نفی کرده اثبات نماید، با لفظ قرآن برخورد نمی‌کند مگر آنکه در جهل زیاده‌روی کرده باشد»^۱.

^۱ بیان تبلیس الجهمیة (۳/ ۳۰۲)؛ همچنین برای همین معنا بنگرید به: (۳/ ۳۰۴).

این شیوه‌ای قدیمی است. امام دارمی در رد خود نقل می‌کند که مَریسی [از سران جهمیه] گفته است: «آن [یعنی نصوص] را آشکارا رد نکنید که رسوا می‌شوید؛ بلکه با تأویل، آنان را به اشتباه بیندازید، که در این صورت آن [یعنی نص] را به نرمی رد کرده‌اید زیرا نمی‌توانید آن را با [صراحت و] تندی رد کنید»^۱.

سوم: بی‌توجهی و غفلت. این مورد در حقیقت بزرگترین سبب تلبیس است. هیچ‌کس در تلبیس گرفتار نمی‌شود مگر به دلیل کوتاهی در شناخت حق، غفلت از پژوهش و روی‌گردانی از آنچه بر وی واجب است. چنین فردی در دنیای خود غرق شده، درباره احکام دینش پرس‌وجو نمی‌کند، بر آداب آن پایبند نیست و راه را برای هر آنچه قلبش را فاسد می‌کند و به دینش آسیب می‌زند، باز گذاشته است.

چهارم: تقلید و تعصب. فرد با باورهایی انحرافی که آن‌ها را از مسلمات پنداشته، رشد می‌کند و به نصوص تنها از دریچه همان باورها می‌نگرد؛ در نتیجه حقیقت بر او مشتبّه می‌شود. تفاوت بنیادین میان روش اهل سنت و دیگران در همین جاست: اهل سنت ابتدا استدلال می‌جویند و سپس باورمند می‌شوند، اما اهل بدعت ابتدا معتقد می‌شوند سپس [برای آن اعتقاد] در پی استدلال می‌گردند. حال آنکه واجب

^۱ نقض عثمان بن سعید (۵۵۴). درباره همین معنا بنگرید به: (۲۳۷)، (۳۳۵)، (۳۴۸). همچنین بنگرید به: السنّة خلال (۲/ ۱۹۳) و رسالة السجزي إلى أهل زييد (۳۴۶).

این است: **قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** {بقره: ۱۱۱} (بگو اگر راست می‌گویید دلیل خود را بیاورید).

مسلمان در پی مراد الله است، نه اینکه در قرآن به دنبال مراد دل خویش باشد. از این رو عمر بن خطاب رضی الله عنه می‌فرماید: «این قرآن سخن [خداوند] است؛ پس آن را در جایگاه‌های خود قرار دهید و در آن از هواهای نفسانی خویش پیروی نکنید».^۱ وکیع در تبیین این اصل می‌گوید: «هر کس حدیث را همان‌گونه که رسیده است بجوید، صاحب سنت است و هر که حدیث را برای تقویت هوای نفس خویش بطلبد، صاحب بدعت است».^۲

از آنجا که نزد اهل اهوا، احادیث در مرحله دوم می‌آیند [یعنی پس از تثبیت عقیده نه پیش از آن] اگر حدیثی برخلاف تمایلاتشان باشد از آن دوری می‌کنند. این نکته‌ای است که عالمان پیشین در نقد اهل بدعت به آن پی برده بودند. به همین سبب بقیه

^۱ ابن وهب در الجامع (۳/ ۲۷۵) و احمد در الزهد (۳۲).

^۲ بنگرید به: رفع الیدین فی الصلاة، بخاری (۳۷). ابواسماعیل هروی در ذم الکلام و أهله (۱۹۸) آن را با سند خود از طریق بخاری آورده است. خطیب بغدادی در شرف أصحاب الحديث (۶۰) شبیه به همین معنا را از وکیع نقل کرده است. همچنین بنگرید به: مختصر الحجة علی تارك المحجة، مقدسی (۱/ ۱۲۴).

بن الولید می‌گوید: «اوزاعی به من گفت: ای ابامحمد، درباره‌ی گروهی که حدیث پیامبرشان را ناخوش می‌دارند چه می‌گویی؟ گفتم: مردمان بدی هستند. گفت: هیچ صاحب بدعتی نیست که برایش حدیثی از رسول‌الله ﷺ برخلاف بدعتش بخوانی، مگر آنکه نسبت به آن حدیث کینه به دل گیرد»^۱.

احمد بن سنان قطان نیز می‌گوید: «هیچ کس بدعتی پدید نیاورد مگر آنکه شیرینی حدیث از قلبش زدوده شد»^۲.

ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «هرگز بدعت‌گذاری را نمی‌یابی مگر آنکه دوست دارد نصوص مخالف خویش را پنهان کند و از آشکار شدن، روایت و بازگو کردن آن‌ها و نیز از کسی که چنین کند، بیزار است»^۳.

اهل بدعت به احادیث استدلال می‌کنند، اما این استدلال برای آنان در مرتبه‌ی دوم و تابع اصول فکری ثابتی است که از قبل نزدشان استوار گشته است؛ «چرا که تکیه‌

^۱ لالکائی در شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة (۳/ ۴۷۷) و خطیب بغدادی در شرف أصحاب الحديث (۷۳).

^۲ حاکم در معرفة علوم الحديث (۴)، خطیب در شرف أصحاب الحديث (۷۳) و هروی در ذم الکلام و أهله (۱۵۴).

^۳ درء تعارض العقل و النقل (۱/ ۲۲۱).

آنان بر حدس و گمان و نتایج فکری خویش است و سپس احادیث را بر آن‌ها عرضه می‌کنند؛ هرچه را موافق یافتند می‌پذیرند و هرچه را مخالف بود رد می‌کنند.^۱

از آنجا که اصول فکری برای آنان پیشینی است، ناچارند نصوص مخالف را رد کنند: «هر کس اصلی را پایه‌گذاری کند که الله و پیامبرش ﷺ آن اصول را نگذاشته‌اند، ناگزیر به رد سنت یا تحریف نصوص از جایگاه اصلی‌شان کشیده می‌شود؛ از این رو، حزب خداوند و پیامبر او ﷺ اصلی را قرار نمی‌دهند مگر آنچه پیامبر ﷺ آورده است».^۲

ممکن است در اینجا گفته شود: اهل سنت نیز ابتدا عقاید را دریافت می‌کنند و سپس برای آن‌ها استدلال می‌جویند؛ چرا که نوآموز در آغاز به نصوص نمی‌نگرد تا عقاید را از آن‌ها استخراج کند، بلکه در اعتقاداتی که علمای اسلام تقریر کرده‌اند می‌نگرد و در پی دلایل آن‌ها برمی‌آید.

پاسخ این است: مقصود این است که خود این روش بر پایه پیروی اعتقاد از دلیل استوار است، نه اینکه هر نوآموزی لزوماً باید ابتدا استدلال کند و سپس ایمان بیاورد؛ چرا که چنین چیزی نه محقق شده است و نه حتی قابل تصور است. ممکن

^۱ الانتصار لأصحاب الحديث (۶۹)؛ و نیز بنگرید به: الاعتصام (۱۰۲/۳).

^۲ شفاء العلیل ابن قیم (۱/۲۱۰). درباره معنای اختصاص اهل سنت به این ویژگی بنگرید به: الحجة فی بیان المحجة (۲/۴۱۳).

نیست انسان هنگام نگرستن به دلیل، از هرگونه باور پیشینی خالی باشد؛ بلکه حتی در خودِ اسلام، فرد از زمان تولد بر پایهٔ اسلام رشد می‌کند و پس از آن با دلایل آشنا می‌شود. مقصود اصلی این است که عقاید اهل سنت تابع دلیل است و برمدار دلایل کتاب و سنت و آنچه صحابه و پیروانشان بر آن بوده‌اند، حرکت می‌کند. برخلاف عقاید اهل بدعت که اصولی را خارج از دلیل بنا می‌کنند و سپس دلیل را با آن می‌سنجند. آن‌ها با اصولی عقلی به دلایل می‌نگرند و آن‌ها را از آن دریچه می‌بینند. بنابراین کسی که این عقاید (عقاید اهل سنت) را دریافت کرده، در حقیقت از دلیل به سوی عقیده حرکت کرده است، هرچند در مسیر آموزش، ابتدا عقیده و سپس دلیل را آموخته باشد. زیرا اعتبار به حقیقت امر است، نه به شیوهٔ آموزش.

* * *

آثار این مقوله:

- خطر مقدمه‌های فاسد:

از آثار خطرناک این التباس آن است که مسلمان ممکن است به برخی معانی باطل که به لباس حق درآمده‌اند چنگ بزند و آن‌ها را حق بپندارد، به آن‌ها تن دهد و آن‌ها را مقدماتی قرار دهد که باورهایش را بر آن‌ها بنا می‌کند. چه بسا «با این حال آنان

[یعنی متکلمان]، چنان می‌پندارند که اسلام [و ایمان به وجود آفریدگار] جز با پذیرش همان نظریهٔ حدوثی که ادعا کرده‌اند، به کمال نمی‌رسد [و ثابت نمی‌شود]؛ همین موضوع [یعنی گره زدن اعتبار دین به یک استدلال خاص] مایهٔ نفاق و زندقهٔ آنان می‌گردد [زیرا با یافتن کوچکترین ایرادی در آن استدلال، نسبت به اصل دین شک می‌کنند]؛ در حالی که این باطل است.^۱

همان‌گونه که پذیرش بخشی از باطل، با گذشت زمان نزد انسان گسترش می‌یابد و او را به پذیرش لوازم باطل ناچار می‌کند؛ چرا که: «هر کس در بدعت خویش استوار شود، معتقد است که باید قیاس خود را تعمیم دهد؛ زیرا او به برابری میان امور مشابه نزد خویش باور دارد، هرچند این کار مستلزم مخالفت بسیار با نصوص باشد».^۲

این تسلیم شدن در برابر بخشی از باطل، راه را برای چیرگی اهل باطل بر مخالفان نشان می‌گشاید؛ آنان از اشتباهی که مخالفان در رها کردن بخشی از حق مرتکب شده‌اند، برای پایبند کردن آنان به باطل و افزایش انحرافشان از حق بهره می‌جویند. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «در عموم آنچه اهل باطل علیه کسانی که از آنان به حق

^۱ التسعینیه (۳/ ۷۷۲).

^۲ الانتصار لأهل الأثر (۶۷).

نزدیک‌ترند استدلال می‌کنند تأمل کردم و دریافتم که حجتِ باطل‌گرا تنها زمانی قدرت می‌گیرد که آنان [یعنی طرف مقابل] بخشی از حقی را که خداوند به همراه رسولش ﷺ فرستاده و در کتابش نازل کرده است، رها کرده باشند؛ در این صورت، همان بخشِ ترک شده از حق، به بزرگترین حجتِ فردِ باطل‌گرا علیه آنان تبدیل می‌شود. بسیار دیده‌ام که بسیاری از اهل کلام که به حق نزدیک‌ترند گاهی در باطل با دشمنانشان هم‌سو می‌شوند و گاهی در حق با آنان مخالفت می‌کنند؛ در نتیجه دشمنان با استفاده از آن باطلی که اینان پذیرفته‌اند و آن حقی که با آن مخالفت ورزیده‌اند، بر آنان چیره می‌شوند.^۱

از جمله کاربردهای معاصر که گواه بر اثر این مقدمات فاسد است، می‌توان به انکار برخی احکام شرعی به بهانه تبریئة اسلام، حفظ وجهه آن و دفع شبهات ملحدان اشاره کرد؛ در حالی که آن احکام ثابت و مورد اجماع هستند، مانند حد رجم، مجازات مرتد یا جواز تعدد زوجات. فرد به برخی معانی باطل که به لباس حق درآمده‌اند چنگ می‌زند و سپس می‌پندارد که نفی این احکام یا تأویل آن‌ها، مایه دفع شک و تردید از اسلام و حفظ اصول دین برای مسلمانان است، اما در حقیقت،

^۱ درء تعارض العقل والنقل (۳/ ۱۳۹). درباره اثر مقدمات فاسد بنگرید به: الصفیة (۱/ ۸۸)، بیان تلخیص الجهمیة (۲/ ۷۱).

این اقدام مایه تقویت نفاق و شک در اسلام است و راه را برای چیرگی هر ملحد و کافری باز می‌کند؛ زیرا وقتی فرد اعتراف کند که این‌ها احکامی فاسد و مخالف حقوق انسان هستند، در واقع نزد آنان اعتراف کرده که اسلام چنین احکامی آورده [که منافی حقوق بشر است]؛ پس از آن ملحدان هرگز به نظر و تأویل او توجه نمی‌کنند، چون خواهند گفت: «علمای اسلام از تو به دین اسلام آگاه‌ترند».

- پرهیز از آوردن حق در سیاق یاری باطل:

این مورد زمانی رخ می‌دهد که شخصی از یک انحراف آشکار سخن بگوید اما برای آن به معانی صحیح استدلال کند. در اینجا مشکلی در خود آن سخن حق نیست، اما چون در سیاقی باطل بیان شده، مایه اشتباه حق با باطل می‌شود. در چنین حالتی واجب است که حق تبیین شده و آن معانی باطل که به آن درآمیخته زدوده شود. این بدان معنا نیست که این روشنگری در هر سیاقی لازم باشد، بلکه باید مطمئن شد که سکوت به معنای تأیید یا پذیرش باطل فهمیده نشود.

به همین سبب وقتی علی رضی الله عنه سخن خوارج را شنید که می‌گفتند: «لا حکم إلا لله» (حکم تنها از آن الله است) فرمود: «کلمه حق که باطل از آن اراده شده

است.^۱ این جمله در ظاهر حق است، اما آنان آن را در غیر جایگاهش به کار می‌برند و حق آن را به باطل می‌آمیزند.

باید دانست هر دلیلی که فرد باطل‌گرا برای یک معنای باطل به آن استدلال کند، در حقیقت خود آن دلیل بر معنای حق دلالت دارد نه بر باطل، و آن دلیل علیه خود اوست. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «تمام ادله شرعی و عقلی که فرد باطل‌گرا به آن‌ها استناد می‌کند، تنها بر حق دلالت دارند و هرگز بر سخن او دلالت نمی‌کنند. این حقیقتی آشکار است که هر کسی آن را درمی‌یابد؛ زیرا دلیل صحیح جز بر حق دلالت نمی‌کند. اینجا سخن درباره خود آن ادله باقی می‌ماند و اینکه دلالت آن بر باطل نفی شود و دلالت آن بر حق توضیح داده شود و این تفصیل و شرح این اجمال است.

مقصود در اینجا موضوع دیگری است؛ اینکه همان دلیلی که فرد باطل‌گرا به آن استناد می‌کند، اگر حق آن ادا شود و حق و باطل موجود در آن از هم بازشناخته

^۱ مسلم (۲/ ۷۴۹) به شماره (۱۰۶۶) و ابونعیم در الحلیة (۱/ ۱۳۷)؛ و بنگرید به: جامع بیان العلم وفضله (۲/ ۹۷۸). از ابن مسعود هشدار درباره «إمّعه» (دهن بین و تابع دیگران) با الفاظ دیگری نیز روایت شده است؛ چنان‌که بخاری در التاریخ الکبیر (۵/ ۶۵۴)، ابوداود در الزهد (۱۴۰) و فسوی در المعرفة والتاریخ (۳/ ۳۹۹) آن را آورده‌اند. همچنین ابوداود در الزهد (۱۴۲) و طبرانی در المعجم الکبیر (۹/ ۱۲۸) آن را ذکر کرده‌اند.

شوند و آنچه بر آن دلالت دارد آشکار گردد، روشن می‌شود که همان دلیل بر فساد سخن فرد باطل‌گرا گواهی می‌دهد؛ آن هم درست در همان موردی که برای اثباتش به آن استناد کرده بود.^۱

زیرا باطل بر زمینی لغزنده بنا شده است که هرچه فرد بر روی آن حرکت کند، خطر سقوط او بیشتر می‌شود. «باطل این‌گونه است؛ هر چه انسان برای آن بیشتر استدلال آورد، تنها بر کجی آن افزوده می‌شود و آنچه در نهانش پنهان گشته، بیشتر آشکار می‌گردد».^۲

- پرهیز از کلی‌گویی و سخنان چندپهلو:

از کاستی‌های آشکار این است که سخن شخص بر پایه کلیات مبهم و قواعد چندپهلو استوار باشد؛ به‌گونه‌ای که بدون تبیین حق در آن‌ها و بدون دور کردن باطل از این سخنان، به سوی آن‌ها فراخواند. مثلاً به آزادی دعوت کند و آزادی عقیده را تقریر نماید و برای حضور این معنا دلایل و شواهدی بیاورد، اما مرزهای این آزادی و

^۱ قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتج به مبتدع ففيه دليل على بطلان قوله (قاعده‌ای در این باره که هر دلیل عقلی که بدعت‌گذار به آن استدلال کند، در خود آن دلیلی بر بطلان سخن اوست) (۵۷-۵۸). و بنگرید به: (۱۳۱).

^۲ نقض عثمان بن سعید (۵۶۸)، و بنگرید به: (۲۷۶).

تفاوت میان آن و آزادی لیبرال را روشن نکند. در این صورت، این سخنی دچار تلبیسی خواهد شد که حق در آن با باطل درآمیخته است.

بنابراین باید مجملات تبیین شوند تا مایهٔ اشتباه و تلبیس نگردند. مقصود این نیست که هر بار کلمه‌ای مجمل به کار رفت، تبیین آن لازم باشد؛ چرا که این کار مایهٔ تکلف در مطالبه است و با چنین مواردی تلبیس رخ نمی‌دهد. بلکه تنها ارائهٔ توضیحی مناسب کافی است. همچنین باید میان سیاق‌های گوناگون تفاوت گذاشت؛ بیان یک کلمهٔ گذرا در یک گفتگو که مایهٔ هیچ فریب و اشتباهی نیست، با یک گزارش تفصیلی در یک کتاب یا دعوتی مستمر برای پذیرش مفاهیم بزرگ در دوره‌ای طولانی یکسان نیست؛ از این رو، وجود ابهام در چنین سیاقی، خود نوعی و تلبیس است.^۱

از مهم‌ترین ابزارهای کشف‌کنندهٔ ابهام در مجملات، استیفصال یعنی درخواست توضیح است؛ شخص نباید در پذیرش یا رد چیزی شتاب کند، مگر پس از آنکه دربارهٔ

^۱ به بیان دیگر: در کتاب‌ها و آموزش‌های طولانی مدت و گفتمان‌های بزرگ اگر مطالب مبهم بیان شوند، این ابهام دیگر اتفاقی نیست و خودش روشی برای فریب دادن مخاطب است. (مترجم)

معانی مُشتَبَه آن توضیح بخواهد، تا مبادا از روی غفلت، باطلی را بپذیرد یا حق را رد کند.

- آگاهی از خطر اندیشه‌های تلفیقی:

این‌ها اندیشه‌هایی هستند که می‌کوشند مفاهیم باطل را به اسلام نزدیک کنند؛ بنابراین گفتمان‌های باطلی هستند که هماهنگ جلوه می‌کنند، مانند دعوت‌های اسلامی‌سازی سکولاریسم یا سوسیالیسم یا مدرنیته و این دست مفاهیم باطل. در این روش تلاش می‌شود تصویری تلطیف شده از این مفاهیم ارائه گردد و از باطل بودن آن‌ها کاسته شود تا مردم آن را بپذیرند.

این تلفیق صورت‌های بسیاری به خود می‌گیرد؛ و هرچه انسان از دین خویش دورتر شود و نسبت به اصول آن نادان باشد، قبولاندن شدیدترین گمراهی‌ها به او از راه تلفیق آن‌ها با برخی احکام شرعی آسان‌تر می‌گردد. از جمله این موارد، ترویج همزیستی میان ادیان برای کوچک شمردن اختلافات میان آن‌ها، یا توجیه پیروی از هر آیینی، یا نفی برخی احکام شرعی مرتبط با کافران است.

- یادآوری مسئولیت شرعی:

آگاهی ما از اینکه تلبیس یکی از عوامل انحراف است و در آن حق با باطل درآمیخته می‌شود، و نیز توجه به ابزارهای فراوانی که امروزه تلبیس را در دل‌های مردم جای می‌دهد، بریک اصل بزرگ شرعی تأکید دارد؛ اینکه هر بنده‌ای در پیشگاه الله مسئول است و تلبیس در بارگاه الهی عذری برای او نخواهد بود. درآمیختن حق با باطل غالباً تنها به سبب کوتاهی انسان در آموختن، پژوهش یا پرسشگری رخ می‌دهد؛ از همین رو، فرد با کوچکترین پیش‌آمدی اثر می‌پذیرد که این ناشی از ناچیز شمردن دین و حق پروردگار جهانیان است و: **{كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيَّةٌ}** (المدثر: ۳۸) (هر کسی در گرو دستاورد خویش است).

برای نمونه آن دسته از جوانان و دختران این دوران که [برای کوتاهی خود] عذر می‌آورند و می‌گویند: «دین را بر ما مشتبه کرده‌اند، دیگر حق را از باطل نمی‌شناسیم، آنچه حرام بود حلال گشته و همه چیز تغییر کرده است...»؛ بدانند هیچ‌یک از این توجیه‌ها عذری برای رها کردن دین یا انجام کار حرام نیست؛ چرا که این تلبیس به سبب کوتاهی خود انسان رخ داده است. او خود پی‌گیر این تلبیس بوده و فلان کانال یا سایت را باز کرده یا از دوستانش پرسیده و در منابع آن‌ها جست‌وجو کرده است؛ همان‌طور که در زدودن این تلبیس نیز کوتاهی ورزیده و نه از عالمی پرسیده، نه به دنبال پاسخی گشته و نه برای رفع اشکال تلاشی کرده است؛ پس خود او مایه

این ابهام شده است. امام مالک چه نیکو این مشکل را توصیف کرده و فرموده است: «خودشان را دچار تلبیس می‌کنند؛ سپس در جستجوی کسی برمی‌آیند که [حق را] برایشان بشناساند».^۱

کوتاهی انسان در گشودن در شبهه‌ها بر قلب خویش، ناشی از ناچیز شمردن نعمت ایمان و بی‌توجهی به مرتبه آرامش و یقین است؛ بنابراین بیم آن می‌رود که خداوند چنین کسی را واگذارد و دچار شک و سرگردانی شود. برخی از گذشتگان درباره اثر گناهان در ایجاد حیرت هشدار داده‌اند؛ زید بن ابی‌زرقاء گفته است: «همانا کیفر گناهان، کشته شدن یا فرو رفتن در زمین نیست، بلکه کیفر آن‌ها حیرت است».^۲

^۱ محمد بن مخلد در کتاب «ما رواه الأكابر عن مالك بن أنس» (۶۶) و ابن بطه در «الإبانة» (۲/۵۰۹) آن را نقل کرده‌اند. مالک این عبارت را از زبان مردی نقل کرده و ظاهراً مقصود او هم همان شخص بوده است؛ به همین خاطر تعدادی از علما این سخن را به خود مالک نسبت داده‌اند. نگاه کنید به: «ترتیب المدارك» قاضی عیاض (۲/۴۱)، «الاعتصام» (۱/۱۷۳)، «الدیاج المذهب» ابن فرحون (۱/۱۱۵).

^۲ نگاه کنید به: «مختصر الحجة على تارك المحجة» از نصر بن ابراهیم مقدسی (۲/۵۹۳).

قتاده نیز گفته است: «هر کس حق را رها کند، اندیشه‌اش مشوش و دینش بر او مُشْتَبَه می‌شود».^۱

تلبیس از پیامدهای رویگردانی از جست‌وجوی حق و رها کردن آموختن آن است. این رویگردانی گاه بر اثر هجوم شبهه‌ها بر قلب رخ می‌دهد؛ یعنی زمانی که فرد در برابر آن‌ها سهل‌انگاری می‌کند تا جایی که ایمان و یقینش به ضعف می‌گراید و در پی آن در شهوت‌های حرام فرو می‌رود. «از همین رو بسیاری از این افراد را می‌بینی که چون راه هدایت برایشان روشن نشده، به گذشته خویش بازگشته و به پیروی از شهوت‌های شکم و غریزه یا طلب ریاست و مال و مانند آن سرگرم شده‌اند؛ زیرا دانش و یقینی ندارند تا قلبشان به آن آرام گیرد و سینه‌شان به آن گشوده شود».^۲

یادآوری مسئولیت، مسلمان را بر آن می‌دارد تا عوامل اثرگذار در تلبیس را مد نظر قرار دهد؛ این عوامل گاه برخاسته از عادت‌های اجتماعی، تربیتی خاص، فضای علمی، دوستان یا مواردی از این دست هستند. بنابراین باید در بررسی این عوامل و در مسیر جست‌وجوی حق، باریک‌بین و دقیق باشد. تلبیس تنها پیامد رفتار خود انسان است و مایه تبریئه او نمی‌شود؛ چرا که انسان درباره خود چیزهایی را می‌داند

^۱ عبدالرزاق در «تفسیر» خود (۳/۲۲۸) آن را آورده است.

^۲ درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۸۸).

که دیگران نمی‌دانند: **قَبْلِ الْإِنْسَانِ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ* وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ** {قیامت: ۱۴- ۱۵} (بلکه انسان خود بر خویشتن بیناست، هرچند [برای توجیه کارش] عذرهایش را در میان آورد).

- آگاهی از خطر تزیین:

باطل گاه در چشم انسان آراسته می‌شود، در نتیجه آن را نیکو می‌پندارد، دوستش می‌دارد و زیبایی و برتری آن را می‌بیند. این همان مفهوم تزیین است که با تلبیس قوت می‌گیرد؛ چرا که باطل محض معمولاً در چشم انسان آراسته جلوه نمی‌کند. برخی از کسانی که در حرام می‌افتند، ممکن است بدانند آن کار حرام است؛ اما بسیاری از آنان - به‌ویژه اگر آشکارا به آن گناه دست بزنند و زمان طولانی بر آن پایداری کنند - لجاجت می‌ورزند، تا جایی که غالباً کار به اینجا می‌رسد که آن منکر را نیکو می‌شمارند و به دنبال چیزی می‌گردند تا سرزنش وجدان را در قلبشان از میان ببرد.

از این رو، اگر دیدی برخی از آنان هنگام انجام منکر احساس آرامش می‌کنند گمان مبر که این ادعا دروغ یا فریبکاری است؛ بلکه او می‌تواند در بیان حس خود صادق باشد. برای نمونه، دختری که حجاب را رها می‌کند و به خیابان می‌آید، ابراز

خرسندی کرده و می‌گوید احساس خوشبختی می‌کند چون نسیم گیسوانش را نوازش می‌دهد. او غالباً در این احساس صادق است؛ زیرا این ناشی از تزیین شیطانی است که انسان را به انجام حرام پایبند کرده و او را در برابر اثر نصیحت، موعظه و ملامتِ نفسِ لوامه مصون می‌دارد.

یکی از نمونه‌های تزیین، دنباله‌روی از شعارهای پرزرق و برق، عبارت‌های پرطمطراق و فراخوان‌های مبهمی است که با الفاظ زیبا آراسته شده‌اند؛ از این رو، بسیاری از مردم فریب شعارها را می‌خورند و با ظواهر فریبنده سخن، همراه می‌شوند.

یکی از مفاهیم نادرستی که امروزه بر زبان برخی جاری می‌شود، ناچیز شمردن انحرافات مربوط به شهوات است؛ با این ادعا که انسان موجودی خردمند است و باکی بر او نیست.

این پندار، نشان‌دهنده غفلتی عمیق از دو نکته است:

نخست: ماهیت شهوات، تحریک‌گرایز است و به حوزه عقل ارتباطی ندارد؛ پس اگر انسان خود را در معرض شهوات قرار دهد، از آن‌ها اثر می‌پذیرد؛ چرا که او به سوی خواهش نفس خویش متمایل است.

دوم: غفلت از معنای تزیین؛ اینکه شهوات برای انسان آراسته می‌شوند و شیطان آن‌ها را در چشم او نیکو جلوه می‌دهد.

با این حال، ما مقتضای آن اعتراض را می‌پذیریم و با آن همراه می‌شویم و می‌گوییم: آری، عقل مانع شهوات می‌شود؛ اما منظور «عقل حقیقی» است؛ همان عقلی که خیر را از شر باز می‌شناسد، انسان را [از خطا] باز می‌دارد و لذت آنی را مقدم نمی‌شمارد؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «بدان که خداوند، بینش نافذ را به هنگام هجوم شهوات، و عقل کامل را به هنگام فرود آمدن شبهات دوست دارد»^۱ و این، غیر از آن فهم عامیانه از «شخص عاقل» است که این معنا را در نظر نمی‌گیرد.

- پرهیز از شبهات:

هجوم پی‌درپی شبهه‌ها از عوامل تلبیس (آمیختگی حق و باطل) است؛ از این رو بر مسلمان واجب است که از شبهات دوری گزیند و جز به قدر نیاز به آن‌ها ننگرد. شبهه‌ها بازدارنده از حق هستند و برتن حق جامه باطل می‌پوشانند. خطر شبهات برای کسی که با روحیه جستجوگر حق به سراغ آن‌ها می‌رود و عقل صاحبان آن

^۱ شهاب قضاعی در مسند خود (۲/ ۱۵۲)، بی‌هقی در الزهد الکبیر (۳۴۶) و ابونعیم در الحلیه (۶/ ۱۹۹) این روایت را آورده‌اند و در سند آن ضعفی وجود دارد. بنگرید به: تحقیق السیاسه الشرعیة ابن تیمیه (۲۵).

شبهه‌ها را بزرگ می‌شمارد، بیشتر است؛ چرا که این روحیه ضعیف، نشان از خذلان (بی‌پناهی و محرومیت از توفیق) دارد و حق بر چنین فردی مشتبه می‌شود؛ زیرا او درهای قلبش را به روی بادهای شبهه گشوده است.

البته این دوری جستن، ضرورت پاسخ‌گویی به شبهات و دفع اشکالاتی را که بر متون و احکام شرعی وارد می‌شود نفی نمی‌کند. رها کردن پاسخ به شبهه، خود عاملی برای تلبیس است؛ پس برای محافظت از حق در برابر تلبیس، ناگزیر باید به آن‌ها پاسخ داد.

در اینجا لازم است به درک فقهی موضع سلف در ترک جدال با اهل بدعت و رویگردانی از آنان توجه کرد. این موضعی مصلحت‌محور بود که بر پایه رعایت شرایط زمان و مکان اتخاذ شد؛ در آن روزگار، بدعت‌ها منزوی و سنت چیره بود و جز برخی سخنان شاذ که توسط افرادی مطرود تکرار می‌شد، چیزی وجود نداشت. از این رو، نه حکمت بود و نه مصلحت که با جدال به آنان تربیون داده شود یا با گفتگو، کارشان را ساده و عادی جلوه دهند.

اما این رویکرد، روشی همیشگی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها نیست؛ به همین دلیل موضع علما پس از آن تغییر کرد. موضع امام احمد با موضع دارمی متفاوت است؛ دارمی در پاسخ‌گویی دامنه بحث را گستراند و در این باره کتاب‌ها نوشت. همچنین

موضع آنان با موضع شیخ الاسلام ابن تیمیه تفاوت دارد؛ او در بحث، پاسخ‌گویی و ورود به تنگناهای پژوهش کلامی و فلسفی، چنان عرصه را گسترده ساخت که پیش از او سابقه نداشت.

حقیقت این است که این تفاوت از نوع تناقض نیست؛ چرا که نهی، متوجه مطلق جدل یا استدلال عقلی نیست، بلکه مقصود، نهی از روش استدلال کلامی باطل و آن نوع جدلی است که نیازی به آن نیست یا مفسده آن بزرگتر است.

نکته مهم در اینجا، تمایز میان «پاسخ به شبهات در هنگام نیاز یا ضرورت» با «اصل قرار دادن آن» است. پاسخ به شبهه مانند درمان است و دارو باید به اندازه و برای کسی که به آن نیاز دارد تجویز شود. اما بیان احکام، نشر علم و تبیین سنت، مانند غذا است که هر کسی به آن نیاز دارد. هر کس به جای خوراک به مردم دارو بدهد، آنان را هلاک کرده است؛ همچنین هر کس به بهانه وجود خوراک، دارو را از آنان دریغ کند، آنان را از چیزی که از نابودی نجاتشان می‌دهد بازداشته است.

(۳۸) اسلام برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌یابد^۱

مسلمان به اینکه به دین اسلام گرویده افتخار می‌کند؛ دینی که خداوند از هیچ کس جز آن را نمی‌پذیرد: **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ** {آل عمران: ۸۵} (و هر کس جز اسلام آیینی [دیگر] بجوید، هرگز از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیانکاران است).

اسلام پایان‌بخش رسالت‌ها و پیامبرش محمد ﷺ خاتم پیامبران است: **وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ** {الأحزاب: ۴۰} (بلکه فرستاده‌ی الله و پایان‌بخش پیامبران است). او با کتابی به سوی آن‌ها آمد که سراسر هدایت، نور و شفاست: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ** {یونس: ۵۷} (ای مردم، بی‌تردید برای شما از سوی پروردگارتان پند و اندرز آمد و [نیز] شفایی برای آنچه در سینه‌هاست و هدایت و رحمتی برای مؤمنان). و خداوند متعال می‌فرماید: **قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ** {فصلت: ۴۴} (بگو: این [کتاب] برای کسانی که ایمان آورده‌اند، هدایت و شفاست).

^۱ الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ.

و رسالتی است که رسالت‌های پیشین را تأیید می‌کند: **{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ}** (المائدة: ۴۸) و (ای پیامبر، ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم [که] تصدیق کننده کتاب‌های پیشین و نگهبان و گواه بر آنهاست).

پس هر کس این رسالت را نپذیرد، کافر است؛ چنان که حق تعالی می‌فرماید: **{قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ}** (آل عمران: ۶۴) (بگو: ای اهل کتاب، به سوی سخنی بیایید که میان ما و شما مشترک است؛ که جز الله را نپرستیم و چیزی را با او شریک نگردانیم و برخی از ما برخی دیگر را به جای الله به خدایی نگیرد. پس اگر روی گردانند، بگویید: گواه باشید که ما مسلمانیم). و می‌فرماید: **{رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ}** (الحج: ۲) (چه بسا کسانی که کفر ورزیدند، آرزو کنند که کاش مسلمان بودند).

بنابراین اسلام رسالتی پایانی و جاودان است که با حق و نور آمده است و خداوند دینی جز آن را از کسی نمی‌پذیرد و هر کس با آن مخالفت کند کافر است. دلایل این دین آشکار و حجت‌های آن روشن است؛ رسالتش به سرعت گسترش یافت و شرق

و غرب زمین را درنوردید و تنها چند سال پس از وفات پیامبر ﷺ و پیوستنشان به رفیق اعلی، مردم گروه گروه به دین خدا درآمدند.

مسلمان به دین خویش می‌بالد و به انتساب به آن افتخار می‌کند؛ زیرا این دین بزرگ برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌یابد؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: **{هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ}** [التوبة: ۳۳] (او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه آیین‌ها پیروز گرداند، هرچند مشرکان خوش نداشته باشند). و می‌فرماید: **{وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ}** [آل عمران: ۱۳۹] (و سست نشوید و غمگین نگردید که اگر مؤمن باشید، شما برترید). و می‌فرماید: **{قُلْنَا لَا تَخَفُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ}** [طه: ۶۸] (گفتیم: نترس که تو بی‌تردید برتری).

همان گونه که پیامبر ﷺ فرمود: «بی‌تردید این امر (دین اسلام) به هر جایی که شب و روز به آن می‌رسد، راه خواهد یافت؛ و الله هیچ خانه گلی (شهری) و هیچ خیمه پشمینی (روستایی) باقی نمی‌گذارد مگر آنکه این دین را وارد آن سازد؛ با عزتی که

نصیب حق طلبان می‌کند یا خواری‌ای که بر باطل‌گرایان می‌نهد؛ عزتی که الله با آن اسلام را سربلند می‌دارد و خواری‌ای که با آن کفر را زبون می‌سازد»^۱.

از همین معناست آنچه از پیامبر ﷺ روایت شده که فرمود: «اسلام برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌یابد»^۲.

^۱ احمد آن را در مسند (۱۵۵ / ۲۸) به شماره (۱۶۹۵۷) از حدیث تمیم داری آورده است؛ و ابن حبان در صحیح خود (۸۰ / ۶) به شماره (۴۹۱۲) و طبرانی در المعجم الکبیر (۲۵۴ / ۲۰) و بیهقی در السنن الکبری (۵۹۷ / ۱۸) به شماره (۱۸۶۵۸) از حدیث مقداد بن عمرو. هیشمی در مجمع الزوائد (۱۴ / ۶) گفته است: راویان احمد راویان صحیح هستند. حاکم نیز آن را در المستدرک (۴۷۶ / ۴) صحیح دانسته و ذهبی با او موافقت کرده است. بنگرید به: سلسله الاحادیث الصحیحة (۱ / ۳۲)، تحقیق مسند امام احمد (۱۵۵ / ۲۸).

^۲ رویانی آن را در مسند خود (۳۷ / ۲) به شماره (۷۸۳) آورده است و دارقطنی در السنن (۳۷۱ / ۴) به شماره (۳۶۲۰) و بیهقی در السنن الکبری (۴۱۱ / ۱۲) به شماره (۱۲۲۸۳) از حدیث عائذ بن عمرو رضی‌الله‌عنه. ضیاء مقدسی در المختارة (۲۴۰ / ۸) آن را صحیح دانسته است. بیهقی در دلائل النبوة (۳۶ / ۶) و ابن عساکر در تاریخ دمشق (۳۸۳ / ۴) از عمر بن خطاب رضی‌الله‌عنه؛ و آن را بحشل در تاریخ واسط (۱۵۵) از معاذ بن جبل رضی‌الله‌عنه آورده است؛ همان‌طور که بخاری آن را از ابن عباس به صورت معلق روایت کرده است (۹۳ / ۲)؛ و ابوعبید در الاموال (۱۶۵) و طحاوی در شرح معانی الآثار (۲۵۷ / ۳). ابن حجر گفته است: اسناد آن صحیح است. بنگرید به: تغلیق

خداوند این امت را ستوده است: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} (آل عمران: ۱۱۰) (شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید؛ به کارپسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند باز می‌دارید و به الله ایمان دارید).

این برتری، یا برتری در قدرت و فرمانروایی است یا برتری در حجت و استدلال. اسلام با اقتدار خویش برتری می‌یابد، پس در زمین صاحب قدرت و تمکین می‌شود؛ یا با حجت‌ها و تبیین خود برتری می‌یابد، پس پیروزی و بیان و وضوح از آن او می‌گردد: {بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ} (الأنبياء: ۱۸) (بلکه ما حق را بر باطل می‌افکنیم؛ که آن را درهم می‌شکند و ناگاه آن [باطل] نابود می‌شود).

این برتری در گرو پایبندی آنان به اسلام است؛ چرا که اسلام منبع عزت و نصرت آنان است. پس اگر آن را رها کنند یا در به کار بستن احکامش کوتاهی ورزند، شایسته این عزت نخواهند بود؛ چنان‌که عمر بن خطاب رضی‌الله‌عنه فرمود: «ما مردمی

التعليق (۲/ ۴۹۰)، فتح الباری (۹/ ۴۲۱) و آلبانی حدیث مرفوع را «حسن لغیره» دانسته و موقوف آن را صحیح دانسته است. بنگرید به: ارواء الغلیل (۵/ ۱۰۶-۱۰۹).

هستیم که خداوند ما را با اسلام عزت بخشید، پس هرگز عزت را در غیر آن نمی‌جوییم»^۱.

* * *

آثار این مقوله:

- استعلای ایمانی:

بر کسی پوشیده نیست که در روزگار ما، چیرگی فرهنگ غربی و وابستگی و تسلیم در برابر منظومه معیارهای برخاسته از ارزش‌های آن، از بزرگترین عوامل اثرگذار در پدیده تحریف و انحراف معاصر است. تمام شبهه‌ها و اعتراض‌ها بر اصول و احکام، تنها زمانی برانگیخته می‌شوند که این احکام با جریان فرهنگ غربی تضاد پیدا کنند؛ اما آن بخش از احکام شریعت که با فرهنگ غربی تعارضی ندارند، به حال خود باقی می‌مانند، نه اعتراضی علیه آن‌ها شکل می‌گیرد و نه بازار مناقشه و جدال درباره آن‌ها داغ می‌شود.

^۱ ابن مبارک در الرقائق (۲/ ۳۶۸)، ابن ابی‌شبیبه در المصنف (۷/ ۹۳)، هناد بن السری در الزهد

(۲/ ۴۱۷)، ابوداود در الزهد (۸۲) و حاکم در المستدرک (۱/ ۱۳۰).

از سنت‌های زندگی این است که مغلوب، شیفته پیروی از غالب است؛ از همین رو، قدرت نظامی غرب و پیشرفت فنی خیره‌کننده آن، اراده بیشتر مردم را در دوران ما در هم شکسته است. بدین‌سان، این فرهنگ به جایگاه تمجید و شیفتگی بدل گشته و تقلید از غرب و حرکت بر مدار آن، به امری رایج و خوشایند برای مردمان تبدیل شده است. بنابراین، ماجرا بیش از آنکه متکی بر جنبه‌ای عقلانی و متقاعد کننده در فرهنگ غربی باشد، ناشی از شکست در برابر هیمنه آن، تسلیم در برابر چیرگی‌اش و ضعف در برابر قدرت مادی آن است.

در چنین فضایی است که عزت مسلمان به دینش، سربلندی‌اش با عقیده‌اش و استعلائی او در برابر چیرگی غالب، معنا پیدا می‌کند؛ تا نه آن قدرت بر اصول دینش اثری بگذارد و نه مایه دست‌اندازی به محکومات شریعت گردد. بلکه مسلمان باید با دیدگاهی میانه‌رو با آن روبرو شود؛ از آنچه در آن درست و خیر و سودمند است بهره برد و آنچه را که نادرست و شر است رد کند. او باید میان آنچه به دین و باورها و آداب فرهنگ غربی مربوط است، با آنچه به تجربه‌های دنیوی پیوند دارد و از جنبه‌ای تجربی و بی‌طرف برخوردار است، تفاوت بگذارد.

کسی که درک کند اسلام برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌جوید، هرگز ضعیف نمی‌شود و زمانی که در هر زمان و مکانی در برابر کافر شکست می‌خورد، خود را

نمی‌بازد. کافر شاید بر جسم مسلمان تسلط یابد، اما هرگز نمی‌تواند به روح مؤمن و صاحب‌یقین و با عزت او دست یابد.

از زیبایی‌های اسلام و شکوه شریعت آن این است که در پیروان خویش روح عزت و برتری می‌دمد که آنان را از شکست در برابر قدرت‌های غالب باز می‌دارد؛ از این رو می‌بینی که بیشتر مسلمانان وابستگی را بر نمی‌تابند و کسانی که تسلیم شده‌اند را با دیدهٔ تحقیر و بی‌زاری می‌نگرند. یکی از مورخان غربی معاصر، گواهی تاریخی مهمی درباره اثر این روحیهٔ متمایز اسلامی ثبت کرده است؛ آنجا که به بررسی تأثیر هیئت‌های تبشیری مسیحی و ضعف اثرگذاری آن‌ها در برابر گسترش اسلام پرداخته و علت را چنین تبیین کرده است. او می‌گوید: «نتیجهٔ نهایی بسیار ناچیز بود؛ مسیحیت با تمام فرقه‌هایش در این امر که رقیبی جدی برای تنها دینی باشد که انتشاری مستمر داشت - یعنی اسلام - شکست خورد. چرا که این دین بدون آنکه با مقاومتی روبرو شود، بدون کمک سازمان‌های تبشیری و بدون بودجه‌های مالی یا حمایت قدرت‌های بزرگ، به گسترش خود ادامه داد و پیشروی آن در سرزمین‌های دوردست آفریقا و بخش‌هایی از آسیا تداوم یافت. بی‌گمان آنچه در این مسیر به اسلام کمک کرد، تنها به اصول مساوات طلبانهٔ آن محدود نمی‌شد، بلکه آگاهی از برتری بر ارزش‌های اروپایی‌های اشغال‌گرنیز در آن نقش داشت. هیئت‌های تبشیری

هرگز نتوانستند در مناطق مسلمان‌نشین نفوذ کنند و تنها موفق شدند پیشرفت اندکی در جوامع غیرمسلمان داشته باشند»^۱.

برتری در برابر ارزش‌های اشغالگران، یکی از جلوه‌های عزت‌مندی در اسلام است؛ حقیقتی که باید در هر شرایطی و با وجود تمام سختی‌ها، در جان هر مسلمان ریشه داشته باشد. این شکوه معنوی، سدی استوار است که مانع تسلیم شدن در برابر فشار فرهنگ غربی و خودباختگی در برابر هیمنه معاصر آن می‌شود.

ماجرای ثبات یا انحراف، تنها برپایه مسائل صرفاً عقلانی یا مجادلات علمی محض استوار نیست؛ چنان نیست که برخی به سبب قدرت منطق یک ایده، از اسلام منحرف شوند یا با اقناع استدلالی، بر حق استوار بمانند. بلکه عوامل دیگری در پس این پایداری یا لغزش نهفته است که از آن جمله می‌توان به وضعیت روحی و روانی فرد اشاره کرد. اثرگذاری این افکار بر شخصیت ضعیف و لرزان، هرگز مانند اثر آن‌ها بر شخصی نیست که با سربلندی در برابر این فرهنگ قد علم کرده است. کسی که به تماشای اندیشه‌های غربی می‌نشیند در حالی که پیروان آن را بزرگ می‌شمارد، اهل اسلام را حقیر می‌بیند و نیازی مفرط به تغییر و بهره‌برداری بی‌ضابطه [از غرب]

^۱ عصر سرمایه، اثر اریک هابزبام (۴۸۶ - ۴۸۷).

در خود حس می‌کند، با کمترین مطالعه و کوچکترین مواجهه‌ای با این فرهنگ، به سرعت مجذوب شده و در آن هضم می‌شود؛ و این نه به سبب قدرت ایده‌های وارداتی، بلکه به خاطر سستی ریشه‌آن شخص است.

از این رو، یکی از بزرگترین تضمین‌ها در برابر موج انحرافات فکری معاصر، این است که مسلمان خود را، پدر فرزندان را و استاد شاگردانش را بر پایه عزت ایمانی پرورش دهد. باید در دل همگان مفاهیمی را تقویت کرد که دینشان را در نظرشان بزرگ گرداند، آن را محبوب قلب‌هایشان سازد و برتری، جایگاه والا، کمال شریعت و سازگاری آن را با عقل، مصلحت و عدالت تبیین کند. در مقابل، باید آشفته‌گی، سرگشته‌گی و ضعفی را که در فرهنگ غربی وجود دارد، آشکار ساخت.

یکی از جلوه‌های عزت ایمانی، سربلندی با تکیه بر حجت و برهان، و چیرگی در آشکار ساختن حق، تبیین دلایل آن و پاسخ‌گویی به شبهات مطرح شده است. این معنا جز با دانش، عمل، ثبات و قدرت محقق نمی‌شود؛ چرا که با دانش اندک و لکنت زبان نمی‌توان در مقام استدلال سربلند بود، همان‌طور که با ضعف درون و درهم‌شکستگی روح نیز نمی‌توان به چنین شکوهی دست یافت.

ابن تیمیه درباره اهمیت سربلندی با حجت و برهان می‌گوید: «باید دانست که در برابر شبهاتی که با امور مسلم دین مسلمانان تعارض دارند، حتماً باید پاسخی قاطع

و بی‌شبهه وجود داشته باشد؛ برخلاف روشی که متکلمان در پیش می‌گیرند. هر کس با اهل الحاد و بدعت چنان مناظره نکند که ریشه آنان را برکند، حق اسلام را ادا نکرده و به مقتضای علم و ایمان پایبند نبوده است. سخن چنین کسی نه مایه شفای سینه‌ها و آرامش جان‌هاست و نه دانش و یقینی می‌بخشد»^۱.

- برابر نبودن مسلمان با کافر:

کافر با مسلمان برابر نیست؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: **﴿فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾** (القلم: ۳۵) (آیا مسلمانان را مانند مجرمان قرار می‌دهیم؟). و می‌فرماید: **﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾** (الحشر: ۲۰) (دوزخیان با بهشتیان برابر نیستند). و همچنین خداوند متعال می‌فرماید: **﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ﴾** (غافر: ۵۸) (نابینا با بینا، و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند با بدکردار، برابر نیستند).

براین اساس، احکامی آمده است که مسلمان را از کافر متمایز می‌کند؛ مانند ولایت و شهادت. علما همواره برای اثبات این احکام به برتری اسلام استناد کرده‌اند. علت

^۱ مجموع الفتاوی (۲۰/۱۶۴ - ۱۶۵).

این تفاوت آن است که مسلمان جایگاهی برتر از کافر دارد؛ چرا که کافر با نافرمانی از پروردگار خویش و سر باز زدن از طاعت دین او، منزلت خویش را کاسته است.

برخی از معاصران که درباره این احکام دچار تردید شده‌اند، آن‌ها را برای روزگار ما نامناسب می‌پندارند و با سطحی‌ترین توجیه‌ها از آن‌ها روی می‌گردانند. آنان با این ادعا که چنین تفاوت‌هایی تنها مربوط به برهه‌ای تاریخی بوده‌اند، می‌کوشند از این احکام رها شوند؛ با این پندار که در اصل نباید تفاوتی میان مسلمان و کافر باشد. تمام این‌ها ناشی از تأثیر فرهنگ معاصر است که دین را در فضای عمومی به حاشیه رانده و چنین تصور کرده که این بی‌طرفی اصل است. اگر به سخنان علما در قرون گذشته بازگردیم، هیچ‌یک از آنان را نخواهیم یافت که چنین سخنی گفته باشد؛ بلکه همگی بر این باورند که علت اصلی، همان کفر و ایمان است؛ چرا که این دو، اوصاف اثرگذار در این احکام به شمار می‌روند.

- نکوهش شبیه ساختن خود به کافران و تقلید از آنان:

والایی اسلام اقتضا می‌کند که پیروانش خود را به غیرمسلمانان شبیه نسازند. در حدیث آمده است: «هر کس خود را شبیه گروهی کند، از آنان است».^۱

ابن تیمیه حکمت‌های نهی از این همانندسازی را برشمرده و می‌گوید:

۱- «همراهی در ظاهر و شیوه زندگی (هَدی ظاهر)، مایه تناسب و شباهت میان همسانان می‌شود که در نهایت به هماهنگی در اخلاق و کردار می‌انجامد».^۲

۲- «دیگر اینکه: مخالفت در ظاهر، موجب تمایز و جدایی می‌شود که دوری از موجبات خشم [الهی] و عوامل گمراهی را ایجاد می‌کند».^۳

^۱ ابن ابی شیبّه در المصنف (۴۷۱/۶) به شماره (۳۳۰۱۶)، احمد در مسند (۱۲۳/۹) به شماره (۵۱۱۴) و ابوداود (۱۴۴/۶) به شماره (۴۰۳۰) از ابن عمر رضی الله عنهما. ابن حجر در فتح الباری (۲۷۱/۱۰) سند آن را «حسن» دانسته است. همچنین بزار در مسند (۳۶۸/۷) و طبرانی در المعجم الاوسط (۱۷۹/۸) به شماره (۸۳۲۷) از حذیفه رضی الله عنه؛ و عبدالرزاق در المصنف (۴۶۲/۱۰) به شماره (۲۲۰۶۲) به صورت موقوف از عمر رضی الله عنه آن را نقل کرده‌اند. ابن تیمیه در مجموع الفتاوی (۳۳۱/۲۵) می‌گوید: این حدیث نیکو (جید) است. آلبانی نیز در ارواء الغلیل (۱۱۱-۱۰۹/۵) آن را صحیح دانسته است. هرچند در سند آن ضعفی وجود دارد، اما متابعات مختلفی دارد. برای تفصیل بنگرید به: تحقیق مسند امام احمد (۱۲۳-۱۲۶/۹) و تحقیق إعلام الموقعین (۱۴-۱۳/۵).

^۲ اقتضاء الصراط المستقیم (۹۲/۱ - ۹۳).

^۳ اقتضاء الصراط المستقیم (۹۳/۱).

۳- «همچنین: همراهی با آنان در ظاهر، موجب درآمیختگی ظاهری می‌شود، تا آنجا که تمایز آشکار میان هدایت‌یافتگان مورد خشنودی [الهی] و غضب‌شدگان از میان می‌رود».^۱

این همانندسازی (تشبه)، هم کسی را که قصد شبیه‌سازی دارد و هم کسی را که چنین قصدی ندارد، دربرمی‌گیرد؛ پس تَشَبُّه هم شامل کسی است که کاری را صرفاً به خاطر انجام آن توسط دیگران انجام می‌دهد، و هم شامل کسی است که برای رسیدن به مقصود خود از دیگری پیروی می‌کند، در حالی که اصل آن کار از دیگری گرفته شده است.^۲

- بی‌نیازی ذاتی:

مسلمان به آنچه نزد دیگران است نیازی ندارد؛ بلکه در دین او بی‌نیازی، شفا و کفایت نهفته است. بنابراین مسلمان نیازی ندارد که در کتب فیلسوفان به جست‌وجو بپردازد یا در کتاب‌های ادیان دیگر به دنبال حقیقتی گم‌شده بگردد، یا برای پاسخ به پرسشی یا دفع شبهه‌ای به آن‌ها بنگرد. احترامی که برخی برای آن اندیشه‌ها قائلند،

^۱ اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۹۴).

^۲ بنگرید به: اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۲۷۱ - ۲۷۲).

ناشی از ضعف نفس است؛ همان ضعفی که چشمان آنان را از دیدن سرگردانی، حیرت، گمراهی، آشفتگی و تناقضی که آن اندیشمندان در بزرگترین مسائل و مهم‌ترین پرسش‌ها بدان دچارند، می‌بندد.

شاید در اینجا گفته شود: اما مطالعهٔ چنین کتاب‌هایی ممکن است او را به پاسخ‌های نیکو، استدلال‌های مناسب و مثال‌ها و پژوهش‌های قدرتمندی برساند. این سخن درست است، اما این موضوع به شناخت حق یا دلایل آن مربوط نمی‌شود، بلکه تنها در پاسخ به شبهه‌های معاصر یا متقاعد کردن برخی مردم به آن‌ها و مواردی از این دست، از آن بهره گرفته می‌شود.

چنان‌که ابن تیمیّه با روشن ساختن وجه این بهره‌گیری می‌گوید: «به همین ترتیب، در سخن عموم گروه‌های متکلم، از گفته‌های هر گروه در تبیین فساد سخن گروه دیگر بهره برده می‌شود؛ نه برای شناخت آنچه پیامبر ﷺ آورده است. چرا که در میان گروه‌های هواپرست و اهل بدعت، کسی نیست که حقیقت آنچه پیامبر ﷺ آورده را بشناسد، بلکه هر گروه تنها بخشی از آن را که می‌داند، می‌شناسد. پس آنان کافرانی اهل انکار نیستند و از سویی، عارف به آن نیز به شمار نمی‌آیند»^۱.

^۱ النبوات (۲/۹۰۲).

- علنی ساختن مفاهیمی که اسلام آورده است:

از آثار عزت‌مندی به اسلام و به یاد داشتن والایی اقتدار آن، این است که مسلمان مفاهیم دین را با صراحت و سربلندی اعلام کند، مردم را به سوی آن‌ها فراخواند و بدون شرم یا ضعف، آن‌ها را آشکار سازد. این یکی از آثار مهم است؛ زیرا در میان بخش بزرگی از مسلمانان، نوعی شرم از آشکار ساختن مفاهیم دینی دیده می‌شود که از ترس چیرگی سکولاریسم ناشی شده است؛ همان جریانی که دین را به حاشیه رانده و آن را تحقیر می‌کند. از این رو، فرد از اینکه بگوید فلان کار شرعاً حرام یا مخالف دین است، خجالت می‌کشد و ناچار می‌شود برای توجیه این خودداری، به دنبال مفاهیم دیگری بگردد، بدون آنکه حکم شرعی آن را بیان کند.

همچنین، این سربلندی دینی مانع از آن می‌شود که مسلمان مسائل کلان را جدا از نگاه دین به بحث بگذارد یا بدون در نظر گرفتن دین، در پی پاسخ پرسش‌های بزرگ باشد؛ زیرا چنین رویکردی نشان‌دهنده نوعی ضعف روانی و خودباختگی در برابر سلطه فرهنگ غربی است؛ وضعیتی که مسلمان مفتخر به دین و باورمند به درستی آن، هرگز نباید به آن تن بدهد.

(۳۹) آنچه را الله با آن، برخی از شما را بر برخی دیگر برتری داده، آرزو

نکنید^۱

مسلمان ایمان دارد که خداوند در فرمان و آفرینش خود حکمت‌هایی بزرگ دارد؛ و از حکمت اوست که برخی از خلق را بر برخی دیگر برتری داده است، بنابراین انسان‌ها را در همه چیز برابر قرار نداده است. آنان در خرد، دارایی، تندرستی، توانمندی و قدرت خویش با هم تفاوت دارند، و برپایه همین تفاوت است که حکمت زندگی استوار گشته است؛ و اگر انسان‌ها در همه چیز برابر بودند، نظام زندگی تباه می‌شد و حکمت آفرینشی که خداوند اراده فرموده است، سامان نمی‌یافت.

این برتری دادن گاه در تقرب به خدا و نزدیک شدن به اوست و گاه در اسباب دنیوی.

اما برتری در نزدیک شدن به الله، به دین و تقوا است: **{إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ}**

[حجرات: ۱۳] (بی‌گمان گرامی‌ترین شما نزد الله با تقواترین (و پرهیزگارترین)

شماست). و این به اختیار بنده بازمی‌گردد؛ او می‌تواند دینی را برگزیند که خداوند

دوست دارد و به آن خشنود است: **{وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ}** (آل

عمران: ۸۵) (و هر کس جز اسلام دینی [دیگر] بجوید، هرگز از او پذیرفته نخواهد

^۱ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ.

شد، و می‌تواند آن را رد کند. همان‌گونه که اگر اسلام را پذیرفت، به اختیار خود اوست که بر انجام واجبات و ترک محرمات پایبند باشد یا در آن کوتاهی کند؛ چنان‌که به اختیار اوست که با انجام مستحبات، فزونی در طاعات و نیکی کردن، بر درجه برتری خویش بیفزاید.

پس این برتری، میدانی برای رقابت در خیر است: **{وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ}** [مطففین: ۲۶] (و در این [نعمت‌های بهشت]، باید رقابت‌کنندگان [با یکدیگر] رقابت کنند). و: «بی‌گمان در بهشت صد درجه است»^۱ و این بزرگترین میدان برای برتری یافتن است؛ چرا که بزرگترین خواسته بنده، دستیابی به خشنودی الله است.

گاهی نیز این برتری در اسباب دنیوی است؛ ثروتمند از تهی‌دست برتر است، فرمانده از فرمان‌بر، نیرومند از ناتوان، تندرست از بیمار، و خردمند از دیوانه.

اما این برتری نشان‌دهنده برتری نزد الله یا نزدیکی به او نیست؛ زیرا در این باره ملاک و معیار، ایمان و عمل صالح است. خداوند با فضل و حکمت خویش، درجات تقرب را در هریک از این حالات گشوده است. پس کسی که در جنبه‌ای دنیوی برتری یافته،

^۱ بخاری (۱۲۵ / ۹) به شماره (۷۴۲۳) از حدیث ابوهریره رضی‌الله‌عنه، و مسلم در (۱۵۰۱ / ۳) به شماره (۱۸۸۴) از ابوسعید خدری رضی‌الله‌عنه.

باید از این جایگاه در راه خیر بهره ببرد؛ ثروتمند از مال خود در مسیرهای نیکی و خیر انفاق می‌کند، صاحب قدرت به نیکی فرمان می‌دهد و از زشتی باز می‌دارد، و تندرست می‌کوشد تا سلامتی خود را در مسیر طاعات به کار گیرد.

و کسی که از این برتری محروم گشته نیز درهایی دیگر پیش رو دارد که در آن‌ها به رقابت پردازد؛ پس فقیر بر تهی‌دستی خویش شکیبایی می‌ورزد و از حرام‌ها دوری می‌جوید، و بیمار بر قضا و قدر الهی صبر می‌کند و پاداش صبر بر درد خویش را از الله می‌خواهد.

بنابراین، تفاوت‌های دنیوی بستری برای رقابت در نیکی‌هاست. پس کسی که در جنبه‌ای دنیوی برتری یافته، رقابت او در این است که این برتری را در مسیر طاعت الله قرار دهد؛ و کسی که از آن محروم مانده، رقابت او در بابی بزرگ و دیگر، یعنی باب صبر و رضا است.

از این رو، میان علما اختلافی مشهور درباره‌ی جایگاه شکر و صبر رخ داده است که کدامیک برترند؟ و آیا ثروتمند شکرگزار نزد الله برتر است یا فقیر شکیبیا؟ هر دوی

این‌ها جایگاه‌هایی بزرگ برای تقرب به سوی الله هستند؛ زیرا چنان که گفته‌اند: «فردا نه فقر سنجیده می‌شود و نه ثروت، بلکه تنها صبر و شکر وزن می‌شود».^۱

پس نه برتری دنیوی و نه محرومیت از آن، هیچ‌یک مانع برتری حقیقی یعنی نزدیکی به الله نیست؛ بلکه ملاک عمل صالح است و هر کس بر اساس وضعیت خود کاری برای انجام دادن دارد.

این امر موجب استواری دو معنای بزرگ می‌شود:

معنای اول: پرده‌برداری از حکمت الله و کمال رحمت و عدل او؛ چرا که وضعیت انسان در دنیا، او را از رسیدن به بالاترین درجات برتری حقیقی باز نمی‌دارد و داشتن تمام دنیا یا از دست دادن آن، بر رقابت او در مسیر خشنودی الله اثری نمی‌گذارد. این تفاوت، حکمت الله را در آفرینش محقق می‌سازد و هیچ‌کس را از هدف آفرینش، یعنی بندگی و طلب بهشت، محروم نمی‌کند. هر کس در دنیا از فضل و برتری برخوردار شد، الله را ستایش و شکر گوید و آن را راهی برای رسیدن به خشنودی مولای خویش سازد؛ و هر کس از این فضل محروم گشت، باز هم الله را ستایش نموده و بر آنچه به او رسیده شکیبایی ورزد. چرا که راه رسیدن به الله سبحانه و

^۱ بنگرید به: مدارج السالکین (۳/ ۲۳۸)، سنن المهتدین فی مقامات الدین، اثر مَوَاق (۲۸۵).

تعالی، تنها از مسیر برتری [دنیوی] و نه لزوماً از مسیر نداری نمی‌گذرد؛ بلکه راه بندگی او با شکر و صبر پیموده می‌شود.

این معنا بنده را متوجه جایگاه برتری حقیقی، یعنی آخرت می‌سازد؛ جایگاهی که مایه آن عمل صالح است. اسباب برتری دنیوی نه به این برتری می‌رساند و نه مانع رسیدن به آن است. این رویکرد، والاتر از مسلک کسانی است که برتری دنیوی را همه چیز می‌پندارند، و نیز فراتر از کسانی که آن را مانع برتری حقیقی می‌بینند؛ هر دوی این دیدگاه‌ها، دو سوی مخالف با میانه‌روی معنای شرعی هستند؛ همان معنایی که دنیا را تنها وسیله‌ای برای عمل صالح می‌داند.

معنای دوم: تسلیم و رضا در برابر آنچه الله در آفرینش خویش مقدر کرده است، و آگاهی از این حقیقت که در پس آن حکمت‌هایی بزرگ نهفته است؛ حکمت‌هایی که مسلمان بسیاری از آن‌ها را می‌شناسد، اما درک تمام جزئیات آن بر او پوشیده است.

این خشنودی، اعتقاد و رفتار مسلمان را محافظت می‌کند؛ او خشنود و تسلیم است و جانش به برتری‌های دنیوی دیگران وابسته نمی‌شود، و به خاطر آنچه از دنیا از دست داده، حسرت نمی‌خورد. چرا که تمام زندگی دنیا گذری به سوی آخرت است، و الله را حکمتی است رسا که بابت آنچه انجام می‌دهد بازخواست نمی‌شود. پس مسلمان به آنچه از خیر و فضل در دنیا به دست آورده خشنود است و آن را راهی برای

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

بالا بردن جایگاه خویش در آخرت قرار می‌دهد، و بر آنچه از دست داده صبر می‌کند و آن را نیز راهی برای رسیدن به آن هدف می‌سازد. این رضا از بزرگترین چیزهایی است که دین مسلمان را حفظ می‌کند و او را از ناخشنودی در برابر قضا و قدر الهی، یا نپذیرفتن حکمت او باز می‌دارد.

پس مسلمان می‌داند که الله به خاطر حکمت‌هایی فراوان، برخی آفریدگان را بر برخی دیگر برتری داده است، و این تفاوت‌ها آنان را از راه رسیدن به الله باز نمی‌دارد؛ پس تسلیم این برتری گشته و به احکامی که بر آن مترتب می‌شود پایبند می‌ماند، از آن جمله:

برتری در جایگاه و منزلت:

خداوند پیامبران را بر تمام آفریدگان، و برخی از پیامبران را بر برخی دیگر برتری داده است: **{وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ}** [اسراء: ۵۵] (و به راستی ما برخی از پیامبران را بر برخی [دیگر] برتری دادیم).

همچنین الله متعال صحابهٔ پیامبر ﷺ را به سبب مقام والای همراهی با پیامبر ﷺ و نشر دین، بر دیگر افراد این امت برتری بخشید؛ و مؤمنان پیشگام را به سبب ویژگی آنان در گسترش علم و جهاد در راه خدا بر آیندگان این امت، مقامی برتر داد.

مسلمان این برتری را می‌پذیرد، آنان را دوست می‌دارد و برایشان چنین دعا می‌کند:

{وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} [حشر: ۱۰] (و کسانی که پس از آنان آمدند، می‌گویند: پروردگارا، ما و برادرانمان را که در ایمان بر ما پیشی گرفتند بیامرز، و در دل‌هایمان کینه‌ای نسبت به کسانی که ایمان آورده‌اند قرار مده؛ پروردگارا، بی‌گمان تو رؤوف و مهربانی).

از دیگر نمونه‌های این برتری:

برتری جنس عرب بر دیگران، و برتری قریش بر دیگر قبایل عرب است؛ چنان‌که در سخن پیامبر ﷺ آمده است: «بی‌گمان الله کنانه را از میان فرزندان اسماعیل برگزید، و قریش را از میان کنانه برگزید، و از میان قریش بنی‌هاشم را برگزید، و مرا از بنی‌هاشم برگزید»^۱! همچنین برتری جنس مردان بر جنس زنان از همین دست است.

^۱ مسلم آن را در (۴/ ۱۷۸۲) به شماره (۲۲۷۶) از حدیث واثله بن اسقع رضی‌الله‌عنه آورده است. درباره برتری نژاد عرب بنگرید به: منهاج السنه (۴/ ۵۹۹-۶۰۸)، مجموع الفتاوی (۱۹/ ۲۹-۳۱)، اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۴۱۹-۴۶۱).

تبیین ماهیت این برتری:

این یک برتری شرعی است که مسلمان به آن گردن می‌نهد، اما باید به چند نکته کلیدی توجه داشت:

این یک برتری شرعی است که مسلمان بدان گردن می‌نهد، با وجود اینکه این از نوع برتری جنس بر جنس است نه افراد؛ یعنی یک برتری ذهنی است که به گروه مشخصی از آنان تعلق نمی‌گیرد. جنس عرب‌ها از دیگران برتر است؛ زیرا محمد ﷺ و بیشتر یارانش از میان آنان بودند و در میان آنان از اهل علم و ایمان صدر این امت کسانی بودند که در دیگران یافت نمی‌شوند. همچنین آغوش گشودن آنان برای اسلام، ایشان را از دیگران برتر ساخت؛ اما این بدان معنا نیست که هر فرد عرب از دیگران برتر است، بلکه حتی این موضوع قرینه‌ای بر برتری او یا عاملی برای ترجیح در صورت تساوی نیست، بلکه برتری تنها به تقوا و انجام کارهای شایسته است.

بر این اساس، این برتری جنس، هیچ اثری بر حکم کردن درباره افراد ندارد. پس هر کس گمان کند این موضوع دلیلی بر برتری اوست چون عرب است، یا نشان‌دهنده محرومیت او از فضل است چون غیر عرب است، در فهم این برتری بسیار به خطا رفته است؛ زیرا این موضوع به امر دیگری مربوط است که هیچ ارتباطی با آنچه تو را برتر می‌سازد یا از فضل محروم می‌کند، ندارد.

همین سخن دربارهٔ قریش نیز گفته می‌شود، با یادآوری این نکته که برخی احکام به سبب وجود نصوص شرعی خاص، تابع این برتری هستند، وگرنه خود این برتری به تنهایی بر آن احکام دلالت ندارد؛ مانند سخن از اختصاص خلافت به آنان. این نشان‌دهندهٔ برتری قریش است، اما این حکم به دلیل وجود این حدیث آمده است و اگر نبود، این موضوع شرط خلافت به شمار نمی‌آمد؛ زیرا این از لوازم برتری نیست. همچنین برتری جنس مردان بر زنان؛ زیرا پیامبران از مردان بوده‌اند و آنان در همراهی با پیامبر ﷺ بیشتر و برتر بوده‌اند. اما این به معنای برتری هر مرد بر هر زن نیست، و نه برتری گروه مشخصی از مردان بر گروهی از زنان، و نه برتری مردان یک جامعه بر زنان آن؛ بلکه برتری به ایمان و عمل صالح بازمی‌گردد، همان‌گونه که پیش‌تر گذشت.

برتری در تکالیف:

این موضوع بدین صورت است که خداوند برخی آفریدگان را در برخی احکام برتری داده است و این کار از روی حکمت است؛ از آن جمله:

برتری در ولایت. حکمرانی، نوعی شرافت و برتری بر زیردستان است و این فضل بر پایهٔ تکلیفی استوار است که احکامی بر آن مترتب می‌شود؛ زیرا صاحب ولایت

سخنان محافظ | گزاره‌های محافظ در برابر انحرافات فکری معاصر |

موظف به انجام وظایفی است که باید برپا دارد و احکامی را بر عهده دارد، و بر رعیت اوست که در کارهای نیک از او فرمان برداری کنند. با این کار، امور حکومت سامان می‌یابد و اگر این برتری و احکام تابع آن نبود، امور مردم اصلاح نمی‌شد.

پدر و مادر نیز بر فرزندان خود شرافت و برتری دارند؛ این برتری به سبب آن است که به پرورش فرزندان خود قیام کرده‌اند، امری که فرمان برداری از آنان، نیکی به ایشان و حفظ حقوقشان را واجب می‌سازد. اگر این برتری نبود، نیکی و احسان از میان می‌رفت.

شوهر بر همسر خویش برتری قوامت و سرپرستی دارد، و این به سبب واجباتی از جمله نفقه و مسکن و رسیدگی به امور فرزندان است که بر عهده اوست و همین، حق طاعت او را برای او لازم می‌گرداند؛ و اگر این برتری و احکام آن نبود، امور خانواده سامان نمی‌یافت و پیوند آن از هم می‌گسست.

* * *

آثار این مقوله:

- پرهیز از سرزنش، تحقیر و پایمال کردن حقوق:

این برتری بر پایه حکمت استوار است و در برابر وظایف قرار دارد؛ و هرگز به معنای نقص و کاستی نزد الله نیست. از این رو، این جایگاه هرگز مجالی برای عیب‌جویی، تحقیر یا پست شمردن منزلت هیچ انسان نیست؛ و هر کس در این ورطه بیفتد، متجاوز است که با شرع مخالفت کرده است، حتی اگر چنین پندارد که با این نافرمانی در حال بندگی الله است.

پس برتری امام و حاکم به معنای پست شمردن زیردستان نیست، و برتری شوهر نیز به معنای کوچک شمردن زن نیست؛ بلکه این تنها یک برتری جزئی برای معنا و حکمتی خاص است. پس اگر این موضوع به ابزاری برای تحقیر تبدیل شود، ناقض شرع خواهد بود. همچنین برتری در دارایی، تندرستی، توانمندی یا دانش نیز به معنای تحقیر دیگران نیست.

از زشت‌ترین رفتارها، سخنانی است که برخی مردم درباره «نقص زنان» - که در حدیث آمده است - تکرار می‌کنند تا آنان را کوچک بشمارند، تحقیر کنند و یا ناتوانی و بی‌لیاقتی آنان را بیان کنند و سرزنششان نمایند. چه بسا این افراد، برخی تصورات شخصی خود درباره هوش و درک زنان را به این موضوع پیوند می‌زنند و گمان می‌کنند این همان معنای مورد نظر در شرع است؛ چنین کس در دو لغزش آشکار گرفتار شده است:

نخست: به کار گرفتن معنای شرعی در غیر جایگاه خود. این معنا برای تحقیر یا پست شمردن زنان نیامده است، بلکه برای اهداف والای شرعی بیان شده است. برای نمونه، در حدیث آمده است: «با زنان به نیکی رفتار کنید، چرا که زن از پهلوی آفریده شده است و کج‌ترین بخش پهلوی، بالاترین قسمت آن است؛ پس اگر بخواهی آن را راست کنی، می‌شکند و اگر رهاش کنی، همچنان کج می‌ماند؛ پس با زنان به نیکی رفتار کنید».^۱ یادآوری این کاستی تنها انگیزه‌ای برای مهربانی، لطف و مدارا با آنان و درمان مشکلات با بردباری است، نه با طلاق.

دوم: درآمیختن معنای شرعی با تصورات شخصی. فرد گمان می‌کند هر معنایی که به ذهن او خطور کرده یا از راه تجربه و یا به سبب آنچه در محیط او شایع شده بدان رسیده است، همان معنای شرعی است؛ در نتیجه بدان چنگ می‌زند گویی که خود نص شرعی است، در حالی که این خطای بزرگی است. مسلمان باید میان نص شرعی و معنای ثابتی که در شرع آمده، با آنچه انسان با فهم خود استنباط می‌کند تفاوت قائل شود. این استنباط ممکن است قطعا با نص هماهنگ و درست باشد، یا برداشتی محتمل و روا باشد، و یا اینکه کاملا باطل باشد.

^۱ بخاری در (۴/ ۱۳۳) به شماره (۳۳۳۱) و مسلم در (۱/ ۱۰۹۱) به شماره (۱۴۶۸) از حدیث ابوهریره رضی‌الله‌عنه آن را آورده‌اند.

به هم رسیدن این دو خطا ممکن است بر برخی دختران اثر منفی بگذارد و مفسدان را در رسیدن به مقصودشان یعنی دل‌زدگی از دین یاری رساند.

از آنجا که موضوع برتری همواره جایگاه لغزش و ستم است - چه از سوی فرد برتر و چه از سوی فرد پایین‌دست - ابن تیمیه هنگام بحث از برتری، به نکات مهمی توجه داده و گفته است: «مسلمان هنگامی که به فضایل می‌نگرد یا درباره آن‌ها سخن می‌گوید، باید راه خردمندان دین‌مدار را بیوید؛ کسانی که مقصودشان شناختن خیر و تلاش برای رسیدن به آن است، نه فخرفروشی بر کسی و نه کوچک شمردن هیچ‌کس.» مسلم در صحیح خود از عیاض بن حمار مُجاشِعی رضی‌الله‌عنه نقل کرده که گفت: رسول‌الله ﷺ فرمودند: «به من وحی شده است که فروتنی کنید، تا هیچ‌کس بر دیگری فخر نفروشد و هیچ‌کس بر دیگری ستم نکند.» پس الله سبحانه بر زبان پیامبر خویش ﷺ از دو نوع برتری طلبی بر مردم نهی فرموده است: فخرفروشی و ستم. زیرا کسی که برتری جویی می‌کند، اگر با تکیه بر حق باشد فخرفروشی کرده و اگر به ناحق باشد ستم کرده است. پس اگر کسی از گروهی صاحب فضیلت باشد، مثلاً فضل بنی‌هاشم یا قریش یا عرب یا برخی از آنان را یاد کند، نباید بهره‌او از این کار، احساس برتری خودش و نگرستن به این جایگاه باشد؛ چرا که او در این کار خطا کرده است. زیرا چنانکه پیش‌تر گفتیم برتری جنس، لزوماً به معنای برتری فرد

نیست و چه بسا یک حبشی نزد الله برتر از عموم قریش باشد. همچنین این نگاه مایه کاستی و خروج او از فضل الهی است، تا چه رسد به اینکه بخواهد با این موضوع سربلندی طلبی و گردن‌کشی کند. و اگر فرد از گروه دیگری مانند عجم یا غیر قریش یا غیر بنی‌هاشم باشد، باید بداند که تصدیق رسول الله ﷺ در آنچه خبر داده، و فرمان‌برداری از او در آنچه فرمان داده، و دوست داشتن آنچه الله دوست دارد، و تشبّه به کسانی که الله برتری‌شان داده، و قیام به دین حق که خداوند، محمد ﷺ را با آن فرستاده است، موجب می‌شود که او برتر از عموم آن گروه صاحب فضیلت باشد؛ و برتری حقیقی همین است»^۱.

وی با تاکید بر این نصیحت می‌گوید: «بر هر یک از دو طرف نزاع واجب است که نسبت به آنچه طرف مقابل بدان باور دارد، با انصاف برخورد کند؛ اما بر کسی که برتری داده شده واجب است آنچه را که حق طرف مقابل است، رها نکند؛ چرا که این کارستم، تفرقه و اختلاف است. فتنه تنها از آن رو پدید آمد که نفس انسان‌ها بر طلب والاترین و بهترین سرشته شده است. پیش از این در بخش‌هایی از قواعد نوشته‌ام که بیشترین برتری طلبی در میان پیروان عادی ادیان روی می‌دهد، تنها از روی

^۱ اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۴۵۲-۴۵۳).

دشمنی و هواست، نه از روی علم و عدالت؛ و همین موضوع آنان را به انواع ستم، تفرقه و اختلاف می‌کشاند»^۱

- کامل کننده هم، نه رقیب:

پس این برتری بر پایه مکمل بودن استوار است، نه رقابت. این‌ها وظایفی متفاوت هستند که هر طرف بر اساس آنچه بر او واجب است، انجامش می‌دهد و ربطی به رقابت و دشمنی میان آن دو ندارد. این معنا از مهم‌ترین مفاهیمی است که قاعده «آرزو نکردن برتری‌ها»، به ارمغان می‌آورد.

این موضوع در رابطه میان مرد و زن بیشتر نمایان می‌شود؛ آنجا که نزد برخی از مردم، مفاهیم دشمنی، نزاع و رقابت چیرگی می‌یابد. از این رو، برخی دختران برای بازپس‌گیری حقوقشان از مردان به قصد تحقق برابری می‌کوشند. این تصویری است که برای مکمل بودن تلاش نمی‌کند و به استحکام زندگی و مصلحت دو طرف نمی‌نگرد، بلکه تنها حلقه‌ای از زنجیره پیکاری طولانی است که پیامد فرهنگ غربی است.

^۱ جامع المسائل (۷/ ۴۹۵).

از همین روست که با مشاهده کوچکترین تفاوت - مثلاً در ارث یا حقوق زناشویی - بلافاصله در پی برابری برمی‌آیند و آن را ستم و پایمال کردن حقوق زن می‌پندارند؛ زیرا مسائل را از دریچه رقابت و تقابل می‌بینند و به ماهیت تفاوت نقش‌ها توجه ندارند؛ اینکه هر طرف به اندازه وظایفش از حقوق بهره‌مند می‌شود و هر دو مکمل یکدیگرند و نظام زندگی بر پایه هر دوی آن‌ها استوار است.

حتی کار این ستیزه‌جویی نزد برخی به جایی می‌رسد که هرگونه نزاع میان مرد و زن را، فارغ از نوع پیوندشان، به جنگ میان «نر و ماده» تعبیر می‌کنند. در نتیجه اگر مشکل زناشویی یا اختلافی میان پدر و فرزند پیش بیاید، آن را کشمکش میان زن و مرد و دست‌درازی مرد به زن می‌نامند. این نگاه، چشمان خود را بر این حقیقت می‌بندد که آن دو، «زن و شوهر» هستند نه صرفاً یک زن و یک مرد؛ و یا «پدر و دختر» هستند نه فقط نر و ماده. البته این سخن به معنای تبریء زندگی مشترک یا رابطه والدین از هرگونه خطا و ستم نیست؛ اما تفاوتی بنیادین وجود دارد میان اینکه به صحنه زندگی زناشویی به عنوان پیوند میان زن و شوهری بنگریم که هر یک نیازهایی دارند، یا اینکه آن را جنگ میان جنس نر و ماده ببینیم!

یکی از بازی‌های این مفهوم با ذهن پیروانش این است که وقتی با موضوع اجازه تنبیه غیر شدید زن توسط شوهر - آن هم در صورت نافرمانی و پس از پیمودن تمام

راه‌ها - روبرو می‌شوند، با فریاد اعتراض می‌کنند که: «چطور ممکن است مردان زنان را بزنند؟»

در حالی که این تنبیه به رابطه زناشویی میان یک زن و شوهر مربوط است، نه زدن عمومی زنان توسط مردان. این اعتراض از همان بیماری ناشی می‌شود که رابطه زناشویی استوار بر مهر، همکاری و مکمل بودن نقش‌ها که هدفش تأمین مصالح بزرگ آن دو و خانواده‌شان است را تنها به عنوان یک جنگ میان نرو ماده می‌بیند!

رابطه میان زن و مرد بر پایه تکامل بنا شده است و تفاوت‌های میان آن دو در برخی ویژگی‌ها نیز برای رسیدن به همین هدف است. در منظومه احکام اسلام و اخلاق والای آن - که بر پایه رحمت، نیکی و رفتار شایسته میان همسران است - هریک از آن دو در برابر وظایفی که دارد، از حقوقی نیز برخوردار است. این رویکرد، سد محکمی در برابر دو گرایش افراطی در روزگار ماست:

گرایش فمینیستی: که بر مرکزیت و محور بودن زن استوار است، با جنس مرد دشمنی می‌ورزد و برابری را در همه چیز تحمیل می‌کند.

گرایش زن‌ستیز: که بر مردمحوری استوار است و با پست شمردن و تحقیر زن، جایگاه مرد را بالا می‌برد.

- درک کمال حکمت:

یکی از آثار مهم، درک این حقیقت است که این تفاوت برخاسته از کمال حکمت الله است؛ و اگر این تفاوت از میان می‌رفت، نظام زندگی مختل می‌شد. اگر مردان و زنان در حقوق و تکالیف برابر بودند، و زنان ویژگی‌های روانی و بدنی مردان را داشتند، زندگی هرگز سامان نمی‌یافت و نهاد خانواده برپا نمی‌شد. پس فضل سرپرستی و قوامت که برای مردان است و توان بدنی و روانی آنان، در مقابل با نوعی لطافت در زنان همراه شده که آنان را برای ایفای نقش‌هایی آماده می‌کند که مردان از پس آن بر نمی‌آیند؛ یعنی مراقبت از خانواده، تربیت فرزندان و انجام وظیفه در بزرگترین نهاد زندگی یعنی خانواده. این «نقص» در برخی ویژگی‌ها، مایهٔ فزونی در مهربانی و رحمت و مراقبت است؛ و به همین سبب برخی احکام برای زنان سبک شده و در مقابل، تکالیفی که مردان به آن اختصاص یافته‌اند، برایشان سخت‌گیرانه‌تر است.

اگر کسی بپرسد: چرا مردان در برخی احکام بر زنان برتری یافته‌اند؟

می‌گوییم: این کار برای حکمت سامان یافتن زندگی است؛ و اگر این تفاوت نبود، زندگی استوار نمی‌شد. اگر انسان زندگی را بدون این تفاوت‌ها تصور کند، تباهی ناشی از آن، حکمت این برتری را آشکار می‌کند. این روشی مهم در پاسخ به ایرادات

است؛ یعنی تصور کردن وضعیتِ برعکس تا ببینیم آیا آن حالت، تصویری ایده‌آل است یا خیر. همان‌گونه که گفته‌اند: اشیا با ضدشان شناخته می‌شوند.

اگرزنی بگوید: چرا خداوند مرا مرد قرار نداد؟

اینجا می‌گوییم: آنچه را که الله به وسیلهٔ آن، برخی از شما را بر برخی دیگر برتری داده است، آرزو نکنید و از فضل الله بخواهید [نساء: ۳۲]. الله متعال حکیم است و آفریدگاری است که کلید همه چیز در دست اوست. بنده نباید برای پروردگار خویش تعیین تکلیف کند که او را مرد قرار دهد یا زن، فقیر بسازد یا ثروتمند، تندرست باشد یا بیمار؛ زیرا او نمی‌داند خیر او در چیست. او بنده و فرمان‌بردار پروردگار خویش است و این یک معنای عقلی بدیهی است. اگر هر انسانی آنچه را می‌خواست برمی‌گزید، مخلوق تبدیل به ارباب می‌شد و آفریدگارِ بزرگ، پیرو خواهش‌های آفریدهٔ خویش می‌گشت؛ و این سرکشی از سوی بندهٔ ناتوان، و فراموشی حقیقت خویش و عظمت پروردگار است.

فهرست منابع

