

علمای شافعی و توحید در عبادت

تالیف:

عبدالله بن عبدالعزیز الصنقری

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۲	فهرست مطالب
۵	مقدمه
۱۳	پیشگفتار
۲۲	باب اول: توحید
۲۵	پیشگفتار
۳۱	فصل اول: معنای توحید
۳۵	مبحث اول: توحید در شرع
۶۵	مبحث دوم: معنای «لا اله الا الله»
۶۶	مطلب اول: بیان معنای کلمه‌ی «اله»
۷۳	مطلب دوم: معنای کلمه‌ی توحید به صورت مفصل
۹۷	مبحث سوم: شروط لا اله الا الله
۱۳۱	مبحث چهارم: توحید اولین دعوت پیامبران
۱۸۲	فصل دوم: توحید معرفت
۱۸۴	مقدمه
۱۸۶	مبحث اول: اقرار کافران به توحید معرفت [=ربوبیت]
۲۰۸	مبحث دوم: استدلال بر توحید عبادت بوسیله‌ی توحید معرفت
۲۲۴	باب دوم: عبادت
۲۲۶	فصل اول: تعریف عبادت در لغت و اصطلاح
۲۲۶	اولاً: تعریف عبادت در لغت
۲۲۸	ثانیاً: تعریف عبادت در اصطلاح
۲۴۰	فصل دوم: انواع عبادت و شروط صحت آنها
۲۴۲	مقدمه

۲۴۳ مبحث اول: اعمال باطنی

۲۴۳ مسأله اول: محبت

۲۷۰ مسأله دوم: بیم و امید

۳۰۸ مسأله‌ی سوم: توکل

۳۳۴ مسأله‌ی چهارم: صبر

۳۵۱ مسأله‌ی پنجم: توبه

۳۸۴ مبحث دوم: اعمال ظاهری

۳۸۴ مسأله اول: ذکر

۳۹۳ مسأله دوم: دعا

۴۱۱ مسأله‌ی سوم: ذبح (سر بریدن)

۴۲۷ مسأله چهارم: نذر

۴۳۸ مسأله پنجم: طواف

۴۵۰ مبحث سوم: شرایط صحت عبادت

۴۷۲ باب سوم: شرک

۴۷۲ مقدمه

۴۷۲ فصل اول: تعریف شرک و بیان خاستگاه آن

۴۸۰ مبحث اول: بیان حقیقت شرک

۴۹۲ مبحث دوم: بیان سبب شرک

۵۰۸ فصل دوم: انواع شرک

۵۱۲ مبحث اول: شرک منافی توحید

۵۱۲ مسأله اول: شرک در دعا

۵۲۹ مسأله‌ی دوم: شرک در طاعت

۵۳۷ مسأله سوم: شرک در سجود

۵۵۳ مسأله‌ی چهارم: شرک در ذبح

- مسأله‌ی پنجم: شرک در طواف ۵۶۷
- مسأله ششم: شرک در نذر ۵۷۹
- مسأله هفتم: شرک سحر ۵۹۲
- مسأله هشتم: شرک رقی و تمیمه‌ها [=افسون و مهره‌ها] ۶۰۳
- مبحث دوم: شرکی که با توحید کامل منافات دارد ۶۱۶
- مسأله اول: سوگند به غیر خدا ۶۱۶
- مسأله دوم: برابر سازی در لفظ مشیت ۶۴۰
- مسأله سوم: تعبید [=بنده‌خوانی] برای غیر خداوند ۶۵۰
- مسأله چهارم: نامگذاری به ملک الملوک [شاه شاهان] ۶۶۲
- مسئله پنجم: طیره (فالگیری و بدشومی) ۶۷۰
- مسأله ششم: تبرک ممنوع ۶۸۱
- مسئله هفتم: دشنام دادن به زمانه ۶۹۹

۴۰۹ خاتمه

۴۱۵ پیوست‌ها

- فهرست آیات قرآنی ۷۱۶
- فهرست احادیث قدسی و احادیث رسول خدا صلی الله علیه وسلم ۷۲۸
- فهرست نام‌ها ۷۳۴
- فهرست مراجع ۷۴۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

ان الحمد لله نحمده و نستعينه و نستغفره، و نعوذ بالله من شرور انفسنا و من سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، و من يضلل فلا هادي له، اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ۖ وَلَا تَمُونَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^۱

[آل عمران: آیه ۱۰۲]

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا

كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۖ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^۲ [النساء: ۱]

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿۷۰﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ

ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾^۳ [الاحزاب: آیات ۷۰ - ۷۱]

اما بعد: موضوع توحید در عبادت، موضوعی است بس عظیم و بسیار با اهمیّت،

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید آن چنان که باید از خدا ترسید از خدا بترسید و شما نمیرید مگر آنکه مسلمان باشید.

۲. ای مردمان تقوای خداوند را رعایت کنید، پروردگاری که شما را از یک انسان بیافرید و همسرش را از نوع او آفرید، او از آن دو نفر مردان و زنان فراوانی منتشر ساخت و از خدای بترسید که همدیگر را بدو سوگند می‌دهید و بپرهیزید از اینکه پیوند خویشاوندی را گسیخته دارید زیرا بی‌گمان خداوند مراقب شما است.

۳. ای مؤمنان از خدا بترسید و سخن حق و درست بگویید. در نتیجه خدا اعمالتان را بایسته می‌کند و گناهانتان را می‌بخشاید. هر که از خدا و پیامبرش فرمانبرداری کند، قطعاً به پیروزی و کامیابی بزرگی دست می‌یابد.

تا آنجا که همه‌ی پیغمبران به خاطر آن برانگیخته شده و همه‌ی کتاب‌های آسمانی به خاطر ابلاغ آن فرود آمده و همه‌ی شریعت‌ها به خاطر آن تدوین و تشریح گردیده‌اند و بازار جهاد در راستای [حفاظت از] آن به وجود آمده است. انسانها به خاطر آن به دو گروه - بهشتی و جهنمی - تقسیم گردیده‌اند، و خداوند از پذیرش و قبول اعمال {بندگان} ابا دارد مگر اینکه مبتنی بر توحید و مسبوق بدان باشد. و از آنجا که این بعد از توحید [توحید در عبادت] از این قدر و مکانت که ذکر کردم برخوردار است، مشتاق سهیم شدن در کتابت در مورد آن و بذل تلاش در راستای توضیح و تبیین آن گردیدم، زیرا نیاز امت بدان بیشتر از نیاز به هر چیز دیگر است چرا این چنین نباشد و حال آن که امت ما در نتیجه‌ی تفریط در حق خدا، به سرنوشت امروزی مبتلا گردیده است و مهمترین این حقوق، توحید خدا و روی آوردن به خدا - نه غیر او - است.

بی گمان اگر این رکن اعظم ضایع گردد، ضایع گشتن سوای آن، هیچ بعید نیست زیرا کسی که در امر تضييع آنچه اساسی است افراط بورزد تفریط او در امور غیر اساسی سهل و آسان به نظر می‌رسد.

کسی که به دیده‌ی بصیرت در حال سلف امت، نظر بیفکند در می‌یابد که هرگونه شرف و عزتی که بدان دست یافته اند محصول توحید و مرتبط بدان بوده است توحیدی که عملاً آن را در زندگی خود محقق می‌کردند چنان چه خداوند متعال می‌فرماید:

﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ﴾ [النور: آیه ۵۵]

ترجمه: «خداوند به کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده می‌دهد که آنان را قطعاً جایگزین در زمین خواهد کرد همان گونه که پیشینیان را جایگزین قبل از خود کرده است همچنین آیین ایشان را که برای ایشان می‌پسندد حتماً با برجا و برقرار خواهد ساخت و نیز خوف و هراس آنان را به امنیت و آرامش مبدل می‌سازد، مرا می‌پرستند و چیزی را انبازم نمی‌گردانند.»

بدین ترتیب خواننده، اهمیت این موضوع و موضوعات مشابه را - که مدار آنها بر توحید است - درمی‌یابد. زیرا در این موضوعات توضیح امری وجود دارد که خداوند عزت دنیا و آخرت را منوط بدان گردانیده است و جز این راه، راه دیگری به عزت وجود ندارد.

و اما سبب انتخاب موضوع جمع آوری تلاشهای مبذوله توسط علمای شافعیه پیرامون این موضوع، میتوان به صورت مجمل آنها را در امور زیر خلاصه کرد:

۱- اهمیت مذهب شافعی و انتشار آن در آفاق، قرن‌ها است که از این مذهب پیروی می‌شود، و در قسمت‌های فراوانی از کره‌ی زمین رواج دارد و هزاران نفر از عرب و عجم بدان گرویده‌اند.

۲- تعداد کثیری از ائمه‌ی این مذهب کسانی هستند که جلالت و امامتشان مورد اتفاق، و جایگاه علمی و مرتبه‌ی رفیعتشان - نه تنها نزد شافعی‌ها بلکه در نزد جمهور مسلمانان - محرز است.

۳- تعداد کثیری از افراد، توحید در عبادت را بخصوص به علمای حنبلی ربط می‌دهند، و برخی گمان می‌برند که مبتکر آن علمای حنبلی هستند و این یک سوء فهم عجیب مسئله از طرفی، و نادیده گرفتن تلاش دیگران در این زمینه از طرف دیگر، به شمار می‌آید.

این امر سوء فهم موضوع است، چون کسی که تصور کند این نوع از توحید از ابتکارات علمای طرفدار یک مذهب معین است در واقع حقیقت دین خدا را درک نکرده، و مهمترین مبحث رسالت رسولان، و مطلبی که همه‌ی کتاب‌های آسمانی برای تحقق آن فرود آمده‌اند، را درک نکرده است.

علاوه بر این، در این گمان نادرست، نادیده گرفتن و ستم روا داشتن بر علمای امت محمد (ﷺ) - چه آنهایی که طرفدار مذاهب چهارگانه‌ی معروف بوده‌اند، چه کسانی که قبل از آنان آمده‌اند - وجود دارد.

و در ارتباط با آنچه که به علمای شافعی مربوط می‌شود - در حالی که آنها محور موضوع و بحث ما بشمار می‌آیند - می‌پرسیم: آیا کسی که - درک‌کننده‌ی حقیقت گفتار خود باشد - به خود جرأت و جسارت می‌دهد بگوید امام بزرگواری چون

ابو عبدالله محمد بن ادريس شافعی تلاش چندانی در زمینه‌ی توحید در عبادت می‌ذول نداشته است و همّت خویش را مقصور امور غیر آن نموده است؟
و مثل همین را در مورد یاران بزرگوار شافعی - چون ابو یعقوب بویطی کسی که در محنت قول به خلق قرآن، ثابت قدم و استوار تا پای جان ایستاد و سرانجام به خاطر مقاومتش مظلومانه در زندان جان داد بگو. و مثل همین را در مورد ابو ابراهیم مزنی، و ابو محمد ربیع بن سلیمان مرادی، و ابن نصر مروزی و ابو العباس بن سریج و ابوبکر بن خزیمه و ابومظفر سمعانی، و قوام السنه اصفهانی و محی السنه البغوی و غیر آنها - که اگر نام همه‌ی آنها را بیاوریم مطلب به درازا می‌کشد^۱ -

۴- توجه کم محققین به جمع آوری اقوال مربوط به توحید در عبادت توسط علمای شافعیه و توجه به نقل اقوال علمای دیگر مذاهب، این گمان را تقویت می‌بخشد که علمای بزرگوار شافعیّه تلاش آن چنانی در این باب انجام نداده باشند.

۱. برای معرفت نقل قول‌هایی که کتاب حاضر مشتمل بر آنهاست به خاتمه‌ی کتاب مراجعه شود.

روش پیروی شده:

روشی که من در نوشتن این موضوع از آن پیروی کرده‌ام را به طور خلاصه می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱- در تقریر مسایل از توسیع و تبسیط - مگر در صورت نیاز و ناگزیری - خودداری کرده‌ام. چون مقصود از این تألیف این نیست که یک نوشتار جامع و عام در زمینه‌ی توحید در عبادت تلقی شود، بلکه مقصود اصلی جمع آوری تلاش علمای شافعیّه در تقریر این مطلب است. لذا از نقل قول، از غیر شافعی‌ها خودداری کرده‌ام. تا خواننده بر تلاشهای متکامل علمای شافعیّه - که حتی الامکان غیر آنها در آن شریک نباشد - اطلاع پیدا کند.

۲- از آنجا که امام شافعی «رضوان الله علیه» نزد تمام شافعیها - با همه‌ی اتجاهاشان - امام معتبر و مقبول تلقی می‌شود، کلام او را در مقام اول قرار داده‌ام و سعی کرده‌ام بیشترین مقدار تلاشهای او را در زمینه‌ی مبحث مورد نظر جمع آوری کنم.

۳- از همه‌ی علمای شافعی بدون فرق نقل قول کرده‌ام و وجود مخالفت نزد بعضی از قائلین اقوال مرا از نقل اقوال صحیح باز نداشته است، چون آنچه در اینجا مورد نظر است جمع تلاشهای مبذوله‌ی سالم - صرف نظر از هر چیزی که غیر آن است - می‌باشد و مادام آن قول در ذات خویش سالم و دور از طعنه است - چون داخل حوزه‌ی بحث ما تلقی می‌شود - آن را در اینجا آورده‌ام، و چون تأکید روی افراد معین از علمای شافعی - نزد منتسبان مذهب شافعی - از ارزش و قیمت بحث می‌کاهد و این گمان را تقویت می‌بخشد که موضوع توحید در عبادت تنها مورد اعتنای علمای حنبلی و افراد متأثر از آنان، واقع شده است، از بیشتر علمای شافعیه نقل کرده‌ام.

۴- ملاحظات و تعقیب‌هایی را بر اقوالی که بر جانبی از جوانب آنها ملاحظاتی وجود دارد افزوده‌ام و در این امر هم ادبی را که بایستی طالب العلم در مثل این مقام بدان آراسته باشد رعایت کرده‌ام.

۵- آدرس آیات قرآنی مورد استشهاد را ذکر کرده، و به تخریح احادیث و آثار

- هَمَّت گماشته‌ام لیکن از توسعه در تخریج - مگر در صورت نیاز - خودداری کرده‌ام.
- ۶- معانی الفاظ و کلمات غریب را - با مراجعه به فرهنگ لغات و غریب الحدیث - بیان کرده‌ام.
- ۷- کلماتی را که برای ضبط آنها، نیاز به توجه به شکل و صورتشان وجود دارد ضبط کرده‌ام تا به صورت صحیح خوانده شوند.
- ۸- سعی کرده‌ام حتی الامکان از مصادر اصلی نقل قول کنم و قولی را که نتوانسته باشم به مصدر اصلیش ارجاع دهم آنرا به یک مصدر علمی مؤتق ارجاع داده‌ام.
- ۹- به بیان زندگی نامه‌ی مختصر اعلام و سرشناسان هَمَّت گماشته‌ام و زندگی نامه‌ی علمای شافعیه را به خاطر تبیین صحّت انتسابشان به مذهب شافعی، به مصادری از کتب «طبقات الشافعیه» ارجاع داده‌ام.
- ۱۰- فهرستهایی برای آیات قرآنی و احادیث نبوی و نامه‌هایی که در کتاب آمده‌اند، وضع کرده‌ام،
- و در نهایت من خدا را سپاسگزارم که همه‌ی نیکی‌ها به نعمت او اتمام و تکمیل می‌شوند و سهل شدن کار این کتاب [برای من] از فضل او بوده است و به فضل او توانستم همه‌ی موانع و گردنه‌های سر راه را پشت سر قرار دهم و نوشتن کتاب را به اتمام رسانم و به فضل او توانستم علمی سودمند از راه آن افاده کنم از او «سبحانه و تعالی» خواستارم عاقبت آن را بعنوان یک عمل صالح مورد قبول واقع شده قرار دهد.
- ای کسی که بر نوشته‌ی برادرت اطلاع پیدا می‌کنی اگر ملاحظه‌ای بر آن داری یا خطایی در آن می‌یابی - که ناشی از قصور نویسنده است - یا وهمی که از ناحیه‌ی غفلت اوست، بر تذکر آن غفلت نورز، و راقم این سطور معتقد است که او خود [قبل از دیگران] در ارتباط با کالای ناچیز خود کلماتی بر زبان آورد که شاعر در [قصیده‌ی] طّیبه‌ی گزیده‌اش بر زبان آورده است:

أخی ایها المجتاز نظمی بیابه ینادی علیه کاسدَ السوق أجملاً

و ظَنُّ بِهِ خَيْرًا و سَامِحٌ نَسِيحَةٌ
و سَلَّمَ لِأَحَدِي الْحَسَنِينَ اَصَابَةٌ
و ان كان خرقاً فادركه بفضلة
بالأغضاء والحسنى وإن كان هلها
والأخرى اجتهاد دام صوباً فامحلاً
من الحلم وليصلحه من جاء مقولاً

ترجمه:

برادرم! ای آنکه عبور می‌کند، بر در او سروده‌ی من. بانگ بر آن برآورده شود، ای مبتلابه به کساد بازار، زیبا رفتار کن. و گمان نیکو نسبت به آن برده شود، و از (نا همگونی) بافتش با اغماض و چشم‌پوشی رفتار کن هر چند گشاد و بزرگ باشد. بر یکی از دو زیبا درود بفرست، اصابه و درک مطلب، و دیگری اجتهادی که از هر سو خشک و بایر و بی حاصل است. و اگر کهنه و فاقد ارزش است آن را با فضلی از بردباری نظری اصلاحی بیفکن، یا کسی که سخن و مقال بهتری می‌آورد آن را اصلاح کند. و خدا داناتر است: و صلی الله علی سیدنا و امامنا محمد و علی آله و صحبه.

نویسنده

عبدالله بن عبدالعزیز العنقری

پیشگفتار

در مورد چگونگی پیدایش مذهب شافعی

سخن از پیدایش مذهب شافعی، بدون شک دور و دراز است. اما آنچه نیازمند بیانش هستیم ابراز و برجسته نمودن نقاطی است که هر کس موضوعی چون موضوع ما را [برای تحقیق] در پیش گیرد نباید از آن غفلت ورزد، با این وصف در پیش گرفتن روش استقصاء - (گردش در بیان داستان‌ها و پیگیری آنها) - در این مسئله - مورد نظر ما نیست، چون استقصاء ما را در عرض یک مسئله با تاریخ وسیع قرار می‌دهد که ما را از مقصود اصلی مان خارج می‌گرداند.

پس سخن ما در این مختصر - بحول و قوه‌ی الهی - بر تعریف موجز از امام شافعی و حقیقت مذهبش - در دو فقره‌ی زیر - متمرکز است:

۱- امام شافعی

۲- مذهب شافعی.

۱- امام شافعی

نامبرده ابو عبدالله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبید ابن یزید بن هاشم بن عبد المناف مطلبی، عموزاده‌ی رسول خداست.^۱ در سال ۱۵۰^۲ در غزه یا عسقلان^۳ یتیم بدنیا آمده است سپس مادرش او را آماده و راهی مکه کرد در مکه نشأونما و رشد یافت و از محضر علما و دانشمندان آنجا کسب علم نمود، بعد از اینکه به مرحله‌ی فتوا دادن و امامت رسید به مدینه هجرت کرد و از مالک پسر انس^۴ و غیر او از اهل علم اخذ علم و تحمل حدیث کرد. پس از آن بسوی یمن مهاجرت کرد و از محضر علمای آن دیار کسب فیض نمود و در آنجا [در کارهای دولتی] بکار گرفته شد که آوازه و سیره‌ی حمیده‌ای از خود بجای گزارد و شهرتش گسترش یافت اما از سوی خلیفه‌ی وقت هارون الرشید^۵ متهم گردید که هوای خلافت در سر دارد این بود که مقید [به زنجیر] به بغداد آورده شد و در سال ۱۸۴ وارد بغداد گردید و به دیدار خلیفه رفت، بعد از گفتگو با او معلوم گردید از آنچه به او نسبت داده‌اند مبرا است این بود که هارون الرشید او را مورد تکریم قرار داد سپس به مکه برگشت.

۱. ربیع پسر سلیمان رفیق ویاور او در مقدمه‌ی کتاب الرساله ص ۷ نسبه‌ی او را اینچنین آورده است و اثبات نسب از این مصدر معروف ما را از ذکر مراجع دیگر - که به ذکر نسب او در ابتدای زندگی نامه‌اش شروع شده‌اند، مانند کتب طبقات و مناقب - بی نیاز می‌گرداند.
۲. بیهقی در کتاب مناقب شافعی ج ۱ ص ۷۱ از شیخش حاکم نقل کرده که خلافتی در این زمینه میان اصحاب و یاران شافعی سراغ ندارد.
۳. اختلاف در این زمینه هست، و آنهایی که زندگی نامه‌ی او را به تحریر در آورده‌اند، اختلاف طویلی در این زمینه دارند اما بیشتر آنها بر این هستند که روایت قائل به تولد او در یمن غلط، یا تأویل شده است. نگاه: المناقب للبيهقي ج ۱ ص ۷۳ - ۷۵ و سیر اعلام النبلاء ذهبی ج ۱ ص ۱۰.
۴. ابن ابو عامر بن عمرو بن حارث اصبحی امام دار الهجره (مدینه) در زمان خود وصاحب کتاب «الموطأ» که شافعی در مورد آن می‌گوید: در روی زمین کتابی راست‌تر از آن وجود ندارد در سال ۱۷۹ هجری وفات کرد: نگاه: تذکره الحفاظ ذهبی ج ۱ ص ۲۰۷ - ۲۱۳.
۵. ابو جعفر هارون بن خلیفه مهدی بن خلیفه منصور، از نسل عباس عموی رسول خدا (ﷺ) بعد از برادرش هادی به خلافت رسید صاحب حج و جهاد بود رحمت و عفو خدا براو باد. نگاه: السیر للذهبی ج ۹ ص ۲۸۶ - ۲۹۵ و تاریخ الخلفاء سیوطی ص ۳۴۰ - ۳۵۵.

شافعی در سال ۱۹۵ به عراق آمد و مدت دو سال در آنجا ماندگار شد تعدادی از علمای آنجا از محضر او کسب علم کرده و سود بردند به ویژه محدثینی که شیفته فهم و فقه و استقامت و درستی منهج او بودند. بعد به مکه برگشت، سپس دوباره در سال ۱۹۸ به بغداد برگشت و چند ماهی در آنجا ماندگار شد.

در سال ۱۹۹ یا ۲۰۰ راهی مصر شد و تا زمان وفات (سال ۲۰۴) در آنجا مستقر گردید.

این بود خلاصه‌ای از مهمترین و مشهورترین چیزی که ذکرش در مقام تعریف و شناساندن شافعی «رحمته» لازم است که از روایات و مراجع مختلف دریافت گردیده است.^۱

۱. نگاه: روایات ابن ابو حاتم در کتاب آداب و مناقب شافعی ص ۲۰ - ۳۳ و بیهقی در مناقب ج ۱ ص ۷۰ - ۷۱، ۱۰۰ - ۱۵۵ و همچنین ج ۲ ص ۲۹۱ - ۲۹۹، و نگاه: السیر للذهبی ج ۱۰ ص ۶ - ۱۶ و مناقب شافعی، ابن اثیر ص ۷۰ - ۸۷ و مناقب شافعی ابن اثیر ص ۶۵ - ۹۴، ۲۴۷ - ۲۶۰.

۲- مذهب شافعی:

مذهب شافعی برای اولین بار در مکه - که بیشترین اقامت شافعی در آن بود - ظهور پیدا کرد اقامت و وجود شافعی در بلد الحرام - که مقصد حجاج و معتمرین (عمره کننده‌گان) بود - تأثیر فراوانی در آشنا شدن مردم (به ویژه اهل علم) با آن دارد.^۱

چنانچه ماندگاریش در بغداد یکی از بزرگترین اسباب انتشار مذهب و گسترش آوازه‌اش به شمار می‌رود چرا که بغداد آن زمان به طور مطلق یکی از مهمترین سرزمین‌های اسلامی بشمار می‌رفت چون مرکز خلافت و مجمع گروهی از علمای بارز امت اسلامی بود و همواره از هر سو کانون توجه طالبان علم و معرفت بشمار می‌رفت.^۲

افراد کثیری در آنجا دور شافعی گرد آمدند و از سرچشمه‌ی فوران علم و استنباط و فهم دقیق او اقتباس می‌نمودند تا آنجا که کتاب «الحجه» را که در عراق تألیف نمود چهار تن از مشاهیر علمای آنجا از وی نقل و روایت نمودند.^۳

و چون به مصر مهاجرت نمود از شام و عراق و یمن و سایر نواحی، مردم بسوی او سرازیر شدند تا از او علم دریافت کنند و مصنفات او را بشنوند.^۴

حلقه‌ی (درس) شافعی گردید، با وجود اینکه مشایخی در مکه حضور داشتند که از حیث آشنایی با سند احادیث عالی‌تر از شافعی بودند، و به جواب احمد به منتقدانش بنگر، در کتاب آداب الشافعی تألیف ابن ابو حاتم ص ۵۸ - ۵۹، و حلیه ۱. نگا: خیر احمد ابن حنبل، آنگاه که وارد مکه شد و ملازم الاولیاء ابو نعیم ج ۹ ص ۹۸ - ۹۹ و غیرهما.

و نگا: به مناظراتی که میان شافعی و اسحاق بن راهویه در مکه - درباره‌ی کرایه خانه‌های مکه - در گرفت، در کتاب آداب شافعی از ابن ابو حاتم ص ۱۷۷ - ۱۸۱ و همچنین مناظراتی که در مکه میان شافعی و محمد ابن حسن یار ابو حنیفه و با عبدالملک بن عبدالعزیز ماجشون - روی داد به مناقب بیهقی ج ۱ ص ۱۷۸ - ۱۸۱، ۱۹۹ - ۲۰۰ - ۲۰۷ مراجعه شود.

۲. به آنچه ابن کثیر در مورد این شهر نوشته در کتاب البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۹۶ - ۱۰۳ مراجعه کن خطیب بغدادی نیز کتابی مفصل در مورد این شهر به نگارش در آورده که در آن به وسعت بسط مطالب داده است. نام این شهر سابقاً (بغدان) بود. مسلمانان به خاطر یک مقصد عقیدتی مهم که در آینده هنگام سخن گفتن از مسئله تعبید برای غیر خدا در باب سوم ص ۵۶۴، حاشیه شماره (۱). از آن بحث می‌کنیم نام آن را به بغداد تغییر داده‌اند.

۳. آنها احمد ابن حنبل، ابو ثور، زعفرانی و کرابی هستند نگا: به المجموع نووی ج ۱ ص ۹.

۴. مقدمه المجموع ج ۱ ص ۹.

مذهب شافعی در مصر گسترش و قوت زیادی پیدا کرد تا آنجا که بر مذهب مالکی که اغلب مردم مصر قبل از آمدن شافعی پیرو آن بودند تفوق یافت.^۱

امام شافعی (رحمته الله) بیش از ۱۴۰ کتاب از خود بجای گذاشت، غیر کتابهایی که بر یارانش املا می کرد.^۲ مرحله‌ای که شافعی در عراق می زیست [اقوالش] به قدیم، و مرحله‌ای که در مصر می زیست به جدید نامگذاری شده است چون در مصر از برخی از آراء اجتهادی قدیمش که در عراق ابراز کرده بود برگشت^۳ و شأن او در این زمینه همچون سایر اهل علم پیروی و تبعیت از دلیل است.

شافعی چون دید که طرفداران علم کلام در عراق و غیر آن از ممالک آشکارا شبهات خود را پخش می نمایند و به صراحت [مردم را] بسوی بدعتهای خویش فرا می خوانند - و آنها نزد اهل حل و عقد به منزلت و جایگاه خطرناکی دسترسی پیدا کرده اند - مسؤولیت دفاع از طریقه‌ی سلف را به عهده گرفت و با قوت بدان اهتمام داد و همّت خویش را در نشر علوم متعلق به احکام فقهی تنها منحصر نکرد بلکه به توضیح و تبیین مسائل اعتقادی نیز همّت گماشت و بدان توجه در خور شأن نمود.

و از آنجا که یکی از عظیمترین خطرهای اعتقادی آن زمان مسائلی بود که متکلمین بدان فرا می خواندند و بسیاری از نصوص ثابت از رسول خدا (ﷺ) در مسائل اعتقادی را رد می کردند بدلیل اینکه با اصول آنها در تناقض بود^۴ شافعی در مقابل آنها جبهه گرفت و به نقد و رد نظریاتشان همّت گماشت چون می دانست در سرایت و نفوذ این بیماری خطر بزرگی عقیده‌ی مسلمانان را تهدید می کند که

۱. نگاه: مناقب شافعی بیهقی ج ۱ ص ۲۳۸، و همچنین ج ۲ ص ۷۲ - ۷۳، و طبقات سبکی ج ۱ ص ۲۳۶ - ۲۳۷.

۲. بیهقی در المناقب ج ۱ ص ۲۵۴ - ۲۵۷ همه‌ی آنها را به اسم و نام ذکر است.

۳. برای درک فواید متعلق به این دو مرحله به کتاب مناقب بیهقی ج ۱ ص ۲۵۶ و مقدمه‌ی المجموع نووی ج ۱ ص ۹، ۶۶ - ۶۸ مراجعه شود.

۴. برای بیان این مسئله در کلام ابو مظفر سمعانی - یکی از علمای شافعیه - در کتاب صون المنطق سیوطی ص ۱۶۶ (و آنچه از کتاب الانتصار لاهل الحدیث نوشته‌ی ابو مظفر نقل کرده) مراجعه کن علاوه بر این، این مطلب را شاگردش قوام السنه ی اصفهانی در کتاب الحجّه فی بیان المحجّه ج ۱ ص ۲۲۴ از ابو مظفر نقل کرده است.

بسیاری از امور آن از طریق نصوص سنت به اثبات رسیده است، از اینرو شافعی قسمت فراوانی از تلاشهای خود را بذل رد شبهات متکلمین و دفاع از سنت - این مصدر عظیم - نمود و در جای جای کتابش روی این نکته تأکید می‌ورزید که قبول کردن آنچه از طریق سنت آمده در واقع قبول و پذیرش از خدا است. چون خداوند متعال در کتابش ما را ملزم به اطاعت از رسولش فرموده است. بنابراین هر کس رسول خدا را اطاعت کند و سنت او را بگیرد در واقع [امر] قرآن را تمثیل کرده که چه بسا طعنه زنان در این نصوص، مدعی تمسک و اعتصام به هدایت آن هستند او اجماع علما را نقل می‌کند بر اینکه، هر کس سنت [بودن چیزی] برایش معلوم گردید حق ترک آن را ندارد و در مقام تقریر و بیان این امر بارها و بارها رأی و نظر خود را آشکار کرده است.^۱ در این زمینه فرقی میان نصوص وارده در مسائل احکام و نصوص وارده در اصول اساسی دین چون ایمان و اسماء و صفات و قدر و غیر اینها قائل نشده است، از این جهت که التزام به مدلول آنها - و عدم تعرض به آنها از طریق طعنه‌هایی که اهل کلام بر ایراد آنها عادت کرده‌اند - واجب است.^۲

-
۱. برای مثال نه از سبیل حصر به کتاب الرساله ص ۳۲ - ۳۳، ۸۴، ۲۱۲، ۲۱۵، ۴۶۰ و کتاب الام ج ۳ ص ۹۵ و کتاب اختلاف مالک و شافعی در الام ج ۷ ص ۲۶۵ و کتاب جماع العلم در ام ج ۷ ص ۲۳۷ و کتاب سیر اوزاعی در ام ج ۷ ص ۳۴۰ - ۳۴۱ مراجعه شود.
 - بنابراین امام شافعی قاعده‌ی مهمی را وضع و بنا کرده، که آنرا به عبارات متنوع بیان کرده‌اند. حاصل آن این است که شافعی به یاران خود توصیه می‌کرد در تقدیم سنت بر قول او تردیدی به خود راه ندهند و اگر دیدند قولش مخالف سنت است به آنها تأکید می‌کرد که مذهب او همان سنت است و بایستی تبعیت از سنت به او نسبت داده شود. هرچند قولش برخلاف آن باشد، زیرا [در این صورت] او بر سنت وقوف حاصل نکرده است. و قاعده نهی یارانش از تقلید او، اگر دیدند صواب در غیر قول او است را، بر این اساس پایه‌گذاری کرد. نگا: کلام او در این زمینه در آداب شافعی نوشته‌ی ابن حاتم ص ۶۷، ۶۸، ۹۳، ۹۴ و الحلیه نوشته ابونعیم ج ۹، ص ۱۰۶، ۱۰۷ و مناقب ج ۴۷۳، ۴۷۵ و غیر اینها.
 ۲. نگا: آنچه مربوط به کلام او در زمینه‌ی اصول دین در آداب شافعی نوشته‌ی ابن ابی حاتم ص ۱۹۱ - ۱۹۵ و مناقب بیهقی ج ۱ ص ۴۰۳ - ۴۰۵، و مناقب شافعی از ابن کثیر ص ۱۸۵ - ۲۰۰ و ابوالحسن هکّاری قسمتی (جزوه‌ای) دارد که اعتقاد شافعی را در آن جمع کرده است. ابن‌القیم در کتاب اجتماع الجیوش الاسلامیه ص ۱۳۳ - ۱۳۴ برخی از مقولات مربوط به اعتقاد (او) را آورده است. و همه‌ی آنچه در این جاها و مواضع آمده است این نکته را تأکید می‌بخشد که شافعی در باب اعتقاد بر منهج سلف صالح بوده است.

این بیان راجع به کلام و طرفداران آن، آنهم از سوی دانشمند و عالم بلند آوازه‌ای چون شافعی دربرگیرنده‌ی برحذرداشتن شدید آواز کلام بود. او «بِحَلَّتْ» همواره تأکید می‌ورزید که کلام از جمله‌ی علوم به شمار نمی‌آید و مشتغلین به آن از جمله علما محسوب نمی‌شوند و در مورد آنها فتوا می‌داد که بایستی - در جزای اینکه نصوص را رها کرده و به کلام روی آورده‌اند- از اسرار آنها پرده برداشته شود و مورد تعزیر واقع شوند و کلام را بعد از شرک به خدا بزرگترین گناهی به حساب می‌آورد که بنده در دام آن می‌افتد.^۱

اهل علم به فضل شافعی اعتراف کرده و تلاش او را راستای تقویت و نصرت سنت خصوصاً و دفاع از روش سلف عموماً مورد قدردانی قرار داده‌اند.^۲ وجود شافعی در میان محدثین در عراق یکی از اسباب غلبه‌ی آنها بر متکلمین بود که بعد از آن راه چاره‌ی آسان‌تری از این نیافتند که حکام را به دشمنی با اهل سنت تحریک کنند بعد از اینکه از راه دلیل و برهان مغلوب واقع شده بودند.^۳

بدینوسیله روشن می‌گردد که مذهب شافعی هرگز منحصر به احکام فقهی مجرد نبوده است بلکه مذهبی است متکامل، جامع اعتقاد و احکام و از ابتدای نشأت و

۱. نگا: آداب شافعی ابن ابی حاتم ص ۱۸۳ - ۱۸۹ و مناقب بیهقی ص ۴۵۲ - ۴۷۰، و الحلیه ابونعیم ج ۹، ص ۱۱۰ - ۱۱۶، و شرح السنه بغوی ج ۱ ص ۲۱۷ - ۲۱۸، ذهبی در السیر ج ۱۰ ص ۲۹ بعد از نقل قولی از شافعی درباره‌ی اهل کلام گفته: «گویم: شاید این مطلب از امام به تواتر رسیده است». و در اثر تلاش‌های امام شافعی تعدادی از اهل بدعت از بدعت‌های خویش برگشتند. از جمله ابو ثور فقیه، و اسحاق بن راهویه، و حسین کرابیسی، و گروهی از عراقی‌ها چنانچه ابن ابی حاتم این مطلب را در آداب شافعی ص ۶۵ - ۶۶ آورده است و بیهقی در المناقب ج ۱ ص ۲۲۱ - ۲۲۳ به نقل از ابو ثور و در برخی از روایات از وی آمده است: «اگر خداوند به واسطه‌ی شافعی بر من منت نمی‌نهاد. در حال گمراهی به لقای خدا می‌رفتم». و از حسین کرابیسی نقل شده که: «شافعی بر ما وارد شد و ما سرگردان بودیم سالی بر ما نگذشت مگر اینکه هر یک از ما به زاویه‌ای از مسجد احتیاج پیدا کردیم که در آن نشانده شود».

۲. ضمن اقوال آنها، به‌ثنای آنان بر شافعی بنگر در المناقب بیهقی، ج ۲، ص ۲۳۷ - ۲۸۰ و المناقب ابن کثیر، ص ۱۳۹، ۱۶۸ و غیر این دو.

۳. به نوشته‌ی ابن کثیر در البدایه و النهایه ج ۱۰، ص ۲۷۲، ۲۷۴، ۳۳۱ - ۳۳۵ راجع به محنت و فتنه قول به خلق قرآن در زمان سه خلیفه‌ی [عباسی معتزلی] متمایل به متکلمین مراجعه شود.

پیدایش چنین بوده است.

این چیزی بود که معاصران شافعی - از یاران او آنهایی که شاهد پیدایش [مذهب او] بوده و مستقیماً از محضر امام کسب علم و دانش کرده‌اند و حقیقت مذهب او را دریافته و ملازم روش و منهج درست و سالمی که شیخشان بر آن زیسته، بوده‌اند و میان آنچه که خداوند جمعش کرده، از وجوب التزام به همه‌ی نصوص و پذیرش آنچه نصوص بر آن دلالت ورزیده‌اند در مسایل عقیده و احکام، هیچ فرق و جدایی نینداخته‌اند - درک کرده‌اند.^۱

از این رو اهل علم از علمای شافعیه هنگام سخن از مسائل اعتقادی به صراحت اعلام می‌دارند که اعتقادی که ذکرش کرده‌اند مذهب شافعی است.^۲

۱. به زندگی نامه‌ی ابو یعقوب یوسف بن یحیی البویطی متوفی سال ۲۳۱ هجری، و آنچه در زندگی نامه‌ی ابو ابراهیم اسماعیل بن یحیی المزنی متوفی سال ۲۶۴ هجری، و آنچه در زندگی نامه‌ی ابو محمد بن سلیمان المرادی متوفی سال ۲۷۰ هجری مراجعه شود. و این سه نفر یار و یاور شافعی بوده و در امر تقدیم سنت و در پیش گرفتن روش سلف صالح همفکر او بوده‌اند و علاوه بر این سه نفر کسان فراوان دیگری - به حمد خدا - بوده‌اند اما این سه نفر مشهورترین افرادی هستند که علم شافعی را نشر کرده‌اند. لذا بی‌هقی چون کتاب المناقب را ج ۲ ص ۳۳۷ - ۳۶۲ به اتمام رساند بابتی در آن آورد که در آن به ذکر کسانی پرداخته که به نشر علم شافعی پرداخته‌اند و در این باب به فراوانی به نقل اخبار این سه نفر پرداخته است و تعدادی از مقولات و مواضع دال بر استقامت منهج آنها «رضوان الله علیهم» را در آن آورده است.

۲. چنانچه ابو حامد اسفراینی - به هنگام ذکر مسائل مربوط به اعتقاد - گفته است: «مذهب من و مذهب شافعی» «کتابته» و همه‌ی علمای بلاد بر این است که قرآن کلام خداست...». ابن القیم در کتاب اجتماع الجیوش الاسلامیه ص ۱۵۶ این مطلب را آورده است. چنانچه در ص ۱۴۹ قول ابو عمرو سهروردی را در مقدمه‌ی کتابش «اصول الدین» آورده که: مرا وادار کرد این مختصر را در اعتقاد اهل سنت بر اساس مذهب شافعی گردآوری کنم...».

و چون در مورد قرآن از مزنی سؤال شد، - سائش خبر داده - که گفت: مذهب او همان مذهب شافعی است و چون در این مورد از مذهب شافعی سؤال شد - چنانچه در شرح اصول اعتقاد اهل سنت لالکائی ج ۲ ص ۲۵۴ آمده - گفت: مراد او به مذهب شافعی بدون شک مذهب اعتقادی اوست اما مذهب فقهی شافعی امام مزنی در آن به بیشترین مخالفت‌ها با شافعی برخاسته است. تا آنجا که بعضی از علمای شافعیه او را چنین توصیف کرده‌اند که بیشترین ستم‌ها را بر شیخ خود روا داشته است. چنانچه در المناقب بی‌هقی ج ۲ ص ۳۴۷ - ۳۴۸ آمده است. خود مزنی نیز در مقدمه‌ی مختصرش بر کتاب الام شافعی بر این امر تأکید ورزیده که شافعی او را از تقلید خود باز داشته است. گوئی می‌خواهد با این

و انکار می‌کردند سخن کسی را که در دیدگاه فقهی خود را به شافعی نسبت می‌داد اما در امر اساسی (عقیده) با او مخالفت می‌ورزید که همان آنچه و دیدگاه عقیدتی باشد زیرا این امر از آشکارترین نمونه‌های تناقض و عجیب‌ترین نمونه‌های اختلاف است.^۱

به ویژه از این رو که شافعی به هنگام تحذیرش از علم کلام بر آشکار و روشن بودن خطا در آن تأکید می‌ورزید؛ چون خطا در مسائل آن منجر به تضلیل یا تکفیر می‌شد برخلاف خطا در مسائل فقهی که به این درجه نمی‌رسد و منجر به تضلیل و تکفیر نمی‌شود.^۲

حرف زمینه‌ی این آمادگی را در خواننده به وجود آورد که او در نوشته‌ی خود انتقادات و تعقیباتی بر شیخش در برخی از گفته‌های او خواهد آورد. چنانچه این عمل را در جاهای فراوانی از این مختصر ذکر کرده است. برای نمونه به صفحه‌های ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۰۹، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۸، ۲۹۱، ۳۳۰، ۳۳۲ و غیر اینها مراجعه شود.

۱. از جمله‌ی کسانی که بیش از همه متعرض این مسأله شده امام ابوالحسن شافعی کرجی در کتابش «الفصول عن الاثمه الفحول» می‌باشد که در آن بر کسانی که در این انحراف (مخالفت با شافعی در مسائل اعتقادی) افتاده‌اند به شدت انتقاد کرده و از غیر خود از شافعی، مانند ابو حامد اسفراینی نقل کرده، که به شدت با کسانی از یاران شافعی به مخالفت برخاسته که با اصول شافعی مخالفت ورزیده‌اند، و توضیح داده که ابو حامد به خاطر این مسأله به تمییز و جداسازی اصول فقه همت گماشته است و بعد از او نیز کسانی چون شیخ ابو اسحاق شیرازی به او اقتدار کرده‌اند. کرجی در این کتاب عبارات و نقل قول‌های مهمی دارد که آنها را در کتاب «درء تعارض العقل و النقل لابن تیمیه ج ۲ ص ۹۵ - ۹۸» خواهید یافت.

ابومظفر سمعانی در کتابش «الانتصار لاصحاب الحدیث» بعد از بیان موضع شافعی راجع به علم کلام گوید: «برای هیچ کسی درست نیست در فروع فقهی طرفدار مذهب شافعی باشد اما در اصول از طریقه‌ی وی روی برگرداند». سیوطی در صون المنطق ص ۱۵۰ به نقل از کتاب مظفر «الانتصار لاهل الحدیث» این دو مطلب را آورده است. لذا ابوعمر و سهروردی در مقدمه‌ی کتابش «اصول الدین» می‌گویند: «امام ما در اصول و فروع ابوعبدالله محمد بن ادریس شافعی است». به نقل از ابن القیم در کتاب اجتماع الجیوش، ص ۱۵۰.

۲. نگاه به برخی از کلام او در این باره در کتاب آداب الشافعی از ابن ابوحاتم ص ۱۸۵، و الحلیه‌ی ابونعیم ج ۹ ص ۱۱۳، و المناقب بیهقی ج ۱ ص ۴۵۹ آورده‌اند. امام ذهبی در مقام تفریق میان این دو خطا گوید: «گویم این دلالت می‌کند بر اینکه مذهب ابوعبدالله این است که خطا در اصول مانند خطا در فروع نیست». نگاه: السیر ج ۱۰ ص ۱۹، و ابومظفر سمعانی در کتابش الانتصار به صورت مفصل به بیان این مطلب پرداخته است. به آنچه سیوطی در کتاب

والحاصل شافعی هرگز بر این نبوده که تلاش خود را مبذول بنای مذهب خویش بر احکام فقهی نماید و امر اهم را که احکام بایستی بر آن بنا شوند (احکام اعتقادی) اهمال کند و نادیده بگیرد. او خیلی بزرگوارتر و داناتر از این است که در این [خطا] واقع شود و اگر بر فرض چنین خطایی از وی سرزده باشد این مهمترین دلیل است تا افراد صاحب بصیرت از انتساب به مذهبی که اساس و پایه‌ای ندارد که بر آن بنا باشد، خودداری ورزند.

صون المنطق ص ۱۶۸ - ۱۶۹ در این زمینه نوشته است نگاه شود. و برای مزید توضیح و بیان ردّ عثمان بن سعید دارمی بر مریسی در ضمن کتاب عقاید سلف ص ۵۵۲ - ۵۵۳ و معالم السنن خطابی ج ۴ ص ۲۹۵، کتاب شرح السنه بغوی ج ۱ ص ۲۲۹ مراجعه شود.

باب اول توحید

زمینه: تعریف لغوی توحید

فصل اوّل: معنای توحید

مشمول بر چهار مبحث

مبحث اوّل: توحید در شرع

مبحث دوّم: معنای لا اله الا الله

مبحث سوّم: شروط لا اله الا الله

مبحث چهارم: توحید اولین دعوت پیامبران

فصل دوّم: توحید در معرفت و شناخت

مشمول بر دو مبحث

مبحث اوّل: اقرار کافران به توحید در معرفت

مبحث دوّم: استدلال بر توحید عبادت به وسیلهی توحید در

معرفت

پیشگفتار

در تعریف لغوی توحید

لغت‌شناسان این نام [توحید] را از ماده‌ی (وحد) می‌آورند. توحید بر وزن تفعیل مصدر «وَحَدَه توحیداً» است. چنانچه گوئی «کَلِمَتُهُ تَكْلِيمًا»، و این نوع از فعل همواره به صورت متعدی می‌آید. مگر چند حرف که به صورت لازم آمده‌اند. تشدید در (وحدته) برای مبالغه است یعنی در وصف او به واحد مبالغه ورزیدم^۱. گفته می‌شود وَحَدَه و أَحَدَه، چنانکه گفته می‌شود ثَنَاه و ثَلَاثَه، و گفته می‌شود «رَجُلٌ وَحِدٌ و وَحِدٌ و وَحِيدٌ و وَحِيدٌ» و «تَوَحَّدَ بِرَأْيِهِ» یعنی تفرّد به رأی به تنهایی از او بود^۲.

و وَحَدَه توحیداً یعنی او را یکی قرار داد و این صیغه در مورد همه‌ی اعداد از [یک] تا ده قاعده‌ی کلی است و [گویند] رَجُلٌ وَحِدٌ و أَحَدٌ به تحریک هر دو صیغه و وَحِدٌ و وَحِيدٌ و متوَحَّد به معنای منفرد آمده است^۳.
لیث^۴ گفته: الْوَحْدُ = الْمَنْفَرْد... اما توحیداً ایمان به خدای تنهای بی‌شریک و خدای واحد و احد و صاحب وحدانیت و تَوَحَّد است^۵.

-
۱. از: «التوحید علی وزن... تا آخر. مقتبس از کلام امام قوام السنّة اسماعیل بن محمد التیمی شافعی در کتابش الحجة فی بیان الحجة ج ۱ ص ۳۰۵ است.
 ۲. نگاه: الصحاح للجوهری، ج ۲ ص ۵۴۷ - ۵۴۸.
 ۳. القاموس المحيط فیروزآبادی، ج ۱ ص ۳۴۳.
 ۴. سیوطی گفته: «لیث بن مظفر، ازهری اورا این چنین نام برده است، اما در «البلغة» گوید: لیث بن نصر بن یسار خراسانی، و غیر او گوید: لیث بن رافع بن نصر بن یسار، ازهری گوید، مردی صالح بود کتاب خود العین را به خلیل نسبت داد تا به نام او پخش شود و مردم بدان علاقه پیدا کنند. ابو الطیب گوید او مصنف «العین» است. بغیة‌الدعاة ج ۲ ص ۲۷۰. برای بیان این مسأله به آنچه سیوطی نیز در بغیة‌الوعاة ج ۱ ص ۵۵۹ - ۵۶۰ در زندگی‌نامه خلیل بن احمد «رحمته» به عنوان «شرح حال کتاب مسمی به العین» آورده است مراجعه شود. ازهری در تهذیب اللغه ج ۱ ص ۲۹ یادآوری کرده که او خطاهای لیث را در کتابش پی‌گیری کرده و به وجه صحت در آن خبر داده و گفته: مسائل صحیح دور از هر شک و ربیبی از آن نقل می‌شود. و روش او چنین بود، هر منقولی را از لیث نقل می‌کرد و ظاهراً گمانی در آن می‌دید می‌گفت این مطلب را از غیر او نیافته‌ام.
 ۵. تهذیب اللغه‌الازهری، ج ۵، ص ۱۹۲ - ۱۹۳.

اَحَدَاتِ اللَّهِ وِ وَحْدَتِهِ، و او واحد و احد است. از رسول خدا (ﷺ) روایت شده که خطاب به مردی که ذکر خدا می‌کرد و به دو انگشت اشاره می‌نمود «اَحَدٌ اَحَدٌ»^۱ یعنی تنها به یک انگشت اشاره کن.^۲ در حدیث [مربوط] به ابن الحنظلیه^۳ آمده است که رسول خدا در مورد او فرمود: «وَ كَانَ رَجُلًا مَتَّوْحِدًا»^۴ یعنی: مردی گوشه‌گیر و تنها بود به میان مردم نمی‌آمد و با آنها به مخالفت بر نمی‌خاست و با آنها نمی‌نشست. و از همین مقوله است حدیث عایشه در توصیف عمر که می‌گوید: «لِلَّهِ اِمَّ حَفَلَتْ عَلَيْهِ وَ دَرَّتْ، لَقَدْ اَوْحَدَتْ بِهِ» یعنی خداوند را مادری هست (مادری آفریده است) که بر عمر جمع شده و به او توجّه و عنایت کرده و او را شیر داده است، و در حقیقت او را یگانه و بی‌نظیر زاده است.^۵

۱. روایت از اوداود ج ۲ ص ۱۶۹ به شماره‌ی ۱۴۹۹، و نسائی به شرح سیوطی ج ۳ ص ۳۸ از سعد بن ابی وقاص گوید: «مَرَّ عَلَيَّ النَّبِيُّ وَ اَنَا اَدْعُو بِأَصْبَعِي» [رسول خدا بر من گذر کرد در حالیکه من با انگشتان خود دعا و ذکر می‌کردم. این لفظ ابو داود است. نسائی نیز در موضع مذکور آن را از ابوهریره روایت کرده است که «مردی با دو انگشت خود دعا می‌کرد» ترمذی نیز آن را چنین روایت کرده است. نگا: عارضة الاحوذی ج ۱۳ ص ۶۸ و گفته: «این حدیث حسن، صحیح و غریب است» عبدالرزاق در مصنف ج ۲ ص ۲۴۹ از ابن عمر و عایشه روایت کرده، که بر کسی که به دو انگشت می‌کرد ذکر خرده گرفتند و عمل او را انکار کردند. و در «السنن الکبری» نوشته‌ی بیهقی ج ۲ ص ۱۳۲ - ۱۳۳ «باب آنچه اشاره‌کننده با اشاره‌اش در تشهد قصد می‌کند». و در آن حدیثی مرفوع و آثاری از صحاب آورده است که بیان می‌دارند مقصود به آن توحید و اخلاص است و در یکی از آثار آمده که مقصود از آن اظهار تضرع است.

۲. تهذیب اللغه ج ۵ ص ۱۹۸.

۳. او سهل بن رفیع - و در قولی عبید و در قولی غیر این - او سی صحابی است، در [صلح] حدیبیه حضور داشت حنظلیه مادرش بود و گویا ننه‌اش یا مادر ننه‌اش. امام احمد و ابوداود از او روایت دارند، در زمان خلافت معاویه از دنیا رفت. نگا: الاصابه فی تمییز الصحابه لابن حجر ج ۲ ص ۸۶ - ۸۷.

۴. این [مطلب] در خبری که احمد در مسندش ج ۴ ص ۱۷۹ - ۱۸۰، و ابو داود در ج ۴ ص ۳۴۸ - ۳۵۰ به شماره ۴۰۸۹ از کلام بشر بن قیس تغلبی - که همنشین ابو در داء بود - آورده‌اند - او این ابن حنظلیه را توصیف می‌کند و می‌گوید: «كَانَ رَجُلًا مَتَّوْحِدًا قَلَّمَا يَجَالِسُ النَّاسَ» مردی گوشه‌گیر بود و کمتر با مردم مجالست داشت.

۵. النهایه فی غریب الحدیث لابن الاثیر ج ۵ ص ۱۶۰.

ازهری^۱ گوید: «منذری^۲ به نقل از ابوالعباس^۳ به من خبر داد که او در مورد واژه‌ی «آحاد» که آیا جمع الأحد است مورد سؤال واقع شد، گفت: معاذ الله لفظ احد جمع ندارد بلکه اگر آن را جمع واحد قرار دهی اری است ممکن و محتمل^۴. باز ازهری می‌گوید: «اسم الله جل ثناؤه (احد) است، زیرا هیچ چیز جز او به احدیت توصیف کرده نمی‌شود. مثلاً نمی‌گویند «رجلٌ احدٌ و درهمٌ احدٌ» چنانچه گفته می‌شود: «رجلٌ واحدٌ یعنی فرد»، چون احد صفتی از صفات خداست که به خود اختصاص داده است و هیچ چیز در آن شریک خدا نمی‌شود و مانند این قول تونیت: «الله واحدٌ و هذا الشيء واحدٌ» [این چیز تنها و واحد است]. چون استعمال «شیئیٌ احدٌ» این چیز احد است مصطلح نیست هرچند برخی از لغت‌دانان گفته‌اند اصل در احد واحد است. و احد در صفت خدا معنایش این است که دومی ندارد. جایز و درست است که در توصیف آن چیز (گفته شود) که واحد است اما صیغه‌ی احد جز خدا هیچ احدی بدان توصیف نمی‌شود. چون این نام شریف و بزرگوار خالصانه برای خدا استعمال می‌شود و بس^۵.

ابن الاثیر^۶ گوید: «در میان اسماء خدا، اسم «واحد» به معنای این است که خدا فردی است که همواره تنها و واحد بوده و هیچ چیز با او نبوده است^۷.

۱. زندگی‌نامه‌ی او به حول خدا در ص ۵۸ خواهد آمد، چون او از علمای شافعیه بود، لذا زندگی‌نامه‌اش از اصل بحث به شمار می‌آید.
۲. ابوالفضل محمد بن جعفر هراتی لغت‌دان و ادیب، عربی را از ثعلب و مبرد گرفته است. چندین تألیف از خود بر جای گذاشته از جمله نظم الجمان و الملتقط و غیر این دو، ازهری از او روایت دارد و بیشتر املائی کتابش التهذیب به روایت از او بوده است. منذری در سال ۳۲۹ هجری وفات کرد. نکا: بغیة الدعاء السیوطی، ج ۱ ص ۷۲.
۳. او مبرّد محمد بن یزید ازدی، در زمان خود در بغداد پیشوای زبان عربی بود از جمله تألیفات او کتاب الکامل و کتاب معانی القرآن و کتاب الرد علی سبویه و غیر اینها برای زندگی‌نامه او به وفیات الاعیان ابن خلکان ج ۴ ص ۳۱۳ - ۳۲۲ و بغیة الدعاء سیوطی ج ۱ ص ۲۶۹ - ۲۷۱ مراجعه شود.
۴. تهذیب اللغه، ج ۵ ص ۱۹.
۵. پیشین ج ۵ ص ۱۹۷ - ۱۹.
۶. زندگی‌نامه‌اش ان شاءالله در ص خواهد آمد چون از علمای شافعی بوده است.
۷. النهایه فی غریب الحدیث، ج ۵ ص ۱۵۹.

ابن فارس^۱ گوید: «الوحدة الانفراد» (وحدت به معنای انفراد است، این یگانه (واحدی) قومش است یعنی در میان قومش نظیر ندارد. گوید: ای یگانه‌ی عرب آنکه در میان مخلوقات او را نظیری نیست... واحد به معنای منفرد است^۲.
بنابر تعریف‌های پیشین ممکن است در معنای توحید از نظر لغوی به امور زیر برسیم:

- ۱- کلمه‌ی توحید مصدر فعل چهار حرفی (وَحَد) مشتق از ماده‌ی (وَحَد) است.
- ۲- تشدید در فعل (وَحَد) مقصود از آن مبالغه در وصف وحدانیت است.
- ۳- معنای این کلمه بر محور منفرد و بی نظیر در دوران است. بنابراین سه مسمی نزد ما به وجود می‌آیند:
 - ۱) الموحِّد: صیغه‌ی اسم فاعل
 - ۲) الموحَّد: صیغه‌ی اسم مفعول
 - ۳) التوحید: صیغه‌ی مصدر

۱. او ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریای قزوینی معروف به رازی، مالکی [لقب] لغت‌دان، از ابوالحسن القطان و ابوالقاسم طبرانی و غیر این دو حدیث روایت کرده است از جمله‌ی مؤلفاتش فقه اللغة و مجمل اللغة و حلیة الفقهاء و غیر اینها، در سال ۳۹۰هـ وفات کرد. نگاه: سیر اعلام النبلاء ج ۱۷ ص ۱۰۳ - ۱۰۶، بغیة الوعاة سیوطی ج ۱ ص ۳۵۲ - ۳۵۳.
۲. مجمل اللغة ج ۴ ص ۹۱۸، مسائل بسیاری از مطالب گذشته را ابن منظور در لسان العرب ج ۳ ص ۴۴۶ - ۴۵۳ آورده است.

فصل اوّل

معنای توحید

شامل چهار مبحث:

مبحث اوّل: توحید در شرع

مبحث دوّم: معنای لا اله الاّ الله

مبحث سوّم: شروط لا اله الاّ الله

مبحث چهارم: توحید اوّلین دعوت پیغمبران

پیشگفتار

مخفی نماند که بیان معنای توحید امری بس با اهمیّت است آنهم به خاطر خلط بزرگی که در تعریف آن روی داده است. شاید غریب جلوه کند که نیاز به تعریف این باب بزرگ - که مدخل و ورودی به اسلام جز از راه آن وجود ندارد، - وجود داشته باشد. اما اسباب این غرابت به زودی فراروی فرد ناقد بصیر و مطلع - بر آنچه در میان این امت رواج پیدا کرده است از انواع انحرافات اعتقادی، که در بعضی از موارد منجر به مخفی ماندن بسیاری از حقایق شرعی گردیده است - روشن گردد. و در برخی از احیان منجر به وارونه گشتن این حقایق می شود. از جمله معنای شرعی معین و محدود توحیدی که خداوند پیغمبران خود را «صلوات الله علیهم اجمعین» بر آن روانه، و کتاب های خود را بدان فرو فرستاده است.

و حقیقت این است که معنا و ماصدق توحید بر سلف امت - آنهایی که عادتشان اتباع و ترک ابتداع بود - مخفی و پوشیده نبود بلکه نزد آنها از آتش برافروخته بر پرچم نیز واضح تر و روشن تر می نمود. بلکه معنای این کلمه زمانی بر بسیاری از مردم پوشیده گردید که راه های بدعت گرانه یکی پس از دیگری در میان مردم ظهور یافتند و بدعت در دین خدا میان مردم رواج پیدا کرد.

شاید یکی از اموری که معنای توحید را جلا و روشنایی می بخشد اجماعی است که امام محمد بن ابراهیم بن المنذر^۱ آن را نقل کرده است. او گوید: «تمام آنهایی که ما از آنها حفظ [حدیث] کرده ایم اجماع کرده اند که اگر فرد کافر بگوید: «اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله» و بگوید هر آنچه که محمد آورده است حق است و از هر آنچه که مخالف دین اسلام است بیزاری و برائت بجوید - و او بالغ و صحیح العقل باشد - مسلمان تلقی می شود»^۲.

و این اجماع که ابراهیم بن منذر نقل کرده، اجماع سلف صالح و پیروان و

۱. کنیه او ابوبکر است، او از برخی از یاران شافعی نقل قول کرده، تصانیف فراوانی دارد مانند الاجماع، و الاشراف فی اختلاف العلماء و المبسوط، و غیر اینها. او در اختیارات خویش مقید به مذهب معینی نبود. ذهبی به قاطعیت اعلام کرده که وفاتش بعد از سال ۳۱۶ هجری بوده است. نگاه: السیر ج ۱۴ ص ۴۹۰ - ۴۹۲.

۲. نگاه: کتاب الاجماع، ص ۱۴۴.

راهروان ایشان است و آن همان اجماعی است که دلایلیش [از کثرت] به شمار نیاید و حجت‌هایش - مگر به سختی و مشقت فراوان - تقدیر و توضیح نشود. از اینرو ابوالعباس بن السریج^۱ این تعریف را یک تعریف «فاروق» - که میان اهل علم مستمسک و اهل باطل منحرف جدایی می‌اندازد - قرار داده است. وقتی در مورد توحید از او سؤال شد، توحید چیست؟ گفت: «اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله» و توحید اهل باطل زیاده‌روی و فرو رفتن در اجسام و اعراض است، و رسول خدا (ﷺ) تنها به منظور انکار این اندیشه مبعوث شده است.^۲

بسیاری از علمای شافعی در این زمینه مسلکی درستی در پیش گرفته، و حقیقت توحید را بیان داشته و انحرافات درآمیخته به تعریف آن را رد کرده‌اند. می‌توان تلاش‌های مبذوله از طرف علمای شافعیه را در این زمینه به دو بخش تقسیم کرد:

۱) تلاش کسانی که توحید را در دو بعد نظری و عملی به شیوه‌ی صحیح تعریف کرده‌اند. این گروه هنگامی که توحید را به صورت نظری مستقیم تعریف کرده‌اند در مقام بیان و استدلال بر آن راه و روش سلف را در پیش گرفته‌اند، طوری که بعد نظری آن - نزد ایشان - با بعد عملی هیچ اختلافی نداشته است

۲) تلاش کسانی که از حیث نظری توحید را به صورت درست و صحیح

۱. او امام ابوالعباس احمد بن عمر بن سریج قاضی شافعی است نزد ابوالقاسم انماطی یار مزنی فقه دریافت کرد، فقه شافعی توسط او در بغداد گسترش یافت، و به واسطه‌ی وی از اصحاب (شافعی) روایت شد، برخی از اهل علم او را مجدد امر دین در رأس سده سوم تلقی کرده‌اند. به زندگی‌نامه‌اش در السیر ذهبی ج ۱۴ ص ۱۹۶ - ۱۹۶ و طبقات شافعی سبکی ج ۳ ص ۲۱ - ۳۹ و طبقات فقها الشانعیین از ابن کثیر ج ۱ ص ۱۹۶ - ۱۹۶ مراجعه کن.

۲. ابو اسماعیل هراتی در کتاب «ذم الکلام» ج ۴ ص ۳۸۵ - ۳۸۶، و قوام السنه در کتاب «الحجه فی بیان المحجه» ج ۱ ص ۹۶ - ۹۷ و ابوالحسن هکاری در کتاب اعتقاد شافعی (برگ هفتم دستنویس) از او روایت کرده‌اند.

شناخته‌اند و حقیقت آنچه را که رسول خدا (ﷺ) بدان مبعوث شده و کتب بدان نازل شده، بیان کرده‌اند با وجود این روش تطبیق عملی‌شان از روش نظری که بدان راضی شده‌اند، جدا می‌باشد، آنهاروشی را که سلف در مقام بیان و استدلال بر توحید برآن رفته‌اند، در پیش نگرفته‌اند. ما برای این گروه، آنچه را که در آن اصاب داشته‌اند بر ایشان ثبت و تأیید می‌کنیم و غیر آن را ترک می‌نماییم. زیرا هرگاه بر تحدید آنچه پیغمبران بدان مبعوث شده‌اند توافق حاصل شد، بر کسی که بدان اقرار ورزد لازم می‌شود که در بیان آن و استدلال بر آن عین مسلک آنان را در پیش بگیرد زیرا مسلمانان در موضوع اینکه - در آنچه از پروردگارش بیان کرده‌اند، و در طریقه و روششان در استدلال بر آن و دعوت به سوی آن - بر صواب هستند با هم اختلاف ندارند. (درود و سلام خدا بر آنان باد) .

بنده بزودی تلاش طرفداران این (دو قسم را - با رعایت تسلسل تاریخی در حد امکان - نقل و بازگو خواهم کرد^۱. و در این کار، از امام مذهب، ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی شروع خواهم نمود. بعد با رعایت ترتیب به پیش خواهم رفت.

و این فصل را به مباحث زیر تقسیم کرده‌ام:

مبحث اول: توحید در شرع

مبحث دوم: معنای لا اله الا الله

مبحث سوم: شروط لا اله الا الله

مبحث چهارم: توحید اولین دعوت پیغمبران

در مبحث اول معنای توحید به صورت اجمالی آورده شده است. برای بیان اینکه اصل در توحید اقرار به گواهی لا اله الا الله است چنانچه قرآن بدان تصریح کرده:

۱. این امر هم از طریق تعیین سال وفات صورت گرفته اما بعضی اوقات به خاطر رعایت مسائل مهمتر این تسلسل را رعایت نکرده‌ام.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِءَ شَيْئًا﴾ [آل عمران: آیه ۶۴].

ترجمه: «بگو ای اهل کتاب بیایید به سوی سخن دادگرانه‌ای که میان ما و شما مشترک و مساوی است. این که جز خدا را پرستش نکنیم و چیزی را بعنوان شریک و انباز او قرار ندهیم».

و این امری بود که رسول خدا از اول بعثت به جدیت مردم را بدان فرا می‌خواند^۱ و اگر کسی بدان اقرار می‌ورزید او را از اهل توحید به شمار می‌آورد. و برای او ست آنچه برای اهل توحید هست و بر او نیز هست آنچه بر اهل توحید هست. اصحاب «رضوان الله علیهم» بعد از رسول خدا (ﷺ) در جنگ و صلحشان بر این روش حرکت کرده‌اند و بعد از ایشان نیز بقیه‌ی سلف بر این روش رفته‌اند و این منهج را در واقع حیات و زندگی‌شان عملاً تطبیق کرده‌اند. بعد از اینکه در اصل اعتقادشان در آن تسلیم امر خدا گشته بودند. و علمای عالم امت نیز بر این مسلک رفته‌اند چرا که توحید نزد ایشان جز «لا اله الا الله» با همه‌ی لوازم و شروطش^۲ چیز دیگری نبوده است.

هدف ما در این بحث اثبات معنای توحید در شرع از خلال کلام علمای شافعیه است و کلام ایشان در این زمینه وقتی بیشتر روشن می‌شود که آن را به صورت مفصل ذکر کنیم و این مهم - به حول خداوند - در مبحث دوم و سوم خواهد آمد. بعد از فراغت از این مباحث سه‌گانه - به اذن خدا - در مبحث چهارم بیان می‌داریم که ائمه‌ی شافعیه مقرر فرموده‌اند، که پیغمبران [مردم را] به توحید دعوت کرده‌اند و توحیداولین واجب بر مکلفین است.

۱. دلایل این را هنگام نقل کلام شافعیه در مبحث اول به حول و قوه‌ی خداوند خواهید دید.
 ۲. هر چند این امر از خورشید در نیمه روز آشکارتر است اما در میان کسانی هستند که از آن عدول کرده‌اند و پنداشته‌اند که توحید چیزی غیر از این است و مردم را در مقام معنای آن مکلف به چیزی کرده‌اند که خداوند آنها را مکلف نکرده است. چنانچه در آینده - به حول خدا - بیان آن خواهد آمد.

مبحث اول

توحید در شرع

امام شافعی معنای شرعی توحید را - در آنچه که به دست خویش نوشته و آنچه که شاگردانش از وی نقل کرده‌اند - به روشنی بیان کرده است. از جمله آنچه شاگردش مزنی از وی نقل می‌کند مردی نزد مزنی آمد، [۱] راجع به چیزی^۱ از کلام درباره‌ی توحید از وی سؤال کرد گفت: «من این (کلام) را دوست ندارم بلکه از آن نهی می‌کنم چنانچه شافعی از آن نهی کرده است، از شافعی شنیدم می‌گفت از امام مالک درباره‌ی کلام در توحید سؤال کردم. مالک گفت: محال است که نسبت به پیغمبر (ﷺ) گفته شود، روش «استنجاء = آداب طهارت در دستشویی را» به امتش یاد داده باشد اما توحید را به آنها تعلیم نکرده باشد. توحید همین است که رسول خدا (ﷺ) آنرا بیان کرده و می‌فرماید: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ، وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ فَمَا عَصَمَ بِهِ الدَّمُ وَالْمَالُ فَهُوَ حَقِيقَةُ الدِّينِ».^۲

مأموریت یافته‌ام که با (مشرکان) بجنگم تا زمانی که کلمه‌ی «لا اله الا الله» بر زبان می‌آورند، هرگاه آن را بر زبان آوردند خون و مالشان از سوی من محفوظ و مصون است و حسابشان بر خداست و آنچه که باعث عصمت خون و مال می‌شود، آن حقیقت دین است.

امام شافعی هنگام سخن گفتن از مسأله‌ی «وصف الاسلام» که اگر فرد کافر آن را انجام دهد به مسلمان بودنش حکم می‌شود، از این موضوع پرده برداشته است. او

۱. این حدیث به الفاظ متعدده از غیر از یک نفر از صحابه روایت شده است برای دریافت این الفاظ به صحیح البخاری ج ۱ ص ۱۱ - ۱۲، ۱۰۲ - ۱۰۳، ج ۲ ص ۱۰۹ - ۱۱۰، ج ۸ ص ۱۴۰ - ۱۴۱ که بخاری آنرا در صحیحش، کتاب الایمان و الصلاة و الزکاه و الاعتصام آورده است، مسلم نیز آنها را در صحیح ج ۱ ص ۲۰۱ - ۲۱۲ در کتاب الایمان باب «الأمر بقتال الناس حتی یقولوا لا اله الا الله» آورده است.

۲. ابوالحسن هکاری در کتاب اعتقاد الشافعی (برگ هفتم دستنویس) این حدیث را به این لفظ روایت کرده است. ذهبی نیز در سیر اعلام النبلاء ج ۱۰ ص ۲۶، و اوّل حدیث «أمرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله» از سیر برگرفته چون از دستنویس کتاب اعتقاد شافعی از قلم افتاده بود.

در کتاب عظیمش «الام» هنگام سخن از آنچه که در کفارت آزادی بردگان کفایت می‌کند [۲] سخنی دارد که نص آن چنین است:

«اگر بچه‌ای با پدر و مادرش که هر دو کافرند به اسارت گرفته شود بعد این پسر بچه به دوران عقل برسد و به توصیف اسلام بپردازد - اما به دوران بلوغ نرسیده باشد - بعد یکی در مقابل کفارتظهارش او را آزاد کند این آزاد سازی بعنوان کفارت او درست نیست تا زمانی که بعد از بلوغ نیز به توصیف اسلام بپردازد».

بعد خود توصیف اسلام را این چنین بیان می‌دارد: «توصیف اسلام از سوی او این است که گواهی «اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله» را بر زبان آورد. و از هر دینی که مخالف اسلام است براءت و بیزاری بجوید. اگر این کار را کرد، کمال وصف اسلام است»^۱.

شافعی (رحمه الله) اقرار به شهادتین و بیزاری و براءت از مخالفت با اسلام را «کمال وصف اسلام» قرار داده است.

همچنین اعلان کلمه‌ی توحید از سوی کسی که علیه وی گواهی ارتداد اقامه شده باشد سببی کافی برای دست برداشتن از سر او و رها کردنش [۳] و قبول آن از او تلقی می‌شود. وی در این زمینه می‌گوید: «اگر دو شاهد گواهی دادند که مردی یا زنی از دین اسلام برگشته و مرتد شده آنها مورد سؤال واقع می‌شوند اگر شاهدان را تکذیب کردند به ایشان گفته می‌شود شهادت «اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله» بر زبان آورید و از هر دینی که مخالف اسلام است اعلام براءت و بیزاری کنید اگر به این دو اقرار کردند بیشتر از این مورد پرسش واقع نمی‌شوند و این اقرار و براءت به عنوان توبه از آنها پذیرفته می‌شود و اگر اقرار ورزند و توبه نمایند از آنها پذیرفته می‌شود»^۲.

و همچنین رأی داده است بر اینکه: اگر کسی مرتد گردد و برای مجازات و

۱. نگاه: الأم ج ۵ ص ۲۸۰ بیهقی نیز در مناقب شافعی ج ۱ ص ۳۹۵ به نقل از کتاب قدیمی که زعفرانی آن را از شافعی روایت می‌کند، متنی شبیه به این را آورده است.

۲. ام ج ۶ ص ۱۵۹.

کشتن آورده شود او هم در آن حالت شهادتین بر زبان آورد - مع الوصف او را بکشند - حکم به مسلمان بودن او می‌شود [۴] و این هم نص فرموده‌ی او: «اگر آورده شد تا کشته شود و او در این حالت «اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله» را بر زبان راند ولی فرمانداری که عقیده دارد طلب توبه از مرتد لازم نیست او را مجازات کرد و به قتل رساند میراث او به وارثان مسلمانش تعلق می‌گیرد و بر قاتلش دیه و کفارت واجب م‌ب گردد. و اگر شبهه وجود نمی‌داشت بر او قصاص واجب می‌شد»^۱.

[۵] به همین دلیل، در مقام تعقیب بر گفتگوی که میان ابوبکر و عمر (رضی الله عنهما) - آنگاه که تعداد کثیری از عرب‌ها بعد از وفات رسول خدا (ﷺ) مرتد شدند - درگرفت می‌گوید: این قول «شناختی از جانب هر دوی آنها بود مبنی بر اینکه در میان کسانی که [با مسلمانان] جنگیدند کسانی بودند که متمسک به ایمان بودند و اگر چنین نمی‌بود قطعاً عمر در مورد جنگ با ایشان شک به دل راه نمی‌داد، و ابوبکر هم می‌گفت اینها لا اله الا الله را ترک کرده و مشرک گشته‌اند»^۲.

مراد و منظور او این است، اگر مرتدین یک صنف می‌بودند که قلاده و حلقه‌ی اسلام را از گردن بیرون آورده‌اند صحابه در جنگ با آنان اصلاً تردیدی به خود راه نمی‌دادند، اما وجود برخی از افراد در میان آنها، که به شهادتین اقرار می‌ورزیدند این تردید را به وجود آورده بود. که ابوبکر (رضی الله عنه) با موضع قاطع و حرف

۱. ام ج ۴ ص ۲۹۱.

۲. این هم در روایتی که شیخان (بخاری و مسلم و غیر ایشان از حدیث ابوهریره روایت کرده‌اند که گفت: «چون رسول خدا (ﷺ) وفات کرد و ابوبکر (رضی الله عنه) به خلافت رسید و کسانی از عرب‌ها دوباره کافر شدند عمر گفت چگونه با [این] مردم می‌جنگی و حال آنکه رسول خدا فرموده است: «مأموریت یافته‌ام با مردم بجنگم تا زمانی که کلمه‌ی لا اله الا الله بر زبان می‌آورند پس هر کس که این کلمه را بر زبان آورد مال و جانش از طرف من محفوظ و مصون است مگر به حق و حسابش بر خدا است. ابوبکر گفت: قسم به خدا هر کس میان نماز و زکات جدایی بیاندازد با او خواهم جنگید چون زکات حق مال مردم است...» نگاه: صحیح البخاری، ج ۲، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ کتاب الزکاه، باب وجوب زکات، و مسلم به شرح نووی ج ۱ ص ۲۰۰ - ۲۱۰ کتاب الایمان، باب امر به جنگ با مردم تا زمانی که کلمه‌ی لا اله الا الله را بر زبان می‌آورند.

صریح خود آنرا از ریشه برکنند و آن اینکه سوگند یاد کرد با هر کس که میان زکات و نماز جدایی بیاندازد بجنگد و اگر آن را به وسیله‌ی قید ترک لا اله الا الله از ریشه و بیخ برکنند، آنهم به خاطر دلیلی که قبلاً ذکرش رفت. از اینجا معلوم است که شافعی (رحمه الله) کلمه‌ی توحید را در آنچه بر شاگردانش املا می‌کرد و اطرافیان خود را بدان توصیه می‌نمود، مبدأ و منتهی قرار داده است.

[۶] از جمله‌ی این اقوال فرموده‌ی او در بیان سنت: «قول درباره‌ی سنت که من پیرو آن هستم و یاران خود - اهل حدیث - را بر آن دیده‌ام، آنها را چنین دیده‌ام و از آنان حدیث گرفته‌ام مانند سفیان بن عیینه و مالک و غیر ایشان که قول به سنت همان: اقرار به گواهی، «لا اله الا الله و محمداً رسول الله است» بعد برخی از اعتقادات خود را بیان فرمود^۱.

این چنین کلمه‌ی توحید آخرین و نهایت سخن مومن - آنگاه که دنیا را ترک می‌گوید و بر او اقامه‌ی نماز می‌شود و برایش دعا کرده می‌شود - خواهد بود به دلیل این که شهادتین را بر زبان آورده است. امام شافعی [۷] در این زمینه - در مقام بیان صفت نماز جنازه - گوید: «بعد به دعای مخلصانه برای میت می‌پردازد، و در دعا شیئی موقتی وجود ندارد، و من دوست دارم که در دعاهایش بگوید: خدایا این بنده‌ی تو و جاریه‌ی توست. او گواهی می‌داد که خدایی جز تو وجود ندارد و محمد (ﷺ) بنده و فرستاده‌ی توست»^۲.

۱. ام ج ۴ ص ۲۱۵ شافعی بر یک صنف نبودن مرتدهای هم منکران شهادتین - به خطاب و گفتگویشان با لشکریان ابوبکر و اشعار و گفتگویشان با ابوبکر بعد از اسارت - استدلال کرده است (حکمشان چیست؟) اهل علم در این زمینه دو قول دارند. به معنی ابن قدامه ج ۲ ص ۵۷۴ - ۵۷۵ و فتح الباری ابن حجر ج ۲۶ ص ۱۱۲ مراجعه شود.

روایت از ابوالحسن هکاری در کتاب اعتقاد شافعی با سندش از ابی شعیب و ابو ثور (برگ دوم و سوم دستنویس) این القیم نیز در اجتماع الجیوش ص ۱۳۳ - ۱۳۴ از کتاب ابن ابی حاتم رازی (نقل کرده) گوید: ابو شعیب و ابو ثور به نقل از شافعی نقل کردند و این سند صحیح است و ذهبی نیز آن را از ابوالحسن هکاری و ابومحمد مقدسی به اسناد ایشان به ابو ثور و ابو شعیب از شافعی آنرا نقل کرده‌اند. نگا: مختصرالعلوم ص ۱۷۶.

۲. ام، ج ۱ ص ۲۷۱.

و به خاطر منتهی و آخر بودن این کلمه، شافعی در وصیتی که از وی صادر شده و شاگردش (ربیع) آن را در امّ از وی نقل کرده گوید: «این نوشته‌ای است که محمد بن ادريس بن عباس شافعی آن را در ماه شعبان سال ۲۰۳ نوشته است و خداوند دانا به نگاه خیانت‌آمیز چشم‌ها و آنچه در [قلب‌های جای گرفته در] سینه‌ها مخفی است را، به گواهی گرفته سپس، کسی که از او بشنود که او گواهی دهد به اینکه خدای جز خدای یکتای بی شریک وجود ندارد و محمد بنده و فرستاده‌ی اوست، همواره با این کلمه (مسلمان است) و دینداری کرده، و تا زمانی که الله تعالی او را می‌میراند، بر اساس آن دینداری می‌کند و ان‌شاءالله خداوند او را بر این گواهی برخواهد انگيخت»^۱.

از آنچه گذشت روشن می‌گردد که معنای توحید حقیقی شرعی نزد شافعی اقرار به گواهی «لا اله الا الله» است.

امام مزنی نیز در این باب - همچون سایر شاگردان شافعی - مانند شیخ خود می‌اندیشد تا آنجا که در امور اعتقادی درست به عین فتوای شافعی فتوا می‌داد، در حالی که در احکام فقهی بر فتوای شافعی تعقیبات انتقادآمیزی داشت^۲.
چندی پیش گذشت، که او در جواب کسی که درباره‌ی نقش علم کلام در اثبات توحید از وی فتوا فتوادخواست کرد، برای او فتوا داد که همچون شافعی از کلام نهی می‌کند، بعد گفت: «از شافعی شنیدم می‌گفت: از مالک راجع به [حکم] کلام، در مورد توحید سؤال کردم...».

[۹] و در مختصرش بیان شافعی برای معنای «وصف اسلام را»^۳ - که گذشت - توضیح داده است و همچون عادت همیشگیش بر اتباع در اصول اعتقادی و نقد در احکام فقهی، تأکید کرده است.

[۱۰] و هیچ چیز بهتر از این، بر اتباع محض او در اصول دلالت نمی‌ورزد که در پاسخ جماعتی که خطاب به او گفتند: «ای ابراهیم مردم حرف‌هایی می‌زنند و

۱. امّ، ج ۴ ص ۱۲۲.

۲. تفصیل این مسأله در پیشگفتار گذشت.

۳. مختصر مزنی، ص ۲۰۴ - ۲۰۵.

می‌گویند: اگر آنها قصد شما را کردند و در باب قرآن از تو پرسیدند آنها را پاسخ نمی‌دهید، این چه سری است؟». گفت: ای فلانی، اگر یکی از این تازه‌رس‌ها نزد من بیاید و از باب امتحان من، از من سؤال کند او را پاسخ نمی‌دهم. و مذهب من همان مذهب شافعی است». گفتند: «مذهب شافعی چیست؟ گفت: «مذهب شافعی این است که کلام خدا غیر مخلوق است»^۱.

دقت کن از فرو رفتن در مسأله چگونه خودداری ورزیده است تا آنجا که از مذهب شافعی از وی سؤال می‌کنند جواب می‌دهد، آن هم بعد از اینکه برای آنها بیان داشته که مذهبش همان مذهب شافعی است. اگر فتوا و نظر او در مورد قرآن این چنین است قطعاً در شأن توحید نیز نظریه‌اش چنین است.

[۱۱] و اما عثمان بن سعید دارمی^۲ گوید: «تفسیر توحید نزد امت، و صواب آن کلمه‌ی «لا اله الا الله لا شریک له» است، که رسول خدا (ﷺ) فرموده است: «هرکس مخلصانه آنرا بر زبان آورد وارد بهشت می‌شود»^۳ و فرمود: «مأموریت یافته‌ام با مردم بجنگم تا زمانی که کلمه‌ی لا اله الا الله بر زبان می‌آورند»^۴. هر کس این کلمه را بگوید به حقیقت مورد رحمت خداوند واقع می‌شود.

همچنین جابر پسر عبدالله از رسول خدا (ﷺ) روایت کرده که در حجة الوداع تهلیل خود را به توحید شروع کرد و گفت: «لبیک اللهم لبیک، لبیک لا شریک

۱. شرح اصول اعتقاد اهل سنت، نوشته‌ی لالکائی، ج ۲ ص ۲۵۴.

۲. ابو سعید تمیمی، امام حافظ و ناقد، در [کسب] علوم پیشی گرفت. از بویطی شاگرد شافعی کسب علم نمود به رد مبتدعه از جهیمیه و غیر هم همت گماشت، کتابی در رد جهیمیه و کتابی در رد بشر مریسی تألیف کرد.

نگا: سیر اعلام النبلاء ذهبی، ج ۱۳، ص ۳۱۹ - ۳۲۶، و طبقات فقهاء شافعی نوشته‌ی ابن کثیر، ج ۱ ص ۱۷۷ - ۱۷۸، و طبقات الشافعیه سبکی، ج ۲ ص ۳۰۲ - ۳۰۷ و غیر اینها.

۳. متن حدیث در مسند امام احمد، ج ۵ ص ۲۳۶ با لفظ «من شهد ان لا اله الا الله مخلصا من قلبه او یقینا من قلبه لم یدخل النار او دخل الجنة» آمده و در صحیح ابن حبان با لفظ «من شهد ان لا اله الا الله مخلصا من قلبه دخل الجنة» آمده است. الأحسان فی التقریب صحیح ابن حبان ج ۱ ص ۴۲۹ - ۴۳۰، و نگا: صحیح جامع نوشته‌ی البانی، حدیث شماره ۶۴۳.

۴. روایت حدیث چندی قبل در صفحه ۲۰ گذشت.

لک لیبیک، ان الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک...»^۱.

در خدمت خدا یا در خدمت، در خدمت هیچ شریک و انبازی برای تو نیست در خدمت، همانا ستایش و نعمت از آن توست و همچنین پادشاهی از آن توست و شریکی برای تو نیست....

این است توحید درست و تأویل صحیح آن، نزد امت^۲.

و این از سوی او [دارمی] «رحمته» به مثابه نقل اجماع است.

[۱۲] و در ردش بر مریسی گفته است، مخالف در تفسیر توحید کلامی ذکر کرده که کلام اهل علم و فقه نیست، و اصلی از روایات ندارد مانند این گفته‌ی او: از کسی سؤال می‌شود: آیا مخلوقات را به واسطه‌ی خدا شناخته‌ای یا خدا را به واسطه‌ی مخلوقات؟ یا از او سؤال می‌شود؟ معبود شما چیست؟ و از چه چیزی است؟ و صفتش چیست؟ و نمونه و مثالش چی؟... تا آخر، دارمی در رد این سؤالات می‌گوید: «اگر در میان امت محمد (ﷺ) کسی خدا را یکتا بشمارد مگر کسی که به این خرافات و جواب آنها برخیزد، هیچ کسی نزد این مخالف از امت محمد به شمار نمی‌آید زیرا ما در تفسیر توحید - برای این مخالف - مطالبی را بیان کردیم که جایی برای این امور در هم آمیخته و پراکنده باقی نگذارده است و آن اینک: توحید کلمه‌ی «لا اله الا الله وحده لا شریک له» است. این است تفسیر معقول توحید، و این است کلمه‌ی تقوا، و عروة الوثقی (پیمان محکم و ناگسستنی) هر کسی مخلصانه بدان اقرار ورزد به توحید خدا برخاسته است.... و این کلمه دلیل بر اسلام و ایمان و توحید مرد است»^۳.

[۱۳] محمد بن نصر^۴ نیز معنای پیشین را با قول خود تقریر و تأیید نموده آنجا

۱. روایت از مسلم، از جابر ج ۸ ص ۱۷۴ بخاری نیز تلبیه‌ی رسول خدا را در صحیح خود ج ۲

ص ۱۴۷ در کتاب الحج باب التلبیه، از طریق عایشه و ابن عمر (رضی الله عنهما) آورده است.

۲. نگا: کتاب او در رد عثمان بن سعید، ص ۳۶۲ در ضمن کتاب عقاید سلف.

۳. نگا: کتابش در رد عثمان بن سعید، ص ۵۴۸ - ۵۴۹.

۴. نامبرده موسوم به مروزی ابو عبدالله امام و حافظ، از محضر تعدادی از علمای شافعی چون ربیع و یونس صدفی و مزنی کسب علم کرده است. کتب شافعی را از مزنی از جهت ضبط و فهم اخذ کرده، از داناترین اهل زمان خود - به موضوع اختلاف صحابه و تابعین - بود.

که می گوید: «جبریل خطاب به رسول خدا (ﷺ) فرمود: اسلام چیست؟ او در جواب فرمود: گواهی لا اله الا الله»^۱.

همه‌ی امت بر این امر متفق‌اند که اگر فرد کافر به زبان اقرار ورزید و گفت: «شهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله» او اسلام آورده است، قبل از اینکه نماز بخواند و روزه بگیرد، و همه‌ی کسانی که در خدمت رسول خدا و سر دست او اسلام آورده‌اند حکمشان اینطور بوده و اقرار به شهادتین ابتدای اسلام آنها تلقی گردیده است.^۲

و این سخن از قول پیشین دارمی در زمینه بازگویی و حکایت اجماع بر معنای توحید نزدیک است.

[۱۴] ابن نصر دوباره گوید: «در اخبار منقوله از خدا و رسول او تتبع و تحقیق ورزیدم، دیدم که اقرار زبانی را اسلام نام نهاده‌اند. چنانچه خداوند متعال می‌فرماید:

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿۱۸﴾ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران: آیات ۱۸-۱۹].

ترجمه: «خداوند گواهی می‌دهد به اینکه معبودی جز او نیست و اینکه او دادگری می‌کند، و فرشتگان و صاحبان دانش گواهی می‌دهند، جز او معبودی نیست که هم توانا است و هم حکیم، بی‌گمان دین در پیشگاه خدا اسلام است».

بنابراین خداوند شهادت و گواهی آنها را دین اسلامی قرار داده است.^۳ و این [نقل قول] از او حکایت اتفاق نصوص بر این معنی است و برای آن مثالی به آیه‌ی [۱۸-۱۹] سوره‌ی آل عمران آورده است.

نگا: السیر الذهبی، ج ۱۴ ص ۳۳ - ۴۰ و طبقات الفقهاء الشافعیه از ابن صلاح، ج ۱ ص ۲۷۷ - ۲۸۲ و طبقات الفقهاء الشافعیین از ابن کثیر، ج ۱ ص ۱۸۴ - ۱۸۷ و غیر اینها.

۱. قسمتی از حدیث عمر (رضی الله عنه) که مسلم ج ۱ ص ۱۵۷ و احمد در مسند ج ۱ ص ۵۱ - ۵۲، و بخاری ج ۶ ص ۲۰ - ۲۱ از حدیث ابوهریره (رضی الله عنه) به همین معنی، آنرا روایت کرده‌اند، حدیث ابوهریره را مسلم نیز در ج ۱ ص ۱۶۱ - ۱۶۴ روایت کرده است.
 ۲. تعظیم قدر الصلاة، ج ۲ ص ۷۰۱.
 ۳. تعظیم قدر الصلاة، ج ۲ ص ۷۰۰.

[۱۵] و اما ابن سريج، سخن او چندی قبل گذشت که: «توحید اهل علم و جماعت مسلمین، اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله...» است.^۱

و اما ابوبکر بن خزیمه^۲ در تراجم الأبواب بیانی شافی و وافی در زمینه‌ی معنای توحید و اهل آن دارد و در بیان خویش به احادیثی استدلال کرده که صحت و ثبوت آنها نزد وی محرز و مسلم است. آنها در کتابی که در توحید تألیف کرده است و برای این مطلب مثال‌های فراوانی زده است از جمله:

[۱۶] تفسیر توحید به «لا اله الا الله» آنها در باب ۶۷ آنجا که گوید: «احادیثی صریحی از رسول خدا (ﷺ) ذکر شده که فرموده است: هر کس در دنیا ایمان در قلب داشته باشد و بر آن از دنیا رود از جهنم خارج می‌شود نه کسی که ایمان در قلب نداشته باشد، از میان کسانی که به زبان اقرار به توحید می‌نمایند» و با سند خویش حدیث: «اخرجوا من النار من قال لا اله الا الله او ذکرنی او خافنی فی مقام»^۳ «از آتش [جهنم] بیرون بیاورید. هر کس کلمه‌ی لا اله الا الله را بر زبان آورده باشد یا مرا در مقامی یاد کرده یا از من ترسیده باشد».

و در اثنای این عنوان‌بندی اقرار به توحید را: «ایمان زبانی»^۴ نام نهاده است.

[۱۷] و از جمله‌ی آنها قول او در باب ۶۵ «باب ذکر و بیان اینکه پیغمبر (ﷺ) برای کسی که به توحید گواهی دهد و به زبانش موحد باشد شفاعت می‌کند» بعد برای بیان معنای موحد شهادت دهنده به یگانگی خدایه حدیث ابوهریره استدلال می‌نماید که در آن از رسول خدا راجع به شفاعت سؤال می‌نماید. رسول خدا

۱. در مقدمه‌ی مختصر همین فصل ص ۳۰.

۲. او امام محمد بن اسحاق بن خزیمه‌ی سلمی نیشابوری از تعداد فراوانی از مشاهیر روایت کرده است از میان آنها برخی از یاران شافعی مانند زعفرانی و یونس بن عبدالاعلی و مزنی و غیر اینها. بخاری و مسلم در غیر صحیحین از وی حدیث روایت کرده‌اند، او در دین خدا فردی قوی بود، به زندگی نامه‌اش در السیر ذهبی، ج ۱۴ ص ۳۶۵ - ۳۸۲، و طبقات فقهاء الشافعیین ابن کثیر ج ۱ ص ۲۱۹ - ۲۲۲ و طبقات الشافعیه‌ی السبکی ج ۳ ص ۱۰۹ - ۱۱۹، و طبقات الفقهاء الشافعیه ابن الصلاح، ج ۱ ص ۲۷۷ - ۲۷۸ مراجعه شود.

۳. ترمذی نیز (عارضه الاحوذی ج ۱۰ ص ۶۰ - ۶۱) از انس به صورت مبسوط و مختصر از هر دو طریق آن را روایت کرده است.

۴. نگا: کتاب التوحید، ج ۲ ص ۷۰۲ - ۷۰۸.

فرمود: «شفاعتی لمن شهد ان لا اله الا الله» شفاعت من شامل حال کسانی خواهد شد که به یگانگی خداوند گواهی دهند»^۱.

و در روایتی: «اسعد الناس بشفاعتی يوم القيامة من قال لا اله الا الله...»^۲.
سعادت‌مندترین انسان‌ها به شفاعت من در روز قیامت کسی است که کلمه‌ی لا اله الا الله بر زبان آورد.

[۱۸] و همچنین قول او در باب ۵۴ در اثنای کلامش از انواع شفاعت‌های پیغمبر (ﷺ): «که این شفاعت تنها برای اخراج اهل توحید از جهنم است». و برای بیان اهل توحید حدیثی می‌آورد. «از آتش خارج می‌شود هر کس لا اله الا الله را بر زبان آورده، و به اندازه‌ی یک ذره خردل ایمان در دل داشته باشد»^۳.

و فرموده‌ی: «یا محمد ادخل من امتک - من خلق الله - من شهد ان لا اله الا الله و مات علی ذلک»^۴.

«ای محمد وارد کن از امت خودت - از مخلوقات خدا - کسی که گواهی داده باشد که خدایی جز الله وجود ندارد و بر آن از دنیا رفته باشد».

[۱۹] اما ابو‌عوانه‌ی اسفراینی^۵ در مسندش گوید: «بیان حفظ خون کسی - از

۱. احمد این حدیث را به این لفظ در سندش ج ۲ ص ۳۰۷ روایت کرده است.
۲. بخاری این حدیث را به این لفظ در ج ۱ ص ۳۳ باب الحرص علی الحدیث، و احمد در مسند ج ۲ ص ۳۷۳ آورده‌اند. و نگا: برای کلام ابن خزیمه به کتاب التوحید ج ۲ ص ۶۹۶ - ۶۹۹.
۳. روایت از بخاری ج ۸ ص ۱۷۳، کتاب التوحید باب قول خدا: آنچه به دست خود آفریده‌ام، و مسلم ج ۳ ص ۵۹ - ۶۰ کتاب الأیمان، شفاعت، و در نسخه‌ی تحقیق شده از کتاب التوحید ابن خزیمه از قلم افتاده‌ی او در این موضوع وجود دارد ج ۲ ص ۶۱۲ که در نسخه‌ی قدیمی ص ۲۵۳ موجود است.
۴. احمد در مسندش این روایت را به نحو شبیه به این در ج ۳ ص ۱۷۸ آورده است و برای سخن ابن خزیمه و استدلالش به کتاب التوحید ج ۲ ص ۶۰۲ - ۶۱۷ نگاه شود.
۵. او یعقوب بن اسحاق اسفراینی امام حافظ و پر تحرک، صاحب مسند صحیح که آنرا بر صحیح مسلم تخریح کرده، از تعداد کثیری از مشاهیر، از جمله برخی از یاران شافعی مانند ربیع و یونس بن عبد‌الأعلی و زعفرانی و غیر هم - استماع حدیث کرده است. او اولین کسی بود که مذهب شافعی و کتاب‌های او را وارد اسفراین کرد. نگا: السیر الذهبی، ج ۱۴ ص ۴۱۷ - ۴۲۳ و طبقات ابن صلاح ج ۲ ص ۶۷۹ - ۶۸۰ و طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۲۳۵ - ۲۳۶.

کفار محارب در هنگام جنگ و نبرد - که به اسلام اقرار کند هر چند اقرارش از روی تقیه باشد...» و برای بیان این اقرار که باعث جلوگیری از ریختن خون کافران می شود به دو حدیث استدلال کرده که هر دو مربوط به کلمه‌ی توحید «لا اله الا الله» هستند و این دو حدیث مربوط به سؤال مقداد بن اسود می شوند آنگاه که در رابطه با کسی که در هنگام جنگ یکی از دستانش قطع می شود بعد به درختی پناه می برد و می گوید: «به خداوند رب العالمین ایمان آوردم» از رسول خدا (ﷺ) سؤال کرد و در روایت دیگر: «چون خواستم [گردن] او را بزنم گفت: لا اله الا الله»^۱. و حدیث بعدی حدیث اسامه بن زید است: زمانی که فردی از طایفه‌ی جهنی [درزیر دستان او] در آستانه‌ی بیهوشی گفت: «لا اله الا الله» اما اسامه او را از پای در آورد.^۲

این سیاق و عبارت جهت اقرار به اسلام که ابوعوانه آن را به وسیله‌ی این دو حدیث - که هر دو مربوط به لا اله الا الله هستند بدان تفسیر کرده معنای توحید در نزد او را جلا می بخشد، که توحید مانع از ریختن خون‌ها می شود.^۳

و اما ابو حاتم بن حبان^۴ در صحیح خود پیرامون کلمه‌ی توحید تعدادی از

۱. بخاری داستان او را در ج ۵ ص ۱۹، کتاب المغازی، «باب حدثنی خلیقه»، و مسلم ج ۲ ص ۹۹ - ۱۰۱ کتاب الایمان باب تحریم کشتن کافر بعد از اقرار به لا اله الا الله آورده‌اند.
۲. بخاری داستان او را در ج ۵ ص ۸۸، کتاب المغازی باب: بعث النبی اسامه، و مسلم ج ۲ ص ۱۰۹ - ۱۰۱، به کتاب و باب مشارالیها در حاشیه‌ی پیشین و قبل از مراجعه، و نگاه: سخن ابوعوانه و استدلالش در کتابش مسند، ج ۱ ص ۶۵ - ۶۸.
۳. ان شاء الله در ص ۸۸ مبحث سوم سخن خطابی و ابن حجر را خواهیم آورد که تفصیل بیشتری در امر کافر اگر در حال جنگ یا در حال آشتی و سلم به توحید اقرار بورزد در آن وجود دارد.
۴. او محمد بن حبان بن احمد بن حبان تمیمی بستی حافظ است، از افراد کثیری حدیث شنیده است از جمله ابن خزیمه و زکریای ساجی و غیر این دو، چنانچه در مقدمه‌ی انواع - چنانچه در الاحسان ج ۱ ص ۱۵۲ آمده است - گوید: «شاید بتوان گفت که ما از بیشتر از دو هزار تن حدیث دریافت کرده و نوشته‌ایم». و مشهورترین کتابهایش الصحاح، و کتاب الثقات، و کتاب المجروحین و غیر اینها هستند. زمانی مسوولیت تولیت منصب قضاوت سمرقند را به عهده گرفت، نگاه: السیر ذهبی، ج ۱۶ ص ۹۲ - ۱۰۴. و طبقات ابن صلاح ج ۲ ص ۱۱۵ - ۱۱۸، و طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۲۹۰ - ۲۹۱، و طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۱ - ۱۳۵.

عنوان‌بندی‌هایی را آورده است و با استناد به احادیثی که روایت می‌کند بر کلمه‌ی توحید استدلال می‌ورزد و از کانال این عنوان‌بندی‌ها معنای توحید نزد او جلا و آشکاری و روشنی ویژه‌ای پیدا کرده است.

[۲۰] از جمله در باب چهارم از کتاب ایمان: «مبحث اثبات ایمان کسی که به هر دو شهادتین اقرار بورزد» و در مقام بیان و توضیح آن حدیث جاریه‌ی را آورده است که رسول خدا (ﷺ) از خدا و رسولش از وی سؤال کرد. چون جواب داد گفت: «او را آزاد کنید چون ایماندار است»^۱.

[۲۱] ابن حبان در این سخن بر چیزی تکیه کرده که قبل از او شافعی نیز در معنای وصف اسلام بر آن تکیه کرده بود که او نیز به همین حدیث (حدیث جاریه) استدلال کرده بود.^۲

[۲۲] و از جمله سخن او در باب چهارم نیز: «که سخن از واجب گشتن بهشت - برای کسی که به یگانگی خداوند اعتراف ورزد به میان می‌آورد و اینکه به وسیله آن آتش دوزخ بر وی حرام می‌گردد» و برای بیان و توضیح یکتاپرستی به این حدیث استدلال می‌ورزد «انه من شهد ان لا اله الا الله حرمه الله على النار و اوجب له الجنة»^۳.

[هر کس به یگانگی خداوند گواهی دهد، خداوند او را از آتش دوزخ محفوظ می‌کند و بهشت را برای او واجب می‌گرداند.] و بدون شک این عمل بیان‌کننده‌ی معنا و مفهوم توحید است.

[۲۳] و اما آجری^۴ به عبارتی مختصر و بلیغ به بیان توحید پرداخته آنجا که

۱. نگا: الأحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۱ ص ۳۸۳، و حدیث جاریه را امام مسلم در ج ۵ ص ۲۳ - ۲۴ روایت کرده است. کتاب الساجد، باب تحریم کلام در نماز، احمد در مسند ج ۵ ص ۴۴۷ و غیر این دو، و این حدیث حدیث معاویه‌ی بن حکم است که معروف می‌باشد.

۲. نگا: ام ج ۵ ص ۲۸۰ - ۲۸۱ و نگا الرسالة ص ۷۵.

۳. نگا: الأحسان ج ۱ ص ۴۲۸ حدیث مذکور را احمد نیز در مسندش روایت کرده است سهیل بن بیضاء نیز آنرا به همین معنا در ج ۳ ص ۴۶۶ - ۴۶۷ آورده است.

۴. علامه محمد بن حسین بن عبدالله بغدادی آجری، از ابومسلم کجی و ابوالقاسم بغوی و غیر این دو حدیث استماع کرد. از مشهورترین کتاب‌هایش کتاب الشریعة فی السنه، و کتاب

گوید: «... اما بعد بدانید خداوند ما و شما را مورد رحمت خویش قرار دهد، که خداوند پیغمبر و فرستاده‌ی خود محمد (ﷺ) را به سوی همه‌ی انسان‌ها روانه کرد تا به توحید او اقرار بورزند و بگویند: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾^۱ او در جمله‌ای که در تعقیب کلام خود آورده است، مراد خویش از توحید را بیان کرده، زیرا بر انسان‌ها لازم و ضروری است که حتماً به «لا اله الا الله و محمد رسول الله» اقرار ورزند.

[۲۴] خطابی^۲ در اثنای سخن از حدیث اسامه - «آنگاه که مردی را بعد از اقرار به لا اله الا الله به قتل رساند»^۳ - گوید: «در این حدیث این فقه وجود دارد که اگر کافر شهادت بر زبان آورد، هرچند به توصیف ایمان نپردازد دست بر داشتن از او و امتناع از کشتنش - چه بعد از قدرت یافتن بر کشتن او یا قبل از آن - واجب است». تا جایی که گوید: «اما به نظر اسامه آن مرد تنها به خاطر جلوگیری از کشته شدن و ریخته شدن خونش اقرار به توحید نموده بود نه از سر اقرار و تصدیق بدان، و اسامه او را به این دلیل کشت که به عقیده‌ی او، آن مرد کافر و مباح الدم بود»^۴.

از سخن خطابی روشن گردید که توحید در نزد او همان گواهی دادن به «لا اله الا الله» است بنابراین بر زبان آوردن این کلمه از سوی فرد کافر او را از حالت مهدور الدم بودن به حالت امتناع از ریختن خونش نقل می‌گرداند، و این، امری

اخلاق العلماء، و کتاب تحریم النرد و الشطرنج و غیر اینهاست. دارای مکانت و جایگاه بزرگی بود، زیرا معروف بود که او پیرو سنت و اهل اتباع است. نگا: السیر ذهبی، ج ۱۶ ص ۱۳۳ - ۱۳۵، طبقات سبکی، ج ۳ ص ۱۴۹ و وفیات الأعیان ابن خلکان ج ۴ ص ۲۹۲ - ۲۹۳ و غیر اینها مراجعه شود.

۱. نگا: الشریعه ص ۹۹.

۲. ابو سلیمان حمد بن ابراهیم بستی امام شهیر، از ابن الأعرابی و ابوالعباس اصم حدیث شنید، و فقه شافعی را از ابوبکر قفال شاشی و ابو علی بن ابهریره دو عالم نامدار شافعی گرفت. کتاب‌های معالم السنن و کتاب الغنیه عن الکلام و اهله و کتاب غریب الحدیث و غیر اینها از جمله‌ی تألیفات او هستند. نگا: السیر ذهبی ج ۱۷ ص ۲۳ - ۲۸. طبقات ابن صلاح ج ۱ ص ۴۶۷ - ۴۷۱، طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۳۰۷ - ۳۰۹، طبقات سبکی ج ۳ ص ۲۸۲ - ۲۹۰.

۳. تخریج آن چندی پیش در صفحه ۳۶ گذشت.

۴. معالم السنن، ج ۲ ص ۲۳.

است که جز اقرار به توحید راه دیگری بدان وجود ندارد.

[۲۵] از اینجاست که جوینی^۱ وقتی از طرفداری علم کلام برگشت به این معنای عظیم روی آورد و به اطرافیان خود گوشزد کرد، وای به حال کسی که آخرین حرفش در این جهان کلمه‌ی توحید نباشد و این امری است که او این چنین بدان اعتراف، و از آن تعبیر می‌کند: «پنجا هزار در پنجا هزار [کتاب و مطالب] خواندم سپس اهل اسلام را با اسلام و دانش‌های ظاهری‌شان در آن رها کردم و خود را به دریای بزرگی انداختم و در آنچه که اهل اسلام از آن نهی کرده بودند به غواصی پرداختم، و همه‌ی این کارها را در راستای نیل به حق و دسترسی به آن انجام دادم و در گذشته من به شدت از تقلید نهی می‌کردم و از آن بیزار می‌جستم و هم اکنون [بعد از همه‌ی این سو و آن سو دویدن‌ها] به سوی کلمه‌ی حق برگشته‌ام و شما را به دین پیرزنان دعوت می‌نمایم و اگر خداوند مرا به کرم و لطف مهربانانه‌اش در نیابد که بر دین پیرزنان از دنیا روم و عاقبت امرم هنگام رفتن از این دنیا کلمه‌ی اخلاص «لا اله الا الله» نباشد، پس وای بر ابن‌الجوینی^۲».

مقصود او از این سخن مردن و از دنیا رفتن بر فطرت اسلامی است که عموم مسلمانان بر آن هستند. آنها توحید خداوند و اخلاص برای او - به دور از تکلفات متکلمین - است.

و اما ابومظفر سمعانی^۳ او هم از توحیدی که رسول خدا (ﷺ) بدان مبعوث

۱. و ابوالمعالی عبدالملک بن امام ابو محمد عبدالله بن یوسف جوینی نیشابوری مشهور به امام الحرمین، از بزرگان شافعیه می‌باشد، زمانی یکی از مشهورترین متکلمین شافعی بود، بعد از آن به کلی پشیمان گشت، و آرزو می‌کرد ای کاش هرگز به علم کلام مشغول نمی‌گردید، و یاران خود را نصیحت می‌کرد که مشغول علم کلام نشوند. نگا: السیرذهبی، ج ۱۸ ص ۴۶۸ - ۴۷۶، طبقات ابن کثیر، ج ۲ ص ۴۶۶ - ۴۷۰ و طبقات سبکی ج ۵ ص ۱۶۵ - ۲۲۲.

۲. ذهبی در السیر ج ۱۸ آن را آورده است. سمعانی گوید: من دستخط خود ابو جعفر [محمد بن ابوعلی] را خواندم که گوید شنیدم ابوالمعالی می‌گفت... الخ، ابن الجوزی نیز در تلبیس ابلیس ص ۸۵ شبیه این را نقل کرده.

۳. او علامه منصور بن محمد بن عبدالجبار تمیمی حنفی بعداً شافعی، در مذهب حنفی مهارت پیدا کرد و مدت ۳۰ سال پیرو آن بود. بعد به مذهب شافعی روی آورد و بدین وسیله شهر محل سکونت او مرو دچار اضطراب گردید، و بر او سخت گرفتند، سرانجام به روش سلف

گشته سخن به میان [۲۶] آورده و اخبار متواتر در مورد آن را ذکر کرده و گوید: «رسول خدا (ﷺ) مردم را به اسلام و شهادتین دعوت می‌کرد، و چون معاذ را به یمن روانه کرد خطاب به او فرمود: «انها را به گواهی «لا اله الا الله»^۱ دعوت کن، و فرمود: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»^{۲ و ۳}.

«مأموریت یافته‌ام با مردم (مشرکان) بجنگم تا زمانی که کلمه‌ی «لا اله الا الله» بر زبان می‌آورند».

ابومظفر با استدلال به این دو حدیث و بیان اینکه رسول خدا کافران را به شهادتین دعوت می‌کرد بیان کرده که معنای توحید گواهی لا اله الا الله است. و این معنایی است که سلف صالح آن را از آن فهم کرده‌اند، و هر کسی از روش آنان روی برتافته و راه دیگری را در پیش گرفته در واقع راه رسیدن به توحید را خطا کرده است.

[۲۷] بغوی^۴ در تفسیر آیه‌ی ۸۶ سوره زخرف که می‌گوید: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ

متماایل گردید و به تقویت آن پرداخت، او تفسیر متوسط و کتاب الانتصار و کتاب المنهاج لاهل السنه و کتاب الصطلام و غیر اینها از خود بر جای گذاشته است. برای زندگینامه‌ی او به السیر ذهبی ج ۱۹ ص ۱۱۴ - ۱۱۹ و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۴۸۹ - ۴۹۰ و طبقات سبکی ج ۵ ص ۳۳۵ - ۳۴۶ و غیر اینها مراجعه شود.

۱. روایت از بخاری ج ۲ ص ۱۳۶ کتاب الزکاه، باب اخذ الصدقة من الأغنیاء، مسلم ج ۱ ص ۱۹۶ - ۱۹۷ کتاب الأیمان باب الدعاء الی الشهادتین.

۲. تخریج این در صفحه ۲۷ گذشت.

۳. شاگردش قوام السنه در کتاب الحججه فی بیان المحججه ج ۲ ص ۱۱۹ این مطلب را آورده است.

۴. او علامه محمد حسین بن مسعود بن محمد بغوی معروف به محیی السنه است، نزد شیخ و رهبر شافعی‌ها قاضی حسین به یادگیری فقه پرداخت، در تصانیف و تألیفاتش برکت انداخته شد و در تحصیل آن با علما به رقابت پرداخت، از جمله‌ی تألیفات او شرح السنه و کتاب معالم التنزیل فی التفسیر، در قسمت زیادی از مواد آن از تفسیر سمعانی استفاده کرده است. کتاب دیگری به عنوان التهذیب فی المذهب را نیز دارد. متماایل به روش و منهج سلف بود. نگا: السیر ذهبی، ج ۱۹ ص ۴۳۹ - ۴۴۳، طبقات ابن کثیر، ج ۲ ص ۵۴۸ - ۵۴۹، طبقات سبکی، ج ۷ ص ۷۵ - ۸۰.

يَدْعُونَكَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ﴾ گفته است: «مقصود به گواهی حق، کلمه‌ی توحید «لا اله الا الله» است»^۱.

ترجمه: «معبودهایی که مشرکان به جز خدا به فریاد می‌خوانند و می‌پرستند قدرت و توانایی هیچ‌گونه شفاعت و میانجی‌گری را ندارند مگر کسانی که آگاهانه شهادت و گواهی داده باشد».

[۲۸] و اما قوام السنه اصفهانی شاگرد ابو مظفر^۲ کتاب خود «الحجّه»^۳ را با بابی تحت عنوان «باب التوحید» شروع کرده و در این باب معنای توحید را با استناد به احادیث متعلق به «لا اله الا الله» توضیح داده است. مانند حدیث: «اللهم لك اسلمت و بك امنت و عليك توكلت و اليك انبت و بك خاصمت اعوذ بعزتك لا اله الا انت ان تضلني»^۴.

«خداوندا تسلیم تو شدم و به تو ایمان آوردم و بر تو توکل کردم و به سوی تو بازگشتم و به واسطه‌ی تو به دشمنی برخاستم به عزت تو پناه می‌برم (خدای جز تو نیست) از این که مرا گمراه کنی».

و حدیث: رسول خدا دعا می‌کرد و می‌گفت: «اشهد ان لا اله الا انت وحدك لا شريك لك، لك الملك و لك الحمد»^۵ گواهی می‌دهم که خدایی جز تو نیست

۱. معالم التنزیل، ج ۷ ص ۲۲۴.

۲. او امام حافظ ابوالقاسم اسماعیل بن محمد بن فضل تیمی اصفهانی است، از کسانی (مجموعه‌ای) حدیث روایت کرده، و بسیاری از مشاهیر همچون ابو سعد سمعانی و ابو طاهر سلفی و ابوقاسم بن عساکر و غیر هم از وی حدیث روایت کرده‌اند، او به پیروی و ملازمت سنت شهرت داشت تألیفی در آن دارد. نگا: سیر ذهبی، ج ۲۰ ص ۸۰، طبقات ابن کثیر، ج ۲ ص ۵۹۱ - ۵۹۴، طبقات شافعیه از ابن قاضی شهبه، ج ۱ ص ۳۰۸ - ۳۰۹ و غیر اینها.

۳. الحجّه فی بین المحجّه، ج ۱ ص ۸۵ - ۹۰.

۴. روایت از مسلم ج ۱۷ ص ۳۸ - ۳۹ کتاب الادعیه، باب الدعاء عندالنوم به این لفظ، بخاری با عبارتی شبیهه این، حدیث را در چند جای کتابش آورده است. از جمله ج ۲ ص ۴۱ - ۴۲، باب التهجد باللیل، به مناسبت این آیه‌ی کریمه: ﴿و من اللیل فتهجد به نافلة لك﴾ ترجمه: «در پاسی از شب از خواب برخیز و در آن نماز تهجد بخوان این یک فریضه‌ی اضافی برای توست».

۵. امام احمد در مسند زید بن ثابت، از مسند خودش ج ۵ ص ۱۹۱ در حدیثی طولانی که در برخی از الفاظ آن شواهدی است - به ویژه در آخر آن که من نیاورده‌امش - و بخاری ج ۱ ص ۱۸۴ کتاب التوحید باب قول الله تعالی ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾ ترجمه: «در آن روز

تنها و بی‌شریکی، پادشاهی و سپاس تنها برای توست. و حدیث مردی که دعا کرد و گفت: پروردگارا من از تو می‌طلبم به دلیل اینکه ثنا و سپاس تنها شایسته‌ی توست و خدای جز تو نیست... رسول خدا (ﷺ) گفت: «لقد دعا الله باسمه الذی اذا دعی به اجاب»^۱ این مرد خدا را به نامی [از نام‌های او] خوانده است. اگر به آن خوانده شود [دعا را] اجابت کند و حدیث فرستادن معاذ به سوی یمن و در آن آمده است: «فادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله»^۲ آنها را به سوی گواهی دادن به اینکه خدای جز الله نیست، بخوان.

و حدیث «من قال لا اله الا الله و كفر بما يعبد من دون الله حرم ماله و دمه و حسابه علی الله»^۳. هر کس بگوید لا اله الا الله و کافر شود به هر آنچه که از غیر خدا پرستش می‌شود خون و مالش حرام و محفوظ و حسابش بر خداست. چنانچه می‌بینید همه‌ی این احادیث مربوط به لا اله الا الله هستند و برای تبیین و تعریف آن در «باب التوحید» آورده شده‌اند و از آنها معلوم می‌شود که مراد او [قوام السنه] به توحید گواهی لا اله الا الله است.

[۲۹] شهرستانی^۴ نیز بیان داشته که تکلیف تنها به: «معرفت توحید و نفی شریک وارد شده است. «امرت ان اقاتل الناس حتی يقولوا لا اله الا الله»^۵ «مأموریت یافته‌ام با مردم بجنگم تا زمانی که کلمه‌ی لا اله الا الله بر زبان می‌آورند».

چهره‌های شاداب و شادانند» و مسلم ج ۵ ص ۵۴ - ۵۵ کتاب الصلاة باب الصلاة النبوی (ﷺ) و دعایش در شب.

۱. روایت از احمد ج ۳ ص ۱۵۸، و ابو داود ج ۲ ص ۱۶۷ - ۱۶۸ و غیر این دو.
۲. تخریجش در صفحه ۴۰ گذشت.
۳. روایت مسلم ج ۱ ص ۲۱۲ کتاب الايمان باب الأمر بقتال الناس حتی يقولوا لا اله الا الله، و روایت از احمد ج ۳ ص ۴۷۲، و غیر این دو.
۴. ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، شیخ اهل کلام در محضر خوفافی شافعی در فقه مهارت پیدا کرد، کتاب الملل و النحل و کتاب مصارعه الفلاسفه و کتاب نهاییه القدام - که در آن به سرگردانی اهل کلام و فلسفه (در ص ۳) اعتراف کرده است - از جمله‌ی تألیفات او هستند. نگا: السیر ذهبی ج ۲۰ ص ۲۱۲ - ۲۱۳، و طبقات ابن الصلاح ج ۱ ص ۲۱۲ - ۲۱۳، طبقات سبکی ج ۶ ص ۱۲۸ - ۱۳۰ و غیر اینها.
۵. گوشه‌ای از حدیثی که تخریج آن در صفحه ۲۷ گذشت.

به همین خاطر محل نزاع میان پیغمبران و باقی مردم در توحید قرار داده شده است: ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تَوَمَّنُوا﴾ [غافر: آیه ۱۲].

ترجمه: «این بدان خاطر است که شما هنگامی که خدا به یگانگی خوانده می‌شد نمی‌پذیرفتید و اگر برای خدا انباز قرار داده می‌شد باور می‌داشتید.»

﴿وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذَكَرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الزمر: آیه ۴۵]

ترجمه: «هنگامی که خداوند به یگانگی یاد می‌شود کسانی که به آخرت ایمان ندارند دل‌هایشان می‌گیرد و بیزار می‌گردد»

و اگر کسانی غیر از او خوانده می‌شوند، آنگاه به همدیگر مزده می‌دهند.

﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ

وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ [الاسراء: آیه ۴۶]

ترجمه: «هنگامی که پروردگارت را در قرآن به یگانگی یاد می‌کنی پشت کرده و می‌گریزند»^۱.

او با این توضیح معنای توحید را بیان داشته، و بیان این معنی را با ذکر نصوص دال بر کلمه‌ی حق «لا اله الا الله» جلای بیشتر بخشیده است مانند حدیثی که آن را در مقام تعقیب بر سخن خویش آورده و سه آیه‌ی فوق که معنای آنها بر محور توصیه در گردش است.

[۳۰] ابن‌انباری «رحمه الله»^۲ گوید: «همه‌ی ادیان و شریعت‌ها برای شناخت توحید

۱. نهاییه الاقدام، ص ۱۲۴.

۲. او ابو البرکات عبدالرحمن بن ابوالوفاء محمد بن عبیدالله انباری شیخ نحو، فقه را در نظامیه یاد گرفت و در مذهب شافعی مهارت پیدا کرد، شهرتش در نحو بر کسی پوشیده نیست، چندین کتاب تألیف کرده از جمله‌ی مشهورترین آنها در علم لغت کتاب «الانصاف فی مسائل الخلاف بین البصریین و الکوفیین»، و کتاب «اسرار العربیه»، چنانچه کتابی به نام «النور اللامع فی اعتقاد السلف الصالح» تألیف کرده است. نگا: السیر ذهبی ج ۲۰ ص ۱۱۳ - ۱۱۵، طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۶۹۱ - ۶۹۲، طبقات سبکی ج ۷ ص ۱۵۵ - ۱۵۶.

- نه معرفت وجود خالق - آمده‌اند «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^۱ دعوت به شناخت توحید شده نه اثبات وجود خالق، الله تعالی می‌فرماید:

﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾ [زخرف: ۸۷]

ترجمه: «و اگر از آنها بپرسی که چه کسی آنها را خلق کرده مؤکداً می‌گویند: «الله».

و می‌فرماید:

﴿قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ

مَنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ

أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَتْ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [ابراهیم: آیه ۱۰].

ترجمه: «پیغمبران شان بدیشان گفتند: مگر درباره‌ی وجود خدا آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین بدون ملل و نمونه‌ی پیشین، شک و تردیدی در میان است او شما را فرا می‌خواند تا گناهانتان را ببخشاید و تا مدت مشخصی شما را بر جای و محضوظ دارد. آنان گفتند: شما جز انسان‌های همچون ما نیستید و شما می‌خواهید ما را از چیزهای منصرف و بدور دارید که پدرانمان آنها را می‌پرستیده‌اند، برای ما دلیل روشنی بیاورید».

آنچه مورد اختلاف واقع شده نفی شرک است چنانچه در جاهای فراوانی از قرآن آمده است.

﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ﴾ [غافر: آیه ۱۲].

ترجمه: «این بدان خاطر است که هنگامی که خدا خوانده می‌شد نمی‌پذیرفتید».

و . . . غیر اینها، در این مطلب خلافی [میان علما] وجود ندارد.

او با استناد به نصوصی که آورده است - همچون شهرستانی - معنای توحید را بیان کرده، و بیان کرده که این امر جای نزاع و کشمکش نیست بلکه مورد اتفاق است.

[۳۱] و اما فخر رازی^۲، او ترجیح داده که اسم (الله) تعالی علم غیرمشتق باشد و

۱. تخریجش در ص ۲۷ گذشت.

۲. او ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین تیمی بکری، امام متکلمین زمان خویش بوده است.

برای این ادعا دلیل‌هایی ذکر کرده و در اثنای بیان و ذکر دلیل اول از آنها گوید: «و اگر چنین می‌بود کلمه‌ی «لا اله الا الله» توحید حق و مانع از وقوع شرک در آن - از سوی بسیاری از مردم به شمار نمی‌آمد، چون بر فرض مشتق بودن اسم (الله)، کلمه‌ی «الله» مانع از وقوع شراکت و داخل شدن بسیاری از اشخاص در این نام نمی‌شد، و آنگاه کلمه‌ی لا اله الا الله موجب توحید محض نمی‌گردید از این رو دانستیم که لفظ «الله» اسم علم برای این ذات معین است.»^۱

[۳۲] باز در اثنای سخنش از اسم «الله» گوید: «ویژگی دوّم اینکه کلمه‌ی شهاده که کلمه‌ای است به واسطه‌ی آن فرد کافر از کفر به اسلام انتقال پیدا می‌کند در بیان آن جز این اسم، اسم دیگری در قرآن نیامده است، پس اگر فرد کافر بگوید گواهی می‌دهم که «لا اله الا الرحمن» یا «...الا الرحيم» یا «...الا الملك» یا «...الا القدوس» با بر زبان آوردن این کلمات از کفر خارج نمی‌گردد و داخل اسلام نمی‌شود، اما اگر بگوید: «شهادت می‌دهم که هیچ خدایی جز «الله» وجود ندارد، از کفر خارج می‌شود و به اسلام وارد می‌گردد.»^۲

از سخن رازی معلوم است که او عقیده دارد کلمه‌ی «لا اله الا الله» به اجماع و اتفاق همه‌ی عقلا کلمه‌ی توحید است و فرد به واسطه‌ی آن از کفر به اسلام انتقال می‌یابد، حتی اگر فرد - چنانچه رازی عقیده دارد - کلمه الله را به اسم دیگری از اسماء الحسنی [نام‌های زیبا]ی خدا - در اثنای تلفّظ به شهادت - تغییر

دارای تألیفات فراوان و متنوع است که تعداد آنها به دو بیست تألیف در فقه، اصول، تفسیر و کلام می‌رسد. از جمله‌ی آنها کتاب المحصول در اصول و کتاب التفسیر الکبیر در تفسیر و غیر اینها، در کلامی که این صلاح از او نقل می‌کند از وارد شدن به علم کلام پشیمان گشته و می‌گوید: «ای کاش هرگز به علم کلام مشغول نمی‌گشتم و گریه و زاری سر داد، و روش قرآن را بر روش‌های کلامی و مناہج فلسفی در زمینه‌ی صفات خدا ترجیح داد، و در وصیتی که هنگام مرگ [به اطرافیان خود] املا کرد پشیمانی خود از اشتغال به کلام را بیان داشت، از این رو ذهبی گوید: «در تألیفات او بلاها و عظیم و سحر و انحرافات از سنت آشکارا دیده می‌شود، خداوند از او درگذرد چون در نهایت بر راه و روش حمیده‌ای چشم از جهان فرو بست.» نگاه: السیر ذهبی، ج ۲۱ ص ۵۰۰ - ۵۰۱، طبقات سبکی ج ۸ ص ۸۰ - ۹۶، طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۷۷۸ - ۷۸۴ و طبقات ابن قاضی شهبه ج ۱ ص ۳۹۶ - ۳۹۸.

۱. تفسیر کبیر ج ۱ ص ۱۶۲-۱۶۳، و نیز نگاه: به کتاب وی شرح الاسماء الحسنی ص ۱۰۸-۱۰۹.

۲. تفسیر ج ۱ ص ۱۷۰.

دهد، مسلمان به شمار نمی‌آید، هر چند سخن رازی در این اطلاق مورد نزاع واقع شده است، چون مسئله محلّ تفصیل است.

[۳۳] ابن صلاح^۱ در شرحش بر حدیث: «الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله» و «تقیم الصلاة و تؤتی الزکاة»^۲ می‌گوید: «حکم اسلام ظاهری به وسیله‌ی شهادتین ثابت می‌گردد و نماز و روزه و حج تنها بدین علت بر آن افزون گشته‌اند که آنها آشکارترین و مهمترین شعائر اسلام به شمار می‌آیند و اسلام و تسلیم فرد به وسیله‌ی قیام به آنها اتمام می‌گردد و ترک آنها مشعر به انحلال انقیاد یا اختلال آن، از سوی فرد است»^۳.

و در پاسخ به سؤال در مورد فضل «لا اله الا الله» و تأثیر آن در دفع وسوسه گفت: «لا اله الا الله در اولین مرتبه‌ی اذکار قرار دارد و توحید خالص و پاک و درخشنده به شمار می‌آید»^۴.

او در این نقل قول بیان داشته که توحید خالص و درخشنده گواهی «لا اله الا الله» است و به واسطه‌ی آن و گواهی «محمد رسول الله» حکم اسلام ظاهری برای فرد ثابت می‌گردد.

[۳۵] نووی^۵ به هنگام شرح حدیث: «فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله و انى

۱. او، حدیث‌شناس ابو عمر عثمان بن صلاح‌الدین عبدالرحمن بن عثمان کردی، از فخر بن عاکر و موفق‌الدین ابن قدامه و غیر این دو حدیث شنید، او «رحمته» در مقابل منطوق و فلسفه بسیار خشن و شدید بود، از مشهورترین کتاب‌های او علوم‌الحدیث است. و جمله‌ی از فتاوی‌ای حسنه دارد. و در مورد طبقات الشافعیه، کتاب «طبقات الفقهاء الشافعیه» را تألیف کرده است. نگا: السیر ذهبی، ج ۲۳ ص ۱۴۰ - ۱۴۴ و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۸۵۷ - ۸۵۹ و طبقات سبکی ج ۸ ص ۳۲۶ - ۳۳۶.

۲. حدیث سؤال جبرئیل از رسول خدا (ﷺ) در مورد اسلام، ایمان و احسان، تخریج آن در ص ۳۳ گذشت.

۳. صیانة صحیح مسلم، ص ۱۳۴.

۴. فتاوی و مسائل ابن‌الصلاح، ج ۱ ص ۱۹۳.

۵. نامبرده علامه یحیی بن شرف بن مری نووی محرر و ضابط و مرتب‌کننده‌ی مذهب [شافعی]، بوده است. [حدیث] از افراد فراوان شنیده و تألیفات گرانهای چون المجموع شرح مهذب، تهذیب الأسماء و اللغات، و کتاب الریاض (ریاض الصالحین) و اربعین و اذکار را از

رسول الله^۱ «آنها را به گواهی لا اله الا الله و اینکه من (پیامبر) فرستاده‌ی خدا هستم دعوت کن» می‌گوید: «آنچه از این حدیث استفاده می‌شود اینکه: سنت این است که کافران قبل از جنگ دعوت به توحید می‌شوند و از آن فهم می‌شود که حکم به مسلمان شدن او نمی‌شود مگر بعد از تلفظ شهادتین، و این مذهب اهل سنت است»^۲.

[۳۶] و به هنگام شرح حدیث شعب ایمان نیز که در آن آمده «فاضلها قول لا اله الا الله»^۳ به بیان معنای توحید پرداخته و بیانی به این نص دارد: «رسول خدا (ﷺ) بر این نکته تأکید ورزیده که بزرگترین و مهمترین شعبه‌ی ایمان اقرار به توحید متعین و واجب بر یکایک افراد است، توحیدی که هیچ یک از شعبه‌های ایمان ارزش و اعتبار ندارد مگر بعد از صحت آن^۴». بلکه در راستای حفاظت از توحید و معنای آن بسیار جلوتر رفته آنجا که می‌گوید:

[۳۷] «هر گاه فردی که به زبان غیر از عربی اقرار به شهادتین بورزد در عین حال آشنا به عربی باشد آیا به وسیله‌ی این اقرار مسلمان به شمار می‌آید؟ یاران ما در این زمینه دو گروهند. قول صحیح این است که چون اقرار وجود دارد مسلمان تلقی می‌شود و این وجه، وجه حق است و وجه (رأی) دیگر اعتباری ندارد»^۵.

خود برجای گذاشته است، برای زندگینامه‌اش به طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۹۰۹ - ۹۱۳، طبقات سبکی ج ۸ ص ۳۹۰ - ۴۰۰، طبقات الشافعیه ابن القاضی شبهه ج ۳ ص ۹ - ۱۳ مراجعه شود.

۱. حدیث معاذ بن جبل که تخریج آن در صفحه ۴۱ گذشت.
۲. نگا: شرح مسلم موسوم به المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ج ۱ ص ۱۹۷.
۳. حدیث شعب ایمان روایت از بخاری ج ۱ ص ۸ کتاب الأیمان، باب امور ایمان، مسلم ج ۲ ص ۳ - ۶ کتاب الایمان، باب بیان عدد شعب ایمان اما لفظ «اعلاها لا اله الا الله و ادناها اماطة الاذی عن الطريق» تنها در روایت مسلم وجود دارد: فتح الباری ج ۲ ص ۱۰۵.
۴. نگا: شرح مسلم، ج ۲ ص ۴.
۵. شرح مسلم، ج ۱ ص ۱۴۹ او مجموع، ج ۳ ص ۳۰۱، اتفاق همه‌ی علمای شافعیه بر تصحیح وجه اول - که حکم به مسلمان بودنش است - می‌باشد، اما از اصطخری نقل شده که به وسیله‌ی این مسلمان به شمار نمی‌آید.

همچون فردی بر معنای توحید حفاظت ورزیده است هرچند یک فرد غیر عرب - که زبان عربی را به خوبی می‌داند - به زبان مادریش بدان تلفظ نماید. چون عبرت به وجود اقرار است - و آن هم حاصل گردیده است - و توجّهی به وسیله‌ی آن نمی‌شود از این رو در جای دیگری [۳۸] هنگام سخن از مسئله می‌گوید: «مقصود معرفت و شناخت اعتقاد باطنی او است که زبان غیر عربی نیز در تحصیل آن همچون زبان عربی مؤثر است»^۱.

[۳۹] و اما ذهبی^۲ «رحمته» بعد از بازگویی آنچه که از حلاج صوفی^۳ نقل کرده که گویا وقتی مردم را در جایگاه عرفه دید که خدا را [به فریاد] می‌خوانند: «خدایا! من شما را منزّه و پاک می‌دارم از آنچه که بندگان تو را به وسیله‌ی آن عبادت می‌ورزند. و به تو پناه می‌برم از آنچه موحدین به واسطه‌ی آن توحید تو را گویند» ذهبی در ردّ او گوید: «این [تفکر] عین زندیق‌گری است زیرا او از چیزی برائت جسته که صحابه و تابعین و سایر افراد امت به واسطه‌ی آن به توحید خداوند

۱. المجموع ج ۳ ص ۳۸۰، بغوی نیز در التهذیب ج ۲ ص ۸۱ این مسأله را ذکر کرده است و گفته: «صحيح جواز آن به هر زبان و لغتی است، چون مبنا و اساس اعتقاد است و زبان و لغت فقط تعبیری از آن به حساب می‌آید، لذا به هر زبانی که از آن تعبیر کند جایز است».

۲. او علامه‌ی محدث محمد بن احمد بن عثمان بن قائماز ترکمانی، در علم جرح و تعدیل و تاریخ رجال مهارت پیدا کرد، و پیرو روش سلف صالح «رحمته» بود، فقه را از تعدادی از علمای شافعیه اخذ کرد مانند ابن الزملکانی و برهان الدین فزاری و کمال‌الدین ابن قاضی شهبه و غیر اینها، شاگردش سبکی در طبقاتش ج ۹ ص ۱۰۰ الی ۱۲۳ زندگی‌نامه او را آورده است اما در حق وی انصاف نورزیده از این رو گروهی از او انتقاد کرده‌اند، برای مثال به مقدمه‌ی سیر الاعلام النبلاء ج ۱ ص ۱۳۰ و مقدمه‌ی محققین مختصر ذهبی بر مستدرک حاکم نوشته‌ی ابن الملقن ج ۱ ص ۲۹ و زندگینامه ذهبی در طبقات الشافعیه، طبقات ابن قاضی شهبه ج ۴ ص ۲۰۸ - ۲۰۹ و طبقات ابن هدایه‌الله ص ۲۳۲ و غیر اینها مراجعه شود.

۳. حسین منصور فارسی بیضاوی، یاور و همراه سهل بن عبدالله تستری و جنید و عمرو بن عثمان و غیرهم است. بعضی از صوفیه او را تأیید، و برخی از او بیزارى جسته‌اند آنهم به خاطر داشتن عقاید فاسد از جمله ادعای حلول.

نگا: السیر ذهبی، ج ۱۴ ص ۳۱۳ - ۳۵۴، بنده در کتابم «کرامات الاولیا» - بحثی که هنوز چاپ نگردیده است - بحثی درباره اختلاف صوفی‌ها در مورد او آورده‌ام. ج ۲ ص ۴۶۳ - ۵۰۶.

۴. زندیق = معرب زندیک کسیکه در باطن کافر باشد و تظاهر به ایمان کند . . . (فرهنگ عمید) - مترجم -

برخاسته‌اند، و آیا جز این است که صحابه و تابعین توحید خداوند را به واسطه‌ی کلمه‌ی اخلاص بیان داشته‌اند، کلمه‌ای که رسول خدا (ﷺ) در مورد آن می‌فرماید: «من قالها من قلبه فقد حرم ماله و دمه و هی شهادة ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله»، اگر آقای صوفی از این کلمه اظهار برائت نکند در واقع زندیق و ملعون است، او به ظاهر در لباس صوفیان است و خود را به عارفان نسبت می‌دهد و اما در باطن از جمله‌ی صوفی‌های فلاسفه‌ای است که با رسولان دشمنی دارند.^۱

[۴۰] و اما ابن کثیر^۲ در مقام حفاظت از این معنای عظیم و بیان آن، در جای جای کتابش ابداعاتی دارد از جمله در تأویل ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فليتوكل المؤمنون﴾ [تغابن: آیه ۱۳]

ترجمه: «جز خدا معبودی نیست، پس مؤمنان باید بر خدا توکل کنند و بس». می‌گوید: «قسمت اول [آیه] خبر از توحید است و معنای آن این است که اله و خدا بودن را تنها برای خدا قرار دهید و تنها (مخلصانه) او را اله تلقی کنید و بر او توکل بجوید».^۳

و در تفسیر آیه‌ی ۸۷ سوره‌ی نساء: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ

الْقِيَامَةِ﴾

ترجمه: «جز خدا معبودی نیست بی‌گمان شما را در روز قیامت گرد خواهد آورد». می‌گوید: «جمله‌ی «لا اله الا الله» اخبار از توحید و تفرّد او به اله بودن است».^۴

[۴۲] و اما بدرالدین زرکشی^۱ به هنگام سخن از مسأله‌ی مجاز در قرآن به ذکر

۱. سیر اعلام النبلاء ج ۱۴ ص ۳۴۲ - ۳۴۳.

۲. او حافظ اسماعیل بن عمر بن کنیر بن ضوء قریشی دمشقی است، نزد برهان الدین فزاری و کمال الدین بن قاضی شبهه (هر دو شافعی) فقه یاد گرفت، به حدیث روی آورد و در این راستا ملازم حافظ مزّی و ابوالعباس ابن تیمیه گردید، در فنون مختلف چون تفسیر و تاریخ مهارت پیدا کرد، تألیفات گرانمایی به رشته‌ی تحریر درآورد که در آنها از روش سلف تخطی نکرد، برای دریافت معلوماتی از او و نسخه‌اش به کتاب البدایه و النهایه ج ۱۴ ص ۳۱ - ۳۲ نوشته‌ی خود را مراجعه شود. ذهبی او را « فقیه مفتی محدث صاحب فضایل» صاحب تخریج و تألیف و تصنیف و تفسیر و تقدیم (مقدمه نگار) نام نهاده است. تذکرة الحفاظ ج ۴ ص ۱۵۰۸ و طبقات ابن قاضی شبهه ج ۳ ص ۲۳۷ - ۲۳۸.

۳. تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۳۷۵.

۴. تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۵۳۲.

نوعی پرداخته که آن را «التجوز عن المجاز بالمجاز»^۱ نام نهاده است و برای آن به این آیهی قرآن کریم استدلال نموده که خداوند می‌فرماید:

﴿ أَلْيَوْمَ أَجِلَّ لَكُمْ أَطْيَبْتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَفِّحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ
عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴾ [المائدة: آیه ۵]

ترجمه: «امروزه برای شما همه چیزهای پاکیزه حلال گردید و خوراک اهل کتاب برای شما حلال است و خوراک شما برای آنان حلال است و زنان پاکدامن مؤمن و زنان پاکدامن اهل کتاب پیش از شما حلال است. هرگاه که مهریه‌ی آنان را بپردازید و قصد ازدواج داشته باشید و منظورتان زناکاری یا انتخاب دوست نباشد هرکس که انکار کند آنچه را که باید بدان ایمان داشته باشد اعمال او باطل و بی‌فایده می‌گردد و در آخرت از زمره‌ی زیان‌کاران خواهد بود.»

و گفته است اگر حمل بر ظاهرش شود از جمله‌ی مجاز به شمار می‌آید. چون «لا اله الا الله» مجاز از تصدیق قلبی به مدلول این لفظ به شمار می‌آید و تعبیر به لفظ لا اله الا الله از وحدانیت از نوع مجاز تعبیر به مقول از مقول فیه به شمار

۱. او بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله زرکشی است، از جمال الدین اسنوی و سراج بلقینی و شهاب الدین ازرقی اخذ (حدیث) نموده است. در مغلطای (که نام مدرسه یا شهری است) فارغ التحصیل گردید تعدادی تألیفات دارد از جمله تکمله‌ی شرح منهاج اسنوی، و الأجابه لا یراد ما استدرکته عایشة علی الاصحابه و شرح جمع الجوامع للسبکی، برای زندگی‌نامه‌ی او به طبقات الشافعیه لابن قاضی شبهه ج ۲ ص ۳۱۹ - ۳۲۰ و طبقات ابن هدایه الله ص ۲۴۱ - ۲۴۲ و شذرات الذهب لابن عماد الحنبلی ج ۶ ص ۳۳۵ و غیر اینها مراجعه شود.

۲. او در تعریف مقوله‌ی «تجوز از مجاز به مجاز» گوید: «این است که مجاز مأخوذ از حقیقت را در مقایسه با مجاز دیگر به مثابه‌ی حقیقت تلقی کنیم پس به خاطر وجود علاقه میان مجاز اول و دوم از مجاز اول به دومی انتقال پیدا کرده است» موضوع مجاز موضوعی است طولانی که مردم درباره‌ی آن زیاد سخن گفته‌اند که وارد شدن به حوزه‌ی آن جزو مباحث ما نیست بلکه تنها مثال زرکشی ما را بدان کشانده است، شنیطی نیز تألیف مستقلی در این زمینه دارد که در آن اقوال مختلف آورده و به مناقشه‌ی آنها پرداخته است، در صورت تمایل بدان مراجعه شود که در ج ۱۰ اضواء البیان به چاپ رسیده است.

می‌رود و اوّلی [تصدیق قلبی] از جمله‌ی مجاز سببیت است چون توحید زبانی مسبب از توحید قلبی است.^۱

مقصود در این پاراگراف این است که زرکشی سخن قائل به لا اله الا الله را به این توصیف کرده که شخص اقرار کننده به کلمه‌ی توحید از طریق زبان، در واقع از آنچه، در کنه قلبش قرار دارد - از یگانگی خداوند - پرده برمی‌دارید.^۲

[۴۳] و این مطلبی است که او آشکارا آنرا بیان داشته آنجا که گوید: «همه‌ی

انسان‌ها از آیه‌ی ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد: آیه ۱۹]

ترجمه: «بدان که خدای جز الله وجود ندارد» معنای توحید را استنباط می‌نمایند».

[۴۴] و مقریزی^۳ گوید: «بدان که بزرگترین و با ارزشترین اعمال از نظر منزلت و جایگاه نزد خداوند توحید است. توحید نیز دو پوست دارد. اولی: این است که به زبان اعتراف به توحید بورزید و این توحید زبانی نامیده می‌شود و همین نوع توحید منافی و مخالف تثلیثی است که نصاری معتقد بدان هستند و این نوع از توحید از فرد منافق نیز - که درونش مخالف با ظاهرش است - صادر می‌شود.

و اما پوست دوّم: این است که آنچه در دل وجود دارد با اقرار زبانی مخالفت نداشته باشد و هیچ نوع انکاری برای مفهوم این قول وجود نداشته باشد بلکه قلب

۱. البرهان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۲۹۸ - ۲۹۹.

۲. هر چند ما راضی به این نیستیم که لا اله الا الله به این صفت توصیف شود که مجاز است چون مجاز قرار دادن کلمه‌ی توحید باب عظیمی از مفسده می‌گشاید که قائلان به مجاز و نفی کنندگان آن، آنرا قبول ندارند. چون مجاز در نزد قایلان به آن، قابل نفی است چنانچه معلوم است. ما در اینجا تنها چیزی را آورده‌ایم که بیان کننده‌ی توحید در نزد زرکشی است و در آن چیزی آمده است که می‌بینی که هرگز مقصود و مطلوب ما نیست.

۳. البرهان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۱۶۵.

۴. او حافظ احمد بن علی بن عبد القادر مقریزی، حدیث را از سراج بلقینی و زین عراقی شنید از سوی اذرعی و اسنوی نیز اجازه‌ی حدیث را دارد، در قاهره مسؤولیت حسبه (امر به معروف و نهی از منکر) و خطابه و امامت را به عهده گرفت، مسؤولیت تولیت منصب قضاوت دمشق را به او پیشنهاد کردند که آن را نپذیرفت، بیش از دو‌یست تألیف دارد از جمله کتاب خطط و تجرید التوحید و امتاع الاسماع بما للرسول من الابناء والحفده والامتاع، برای زندگی نامه‌اش به الضوء اللامع سخاوی ج ۲ ص ۲۱ - ۲۵ و شذرات الذهب ابن العماد ج ۷ ص ۲۵۴ - ۲۵۵، و البدر الطالع شوکانی ج ۱ ص ۷۹ - ۸۱ مراجعه شود.

نیز مشتمل بر این اعتقاد، و تصدیق‌کننده‌ی آن باشد، و این معنا و مفهوم توحید عامه‌ی مردم است.^۱

او بیان کرده که کلمه‌ی توحید منافی و مناقض شرک است. اگر مرد آن را بر زبان آورد ولی قلباً بدان تصدیق نرزد این حال و وضع منافقان است خون و مالش معصوم می‌ماند، و اگر زبان و قلبش با هم موافق باشند، این نوع توحید در دنیا و آخرت به صاحبش سود می‌باشد چنانچه این حال عموم مسلمانان است.

[۴۵] و اما ابن حجر عسقلانی^۲ در آخر شرحش بر بخاری تأثر آشکار خود از منهج و روش سلف را بیان کرده آنجا که نقل قول‌های فراوانی از سمعانی و خطابی و قرطبی^۳ و غیر هم دارد. و این نقل قول‌ها اقوالی هستند که این بزرگان در آنها علمای متکلم را در بسیاری از مسائل عقیده به خطا رفته تلقی کرده‌اند از جمله روش آنها در توحید، و در آنها روش سلف را در توحید و استدلال بر آن صواب دانسته‌اند و تمایل ابن حجر به این روش - در عباراتی که در تأکید این نقل قول‌ها آمده‌اند - روشن و نمایان است. گاهی به این قول که گوید: «کلام او را تأیید می‌ورزد» و گاهی با سهیم شدن در نقد صریح و مباشر اقوال متکلمین و گاهی با درآوردن رأی صواب از نص و تصریح بدان همراه با بیان منشاء خطا، و اینکه چگونه به میان متکلمین راه یافته و امثال اینها^۴. [نقد خود بر نظریه‌ی آنها را بیان

۱. تجرید التوحید ص ۱۰.

۲. او حافظ ابوالفضل احمد بن علی بن محمد بن حجر کتانی عسقلانی، به طلب حدیث و تصنیف در آن روی آورد، تألیفات او به مراجع با اهمیت تبدیل شدند، تولیت منصب قاضی القضاة مصر را به عهده گرفت، او در مقطعی از زمان همزمان مشغول تألیف و افتا و تدریس بود، از جمله تألیفات او فتح الباری، تهذیب التهذیب و تقریب آن، و تعجیل المنفعة و الدرر الکامنه هستند، برای زندگی نامه‌ی او به کتاب رفع الاصرح ۱ ص ۸۵ نوشته‌ی خودش و شذرات الذهب ج ۷ ص ۲۷۰ - ۲۷۳ مراجعه شود.

۳. او ابو العباس احمد بن عمر بن ابراهیم اندلسی مالکی، صحیحین را به اختصار در آورده است و شرح صحیح مسلم را در کتابی تحت عنوان المفهم شرح کرده است در سال ۶۵۶ متوفی شد.

نگا: البدایه والنهایه ابن کثیر ج ۳ ص ۲۱۳، شذرات الذهب ابن عماد ج ۵ ص ۲۷۳ - ۲۷۴.

۴. نگا: فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۱۵ - ۱۲۶ چاپ «مکتبه الکلیات الازهریه» و از جمله‌ی منقولات

می نماید].

[۴۶] و از جمله‌ی آنها تعلیق مهم و با ارزش او در اوّل کتاب التوحید از صحیح البخاری، آنجا که به شرح سخن بخاری تحت عنوان «باب ما جاء فی دعاء النبی (ﷺ) امته الی توحید الله تبارک و تعالی» می‌پردازد سخنی به این نص دارد: «مراد به توحید الله تعالی گواهی دادن به اینکه او اله واحد است، می‌باشد و این نوع از توحید را بعضی از غالیان صوفیه، توحید عامه می‌نامند. دو طائفه در تفسیر توحید ادعای دو امر کرده که آن را اختراع کرده‌اند. یکی تفسیر معتزله است چنانچه گذشت^۱. دوّمی هم توحید غالیان صوفیه، زیرا بزرگان آنها چون از موضوع محو و فناء سخن به میان آورده‌اند و مقصودشان به آن مبالغه در رضا و تسلیم و تفویض امر بوده است، برخی آنچنان مبالغه ورزیده‌اند که در نفی نسبت فعل به بنده به مرجئه‌ها شباهت پیدا کرده‌اند^۲. و این امر منجر به این گشته که برخی از آنان برای افراد عاصی و گناهکار معذرت تراشیده‌اند حتی برخی کفار را نیز معذور دانسته‌اند، و برخی در توحید آن چنان مبالغه و غلو ورزیده‌اند که آن را با وحده‌الوجود یکی گرفته‌اند.... و در این زمینه سخنانی طولانی دارند که گوش هر کس که بر فطرت سالم اسلام باقی مانده باشد از آن تنفر و انزجار دارد..والله المستعان»^۳.

از سخنان گرانبهای او که مبین معنای توحید است، سخنی است که جمع‌کننده‌ی الفاظ حدیث معاذ - آنگاه که رسول خدا (ﷺ) او را به سوی یمن روانه کرد^۴ - می‌باشد و افراد فراوانی آن را به لفظ «انها را به گواهی لا اله الا الله و اینکه محمد

او تخطئه‌ی سخن کسی که گوید: «مذهب سلف اسلم اما مذهب خلف احکم» است، و این نقل دلالت خاص خود را دارد چنانکه مخفی نیست.

۱. این مطلب در فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۱۵ آمده است. آنجا که گوید: «مقصود آنها از توحید چیزی است که خود بدان اعتقاد پیدا کرده‌اند از نفی صفات الوهیت، چون به عقیده‌ی آنها اثبات این صفات مستلزم تشبیه است، و هر کس خدا را به مخلوقاتش تشبیه کند در واقع به او شرک ورزیده است. آنها در موضوع نفی صفات موافق جهمیه هستند».

۲. در نسخه‌ی اصلی این چنین آمده است اما احتمال دارد مجبره باشد.

۳. فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۱۸.

۴. تخریج آن در ص ۴۰ گذشت.

رسول خداست دعوت کن. اگر تو را در این امر اطاعت کردند». برخی هم این حدیث را به لفظ «آنها را به بندگی خدا دعوت کن اگر خدا را شناختند. روایت کرده‌اند عسقلانی (رحمته الله) گوید: «وجه جمع میان این دو روایت اینکه: مراد به عبادت توحید، و مراد به توحید هم اقرار به شهادتین است و لفظ «ذلک» در متن اشاره به توحید است^۱.

و در مقام تعقیب بر حدیث «امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله»^۲ در ضمن باب:

﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

[توبه: آیه ۵]

ترجمه: «اگر توبه کردند و نماز بر پای داشتند و زکات و مال را پرداخت کردند راه را بر آنها باز کنید همانا خداوند بخشنده و مهربان است». عبارتی به این نص دارد.

[۴۸] «بدین خاطر حدیث را تفسیر آیه قرار داده که مراد توبه در آیه برگشتن از کفر به توحید است زیرا فرموده‌ی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) «حتی يشهدوا ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله» تفسیر آیه است^۳.

او این گواهی را تفسیر معنای توحید قرار داده و بیان کرده که وارد کردن حدیث در ضمن عنوان این باب به خاطر این علت (تفسیر توحید) است.

[۴۹] و اما سیف‌الدین تفتازانی^۴ هنگام سخن از کلمه‌ی توحید «لا اله الا الله»

۱. فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۲۶ و همچنین نظیر این در ج ۷ ص ۱۲۴.

۲. تخریج آن در ص ۲۷ گذشت.

۳. فتح الباری ج ۱ ص ۱۳۸.

۴. احمد بن یحیی بن محمد هراتی، معروف به حفید تفتازانی، سی سال تمام قاضی هرات بود. از تألیفات او، الدر النضید فی مجموعه التوحید، و کتاب الفوائد و الغرائب در علم الحدیث و بر اوایل کشف زمخشری تعلیقاتی دارد. شاه اسماعیل صفوی رافضی هنگام اشغال هرات در سال ۹۱۶ هجری - او را همراه تعدادی از علما - به اتهام تعصب به قتل رساند. نگا: کشف الظنون نوشته حاجی خلیفه ج ۱ ص ۴۷۵ - ۴۷۶، ۵۱۶، ۱۴۸۰ و معجم المؤلفین نوشته عمر رضا کحاله ج ۱ ص ۳۲۵ و الاعلام نوشته زرکشی ج ۱ ص ۲۷۰ نامبرده نوه‌ی مسعود بن عمر تفتازانی حنفی صاحب کتاب المقاصد، متوفی سال ۷۹۱ هجری می‌باشد. نگا: الدرر

می‌گوید: «مخفی نماند که این کلمه مفید توحید، و پذیرش اسلام گوینده‌ی آن است. بدون توقّف بر ظهور قرینه‌ی که آن را به معبود بر حق اختصاص دهد هر چند اگر این اختصاص نباشد. این کلمه مفید توحید نخواهد بود. لذا اعتبار اختصاص هر چند به صورت عرفی واجب است^۱.
توحید را به این کلمه تفسیر کرده و حکم به افاده‌ی اسلام گوینده‌ی آن نموده است.

الکامنه نوشته ابن حجر ج ۴ ص ۳۵۰.
۱. الدرر النضید ص ۱۱۸ - ۱۱۹.

مبحث دوم

معنای «لا اله الا الله»

در مبحث اول تعیین و تحدید معنای توحید در شرع گذشت و از خلال نقل قول‌های فراوان بیان گردید که معنای آن گواهی «لا اله الا الله» است. و به حول خداوند در این مبحث معنای توحید را که در مبحث قبلی به صورت مجمل آمده شرح و توضیح خواهیم داد. آنهم در ضمن دو مطلب زیر:

مطلب اول: بیان معنای کلمه‌ی «اله»؛

مطلب دوم: معنای کلمه‌ی توحید به صورت مفصل.

و آن هم اینکه کلمه‌ی «لا اله الا الله» متضمن نفی و اثبات است که از کانال این دو استحقاق الوهیت به خداوند «رب العالمین» (پروردگار جهانیان) اختصاص داده شده است. و این دو مطلب شایسته‌ی این هستند که معنای کلمه‌ی توحید را به صورت کامل - به اذن خدا- بیان نمایند.

مطلب اول: بیان معنای کلمه‌ی «اله»

لغت‌شناسان بیان کرده‌اند که کلمه‌ی «اله» دارای معنای معین و محدودی است که زبان عربی بر آن دلالت می‌ورزد^۱، با این وصف برخی برای این واژه معنای از خود تراشیده‌اند و آن را وارد تفسیر توحید نموده‌اند.

ما در این مطلب تفسیر حق و موافق عرف و فرهنگ زبان و شرع را - که در تفسیر این واژه از سوی علمای شافعیه آمده است - نقل می‌نماییم.

[۱] ازهری می‌گوید: ^۲ «منذری به نقل از ابوالهیثم^۳ به من خبر داد که از اشتقاق اسم «الله» در لغت از او سؤال کرد. گفت: در اصل «اله» بوده الف و لام تعریف بر او داخل شد «الاله» شد، بعداً عرب‌ها همزه را از آن حذف کردند چون اجتماع همزه با الف و لام نزد آنها بر زبان ثقیل است چون همزه را حذف کردند حرکتی کسره‌ی آن را به لام تعریف دادند «اللاه» شد. چون لام تعریف را متحرک کردند دو لام متحرک با هم وصل شدند بعد از حذف حرکتی لام

۱. «اله» = معبود است چنانچه افراد بسیاری چون جوهری در ج ۶ ص ۲۲۲۳ - ۲۲۲۴، و ابن فارس در مجمل اللغة ج ۱ ص ۱۰۱، و ابن منظور در لسان‌العرب ج ۱۳ ص ۴۶۷ - ۴۶۹، آورده‌اند، و این معنا از بسیاری از ائمه‌ی مبرز نقل شده است.

۲. او لغت دان بزرگ ابو منصور محمد بن احمد بن ازهر الازهری هراتی شافعی، یکی از بزرگترین دانشمندان لغت شناس، ابو عبید صاحب کتاب غریبین از او اخذ علم کرده است، یکی از مدافعان امام شافعی و مذهبش بود کتاب تهذیب اللغة که بهترین کتاب مورد اعتماد در این علم به شمار می‌آید از تألیفات اوست، همچنین کتاب التقریب در تفسیر، و کتاب الزاهر در غرایب الفاظ امام شافعی و کتاب علل القرائات از تألیفات او هستند. خلاصه او در علم لغت و فقه امام و سرکرده به شمار می‌آمد. نگا: سیر ذهبی ج ۱۶ ص ۳۱۵ - ۳۱۷، طبقات ابن الصلاح ج ۱ ص ۸۳ - ۸۴، طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۲۸۷ - ۲۸۸ و طبقات سبکی ج ۳ ص ۶۳ - ۶۸.

۳. ابوالهیثم رازی، ازهری در مورد او می‌گوید، علم او بر زبانش بود، ابوالفضل منذری به من خبر داد که او سالها ملازم و همراه من بود، و کتاب‌هایی را بر او عرضه کرد و کتاب‌های مالی و الفوائد را از او نوشت، او ماهر، حافظ، صحیح‌الادب، عالم، اهل ورع، اهل نماز فراوان، و صاحب و ملازم سنت بود، او در پخش علم خویش بخل نمی‌ورزید. تهذیب اللغة ج ۱ ص ۲۶ (با اندک تصرف)، سیوطی در بغیة الوعاة (ج ۲ ص ۲۲۹) زندگی نامه او را به صورت موجز و مختصر آورده است.

اول آنها را در هم ادغام کردند «الله» شد چنانچه خداوند می‌فرماید: ﴿لَكُنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي﴾ [کهف: آیه ۳۸] معنای لکننا (لکن انا) است که به معنای «اما من» می‌باشد.

ابوالهیثم گوید: اصل الله الاله بوده، خداوند می‌فرماید: ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا

كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: آیه ۹۱]

ترجمه: «خداوند فرزندی را برای خود بر نگرفته است و نه خدایی با او بوده است چرا که اگر خدایی با او می‌بود هر خدای به آفریدگان خود می‌پرداخت».

او گوید: «تا زمانی که معبود واقع نشود و تا زمانی که خالق و رازق و مدبر و بر آنها مقتدر واقع نشود، خدا نخواهد گردید، پس کسی که چنین نباشد اله نیست هر چند ستمکارانه مورد پرستش واقع گردد بلکه او مخلوقی است که مورد پرستش قرار گرفته است . . . عرب‌ها چون به پرستش خورشید روی آوردند آن را الاله نام نهادند. . . و عرب‌ها در زمان جاهلیت معبودهای خود را از بت و صنم‌ها، «الیه» که جمع اله است نام می‌نهادند»^۱.

۱. تهذیب اللغة ج ۶ ص ۴۲۱ - ۴۲۴، گفته می‌شود که ازهری این مطلب را تنها بر سبیل نقل مجرد از ابو الهیثم آورده است، و نقل تنها به معنای موافقت تلقی نمی‌شود، در جواب گویم ازهری «رحمته» روش خود را واضح و آشکارا بیان داشته که هیچ ابهامی در آن نمانده است. آنجا که لغت‌دانان را - که از آنها نقل قول می‌کند - به دو گروه تقسیم کرده است. گروه اول - چنانچه در ج ۱ ص ۸ تهذیب: «باب ذکر الائمة الذین اعتمادی علیهم فیما جئت فی هذا الكتاب» آورده است درباره آنها این چنین می‌گوید: بعد به ذکر اسامی آنها می‌پردازد و از آنها تعریف می‌کند که ابو الهیثم نیز جزو آنها است، که به بیان فطانت و دقت علمی او پرداخته است ج ۱ ص ۲۶ و چون از بحث این گروه فارغ می‌شود می‌گوید: «و چون از بحث افراد جای ثبات و متقن و تقات مبرز - از لغت‌دانان - فراغت پیدا کردیم و آنها را یکی پس از دیگری نام بردیم، آن هم برای روشن نمودن جایگاه آنها برای کسانی که جایگاهشان بر آنها مخفی مانده است تا بر آنها و تألیفاتشان اعتماد ورزند، بعد از این به ذکر اقوامی می‌پردازیم که به اهل معرفت و عالم لغت‌شناس شهرت یافته‌اند و در این زمینه تألیفاتی از خود برجای گذاشته‌اند که صحیح و سقیم را در آنها با هم قاطی کرده‌اند». بعد به ذکر یک یک آنها و بیان خطاهایشان می‌پردازد و تنها مطالب صحیح را در کتابش می‌آورد ج ۱ ص ۲۸-۲۹، برای متأكد شدن از پیروی این روش توسط او به کتابش تهذیب ج ۲ ص ۲۳۵-۲۳۶، ج ۶ ص ۴۲۳، و نقلیات ابن اثیر از او «در النهایه فی غریب الحدیث» ج ۱ ص ۴۰۱، ج ۲ ص

[۲] با این تفصیل دقیق روشن می‌گردد که «اله» به معنای معبود است و این معنا را ازهری ذکر کرده و هنگام بیان آیه‌ی قرآن ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ بدان پرداخته و گوید: واژه‌ی «الله»: یعنی معبودی که او معبود همه‌ی مخلوقات است، جز او معبودی وجود ندارد و الهی غیر او نیست، خداوند می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [زخرف: آیه ۸۴]

ترجمه: «آن خدای که در آسمان معبود است و در زمین معبود» یعنی هیچ معبودی - که به عنوان رب او را پرستش کنیم - وجود ندارد جز او، و هیچ چیزی را انباز او قرار نمی‌دهیم!.

و این معنایی که ازهری از واژه‌ی اله ارائه کرده است، تعداد فراوانی از علمای شافعیه بر آن موافقت کرده‌اند.

[۳-۶] ابو مظفر سمعانی در تفسیر آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ

إِلَهُهُ﴾ [الزخرف: آیه ۸۴] می‌گوید: «معبود آسمان‌ها و زمین»^۲ زرکشی^۳ و زکریای انصاری^۴ و جلال محلی^۵ نیز آن را چنین تفسیر کرده‌اند.

۸۲-۹۷، ج ۵ ص ۲۳ و غیر اینها مراجعه شود.

۱. الزاهر فی غریب الفاظ الشافعی: «در مقدمه‌ی کتاب الحاوی نوشته‌ی ماوردی ص ۲۲۸).

۲. تفسیر ابو مظفر سمعانی ج ۵ ص ۱۱۹.

۳. البرهان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۸۳، دوباره نگاه: ج ۳ ص ۴۲۷-۴۲۸.

۴. او ابو یحیی زکریا بن محمد بن احمد انصاری، متصدی امر فتوا گردیده و تألیفات متعدده از خود برجای گذاشت از جمله شرح بخاری و شرح مسلم و شرح الفیه‌ی عراقی و شرح کتاب لباب الفقه محاملی و غیر این‌ها، مسئولیت تولیت منصب قضاوت و چندین منصب دیگر را به عهده گرفت، بیش از ۱۰۰ مرتبه به عمره رفت برای زندگی‌نامه‌اش به الضوء اللامع نوشته‌ی سخاوی ج ۳ ص ۲۳۴ - ۲۳۸، و بدرالطالع شوکانی ج ۱ ص ۲۵۲، و شذرات الذهب ابن عماد ج ۸ ص ۱۳۴-۱۳۵ مراجعه شود. معنایی که انصاری در کتاب فتح‌الرحمن برای کلمه‌ی اله برگزیده است از آنچه در قرآن مورد التباس واقع شده، پرده برمی‌دارد. ص ۵۴۶.

۵. او جلال‌الدین محمد بن احمد محلی، به چند علم از جمله فقه، اصول و نحو و غیر اینها مشغول گردید، منصب قضاوت را به او پیشنهاد کردند از پذیرش آن خودداری ورزید، چندین کتاب را در اوج اختصار تألیف کرد از جمله شرح جمع‌الجوامع و کتابی در تفسیر که از اول سوره‌ی کهف شروع می‌شود و به آخر قرآن منتهی می‌گردد و بر سوره‌ی فاتحه و

[۷] آجری در معنای آیه می‌گوید: «تنها او اله است که در آسمان‌ها و زمین مورد پرستش واقع می‌شود، و تنها او اله است که در روی زمین مورد پرستش واقع می‌شود، علما آیه را چنین تفسیر کرده‌اند»^۱

[۸] سمعانی در تفسیر قول نوح خطاب به قومش: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ

عِزَّهُ ۲﴾ [المؤمنون: آیه ۲۳]

ترجمه: «الله را عبادت کنید که به غیر از او خدایی ندارید».

گفته‌است: «معبودی سوای او ندارید»^۳.

[۹] بغوی نیز به هنگام تفسیر این آیه ﴿أَمَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ

لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ حَذَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ

تَنْبِتُوا شَجَرَهَا ۴﴾ [نمل: ۶۰]

ترجمه: «یا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است و برای شما از آسمان آبی بارانده است که با آن باغ‌های زیبا و فرح‌افزا رویانده‌ایم؟ باغ‌هایی که شما نمی‌توانستید درختان آنها را برویانید آیا معبودی با خداست؟»

اله را به معبود تفسیر کرده و گوید: «آیا معبودی سوای او که او را در کارهایش

یاری رساند وجود دارد؟ بلکه اصلاً «اله» ی با او وجود ندارد»^۵.

[۱۰] قوام السنه نیز کلمه‌ی توحید را شرح کرده و بیان داشته که معنای اله در

آیاتی از سوره بقره نیز تفسیر نوشته است، جلال الدین سیوطی تفسیر نیمه تمام او را تکمیل کرده است از ابتدای سوره‌ی فاتحه تا آخر سوره اسراء. از این رو این تفسیر به «تفسیر جلالین» شهرت پیدا کرده است غیر از اینها تألیفات دیگری نیز دارد. نگا: حسن المحاضرة للسیوطی ج ۱ ص ۴۴۳-۴۴۲، و الضوء اللامع سخاوی ج ۷ ص ۳۹-۴۱ و شذرات الذهب ابن عماد ج ۷ ص ۳۰۳. انتخاب کلمه‌ی اله در جلالین ص ۶۵۴ است، مراجعه شود.

۱. الشریعه ص ۲۶۳.

۲. خدا را پرستش کنید نیست برای شما «اله» (معبودی) جز او.

۳. التفسیر ج ۳ ص ۴۷۱.

۴. معالم التنزیل ج ۶ ص ۱۷۲.

آن معبود است.^۱

[۱۱] فخرالدین رازی در تفسیر آیه «وَاللَّهُمَّ إِلَهٌُ وَحْدٌ» [البقره: آیه ۱۶۳]

تمامی کسانی را که اله را به معبود تفسیر نمی‌نمایند به خطا رفته تلقی کرده و می‌گوید: کلمه «إِلَهُكُمْ» بر این دلالت می‌ورزد که معنای اله اضافه گردد مثلاً اگر معنای اله قادر باشد تفسیر آیه وقادرکم قادر می‌شود که رکیک است و این دلالت می‌ورزد که اله به معنای معبود است.^۲

[۱۲] و قاضی بیضاوی^۳ می‌گوید: «اله در اصل نام است برای هر معبودی، بعد بر معبود بر حق غلبه‌ی استعمال پیدا کرده است ... و اشتقاق آن از الهه و الوهه و الوهیه به معنای «عبد» (بندگی کرد) است»^۴.

[۱۳] ابن کثیر نیز در تفسیر آیه ۳۸ سوره‌ی ص «أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا» اله را به معبود تفسیر کرده است.^۵

[۱۴] و در تفسیر آیه ۳۴ سوره حج گفته است: «یعنی معبودی که تنها و یگانه

۱. الحججه فی بیان الحجته ج ۱ ص ۱۲۵.

۲. تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۹۲ از مواضع و جاهایی که در آنها اله را به معبود تفسیر کرده است (تفسیرش ج ۱۴ ص ۲۲۰) می‌توان موارد زیر را نام برد. [اعراف: آیه ۱۲۷] «وَاذْكُرْ وَآلِهَتِكَ» و [انعام: آیه ۱۰۲] و در تفسیر ج ۱۳ ص ۱۳۰، با اینکه در غیر این جاها از کسانی انتقاد می‌گیرد که اله را به معبود تفسیر کرده‌اند، چنانچه در تفسیرش ج ۷ ص ۷ - ۸ آمده است، و چنانچه در منهج بحث یادآوری کردم هدف من در این کتاب جمع آوری اقوال زیبا و پسندیده‌ی جاری شده بر اصل مذهب امام شافعی (رحمته) است.

۳. او ناصرالدین عبدالله بن عمر بن محمد بن علی بیضاوی است، مسؤلیت تولیت منصب قضا در شیراز را به عهده گرفت، دو کتاب المنهاج فی اصول الفقه، و تفسیر انوار التنزیل از جمله کتاب‌های مشهور او هستند، کتاب التنبیه در فقه شافعی را نیز شرح کرده و کتاب مصابیح السنه بغوی را نیز شرح کرده است. برای زندگی‌نامه‌اش به طبقات سبکی ج ۸ ص ۱۵۷ - ۱۵۸، و طبقات ابن قاضی شهبه ج ۳ ص ۲۸-۲۹ و شذرات الذهب ابن عماد ج ۵ ص ۳۹۲-۳۹۳ مراجعه شود.

۴. انوار التنزیل و اسرار التأویل ج ۱ ص ۱۵.

۵. تفسیر القرآن العظیم ج ۴ ص ۲۷.

است»^۱.

[۱۵] و همینطور فیروزآبادی شافعی^۲ درباره‌ی لفظ جلاله (الله) گوید: «اصل آن اله بر وزن فعال به معنی مألوه (معبود) بوده است، و هر چه به عنوان معبود گرفته شد نزد معبود گیرنده، اله تلقی می‌شود ... تأله به معنی تنسک و تعبد است و «تألیه» به معنای تعبید ...»^۳.

[۱۶] مقریزی گوید: «تعلق گرفتن (فعل) استعاده در اوایل قرآن به اسم «الاله» که او یگانه معبود است، به خاطر اجتماع صفات کمال در اوست»^۴.

[۱۷] بنا به قول مختار او: «اصل (الله) الا له بوده، چنانچه سیبویه نیز می‌گوید: و این قول صحیح است و قول جمهور یاران شافعی است مگر افراد استثنایی از آن‌ها»^۵.

[۱۸] سیوطی^۶ نیز اله را در هنگام تأویل این گفته‌ی الهی ﴿الله لا اله الا هو الحی

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۳ ص ۲۲۱.

۲. او مجد الدین محمد بن یعقوب بن محمد شیرازی فیروز آبادی لغت دان مشهور، از ابن القیم و سبکی و غیر این دو حدیث شنیده است، سلاطین زمان او برایش ارج و احترام قائل بوده‌اند به ویژه سلطان یمن که تولیت قضاوت همه‌ی یمن را به او سپرد، بیست سال در آنجا ماند هر چند در علم لغت شهرت و دست بالایی داشت در علوم شریعت نیز کتاب‌هایی دارد مانند فتح الباری شرح بخاری که آن را به اتمام نرسانده است و کتابی تحت عنوان «تسهیل الوصول الی الاحادیث الزانده علی جامع الأصول» دارد. و کتابی تحت عنوان «الا صعاد الی رتبة الاجهاد» دارد و کتابی از فضایل قرآن، و تفسیر فاتحه در یک مجلد بزرگ، و مرقاة الارفعیه فی طبقات الشافعیه و غیر اینها دارد. نگا: طبقات الشافعیه لابن قاضی شهبه ج ۴ ص ۳۹۱ - ۳۹۵، بغیة الوعاه سیوطی ج ۱ ص ۲۷۳-۲۷۵، و شذرات الذهب لابن عماد ج ۷ ص ۱۲۶-۱۳۱.

۳. القاموس المحيط ج ۴ ص ۲۸۰.

۴. تجرید التوحید ص ۱۳.

۵. تجرید التوحید ص ۱۱.

۶. او ابو الفضل عبد الرحمن بن ابوبکر سیوطی یکی از مشاهیر علما، از خود گوید که بیش از دویست هزار حدیث از حفظ دارد، تصنیفات فراوانی در فنون مختلف دارد در سال ۹۱۰ هجری از دنیا رفته است ۹۸ سال عمر کرده، برای زندگی‌نامه‌اش نگا: الکواکب السائره نجم الدین عزى ج ۱ ص ۲۲۶-۲۳۱، الضوء اللامع سخاوی ج ۴ ص ۶۵-۷۰، شذرات الذهب ابن عماد حنبلی ج ۸ ص ۵۵-۵۱، میان او و سخاوی منازعات و جدال‌های معروفی در گرفت رحمت خدا بر هر دو باد.

القیوم﴾ [بقره: ۲۵۵] به معبود تفسیر کرده است.^۱

[۱۹] سیف الدین تفتازانی گوید: «واژه‌ی «اله» خواه به صورت نکره ذکر شود یا به صیغه‌ی معرفه نام مخصوص معبود بر حق است...»^۲.

[۲۰] و سویدی^۳ گوید: «الا له از اسمای اجناس است و در اصل وضع بر هر معبودی حق یا باطل اطلاق می‌گردد، اما به صورت مطلق بر معبود بر حق که الله تعالی جل جلاله است اطلاق گردیده است»^۴.

[۲۱] و هم او بیان داشته که تفسیر الاله به این تفسیر مناسب وجوه استعمال و قطع‌کننده‌ی موادّ سوای فساد است»^۵.

با این نقل قول‌های فراوان روشن گردید که بزرگ مردانی که - در اینجا - از آن‌ها نقل قول کردیم و افراد بسیار دیگری غیر آن‌ها، کلمه‌ی اله را به تفسیر شرعی لغوی معروف تفسیر می‌نمایند. و هر جا که کلمه‌ی اله مسبوق به نفی (لا اله) باشد، قسم اول از کلمه‌ی توحید (لا اله) مفید نفی استحقاق اله بودن از هر واحدی است و انشاءالله بیان استحقاق الله تعالی به این حق (حق اله بودن) در مطلب دوم این مبحث - به حول خدا - خواهد آمد.

۱. تفسیر جلالین.

۲. الدر النضید.

۳. او ناصر الدین علی بن محمد بن سعید بن عبدالله سویدی عباسی، یکی از بزرگان قرن ۱۳ است، در علم حدیث شهرت و مهارت پیدا کرد. کتاب مناوی صغیر را شرح نمود، و کتابش العقد الثمین فی مسائل الدین شهرت پیدا کرد. در مقدمه‌ی آن بیان داشته که آنچه او را به تألیف کتاب و ادار کردن در آمیخته شدن عقاید با فلسفه بوده است که جز شک فایده‌ای نمی‌بخشد، و او دوست داشت دین خدا را با قول واضح مبتنی بر کتاب و سنت و اقوال سلف بیان نماید. از جمله تألیفات او رساله‌ای در رابطه رنگ نمودن (الخضاب) است. برای زندگی‌نامه‌اش نگا: مقدمه‌ی کتاب القعد الثمین ص ۱-۳ و جلاء العینین ص ۲۹ و الأعلام زرکلی ج ۵ ص ۱۷.

۴. العقد الثمین ص ۵۳.

۵. پیشین ص ۶۲.

مطلب دوم: معنای کلمه‌ی توحید به صورت مفصل

موضوع این مطلب از مهمترین موضوعات این باب به شمار می‌آید نظر به این‌که تفصیل معنای «لا اله الا الله» از اهمیت بسیاری برخوردار است چون تحقق توحید در گرو فهم معنای آن است و بدون آن امکان‌پذیر نیست. پیشوای پاک سیرتان و حنفا ابراهیم (علیه السلام) به هنگام رویارویی با مشرکین قومش معنای آن را به وضوح بیان کرده آنجا که می‌گوید: ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿۳۶﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي

فَأَنَّهُ سَيِّدِي﴾ [زخرف: آیات ۲۶-۲۸]

ترجمه: «من از معبودهایی که می‌پرستید بیزارم به جز آن معبودی که مرا آفریده است چرا که او مرا رهنمون خواهد کرد»

خداوند بعد از آن می‌فرماید: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ﴾^۱

ترجمه: «ابراهیم توحید را به عنوان شعار یکتاپرستی در میان قوم خود باقی گذاشت». کلام ابراهیم متضمن بیزاری و برائت جویی از هر چیز که مردم به عنوان معبود - غیر خدا - اتخاذ می‌نمایند می‌باشد و کلمه‌ی (ما) که مفید عموم است بعد از استثنای «الذی فطرنی» حقیقت توحید را به مختصرترین عبارت‌ها بیان می‌دارد. نصوص فراوان بر بیان این معنای عظیم و ترسیخ آن وجود دارد چنان‌چه خداوند متعال خطاب به خاتم‌الانبیاء می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الانعام: آیه ۱۹].

ترجمه: «بگو او خدای یگانه‌ی یکتاست و من از آنچه انباز خدا می‌کنید بیزارم». و چنان‌چه نصوص این معنای عظیم را بیان کرده‌اند هم چنان بیان داشته‌اند که نقیض آن باطل محض بدون برهان و دلیل است چنان‌چه خداوند می‌فرماید:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَطْلُ﴾ [لقمان: آیه ۳۰]

ترجمه: «این دلیل بر آن است که خداوند حق است و آن چه که به جز او به فریاد

۱. در ارتباط با معنای آیه به کلام سلف و مراد از (کلمه باقیه) به جامع البیان در تفسیر قرآن علامه ابن جریر طبری ج ۱۱ جزء ۲۵ ص ۳۸-۳۹ مراجعه شود.

می خوانید و عبادت می نمایید باطل است»

و می فرماید: ﴿ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْمَحِقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾ [یونس: آیه ۳۲].

ترجمه: «آن، خداست که پروردگار بر حق شماست، آیا سوای حق جز گمراهی چیزی دیگری است؟»

از این رو مشرکین این کلمه‌ی عظیم را رد کردند در حالی که معنای آن را خوب می دانستند چنان چه خداوند می فرماید: ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا ﴾ [الصفات: آیات ۳۵-۳۶].

ترجمه: «وقتی بدانان گفته می شد جز خدا معبودی نیست بزرگی می نمودند و می گفتند: آیا ما برای چکامه سرای دیوانه‌ای معبودهای خویش را رها سازیم؟!»

از این رو وقتی رسول خدا (ﷺ) آنها را به توحید فرا خواند در پاسخ به او گفتند: ﴿ أَجْعَلُ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا ﴾ [ص: آیه ۵]

ترجمه: «آیا او به جای این همه خدایان به خدای واحدی معتقد است.»

چنان چه قوم یهود نیز قبل از ایشان در پاسخ به پیغمبرشان گفتند: ﴿ أَجِئْتَنَا

لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَنْزِرَ مَا كَانُ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ﴾ [اعراف: آیه ۷۰]

ترجمه: «آیا به پیش ما آمده‌ای تا ما را بر آن داری که بتانی را رها سازیم که پدرانمان آن را پرستیده‌اند.»

آنها از کلمه‌ی توحید، وجوب ترک همه‌ی خدایان ساختگی غیر خدا و پرستش خدای یگانه‌ی واحد را استفاده و استنباط می کردند. و این امری بود که رسول خدا (ﷺ) آن را به هر فردی ابلاغ می کرد، تا حقیقت دین خود را برای او بیان کرده باشد چنان چه در جواب عمرو بن عبسه - که از او سؤال کرد، خداوند تو را به چه چیزی روانه کرده است؟ - گفت: «مرا به انجام صله‌ی رحم و شکستن بت‌ها و

۱. تفصیل این مطلب را در جامع البیان ابن جریر ج ۲۳/۱ ص ۷۹-۸۰، آنجا که سبب نزول آیه را ذکر می کند - نگاه کن.

اینکه تنها او پرستش شود و انباز و شریکی برای او قرار داده نشود ارسال کرده است»^۱.

یاران رسول خدا (ﷺ) نیز بر این فهم سلیم از این کلمه، رفته‌اند، چنان چه در حدیث طولانی جابر درباره‌ی چگونگی و صفت حج رسول خدا آمده است که «تهلیل به توحید گفت» سپس معنای آن را چنین بیان کرد «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ» حدیث^۲، در خدمتم ای خدای من در خدمتم، در خدمتم هیچ شریکی برای تو نیست در خدمتم.

علمای شافعیه «عَلَّمَهُ» در این زمینه تلاشی ستودنی دارند که به حول خدا گوشه‌ی از آن را خواهیم آورد. امام شافعی در تعقیب بر گفتگوی میان ابوبکر و عمر (رضی الله عنهما) درباره‌ی از دین برگشتگان بعد از وفات رسول خدا (ﷺ) می‌گوید: «اگر این نمی‌بود عمر در جنگ با آنان ابداً شکی به دل راه نمی‌داد، و ابوبکر نیز می‌گفت: اینها لا اله الا الله را رها کرده و مشرک گشته‌اند»^۳.

تفسیر نمودن ترک لا اله الا الله به شرک توسط امام شافعی، معنای این کلمه را در نزد او جلا و روشنی می‌بخشد زیرا ترک کننده‌ی این کلمه در واقع از عبادت مخلصانه روی برتافته و به شرک روی آورده است در نتیجه نقیض شرک - که التزام به لا اله الا الله باشد - مقتضی نفی شرک و تنها خدا را به عبادت خواندن است. و آن چه این مطلب را روشن می‌کند این که، امام شافعی عقیده دارد که فرد ناطق به شهادتین از غیر مسلمانان - اگر از بت پرستان یا افراد بی دین باشد - حکم به اسلام او می‌شود»^۴.

سبب تخصیص دادن امام شافعی فرد بت پرست مشرک را به این معنا، به فهم عمیق او از کلمه‌ی توحید برمی‌گردد، زیرا فرد بت پرست که غیر خدا را در عبادت

۱. روایت از مسلم ج ۶ ص ۱۵، و احمد ج ۴ ص ۱۱۱-۱۱۲، لفظ از مسلم.

۲. تخریج آن در ص ۳۲ از مبحث اول گذشت.

۳. الأم ج ۴ ص ۲۱۵ تخریج داستان این گفتگو در ص ۲۸-۲۹ مبحث اول گذشت.

۴. نقل این سخن در مبحث سوم (شروط لا اله الا الله) خواهد آمد و این معنای عمیق از دیگر بزرگان شافعیه - به حول خدا - خواهد آمد.

شریک او قرار می‌دهد اگر به لا اله الا الله اقرار ورزید در واقع به این امر رضایت داده که از تمامی معبودهای سوای او ابراز انزجار نموده و تنها به پرستش خدای سبحان روی آورده است.

[۲۲] ابو حاتم ابن حبان (رحمته الله) گوید: «در این بیان آمده که بهشت تنها به کسانی داده می‌شود که به یگانگی خدا و نبوت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) گواهی داده باشند، بعد حدیثی به عنوان شاهد می‌آورد که معنای کلمه‌ی توحید را بیان می‌دارد آن هم حدیث «ما علی الارض نفس تموت لا تشرک بالله شیئاً» تا می‌رسد به «الا غفرلها»^۱ هیچ فرد موحد و پرهیز کننده از شرک از دنیا نمی‌رود... مگر اینکه مورد مغفرت واقع می‌شود.

قبلاً بیان کردیم که مراد از توحید و وحدانیت در نزد ابی حاتم گواهی لا اله الا الله است آن جا که توحید را به این مهمی بیان داشته و آن را با حدیثی توضیح داده که ذکر لا اله الا الله در آن آمده است^۲ از مجموع این دو توضیح و با استناد به این دو نص در می‌یابیم که معنای توحید عبارت از اعتقاد به عدم شرک در عبادت است این است که در عنوان‌بندی رسالت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) را مقارن گواهی توحید قرار داده است زیرا تنها کسی وارد بهشت می‌شود که به هر دو شهادتین با هم گواهی داده باشد.

[۲۳] خطابی گوید: «قول موحدین که می‌گویند «لا اله الا الله» معنایش چنین می‌شود: هیچ معبودی غیر از خدا وجود ندارد و لفظ «الا» در این کلمه به معنای غیر است نه ادات استثناء»^۳.

[۲۴] و اما ابوبکر بیهقی^۴ در اول کتابش اربعین صغری^۱ بابی تنظیم کرده و در آن

۱. الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۱ ص ۴۳۲-۴۳۳، احمد نیز در مسند ج ۵ ص ۲۲۹، و ابن خزیمه در التوحید ج ۲ ص ۷۹۲-۷۹۳ و ابن ماجه در سنن ج ۱ ص ۱۲۴۲ این حدیث یا شبیه آن را آورده‌اند.

۲. نگا: ص ۴۲ از مبحث اول.

۳. شأن الدعاء ص ۳۳-۳۴.

۴. او علامه احمد ابن حسین بن علی بیهقی، از مجموعه افرادی حدیث شنیده است، از جمله حاکم ابو عبدالله نیشابوری و تعدادی از یاران اصم، کتاب‌هایی تألیف کرده است احتمال

گوید: «باب اول در توحید خدا در عبادت، نه غیر او» بعد در توضیح مطلب و ترجمه‌ی دقیق آن به دو حدیث استناد کرده که معنای لا اله الا الله را به تفصیل بیان می‌دارد. حدیث اول: «من وحّد الله و کفر بما یعبد من دون الله حرم ماله و دمه»^۲ در این حدیث هر دو رکن نفی و اثبات لا اله الا الله آمده است، اثبات در جمله‌ی «من وحّد الله» و نفی در «و کفر بما یعبد من دون الله».

بعد حدیث مشهور معاذ را می‌آورد و در آن آمده است: «ما حق الله تعالی علی العباد»^۳ این حدیث هم نص در تفسیر کلمه‌ی توحید است. چون در آن بیان معنای «لا اله» آمده است آنجا که گوید: «و لا یشرکو به شیئاً» و بیان «الا الله» در جمله‌ی «ان یعبدوه».

فقه و درک بیهقی در ترجمه و توضیح باب آشکار و واضح است آنجا که گوید: توحیدی که لا اله الا الله ما را بدان هدایت می‌کند در لا اله الا الله متجلی است که به معنای یگانگی خداوند به عبادت بدون قرار دادن شریک برای او می‌باشد چنان چه فقه او در انتخاب نصوص بیان‌کننده‌ی در ترجمه و توضیح مطلب، آشکار و روشن است.

دارد تعداد آنها به هزار جلد نزدیک شود که در آنها میان دو علم فقه و حدیث جمع کرده است. از جمله‌ی آنها، کتاب السنن الکبری و کتاب معرفه السنن و الآثار، و دلایل النبوه و کتابی مفصل در مناقب شافعی، او در مذهب شافعی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود تا آنجا که جوینی در مقام مدح او گوید: هیچ فرد شافعی مذهب وجود ندارد مگر اینکه شافعی حقی بر گردن او دارد مگر بیهقی، او بر شافعی حق دارد چون تألیفات فراوانی در تأیید مذهب او نوشته است. برای زندگی‌نامه‌اش به السیر ذهبی ج ۸ ص ۱۶۳-۱۷۰، طبقات ابن صلاح ج ۱ ص ۳۳۲-۳۳۶، طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۴۲۹-۴۳۱ طبقات سبکی ج ۴ ص ۱۶-۱۷ مراجعه شود.

۱. کتاب الاربعین الصغری المخرجة فی احوال عباد الله ص ۱۵-۱۷، در مقدمه‌ی این کتاب ص ۱۴ بیان کرده که، در کتاب اربعین در زمینه‌ی آنچه معرفتش در عبادت خدا لازم است، بابی آورده است.

۲. تخریج آن در مبحث اول ص ۴۰ گذشت.

۳. روایت از بخاری ج ۸ ص ۱۶۴ کتاب التوحید، باب ما جاء فی دعاء النبی الی التوحید و مسلم ج ۱ ص ۲۲۹ - ۲۳۳ کتاب الایمان، باب «الدلیل علی ان من مات علی التوحید دخل الجنة».

[۲۵] و اما سمعانی فرموده‌ی خداوند متعال ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [بقره: آیه ۲۱] را چنین تفسیر کرده است «خداوند آفریدگار خود را یگانه بدانید» و در توضیح آن گوید: اگر چنین است که خداوند آفریدگار شما و آفریدگار کسان قبل از شما است پس جز او را پرستش نکنید»^۱.

سمعانی در این عبارت معنی و مقصود خویش را از توحید توضیح داده و بدین وسیله روشن می‌گردد که توحید در نزد وی عبارت از «تنها خداوند را به عبادت و پرستش خواندن است» چنان چه در تفسیر آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی اسراء آن را توضیح

می‌دهد آنجا که می‌گوید: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾

ترجمه: «پروردگار تو حکم کرده که جز او کسی را پرستش نکنید»

گوید: «یعنی فقط او را یگانه‌ی یکتا بدانید و غیر او را شریک و انباز او قرار ندهید»^۲.

[۲۶] وقتی به عرضه و بیان اقوال اهل علم در مورد اسم «الله» و اینکه آیا این اسم مشتق است یا خیر؟ می‌پردازد این قول را تایید می‌نماید که مشتق از إله الّهة (به معنای عبد عبادة) باشد و گوید: «پس معنایش چنین می‌شود، تنها او مستحق پرستش است، و همه‌ی انواع عبادت‌ها برای او انجام می‌شوند و تنها او معبود است و غیر او مورد پرستش واقع نمی‌شود»^۳.

و در سابق گذشت که، معنای برگزیده‌ی اله این است که به معبود تفسیر شود^۴ از همه‌ی اینها روشن می‌شود که معنای لا اله الا الله نزد او این است که اله که معنای برگزیده‌اش معبود است از «أله إلهة» اشتقاق پیدا کرده است چنان که در مطلب اول از این بحث گذشت.

بعوی در سیاق تفسیر داستان پیغمبر خدا سلیمان با هدهد در [۲۷] مقام تفسیر

۱. تفسیر سمعانی ج ۱ ص ۵۶.

۲. پیشین ج ۳ ص ۲۳۱.

۳. پیشین ج ۱ ص ۳۳.

۴. ص ۴۴.

آیهی ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [النمل: آیه ۲۶]

ترجمه: «خدا، هیچ معبودی جز او نیست پروردگار عرش عظیم است»
گوید: «یعنی تنها او مستحق عبادت و سجده است نه غیر او»^۱. و این تفسیر واضح و روشن است.

[۲۸] از این رو در تفسیر واژهی (الطاغوت) در آیهی ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ

رَسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: آیه ۳۶]

ترجمه: «ما به میان هر ملتی پیغمبری را فرستاده‌ایم که خدا را بپرستید و از طاغوت دوری کنید».

می‌گوید: «طاغوت به هر معبودی سواى خدا گفته می‌شود»^۲.

[۲۹] و عبادتی را که پیغمبران اقوام خود را بدان فرا خوانده‌اند به توحید تفسیر

کرده است آنجا که گوید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ

إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدُونِ﴾ [الانبیاء: آیه ۲۵]

ترجمه: «ما قبل از تو هیچ پیامبری نفرستاده‌ایم مگر اینکه به سویی او وحی کرده‌ایم که خدایی جز من وجود ندارد پس مرا پرستش کنید»

او «*عِبَدُونِ*» در تفسیر (فاعبدون) گفته است یعنی این که «تنها مرا خدای یکتا بدانید»^۳.

[۳۰] قوام السنه گوید: «سخن گوینده که می‌گوید «لا اله الا الله» معنایش این

است که هیچ معبودی غیر خدا وجود ندارد و «الا» به معنای غیر است نه حرف استثنا»^۴.

[۳۱] و فخرالدین رازی در تفسیر آیه ۱۶۳ سوره‌ی البقره: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌُ وَاحِدٌ﴾

معنایش این است که او در خدایی یکتا است چون آمدن لفظ واحد بعد از لفظ

۱. معالم التنزیل ج ۶ ص ۱۵۷.

۲. معالم التنزیل ج ۵ ص ۱۸.

۳. پیشین ج ۳ ص ۲۳۲.

۴. الحججه فی بیان المحججه ج ۱ ص ۱۲۵.

«الا له» بر این امر دلالت می‌ورزد که این یگانگی در اله بودن معتبر است نه در غیر آن، و این به منزله توصیف مرد است به اینکه او سید و بزرگوار یکتا است. و او عالم و دانای یکتا است و چون فرموده «و الهکم اله واحد» احتمال دارد این توهم به ذهن کسی خطور کند که بگوید: فرض کن خدای ما یکی است، شاید خدای غیر ما، سوای غیر خدای ما باشد، بدون شک خداوند به وسیله‌ی بیان توصیه مطلق که گوید: (لا اله الا هو) این توهم را از میان برداشته است.^۱ امام رازی - چنانکه می‌بینید- تأکید کرده که مقصود به کلمه لا اله الا الله وحدانیت او در عبادت و پرستش است.

[۳۲] و در تأکید اینکه معنای لا اله الا الله تنها خداوند را به عبادت گرفتن است گوید: «تو که می‌گویی «ایاک نعبد» تنها تو را پرستش می‌کنیم، معنایش این است که معبودی جز الله وجود ندارد و هر گاه چنین باشد ثابت می‌گردد که خدایی جز الله وجود ندارد. بنابراین «ایاک نعبد و ایاک نستعین» بر توصیه محض و خالص دلالت می‌نماید». بعد به ذکر طوایف مشرکان می‌پردازد و در پی آن می‌گوید: «چون این تفصیل را دانستی، گوئیم: هر کس غیر خدا را شریک و انباز او قرار دهد، در نتیجه لازم است که از بعضی جهات به عبادت آن غیر روی آورد آن هم یا به خاطر طلب و جذب منفعت او، یا در راستای پرهیز و اجتناب از ضرر و زیانش. اما کسانی که بر توحید اصرار ورزیده، و قول به اتخاذ شریکان را باطل شمرده، و جز خدا را پرستش نکرده، و متوجه غیر او نشده‌اند، آنها بیم و امیدشان تنها و تنها از خدا است و رغبت و رهبت‌شان فقط بر او، و بدون شک آنها غیر خدا را پرستش نکرده و نمی‌کنند، و جز از خدا استعانت و کمک نمی‌خواهند. لهذا گویند «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، بنابراین «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» قائم مقام لا اله الا الله است»^۲.

[۳۳ - ۳۴] و از تقدیم لفظ «ایاک» بر «نعبد» و اینکه نگفته «نعبدک» استنباط کرده

۱. تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۹۳.

۲. تفسیر کبیر ج ۱ ص ۲۴۸-۲۴۹.

که خداوند ذکر نفس خویش را مقدم داشته تا بندگان را بر این آگاه نماید که معبود واقعی تنها خدای حق است و بس»^۱ و اگر می‌گفت (نعبدک) مفید نفی عبادت غیر خدا نمی‌شد. چون هیچ امتناعی در این وجود ندارد که همزمان با عبادت خدا غیر او را پرستش کند. چنانچه این کار رویه و عادت مشرکین است اما فرموده‌ی (ایاک نعبد) مفید این است که موحدین تنها خدا را پرستش می‌کنند و غیر خدا را نمی‌پرستند»^۲.

[۳۵] و اما در مقام تفسیر آیه‌ی ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ

كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ﴾ [انعام: آیه ۱۰۲]

ترجمه: «الله پروردگار شماست خدای جز او نیست آفریننده هر چیزی است پس او را پرستش کنید».

گوید: «گوینده‌ای حق دارد بگوید: اله یعنی آنکه شایسته این است که معبود واقع شود پس «لا اله الا الله» یعنی هیچ چیزی جز او مستحق پرستش نیست، پس جمله (فا عبده) چه فایده‌ای دارد بلکه این جمله موهم تکرار است؟ در جواب گوئیم «لا اله الا هو» یعنی جز او کسی مستحق عبادت نیست اما (فا عبده) یعنی جز او چیزی را عبادت و پرستش نکنید»^۳.

[۳۶] و در نهایت اشکالی وارد کرده و مفاد آن این است که قول «لا اله الا الله» تصریح به نفی همه‌ی خدایان است و در آن اعتراف به وجود خدا وجود ندارد در نتیجه مجرد این قول برای صحت ایمان کافی به نظر نمی‌رسد به خصوص در صورتی که «الا» را به معنای غیر تفسیر کنیم و اگر چنین است معنای «الا الله» غیر الله می‌شود که معنای آن نفی الهی است که مغایر با خدا باشد و از نفی چیزی که با چیزی مغایرت داشته باشد اثبات آن شیء استفاده نمی‌شود و در این صورت، اشکال فوق موجه جلوه می‌کند.

۱. پیشین ج ۱ ص ۲۴۹.

۲. پیشین ج ۱ ص ۲۵۰.

۳. تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۱۳۰.

او (رازی) در پاسخ به این اشکال دو جواب داده است.
 ۱ - اثبات اله یک امر متفق علیه میان عقلا است با این تفاوت که آنها شرکا و انداد را نیز با او ثابت می‌کردند لذا مقصود از این کلمه نفی اضداد و انداد است.
 ۲ - هر چند این کلمه در اصل و وضع لغوی مفید اثبات نیست اما در وضع شرعی آن، مفید اثبات است.^۱

[۳۷] بیضاوی در تفسیر آیه الکرسی ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [بقره: آیه ۲۵۵]

ترجمه: «الله خدای جز او نیست»

می‌گوید: مبتدا و خبر است و معنای آن این است که تنها او مستحق عبادت است نه غیر او.^۲ و این سخن علی رغم ایجاز و اختصاری که در آن هست به بهترین شیوه مبین معنای کلمه‌ی توحید است.

[۳۸] و هنگام تفسیر آیه‌ی ﴿وَاللَّهُ كُفُّوا إِلَهًُ وَحْدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [بقره: آیه ۱۶۳]

ترجمه: «خدای شما خدای یگانه‌ای است و هیچ خدایی جز او وجود ندارد»

این مطلب را توضیح داده و می‌گوید: «این خطاب خطابی است عام و فراگیر، یعنی آنچه از طرف شما شایسته عبادت است ذاتی است تنها و بی شریک، شایسته است مورد پرستش واقع شده و اله نامیده شود. (لا اله الا هو) یگانگی او را به اثبات می‌رساند، و این توهم را که در هستی خدای دیگری وجود داشته باشد اما شایستگی عبادت و بندگی کردن نباشد، از بین می‌برد».^۳

[۳۹] و در تفسیر آیه‌ی ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ

أَسْتَمَسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [البقره: آیه ۲۵۶]

ترجمه: «کسی که به طاغوت کافر شود و به خداوند ایمان بیاورد، در حقیقت به پیمان محکمی دست گرفته است».

می‌گوید: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ﴾ یعنی به شیطان کافر شود یا به بتها کافر

۱. شرح الاسماء الحسنی ص ۱۲۸.

۲. انوار التنزیل ج ۱ ص ۲۵۷ و شبیه این را در ج ۳ ص ۱۵۱ و ج ۴ ص ۱۳۲ نگاه کن.

۳. انوار التنزیل ج ۱ ص ۲۰۳ - ۲۰۴...

شود یا به هر چیز غیر خدا که مورد پرستش قرار گیرد یا مانع از عبادت خدا شود کافر شود، طاغوت بر وزن فعلوت از ماده‌ی طغیان است جای عین و لامش با هم عوض شده است و ﴿وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ یعنی به توحید و تصدیق پیغمبران ایمان بیاورد^۱.

این تأویل عظیم از این آیه تفسیر نفی و اثبات در کلمه توحید است؛ زیرا تفسیر طاغوت به آنچه که ذکرش رفت، بیان معنای منفی در «لا اله» و تأویل ایمان به توحید - بعد از آنچه گذشت از معنای طاغوت - مقصود از آن توحید خدا در عبادت است که آن هم در (الا الله) ثابت گردیده است.

[۴۰] نووی در شرح حدیث جابر درباره‌ی صفت حج رسول الله (ﷺ) - «فاهل بالتوحيد، لبیک اللهم لبیک لا شریک لک»^۲ جملاتی گفته که نص آن چنین است: «أَهْلٌ بِالتَّوْحِيدِ: یعنی لبیک لا شریک لک». و در این جملات اشاره به مخالفت با معتقدات جاهلان وجود دارد که هنگام لبیک گفتن شرک بر زبان می‌آورند چنانچه در گذشته شیوه‌ی تلبیه گفتنشان ذکر شد^۳. مقصود نووی از لبیک گویی طرفداران جاهلیت، لبیک گوئی شرک آلودی است که جاهلان هنگام عبادت حج انجامش می‌دادند و رسول خدا (ﷺ) آن را بر آنها خرده گرفت؛ چرا که می‌گفتند «لبیک لا شریک لک» رسول خدا می‌فرمود: «وای بر شما بس است بس است» ولی آنها این جمله را بر آن می‌افزودند می‌گفتند: «الا شریکا هو لک تملکه و ما ملک» جز شریکی که برای شما قرار دارد و شما صاحب خود او و دارائش هستی^۴.

بنابراین تفسیر نووی از توحیدی که جابر با کلمات گذشته از آن پرده برداشت روشن می‌نماید که معنای توحید نزد او افراد الله به عبادت است، افرادی که پرستش اهل جاهلیت، در مراسم حج و هنگام انواع تقرب جستن‌ها بر خلاف آن بود.

۱. انوار التنزیل ج ۱ ص ۲۶۰.

۲. تخریج حدیث در مبحث اول گذشت.

۳. شرح نووی بر صحیح مسلم ج ۸ ص ۷۴.

۴. روایت از مسلم ج ۸ ص ۹۰ کتاب الحج باب التلبیه و صفتها.

[۴۱] و اما ابن کثیر در چندین جا از کتابش معنای کلمه‌ی توحید را بیان کرده است، از جمله در تفسیر آیه‌ی مربوط به انتقاد و خشم موسی از قومش بخاطر پرستش گوساله، آنجا که خداوند بنقل از او می‌فرماید:

﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [طه: آیه ۹۸]

ترجمه: «نیست خدای شما جز الله، خدای جز او وجود ندارد و علم او همه چیز را فرا گرفته است».

«موسی به آنها می‌گوید: این [گوساله] خدای شما نیست بلکه خدای شما خدایی است که جز او خدایی وجود ندارد، یعنی هیچ چیز جز او شایسته‌ی پرستش نیست، و عبادت برای غیر او جایز نمی‌باشد»^۱

[۴۲] و بیان کرده که " کلمه اسلام " لا اله الا الله محمد رسول الله است، یعنی هیچ معبودی جز الله وجود ندارد.^۲

[۴۳] و در تفسیر مقوله‌ی مشرکین: ﴿ أَجْعَلُ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا ﴾ [ص: آیه ۵]

ترجمه: «آیا خدایان را یک خدا قرار داده است»؟

می‌گوید: « آیا گمان برده که معبود یکی است و جز او الهی وجود ندارد؟ » مشرکین - خداوند آنها را به قباحت و آبروریزی گرفتار کند - این مطلب را انکار می‌کردند و از ترک شرک به خدا تعجب می‌نمودند، زیرا آنها پرستش بتان را از پدرانشان به ارث گرفته بودند و پرستش بت دلهای آنان را ربوده بود، چون رسول خدا آنها را به دل کندن از بتها، و ایمان به یگانگی خدا فرا خواند این امر را بزرگ و عجیب پنداشته و گفتند:

﴿ أَجْعَلُ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ۖ وَأَنْطَلِقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ ﴾ [ص

آیات ۶۵]

ترجمه: «آیا او بجای این همه خدایان به خدای واحدی معتقد است؟ واقعاً این چیز شگفتی است، سرکردگان ایشان راه افتادند».

۱ . تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۱۶۴

۲ . پیشین ج ۴ ص ۴۵۰

ملاً یعنی: سرکردگان، بزرگان و افراد با نفوذشان گفتند: بروید و بر دین قبلی خود دوام آورید. ﴿و اصبروا علی الهتکم﴾ «بر پرستش خدایان خود دوام آورید». و آنچه را که محمد شما را بدان فرا می خواند - از توحید - استجابت نکنید.^۱

[۴۴] و در مقام تفصیل و توضیح این آیه ی عظیم بیانگر معنای توحید:

﴿ذَٰلِكَ يَأْتِ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾

[الحج: آیه ۶۱]

ترجمه: «به این خاطر است که خداوند حق است و آنچه را که جز او به فریادرسی می خوانید و پرستش می نمایید، باطل است».

می گوید: «چون معلوم گردید که او در هستی و کائنات تصرف می ورزد و او حاکمی است که تعقیبی بر حکم او نیست گفت: ﴿ذَٰلِكَ يَأْتِ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ﴾ یعنی خدای بر حقی که عبادت جز شایسته ی او نیست، چون او صاحب قدرت و سلطنتی است که هر چه بخواهد در جا می شود و هر چه نخواهد، نخواهد شد. همه چیز نزد او فقیر و ذلیل و نیازمند اوست. ﴿وَأَنْتَ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ و هر آنچه که از غیر او به فریادرسی - از بتها و شریکها و هر چه غیر خدا- می خوانید باطل است، چون صاحب هیچ سود و زبانی نیست.^۲

[۴۵] و همچنین هنگام سخن از آیه ی: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ

بِاللَّهِ﴾ [بقره: آیه ۲۵۶]

ترجمه: «کسی که به طاغوت کافر شود و به الله ایمان بیاورد».

می گوید: مراد در این آیه این است که، هر کس شریکان و بتها و هر چه غیر خدا - که مورد پرستش واقع می شود- از خود دور براند و خدا را به تنهایی مورد پرستش قرار دهد و گواهی دهد که خدایی جز الله وجود ندارد در واقع به پیمان

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۴ ص ۲۷

۲. تفسیر القرآن العظیم ج ۳ ص ۲۳۲

محکمی تمسک جسته است.^۱

[۴۶] ابن کثیر این معنای عظیم را بدقت ملاحظه کرده آنجا که از بیان سید الحنفا ابراهیم (علیه السلام) از توحید پرده برمی‌دارد و گوید: «از عبادت پدر و قومش برای بتها بیزاری جست و گفت:

﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيِّدِي ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً

بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ﴾ [زخرف: آیات ۲۶-۲۸]

ترجمه: «من از معبودهایی که می‌پرستید بیزارم بجز آن معبودی که مرا آفریده است چرا که او مرا رهنمون خواهد کرد. ابراهیم توحید را بعنوان شعار یکتاپرستی در میان قوم خود باقی گذاشت تا اینکه ایشان برگردند.»

یعنی این کلمه - پرستش خدای یکتای بی شریک، و ترک غیر او از بتها - همان لا اله الا الله است. خلاصه آنچه گذشت از کلام او مفید این است که معنای کلمه‌ی توحید این است که هیچ معبودی شایسته‌ی عبادت - جز خدا - وجود ندارد و هر چه سواى او مورد پرستش واقع شود باطل است.

[۴۷] زرکشی در شرح اقسام تفسیری که ابن عباس ذکر کرده است^۲ می‌گوید: «قسم دو تفسیری است که هیچ احدی در جهل به آن معذور دانسته نمی‌شود و آن تفسیری است که مفهوم و معنایش از نصوص متضمن شرایع احکام و دلایل توحید، به اذهان خطور می‌کند. و هر لفظی که یک معنای آشکاری از آن استفاده شود و معنای دیگری غیر آن نبخشد معلوم است که آن معنا همان معنای مراد خدای متعال است، و این قسم از تفسیر حکمش تغییر نمی‌کند و تأویل و تفسیرش مورد التباس واقع نمی‌شود. چراکه، همه‌ی انسانها از آیه‌ی: ﴿فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا

اللَّهُ﴾ [محمد: آیه ۱۹] معنای توحید را فهم و استنباط می‌کنند، اینکه او تاک و

۱. تفسیر ج ۱ ص ۳۱۱

۲. این اقسام را ابن جریر و غیر او، از قول او ذکر کرده‌اند که: «تفسیر بر چهار قسم است: قسم اول آن این است که عربها آن را از کلام عربی فهم می‌کنند، ۲ قسمی که هیچ احدی در جهل به آن معذور دانسته نمی‌شود ۳ قسمی که فقط دانایان عالم به آن هستند ۴ قسمی که جز خدا کسی بر آن اطلاع پیدا نمی‌کند. نگا: جامع البیان طبری ج ۱ صفحه ۲۶

تنهای بی شریک است و هیچ همتا و انبازی در الوهیت ندارد، هر چند این شخص بر این امر واقف نباشد، که لفظ « لا » در لغت عربی برای نفی آمده است یا اینکه « الا » برای اثبات است و مقتضای این کلمه حصر!^۱

حکم به معرفت معنای توحید - از خلال این آیه - مسئله‌ای است که همه‌ی انسانها در آن شریک هستند، هر چند در جات انسانها در قوت و ضعف فهم مختلف است.

فرد آشنا به علم لغت دو رکن نفی و اثبات را از دو ادات «لا» و «الا» فهم می‌کند و می‌فهمد که مقتضای این کلمه حصر است، چنانچه فرد غیر آشنا به علم لغت نیز معنای مراد را درک می‌کند هر چند قدرت درک و شناخت این تفصیل را نداشته باشد.

[۴۸] زرکشی گوید: علم نحو برخی اوقات موجب تقدیر (چیزی) می‌شود هر چند معنای مورد نظر، متوقف بر آن نباشد و برای این مطلب به کلمه‌ی «لا اله الا الله» استدلال کرده است و گفته خبر آن محذوف و علمای نحوی «موجود» یا «لنا» را بعنوان خبر برای آن تقدیر کرده‌اند بعد گوید: برخی این امر را انکار کرده‌اند نظر به اینکه این کلام اصولاً نیازی به تقدیر ندارد و تقدیر آنها فاسد است زیرا نفی حقیقت بصورت مطلق اعم از نفی آن بصورت مقید است چون انتفای حقیقت بصورت مقید بقید مخصوص مستلزم نفی آن با قید دیگری نیست.^۲

زرکشی در تعقیب خود بر این سخن گوید، این سخن بی‌معناست [یعنی تقدیر لفظی که مفید وجود باشد] ندارد چون تقدیر در وجود بصورت قطعی مستلزم نفی هر خدای غیر از خداست چون سخنی بر سر عدم وجود ندارد، بنابراین، این سخن در حقیقت نفی یک حقیقت مطلقه است نه حقیقت مقیده.^۳

شاهد در کلام زرکشی این است که او خواسته بیان کند که، کلمه‌ی توحید یعنی

۱. البرهان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۱۶۴-۱۶۶

۲. از جمله کسانی که این مطلب را انکار کرده‌اند امام فخر رازی در تفسیرش ج ۴ ص ۱۹۲ و در کتابش شرح الأسماء الحسنی ص ۱۲۴ است.

۳. البرهان فی علوم القرآن ج ۳ ص ۱۷۵

نفی هر معبودی غیر از خداوند متعال بصورت مطلق^۱ و در کلام رازی و سمعانی و بغوی و ابن کثیر و بیضاوی گذشت که کلمه‌ی محذوف مقدر در [لا اله الا الله] «المستحق»^۲ است. چنانچه این مطلب در (آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی لقمان) معلوم است.

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَطْلُ﴾ [لقمان: آیه ۳۰]

ترجمه: «این دلیل بر آن است که خداوند حق است و آنچه را که بجز او بفریاد می‌خوانید و عبادت می‌نمائید باطل است و خداوند والامقام و بزرگوار.»
و امثال این از آیات قرآنی که اگر لفظ «مستحق» مقدر گردد همه‌ی اعتراضات دفع می‌شوند.

[۴۹] مقریزی گوید: «همه‌ی آفریده‌های خدا گواه بر توحید اویند، و همچنین هر آنچه که خداوند بدان امر کرده، پس آفرینش خدا و امر او، و آنچه که بندگان خود را بر آن سرشته و نیروی که در وجود آنها نهاده، همگی گواهند بر اینکه هیچ خدای جز او نیست و هر معبودی سوای او باطل است.»^۳

[۵۰] باز گوید: «هسته‌ی توحید این است که فرد معتقد باشد به این که: همه‌ی امور در دست خدا است بعد از این عقیده از همه‌ی واسطه‌ها روی برگرداند و تنها خدا را پرستش کند و از عبادت غیر او روی برگرداند»^۴
این است حقیقت توحید مفصلی که «لا اله الا الله» مفید آن است.

[۵۱] ابن حجر به هنگام سخن از حدیث «من مات من امتی لایشرك بالله شيئاً دخل الجنة»^۵ (هرکس از امت من بدون شرک بخدا از دنیا بیرون رود وارد بهشت خواهد شد) می‌گوید: «مصنف [ابن حجر] در مبحث «اللباس» از کتابش، این حدیث

۱. در مطلب اول ص ۳۷ گذشت که قول مختار نزد زرکشی این است که اله به معبود تفسیر شود.

۲. نگاه: به تفسیر رازی ص ۷۱ و ابن کثیر ص ۷۴ - ۷۵ و بیضاوی ص ۷۲ و سمعانی ص ۶۹ و بغوی ص ۶۹ و این مطلب در آینده نیز در کلام بقاعی و سیوطی و سویدی خواهد آمد

۳. تجرید التوحید ص ۱۷

۴. مرجع پیشین ص ۱۰

۵. روایت از بخاری ج ۲ ص ۶۹ باب فی الجنائز و من کان آخره کلامه لا اله الا الله، و مسلم ج ۲ ص ۹۴، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان من مات لا یشرك بالله شيئاً دخل الجنة.

را به لفظ «ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك»^۱ و بدین سبب حدیث را به این متن در اینجا نیاورده است چون عادت وی همواره بر ترجیح [امور] خفی بر امور جلی است و این هم یعنی اینکه نفی شرک مستلزم اثبات توحید است و برای اثبات ادعای خود به استنباط عبدالله بن مسعود را در دومین احادیث این باب از مفهوم فرموده‌ی: «من مات یشرک بالله دخل النار»

ترجمه: «هر کس در حال شرک بخدا از دنیا رود داخل آتش دوزخ خواهد گردید» استشهاد می‌کند.

قرطبی گوید^۲: «معنای نفی شرک اینکه، همراه با خدا شریکی در الوهیت با او قرار ندهد اما این سخن به حکم عرف تعبیری از ایمان شرعی تلقی می‌گردد»^۳ تفسیر ابن حجر از کلمه‌ی توحید بواسطه‌ی نفی شرک، بیان می‌دارد که معنای «لا اله الا الله» نزد وی نفی معبود مستحق پرستش غیر خداست. و آنچه بلافاصله از قرطبی نقلش می‌کند دلیل بر این است که مقصودش نفی شرک در عبادت این بوده است.

زیرا کلام قرطبی مفید این است که مراد از نفی شرک، نفی شرک در عبادت است.

[۵۲] ابن حجر به هنگام سخن از بیان مناسبت وارد کردن بخاری حدیث «حق الله علی العباد» در باب «دعوت رسول امتش را به توحید» عبارتی به این نص دارد: «داخل شدن این مطلب در این باب از جمله‌ی: (لا یشرکوا به شیئاً) مستفاد می‌گردد، که مراد

۱. «الادخل الجنة»، نگا: صحیح البخاری ج ۷ ص ۴۳ باب الثیاب البیض، و مسلم ج ۲ ص ۹۴ در همان کتاب و همان باب اشاره بدان شده در حاشیه‌ی قبل
۲. دنباله‌ی سخن ابن حجر.

۳. فتح الباری ج ۶ ص ۱۳۴ این مطلب را به این نص در المفهم قرطبی ج ۱ ص ۲۹۰ هنگام ذکر حدیث جابر نیافته‌ام، شاید منظورش جای دیگری باشد، یا اینکه ابن حجر این سخن را از کلام ابو عبدالله قرطبی مفسر اخذ کرده باشد آنچه در «المفهم» آمده اینکه: «یعنی هر کس در حالی بمیرد که هیچ چیز را در الوهیت برای خدا شریک قرار ندهد و همچنین در عبادت و در آفرینش» سپس بعد از این مطلب، به بیان حکم مرتکب گناه کبیره می‌پردازد.

از آن توحید است.^۱

و از آنجا که حافظ ابن حجر معنای توحید و نفی شرک را از این نص که در مورد عبادت مخلصانه آمده، استنباط کرده است امکان دارد به این امر قطع کرد که معنای توحید در نزد او افراد خداوند به پرستش است.

و این معنا را هنگام ترجیح این مطلب استنباط کرده که مراد به واژه‌ی «کلمه» در

آیه‌ی ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: آیه ۶۴]

ترجمه: «بگو ای اهل کتاب بیایید بسوی کلمه‌ای که میان من و شما مساوی است» توحید است.

[۵۳] آنجا که گوید: «سیاق آیه که کلام خدا: ﴿أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ

شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: آیه ۶۴]

ترجمه: «اینکه جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک و انباز او قرار ندهیم و برخی از ما برخی - بغير خدا - بعنوان ارباب نگیرند»

[آن را در برگرفته، بر این امر که مراد از کلمه، توحید است] دلالت می‌ورزد.

چون همه‌ی این امور داخل کلمه‌ی حق - که لا اله الا الله است - می‌باشند.^۲

[۵۴] جلال‌الدین محلی نیز این رأی را دارد آنجا که در تفسیر آیه‌ی ۶ سوره‌ی

الزمر:

﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصَرِّفُونَ﴾

ترجمه: «الله است که پروردگار شماست و پادشاهی از آن اوست پس چگونه روی

برتافته می‌شوید»

می‌گوید: «از پرستش او بسوی پرستش غیر او روی بر می‌تابند».^۳

[۵۵] این جمله‌ی اخیر بعد از گواهی حق «لا اله الا الله» آمده است و بعنوان

تفسیر آن تلقی می‌شود. بدلیل قول او در تفسیر آیه‌ی ۶۱ سوره‌ی عنکبوت:

۱. مرجع پیشین ج ۲۸ ص ۱۲۷

۲. فتح الباری ج ۱۷ ص ۷۳

۳. تفسیر جلالین ص ۶۰۷

﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ^ط﴾

﴿فَأَنِّي يُؤْفَكُونَ﴾

ترجمه: «چون از آنها سؤال کنی، چه کسی آسمانها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را رام کرده؟ گویند خداوند پس چگونه روی برمی تابد.»

می گوید: «یعنی از توحید وی روی بر می گردانند.»^۱

[۵۶] بقاعی^۲ گوید: «لا اله الا الله یعنی با تأکید فراوان نفی کرده که معبود بر حق دیگری غیر از پادشاه اعظم وجود داشته باشد»^۳. و این بیان به رغم فشرده‌گی اش در نهایت وضوح است!

[۵۷] و اما ایجی حسنی مفسر^۴ معنای کلمه‌ی توحید را در جای جای تفسیرش

توضیح داده است. از جمله در تفسیر آیه‌ی ۶۲ سوره‌ی حج: ﴿ذَلِكَ يَأْتِ اللَّهُ

هُوَ الْحَقُّ﴾ «هر چه غیر او بعنوان خدا خوانده شود الوهیتش باطل است چون هیچ

۱. تفسیر جلالین ص ۵۳۳

۲. ابراهیم بن عمر بن حسن البقاعی، نحو و فقه را نزد تاج بن بهادر خواند، و علم قرائت را نزد جزری خواند، از چندین تن از دانشمندان از جمله ابن حجر اخذ [حدیث] کرد، در علوم گوناگون مهارت پیدا نمود، سخاوی زندگینامه‌ای برای وی تدوین کرده که شوکانی در توصیف آن گوید، بدلیل رقابت میان آنها در آن «تحامل» (بدرفتاری و ناعدالانه عمل کردن) وجود دارد، از جمله مشهورترین کتابهای وی «نظم الدررفی تناسب الآبی و السور، که شوکانی آن را بسیار ستایش کرده است، نگا: الضوء اللامع سخاوی ج ۱ ص ۱۰۱-۱۱۱، شذرات الذهب ابن عماد ج ۷ ص ۳۳۹-۳۴۰، البدر الطالع شوکانی ج ۱ ص ۱۹-۲۲

۳. شیخ عبدالرحمن بن حسن در کتاب فتح المجید ج ۱ ص ۱۲۶، بنقل از اصلش تیسیر العزیز الحمید ص ۷۵ این عبارت را از او نقل کرده است.

۴. او محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله ایجی، بیش از ۲۰ سال در مکه سکونت گزیده است، در مملکت و شهر خویش متصدی مسند افتا گردید تفسیری دارد که آن را جامع البیان نام نهاده است، اربعین نووی را نیز شرح کرده، سخاوی او را ستایش و لقبی برایش وضع کرده و او را محمد نام برده است. چنانچه در الضوء اللامع ج ۸ ص ۳۷-۳۸ آمده است، ابن العماد نیز در شذرات الذهب ج ۷ ص ۳۵۷ زندگی نامه‌ی او را نگاشته و او را احمد نام برده است و کلمه‌ی مفسر را بدین خاطر بر نام او افزودم تا او را بدین وسیله از ایجی عبدالرحمن بن احمد، مؤلف کتاب المواقف در علم کلام جدا کرده باشم، برای زندگی نامه‌اش نگاه به: الدرر الکامنه نوشته ابن حجر ج ۲ - ص ۳۲۲-۳۲۳

خدایی جز او وجود ندارد»^۱.

[۵۸] و به مناسبت تفسیر آیهی ۶۴ سورهی آل عمران: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا

إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾ گوید: «او را در پرستش یکتا بدانیم و ﴿لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا﴾ «هیچ انباز و شریکی برایش قرار ندهیم» در اینکه مثل او شایستهی عبادت است»^۲.

[۵۹] و در مقام تفسیر آیهی ۱۶ سورهی رعد: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ

فَتَشَبَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ «یا اینکه برای خدا انبازهای قرار داده‌اند که آنها همچون خدا دست به آفرینش یازیده‌اند؟ و این است که کار آفرینش بر آنان مشتبه و مختلط گشته است».

می‌گوید: «یعنی آنها همچون شریکان و انبازانی نگرفته‌اند که آفریننده باشند تا امر خلقت بر آنها مشتبه گردد و در نتیجه بگویند: اینها آفریدگاراند همچنانکه خداوند آفریدگار است پس مانند خدا شایستهی پرستش هستند بلکه شریکانی گرفته‌اند که از جملهی ناتوان‌ترین مخلوقات بشمار می‌آیند. ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ

شَيْئٍ﴾

ترجمه: «بگو الله آفرینندهی هر چیزی است».

تنهای بدون شریک است پس در پرستش و عبادت غیر او را انباز او قرار ندهید ﴿وَ هُوَ الْوَاحِدُ﴾ و او در الوهیت تاک تنهاست.^۳

این تفسیرها معنای مطلوب و مورد نظر ایجی «رحمه» را از کلمه‌ی توحید بیان داشته‌اند معنایی که با وجود آن، جزم به اینکه، معنایش تنها خدا را پرستش کردن و برای او شریک قرار ندادن است استنباط می‌شود.

[۶۰] سیوطی در تفسیر آیه‌الکرسی ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [بقره: آیه ۲۵۵] می‌گوید:

۱. جامع البیان ج ۲ ص ۵۴

۲. جامع البیان ج ۱ ص ۸۹

۳. جامع البیان ج ۱ ص ۳۴۹

«هیچ معبود برحقى جز او (الله) وجود ندارد.»^۱

[۶۱] سیف‌الدین تفتازانى به مناسبت بیان معنای «لا اله الا الله» بعد از سخن از معنای اله می‌گوید: «معبود، بر حق یعنی معبودی که عبادتش از هر جهت متلبس به این حقیقت کامله باشد که جایز نیست این معنی بر غیر او صدق کند».^۲

[۶۲] خطیب شربینی^۳ به هنگام شرح مقدمه‌ی مؤلف کتاب المنهاج می‌گوید:

«لا اله، یعنی هیچ معبود برحقى «جز الله» در هستی وجود ندارد.»^۴

[۶۳] سخن مناوی^۵ نیز هنگام شرح مقدمه‌ی مؤلف کتاب الجامع الصغیر شبیه سخن خطیب شربینی است که: «"ان لا اله" یعنی هیچ معبود برحقى نیست "الا الله" جز الله. او در گواهی (شهادت) میان نفی و اثبات جمع بوجود آورده همراه با تنزیه خدای واقعی و راستین - که برای او امری مسلم و ثابت شده است - از هر آنچه که شایسته‌ی کمال جلال و وحدانیت او نیست».^۶

[۶۴] سویدی در مقام شرح حال مؤمن موحد گوید: «هرگاه لا اله الا الله را بر زبان آورد در واقع اقرار و اذعان وافى و اعتراف صحیح کافی کرده بر اینکه هیچ کس و هیچ چیز شایسته‌ی الوهیت - که همانا شایستگی عبادت است - وجود ندارد جز خدای تاک و تنها، یعنی در واقع از عبادت هر معبودی براءت جسته و

۱. تفسیر الجلالین ص ۵۶ و به نظیر همین معنا، در صفحه ۶۹ نگاه کنید.

۲. الدر النضید ص ۱۱۹

۳. او شمس‌الدین محمد بن محمد شربینی خطیب، در زمان حیات اساتید و شیخ‌هایش به وظیفه‌ی تدریس و افتا برخاست و چندین کتاب تألیف کرد از جمله: مغنی المحتاج شرح کتاب منهاج الطالبین نووی، و کتاب شرح، التنبیه شیرازی، و متن الغایه و التقریب قاضی ابوشجاع اصفهانی و غیر اینها را شرح کرده است، سال ۹۷۷ وفات یافت، برای زندگی‌نامه‌اش نگاه: کتاب الکواکب السائرة للغزالی ج ۳ ص ۷۹، و شذرات. ابن العماد ج ۸ ص ۳۸۴

۴. مغنی المحتاج شرح منهاج نووی ج ۱ ص ۹۳

۵. او عبدالرئوف بن علی الحدادی بعد مناوی، جامع الصغیر سیوطی را هم بصورت مفصل هم بصورت مختصر شرح کرد همچنین شمایل ترمذی والفییه عراقی در سیره و غیر اینها را شرح کرده است، شوکانی در البدر الطالع ج ۱ ص ۲۴۹ زندگی‌نامه‌ی مختصر او را نگاشته است و گفته وفاتش در سال ۱۰۲۹-۱۰۳۰ بوده است، زرکلی نیز در الاعلام ج ۶ ص ۲۰۴ زندگی‌نامه‌ی او را نگاشته و وفات او را در سال ۱۰۳۱ ذکر کرده است.

۶. فیض‌القدیر ج ۱ ص ۳۱ شرح جامع الصغیر سیوطی

وجود خدای غیر الله را به این صفات انکار کرده و الوهیت را فقط برای ذات شایسته‌ی (الله) اثبات کرده است و آن را در جای مناسبش قرار داده است پس فقط خدا شایسته و اهل آن است ... بنابراین من خدا را به گواهی می‌گیرم و همگی شاهد باشند که من برحسب مقتضای آنچه می‌دانم و بدان علم دارم عمل می‌نمایم و آن اینکه معبود برحق در هستی وجود ندارد جز خدای تاک بدون شریک، پس هر کس غیر او را عبادت کند یا دیگری را با او پرستش نماید در واقع عبادتش زور و بهتان است و من از پرستش غیر خدا بیزار می‌جویم»^۱.

[۶۵] و او در هنگام شرح معنای کلمه‌ی لا اله الا الله گوید: «مقصود از این کلمه‌ی طیبه اثبات یگانگی خدای تعالی و تنها او را به الوهیت گرفتن است، از این رو کلمه توحید نامگذاری می‌شود، نه کلمه‌ی اثبات وجود او جل جلاله، و مخفی نماند که توحید مرتبه‌ی دوّم بعد از وجود است چون اگر چیزی در خارج ثابت شد بعد از آن از واحد بودن، یا شریک داشتنش سؤال می‌شود.

بنابراین در آن هنگام، مراد از کلمه‌ی توحید چیزی است که رگ شرک - که شامل مشارکت در وجود و در عبادت می‌باشد - را می‌زند.^۲

آنچه از این بزرگواران نقلش کردیم مفید این است که کلمه‌ی توحید یعنی اینکه کسی که مستحق عبادت، و بدون شریک است، خدای تعالی است و هر چه غیر او مورد پرستش واقع شود باطل است و هر کس این معنی را در خود تحقیق بخشد در واقع توحیدی را که پیغمبران بدان مبعوث شده‌اند، در خود تحقق بخشیده است.^۳

۱. العقد الثمین ص ۶۳ - ۶۴

۲. مرجع پیشین ص ۵۷ - ۵۸

۳. خالی از لطف نیست که بیایم جهت اتمام فائده، مطلبی را که امام بزرگوار و دانشمند متفقد

محمد بن جریر طبری گفته است. نقل کنیم. وی در ارتباط با آیه ۱۹ سوره محمد: ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ گفته است: « الله تعالی در رابطه با ذکر خودش به پیامبرش محمد (ﷺ)

می‌گوید: «بدان ای محمد که معبودی وجود ندارد که مقام الوهیت براننده و شایسته‌ی او

باشد، و برای تو و مردم جایز باشد که او را عبادت کنید جز الله تعالی، همان کسی که خالق

خلق و مالک همه چیز است و هر چیزی غیر او است. مطیع ربوبیت او می‌باشد». (تفسیر

جلدی ۲۶/۱۱ ص ۳۴) و در ارتباط با آیه ۱۴ سوره هود ﴿ فَكَيْلًا يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا

أَنْزَلَ يَعْلَمُ اللَّهُ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿

گفته است: «... و اینکه هیچ معبودی جز الله وجود ندارد، الله می‌گوید: «و نیز یقین داشته باشید که معبودی وجود ندارد که مستحق الوهیت بر خلق باشد جز الله، کسی که خلق و فرمان از آن اوست، پس همتایان و خدایان را کفار بزنید، و عبادت را تنها برای او انجام دهید». (تفسیر جلدی ۱۲/۷ ص ۸)

و در تفسیر معنای آیه ۱۶۳ سوره بقره ﴿وَاللَّهُكُمُ إِلَهٌُ وَحْدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ گفته است: «قبلاً معنای الوهیت را ذکر کردیم و آن این است که انسان‌ها برای خدای تبارک و تعالی بندگی کنند. بنابراین معنای آیه ۱۶۳ سوره بقره این است: «ای مردم! کسی است که سزاوار است که او را اطاعت کنید و از شما می‌خواهد که عبادت نمائید، یک معبود و یک رب است. پس غیر او را عبادت نکنید و غیر او را با او شریک نسازید. زیرا کسی را که شما در عبادت با الله تعالی شریک می‌سازید، مانند شما یکی از آفریده‌های خدای شما است و خدای شما یک خدا است و هیچ مثل و همتایی ندارد.» سپس بعد از سخنی درباره وحدانیت گفته است: «و اما سخن خدا ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ باید بگوئیم که خبری از ناحیه خدای تبارک و تعالی است مبنی بر اینکه غیر او، کسی رب العالمین نمی‌باشد و غیر وی، کسی عبادت را بر بندگان واجب نمی‌سازد، و هر چیزی که غیر اوست، خلق و آفریده او می‌باشد. و بر همگان واجب است که از او اطاعت کنند. و در برابر فرمانش گردن کچی نمایند، و عبادت غیر او از خدایان و همتایان را ترک نمایند، و به بت‌ها و مجسه‌ها پشت‌پا زنند، چون همه اینها آفریده او هستند، و بر همه آنها لازم است که به وحدانیت و الوهیت وی اقرار کنند، و دینداری نمایند، و الوهیت و خدا بودن فقط و فقط شایسته و زبیده اوست». (تفسیر جلدی ج ۲ ص ۳۶) و اگر که ابن جریر «رحمته» خود مدعی مذهب شافعی بود - پس از آنکه سال‌ها پیر و مذهب شافعی بود - می‌گفتیم: تلاش‌های او «رحمته» هم در چارچوب تلاش‌های علمای شافعیه است، اما استقلال مزبور وی هنگامی که به درجه اجتهاد رسید همان‌گونه که ذهبی در السیر ذکر کرد. (نگا: بیوگرافی او ج ۱۴ ص ۲۶۷-۲۸۲) مرا از این منع می‌کند که تلاش‌های او را در این کتاب که خاصاً تلاش‌های علمای شافعی را بیان می‌کند، نقل نمایم.

مبحث سوم

شروط لا اله الا الله

علمای شافعیه توجه فراوانی به شروط کلمه‌ی توحید مبذول داشته و بیان کرده‌اند که این کلمه یک لفظ نیست و بس، که بدون در نظر گرفتن معنی و لوازم آن بر زبان آورده شود و مرتب تکرار گردد.

از اینرو تعدادی از آنها روی نکته‌ای انگشت نهاده‌اند که تنها تعداد کمی از مردم به کنه آن پی می‌برند، آنهم مسئله‌ی حکم کردن به مسلمان بودن کسی است که به شهادتین تلفظ ورزد و این که آن فرد چه کسی است^۱ آنجا که بیان کرده‌اند که در میان کافران کسانی هستند که به مجرد تلفظ به «لا اله الا الله» حکم به مسلمان بودنشان می‌شود و از ریختن خون آنها دست برداشته می‌شود، و کسانی هستند که با وصف تلفظ به شهادتین - نسبت به آنها - حکم به چیزی از این امور نمی‌شود.

آنهائیکه اهل شرک و رزی در عبادت هستند اگر یکی از آنها اقرار به توحید بورزد به محض اقرار، حکم به اسلام او می‌شود و مال و جان او امان پیدا می‌کند این هم بدین دلیل، که او قبل از اقرار به شهادتین بطور قاطع منکر توحید بود چون آنرا اعلان کرد در واقع اعلان برگشت از شرک و رزی و بازگشت به توحید نموده است، و این حکم در مورد کسیکه اصلاً هیچ دینی ندارد نیز صادق است.

اما آن دسته که با وجود، تلفظ به کلمه‌ی توحید حکم به مسلمان بودنشان نمی‌شود کسانی هستند که در حین تلفظ به آن، یکی از نواقض آن در او وجود دارد لذا با تلفظ به این کلمه حالتی برای او پیش نمی‌آید که مقتضی دست کشیدن از خون او باشد.

۱. به سبب غفلت از این مسئله مفسده‌ی عظیمی بوجود آمده آنهم اعتقاد برخی از مردم به این که هر کس ناطق به کلمه‌ی توحید باشد از ریختن خون او دست برداشته می‌شود و بصورت مطلق حکم به اسلام او می‌شود و این سخن قول کسانی است که شروط این کلمه را فهم نکرده‌اند، شروطی که بدون تحقق آنها تلفظ به "لا اله الا الله" به تردد شعار مجرد بدون مضمون تبدیل خواهد گشت.

[۱] امام شافعی «رحمته» در این زمینه می گوید: «اقرار به ایمان دارای دو وجه است: کسیکه بت پرست باشد و کسیکه دینی نداشته باشد که ادعا کند دین نبوت یا کتابی (آسمانی) است، بمحض گواهی به «لا اله الا الله و محمداً رسول الله» در واقع اقرار به ایمان ورزیده است. و هرگاه از این اقرار برگردد و پشیمان شود (از باب حد) کشته می شود، و کسیکه بر دین یهودیت یا مسیحیت باشد، این گروه ادعا دارند که بر دین موسی و عیسی (علیهما السلام) هستند و در واقع دین این دو پیغمبر را تغییر داده و تحریف کرده اند و زیرا در این دو دین از آنها پیمان گرفته شده که به نبوت محمد رسول خدا (ﷺ) ایمان بیاورند، آنها بخاطر عدم ایمان به رسول خدا (ﷺ) و عدم پیروی از دینش، کافر شده اند، علاوه بر اینکه قبلاً بخاطر دروغ بستن بر خدا کافر تلقی می شدند، یکی خطاب به من گفت: در میان ایشان کسانی هستند که بر دین خویش استوار است. با وجود این گواهی به لا اله الا الله و محمد رسول الله می دهد اما عقیده دارد رسول خدا محمد (ﷺ) بسوی ایشان مبعوث نشده است اگر کسی با این وضعیت در میان ایشان وجود داشته باشد.^۱ و یکی از آنها بگوید:

«اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله» این اقرار تکمیل کننده ی ایمان او تلقی نمی شود تا زمانیکه بگوید: دین محمد (ﷺ) فرض یا حق است و از

۱. ابن قیم الجوزیه با یکی از دانشمندان این طایفه دیدار کرد. و مناظره شدیدی با او کرد تا اینکه دست آخر که ابن قیم او را در آن شکست داد سرانجام مرد یهودی چاره ای نداشت مگر اینکه بگوید: «در رابطه با موضوع دیگری صحبت کن» ابن قیم این مناظره را در کتاب الصواعق المرسله ص ۳۸ - ۳۹ آورده و این مناظره را بصورت وسیع در کتاب هداية الحیاری ص ۸۹ - ۹۰ نیز آورده است و ابو محمد بن حزم در کتابش الفصل فی الملل و الأهواء و النحل ذکر کرده که فرقه ی عیسویه از یهودیان به نبوت محمد (ﷺ) اقرار می کردند اما گمان می بردند که او فرستاده ی [خدا] بسوی بنی اسماعیل و سایر اعراب است و ابو محمد گوید بسیاری از خواص یهود را دیده که دارای این عقیده بوده اند. نگا: الفصل ج ۱ ص ۱۷۹ و ابن حجر در فتح الباری ج ۳ ص ۲۸۸ سخنی از ابن عبدالبر نقل کرده مبنی بر اینکه: هر کس در اذان به شهادت تلفظ کند حکم به اسلامش می شود مگر اینکه عیسویه باشد، عیسویه طایفه ای از یهود هستند که در آخر حکومت بنی امیه پیدا شدند به پیغمبری محمد اعتراف ورزیدند ولی گمان بردند که رسالتش فقط بسوی عربها است آنها منسوب به مردی هستند که اباعیسی نامیده می شود، او این اندیشه را برای آنان بوجود آورد.

هرچه مخالف دین محمد (ﷺ) باشد براءت می‌جویم. اگر این اقرار بر زبان آورد - در واقع - اقرارش و ایمانش تکمیل شده است.

و اگر از این اقرار برگشت از او درخواست توبه می‌شود اگر توبه کرد که هیچ، وگرنه کشته می‌شود، و اگر در میان ایشان گروهی باشد بداند که به نبوت محمد (ﷺ) اعتراف نمی‌شود مگر با اسلام آوردن یا گمان ببرد که لازمی اقرار به نبوت محمد (ﷺ) اسلام آوردن است. بعد گواهی دهد که «لا اله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله» در واقع اقرار به ایمان خود را تکمیل کرده، اگر از این ایمان برگشتند از آنان درخواست توبه می‌شود اگر توبه کردند که هیچ وگرنه کشته می‌شوند.^۱

امام شافعی «رحمته» میان اهل انکار از مشرکین و کسان بی‌دین - از کسانی که به زبان حال و به زبان مقال از تلفظ به آن خودداری کرده‌اند - و میان کسانی که با زبان بدان اعتراف کرده لیکن از تحقق به موجبات آن از انقیاد و قبول تام برای همه‌ی آنچه بر آن مرتب می‌شود، خود داری ورزیده‌اند، فرق قایل شده است.

چنانچه میان کسیکه این کلمه را بر زبان می‌آورد و شهادت محمد رسول الله را بر آن می‌افزاید منتهی مدعی می‌شود که رسالت او مخصوص اعراب است، و کسیکه به عموم رسالت او ایمان می‌آورد، فرق قائل شده و می‌گوید نطق و تلفظ فرد اول هیچ سودی به او نمی‌بخشد در حالیکه حکم به مسلمان بودن دو می‌می‌شود، اما حکم به اسلام فرد اول نمی‌شود تا زمانیکه معتقد به فرض بودن پذیرش این دین بر هر فردی می‌شود و از هر دینی سوای آن ابراز براءت می‌نماید. و این حکم برخلاف حکم بر کسی از آنها است که ابداً به نبوت محمد (ﷺ) اعتراف نمی‌ورزد همچون فردی اگر به شهادتین تلفظ بورزد حکم به مسلمان بودنش می‌شود.

[۲] از اینرو خطابی در شرح حدیث «امرت ان اقاتل الناس»^۲ گفته است: و اما معنای حدیث و فقهی که در آن نهفته است، معلوم است که مقصود از جمله‌ی

۱. الأم ج ۶ ص ۱۵۸ - ۱۵۹

۲. تخریج حدیث در ص ۲۷ از مبحث اول گذشت.

«حتی یقولوا لا اله الا الله» مختص بت پرستان است نه اهل کتاب زیرا انها می گویند: «لا اله الا الله» بعد از ان نیز با ایشان اعلان جنگ می شود و شمشیر از سر آنها برداشته نمی شود.^۱

[۳] ابن دقیق العید نیز این کلام خطابی را ذکر، و آنرا تأیید کرده است.^۲

[۴] باز خطابی در اثنای سخن از این حدیث، که رسول خدا (ﷺ) هنگام نماز صبح بر دشمنان یورش می برد و حالش چنین بود که گوش فرا می گرفت اگر صدای اذان می شنید از تهاجم خودداری می کرد و در صورت عدم استماع اذان بر آنان یورش می برد^۳، گفته است:

«فقه مستفاد از این روایت اینکه اظهار شعار اسلام در جنگ و به هنگام یورش باعث جلوگیری از بروز جنگ و ریختن خون می شود، در حالیکه وضعیت در شرایط عادی سلامت و اطمینان که زمان معرفت امور فراوان، و استیفای شروط لازمه در آن زیاد است، وضعیت چنین نیست.»^۴

خطابی (رحمته) مقرر فرموده که مجرد تلفظ به شهادتین و غیر آن از اموری که بر اسلام فرد دلالت می نمایند، تنها در شرایط اضطراری و بحرانی باعث جلوگیری از ریختن خون اظهار کننده آن می شوند آنهم شرایط جنگ است که اطمینان حاصل کردن از صداقت و درستی نیت فرد اظهار کننده آن سخت و زحمت است، اما در شرایط امنیت یقین حاصل کردن از اینکه اظهار شعار اسلام مستوفی تمام مشروط لازمه بوده یا خیر، ضروری است تا به هیچ یک از شروط اخلال وارد نشود و در نتیجه اقرار نیز غیر مفید تلقی نگردد.

[۵] ابن حجر در مقام شرح و تفسیر مناقشه و استدلال صورت گرفته میان ابوبکر

۱. معالم السنن ج ۲ ص ۱۰

۲. شرح الاربعین ص ۳۶.

۳. روایت از ابو داود ج ۳ ص ۹۸ شماره ۲۶۳۴ با سندی به ثابت، از انس، (رضی الله عنه) و همچنین مسلم ج ۴ ص ۸۴ کتاب الصلاة باب الأمساک عن الأغارة علی قوم فی دار الکفر اذا سمع فیهم الأذان، و روایت از بخاری ج ۱ ص ۱۵۱ با سندش به حمید از انس مثل آن در کتاب الاذان باب ما یحقن بالأذان من الدماء.

۴. معالم السنن ج ۲ ص ۲۳۲.

صدیق و عمر فاروق در امر از دین برگشته‌گان^۱ می‌گوید: «در این مناقشه امتناع از کشتن کسیکه به «لا اله الا الله» اقرار ورزد، وجود دارد هرچند چیز دیگری بر آن نیفزاید، اما سخن بر سر این است آیا به مجرد تلفظ به این کلمه مسلمان تلقی می‌شود؟ قول راجح این است که خیر، بلکه واجب است از کشتن و ریختن خونس جلودگیری شود تا زمانیکه مورد آزمایش قرار می‌گیرد، اگر به رسالت (محمد) نیز گواهی داد و عملاً به احکام اسلام ملتزم گردید حکم به اسلامش می‌شود، و جمله‌ی «الا بحق الاسلام» اشاره به همین مطلب است.^۲

[۶] ابن حجر به هنگام شرح حدیث کشتن اسامه (رضی الله عنه) مردی را که کلمه‌ی لا اله الا الله بر زبان راند توضیح می‌دهد که: «این کلمه سود محدودی به او می‌بخشد بدین معنی که باعث جلودگیری از ریختن خون او می‌گردد تا زمانیکه مورد آزمایش واقع می‌شود که آیا این کلمه را خالصانه و از ته دل بر زبان آورده یا تنها از ترس مرگ و کشتن بدان اقرار کرده است.^۳

[۷] بغوی بعد از سخنی نزدیک به سخن اول خطابی درباره‌ی اهل کتاب و اینکه هر چند کلمه‌ی توحید بر زبان آورند باز مورد تهاجم قرار گرفته و کشته می‌شوند، اضافه می‌کند و می‌گوید: «تا زمانیکه به نبوت محمد (صلی الله علیه و آله) اقرار می‌نمایند یا سرانه پرداخت می‌کنند.»^۴

[۸] و همچنین در مقام شرح حدیث اسامه، آنگاه که مردی را بعد از اقرار به کلمه‌ی توحید از پای درآورد بیانی دارد و گوید: «در این حدیث دلیلی است بر اینکه اگر فرد کافر به توحید اقرار کرد واجب است که از سر او دست برداشته، و از ریختن خونس جلودگیری شود.

امام گوید:^۵ این مطلب در مورد «ثنوی»^۱ نیز - که به توحید اعتقاد ندارد - صادق

۱. تخریج آن در ص ۲۷-۲۸ گذشت.

۲. فتح الباری ج ۲۶ ص ۱۱۲

۳. فتح الباری ج ۲۶ ص ۱۴

۴. شرح السنة ج ۱ ص ۶۶

۵. گوینده‌ی این سخن راوی کتاب شرح السنه، به نقل از مصنف بغوی است، نگا: تعلیق

است، زیرا او نیز اگر کلمه‌ی توحید بر زبان آورد حکم به مسلمان بودنش می‌شود و پس از آن مجبور می‌گردد که سایر شرایط اسلام را در خود بوجود آورد، اما کسیکه معتقد به توحید است و در عین حال منکر رسالت، به مجرد کلمه‌ی توحید حکم به اسلامش نمی‌شود، تا زمانیکه می‌گوید: «محمد رسول الله» اگر این کلمه را بر زبان آورد مسلمان تلقی می‌شود، مگر از کسانی باشد که می‌گویند محمد تنها بسوی اعراب مبعوث گردیده است در این صورت به مجرد اقرار به رسالت او حکم به مسلمان بودنش نمی‌شود، بلکه باید اعتراف کند که محمد (ﷺ) بسوی همه‌ی خلق اعم از انسانها و جنها مبعوث گردیده است.^۲

در این سخن تصریح کرده به اینکه تکلم به «لا اله الا الله» از سوی فرد مؤمن به توحید در حال تلبسش به انکار رسالت دردی از وی دوا نمی‌کند و سودی به او نمی‌بخشد.

[۹ - ۱۰] اما ابن الصلاح بیان کرده که توحید بت پرستان عرب زمانی صحت دارد که «متضمن و مستلزم سایر چیزهایی باشد که اسلام متوقف بر آنها است.»^۳ بعد می‌گوید: «اما کافر، اگر مقر به یگانگی خدا نباشد، مانند افراد وثنی و ثنوی، بعد کلمه لا اله الا الله را بر زبان آورد و حالش همان حالی باشد که حکایتش کردیم، حکم به اسلامش می‌شود، و در این حالت ما نمی‌گوئیم چنانچه برخی از یاران ما

المققین بر شرح السنه ج ۱ ص ۱۴ حاشیه‌ی شماره ۲.

۱. ثنوی در اصطلاح ارباب ملل و نحل کسی است که عقیده دارد نور و ظلمت قدیم و ازلی هستند و در قدیم بودن مساوی، ثنویه در این تعریف قومی جدا از مجوسیهای هستند که به حدوث تاریکی (ظلمت) قائل هستند و برای حدوث آن سبب مزعومی ذکر کرده‌اند. نگا: الملل و النحل شهرستانی ج ۱ ص ۲۴۴، مقصود بغوی هم این نیست که این حکم خاص ثنویها است بلکه این حکم شامل ثنوی و کسی که در حکم آن است - چون وثنی - می‌شود. چون معنای که در هر دو گروه لحاظ کرده یکی است، از اینرو ابن الصلاح میان وثنی و ثنوی - در کلامی از او که می‌آید - جمع بوجود آورده است، زیرا این قدر مشترک میان آنها وجود دارد. برای تحقیق بیشتر روی مذهب ثنوی به تبلیس ابلیس ابن الجوزی ص ۴۳ - ۴۵، و نقد ابن القیم بر این مذهب در کتاب اغاثه اللفهان ج ۲ ص ۳۵۴-۳۵۷ مراجعه شود.

۲. شرح السنه ج ۱۰ ص ۲۴۲ - ۲۴۳، و نظیر این، در کتاب التهذیب در فقه امام شافعی ج ۷ ص ۲۹۷ با اضافاتی کم.

۳. صیانة صحیح المسلم ص ۱۷۳

می‌گویند: اگر کلمه‌ی توحید بر زبان راند حکم به اسلامش می‌شود بعد بر قبول سایر احکام مجبور می‌گردد، زیرا حاصل این امر به این برمی‌گردد، که او را در اینصورت مجبور به اتمام و تکمیل اسلام می‌نمایند، و اگر چنین نکند حکمش همچون حکم مرتد خواهد گردید، بدون اینکه بوسیله‌ی این عمل در نفس الأمر، و در احکام آخرت مسلمان تلقی گردیده باشد.^۱

[۱۱] نووی نیز سخنی به معنای آنچه از خطابی و غیر او گذشت نقل، و آن را تأیید کرده است.^۲ بدون شک این تفریق دقیق میان طوایف مختلف کافران - اگر یکی از آنها اقرار به کلمه‌ی توحید ورزد - یکی از روشن‌ترین دلایلها بر توجه این بزرگواران به شروط این کلمه‌ی طیبه و مستلزمات آن است تا آنجا که حلیمی^۳ گوید: « اگر یک فرد وثنی کلمه‌ی لا اله الا الله بر زبان آورد و در عین حال معتقد باشد که بت او را به خدا نزدیک می‌کند، تا زمانیکه از پرستش بت اعلان برائت و بیزاری نکند مسلمان به شمار نمی‌آید.»^۴

اما این مطلب در خصوص وثنیها بویژه اعراب جاهلی^۵ قابل تصور نیست، بلکه پافشاری و حرص بر توضیح این شروط، بسوی این بیان و توضیح سوق می‌دهد.

۱. مرجع پیشین ص ۱۷۳ - ۱۷۴

۲. نگاه شرح مسلم ج ۱ ص ۲۰۷

۳. او ابو عبدالله حسین بن حسن بن محمد بن حلیم بخاری یکی از یاران معروف و با وجهه در مذهب شافعی، در زمان خویش رئیس علمای شافعیه در ماوراءالنهر بود، ابو عبدالله حاکم - که از او بزرگتر نیز بوده - از وی نقل حدیث کرده است، بیهقی نیز بسیاری از سخنان وی را نقل کرده است بویژه در کتاب شعب‌الایمان، از مشهورترین کتابهای وی کتاب «المنهاج فی شعب‌الایمان» است. نگاه: سیر اعلام النبلاء نوشته‌ی ذهبی ج ۱۷ ص ۲۳۱ - ۲۳۴ و طبقات الفقهاء الشافعیین ابن کثیر ج ۱ ص ۳۵۰. و طبقات الشافعیه للسبکی ج ۴ ص ۳۳۳ - ۳۳۴.

۴. حافظ ابن حجر در الفتح ج ۲۸ ص ۱۳۲ این مطلب را از وی نقل کرده است.

۵. چون این قوم معنای لا اله الا الله را بخوبی درک می‌کردند چنانچه گذشت، زیرا زمانیکه رسول خدا (ﷺ) کلمه‌ی توحید را از آنها درخواست کرد در پاسخ او گفتند: «أَجْعَلُ الْآلَ لِهُةً الْهَاءُ وَاحِدًا» توضیح این مطلب در ص ۴۷ - ۴۸ در مبحث دوم گذشت و شبهه‌ای که آنها را وادار بر تکیه بر بتها و ترک توحید می‌کرد اعتقاد آنان به این بود که این بتها برای آنها شفاعت می‌ورزند و آنها را به خداوند نزدیک می‌نمایند، و در سخن پیشین ابن الصلاح اشاره به این مطلب مشهود است، توضیح بیشتر این مطلب - ان شاء الله - در باب سوم خواهد آمد.

و چنانچه علما و ائمه‌ی شافعیه این مطلب را در مورد غیر مسلمانان لحاظ کرده‌اند - اگر به کلمه‌ی توحید اقرار کنند - آنرا در مورد متسبان اسلام نیز - آنهاييکه این کلمه را بر زبان می‌آورند ولی شروط و لوازم عظام آن را رعایت نمی‌کنند - لحاظ کرده‌اند.

[۱۲] و در این زمینه امام شافعی درباره‌ی ابراهیم بن اسماعیل بن غلیه^۱ گوید: «من در هر چیز مخالف وی هستم حتی در «لا اله الا الله» من مثل او این کلمه را بر زبان نمی‌آورم، من می‌گویم لا اله الا الله خدایی که از پس پرده با موسی سخن گفت، ولی او گوید: لا اله الا الله خدایی که کلامی آفرید که آنرا از پس پرده در گوش موسی انداخت.»^۲

[۱۳] عثمان بن سعید دارمی نیز در جاهایی از ردهایش بر جهمییه بر این معنی تأکید ورزیده است مانند این سخن او، بعد از ذکر تعدادی از اسماء و صفات خداوند: «ما به این پروردگار ایمان داریم و برای او پرستش می‌کنیم و برای او نماز می‌خوانیم و سجده می‌بریم و هر کس در عبادت خویش خدایی غیر از خدای دارای این صفات را قصد و اراده کند در واقع او غیر خدا را پرستش می‌کند و معبودش خدا نیست، [لذا از وی] کفران (ناسپاس) نه غفران تصور می‌رود.»^۳

[۱۴] و در رد جهمییه گوید: «در عبادتی که انجام می‌دهند قصدشان خدایی است که در زیرزمین پست و بر پشت زمین بلند و پایین تر هفت آسمان بلند قرار دارد، او خدای نمازگزاران از مؤمنانی که هنگام عبادتشان برای رحمان قصد او را

۱. او ابراهیم بن اسماعیل بن مقسم بصری است، ذهبی در میزان الاعتدال ج ۱ ص ۲۰ درباره‌ی او گوید: «او یک جهمی هلاک شده است، زیرا اهل جدل و معتقد به خلق قرآن بود» ابن حجر نیز نقل کرده که محدثین او را ضعیف دانسته‌اند و تألیفات او در فقه را به شبهه جدل توصیف کرده است. و دارای شدوذ و انحرافات فراوان است. نگا: لسان المیزان ج ۱ ص ۳۴-۳۵.

۲. ابن عبدالبر در کتاب الانتقاء فی فضایل الثلاثة الأئمة الفقهاء ص ۷۸-۷۹ و بیهقی در مناقب شافعی ج ۱ ص ۴۰۹ این مطلب را آورده‌اند.

۳. رد بر جهمییه - در کتاب عقاید سلف ص ۲۵۵ - ۲۵۶، احمد بن ابراهیم واسطی شافعی معروف به ابن شیخ الحزامیین. این سخن را از وی نقل کرده و آنرا در مقدمه‌ی قسمت کوچکی - که آنرا نصیحت نامه نهاده، (ص ۵) آورده است.

می‌نمایند، است، خدایی که فوق هفت آسمان بلند است. و بر عرش عظیم استوی دارد، و صاحب اسمای حسنی است.»^۱

[۱۵] و از سر تعجب و در عین حال بعید دانستن می‌گوید: «بشر چگونه بسوی توحید هدایت پیدا می‌کند و حال آنکه مکان و جای خدای واحد خود را نمی‌داند؟ خدای واحد نه در دنیا همچون زعم و گمان وی است و در نه آخرت او را می‌یابد، [با این تصورش از خدا] او به تعطیل نزدیک‌تر است تا به توحید، و خدای واحد [مورد نظر] او به معدوم بیشتر شباهت دارد تا به موجود»^۲

[۱۶] سپس در مقام بیان موحد حقیقی می‌گوید: «موحد صادق در توحیدش کسی است که به وحدانیت کامل خداوند در همه‌ی صفاتش، علم و کلامش، قبض و بسطش، هبوط و صعودش، بی‌نیاز از تمامی مخلوقاتش است به همه‌ی صفاتش از نفس و وجه سمع و بصر و دودست و علم و کلام و قدرت و غیره ... ایمان دارد آیا این به توحید نزدیکتر است یا آنکه به توحید خدای ساقط شده و ناقص گشته و شکسته ایمان می‌آورد، اگر بنده‌ای متصف به این صفات نقص باشد ارزش دو دانه خرما را ندارد چه رسد به خدا!»^۳

این مخالفت و دشمنی شدید، با جهمی‌ها صورت گرفته است، هر چند به توحید اقرار می‌کردند. اما توحیدشان از نوع توحید هدایت‌گر برحق بسوی خداوند نبود، بلکه توحیدی بود که بقول خطیب بغدادی^۴ - در توصیف توحید جهمی [۱۷] و هم قطاران او - از چندین جهت کدر و آلوده بود. «... توحید او (جهمی) شرک و

۱. پیشین ص ۳۴۹

۲. رد عثمان بن سعید بر بشر سربسی. در ضمن کتاب عقاید السلف ص ۳۶۰

۳. پیشین ص ۴۷۲-۴۷۳، برای مزید بیان این معنا در کتاب مذکور به صفحات ۲۸۰، ۳۱۳، ۳۴۹، ۳۶۲، ۳۹۹، مراجعه شود.

۴. ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، تألیفات عدیده و شهیره بوده است، برقانی - که او از شیوخ وی بوده - از وی حدیث روایت کرده است و همچنین حمیدی و کسان دیگری از وی نقل حدیث کرده‌اند، در مسائل صفات بر روش سلف بود، فقه را از محاملی و ابوطیب طبری دو نفر از دانشمندان برجسته‌ی شافعی اخذ کرده است، در سال ۴۳۶ وفات کرد، برای زندگی‌نامه‌اش به سیرالاعلام ذهبی ج ۱۸ ص ۲۷۰-۲۹۶، و طبقات الفقهاء الشافعیین ابن کثیر ج ۲ ص ۴۴۱-۴۴۲، و طبقات السبکی ص ۴ ص ۲۹-۳۹، مراجعه شود.

الحاد است. ^۱

[۱۸] از اینرو مزنی گفته است: «توحید هیچ احدی تا زمانیکه علم به [استوای] خدا با صفاتش بر عرش پیدا نکند صحیح نیست.» از او پرسیده شد: مانند چه چیزی؟ گفت: «سمیع بصیر علیم» ^۲

این سخن، به سخن قبل از آن بسیار نزدیک است.

[۱۹] و این امر ابن خزیمه را وادار کرده به اینکه بگوید: هر کس معبودش غیر سمیع و غیر بصیر باشد در واقع «خدایی غیر از خدای خالق باری سمیع و بصیر را پرستش می کند.» ^۳

[۲۰] و در مقام مشابه این، گوید: «خداوند عزوجل فرموده: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ

إِلَهَهُ، هَوْنَهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا ۚ﴾ ^۴ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ

يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: آیات ۴۳-۴۴]

ترجمه: «بمن بگو بینم آیا کسیکه هوا و هوس خود را معبود خود می کند آیا تو وکیل او خواهی بود، آیا گمان می بری که بیشتر آنان می شنوند یا می فهمند، ایشان همچون چهارپایان هستند و بلکه گمراهتر.»

بدان که کسیکه نمی شنود و تعقل نمی ورزد همچون چهارپایان، بلکه گمراهتر از آنان است معبود جهمیه - نفرین های خدا بر آنان باد - همچون چهار پایانی است که نمی شنوند و نمی بینند، در حالیکه خداوند برای نفس خویش ثابت کرده که هم می شنود هم می بیند.» ^۴

از این رو علمای شافعیه به این مطلب اهمیت فراوان داده، و غلط غلط کنندگان را تصحیح کرده اند آنهایی که از تدبر در قیود کلمه ی توحید عمداً خودداری ورزیده و به احادیث مطلقه ی وارده در مورد آن احتجاج کرده اند. و آن

۱. شرف اصحاب حدیث ص ۲۱

۲. نگاه: مختصرالعلو ص ۲۰۱ و سیرالاعلام ذهبی ج ۱۲ ص ۴۹۴.

۳. کتاب التوحید ج ۱ ص ۱۰۶

۴. کتاب التوحید ج ۱ ص ۵۸

اینکه هرکس این کلمه را بر زبان آورد وارد بهشت می‌شود.

[۲۱] ابن خزیمه «رحمته» در بیان این مسئله سنگ تمام گذاشته، و قولی جامع و مانعی در آن ذکر کرده، که - قبل از نقل قول شافعیها - در مورد هر یک از قیدها بصورت مستقل - آغاز کردن به آن، پسندیده بنظر می‌رسد آنجا که گوید: ^۱ «هر دانشمندی از اهل اسلام می‌داند که رسول خدا (ﷺ) منظورش از این اخبار و احادیث (اخبار مطلقه‌ی وارده در فضل توحید) این نبوده است، که هرکس شهادت لا اله الا الله بر زبان آورد یا گواهی محمد رسول الله بر آن بیفزاید، اما به هیچ یک از پیغمبران غیر از محمد (ﷺ) ایمان نداشته باشد و به چیزی از کتاب خدا و بهشت و جهنم و زنده شدن و حساب و کتاب ایمان نداشته باشد. بگوید: او اهل بهشت است و عذاب داده نمی‌شود و اگر احتجاج به این اخبار برای مرجئه جایز باشد. هر چند ظاهر آنها برخلاف اصل مورد قبول آنها، و خلاف کتاب خدا و سنت رسول الله (ﷺ) است. برای افراد جهمیه نیز احتجاج به روایاتی که از رسول خدا (ﷺ) روایت شده‌اند - اگر براساس ظواهرشان تأویل شوند - که می‌گویند هر کس عالم باشد به اینکه خداوند پروردگار او، و محمد (ﷺ) پیغمبرش است مستحق بهشت خواهد بود هر چند با زبان بدان تلفظ نوزد، جایز است. و اهل جهل و عناد پیوسته می‌شنوند و به اخبار مختصر غیربالغ در مقصد، و به اخبار مجمل غیرمفسر استدلال می‌ورزند. با اینکه اصول علم را نمی‌دانند بوسیله‌ی اخبار توضیح و تفسیرشده در فهم مقصد، به اخبار مختصر و مجمل استدلال می‌نمایند. اخبار و احادیثی که با الفاظی از رسول خدا (ﷺ) به اثبات رسیده‌اند اگر حمل بر ظاهرشان شوند - چنانچه مرجئه اخبار مربوط به گواهی لا اله الا الله را - که قبلاً ذکر کردیم - حمل بر ظاهر می‌نمایند - باید آنکه در قلب خویش عالم به لا اله الا الله است. مستحق بهشت تلقی شود هر چند به زبان بدان تلفظ نوزد یا به هیچ چیز از اموری که خداوند امر به اقرار بدان‌ها نموده است اعتراف کنند. یا در دل به اموری ایمان نیاورد که خداوند امر به ایمان بدان نموده است و به وسیله‌ی اعضاء و جوارح عمل به چیزی نوزد که خداوند امر به عمل بدان نموده است و از چیزی

۱. در کتاب التوحید ج ۲ ص ۳۸۱۵ - ۸۳۲ و در آنجا حاصل و مجمل سخن او را ذکر کرده‌ام.

انزجار نوزد که خداوند آنرا حرام کرده است. و برای اثبات این کلام خویش به حدیث مرفوع عثمان استدلال نموده که (در آن پیامبر (ﷺ)) فرموده است: «من مات و هو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة» (کسیکه در حال علم و آگاهی بر لا اله الا الله از دنیا رود وارد بهشت می شود).^۱

و به حدیث مرفوع معاذ استدلال کرده که در آن پیامبر (ﷺ) می فرماید: «من مات و هو يوقن بقلبه ان الله حق و ان الساعة حق و ان الله يبعث من في القبور، اما قال: دخل الجنة و اما قال: نجامن النار»^۲

«کسیکه از ته قلب یقین حاصل کند که خداوند حق است و قیامت حق، و خداوند افراد مرده را زنده می نماید، یا گفت: وارد بهشت می شود، یا گفت: از آتش دوزخ نجات پیدا می کند».

بعد در مقام تبیین خطورت زیاده روی اهل باطل در این باب گوید: «اگر برای افراد جهمی احتجاج به این اخبار - که مرد به محض اقرار قلبی به لا اله الا الله و اینکه خدا حق است و قیامت می آید و خداوند مردگان را زنده می گرداند و استدلال به دلایل را که ان شاء الله در آینده هنگام بیان معنای آنها ذکر می کنم ترک کند - جایز باشد، از فرد جاهل غیر دانا به دین خدا و جاهل به احکام اسلامی در امنیت نخواهیم ماند از اینکه به روایت عثمان از رسول خدا (ﷺ) استدلال کند که می گوید: «من علم ان الصلاة عليه حق و واجب دخل الجنة» (هرکس بداند که نماز بر او حق و واجب است وارد بهشت می شود).^۳

۱. روایت مسلم ج ۱ ص ۲۱۸ کتاب الایمان باب الدلیل علی ان من مات علی التوحید دخل

الجنة قطعاً و رواه احمد فی المسند ج ۱ ص ۶۵

۲. روایت از عبدالله بن احمد، در زوائد الزهد ص ۲۶۴ حدیث شبیه به این را از معاذ بصورت موقوف روایت کرده است و روایت از ابن ابی حاتم به همین مضمون، و نقل ابن کثیر در تفسیر ج ۳ ص ۲۰۸، و سیوطی نیز آنرا با انتساب به عبد بن حمید روایت نموده است چنانچه در الدر المنثور ج ۶ ص ۱۱، اگر حدیث مرفوع و صحیح باشد. منافاتی میان آن و آمدنش بصورت موقوف وجود ندارد، بویژه اینکه، این سخن از معاذ نقل شده او هم از رأی خود سخن نمی گوید والله اعلم.

۳. مشابه این حدیث در مسند ج ۱ ص ۶۰، آمده است. و هیشمی در مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۵ با الفاظی متقارب آن را به ابویعلی و بزار نسبت داده است.

او ادعا می‌کند که علم به اینکه نماز بر وی حق و واجب است همه‌ی ایمان تلقی می‌شود هر چند به زبان اقرار نوزد به آنچه خداوند اقرار به آنرا لازم و فرض کرده است.

یادر دل به چیزی از آنچه خداوند امر به تصدیق بدان نموده تصدیق نوزد. واز امری که خداوند امر به اطاعت از آن نموده اطاعت ننماید و از چیزی که خداوند تحریم کرده انزجار نوزد، زیرا رسول خدا خبر داده که هر کس بداند که نماز بر وی حق و واجب است، وارد بهشت می‌شود چنانچه خبر داده که هر کس به لاله‌الاله گواهی دهد وارد بهشت می‌شود.

و عین همین مسلک را در مورد حدیث: «من صلی قبل طلوع الشمس و قبل غروبها حرمه الله علی النار»^۱ «هر کس قبل از طلوع خورشید و قبل از غروب آن نماز بخواند خداوند (جسم) او را بر آتش جهنم حرام می‌نماید»، در پیش گرفته و می‌گوید: «اگر احتجاج به مثل این حدیث مختصر - در رابطه با ایمان و شایسته‌گی دخول به بهشت پیدا کردن و ترک استدلال به اخبار و احادیث تفسیر شده‌ی مورد استدلال قرار گرفته - صحیح و درست باشد، از این در امان نخواهیم ماند که افراد جاهل معاند (به این احادیث) استدلال نمایند و بگویند: ایمان عبارت از اقامه‌ی نماز صبح و نماز عصر است و کسیکه این دو نماز بخواند مستوجب بهشت و دوری از آتش دوزخ خواهد گردید هر چند تصدیق قلبی و اقرار زبانی به شهادتین نداشته باشد. سپس عین مسلک را در مورد روایتی در پیش گرفته که می‌گوید هر کس بر پشت شتری در راه خدا جنگ کند، یا هر کس پاهایش در راه خدا غبارآلود شوند از آتش محفوظ ماند، یا هر کس عبد مسلمانی آزاد کند خداوند او را از آتش جهنم آزاد

۱. روایت از مسلم ج ۵ ص ۱۳۵ کتاب المساجد و مواضع الصلاة، باب فضل صلاتی الصبح و العصر، و روایت از احمد در مسندش ج ۴ ص ۱۳۶ با عبارتی شبیه این و در نسخه‌ی تحقیق شده از کتاب التوحید نوشته‌ی ابن خزیمه ج ۲ ص ۸۲۷ که این حدیث در آن از طریق ابوبکر بن عماره بن رویه از پدرش. گوید: شنیدم که پیغمبر . . . و این روایت همان روایت صحیح موجود در مسلم و مسند است، زیرا ابوبکر بن عماره صحابی نبوده تا از پیغمبر چیزی شنیده باشد بلکه پدرش عماره صحابی نبوده است. نگا: تقریب التهذیب ص ۴۰۹، ص ۶۲۴.

می‌کند، یا هر کس روزی برای خدا روزه بگیرد خداوند او را از آتش دور می‌گرداند، در مورد همه‌ی این احادیث می‌گوید، از این خطر در ایمن نخواهیم ماند که یک فرد معاند بیاید و بگوید هر کس کاری از این کارها انجام دهد در واقع ایمان خود را تکمیل کرده است، هر چند تصدیق قلبی و اقرار زبانی نداشته باشد. و هم اکنون بعد از این سخن محکم و متین، اقوال ائمه‌ی شافعیه را در مورد شروطی که وجود آنها در فرد اقرار کننده به **لااله الاالله** لازم است - تا از آن سود برد- می‌آوریم.

[۲۲] از جمله‌ی شروط **لااله الاالله** واجب بودن تلفظ به آن همراه با تصدیق قلبی است و امام شافعی در این باره می‌گوید: «اگر یک مرد کافر به امامت نماز یک گروه مسلمان بایستد و آنها از کفر او اطلاع نداشته باشند، یا از آن مطلع باشند در هر دو صورت نمازشان جایز نیست و نماز آن مرد هم - اگر قبل از نماز دهان به مسلمان بودن نگشوده باشد - دلیل بر مسلمان بودن او تلقی نمی‌شود.

و همچنین اگر فرد مسلمانی از دین برگردد، بعد در حال ارتداد به امامت نماز مسلمانان بایستد، نماز کسی که پشت سر او ایستاده تا زمانیکه -قبل از امامتشان- اعتراف به توبه و برگشت از ارتداد ننموده جایز نیست.»^۱

[۲۳] چون شافعی از عقیده‌ای که بدان ایمان دارد پرده برداشت در اثنای آن گفت: «و قلبم را بر آنچه بر زبان می‌رانم گره می‌زنم»^۲

[۲۴] محمد بن نصر گوید: «گواهی دهنده به "لااله الاالله" در واقع تصدیق کننده و اقرار ورزنده‌ی قلبی است که از طریق زبان و قلب بدان اعتراف می‌نماید، یعنی از شهادت و گواهی قلبی شروع می‌کند بعد گواهی و اقرار زبانی را بر آن

۱. الام ج ۱ ص ۱۶۸ و توضیح داده که توبه‌ی مرتد به واسطه‌ی اقرار به **لااله الاالله** و ان محمداً رسول الله و برائت از ادیان مخالف با اسلام خواهد بود. چنانچه در ام ج ۶ ص ۱۵۹ آمده است و در ص ۲۷ - ۲۸ گذشت که این بعین خود همان وصف اسلام است که اگر غیرمسلمان بدان اقرار ورزد نزد شافعی حکم به اسلامش می‌شود.

۲. روایت از ابوالحسن هکاری «ورقه‌ی سوم از دستنویس» با سندی متصل به ابوشعب و ابوثر صاحب شافعی، از خود شافعی به این (عبارت)

می‌افزاید.^۱

[۲۵] ابن خزیمه، چون احادیث روایت شده در شأن کلمه‌ی توحید را ذکر کرد و گروهی از آنها را تأویلی نادرست کردند، شروع به ذکر قیودی نمود که در روایات دیگری آمده و این روایات را مقید می‌نمایند، چنانچه در **لا اله الا الله قید** "عن صدق" بر آن افزوده است: **«والذی نفسی بیده لا یقولها احد صادقاً الا وجبت له الجنة و حرمت علیه النار»**^۲ «قسم به آنکه جانم در دست اوست هیچ کس این کلمه را صادقانه و از ته قلب بر زبان نمی‌آورد مگر اینکه بهشت برای او واجب و آتش جهنم بر وی حرام می‌گردد».

[۲۶] او باب مستقلی در شأن تصدیق قبلی منعقد کرده و در آن آورده است که شفاعت رسول خدا (ﷺ) در حق فرد تصدیق کننده‌ی زبانی، تنها برای کسی خواهد بود که تصدیق قبلی‌اش گواه و شاهده‌ی بر گواهی زبانی او باشد. نه برای کسیکه گواهی‌اش به توحید منحصر به تصدیق زبانی منفرد از تصدیق قلبی باشد و برای این ادعا به حدیث مرفوع ابوه‌ریره استدلال می‌ورزد، که گوید: **«شفاعتی لمن شهد ان لا اله الا الله مخلصاً یصدق قلبه لسانه و لسانه قلبه»**^۳

«شفاعت من برای کسی خواهد بود که مخلصانه و از ته دل به لا اله الا الله گواهی دهد قلبش بر زبانش گواه و زبانش بر قلبش گواه باشد».

[۲۷ - ۲۸] و در معنای دیگری از احادیث از رسول خدا (ﷺ) واژه‌ی **«الخير»** را

۱. تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۷۰۷

۲. این لفظ در داستان عتبان بن مالک آمده است، و در چند جای بخاری از جمله ج ۱ ص ۱۰۹ کتاب الصلاة باب المساجد فی البيوت، و مسلم ج ۱ ص ۲۴۲ - ۲۴۵، کتاب الایمان باب الدلیل علی ان من مات علی التوحید دخل الجنة آمده است، داستان عتبان الفاظ متعددی دارد، مسلم در جلد ۱ ص ۲۴۴ - ۲۴۵ داستان را با سند مؤلف ذکر کرده است، چنانچه احمد آنرا در جای جای مسندش آورده است که نزدیکترین آنها به لفظ مؤلف عبارتی است که در مسند ج ۴ ص ۴۴ آمده است و الله اعلم

۳. احمد در مسندش ج ۲ ص ۳۰۷ روایت را به عین لفظ مؤلف آورده است، و این حدیث از ابوه‌ریره به غیر این لفظ مشهور است. روایت از بخاری ج ۱ ص ۳۳، کتاب العلم باب الحرص علی الحدیث و در جاهای دیگری آن را روایت کرده است، و برای استدلال ابن خزیمه و تبویب آن به کتاب التوحید ج ۲ ص ۶۹۶ مراجعه شود.

– که در دل کسیکه به لا اله الا الله گواهی دهد از آتش جهنم رهایی می‌یابد – به تصدیق قلبی تفسیر کرده است و گوید: «تصدیق قلبی کنایه از خیر است» چنانچه روایات دیگری را آورده که تلفظ زبانی را مقید به قید تصدیق و یقین قلبی می‌گرداند. و این تقييد را در راستای بیان اهمیت این مطلب بر تصدیق افزوده است.

[۲۹] ابو عوانه اولین باب کتاب مسند خویش را به بیان فرایض اختصاص داده، که اگر مسلمان آنها را قولاً و عملاً انجام دهد وارد بهشت می‌شود، با ذکر دلیل بر اینکه «اقرار تنها اگر همراه با یقین قلبی نباشد هیچ سودی بحال اقرار کننده نخواهد بخشید» و به بیان ادله‌های بر این مطلب پرداخته است.^۱

[۳۰] ابوحاتم بن حبان رحمته الله گوید: «توضیح و بیان این مطلب اینکه، بهشت تنها برای کسی واجب می‌شود که به یگانگی خداوند متعال گواهی دهد و به رسالت پیامبرش صلی الله علیه و آله ایمان بیاورد، و این تصدیق و ایمان از روی یقین از وی سرزند»^۲ بعد با سند خویش حدیث زیر را روایت کرده است. «**ما على الأرض نفس تموت لا تترك بالله شيئاً و تشهد انى رسول الله يرجع ذلك الى قلب موقن الا غفر لها**»^۳

ترجمه: «هیچ احدی در روی زمین وجود ندارد در حالی بمیرد که هیچ چیزی بخدا شرک نوزد و به این گواهی دهد که من رسول خدا هستم و این دوری از شرک و گواهی به رسالت به ایمان و یقین قلبی برگردد، مگر اینکه مورد غفران و بخشش واقع می‌شود».

وی مقرر داشته که [شرط غفران] اقرار زبانی به شهادتین و وجوب صدور این تلفظ و اقرار از قلبی مملو از یقین باشد.

[۳۱] آجری بعد از بیان و ذکر توحید گوید: «هر کس از روی یقین قلبی، زبان به شهادتین بگشاید، شهادتش او را کفایت می‌کند، و هر کس براین بمیرد

۱. التوحید ج ۲ ص ۶۹۹

۲. الأحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۱ ص ۴۳۲ - ۴۳۳

۳. تخریجش در ص ۶۵ گذشت.

جایگاهش بهشت خواهد»^۱

حکم این سخن آجری نیز همچون حکم سخن قبل از آن (ابوحاتم) است. [۳۲] و در بابی از کتابش، که برای بیان اینکه: «ایمان عبارت از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارح است». تنظیم کرده، آورده است: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: آیه ۱۴] ترجمه: «عربهای بادیه‌نشین می‌گویند: ایمان آورده‌ایم بگو: شما ایمان نیاورده‌اید بلکه بگویید تسلیم شده‌ایم».

و در توضیح آیه گوید: «این شما را هدایت می‌کند به سوی اینکه "علم قلبی به ایمان، تصدیق و معرفت نامیده می‌شود و زبان گشودن به کلمه‌ی شهادت اگر توأم با تصدیق قلبی و عمل نباشد، سودی نخواهید بخشید" ... و اما فرض بودن ایمان و اقرار زبانی، [براساس] فرموده خداوند است که می‌فرماید: ﴿قُولُوا ءَأَمْنَا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [بقره: آیه ۱۳۶]

ترجمه: «بگو به خدا و به آنچه که بسوی ما فرود آمده، ایمان آورده‌ایم» و چندین نص دیگر را آورده که در آنها الزام به اقرار زبانی وجود دارد، مانند روایت: «امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله»^۲

«مأموریت یافته‌ام با مردم (مشرکان) بجنگم تا زمانیکه کلمه‌ی لا اله الا الله را بر زبان می‌آورند».

در نهایت گوید: «این نوع از ایمان تلفظی زبانی فرض و واجب است»^۳

[۳۳] حلیمی در اثنای کلام خود راجع به وجوب تلفظ زبانی همراه با تصدیق قلبی به شهادتین گوید: «... چون زبان همچون قلب محل توحید است، آنکه قصد ایمان می‌نماید، چنانچه لا اله الا الله بر قلبش خطور می‌کند و نفس خود را بدان عادت و پرورش می‌دهد و سرانجام موحد قلبی تلقی می‌شود. به همان شیوه زبانش به مثل آنچه در دل کسب کرده به حرکت و تلفظ درمی‌آید و بقصد تعبیر از آنچه

۱. الشریعه ص ۹۹

۲. تخریجش در ص ۲۷ گذشت.

۳. الشریعه ص ۱۱۴-۱۱۵

در دل دارد می گوید: لا اله الا الله آنگاه موحد زبانی نیز می گردد با این توضیح روشن شد که هر کدام از قلب و زبان محل توحید بشمار می آیند^۱

[۳۴] اما بیهقی در کتابش «شعب الإیمان» بابی تحت عنوان «باب الدلیل علی انّ التصدیق بالقلب و الأقرار باللسان اصل الإیمان و ان کلیهما شرط فی النقل عن الکفر عند عدم العجز» تنظیم کرده و در آن نصوصی آورده که بر این معنا دلالت

می ورزند مانند این آیات: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [بقره: آیه ۱۳۶]

ترجمه: «بگوئید ایمان آوردیم بخدا و به آنچه که بسوی ما فرود آمده و آنچه بسوی ابراهیم و اسماعیل فرود آمده است.»

و این آیه: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ

الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: آیه ۱۴]

بعد گوید: «خداوند خبر داده که قول عاری از اعتقاد قلبی ایمان تلقی نمی شود بلکه اگر [همراه با قول زبانی] در دل نیز ایمان وجود داشته باشد گوینده مؤمن تلقی می شود، بخاطر اینکه میان تصدیق قلبی و اقرار زبانی جمع و اتفاق بوجود آورده است. سنت نیز بر آنچه که کتاب بر آن دلالت می ورزد - بعینه - دلالت می نماید. و تعدادی از احادیث و روایات مربوط به این قید را آورده است مانند حدیث: «امرت ان اقاتل الناس حتی يقولوا لا اله الا الله»^۲

و حدیث: «فمن لقيت يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة»^۳ ترجمه:

«هر کس را دیدی که، از روی یقین قلبی به لا اله الا الله گواهی دهد او را به بهشت مژده ده.»

و امثال این دو روایت.

[۳۵] بغدادی گوید: «رکن اول از ارکان اسلام، چنانچه در روایت آمده است،

گواهی دادن به «لا اله الا الله و محمداً رسول الله» است و این شهادت شروطی دارد که از میان آنها به این شرط اشاره نموده است که، باید شهادتش نشأت گرفته از

۱. المنهاج فی شعب الإیمان ج ۱ ص ۲۷

۲. تخریجش در ص ۲۷ گذشت.

۳. روایت از مسلم ج ۱ ص ۲۳۷ کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان من مات علی التوحید دخل

الجنة، و نکا: ایضا کتاب الاعتقاد للبيهقي ص ۵ - ۶

تصدیق قلبی باشد، اما اگر منافق آنرا - برخلاف عقیده درونی - بر زبان آورد نزد خداوند مؤمن بشمار نمی‌آید و از عقاب آخرت نجات پیدا نمی‌کند»^۱

[۳۶] بغوی در مقام تفسیر این آیه: «قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ

الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» [الحجرات: آیه ۱۴]

ترجمه: «بگو ایمان نیاورده‌اید بلکه بگویید اسلام آوردیم و تا به حال ایمان وارد دل‌های شما نگردیده است.»

«خداوند خبر داده که حقیقت ایمان تصدیق قلبی است و اقرار زبانی، و اظهار شعایر دینی از خود بوسیله اعضا - اگر توأم با تصدیق قلبی و اخلاص نباشد - ایمان تلقی نمی‌شود.»^۲

[۳۷] ابن صلاح به هنگام نقل حدیث مرفوع عثمان «من مات و هو يعلم انه لاله الا الله دخل الجنة»^۳ «کسیکه در حال علم به لاله الا الله از دنیا بیرون رود، وارد بهشت خواهد شد.»

گوید: جمله «و هو يعلم» در متن حدیث ما را وادار به مخالفت فقها و سایر اهل سنت نمی‌گرداند که گویند: «فرد به مجرد معرفت قلبی بدون تلفظ به شهادتین - اگر قادر بدان باشد - مسلمان تلقی نمی‌شود. چون به شرط گرفته شدن آن ثابت شده، و احادیث دیگری آن را بیان کرده‌اند.»^۴

[۳۸] امام نووی در مقام شرح حدیث مرفوع ابوهریره (رضی الله عنه): «فَمَنْ لَقِيَ مَنْ

وراء هذا الحائطِ يَشْهَدُ ان لا اله الا الله مستيقناً بها قلبه»^۵

ترجمه: «اگر کسی را پشت دیوار این حیاط یافتی که از سریقین قلبی دهان به لا اله الا الله می‌گشاید.»

گوید: در این حدیث دلالت آشکاری برای مذهب اهل حق وجود دارد، که اعتقاد به توحید بدون تلفظ به آن، یا تلفظ بدون اعتقاد قلبی، هیچ سودی ندارد

۱. اصول الدین ص ۱۸۸

۲. معالم التنزیل ج ۷ ص ۳۵۰

۳. تخریجش در ص ۹۳ گذشت.

۴. صیانه صحیح مسلم ص ۱۷۲-۱۷۳

۵. تخریجش در صفحه قبل گذشت.

بلکه لازم است که جمع میان هر دو بوجود آید.^۱

[۳۹] و اجماع اهل سنت را ذکر کرده بر اینکه: فرد مؤمن حکم شده به ایمانش کسی است که «قلباً اعتقاد جازم و یقین خالی از هرگونه شک و شبهه به دین اسلام داشته باشد و همزمان با آن، به شهادتین تلفظ بورزد. اگر تنها بر یکی از این دو اقتضار ورزد بهیچ وجه از اهل قبله بشمار نمی آید، اگر در صورتی که بخاطر لکنت زبانی از تلفظ بدان معذور باشد، یا اینکه بعد از پیدا کردن اعتقاد درونی بلافاصله از دنیا بیرون رود و امکان تلفظ بدان را پیدا نکند یا غیر این موارد، همچون انسانی [بدلیل معذور بودن] مسلمان تلقی می شود. (هر چند به شهادتین تلفظ نورزیده باشد)^۲

[۴۰] امام ذهبی نیز بر این امر هشدار داده و گوید: «کسیکه قدرت تلفظ به شهادتین را داشته باشد ولی از آن خودداری ورزد، کافر بشمار می آید.»^۳

[۴۱] ابن حجر در نصی تصریح کرده به اینکه: «کسیکه هرگز عمل نیکو انجام نداده باشد اما خاتمه‌ی عمرش به شهادت لا اله الا الله باشد حکم به مسلمان بودنش می شود و احکام مسلمین بر او اجرا می گردد و اگر تلفظ زبانش با تصدیق قلبی مقارن باشد این تصدیق و اقرار بحال او سودبخش خواهد بود اما بشرط اینکه هنگام اقرار به مرحله‌ی قطع امید از زندگی نرسیده باشد.»^۴

۱. شرح مسلم ج ۱ ص ۲۳۷، نگا: ایضا ج ۱ ص ۱۹۷، ۲۴۴

۲. پیشین ج ۱ ص ۱۴۹

۳. سیر اعلام النبلاء ج ۱۴ ص ۳۰۶، نقل کلام او بصورت تفصیلی در شرط آتی - بحول خدا - خواهد آمد.

۴. عبارت وارده «بشرط ان یکون و صل الی حد الانقطاع» . . . است، اما خطا است و صحیح آن بشرط ان لا یکون است. بدلیل آیه‌ی بعد از آن، و بنده در کلام خود ابن حجر عبارتی دیده‌ام که این معنی را تأکید می بخشد. آنجا که در جلد ۱۵ ص ۴۳ گوید: «توبه هر چند در هنگام شدت مرض مرگ پذیرفته می شود تا زمانی که به مرحله‌ی مشاهده‌ی [مرگ] می رسد، آنگاه پذیرفته نمی شود. بدلیل ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ اِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَاَوْا بَاسَنَا﴾ «آنگاه که مصیبت [مرگ] را از سوی ما مشاهده کردند، ایمانشان هیچ سودی به حال آنها نخواهد بخشید».

و در هنگام مشاهده ی (فرشته ی مرگ) از فهم خطاب و پاسخ دادن آن عاجز و ناتوان باشد و در اشاره به این موضوع به آیه ی: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْكُفْرَ﴾ [نساء: آیه ۱۸] استدلال نموده است.^۱

ترجمه: «توبه برای کسانی نیست که از ارتکاب معاصی و انجام اعمال بد دست نمی‌کشند، تا وقتی که یکی از آنها در آستانه ی مرگ قرار گرفت، بگوید: من هم‌اکنون توبه کردم».

[۴۲] و به هنگام سخن از حدیث: «اسعد الناس بشفاعتی یوم القیامة من قال لااله الا الله خالصا من قلبه او نفسه»^۲ می‌گوید: «در این حدیث دلیلی بر اشتراط تلفظ به دو کلمه ی شهاده وجود دارد، چرا که در آن جمله ی «من قال» آمده است» و از جمله شروطی که علمای شافعی بیان کرده‌اند، شرط عالم بودن فرد ناطق به معنا و مفهوم آن است. امام شافعی نیز توجه اساسی به این شرط مبذول داشته، و احکام فقهی مهم و فراوانی بر آن بنا نهاده است، از جمله ی آنها:

[۴۳] تقریر شافعی بر اینکه، آنکس که بخاطر ارتداد از دین کشته می‌شود صرفاً کسی است که: «به ایمان اقرار ورزد و اقرارش بعد از بلوغ و عقل باشد. گوید: کسیکه قبل از رسیدن به زمان بلوغ اقرار به ایمان ورزد - هر چند عاقل نیز باشد - بعد از اقرار قبل از بلوغ، یا بعد از آن از دین برگردد و پس از بلوغ توبه نکند (از باب حد ارتداد) کشته نمی‌شود چون اقرار و ایمانش در حال بلوغ صورت نگرفته است. لذا به او دستور داده می‌شود ایمان بیاورد و بر ایمان تشویق می‌گردد اگر ایمان نیاورد کشته نمی‌شود. اما اگر بعد از بلوغ و در حال مستی اقرار به ایمان

۱. سعادتمندترین افراد به شفاعت من در روز قیامت کسی است که خالصانه و از صمیم قلب

لااله الا الله را بر زبان آورد

۲. فتح الباری ج ۱ ص ۲۹۷

بورزد بعد از آن پشیمان شود از او درخواست توبه می‌شود. اگر توبه کرد که هیچ، وگرنه کشته می‌شود، اما اگر عقلش از راه دیگری - غیر از مستی کردن - از سر رفته باشد.^۱ از او توبه درخواست نمی‌شود و اگر از توبه کردن سرباز زند باز کشته نمی‌شود»^۲

و او مقرر فرموده، گردنی که در کفارتها مورد آزاد شدن واقع می‌شود گردن فرد ایمان‌دار است بعد این مطلب را رعایت کرده که این وصف (مومنه) در جای خود واقع شود و بر دو نوع از رقاب اشاره می‌ورزد که واجب است فرد آزاد کننده از عالم بودن آنها به ایمان یقین داشته باشد و این دو گردن، یکی فرد بی‌زبان، و دیگری کسیکه قبل از رسیدن به دوران بلوغ همراه با پدر و مادر کافرش توسط مسلمانان به اسارت گرفته شده و به برده تبدیل گشته باشد. شافعی در این مورد می‌گوید: «اگر کنیزی بی‌زبان مؤمن به دنیا آمده باشد و با اشاره به ایمان اعتراف ورزد و نماز بخواند و اشاره‌اش مفهوم و معلوم باشد و مردی او را از باب کفاره آزاد کند. ان‌شاءالله او را کفایت خواهد کرد (و بعنوان کفاره از وی پذیرفته می‌شود) و اگر یک کنیز بی‌زبان از سرزمین شرک به سوی ما آمده باشد، و به ایمان اشاره کند. و نماز بخواند، و اشاره‌اش قابل فهم باشد، آنگاه او را آزاد کرد، ان‌شاءالله، او را کفایت خواهد کرد. اما آنچه نزد من محبوبتر جلوه می‌کند این است که او را آزاد نکند مگر اینکه اقرار به ایمان بورزد»^۳

و اگر دختر بچه‌ای همراه با پدر و مادر کافرش به اسارت مسلمانان درآید و هنگام بلوغ از خود عقل بروز دهد و به توصیف اسلام بپردازد (او را از باب کفاره آزاد کند او را کفایت می‌کند) اما اگر به دوران بلوغ نرسیده، او را از باب کفارت

۱. استثنای شافعی برای فرد مست ناشی از یک قاعده است که او در زمینه اقوال و افعال فرد مست برگزیده و آن اینکه: «هر کس باده نوشی کند و در حال مستی همسر خود را طلاق دهد طلاقش واقع می‌شود و همه‌ی حدود شرعی و فرایض نیز بر وی واقع می‌شوند چون معصیت شرب‌الخمر هیچ فرض و واجبی از وی ساقط نمی‌کند. ام ج ۵ ص ۲۵۳ مزنی نیز در المختصر ص ۲۶۰ تعقیبی بر آن نگاشته است.

۲. ام ج ۶ ص ۱۵۹

۳. در متن شافعی چنین آمده است اما آنچه صحیح بنظر می‌رسد «اقرار به ایمان بورزد» است.

ظهارش آزاد کند، این آزادسازی تا زمانیکه به بلوغ می‌رسد و در حال بلوغ به توصیف اسلام می‌پردازد او را کفایت نمی‌کند و اگر بعد از بلوغ به توصیف اسلام بپردازد و در جا او را آزاد کند به عنوان کفاره‌ی ظهارش واقع می‌شود.^۱

این شرط را در مورد عده‌ی زن هنگام اسلام آوردن یکی از زوجین کافر، و تخلف بعدی ذکر کرده آنجا که گوید: «اگر - از زوجین - آن که از اسلام تخلف می‌ورزد بی‌زبان یا ناقص‌العقل باشد و این وضعیت تا زمان انقضای عده زن ادامه پیدا کند عصمت میان آندو قطع می‌گردد، و اگر مرد به توصیف اسلام بپردازد اما آنرا فهم نکند عصمت میان آنان قطع می‌شود، و این عصمت جز با اسلام آوردن، آنهم در حال تعقل آن ثبات و دوام نخواهد آورد.»^۲

دقت کن که چگونه بر این شرط مهم - که کلمه‌ی توحید بدون آن بی‌معنی خواهد ماند - توجه کرده است، آنهم در سه مسئله که نیاز بدانها شدت و قوت دارد، حدی که بر مرتد اقامه می‌شود بر هر مرتدی اقامه نمی‌گردد. کسیکه از ایمانی که قبل از بلوغ و اتمام عقل بدان اقرار کرده باشد، مرتد گردد، حد ارتداد بر او اقامه نمی‌شود. چون هنگام اقرار معنی این ایمان را بخوبی درک و فهم نکرده است. و چون به دوران کمال عقل و درایت رسیده از ایمان ناکامل و ناقص مرتد گردیده است، لذا حد ارتداد بر او اقامه نمی‌شود، اما اگر بعد از کمال عقل و بلوغ، ایمان بیاورد بعد از آن برگردد بدون شک بر ارتدادش کشته می‌شود.

و همچنین است وضعیت کسیکه در هنگام مغلوب واقع شدن عقلش اقرار به ایمان بورزد، بعد هنگام سر عقل آمدنش مرتد شود از باب حد ارتداد کشته نمی‌شود، چون هنگام اقرار و اعتراف به ایمان معنا و مفهوم شیئی بدان اقرار شده (ایمان) را درک نکرده است.

و همچنین است وضع و حال بچه‌ی صغیر به اسارت رفته و به برده تبدیل شده اگر در حال غیربالغ بودن به توصیف اسلام برخیزد بعد بعنوان کفاره آزاد شود، ذمه‌ی فرد آزاد کننده - بوسیله‌ی اعتناق او - نزد امام شافعی، از کفارت برائت پیدا

۱. الام ج ۵ ص ۲۸۱

۲. ام ج ۵ ص ۵۴

نمی‌کند، چون او فردی را آزاد کرده که در زمانی به توصیف اسلام برخاسته که با مفهوم و معنای آن آشنا نبوده است^۱ و ذمه‌ی فرد آزاد کننده تا زمانیکه فرد آزاد شده بعد از بلوغ به توصیف درست دین خدا برنخاسته است، از کفارت برائت پیدا نمی‌کند.

خلاصه، توصیف اسلام از این سه گروه اعتبار ندارد مگر در شرایط بلوغ و تمام و کمال عقل، تا معنا و مفهوم آنچه را که بدان اقرار می‌کند - از توحید و لوازم آن - بخوبی درک نماید.

[۴۶] و این مسئله امام شافعی را بجایی کشانید که بگوید: «بر هر مسلمانی واجب است در حد توان زبان عربی را یاد بگیرد تا بواسطه‌ی آن گواهی دهد که "لااله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله" و کتاب خدا را تلاوت کند و به اذکار واجبه از تکبیر و تسبیح و تشهد و غیره^۲ تلفظ بورزد.»

منخفی نماند که ملزم کردن مسلمان - از طرف او - به این امر، مفید ضرورت فهم شهادتین و فهم معنای آنهاست نه مجرد بر زبان راندن آنها به زبان عربی بدون فهم و درک آنها.

[۴۷] ابومنصور بغدادی بیان داشته که: «گواهی لااله الا الله محمد رسول الله مقبول واقع نمی‌شود و صاحبش بر آن ثواب نمی‌گیرد مگر در صورتی که بر صحت آن آگاه باشد و از سر شناخت و معرفت آن را بر زبان آورد.»^۳

[۴۸] بغوی هنگام تأویل آیه‌ی ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا

مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [زخرف: آیه ۸۶]

ترجمه: «مالک نمی‌شوند - آنهایی که غیر او را می‌خوانند - شفاعت را مگر کسیکه به حق گواهی دهد، درحالیکه می‌دانند [و به گواهی خود دانا هستند].»

گوید: «منظور از شهادت و گواهی بر حق لااله الا الله کلمه‌ی توحید است «وَهُمْ

۱. در ص ۲۷-۲۸، در مبحث اول گذشت که توصیف اسلام از نظر شافعی «جمله» عبارتست از گفتن شهادتین و بتری جستن از هر دینی که با اسلام مخالف است.

۲. الرساله ص ۴۸

۳. اصول الدین ص ۱۸۸

يَعْلَمُونَ» یعنی آنچه از راه زبان بدان گواهی داده‌اند قلباً نسبت به آن شناخت و علم دارند.

[۴۹] ابن صلاح از حدیث مرفوع عثمان: «من مات و هو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة»^۱

«کسی بر علم به لا اله الا الله از دنیا بیرون رود داخل بهشت خواهد گردید.»

رد نظریه‌ی خوارج و معتزله را در مورد ابدی بودن مرتکب گناه کبیره در آتش جهنم استنباط کرده است، و در عین حال بر این امر نیز تنبیه کرده که معرفت قلبی تنها بدون نطق به شهادتین برای حکم به مسلمان بودن فرد کافی نیست.^۲ که مفید این است، همچون معرفتی ضمن شروط لا اله الا الله بشمار می‌آید.

[۵۰] نووی هم^۳ سخن قاضی عیاض^۴ را درباره‌ی حدیث پیشین عثمان نقل کرده و گوید: «بعضی اوقات کسیکه عقیده دارد که مجرد معرفت قلبی بدون تلفظ به شهادتین سودمند واقع خواهد شد، او نیز به عین این حدیث استدلال می‌ورزد، چون متن حدیث بر علم اقتصار کرده است، اما مذهب اهل سنت بر این است که معرفت مرتبط به شهادتین است. هیچکدام بدون دیگری سودمند نخواهد بود، و فرد را از آتش دوزخ نجات نخواهد داد، مگر کسیکه بخاطر داشتن مشکل و آفتی در زبان از تلفظ به شهادتین عاجز باشد...»

نووی نیز این قول قاضی عیاض را تأیید کرده است در نتیجه همچون این است که خود آنرا گفته باشد. زیرا قبل از نقل قول قاضی عیاض گوید: «قاضی عیاض کلام زیبایی دارد که مسائل گرانبهای در آن جمع کرده است» و بعد از نقل قولش

۱. تخریجش در ص ۹۳ گذشت.

۲. صیانه صحیح المسلم ص ۱۷۲ - ۱۷۳

۳. نگا: شرح مسلم ج ۱ ص ۲۱۹

۴. ابولفضل عیاض بن موسی الیحصبی اندلسی مالکی، برای مدت طولانی مسئولیت تولیت منصب قضا را بعهدہ گرفت و از سیره‌ی حمیده‌ای برخوردار بود، در علم حدیث مهارت پیدا کرد و کتاب الأکمال فی شرح صحیح مسلم و مشارق الانوار در تفسیر غریب الحدیث، و کتاب الشفاء و غیر اینها را تألیف نمود، نگا: و فیات الاعیان لا بن خلکان ج ۳ ص ۴۸۳ - ۴۸۵ و السیر اثر ذهبی ج ۲ ص ۲۱۲ - ۲۱۸

گوید: این سخن در نهایت زیبایی است.^۱

[۵۱] ذهبی بعد از روایت یکی از الفاظ حدیث مذکور گوید: «تا زمانی که بنده‌ی خدا از هر دینی سوای دین اسلام برائت نجسته و از سریقین و ایمان کامل کلمه‌ی لاله‌الاله‌الله بر زبان نرانده علم به مفهوم لاله‌الاله‌الله پیدا نکرده است. اگر بداند و بر تلفظ به آن قادر باشد مع الوصف از بر زبان آوردن آن خودداری ورزد کافر بشمار می‌آید.»^۲

و از جمله شروطی که بیانش کرده‌اند شرط اخلاص هنگام تلفظ به آن است. [۵۲] و محمدبن نصر مروزی بعد از روایت حدیث: «جددوا ایمانکم، قالو: کیف نجدد ایماننا یا رسول الله؟ قال: تقولوا لاله‌الاله‌الله»^۳

(ایمان خود را تجدید کنید. عرض کردند ای رسول خدا ایمان خود را چگونه تجدید کنیم؟ فرمود: «بگویید لاله‌الاله‌الله»

«این روایت دلیل بر این است که هر کس مخلصانه کلمه‌ی لاله‌الاله‌الله بر زبان آورد دلیل ایمان او بشمار می‌آید.»^۴

[۵۳] ابن نصر حدیث: «من قال لاله‌الاله‌الله يرجع بها الى القلب مخلصا»^۵
 «هر کس بگوید لاله‌الاله‌الله و این کلمه از سر اخلاص از ته قلبش بیرون آمده باشد.»
 را ذکر کرده، بعد گوید: «یعنی مخلصانه از ته قلب آنرا به زبان آورد و گواهیش همچون گواهی منافقان نباشد، که می‌گفتند: ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ﴾
 [منافقون: آیه ۱]

ترجمه: «گفتند گواهی می‌دهیم که همانا تو فرستاده‌ی خدا هستی.»

۱. شرح مسلم ج ۱ ص ۲۱۸ - ۲۲۰

۲. سیر اعلام النبلاء ج ۱۴ ص ۳۰۶

۳. روایت به مثل این از احمد در المسند ج ۲ ص ۳۵۹، و ابونعیم در الحلیه ج ۲ ص ۳۵۷ و گوید: «غریب است از حدیث محمد پسر واسع، صدقه‌ی بن موسی بدان متفرد گشته است، و این صدقه کسی است که ابن حجر در التقریب ص ۲۷۵ در مورد او گوید: «راستگو است اما اوهامهای دارد.»

۴. تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۷۸۲

۵. این روایت را به این لفظ نیافته‌ام، اما معنایش در چند حدیث تکرار نشده است.

خداوند می‌فرماید: ﴿وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اَنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾

ترجمه: «خداوند گواهی می‌دهد که همانا آنها دروغ می‌گویند».

در این آیه خداوند سخن آنها را تکذیب نکرده است. چون در واقع حق است،

بلکه بعضی از سخن آنها را تکذیب نموده است و فرموده: ﴿وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ

لَرَسُولُهُ﴾

ترجمه: «خداوند میدانند که تو فرستاده او هستی».

یعنی آنچنان که خود ایشان می‌گویند. سپس خدا فرمود: ﴿وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ

الْمُنٰفِقِيْنَ لَكَذِبُوْنَ﴾ [منافقون: آیه ۱]

ترجمه: «خداوند گواهی می‌دهد که منافقین دروغ می‌گویند».

بنابراین الله تعالی بخشی از سخنان آنها را تکذیب کرده، نه اینکه سخن باطل یا

دروغ بر زبان آورده باشند.^۱

[۵۴] ابن خزیمه نیز این قید را در بابی که آنرا برای بیان اینکه شفاعت نصیب

کسی می‌شود که مخلصانه و از ته قلب به وحدانیت خداوند گواهی بدهد تنظیم

کرده، آورده است.^۲

[۵۵] او در ردّ کسانی که احادیث مطلقه را حمل بر تأویلهای غیرقابل قبول

نموده‌اند، قیدهای این کلمه را که در نصوص دیگر آمده‌اند ذکر کرده، مثلاً در مقام

بیان شرط اخلاص، حدیث مرفوع عتبّان بن مالک را «فان الله قد حرم علی النار ان

تأکل من قال لا اله الا الله یبتغی بذلک وجه الله»^۳ آورده است.

^۱. در تحریج این حدیث درص ۹۵ گذشت. و شاهد در آن لفظ «یبتغی بذلک وجه الله» می‌باشد

که مصنف آن را در کتاب التوحید ج ۲ ص ۷۷۵، ۷۷۵، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۵ وارد کرده است، و

بخاری این لفظ را در جاهایی چند روایت کرده، از جمله در ج ۷، ص ۱۷۲، کتاب الرقاق، باب

عملی که بوسیله آن رضایت خدا طلب می‌شود، و احمد در مسندش ج ۴ ص ۴۴.

^۲. تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۷۰۷-۷۰۸.

^۳. کتاب التوحید ج ۲ ص ۶۹۶.

ترجمه‌ی حدیث: «همانا خداوند بر آتش حرام کرده که کسی را بخورد (بسوزاند) که در راه خدا و فقط برای او کلمه‌ی لا اله الا الله بر زبان براند».

و در مقام بیان این شرط حدیث معاذ را آورده که «من شهد ان لا اله الا الله مخلصا دخل الجنة»^۱

«هر کس مخلصانه به لا اله الا الله گواهی دهد وارد بهشت می‌شود.»

و حدیث عمر (رضی الله عنه) که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به او دستور داد در میان مردم بانگ بر آورد که هر کس مخلصانه گواهی دهد که «لا اله الا الله وحده لا شریک له» وارد بهشت می‌شود.^۲

و حدیث «کسی که مخلصانه به یگانگی خداوند گواهی دهد و گواهی دهد که محمد فرستاده اوست، بهشت برای او واجب می‌شود.»^۳

[۵۶] ابن حبان گوید: «ذکر بیان به اینکه بهشت تنها به کسانی تعلق می‌گیرد که به وحدانیت و یگانگی خداوند گواهی بدهند، و این گواهی نشأت گرفته از یقین قلبی باشد نه اینکه گواهی زبانی تنها - بدون اخلاص - موجب دخول بهشت شود.»^۴ و حدیث: «من شهد ان لا اله الا الله مخلصا من قلبه دخل الجنة»^۵ را بعنوان گواه آورده است.

[۵۷] ابوعوانه نیز اشاره به شرط اخلاص نموده و بیان کرده که اقرار تنها اگر همراه با اخلاص نباشد سودی نمی‌بخشد.^۶

[۵۸] خطابی در مقام شرح حدیث جبرئیل که در آن از اسلام، ایمان و احسان^۷ سؤال کرد گوید: «سخن گوینده که سؤال می‌کند احسان چیست؟ مفید این است

۱. احمد در المسند ج ۵ ص ۲۳۶ مانند این لفظ را، از معاذ بصورت مرفوع، روایت کرده، و

آلبانی در صحیح الجامع ج ۲ ص ۱۰۹۸ مانند آن را به بزار از ابوسعید نسبت داده است.

۲. هیشمی در مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۶۱ آن را به ابویعلی و بزار نسبت داده است.

۳. با این لفظ برای حدیث آگاهی و تقریباً تخریح حدیثی که ابن حبان توقف پیدا نکرده‌ام. اما تقریباً تخریح حیثی که ابن حبان در صحیحش با لفظی مشابه به آن روایت کرده، به حوا خدا، خواهد آمد.

۴. الأحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۱ ص ۴۲۹-۴۳۰

۵. احمد نیز در مسندش ج ۵ ص ۲۳۶ آنرا آورده است.

۶. المسند ج ۱ ص ۲

۷. تخریح آن در مبحث اول در ص ۳۳ گذشت.

معنای احسان در اینجا اخلاص است و احسان شرط صحت ایمان و اسلام هر دو تلقی می‌شود و این به این دلیل است که اگر کسی به توصیف و بیان کلمه‌ی توحید برخیزد و اعمالی انجام دهد اما توأم با نیت و اخلاص نباشد، آن فرد محسن تلقی نمی‌شود، و ایمانش در حقیقت صحیح و کامل بشمار نمی‌آید هر چند خورش در حکم، از ریخته شدن محفوظ است و ریخته نمی‌شود، و بدین وسیله از جمله‌ی مسلمانان بشمار می‌آید.^۱

[۵۹] بغوی نیز بیان داشته که «اقرارزبانی و انجام شعایر بدون اخلاص ایمان تلقی نمی‌شود».^۲

[۶۰] و از جمله شروطی که بیان داشته‌اند شرط ایمان به تمامی آنچه که رسول خدا (ﷺ) آورده است. همراه با انقیاد و تسلیم در برابر امر خدا و رسولش و در این ارتباط ابن نصر می‌گوید: «ایمان این است که به خدا ایمان بیاوری و به یگانگی او اعتراف ورزی و با قلب و زبان به او تصدیق بورزی، و تسلیم او و اوامر او شوی و عزم راسخ در انجام دستورات او داشته باشی بدون اینکه کمترین سرپیچی به دل راه دهی و کمترین تکبر و معاندت از خود نشان دهی، اگر چنین کردی در واقع ملازم اسباب محبت او بوده‌ای و از اسباب خشم او پرهیز کرده‌ای»^۳

[۶۱] ابن خزیمه می‌گوید: «باب مربوط به حدیث روایت شده از رسول خدا (ﷺ) در مورد بیرون راندن کسیکه به لاله‌الاله گواهی دهد، از آتش دوزخ، می‌ترسم که برخی از افراد نادان این روایت را بشنوند و آن را حمل بر این معنی کنند که هر کس این کلمه را - بدون تصدیق و ایمان قلبی - بر زبان آورد از آتش دوزخ خارج شود، و از روی جهل و قلت معرفت به دین خدا و احکام آن، و عدم فهم اخبار و فرمودهای رسول خدا (ﷺ) این سخن را بر زبان آورد، و از سر جهل به محتوای اخبار مختصر و مفصل رسول خدا (ﷺ) توهم ببرد که فرد گواهی دهنده به لاله‌الاله، بدون گواهی دادن به پیغمبران، کتب، بهشت و جهنم، بعثت

۱. معالم السنن ج ۴ ص ۲۹۶

۲. معالم التنزیل ج ۷ ص ۳۵۰

۳. تعظیم قدر الصلاة ج ۱ ص ۳۹۲ - ۳۹۳

و حساب و . . . وارد بهشت می‌شود، و من از این بابت بشدت نگران هستم.^۱
سخن ابن خزیمه «رَحْمَةُ اللهِ» که گوید: بدون اینکه گواهی دهد که خداوند پیغمبرانی فرستاده و . . . اشاره به این دارد که هر کس، به آنچه که رسول خدا (ﷺ) آورده است ایمان نداشته باشد از این امور و غیر اینها، اقرارش به کلمه‌ی توحید سودی به حال او نمی‌بخشد چون او همه‌ی شروط توحید را در خود محقق نکرده است، و سخن جامع او قبل از شروع نقل کلام علمای شافعیه در مورد این قیدها گذشت که در ضمن آنها اشاره به این قید نیز وجود داشت.^۲

[۶۲] ابن حبان نیز گوید: «توضیح این امر این که، جان و مال فرد تنها زمانی مصون و محفوظ می‌ماند که به همه‌ی آنچه رسول خدا (ﷺ) از سوی خدا آورده است ایمان داشته باشد و علاوه بر این عملاً آن را انجام دهد، بدون تکیه زدن و اعتماد کردن بر شهادتین که قبلاً آنها را توصیف کردیم.»^۳

بعد حدیث: «امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله و آمنوا بی و بما جئت به فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماهم»^۴ را آورده است.

ترجمه: «مأموریت یافته‌ام با مردم (مشرکان) بجنگم تا زمانی که کلمه‌ی لا اله الا الله را بر زبان می‌آورند و به آنچه که من آورده‌ام ایمان می‌آورند. اگر این کار را کردند خونشان از ناحیه‌ی من مصون و محفوظ است.»

[۶۳] خطابی این لفظ را به همه‌ی شریعت تعمیم داده است.^۵

[۶۴] آجری گوید: «اگر کسی به احادیث روایت شده استدلال کند: «من قال لا اله الا الله دخل الجنة» به او گفته می‌شود، چنانچه قبلاً نیز گفتیم این مربوط به

۱. کتاب التوحید ج ۲ ص ۶۹۳

۲. نگاه: پیشین ص ۹۳-۹۶

۳. الأحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۱ ص ۴۵۳ و نگاه: ص ۴۷۳ - ۴۴۰

۴. روایت از مسلم در ج ۱ ص ۲۱۰ به مانند آن در کتاب الإیمان، باب امر به قتال مردم (مشرکان) تا زمانی که لا اله الا الله می‌گویند و در آن آمده است: «حتى يشهدوا ان لا اله الا الله و يؤمنوا بی و بما جئت به» و این در حالی است که ابن حبان آن را در قیل از موضعی که بدان اشاره شد، با لفظ «فاذا شهدوا ان لا اله الا الله و آمنوا بی و بما جئت به» روایت کرده است. الإحسان ج ۱ ص ۲۹۹.

۵. ابن حجر این مطلب را در فتح الباری ج ۲۶ ص ۱۰۹ از او نقل کرده است.

دوران قبل از فرود آمدن فرایض مربوط می‌شود، - بر پایه ذکری که ما از آن کردیم و این سخن علمای مسلمان (آنهايي که خداوند ایشان را اهل علم توصیف کرده) می‌باشد، آنها پیشوایانی بودند که به آنان اقتدا و تاسی می‌شد، به استثنای افراد مرجئه که از آنچه صحابه و تابعین به نیکوی ایشان بر آن بوده‌اند، خارج گشته‌اند.^۱

[۶۵] نووی بیان کرده که شرط ایمان: «اقرار به شهادتین همراه با داشتن اعتقاد قلبی به آنها، و اعتقاد به همه‌ی آنچه پیامبران (ﷺ) آورده اند می‌باشد و این امر را در این حدیث شریف بیان داشته که: «امرت ان اقاتل الناس حتی يقولوا لا اله الا الله و يؤمنوا بی و بما جئت به»^۲

[۶۶] ابن حجر مقرر فرموده که اگر فرد کافر اقرار به شهادتین بورزد حکم به مسلمان بودنش می‌شود و در تعلیل این حکم گوید: «از لوازم ایمان به خدا و رسولش تصدیق همه‌ی آن چیزی است که از آنها به اثبات رسیده، و التزام به آن است، و این امر برای کسیکه به شهادتین گواهی بدهد حاصل می‌شود»^۳

و به هنگام شرح حدیث مشهور: «بنی الإسلام علی خمس: شهادة ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله» [۶۷]^۴ می‌گوید: «اگر سؤال شود چرا ایمان به ملائکه و پیغمبران و بقیه‌ی ارکان دیگری که حدیث جبرئیل^۵ متضمن آنهاست، را ذکر نکرده

۱. الشریعة ص ۱۰۰ و به تعلیق ابن صلاح بر این مسئله در صیانة صحیح المسلم ص ۱۷۵ -

۱۹۴ نگاه شود، همچنین به تعلیق ابن رجب در جامع العلوم و الحکم ج ۱ ص ۵۲۳، و سخنانی در این مسئله از منذری در الترغیب و الترهیب ج ۲ ص ۴۱۳- ۴۱۴ مراجعه شود.

۲. شرح مسلم ج ۱ ص ۲۱۲ و نگا: ایضا ج ۱ ص ۲۰۷

۳. فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۲۶

۴. روایت از بخاری ج ۱ ص ۸ کتاب الایمان، دعائکم ایمانکم، و مسلم ج ۱ ص ۱۷۶- ۱۷۷، کتاب الایمان باب بیان ارکان الاسلام، و لفظ از بخاری است.

۵. حدیث مشهوری است که متضمن سؤال جبرئیل از رسول خدا درباره ایمان و اسلام و احسان و ... است. و در آن جبرئیل به او جواب داد که ایمان عبارتست از ایمان به الله و ملائکه و کتاب‌های آسمانی و رسولان و روز آخرت و قضا و قدر، که تخریج آن در ص ۳۳ گذشت.

است، در جواب گفته می‌شود مقصود به شهادتین تصدیق رسول خدا (ﷺ) در (همه‌ی) آنچه که آورده است، می‌باشد پس مستلزم همه‌ی اعتقادات مذکور می‌شود.^۱

[۶۸] و بقاعی بعد از بیان معنای توحید گفته است: «این علم، بزرگترین ذکری است که فرد را از وحشت‌ها و احوال سرسام‌آور قیامت نجات می‌دهد، و هنگامی عملی می‌شود که ناطق باشد، و هنگامی نافع می‌شود که همراه با، اذعان به مطالبات آن و عمل کردن به آنها باشد، در غیر این صورت جهل و نادانی محض است.»^۲

و در نهایت، بر کسیکه به این شروط تحقق می‌بخشد - تا به ثواب آن دسترسی پیدا کند - لازم است که بر این شروط بمیرد و از دنیا بیرون برود. و این امری است که نزد هیچ احدی جای کمترین شک نیست، با این وصف بعضی از علمای شافعیه - مانند ابن حبان - [۶۹] بر این امر تأکید ورزیده‌اند که «ذکر بیان اینکه بهشت تنها برای کسانی واجب می‌شود که - از ته دل - به یقینی که توصیفش کردیم رسیده باشد و بر آن از دنیا بیرون رود.»^۳

و در پی آن حدیث «من مات و هو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة» را روایت کرده است.^۴

[۷۰] بیهقی از این حدیث و امثال آن «شرط متوفا شدن بر ایمان تا مستحق ورود به بهشت شود.» را برداشت کرده است.^۵

از همه‌ی آنچه که گذشت توجه علمای شافعیه به شروط کلمه‌ی توحید و اهتمام فراوانشان به تحقق این شروط روشن می‌گردد، تا بوسیله‌ی گواهی دادن به این کلمه‌ی طیبه معنایی، که خدای عزوجل و رسولش (ﷺ) آنرا اراده کرده‌اند، تحقق

۱. فتح الباری ج ۱ ص ۱۰۱، و نیز توجهش به این شرط را نگاه کنید در ج ۱ ص ۱۹۸، ۳۴۱

۲. شیخ عبدالرحمن بن حسن در فتح‌المجید ج ۱ ص ۱۲۶، آن را از اصلش «یتسر العزیز الحمید» ص ۷۵-۷۶، نقل کرده است.

۳. الأحسان به تقریب صحیح ابن حبان ج ۱ ص ۴۳۰ - ۴۳۱، و نگا: ایضا باب مشابه آن در ج ۱ ص ۴۳۴.

۴. تخریجش در ص ۹۳ گذشت.

۵. الاعتقاد ص ۶، و نیز نگا: دوباره شرح مسلم نووی ج ۶ ص ۲۱۹ کتاب الجنائز.

پیدا کند.

مبحث چهارم

توحید اولین دعوت پیامبران

اختلاف در این مسأله یک امر غریب و ناگهانی به شمار می‌رود، و این بدان علت است که گروهی از متکلمین، در مورد اولین واجبی که خداوند بر مکلفین واجب گردانیده است اختلاف داشته‌اند، برخی گفته‌اند اولین واجب بر مکلفان شناخت خداوند است، و بعضی گفته‌اند اولین واجب بر مکلفان نظر و اندیشیدن است، و بعضی هم گفته‌اند اولین واجب قصد اندیشیدن است، و برخی دیگر گفته‌اند اولین واجب شک و تردید در مورد خداوند است.

و در این باره، امام و پیشوای متکلمان زمان خودش ابوالمعالی جوینی^۱ در مقام بازگویی اختلافات متکلمین می‌گوید: «اگر کسی گفت: اولین واجب بر شخص مکلف چیست؟ می‌گویم: این جزء مسائلی است که عبارات ائمه در مورد آن گوناگون است، برخی گفته‌اند اولین واجب بر مکلفین شناخت خداوند است، و برخی از محققان متکلمین معتقدند اولین واجب بر مکلف نظر و اندیشیدن و استدلال است، که منجر به، شناخت صانع می‌شود... و آنچه که قاضی رحمته الله علیه اختیار و انتخاب نموده تصریح به مقصد است (یعنی قاضی تصریح نموده که اولین واجب قصد نظر و اندیشیدن است - مترجم -) ایشان گفته‌اند: اولین واجب بر انسان مکلف، اولین قسمت اندیشیدن است بنابر همان ترتیبی که در آن به شرط گرفته شده است، امام ابوبکر باقلانی^۲ گفته: اولین واجب بر انسان مکلف اراده و قصد نظر و تفکر است، زیرا اراده و قصد مقدم بر مراد و مقصد است، ابوهاشم^۳

۱. و این پیش از برگشت جوینی از مذهب اولش بوده، چنانکه توضیح آن در صفحه‌ی ۳۹ گذشت.

۲. ایشان قاضی محمد بن طیب بن محمد بصری سپس بغدادی مالکی مذهب است، عقیده و طریقه‌ی اشعری را یاری کرد و گاهی اوقات با عقیده اشعری مخالفت می‌کند، و ایشان از هم طرازان امام ابوالحسن اشعری است، از معروفترین کتاب‌های و تألیفات ایشان الأنصاف و اعجاز القرآن و غیره است، شرح حال و زندگی او را در کتاب سیر الاعلام النبلاء تألیف ذهبی ج ۱۷ ص ۱۹۱ - ۱۹۳، و وفیات الأعیان ابن خلکان ج ۴ ص ۲۶۹ - ۲۷۰ نگاه کن

۳. ایشان عبدالسلام بن عبدالوهاب جبائی و معتزلی مذهب است، او در مسأله‌ی اعتزال خیلی غلو و زیاده‌روی می‌کرد، او و پدرش جزو سران معتزله هستند، شرح حال وی را در کتاب

گفته: اولین واجب بر انسان مکلف شک و تردید در مورد ذات خداوند است، زیرا ضروری است که شک و تردید بر نظر و تفکر مقدم باشد، و درباره‌ی نوع شک گفته: شک در مورد ذات خداوند نیکو است.^۱

بعضی از معتزلی‌ها بر مسأله‌ی شک حکم سنگینی مترتب کرده‌اند، که به مقتضای آن هر کس از تحقق بخشیدن به آنچه که مکلف را بدان واداشته‌اند. تخلف ورزد از دین اسلام خارج است. حتی ابوهاشم جبائی گمان برده که اگر شخصی به تمام ارکان اسلام و حتی به تمامی اصول و ضوابط ابوهاشم اعتقاد داشته باشد و دلیل هر اصلی را جداگانه شناخته باشد جز یک اصل از اصول عدل و توحید و دلیل آن را نداند، او کافر است، و مقلدان چنین شخصی کافرند، چرا که نقطه مقابل شناخت و معرفت، عدم معرفت و شناخت است، و آنهم کفر است!!^۲

جوینی تصریح کرده به این‌که: اگر از اول حالت تکلیف زمانی بگذرد که انسان عاقل بتواند در آن نظر و تدبیر ورزد و کسی در این مدت بمیرد و علی‌رغم ارتفاع موانع تفکر نورزد به کافران پیوست می‌شود.^۳

برای بسیاری از آنها مهم نبوده که این حکم شامل گروه بزرگی از مردم می‌شود، تا جایی که یکی از آنها گفته است - هنگامی که بر او آشکار نشده که لازمه‌ی این قول وی تکفیر پدر و پیشینیان و همسایه‌گانش است - در جواب گفت: «بخاطر ازدیاد و کثرت جهنمیان مرا مورد انتقاد قرار مده».^۴

سیر تألیف ذهبی ج ۱۵ ص ۶۳، و طبقات المعتزله تألیف احمد بن مرتضی صفحه ۹۹ نگاه کن.

۱. الشامل فی اصول الدین صفحه ۳۱-۳۲، و در کتاب الأرشاد ص ۳ این قول را انتخاب و اختیار نموده که قصد کردن به تفکر و نظر صحیح که نتیجه‌ی آن، علم و آگاهی است به حادث بودن عالم، همان اولین مسأله‌ی واجب است بر انسان بالغ و عاقل.

۲. به کتاب اصول الدین تألیف بغدادی ص ۲۵۵، و فتح الباری تألیف ابن حجر عسقلانی ج ۲۸ ص ۱۲۱ مراجعه کن، ابوالمظفر سمعانی در کتاب الانتصار لاهل الحدیث از یاران ابی هاشم نقل کرده که آنها می‌گفتند: «فاطمه‌ی دختر ابوهاشم درباره‌ی ذات خداوند و شناخت، از فاطمه دختر محمد (ﷺ) و (ﷺ) شناخت بیشتری دارد!!». سیوطی آن را در کتاب صون المنطق ص ۱۷۶ نقل نموده است.

۳. مراجعه شود به کتاب الشامل فی اصول الدین، ص ۳۲-۳۳.

۴. نگاه: به کتاب المفهم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم تألیف قرطبی ج ۶ ص ۶۹۳، و ابن

این واجب اول در نزد متکلمین دسترسی به آن حاصل نمی‌شود مر از لابلائی تعدادی از مقدمات پیچیده که به یک نتیجه‌گیری مشخص می‌انجامد، و در این مقدمات، متکلمین اصطلاحاتی را به کار گرفته‌اند که فهم و درک آن اصطلاحات ممکن نیست مگر با در پیش گرفتن سخت‌ترین راه‌ها و به کارگیری سنگین‌ترین ابزارهای فهم!

بسیاری از متکلمین فهمیده‌اند که پیامبر خدا (ﷺ) و سلف اول این امت به طور کلی از این وسایل، در دعوت مردم؛ اعتراض کرده‌اند، و متکلمان ماهر و زیرک فهمیده‌اند که ایجاد این اختراعات و اصطلاحات مستقیماً سبب جلوگیری و بازداشتن مردم از دین و نیز سبب ایجاد تفرقه در میان مسلمانان بوده، چیزی که باعث شده تعداد نه چندان کمی از متکلمان برجسته از این راه سخت و پیچیده روی بگردانند، و اقرار نمایند که شیوه (دعوت) پیامبران، تنها راه شایسته دعوت مردم به سوی الله می‌باشد.^۱

چیزی که واقعاً تعجب از آن پایان‌ناپذیر است - اعراض و روی‌گردانی متکلمان مدافع این مسئله‌ی ساخته‌گی - از نصوص متواتر آشکاراست؛ نصوصی که دعوت پیامبران را برای اقوامشان به گونه‌ای دقیق و جامع توصیف می‌کنند! اما کسی که ژرفای این جماعت را کاوش بکند، می‌فهمد که آنها معتاد این کار ناشایست شده‌اند، به گونه‌ای که وحشت از این کار از دل‌های آنها از بین رفته است، و آنها را به انکار قطعیات و مسلمات و اثبات منکرات، وا داشته است، والله المستعان.

در هر حال آنچه که اهل علم در این زمینه تقریر و تثبیت کرده‌اند عین همان چیزی است که نصوص معصوم شریعت ثابت کرده‌اند، از اینکه اولین امری که پیامبران بدان دعوت نموده‌اند توحید و یکتاپرستی الله تعالی است و این بخاطر دلایل فراوانی است که از جمله‌ی واضح‌ترین و روشن‌ترین دلایل آنها می‌توان به

حجر عسقلانی در کتاب فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۲۱ آن را نقل کرده است.
 ۱. برای توضیح بیشتر به کتاب شرح العقیده الطحاویه تألیف ابی العز حنفی ص ۲۴۳ - ۲۴۷، و کتاب المفهم تألیف قرطبی ج ۶ ص ۶۹۲ - ۶۹۳، و تفسیر اضواء الیابان شنفیطی ج ۷ ص ۴۶۷ - ۴۷۶ و غیره مراجعه کنید، در شرح حال بعضی از علماء شافعیه که قبلاً ذکر شد مختصری در این زمینه گفته شد.

موارد زیر اشاره کرد:

اولاً قرآن کریم ثابت کرده که شناخت خداوند یک مسأله‌ی فطری است، نیکوکار و بدکار و مؤمن و کافر در آن مساوی هستند. ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [سوره زخرف: آیه ۸۷]

ترجمه: «اگر از مشرکان بپرسی، چه کسی آنها را آفریده است» یقیناً می‌گویند: الله! و نیز می‌فرماید ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [لقمان: آیه ۲۵]

ترجمه: «هرگاه از آنان بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است» حتماً می‌گویند الله.

پس از آنکه مشرکان اقرار و اذعان کردند که خداوند پروردگار آنها است خداوند آنها را ملزم کرد که دلیل قاطع و انکارناپذیر و جوب توحید او در عبادت را بپذیرند.^۱ در نتیجه، اولین واجب بر این مکلفان باید چیزی باشد غیر از آن اقرار و اعترافی که در سرشت و فطرت آنها کاشته شده و در عقل آنها تثبیت شده است و دیگر کاری به آن ندارند، پس بعد از این چیزی باقی نمانده جز استجابت به فراخوان فطرت و دلالت عقل برای توجیه عبادت کسی که همگی به او اعتراف می‌کنند، بنابراین اولین واجب بر شخص مکلف عبادت خداوند یکتا و بدون شریک است. این را بیان می‌کند:

ثانیاً: قرآن کریم خبر داده که پیامبران علیهم الصلاة والسلام - در حالیکه آنها آگاه‌ترین مردمان نسبت به ترتیب واجبات هستند - همگی بر این اجماع و اتفاق نظر حاصل کرده‌اند که باید قبل از هر چیز دیگری مردم به سوی یکتاپرستی و عبادت، خداوند دعوت شوند، چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي

كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [نحل: آیه ۳۶]

ترجمه: «ما به میان هر ملتی پیامبری را فرستاده‌ایم که خدا را بپرستید و از طاغوت دوری کنید».

۱. به حول و قوه الهی توضیح آن در فصل دوم این باب خواهد آمد.

این نخستین وظیفه آنها بوده است.

[۱] خداوند متعال بیان فرموده که اولین گفتار هر رسولی به امتش این بوده که:

﴿يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۚ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾

[اعراف: آیه ۵۹].^۱

ترجمه: «ای قوم من برای شما جز خدا معبودی نیست پس تنها خدا را بپرستید».

شهرستانی گفته: «توجه کنید به وضعیت تمام پیامبران علیهم السلام در کار دعوتشان، اما آدم ابوالبشر، صداقت و راستگویی او ثابت شده با این اعلان خداوند

به فرشته گان که فرمود: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [بقره: آیه ۳۰].

ترجمه: «من در زمین جانشینی قرار می دهم».

در زمان او مشرکی وجود نداشت تا او را به یکتاپرستی دعوت نماید ... و اما

مسئله ی نوح، علیه السلام اولین گفتار او با قومش این بود: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ

إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [اعراف: آیه ۵۹].^۲

۱. خداوند این گفتار را از زبان نوح و هود و صالح و شعیب علیهم السلام در چندین جا در قرآن ذکر نموده است، اولین این جاها سوره ی اعراف آیات ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵ است. تردیدی وجود ندارد که دعوت همه ی پیامبران در توحید، یکی بوده، و اختلافی در آن وجود ندارد، چنانکه پیامبر (ﷺ) فرموده: «و الانبياء إخوة لعلات امهاتهم شتى و دينهم واحد». ترجمه: انبیا برادران پدری هستند مادرانشان جداگانه و دینشان یکی است. (امام نووی در شرح این حدیث فرموده: جمهور علما گفته اند: معنی این حدیث این است که پیامبران اصل ایمانشان یکی است و قانونشان با هم متفاوت است، آنها در اصل توحید متفق و در شریعت مختلف هستند. - مترجم) روایت از امام بخاری ج ۴ ص ۱۴۲، کتاب الأنبیا، باب و اذکر فی الکتاب مریم، و مسلم ج ۱۵ ص ۱۱۹، کتاب الفضائل باب فضائل عیسی علیه السلام، و لفظ از بخاری است.

۲. آنچه از زبان نوح علیه السلام نقل شده این است که می فرماید: ﴿يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ

إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ بدون حرف (أن) چنان که در سوره اعراف آمده است آیه ۵۹ و سوره مؤمنون

آیه ۲۳ در سوره نوح آمده ﴿أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَأَتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾ و همان آیه ای که شهرستانی

از زبان صالح یا هود - بنابر اختلافی که در میان مفسران وجود دارد - در سوره مؤمنون آیه

۳۲ ذکر شده است شکی نیست که معنا در همه آنها یکی است. در اینجا فقط به خاطر

مراعات لفظ آیه تذکر دادم.

ترجمه: «ای قوم من، جز خدا معبودی نیست پس تنها خدا را بپرستید».

ابتدا توحید، سپس نبوت را ثابت کرده و فرمود ﴿أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّنْ

رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾ [اعراف: آیه ۶۳]

ترجمه: «آیا تعجب می‌کنید از این که اندرزی از سوی پروردگارتان بر زبان مردی از خودتان به شما برسد تا شما را بیم دهد».

هود، پس از او، فرمود ﴿يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [اعراف: آیه ۶۵]

ترجمه: «ای قوم من برای شما جز خدا معبودی نیست پس تنها خدا را بپرستید».

سپس فرمود: ﴿وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [اعراف: آیه ۶۷].

ترجمه: «بلکه من فرستاده‌ای از سوی پروردگار جهانیانم». ابتدا توحید سپس نبوت را ثابت کرد.

و اما بعد از او صالح فرمود: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [اعراف:

آیه ۷۳]. ترجمه: «ای قوم من، برای شما جز خدا معبودی نیست پس تنها خدا را بپرستید».

سپس فرمود: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [اعراف: آیه ۷۳].

ترجمه: «هم اینک معجزه‌ی بزرگی از سوی پروردگارتان برایتان آمده است».

هرکسی منکر توحید باشد ابتدا باید توحید را به او ثابت کرد، و کسی که به

توحید اعتراف کند واجب است ابتدا نبوت را به او ثابت کرد^۱.

در حقیقت سنت بر همان چیزی دلالت دارد که قرآن بر آن دلالت می‌کند، چنان

که در حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد فرستادن معاذ (رضی الله عنه) به

یمن آمده، که پیامبر (ﷺ) فرمود: «انک ستأتی قوماً اهل کتاب فاذا جئتهم

فادعهم الی ان یشهدوا ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله»^۲

ترجمه: «تو به سوی قومی خواهی رفت که اهل کتاب هستند، هرگاه رفتی آنها را

۱. نهاییه الإقدام، ص ۴۳۰ - ۴۳۱.

۲. تخریج آن در مبحث اول این فصل ص ۴۰ گذشت.

دعوت کن به گواهی دادن به این که هیچ اله و معبود بحق وجود ندارد جز الله، و اینکه محمد فرستاده او است».

و در لفظ دیگری آمده «فلیکن اول ما تدعوهم الیه عبادة الله»

ترجمه: «باید اولین چیزی که آنها را بدان دعوت می‌کنی عبادت خداوند باشد!».

و دیگر نصوص و متون ثابت و مسلم نبوی، به همین خاطر مفسر قرآن، ابن عباس فرموده: «ان الله جل ثنائه بعث نبیه محمداً صلی الله علیه و سلم بشهادة ان لا اله الا الله، فلما صدقوا بها زادهم الصلاة، فلما صدقوا بها زادهم الصيام فلما صدقوا بها زادهم الزکاة، فلما صدقوا بها زادهم الحج، ثم اکمل لهم دینهم فقال: ﴿الْيَوْمَ

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [مائده: آیه ۳].

ترجمه: «خداوند عزوجل پیامبر خود محمد (ﷺ) را مبعوث کرد (به این که مردم را دعوت کند) تا گواهی بدهند که هیچ اله و معبود بحق وجود ندارد».

هنگامی که مردم آن را تصدیق کردند و پذیرفتند، نماز را برای آنها زیاد کرد، وقتی نماز را پذیرفتند، روزه را برای آنها زیاد کرد، وقتی روزه را قبول کردند، زکات را برای آنها زیاد نمود، و هنگامی که زکات را پذیرفتند، حج را برای آنها زیاد کرد، سپس دینشان را بر ایشان تکمیل کرد و فرمود: /مروز دین شما را برایتان کامل کردم و نعمت خود را بر شما تکمیل نمودم^۱. . .»

دلایل بر این که توحید و یکتا پرستی اولین واجبات است، بیشتر از آن هستند که شمارش شوند.

به خاطر بیان و توضیح آن وجهه و دیدگاهی که تعداد فراوانی از شخصیت‌های معروف شافعی مذهب پذیرفته‌اند - از جمله برخی از منتسبین

۱. این لفظ را امام بخاری در ج ۲ ص ۱۲۵، کتاب زکاة، باب لا تؤخذ کرائم اموال الناس، و

مسلم در ج ۱ ص ۱۹۹-۲۰۰ کتاب الایمان باب الدعاء الی الشهادتین، ذکر نموده‌اند.

۲. ابن جریر آن را در جامع البیان ج ۱۱ و ج ۲۶، ص ۴۵ روایت کرده، و محمد بن نصر در

کتاب تعظیم قدر الصلاة، ج ۱ ص ۳۵۱-۳۵۲، و ابن المنذر و طبرانی و ابن مردویه و بیهقی

در دلائل چنانکه سیوطی در تفسیر در المثنور ج ۷ ص ۵۱۴ ذکر نموده روایت کرده‌اند، و

این لفظ از ابن جریر است

کلام و مدافعین آن - گفتار را در این مسأله به خود علمای شافعی واگذار می‌کنم.

[۲] امام شافعی «رحمته» تحت عنوان «شروع نزول قرآن و ابتداء فرائض بر پیامبر صلی الله علیه و سلم و سپس بر مردم» می‌فرماید: «هنگامی که خداوند محمد (صلی الله علیه و آله) را مبعوث کرد، فرائضش را بر او نازل کرد همان‌گونه که حکمت و خواست خودش اقتضا کرد، هیچ مانعی نمی‌تواند حکم خداوند را به تأخیر بیندازد، سپس به دنبال هریک از آن فرائض فرضی پس از فرضی در زمانی غیر از زمان فرض قبلی آورد.

امام شافعی^۱ «رحمته» تعالی فرموده: گفته می‌شود - در حالیکه خدا عالم‌تر است - اولین چیزی که خداوند بر پیامبر نازل فرمود «أَقْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»^۲ بود سپس مسائلی بر او نازل کرد که در طی آن، دستور داده نشد مشرکان را به آن دعوت نماید، مدت زمانی بر آن سپری شد، سپس می‌گویند جبرئیل علیه‌السلام از طرف خداوند خدمت ایشان آمد تا محمد (صلی الله علیه و آله) به مشرکین اعلام کند که وحی بر او نازل می‌شود، و آنها را دعوت کند تا به این وحی ایمان بیاورند، این بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) سخت آمد و می‌ترسید که او را تکذیب و اذیت کنند. پس این آیه بر او نازل شد «يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» [مائده: آیه ۶۷].

ترجمه: «ای فرستاده خدا هر آنچه از سوی پروردگارت بر تو نازل شده است برسان، و اگر چنین نکنی رسالت خدا را نرسانیده‌ای، و خداوند تو را از مردمان محفوظ می‌دارد».

۱. کتابام مملو از این عبارت تکراری است، و ما در نقل اقوال عبارات دقت به‌کار می‌گیریم هر چند منجر به تکرار عبارات شود.

۲. بخاری آن را در حدیث طولانی در صحیح خود ج ۱ ص ۳-۴، کتاب بدأ الوحی و باب کیف كان بدء الوحی روایت کرده است، و مسلم نیز ج ۲ ص ۱۹۷ - ۲۰۴، کتاب الايمان باب بدء الوحی آن را روایت کرده است. ابن جریر در تفسیر خود ج ۱۲ ص ۳۰، ص ۱۶۱ - ۱۶۳ نقل کرده که تعدادی از اهل علم همین نظریه را تأیید کرده‌اند، و ابن کثیر در تفسیر خود ج ۴ ص ۵۲۸ آن را تأیید نموده است.

تبلیغ رسالت و عبادت خدا را بر او واجب گردانید، جنگ با آنها را بر پیامبر (ﷺ) فرض نمود، و خداوند این موضوع را در چند آیه در کتاب خودش بیان و روشن کرده است، و به پیامبر دستور نداد که از آنها کناره‌گیری کند، و سوره‌ی ﴿قُلْ يَأَيُّهَا الْكٰفِرُونَ ﴿۱﴾ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الکافرون: آیات ۱-۲] را بر او نازل کرد. تا اینکه امام شافعی درباره‌ی مسلمانان فرمود: «و خداوند به آنها دستور داد که به معبودها و خدایان مشرکان دشنام ندهند و فرمود: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ

يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [انعام: آیه ۱۰۸].

ترجمه: «ای مؤمنان به معبودها و بت‌هایی که مشرکان بجز خدا می‌پرستند دشنام ندهید تا آنان تجاوزکارانه و جاهلانه خدای را دشنام دهند»

و آیات دیگری شبیه این آیه را بر پیامبر نازل فرمود، شافعی (رحمه الله) فرموده: سپس خداوند تبارک و تعالی بعد از این در حالی که کناره‌گیری از مشرکان را فرض نموده بود این آیه را نازل کرد و فرمود: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِيْنَ يَخُوضُونَ فِيْءِ اٰيٰتِنَا فَاَعْرَضْ عَنْهُمْ﴾ [انعام: آیه ۶۸]

ترجمه: «هرگاه دیدی کسانی که به تمسخر و طعن در آیات ما می‌پردازند از آنان روی بگردان».

امام شافعی (رحمته الله) بر این منوال و سبک پیش رفته، بیان می‌کند که پس از آن به مسلمانان اجازه‌ی هجرت داده شد، و بعد از مدتی هجرت فرض می‌گردد، و نیز اجازه جنگ با کفار و مشرکان داده می‌شود و سپس جهاد بر مسلمانان فرض می‌گردد و...^۱ پس از کلام امام شافعی (رحمته الله) روشن شد اولین فریضه‌ای که بر پیامبر (ﷺ) فرض شد - پس از مرحله خبررسانی (آسمانی) که در طی آن مأمور به دعوت کردن مردم نشد - فریضه‌ی تبلیغ رسالت و پرستش خداوند است، و امام شافعی (رحمته الله) به این نکته یادآور شده که سوره کافرون برای توضیح این معنا نازل شده است، و تمام این سوره نصی (صریح) است در مورد تخصیص خداوند به

۱. مراجعه شود به کتاب الأم، ج ۴: ص ۱۵۹-۱۶۱.

عبادت و کنار گذاشتن همه معبودات بجز الله، و این سوره همچنان که در حدیث آمده^۱ «برائت از شرک است».

نظر به اینکه پیامبر (ﷺ) به ابلاغ و دعوت مردم به سوی ایمان مأمور شده است. این کار نه تنها مقتضی عدم کناره‌گیری از مشرکان است، بلکه مجالست با آنها و عدم دشنام‌دهی به معبودان آنها را می‌طلبد. سپس خداوند به او دستور داد تا از مشرکان کناره بگیرد و به دنبال آن هجرت و جهاد و احکام دیگر را بر او فرض نمود، به نص کلام شافعی این ابتدای فرائض است بر پیامبر (ﷺ) و سپس بر مردم.

[۳] و امام شافعی درباره‌ی منزلت نماز فرموده: «بعد از توحید و گواهی اینکه محمد (ﷺ) رسول خداست، و ایمان به آنچه که از جانب خداوند تبارک تعالی نازل شده، نماز واضح‌ترین چیزی است که بر او فرض گردیده»^۲. این جمله‌ی رسا در شأن نماز نشان می‌دهد که اولین و فرض‌ترین واجبات نزد امام شافعی «حُفَّتْ» توحید است و هر آن چیزی که بدون آن، توحید کامل نمی‌شود، از جمله گواهی به صدق رسالت و ایمان به هر آنچه که پیامبر (ﷺ) از طرف خداوند آورده است،^۳ و بعد از همه اینها، بقیه تکالیف می‌آیند، که بزرگترین آنها نماز است.

[۴] و به همین خاطر است که پی می‌بریم چرا امام شافعی (رحمه الله) در

مقدمه‌ی کتاب الزکات در کتاب الأم^۴ این آیه را ذکر کرده «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» [البينه: آیه ۵]

۱. امام احمد ج ۵ ص ۴۵۶، و ابو داود ج ۵ ص ۳۰۳ حدیث شماره ۵۰۵۵ و غیر این دو محدث آن را روایت کرده‌اند، و آلبانی در صحیح جامع حدیث شماره ۲۹۲ آن را حسن دانسته است و شعب ارناؤط آن را تصحیح نموده و گفته: «بر شرط صحیح است». مراجعه شود به ابن حبان ج ۳ ص ۷۰-۷۱ تحقیق شعب ارناؤط.

۲. الأم ج ۱ ص ۲۵۶ این گفتار را در ضمن مناظره‌ی کوبنده‌ای با یکی از آن کسانی معتقدند تارک نماز کشته نمی‌شود، ایراد کرده است.

۳. مراجعه شود به آنچه که در مبحث قبلی در مورد شروط توحید گذشت.

۴. الأم ج ۲ ص ۳.

ترجمه: «در حالی که جز این بدیشان دستور داده نشده است که مخلصانه و حقگرایانه خدای را بپرستند و تنها شریعت او را آئین خود بدانند و نماز را چنانکه باید بخوانند و زکات را بپردازند آئین راستین و ارزشمندترین این است و بس».

و در مقام توضیح آن گفته: «پس خداوند بیان فرموده که او بر آنها فرض کرده که در حالیکه دین را برای او خالص کرده‌اند، او را عبادت کنند و نماز را آنگونه که باید و شاید است به پا دارند و زکات را بپردازند».

منظور امام شافعی رحمته الله این بوده که خداوند این فرایض را به ترتیب بر مردم فرض گردانیده است، چنانکه از نقل قول‌های قبلی بر می‌آید، و همچنان که بعداً در گفتار محمد بن نصر که شبیه گفتار امام شافعی است - و به حول خدا به زودی خواهد آمد - مطلب روشن‌تر می‌شود.

قبلاً گذشت که امام شافعی رحمته الله «توصیف اسلام» را منحصر کرده - آن توصیفی که بر اساس آن به مسلمان شدن کافر حکم می‌شود - در نطق به شهادتین و برائت از هر آنچه که با این دین مخالف است، به شرطی که آن کسی که شهادتین را نطق می‌کند معنی و مفهوم آن را بداند^۱. و این دلیل واضحی است بر اینکه امام شافعی رحمته الله واجب دیگری را پیش از اقرار به شهادتین نمی‌بیند، و به نظر و اندیشه و استدلال کلامی توجهی نمی‌کند و به آنها اعتماد و تکیه می‌نمایند، چگونه به استدلال‌های کلامی اعتماد کند در حالی که او جام غضب خود را بر سر کلام و اهل کلام ریخته است، تا جایی که فتوی داده که باید آنها را با شاخه‌های نخل و کفش‌ها زد، و هیچ گناهی را بعد از شرک - که بنده با آن به پروردگارش می‌رسد و با او دیدار می‌کند - شدیدتر و سنگین‌تر از آن ندیده است^۲.

[۵] به خاطر این اولین واجب - در نظر امام شافعی - بنده‌گان خلق شده‌اند، به

همین خاطر است که گفته: «خداوند تبارک و تعالی فرموده: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ

وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [ذاریات: آیه ۵۶].

۱. مراجعه شود به صفحه‌ی ۲۷-۲۸ از مبحث اول و همچنین صفحه‌ی ۱۰۱-۱۰۲ از مبحث

سوم.

۲. توضیح آن در مقدمه گذشت.

ترجمه: «من پری‌ها و انسان‌ها را جز برای پرستش خود نیافریده‌ام».

امام شافعی «رحمته» فرموده: خداوند خلق را برای پرستش خود آفریده است.^۱

[۶] و چیزی که این معنی را تأکید می‌کند آن است که برخی از اهل علم از قول امام شافعی «رحمته» استنباط کرده‌اند که «پدران و مادران وظیفه دارند که فرزندان خود را تربیت کنند، و طهارت و نماز را به آنها بیاموزند، و اگر دریافتند و با شعور شدند به خاطر نماز آنها را تنبیه کنند، اگر کسی در خواب احتلام شود، یا دچار خون حیض گردد، یا ۱۵ سالگی را تمام کند، باید این فرض را انجام دهد»^۲ دلالت و پیامی که این سخن برداشت می‌شود، این است که وی بر پدران و مادران واجب نساخته که در صورت حصول فهم و شعور برای فرزندان‌شان، بیایند با نظر و استدلال آنها را مورد خطاب قرار دهند، بلکه بر آنها واجب نساخته که شهادتین را دوباره از فرزندان‌شان بخواهند، چنانکه وی این را در حالت بلوغ هم واجب ندانسته است، و اقرار به شهادتین - اگر چه به اتفاق مسلمانان واجب است و علاوه بر این، قبل از نماز واجب شده است - در واقع ادای آن قبلاً صورت گرفته است حال یا به لفظ یا به معنا.^۳ وی بدینگونه نبوده است که بیاید دستور دادن به نماز را همزمان با عقب افتادن پایه اول که مبنای همه عبادت‌ها اعم از نماز و غیر آنست، واجب بداند. زیرا ایشان شکر خدا، به مراتب از این آگاهتر و بزرگوarter هستند که بیایند چنین کاری نکنند. به حول خدا توضیح بیشتر این مسأله بعداً خواهد آمد.^۴

[۷] محمد بن نصر «رحمته» به هنگام بیان اینکه واجب کردن نماز نعمتی است از طرف الله تعالی بر بنده‌گانش، گفته: «خداوند پس از توحید و تصدیق و ایمان به پیامبران و هر آنچه که از طرف او آمده فریضه‌ای را پیش از نماز بر بنده‌گان واجب نگردانیده است، و خبر داده که این دستور او است به بندگان و پیامبران و امتها، پیش از آنکه محمد صل الله علیه وسلم را مبعوث کند». سپس ایشان آن

۱. الأم ج ۴ ص ۱۵۹.

۲. مزنی آن را در مختصر خود ص ۲۲ از امام شافعی نقل کرده، و به مفهوم آن، در کتاب الأم ج ۱ ص ۶۹ نگاه کن.

۳. مراجعه شود به کتاب: درء تعارض العقل و النقل تألیف ابن تیمیه ج ۸ ص ۱۳.

۴. و این به هنگام نقل کلام غزالی «رحمته» در صفحات بعد خواهد آمد.

آیات پنج گانه از سوره بینه را ذکر کرده، که آخرین آنها این گفته الله تعالی است:

﴿وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ
وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾

سپس محمد بن نصر «رحمته» گفته است: «اولین فریضه‌ای که خداوند صراحتاً نام آن را پس از اخلاص در عبادت برای خدا عنوان کرد، نماز است»^۱. این قول شبیه همان قولی است که کمی پیش از امام شافعی «رحمته» نقل شد، که ایشان استاد استادان محمدبن نصر است، خداوند همه آنها را رحمت کند^۲.

[۸] و از همین جا است که ابولعباس بن سریج «رحمته» گفته: «اگر شخصی نزد ما بیاید و بگوید:

ادیان فراوان هستند بگذارید که من در این ادیان فکر کنم در میان هر کدام از آنها حق را یافتن می‌پذیرم،^۳ و هر دینی که من حق را در آن نیافتم نمی‌پذیرم، ما به او اجازه نمی‌دهیم که چنین کند و ما او را وادار می‌کنیم که اسلام را بپذیرد، وگرنه، قتل او را واجب می‌گردانیم».

این قول صریح است در ابطال گمان کسانی که نظر و استدلال کلامی را واجب می‌دانند. زیرا ابوالعباس «رحمته» معتقد به جواز پذیرش این درخواست کافر نبوده است. در حالی که این درخواست مبتنی است بر تفکر و استدلال چنانکه معلوم است، و بلکه او را بر پذیرش اسلام ملزم ساخته، آن اسلامی که توحید اساس و رکن اول آن قرار داده شده است، برای تأکید این مفهوم و معنی او «رحمته» - پس از آن که معنای توحید را در [۹] شرح بیان نموده گفته: «توحید اهل باطل فرو رفتن است در اعراض و اجسام و جوهر، درحالیکه محمد (ﷺ) برای انکار آن، مبعوث

۱. تعظیم قدر الصلاة ج ۱ ص ۸۵ - ۸۶ و نیز مراجعه شود به ج ۱ ص ۹۶ - ۹۷.

۲. این کلام همان مسأله‌ای را تأکید می‌کند که ما قبلاً به آن اشاره کردیم، از اینکه امام شافعی «رحمته» هنگامی که این آیه بزرگ را در ابتدای کتاب الزکات در کتاب خودش الأم ذکر کرده فقط منظورش این بوده که فرائضی در این آیه که ذکر شده‌اند به ترتیب فرض گردیده‌اند.

۳. شاگرد ابو مظفر سمعانی قوام السنه اصفهانی در کتاب الحجج فی بیان المحججه ج ۲ ص ۱۲۰ از خود ابو مظفر نقل کرده است.

شده است»^۱ بدون شک منظور از اهل باطل اهل کلام است.

[۱۰] شهرستانی به آن مسئله‌ای که ابن سریج ذکر کرده پرداخته، که آن مسئله عبارت است از فرصت دادن به شخص کافر تا پیش از آنکه مسلمان شود در مورد آن فکر کند، و در عین حال بیان می‌کند که پیامبر (ﷺ) آمده تا این مهلت و فرصت را از میان بردارد و مردم را به سوی شناخت مرسل (یعنی خداوند) راهنمایی کند و گفته: «چگونه ممکن است به او فرصت بدهد و او را به حال خودش واگذارد، در حالی که ایشان مأمور هستند که مردم را به سوی توحید و یکتاپرستی و شناخت خداوند از حالتی به حالت دیگری و از شخصی به شخص دیگری راهنمایی کنند؟ فرصت طلبیدن زمانی صحیح است که دعوت از دلیل الزام آور و دلالت و (جواب) کوبنده تهی باشد، کسی که رسالتش فی نفسه واقعیت پیدا کرده، و عهده‌دار دعوت کردن مردم به سوی وحدانیت الله تعالی شده باشد، دعوتش را از دلالت و روشنگری بر توحید تهی نمی‌کند»^۲.

[۱۱] شهرستانی آن کسی را که به مهلت دادن قایل شده، به (پذیرش این نتیجه) ملزم ساخته که دیگر رسالت هیچ پیامبری پایدار نمی‌ماند و دعوت هیچ رسولی ادامه پیدا نمی‌کند. اگر هر شخص عاقلی فرصت را درخواست کند و به او فرصت داده شود در جا نبوت تعطیل می‌شود، و این شخص که درخواست فرصت کرده در این مدت منتظر می‌ماند تا اینکه بار دیگر پیامبر برای دعوت وی برمی‌گردد، در حالی که نبوت ایشان نزد او هنوز ثابت نشده است و در جواب پیامبر می‌گوید تو به من فرصت داده‌ای من هنوز فرصت فکر کردن دارم، سپس شهرستانی گوینده‌ی این نظریه را ملزم به (پذیرش این نتیجه کرده که) بر این شخص مهلت داده شده لازم است با آن پیامبر (ﷺ) بجنگد^۳.

۱. هروی در کتاب ذم الکلام ج ۴ ص ۳۸۵ - ۳۸۶، و قوام السنه در کتاب الحجه ج ۱ ص ۹۶ - ۹۷، و حکاری در کتاب اعتقاد الشافعی (برگه هفتم دست‌نویس) آن را روایت کرده‌اند عبارت کامل آن قبلاً گذشت.

۲. نهاییه الاقدام ص ۴۳۰.

۳. نهاییه الاقدام ص ۴۳۳.

[۱۲] ابو حاتم^۱ «رحمته» کسی که عقل را طریق و روش اول شناخت قرار داده، مبتدع دانسته است، او به این طریق، سخن کسانی را که نظر و اندیشه و یا قصد آن را اولین واجبات دانسته‌اند، رد نموده است، بدین گونه که از او درباره‌ی شخصی که می‌گوید خدا را با عقل و الهام شناختم سؤال شده! او گفت: «کسی که بگوید خدا را با عقل و الهام شناختم مبتدع است، و بایستی میگفت همه چیز را با خدا شناختم»^۲.

یعنی تمام معارف و شناخت‌های ما از طرف خداوند یگانه است. او است که ما را به شناخت خودش هدایت نموده، و ما را به بوسیله فرستادن رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی عبادت خویش راهنمایی کرده است^۳.

[۱۳] و اما آجری «رحمته» بعد از آنکه بیان کرده که خداوند متعال پیامبر خودش محمد (ﷺ) را به سوی مردم فرستاده تا مردم به توحید و یکتاپرستی او اقرار نمایند، و ایشان پس از آنکه معنی همان توحیدی که بدان فرستاده شده را بیان

۱. او امام عبدالرحمن بن محمد بن ادريس رازی می‌باشد، و صاحب تألیفات مفید است، و یکی از محدثان سر شناس است، [حدیث] را از شخصیت‌های فراوانی اینها است، از جمله، برخی از یاران امام شافعی «رحمته» مانند مزنی و ربیع وزعفرانی و غیره اینها، او در رد جهیمیه کتاب گران‌بهای نوشته، و تفسیر کبیر را در چند مجلد نوشته است، که بیشتر آن آثار و روایت‌هایی است که همراه با سند نقل شده‌اند، و کتاب جرح و تعدیل، و کتاب آداب شافعی و غیره را نوشته است، مراجعه کن به کتاب سیر اعلام النبلاء ج ۱۳ ص ۲۶۳ - ۲۶۹، و طبقات الفقهاء الشافعیه تألیف ابن صلاح ج ۱ ص ۵۳۴، و طبقات الفقهاء الشافعیین تألیف ابن کثیر ج ۱ ص ۲۵۴ - ۲۵۵، و طبقات سبکی ج ۳ ص ۳۲۴ - ۳۲۸.

۲. این عبارت گران‌مایه، در حاشیه‌ی فتاوی ابن تیمیه ج ۲ ص ۲ به نقل از کتاب شرح اعتقاد اهل السنه تألیف محمد الخلیدی نقل شده است، دسترسی به این کتاب پیدا نکردم، ناقل این نص شخص ابن تیمیه است که در حاشیه‌ای بر سخنی که به این مسأله تعلق دارد، آن را نقل کرده است.

۳. باید دانسته شود که منظور ابوحاتم در این جا رد است بر نظریه‌ی کسانی که عقل و الهام را اولین راه شناخت دانسته‌اند، منظور ایشان این نیست که شناخت خداوند در عقل و فطرت‌ها کاشته نشده است، زیرا این مسأله‌ای است که در کتاب خداوند تثبیت شده است، و آن را نصوص سنت و آثار سلف - که ابو محمد روایت آنها را به عهده گرفته و عمر خویش در جمع آوری آنها صرف نموده - آشکارا بیان کرده‌اند، و این مسأله‌ای است که بر امام بزرگواری همچون ایشان مخفی و پوشیده نیست.

نموده^۱، گفته: «هنگامی که به توحید و یکتاپرستی و به لا اله الا الله ایمان آوردند و توحید خود را خالص و بی پیرایه ساختند (این جمله طبق تحقیقی است که دکتر عبدالله دمیجی در نسخه‌ای که آن را بدست آورده است، انجام داده است ج ۲ ص ۵۵۳) در مکه نماز را بر آنها واجب کرد، و آنها آنرا تصدیق نمودند و ایمان آوردند و نماز خواندند، سپس هجرت را بر آنها فرض گردانید و خانواده و کاشانه خود را ترک کردند، سپس در مدینه روزه را بر آنها فرض گردانید، بدان ایمان آوردند و تصدیق نمودند و روزه ماه مبارک رمضان را گرفتند».

آجری «رحمته» فرض شدن زکات و سپس جهاد و سپس حج را ذکر نموده، سپس گفته: «هنگامی که به این فرائض ایمان آوردند، و آنها را عملی کردند تا تصدیق قلبی و گویش زبانی به آن و عمل کردن اندامی به آن را ثابت نمایند. الله تعالی فرموده است: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ

الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [مائده: آیه ۳]

ترجمه: «امروز دین شما را برایتان کامل کردم و نعمت خود را بر شما تکمیل نمودم و اسلام را به عنوان آئین خداپسندانانه برای شما برگزیدم»^۲.

آجری «رحمته» ثابت کرد که اولین واجب بر انسان مکلف، توحید است، زیرا توحید اولین امری است که پیامبر (ﷺ) مردم را به آن دعوت کرد، هنگامی که مسلمانان به توحید تحقق بخشیدند، نماز و هجرت و زکات و جهاد و بقیه‌ی احکام، واجب گردید، زمانی که به همه‌ی اینها تحقق بخشیدند خداوند آیه‌ی فوق سوره مائده را نازل کرد تا بیان کند که دین کامل شده است، آن دینی که مبدأ و ابتدای آن توحید است.

[۱۴] اما خطابی «رحمته» به هنگام شرح و توضیح حدیث معاذ (رضی الله عنه) - آنگاه که پیامبر (ﷺ) او را به سوی یمن فرستاد و به او فرمود: «إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ» تا آخر حدیث،^۳ ترجمه: «تو

۱. در مبحث اول ص گذشت و ایشان - آجری - توحید را به لا اله الا الله تفسیر کرده‌اند.

۲. کتاب الشریعه ص ۱۰۰.

۳. بخاری ج ۲ ص ۱۳۶، کتاب الزکات باب اخذ الصدقه من الاغنیاء، و مسلم ج ۱ ص ۱۹۶-۱۹۷،

پیش قومی می‌روی که اهل کتاب هستند آنها را گواهی دادن به اینکه جز الله وجود ندارد و اینکه من فرستاده‌ی الله هستم، دعوت کن!» - گفته است: «از این حدیث به این علم و آگاهی می‌رسیم که پیامبر (ﷺ) واجبات شریعت را رتبه‌بندی و کلمه توحید را مقدم کرده، سپس به دنبال آن نماز را در اوقات مقرر آورده، و مسأله‌ی زکات را در مرحله‌ی آخر ذکر نمود، زیرا زکات تنها بر گروهی از مردم واجب است نه بر همه‌ی آنها^۱»

[۱۵] خطابی در جای دیگر گفته: «من می‌گویم: در این حدیث مستمسک و استدلالی برای کسانی وجود دارد که می‌گویند کافران (ابتداءً) بوسیله‌ی قوانین و تعالیم دین مورد خطاب قرار نمی‌گیرند، بلکه تنها به اقرار کلمه‌ی شهادتین مخاطب قرار گرفته‌اند، پس هنگامی که بطور کامل آن را ادا نمودند، بعد از آن شرائع و عبادات متوجه آنها می‌شود^۲. زیرا پیامبر خدا (ﷺ) به ترتیب فرائض را واجب گردانیده، ابتداءً شهادتین را واجب و سپس به دنبال آن نماز و زکات را واجب گردانید^۳».

بنابراین وی بیان کرده که توالی و مرتب کردن فرائض در این حدیث هدف بوده، زیرا پیامبر (ﷺ) شهادتین را مقدم کرد چون اقرار به شهادتین اولین فرضی است که کافران به آن دعوت می‌شوند و مخاطب قرار می‌گیرند، پس هر زمانی که به آن اقرار کردند بقیه‌ی فرائض به دنبال آن می‌آید.

علی‌رغم اینکه خطابی مقداری به علم کلام علاقمند بوده اما او در جاهایی چند از کتابهایش شدیداً متکلمین را مورد نکوهش قرار داده است، تا جایی که یک رساله‌ی مستقل را درباره‌ی بی‌نیازی از کلام و اهل کلام نوشته و در آن روش‌ها و مسالک متکلمین را نقد کرده، و روش سلف را در دریافت اصول [۱۶] اساسی - که مهمترین آنها توحید است - از منابع اصیل آن، یاری و تأیید نموده است، و در آن

کتاب الایمان، باب الدعاء الی الشهادتین.

۱. اعلام الحدیث ج ۱ ص ۷۲۶.

۲. مراجعه کن به آن تعلیقی که نویی بر این استدلال در شرح مسلم نوشته است ج ۱ ص ۱۹۸.

۳. معالم السنن ج ۲ ص ۳۲، هدف از نقل این حدیث آن است که این حدیث آخر کلام خطابی است و محل شاهد در کلام خطابی همین است.

باره می‌گوید: «اگر متکلمین گفتند شما کلام را انکار کرده‌اید و به کارگیری ادله‌ی عقلی را منع کرده‌اید پس در صحّت اصول دینتان به چه چیزی اعتماد می‌کنید؟ و از چه راهی به شناخت حقائق دین می‌رسید، در حالیکه دانسته‌اید که قرآن آن گونه که باید و شاید است فهمیده نشده، و صدق و راستگوئی پیامبر (ﷺ) به جز از طریق ادله‌ی عقلی ثابت نشده است و شما ادله‌ی عقلی را نفی و منع نموده‌اید؟ ما می‌گوئیم: ما ادله‌ی عقلی و رسیدن به معارف از طریق آنها را انکار نمی‌کنیم، ولی ما در به کارگیری ادله‌ی عقلی همان روشی را که شما در استدلال به اعراض و تعلق آن به جواهر و واژگونی آن ادله‌ی عقلی در آن روش در آن بر حادث بودن عالم و اثبات صانع در پیش گرفته‌اید، به کار نمی‌گیریم، و ما از آن بدمان می‌آید و رو به چیزی می‌کنیم که به مراتب از بیانی واضح‌تر و دلیلی صحیح‌تر برخوردار است. و آن استدلال‌های عقلی که شما به کار می‌گیرید چیزی است که از فلاسفه گرفته‌اید و در رابطه با آن، از آنها پیروی کرده‌اید، و فیلسوفان فقط به این دلیلی این روش را در پیش گرفته‌اند که نبوت‌ها (و وحی) را نمی‌پذیرند و حقیقتی برای آن در نظر نمی‌گیرند. پس قوی‌ترین چیز در نزد آنان در اثبات این امور، استدلال به این چیزهای است که خود را به آن بسته‌اند، (یعنی استدلال به جوهر و جسم و عرض و غیره. - مترجم).

اما آنهایی که نبوت‌ها را باور دارند و آنها ثابت می‌کنند، خداوند آنها را از این گونه استدلال‌ها بی‌نیاز کرده است و خداوند آنها را از سنگینی مخارج این راه پر پیچ و خم بی‌نیاز کرده است، راهی که هر کسی آن را در پیش گیرد از خستگی و درماندگی در امان نیست و دست آخر به بریدگی می‌رسد.

بیان و دیدگاه علما و ائمه سلف مسلمانان در رابطه با استدلال بر معرفت صانع و اثبات توحید و صفات وی و سایر مقولاتی که بنا به ادعای متکلمان دسترسی به آنها مشکل است مگر از طریق رویه و روشی که آنها بدان باورمند شده و آنرا طی کرده‌اند، و به گمان آنها کسی که این روش‌ها و رویه‌ها را جهت دسترسی به آنها طی نکرده باشد، حقیقتاً مقلد ناموحد است؛ این است که خداوند عزّ و جل هنگامی که اکرام کسی را که به شناخت خودش هدایت فرموده اراده کرد، پیامبرش

محمد (ﷺ) را به عنوان مژده رسان و بیم دهنده و دعوت کننده به سوی خدا - به اذن وی - و به عنوان چراغ تابان فرستاد، هیچ مسأله‌ای از امر دین اعم از قواعد و اصول و قوانین و فصول آن را باقی نگذاشته، مگر اینکه آنرا بیان کرده، و به کاملترین شکل آن را ابلاغ نموده‌اند، و بیان آن را از وقت احتیاج و نیاز، به آن، به تأخیر نینداخته‌اند، زیرا در میان گروه‌های مسلمانان اختلاف نیست در اینکه به تأخیر انداختن بیان شریعت از وقت احتیاج به هیچ وجه جائز نیست، و بدیهی است که مسأله‌ی توحید و اثبات صانع همواره و در هر وقت و زمانی تا ابد نیاز به آن مبرم و شدید است، اگر بیان آن به تأخیر افتد مردم به چیزی مکلف می‌شوند که هیچ راهی را برای دسترسی به آن ندارند، و چنین چیزی بی معنی و پوچ است و جائز نیست، اگر مسأله بر این اساس باشد که ما گفتیم در حالیکه و به روشنی دانسته‌ایم که پیامبر (ﷺ) در مسأله‌ی توحید و یکتا پرستی مردم را به سوی استدلال به اعراض و تعلق آنها به جواهر و دگرگونی و واژگونی آنها در اعراض، دعوت نکرده‌اند، و چون ممکن نیست هیچ احدی در این باره از پیامبر (ﷺ)، و یا یکی از صحابه یک حرف و یا بیشتر از یک حرف از این گونه استدلال‌ها را روایت کرده باشد، نه از طریق تواتر و نه از طریق آحاد؛ به این نکته پی می‌بریم^۱ که متکلمین بر خلاف مذهب و دیدگاه علمای سلف گام برداشته و غیر طریقه و راه آنها را طی کرده‌اند» تا آنجا که درباره‌ی صحابه (رضی الله عنهم) گفته است: «مسأله‌ی یکتا پرستی و توحید نزد آنان - صحابه - از چند طریق ثابت شده است: یکی از آن راهها ثابت شدن نبوت است با معجزاتی که پیامبر آنها را از کتابی آورده است که مسئله و شأن و منزلت آن کتاب آنها را خسته و ناتوان کرده بود، و پیامبر (ﷺ) با آن کتاب آنها را به مبارزه طلبیده بود... این علاوه بر نشانه‌ها و سایر معجزات مشهور وی می‌باشد که خارج از قانون طبیعت و مغایر با عادت‌ها هستند... هنگامیکه به واسطه‌ی آنچه که مشاهده کرده بودند توحید در

۱. این جمله جواب الشرط متقدم است که در این سخن خطابی مشهود است: «اگر مسئله بر این اساس باشد

که ما گفتیم»

دل آنها استقرار پیدا کرد و این در عقل آنها ثابت گردید، آنگاه نبوت پیامبر (ﷺ) نزد آنها صحیح جلوه کرد، و فرق میان وی با دیگران آشکار شد، «و واجب شد که او را بر هر آنچه که به آنها خبر داده از مسائل غیبی و دعوتشان به یکتاپرستی و اثبات صفات الله تعالی، تصدیق کنند، و علاوه بر این آثار آفرینش و دلایل حکمتی که در روان‌های خود و سایر پدیده‌ها و آفریده‌ها ملاحظه کردند - نشانه‌ها و دلایل حکمت‌آمیزی که می‌گویند نه تنها دارای سازنده‌ای کاردان و عالم و آگاه هستند که آن سازنده از قدرتی تمام‌عیار و حکمتی بالغ برخوردار است - (یکی دیگر از آن راه‌هایی است که برای شناخت امر توحید در پیش گرفتند)، این در حالی است که قرآن آنان را به این مسایل آگاه کرده است، و آنان رادعوت نموده تا در این آثار تدبّر و اندیشه نموده، و با آن بر اثبات ربوبیت او استدلال کنند. . . . از این راهها مسأله‌ی صانع و وجود آن نزد آنها ثابت شد، سپس به واسطه‌ی آن هماهنگی که در کارهای او مشاهده کرده‌اند وحدانیت و علم و قدرت او پیش آنها ثابت شد، سپس بقیه‌ی صفات او را به صورت توقیفی از آن کتاب منزلی که حقایق آن آشکار شده و از طریق قول آن پیامبری که فرستاده شده و صدقش ظاهر گردیده، فهمیدند، سپس نسل بعدی و اتباع آنها قرن بعد از قرن تمام مسائل دین را از آنها دریافت کردند».

سپس خطابی یک بار دیگر پس از آن که روش و مسلک اعراض و جوهر را نقد نمود گفت: «به درستی غلط بودن قول کسانی که گمان کرده‌اند و ادعا نموده‌اند از متکلمین که هر کسی از همان راهی که آنها در استدلال صحیح دانسته‌اند به شناخت و توحید خداوند دست پیدا نکند در حقیقت موحد نیست، اما مسلمان مقلد است و راه او، راه کودکانی است که پیرو پدران و مادران خود هستند در مسلمان بودن، و ثابت شد که قائل این قول در اشتباه است و بر خدا و رسولش پیشی جسته، و به عامه‌ی صحابه و جمهور سلف ایراد وارد کرده و از طریق سنت منحرف شده و از روش سنت کناره‌گیری کرده است»^۱.

۱. سیوطی آن را در کتاب صون المنطق ص ۹۴ - ۹۹ از رسالة الغنیه نقل نموده و آنگونه که برمیاید در این کتاب تمام رسالة الغنیه را از ص ۹۱ - ۱۰۱ نقل نموده، و قوام السنه اصفهانی

خطابی «رحمته» کسی را که روش متکلمین را در پیش می‌گیرد تقبیح کرده است، به خصوص متکلمینی که اهل غلو و زیاده‌روی هستند و گمان می‌کنند که هر کسی از طریق کلام به توحید نرسد موحد نیست، و درباره‌ی آنها گفته اینها کسانی هستند که از خدا و رسولش پیشی گرفته‌اند و قبل از خدا و رسولش حکم می‌کنند، و به صحابه و سلف امت ایراد وارد کرده‌اند، و از راه سنت منحرف شده‌اند، بنابراین راه واقعی و حق که باید برای شناخت توحید و بیان آن، در پیش گرفته شود تنها راه نص (کتاب و سنت) است نه راه کلام.

همه‌ی آنچه - که تا کنون گفته شد - بیان می‌کند که اولین مسأله‌ای که پیامبران به آن دعوت کرده‌اند - نزد ابو سلیمان - تنها توحید است و بس، به همین خاطر خطابی - مخاطبش را - متوجه کرده که پیامبر (صلی الله علیه و آله) - در حدیث فرستادن معاذ به یمن^۱ - فرائض را به ترتیب واجب گردانیده است، و در آن حدیث شهادتین را مقدم داشته و سپس به دنبال آن نماز و زکات را واجب کرده است.^۲

[۱۷] لالکائی^۳ در مقدمه‌ی کتاب خودش شرح اصول الاعتقاد گفته^۴: «به درستی واجبترین مسائل بر انسان شناخت عقیده‌ی دین است و شناخت آنچه که خداوند

مقدار مهمی از آن را در کتاب الحجج ج ۱ ص ۳۷۱ - ۳۷۶ نقل نموده است، خطابی این رساله را برای یک نفر از اهل علم می‌فرستد، و این هنگامی اتفاق می‌افتد که یک نفر نامه‌ی به سوی خطابی می‌نویسد و در آن نامه از انتشار عقائد اهل کلام در منطقه پیش خطابی شکایت می‌کند و می‌گوید برخی از اهل سنت به ادعای اینکه می‌توان به وسیله‌ی علم کلام از سنت دفاع کرد، به علم کلام روی آورده‌اند، (این رساله الغنیة جواب نامه‌ی آن يك نفر است).

۱. تخریج آن قبلاً گذشت.

۲. نگاه: به کلام او در ص ۱۲۳ گذشت.

۳. او هبة الله بن الحسن بن منصور طبری رازی است، او هم فقیه و هم محدث است، نزد ابی حامد اسفراینی فقه را آموخته و در مذهب معروف و سرآمد شد، به ملازم سنت و مدافع آن معروف بوده، اگر او در این راه به جز کتاب ارزنده‌اش شرح اصول اعتقاد اهل السنه چیز دیگری نداشت برای فضل او کافی بود، به شرح زندگی او نگاه کن کتاب سیر الاعلام النبلاء ذهبی ج ۱۷ ص ۴۱۹ - ۴۲۰، طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۳۷۸ - ۳۷۹ و طبقات ابن قاضی

شبهه ج ۱ ص ۲۰۱ - ۲۰۲

۴. ج ۹ ص ۱

بندگانش را به آن مکلف نموده، از فهم توحید و صفات او و تصدیق پیامبران او با دلایل و یقین. و رسیدن به راه‌های آن و استدلال کردن بر آن بوسیله حجت‌ها و براهین، و بزرگترین مقوله و واضح‌ترین حجت و معقول کتاب خداوند است، که هم حق و هم روشن است، و سپس قول رسول خدا و یاران متقی و نیک کردارش است، و سپس آنچه که سلف صالح بر آن اجماع کرده‌اند، سپس چنگ زدن به مجموع اینها و پایداری بر آنها تا قیامت».

پس ایشان بیان کرده‌اند که واجب‌ترین فرائض شناخت اعتقاد است با دلایل و براهین، سپس دلایل بزرگ و مهمی را بیان و معرفی کرده، که به وسیله‌ی آنها این شناخت تحقق پیدا می‌کند، و لالکائی به ادله‌ی متکلمین تکیه نکرده است.

[۱۸] لالکائی «رحمه الله» به این مقدار بیان بسنده نکرد، بلکه باب مستقلی را در کتاب اصول الاعتقاد آورده و در آنجا گفته: «سیاق و اسلوب آنچه از کتاب خدا و آنچه از پیامبر (ص) روایت شد دلالت می‌کند بر آنکه وجوب شناخت خداوند و صفات او بوسیله‌ی سمع است نه به عقل، خداوند تبارک و تعالی با لفظی خاص پیامبرش را مخاطب قرار داده و مراد از آن عام است و فرموده ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد: آیه ۱۹].

ترجمه: «بدان که هیچ اله و معبود بحتی وجود ندارد الا ذات الله نباشد».

و خداوند تبارک و تعالی فرموده: ﴿ أَتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [انعام: آیه ۱۰۶]

ترجمه: «پیروی کن از آنچه از سوی پروردگارت به تو وحی شده است هیچ خدایی جز او وجود ندارد و از مشرکان روی گردان»

و خداوند فرموده ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ

إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدُونِ ﴾ [انبیا: آیه ۲۵].

ترجمه: «ما پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستاده‌ایم مگر اینکه به او وحی کرده‌ایم که

معبودی جز من نیست پس فقط مرا پرستش کنید».

خداوند در این آیه به پیامبرش خبر داده که پیامبران پیش از او با سمع و وحی توحید را شناخته‌اند. در انتهای این کلام گفته: «این مذهب اهل سنت و جماعت است»^۱.

اما بیهقی علی رغم آنکه برای استدلال وجود خدا بر طریق حادث بودن عالم تکیه کرده، آن راهی را که متکلمین در پیش گرفته‌اند که باید این استدلال به عنوان اصلی از اصول دین قرار داده شود بگو نه ای که شناخت خدا باید تنها از این طریق باشد، در پیش نگرفته، بلکه به این اندازه بسنده کرده که آن را در ضمن راه‌هایی که - در نظر او - برای استدلال مناسب هستند، قرار دهد.^۲

[۱۹] و در مقابل، در اثنای سخنش درباره «اولین چیزی که انسان بالغ و عاقل باید آن را بشناسد و به آن اعتراف کند» به راه و روش سلف اهتمام ورزیده است، و این گفتار او است «خداوند عزوجل فرموده ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: آیه ۱۹].

ترجمه: «بدان که هیچ اله و معبود بحقی وجود ندارد به جز ذات الله نباشد».

و خطاب به او و امتش فرموده ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَانِكُمْ﴾ [انفال: آیه ۴۰]

ترجمه: «بدانید که خداوند سرپرست شما است».

و باز خداوند فرمود: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ

مُسْلِمُونَ﴾ [هود: آیه ۱۴]

ترجمه: «بدانید که این قرآن با آگاهی الله و وحی خدا نازل شده است و معبودی بحقی

جز خدا نیست پس آیا اسلام را می‌پذیرید و فرمانبردار خدا می‌گردید؟ و گفته است: (قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا) « بگویید ایمان آوردیم به الله، و آنچه که به سوی ما نازل کرده است. »

پس بوسیله آیاتی که پیش از این گذشتند شناخت خدا و علم به او واجب شدند،

۱. شرح اصول الاعتقاد اهل السنه ج ۲ ص ۱۹۳ - ۱۹۶.

۲. در این باره مراجعه کن به کتاب (البيهقي و موقفه من الالهيات) تأليف دكتور احمد بن عطيه

الغامدي، ص ۱۱۱-۱۱۸.

و بوسیله این آیه‌ی آخر اعتراف به وجود خدا و گواهی دادن به آنچه که خداوند آن را تعریف کرده است واجب گردید، و سنت بر مانند آنچه که کتاب دلالت بر آن کرده است، دلالت کرده است.

سپس بیهقی به آن احادیثی که بر کلمه‌ی توحید - لا اله الا الله - نص نهاده‌اند، استدلال کرده است.^۱

[۲۰] و بیهقی ثابت کرده، که ایمان بیشتر کسانی که دعوت پیامبران را استجابت کرده‌اند در اثبات خالق و حادث بودن عالم، از طریق استدلال به مقدمات نبوت و نشانه‌های آن بوده است، زیرا دلایل نبوت برای کسانی که نبوت را مشاهده کرده‌اند حسی بوده، و برای کسانی که نبوت را مشاهده نکرده‌اند از طریق جامعیت و فراگیری خبر بوده است، هنگامی که نبوت ثابت شد، پس به عنوان اصلی در وجوب قبول آنچه که پیامبر (ﷺ) به سوی آن دعوت کرده است، درآمد. و در این رابطه با اشاره به طریقه‌ای که نجاشی با آن ایمان آورده است، دلیل آورده است نجاشی پس از این که جعفر بن ابی طالب (رضی الله عنه) سوره‌ی مریم را بر او تلاوت کرد گریست و کشیشان و اسقفهایی که نزد او بودند به گریه افتادند، آنها به واسطه‌ی اعجاز قرآن بر صدق پیامبر (ﷺ) و رسالتش استدلال کردند^۲ و به این اندازه بسنده کردند و به او و هر آنچه که از طرف خداوند آورده بود ایمان آوردند.^۳

[۲۱] غزالی^۴ «ﷺ» به هنگام بحث درباره‌ی علم محمود و علم مذموم و بیان این که کدام علم فرض عین است و کدام فرض کفایه است گفته: «معامله و کاری

۱. نگاه: به کتاب الاعتقاد علی مذهب السلف اهل السنه و الجماعه ص ۵ - ۶.

۲. این موضوع در خبر طولانی آمده ابن اسحاق آن را در سیره ص ۱۹۴ - ۱۹۷ روایت کرده است، و از طریق ابن اسحاق امام احمد آن را در مسند ج ۱ ص ۲۰۱ - ۲۰۳ ذکر کرده است.
۳. الاعتقاد ص ۱۲ - ۱۳.

۴. او ابو حامد محمد بن محمد بن محمد طوسی صوفی مشهور است، کتاب‌های فراوانی تألیف کرده است، تصوف و فلسفه را با هم در آمیخته به همین خاطر بسیار جای نقد قرار گرفته، ولی در شرح زندگی او نوشته‌اند در آخر عمرش از آن مخالفتی که در آنها افتاده پشیمان شده است، در حالی که فوت کرد، صحیح امام بخاری بر روی سینه‌اش بود، به شرح حال او نگاه کن در سیر اعلام النبلاء تألیف ذهبی ج ۱۹ ص ۳۲۲ - ۳۴۶، و طبقات ابن صلاح ج ۱ ص ۲۴۹ - ۲۶۴، و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۵۳۳ - ۵۳۹.

که انسان بالغ و عاقل به عمل نمودن به آن مکلف شده است سه تا است، اعتقاد و فعل و ترک. هرگاه شخص عاقل بوسیله احتلام یا با وارد شدن به سن (تکلیف) در پیش از ظهر یک روز، بلوغ پیدا کرد، اولین واجب بر او، یاد گرفتن دو کلمه شهادت و فهم و معنای آنهاست، شهادتین گفتن «لا اله الا الله، محمد رسول الله» است، و بر او واجب نیست که با تفکر و تحقیق و بررسی دلایل، آن را برای خودش کشف کند، بلکه کافی است که آن را تصدیق و باور کند، و قاطعانه بدون شک و دلهره به آن اعتقاد داشته باشد، و این گونه اعتقاد گاهی اوقات به محض تقلید و شنیدن و بدون تحقیق و دلیل حاصل می شود، زیرا پیامبر (ﷺ) از عرب های خشن تنها به تصدیق و اقرار و بدون یادگیری دلیل بسنده کرده اند، بنا براین هر زمان آن را انجام داد آنچه را که در آن وقت بر او واجب است ادا نموده، و علمی که در آن هنگام بر او فرض عین است فقط یادگیری و فهم شهادتین است، در آن وقت چیز دیگری بر او واجب نیست، به دلیل اینکه اگر به دنبال آن بمیرد مرگش در حالی بوده که مطیع فرمان خدا بوده و از فرمان او سرپیچی نکرده است»^۱.

این گفته غزالی «رحمته» بر پسر بچه ای صدق پیدا می کند که در میان پدر و مادری کافر قرار گرفته باشد، زیرا او قبلاً نطق به شهادتین را نداشته است، اما پسر بچه ای که در میان مسلمانان است نطق شهادتین از او درخواست نمی شود، زیرا او باید این کار بزرگ را در گذشته انجام داده باشد به خاطر این معنی بوده که مسلمانان به هنگام بلوغ پسر بچه هایشان، آنها را به نطق شهادتین مکلف نکرده اند. قبلاً متذکر شدیم که امام شافعی «رحمه الله» آنچه که بر پدر و مادر لازم است به فرزندان خود تعلیم دهند - از طهارت و نماز - ذکر کرده است. و همچنین آنچه که بر افراد بالغ از فرزندان واجب است - از فرایض - ذکر فرموده است و او در مبحث خویش ذکری از شهادتین بمیان نیاورده، آنها بخاطر امری که قبلاً ذکرش رفت. [و آن اینکه شافعی وصف اسلام را در تلفظ به شهادتین منحصر کرده است] از این رو محمد بن نصر «رحمه الله» در پاسخ به قول مرحب - «اگر بچه ای هنگام

۱. الأحياء ج ۱ ص ۲۵.

رسیدن به دوران بلوغ اقرار ورزد، این بعنوان ایمان از وی تلقی می‌شود، و ایمان همان ساعت بر وی واجب می‌گردد» [۲۲] می‌گوید: «به آنان گفته می‌شود: آیا دیده‌اید که مسلمانان به هنگام به دوران بلوغ رسیدن اطفالشان از آنها شهادت بخواهند و بعد از ادای شهادت بگویند هم اکنون ایمان آورد، یا بنابر معلومات خویش عقیده داشته باشند که تنها همان ساعت ایمان بر وی واجب گردیده است، بعد این پسر بچه به انجام کاری برخاسته که [همان ساعت] بر وی واجب گردیده است؟

مسلمانان نمی‌گویند او هم اکنون ایمان آورده تا بدینوسیله در اذهان و اندیشه‌ی دیگران بیندازند که او قبل از اقرار کافر بوده است. بلکه می‌گویند: هم اکنون ایمان بر وی واجب گشته است. و قبل از بر زبان آوردن شهادتین مسلمان بوده اما (شهادت) بر وی واجب نبوده است و این به ذات خود اعترافی است از سوی او بر اینکه اولین واجب بر او چه چیزی است اما نه اعترافی از این جهت که واجب است. و اگر چنین می‌بود هیچ احدی لا اله الا الله را بعنوان اعتراف و خضوع برای خدا جز یکبار بر زبان نمی‌راند. اما آنچه معقول است اینکه هر زمان بدان اقرار بورزد نام اعتراف از وی جدا نمی‌شود چون تکرار آن بذات خویش اعتراف تلقی می‌شود. پس از آنجا که بعد از اولین اعتراف و ادای اولین واجب اسم اعتراف از وی جدا نمی‌شود در نتیجه اسم ایمان نیز هرگز [تا زمانی که اقرار وجود داشته باشد] از وی جدا نمی‌شود اما او بعنوان اولین واجب بدان اتیان می‌ورزد. بعد در فرایض و غیر آنها آنرا تکرار می‌نماید هر چند این اعتراف در عین خود ایمان است نه از این رو که اعترافی است به آنچه در دل وجود دارد چون اگر چنین می‌بود بهنگام سکوت از آن کافر تلقی می‌شد چون سکوت ضد کلام است کما اینکه معرفت ضد انکار» ۱

[۲۳] غزالی «رحمه الله» گفته: «شدیدترین مردم از جهت غلو و زیاده‌روی گروهی از متکلمین هستند که عوام مسلمانان را تکفیر می‌کنند، و گمان کرده‌اند که هر کسی مانند آنها علم کلام را نفهمد و عقائد شرعی را با دلایلی که آنها بررسی کرده‌اند شناسد کافر است، اینها اولاً رحمت و اسعه خداوند را بر بنده‌گانش تنگ کرده‌اند،

و بهشت را بر گروهی اندکی از متکلمین وقف کرده‌اند، و در مرحله دوم سنت متواتر را فراموش کرده‌اند، زیرا برای آنها روشن و معلوم بوده که در زمان پیامبر (ﷺ) و صحابه (رضی الله عنهم) به اسلام و مسلمان بودن گروهی از عرب‌های خشن و تندخو که مشغول بت‌پرستی بوده‌اند و به دلیل شناسی مشغول نبوده‌اند حکم کرده‌اند» - و غزالی «رحمته» دو مثال را در این مورد ذکر کرده - سپس گفتم: «کاش می‌دانستم چه وقت از رسول خدا (ﷺ) و یا از صحابه (رضی الله عنهم) نقل شده، عربی را که مسلمان می‌شد احضار کنند و به او بگویند: دلیل بر اینکه عالم حادث است این است که عالم از اعراض خالی نمی‌باشد و هر چیزی که از اعراض خالی نباشد حادث است... تا آخر آن رسوم و عادت‌ها که متکلمین بکار می‌گیرند؟

من نمی‌گویم این الفاظ و یا الفاضی که به همین معنی هستند در آن زمان جاری نشده‌اند^۱ بلکه هیچ بستگی رخ نمی‌داد مگر از طرف گروهی خشن و تندخو که در زیر سایه شمشیرها مسلمان می‌شدند و گروهی از اسیران یکی یکی پس از مدت زمانی و یا بلافاصله مسلمان می‌شدند، و آنها هر گاه کلمه شهادتین را بر زبان جاری می‌کردند نماز و زکات به آنها تعلیم داده می‌شد، و بر سر کار خود اعم از چوپانی و غیره باز گردانده می‌شدند، حقیقت صریح و واضح این است که هر کسی به آنچه که پیامبر (ﷺ) از طرف خداوند آورده و در قرآن موجود است اعتقاد قطعی داشته باشد، مؤمن است، هر چند دلیل آن را نداند، بلکه آن ایمانیکه از دلایل کلامی بر گرفته شده شدیداً ضعیف است و با کوچکترین شبهه در لبه پرتگاه نابودی قرار می‌گیرد^۲»

۱. سیوطی این نقل را در کتاب صون المنطق ص ۱۸۶ اینگونه ذکر کرده «بلکه نیز الفاضی

جاری نشده‌اند که به همین معنا باشند» و در اینجا این عبارت مناسب‌تر است.

۲. فیصل التفرقه: ص ۹۷-۱۰۱، غزالی انصاف داشته هنگامی که در مورد تأویلات گروه‌های کلامی که خود به آن تمایل داشته سخن رانده، و منهج آن را یاری نموده هنگامی که اکثر این تأویلات را به این توصیف کرده که یا ظنیات هستند و یا تخمینات، شخص عاقل در میان متکلمین یا به ظن و گمان حکم می‌کند و می‌گوید: «ظاهر این عبارت منظور نیست، و نمی‌دانم دقیقاً منظور چیست» غزالی اقرار کرده که بعید نیست که در روز قیامت از آن کسی که با ظنیات حکم کرده سؤال شود که چرا با ظن و گمان حکم

اما ابوالمعالی جوینی، ایشان، هر چند بسیاری از تألیفاتش از ترجیح دادن روش و طریقه نظر و تفکر و یاری این نظریه پر هستند اما^۱ او از همه آنها پشیمان است، و در آخر حیاتش کسانی را بر خود گواه گرفته که از هر قول و نظریه‌ای که باسلف مخالفت کرده پشیمان است، و اظهار تأسف و پشیمانی کرده که چرا در علم کلام فرو رفته، و اظهار داشته که اینک بر عقیده‌ی پیر زنانی می‌میرد که روش و استدلال متکلمین را نمی‌دانند، و تنها آنچه را می‌شناسند و می‌فهمند که پیامبران علیهم السلام امت‌های خویش را بدان مخاطب قرار داده‌اند.

[۲۴] و آن اقرار به توحید و یگانگی خداوند است، و دلیل بر این اظهار ندامت قول خود او است که در آن بیماریش که منتهی به مرگش شد، گفته است: «شاهد باشید بر اینکه اینک من برگشتم از هر قولی که آن را گفته‌ام و در آن با سلف صالح مخالفت کرده‌ام، و بر آن عقیده‌ای می‌میرم که پیرزنان نیشابور مرده‌اند،»^۲ و [۲۵] در عقیده نظامیه ثابت کرده که «بیشتر مردم از اهل سنت در دین بر پیمان و عقده‌ی صحیح هستند، که به باور و عقیده مربوط می‌شود آنهم به لحاظ آنچه که (تحقق آن) بواسطه آن باور میسر است» سپس بعد از آنکه در میان عقیده و معرفت فرق گذاشته گفته: «بیشتر پیمان‌ها و عقده‌ها معرف و شناخت‌هایی نیستند، عقود پیمان‌هایی جای گرفته و نجا و پیمانی پیمانی مصمم و ثابت هستند، و خداوند حقیقت شناخت خودش را از مردم نخواسته و آنان را بر آن مکلف نکرده، و نیز آنها را مکلف نکرده که در دین به یقین برسند، و دلیل بر این نظریه آن است که مسلمانان اول مکلف نشده‌اند که به دنبال دلیل بگردند، فقط از آنها خواسته شده که

کردی، و گفته نمی‌شود چرا منظوره‌های مخفی ما را استنباط نکردی؟ (قانون التأویل در ضمن رساله معارج القدس ص ۲۳۸-۲۴۲) این اقرار است از طرف امام غزالی «رحمته» که متکلمین در ظن و گمان به سر می‌برند و آنها به یقین نرسیده‌اند.
۱. نگاه: به آنچه که در ص ۱۰۹-۱۱۰ گذشت.

۲. مختصر العلو ص ۲۷۵، و در عقیده النظامیه ص ۳۳-۳۴ تصریح کرده به یاری و نصرت قول سلف با ترک تأویل، و در عین حال به اجماع سلف بر این مسأله احتجاج کرده است، و تصریح نموده به اینکه بر هر شخص دینداری واجب است تبعیت از سلف کند، برای آگاهی بیشتر نگاه کن به کتاب صون المنطق تألیف سیوطی ص ۱۸۳ - ۱۸۴.

پیمانی قاطع و مصمم داشته باشند و به شهادتین اقرار نمایند و به احکام ملتزم باشند، و آنان اگر تا آخر عمرشان بر این پیمان پایدار باشند نجات یافته و رستگارند، چنانکه پیامبر (ﷺ) فرموده «من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة»^۱ ترجمه: «هر کسی که آخرین کلام او لا اله الا الله باشد وارد بهشت میشود» [۲۶] و باز هم گفته: «مردم مکلف نشده‌اند که علم را بدانند، زیرا است علم در این مسائل سخت است، و بجز از طریق تفکر صحیح و کامل دریافت نمی‌شود، مکلف ساختن عامه‌ی مردم به آن، تکلیف خارج از قدرت است، و مردم تنها مکلف شده‌اند که اعتقاد محکم داشته باشند همراه با تصمیم قاطع و نبودن شک و تردید»^۲. پس با این دو نقل مهم معلوم شد که جوینی معتقد نیست تفکر و نظر بر همگی

۱. روایت از امام احمد ج ۵ ص ۲۴۷ و ابو داود ج ۳ ص ۴۸۶ به شماره ۳۱۱۶ روایت کرده‌اند، و این لفظ ابوداود است، ابن حجر در تلخیص الحییر ۱۰۹/۲ - ۱۱۰ گفته: «ابن قطان این حدیث را به خاطر وجود صالح ابن ابی غریب معلول دانسته، و اینکه او شناخته شده نیست، این مقوله به این گونه مورد اعتراض واقع شده که گروهی از محدثان از او روایت کرده‌اند، و ابن حبان در میان محدثان موثق او را نام برده است»، سپس ابن حجر تعدادی احادیث ذکر کرده که در آن احادیث آمده هر کسی بر قول لا اله الا الله بمیرد داخل بهشت می‌شود و از جمله آن احادیث حدیث ابوذر است که یک حدیث مرفوع است «ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة» بخاری و مسلم آن را روایت کرده‌اند، تخریج آن قبلاً در ص ۷۶ گذشت، حافظ آن را تنها به مسلم نسبت داده در حالی که در بخاری نیز وجود دارد.

۲. العقیة النظامیة ص ۹۱

۳. ابن تیمیه آن را در کتاب درء تعارض العقل و النقل ج ۷ ص ۴۴۰ نقل کرده، و محقق کتاب گفته: «در باره‌ی این نصوص در کتاب‌های جوینی تحقیق کردم: الأرشاد، الشامل، لمع الأدلّه، العقیة، النظامیة، آن را نیافتم» و این نشان می‌دهد جوینی کتاب‌های دیگری دارد که به ما نرسیده‌اند، بدانید که آنچه که ابوالمعالی - در آخر حیاتش - به سوی آن رفته تخریب و بر هم زدن آنچه به حساب می‌آید که در معروف‌ترین کتاب‌هایش نوشته است، که در معروف‌ترین کتاب‌هایش تفکر و نظر را بر مکلف واجب دانسته، چنان که صریح آن چه که سابقاً از کتاب الأرشاد و الشامل نقل کردیم به همین معنی است، و ابوالعباس قرطبی به این اشاره کرده هنگامی که قول جوینی را در مورد ایجاب نظر نقل کرده، قرطبی بیان کرده که استدلال به تفکر و نظر «در میان دو قولش اولین قول بوده»، (نگاه: به کتاب المفهم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم ج ۱ ص ۱۴۵-۱۴۶). این یعنی جوینی از این قول اول برگشته و قول دوم را پذیرفته و بر آن ثابت مانده است، چنان که در مطلبی که از او نقل کردیم چنین بر می‌آید، و الله اعلم.

واجب باشد، و تنها واجب است بر عامه مردم که اعتقاد یقینی را تحقق بخشند، به گونه‌ای که شک و تردید بر آن وارد نشود، به خاطر اینکه بیشتر مردم در میان امتهای عوام هستند، انبیا علیهم السلام به همین تصمیم قطعی و جازم از ناحیه آن مردمان، بسنده کرده‌اند، و روش تفکر و استدلال کلامی را در پیش نگرفته‌اند، و این یعنی لزوماً اولین واجبات، اعتقاد به آن توحیدی است که پیامبران - درود و سلام خدا بر آنها باد - به آن مبعوث شده‌اند، نه اینکه اولین واجبات تفکر و نظر باشد.

[۲۷] هنگامی که جوینی به ذکر قبول نشدن توبه‌ی ملحد و بی‌دین پرداخت گفتم: « این نزد من از قاعده شریعت خارج است، زیرا اختلافی نمی‌بینم در اینکه اگر لشکری از لشکریان اسلام بر ساحت و میدان‌گاه کافران وارد شود، و وقتی که سایه شمشیرها بر سر آنها افکنده شد و بیم مرگ قطعی و حتمی را مشاهده کردند کلمه شهادتین را بر زبان جاری کردند، آنگاه حکم به اسلام آنها می‌شود، اگر چه مطمئن شویم از اینکه تا به اکنون، هدایت به این دین راستین به آنها الهام نشده است»^۱.

تنها به این خاطر که به شهادتین اقرار کرده‌اند جوینی به اسلام آنها حکم کرده (و آنها را مسلمان دانسته است) نه بخاطر اینکه آنها در اثنای تفکر و نظر کلامی به شناخت دین دست یافته‌اند.

[۲۸] و چیزی که این مسأله را بیشتر روشن می‌کند این است که ابوالمعالی درباره مسأله‌ی خالی بودن زمان از اصول شریعت گفته: اگر فرض کنید که گروهی از مردم در جزیره‌ای از جزایر دنیا واقع شده‌اند و دعوت به آنها رسیده و نشانه‌های نبوت نزد آنها روشن و آشکار شده و اعتراف به وحدانیت خدا و نبوت کرده‌اند، و به هیچ یک از اصول احکام آگاه نشده‌اند، و نتوانسته‌اند که به علمای شریعت دسترسی پیدا کنند.

بنابراین عقولی که بر مذاهب و دیدگاه‌های اهل حق هستند، تحریم و تحلیل را

۱. غیاث الأمم فی التیث الظلم ص ۱۷۱ آن را مقایسه کن با آن چه که از کلام خطابی و ابن حجر درباره‌ی کافری که در این حالت می‌میرد گذشت، و این مطلب در ابتداء مبحث سوم در این باب - با شروع از شماره ۲ - ذکر شده است.

(در چنین موقعیتی) مطالبه نمی‌کنند، و البته که در درک قضایای تکلیفی، به آنها اعتماد نمی‌شود، و این اصل لغزشگاه و فریب‌گاه بیشتر انسان‌ها است، و آنهایی که درباره‌شان سخن را بعنوان فرض گفتیم، به جز اعتقاد به توحید و نبوت آن پیامبر فرستاده شده، و آماده کردن خود برای رسیدن به آن، در آینده - هر زمان که اسباب آن فراهم شد - چیز دیگری بر آنها واجب نیست^۱.

پس ابوالمعالی در اینجا نص نهاده بر اولین چیزی که، پیامبران امت‌های خودشان را به آن دعوت می‌کنند، و آن اقرار به توحید است، بنابراین اولین واجب در حق همه‌ی امت‌ها بی‌هیچ تفاوتی همان واجبی است که ابوالمعالی اهل آن جزیره را به آن ملزم کرده.

و اما کیا الهراسی^۲ او - با وجود اینکه نظر و تفکر را واجب دانسته - همان قول و نظریه‌ای را که قائل به ایمان عوام است یاری [۲۹] و تأیید نموده، سپس این سؤال را از خودش پرسیده: «اگر گفته شود: عوام چگونه مؤمن هستند در حالی که عارف و آگاه نیستند؟ می‌گوئیم: زیرا خداوند تنها این مقدار را بر آنها واجب گردانیده است، و علم را بر آنها واجب نکرده است، و این بعنوان یک ضرورت عقلانی و با استناد سمع، جزء بدیهیات است، زیرا پیامبر (ﷺ) به تصدیق اعراب اکتفا می‌کرد، با وجود اینکه ما می‌دانیم عرب‌ها از شناخت دلیل و تفکر عاجز و ناتوان بودند و علمشان به آن نمی‌رسید، بلکه بر آنها واجب است که شک و تردید را از خود دور کنند، هر زمان شک و تردید را از خود دور کردند و عقایدشان پابرجا و ثابت شد پس اینها مؤمن هستند، و نمی‌گوئیم: واجب است علم را طلب کنند و بیاموزند، بلکه اگر شک و گمان به واسطه‌ی خبر ظاهراً متواتری یا به واسطه‌ی قول برخی از علماء و مشایخ و یا بواسطه‌ی خواب وحشتناک و بیم‌دهنده در حق کسی که

۱. غیاث الأمم فی التیث الظلم ص ۳۷۷-۳۷۹.

۲. او ابوالحسن علی بن محمد طبری است، نزد ابوالمعالی فقه را آموخت، و گروهی از علمای شافعی مذهب نزد او فارغ التحصیل شده‌اند، و سرپرستی (مدرسه) نظامیه در بغداد را بر عهده گرفت تا اینکه در سال ۵۰۴ در گذشت، برای شرح زندگی او مراجعه کنید به السیر تألیف ذهبی ج ۱۹ ص ۳۵۰-۳۵۲، و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۵۲۸-۵۲۹، و طبقات سبکی ج ۷ ص ۲۳۱-۲۳۴.

دشمنی می‌ورزد و مخالفت می‌کند بر طرف گردید، و سپس قلبشان به آن اعتقاد، آرام گرفت، این شک‌زدایی صحیح و درست است، و اگر شک و تردید بدون علم بر طرف نگردید آنگاه حتماً باید علم را بیاموزند» و در انتهای کلامش گفته: «اما علم بر عامه‌ی مردم واجب نیست، بلکه اعتقاد صحیح برای آنها کافی است»^۱. آن الزامی را که بر ابوالمعالی وارد کردیم بر شاگردش نیز وارد است، و با تکرار آن بحث را طولانی نمی‌کنیم.

[۳۰] ابوالحسن آمدی^۲ آن قولی را که طریق شناخت خدا را در نظر و استدلال منحصر کرده ردّ نموده است و بیان نموده که نظر و استدلال بر همه واجب نیست. «تنها استدلال و نظر را در حق کسی واجب می‌دانیم که به جز از طریق نظر و استدلال علم به ذات خداوند برای او حاصل نشود، و الاً هر کسی که شناخت خدا به غیر از طریق نظر و استدلال برای او حاصل شود نظر و تفکر در حق او واجب نیست»^۳.

و همه‌ی این‌ها دلالت می‌کند بر اینکه اولین واجبی که پیامبران علیهم السلام به آن دعوت کرده‌اند تنها توحید خداوند است، و تنها افرادی نیاز به تفکر و نظر دارند که هنوز فطرتشان پاک و خالص نشده است، و اینها در کنار مجموعه‌ی بزرگی که بر فطرتشان باقی هستند و فطرتشان پاک و خالص است چیزی به حساب نمی‌آیند.

[۳۱] اما ابوالمظفر سمعانی در ارتباط با آنچه که خداوند از قول نوح به قومش

ذکر کرده: ﴿ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونَ ﴾ [نوح: آیه ۳].

ترجمه: «خدا را بپرستید و از او بترسید و از من فرمانبرداری کنید».

گفته است: «این همان چیزی است که خداوند به خاطر آن رسولان را مبعوث

۱. ابن تیمیه نیز آن را در کتاب درء تعارض العقل ج ۷ ص ۳۶۰-۳۶۱ نقل کرده.

۲. او سیف الدین علی بن ابی علی تغلبی و حنبلی و سپس شافعی مذهب است به علم کلام و منطق و فلسفه مشغول شد و در آن علم‌ها تألیفاتی داشته، معروف‌ترین تألیفات او الأحکام و ابکار الأفكار و غیره هستند، به شرح حال او نگاه کن به السیر تألیف ذهبی ۳۶۷-۳۶۴/۲۲، و طبقات سبکی ج ۸ ص ۳۰۶-۳۰۷.

۳. ابن تیمیه آن را در کتاب درء تعارض العقل و النقل ج ۷ ص ۳۵۶-۳۵۷ به نقل از کتاب «ابکار الأفكار» نقل نموده.

کرده، و خداوند هیچ رسولی را نفرستاده مگر به خاطر این که او را پرستش کنند و از او بترسند و مطیع فرمان پیامبرش باشند»^۱.

[۳۲] و او بیان کرده هنگامی که نبوت پیامبر (ﷺ) ثابت شد بر مردم واجب است که «در آنچه که به آنها خبر می‌دهد از مسائل غیبی و آنچه که آنها را به سوی آن دعوت می‌کند از وحدانیت خدا و اثبات صفات و سایر شرایط اسلام او را تصدیق کنند» و قول متکلمین را که می‌گویند اولین واجب بر انسان نظر و تفکری است که به شناخت خداوند می‌انجامد، چنین توصیف کرده که: «قولی ساختگی است پیش از متکلمین هیچ احدی از سلف و ائمه‌ی دین چنین قولی را نگفته‌اند و اگر شما در تمام اقوال و کتاب‌های سلف تحقیق و تدبر کنی این قول را در هیچ یک از آنها نه به نقل از پیامبر (ﷺ) و نه به نقل از صحابه (رضی الله عنهم) و نه به نقل از تابعین نخواهید یافت، چگونه ممکن است که اولین واجب بر سلف مخفی و پوشیده مانده باشد در حالیکه آن‌ها نسل اول این امت هستند و سفیران میان ما و پیامبر (ﷺ) می‌باشند؟»

اگر جائز باشد که اولین واجب بر نسل صحابه و تابعین مخفی و پوشیده باشد تا آن را برای هیچ فردی از این امت بیان نکنند با وجود آن همه اهمیتی که به امر دین ورزیده‌اند تا اینکه متکلمین به زعم خود با دقت و زکاوت آن را درک و استخراج کرده‌اند شاید فرائض و واجبات دیگری بر آن‌ها مخفی و پوشیده مانده باشد و آن را درک نکرده‌اند، اگر این جائز باشد دیگر فاتحه دین خوانده شده و نابود شده است، زیرا ما اقوال خود را بر اقوال سلف بنا می‌کنیم، اگر اصل تخریب شده باشد چگونه ممکن است چیز دیگری را بر آن اصل بنا کرد؟....

اخبار متواتر وجود دارند که پیامبر (ﷺ) کافران را به سوی اسلام و شهادتین دعوت می‌کرد، اصلاً روایت نشده که پیامبر (ﷺ) کافران را به سوی نظر و استدلال دعوت کرده باشد، و تنها حکم کافر این است که به اسلام دعوت شود،

۱. تفسیر سمعانی ج ۶ ص ۵۳، و نگاه: به عبارتی مانند آن در همان تفسیر ج ۳ ص ۴۹۴، و همچنین نگاه: به آن چه که شاگردش قوام السنه اصفهانی در کتاب الحجه فی بیان الحجه ج ۲ ص ۳۱ نقل کرده.

اگر نپذیرفت و در خواست فرصت و تحقیق کرد، به او اجازه داده نمی‌شود، یا مسلمان می‌شود و اسلام را قبول می‌کند و یا جزیه می‌پردازد و یا کشته می‌شود»^۱

سمعانی آنچه را که در این مسأله بر گفتار اهل کلام لازم می‌آید بیان کرده و گفته: «اگر مسأله را آنگونه که اهل کلام گفته‌اند قرار بدهیم، مسأله بر این صورت نمی‌بود، ولی لازم است به آن شخص کافر گفته شود: نظر و استدلال بر تو لازم است تا به این وسیله بتوانی صانع را بشناسی سپس صفات را با دلایل و راه‌های مخصوص خودش بشناسی، و سپس مسائل فراوانی را بشناسی تا اینکه مسأله به شناخت نبوت می‌رسد، بنابر روش اهل کلام جائز نیست که اقدام به کشتن و اسیر کردن این کافر شود مگر پس از اینکه این مسائل را به او یاد آوری کنیم و به او فرصت بدهیم، زیرا تفکر و استدلال ممکن نیست مگر پس از وجود فرصت، بخصوص اگر آن شخص کافر طلب فرصت کند، گاهی اوقات تفکر و استدلال در مدت کم امکان پذیر نیست، پس نیاز است که این کافر را یک مدت طولانی فرصت بدهیم، و شاید سال‌ها به طول بینجامد تا به صورت کامل بتواند فکر کند، و این خلاف اجماع مسلمانان است»

سپس متکلمین را (به پذیرش این نتیجه) ملزم کرده که این کافر «اگر در مدت آن نظر و مهلت که به او داده شده، قبل از پذیرش اسلام بمیرد، مرگش در حالی بوده که مطیع فرمان خدا و بر امر او پا بر جا بوده است پس باید وارد بهشت بشود چنانکه مسلمانان داخل آن می‌شوند».

سپس او به بیان آن مصیبتی که ادعای واجب بودن تفکر و نظر بر امت اسلام وارد کرده - از انواع بدعت‌هایی که سرچشمه همه آنها نظر و تفکر مخالف با شریعت است پرداخته، بعد به دنبال آن گفته «آیا انسان مسلمان به خود اجازه میدهد که مردم را به سوی چنین راه و طریق تاریکی دعوت کند و آن را تنها راه نجات آنها بداند؟»^۱

[۳۳] و او بیان کرده که «تنها ذات الله است که ذات مقدس خودش را به بنده‌اش معرفی می‌کند پس بنده خدا را تنها از طریق او می‌تواند بشناسد نه غیر او، به دلیل

۱. قوام السنه آن را در کتاب الحجج ج ۲ ص ۱۱۷-۱۲۲ نقل کرده است.

قول خداوند که می‌فرماید ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾
[قصص: آیه ۵۶]

ترجمه: «تو نمی‌توانی کسی را که بنخواهی هدایت کنی، ولی این تنها خداست که هر که را بنخواهد هدایت عطا می‌نماید»، نفرموده که عقل هر کسی را که بنخواهد هدایت می‌بخشد.

و پیامبر (ﷺ) ثابت شده که فرموده: «و الله لو لا الله ما اهتدينا و لا تصدقنا و لا صلينا» «به خدا قسم اگر خدا نمی‌بود، هدایت نمی‌یافتیم و صدقه (زکات) نمی‌دادیم، و نماز نمی‌خواندیم^۱ این دلایل نشان می‌دهند که تنها خداوند است که خودش را به بندگانش می‌شناساند، ولی با این وجود، خداوند فقط به هنگام وجود عقل خودش را به بنده معرفی می‌کند، زیرا عقل سبب ادراک و تشخیص است و با عدم عقل، خودش را به بنده نمی‌شناساند. زیرا خداوند تبارک و تعالی فرموده: ﴿إِنَّ

فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [رعد: آیه ۴]

ترجمه: «در این نشانه‌هایی برای کسانی است که عقل خویش را به کار می‌گیرند».

بنابراین «بنده خدا را نه فقط با عقل و نه بدون عقل می‌شناسد . . . یکی از اهل معرفت گفته است تنها به خاطر اقامه عبودیت و بندگی است که عقل به ما عطا شده است، نه به خاطر ادراک ربوبیت بنابراین هر کسی عقلی را که برای اقامه بندگی به او ارزانی داشته شده، جهت ادراک ربوبیت بکار بگیرد، نه تنها عبودیت و بندگی از دستش در رفته، که به ربوبیت هم نمی‌رسد»^۲.

ابومظفر به این نتیجه رسیده که آنچه بر اهل کلام لازم می‌آید «تکفیر همه‌ی عوام است؛ زیرا عوام به جز دنباله‌روی چیز دیگری بلد نیستند، و اگر روش اهل کلام در زمینه‌ی خداشناسی بر آنها عرضه شود بیشتر آنان آن را نمی‌فهمند، چه رسد به اینکه

۱. بخاری ج ۵ ص ۴۷ آن را در کتاب المغازی باب غزوة الخندق، و مسلم آن را در ج ۱۲

ص ۱۷۱ کتاب الجهاد والسير باب غزوة الأحزاب روایت کرده‌اند، و این جزو آن شعرهایی است که پیامبر (ﷺ) در روز خندق به هنگام نقل کردن خاک سروده‌اند، و برخی از شعراء پیامبر (ﷺ) آنرا گفته‌اند چنان که در روایات دیگری آمده (مراجعه کنید به دو منبع قبلی).

۲. قوام السنه آن را در کتاب الحجج ج ۱ ص ۳۱۸-۳۲۰ نقل کرده.

در آن، به درجه‌ای برسند که بتوانند به آن استدلال کنند . . . اگر عوام تکفیر شوند در حالی که سواد اعظم و جمهور امت هستند این به جز برچیدن بساط اسلام و منهدم کردن نشانه‌های دین و ارکان شریعت و ملحق کردن دارالاسلام به دارالکفر و قرار دادن اهل اسلام و اهل کفر در یک جایگاه چه مفهوم دیگری دارد؟^۱ و اصلاً چه وقت در میان هزاران نفر مسلمان، (پیدا می‌شوند کسانی) که شرطی را که آنها در تصحیح معرفت خدا مراعات می‌کنند، مراعات نمایند؟!.

[۳۴] اما قوام السنه اصفهانی این کلام سمعانی را در کتاب خودش «الحجه» نقل کرده به گونه‌ای که نشان می‌دهد خودش به آن معترف است، و همچنین آنچه را که قبلاً از خطابی نقل کردیم در همان کتاب نقل کرده است.^۲ او در این کتاب از دیگران زیاد نقل کرده حتی به گونه‌ای که عنوانی را برای فصلی یا بابی قرار می‌دهد که ترجیح او نسبت به مسأله‌ای از مسائل را بیان می‌کند، سپس در زیر آن عنوان به جز نصی یا اثری، چیز دیگری را ذکر نمی‌کند، و یا آنچه را که تشخیص داده حق است به علما و یا سلف و یا برخی از آنها نسبت می‌دهد، سپس در مورد آن توضیحی نمی‌دهد.^۳

[۳۵] از جمله گفته: «علماء سلف گفته‌اند: اولین چیزی که خداوند بر بندگانش فرض نمود اخلاص است، و اخلاص، شناخت خدا و اعتراف به او است، و اطاعت است از او نسبت به هر آنچه که دستور داده یا نهی فرموده است، و اولین فرض گواهی دادن است به اینکه هیچ اله و معبود به حقی وجود ندارد به جز الله و او تنها است و شریکی ندارد، و محمد (ﷺ) بنده و فرستاده‌ی او است» و به دنبال آن مقداری از اعتقاد را ذکر کرده است.^۴

و شکی نیست که هدف سمعانی از این نقل، اعتراف او است به آنچه که

۱. صاحب کتاب الحجه آن را نقل کرده ج ۲ ص ۱۴۵-۱۴۶.

۲. بعضی از کلام خطابی در ص ۱۲۶ گذشت و ما در آنجا، جای آن را در کتاب الحجه بیان کردیم.

۳. به عنوان مثال نگاه کن ج ۱ ص ۸۵-۹۰-۹۱-۹۶، ۹۸-۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۴، و همچنین ج ۲ ص ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۳۶، ۴۹۳، ۴۹۴، و جاهای دیگر که زیاد هستند.

۴. الحجه ج ۲ ص ۲۶۲-۲۶۳.

گذشت، یعنی اتباع روش سلف صالح، اصفهانی هر گاه چیزی را با این لفظ «علمای سلف» به آنها نسبت دهد، حتماً به آن معتقد است خصوصاً اگر به دنبال آن ردی نوشت.

باید دانسته شود که مراد و هدف اصفهانی در اینجا از معرفت و شناخت، غیر آن هدفی است که اهل کلام از کلمه‌ی معرفت دنبال می‌کنند، هدف او شناخت و معرفت توحید خداوند است، به این دلیل که گفته: «اولین چیزی که خداوند بر بندگانش فرض نموده اخلاص است» سپس این جمله را توضیح داده و گفته: «اخلاص، شناخت خداوند و اعتراف به او است» سپس اصفهانی بازگشته تا آنچه را که سلف تثبیت کرده‌اند تأکید کند و گفت: «اولین واجب^۱ گواهی دادن است به اینکه هیچ اله و معبود به حقی وجود ندارد به جز الله او تنها و شریک ندارد و محمد (ﷺ) بنده و فرستاده‌ی اوست».

پس با این توضیح روشن شد که مراد او از معرفت و شناخت، آن اخلاصی است که عبارت است از شهادت به لا اله الا الله.

[۳۶] و آنچه که بیان می‌کند منظور او از معرفت دقیقاً اخلاص است، قول خود اوست که می‌گوید: «بعضی از علما گفته‌اند: اصل ایمان شهادت و گواهی دادن است به اینکه هیچ اله و معبود به حقی جز الله وجود ندارد او تنها است، و شریک ندارد و اینکه محمد بنده و فرستاده‌ی اوست، و همچنین اعتراف است به آنچه که پیامبران از طرف خدا آورده‌اند...»^۲.

شهرستانی گفته: «همه‌ی مردم مکلف نشده‌اند که خداوند را آن گونه که هست، بشناسند، زیرا چنین چیزی برای مردم ممکن نیست، و نزدیکترین دلیل بر این ادعا

۱. به پاورقی قبل مراجعه کنید.

۲. الحجه ج ۲ ص ۲۷۰، آن چه که نشان می‌دهد مراد از معرفت، شناخت توحید است نه معرفت مصطلح متکلمین، این است که او از استادش ابو مظفر نقل کرده که معرفت را به دو قسمت تقسیم کرده است: قسمت اول معرفت غریزی که در همه‌ی انسان‌ها یافت می‌شود، قسمت دوم معرفت کسبی که خداوند ثواب را به آن متعلق کرده و عقاب را بر ترک آن بسته است (الحجه ج ۲ ص ۴۰-۴۱) منظور قوام السنه در کلامش قسمت دوم است، به حول خدا همه‌ی کلام ابو مظفر در فصل دوم این باب خواهد آمد.

این است که خداوند تمام معلومات خودش را با جزئیات می‌داند، و می‌داند که تمام مخلوقات را با جزئیات خلق می‌کند، و تمام اهداف خودش را از خلق و برای خلق می‌داند، و بندگان اینها را نمی‌دانند و نمی‌توانند تا بدانند، و بنده مکلف نشده جز اینکه بداند که هیچ اله و معبود به حقی به جز الله وجود ندارد و شناخت او درباره‌ی خدا مستند به دلیل واضحی باشد، چنانکه در تنزیل وارد است، و الا چنین تکلیفی ناعادلانه و از قدرت خارج است^۱.

[۳۸] عز بن عبد السلام «رحمته»^۲ گفته: «از مردم عوام به تصمیم قاطع بر اعتقاد راست و درست، اکتفا می‌شود و هر گاه این اعتقاد حاصل شد، با توجه به سخن بعضی از علما، آن را کافی می‌دانم. زیرا پیامبر (صلی الله علیه و آله) به اسلام و اعراب و عامه حکم کرده‌اند با توجه به اینکه قطعاً باید بگوئیم که آنها از دلایلی که برای اعتقاد قرار داده شده‌اند اطلاع نداشته‌اند، و همچنین علمای سلف بر همه‌ی عوام تمام احکام اسلامی را جاری ساخته‌اند با توجه به اینکه آنها آن ادله را نمی‌شناسد^۳.»

[۳۹] و او «رحمته» بیان کرده که «به قول کسی که تفکر و نظر را بر تمام مکلفان به هنگام بلوغ واجب دانسته ترتیب اثر داده نمی‌شود، چون بیشتر مردم آن را نادیده می‌گیرند و از آن اطلاع ندارند و راه را به سوی آن نمی‌یابند، با وجود این هیچ احدی از سلف صالح مانند صحابه و تابعین آنها را فاسق ندانسته‌اند، و قول صحیح این است که تفکر و نظر بر مکلفین واجب نیست، مگر در آن چیزی که باید به آن اعتقاد داشته باشند در شک و تردید قرار بگیرند، آن گاه تحقیق و تفکر در مورد آن چیزی که در مورد آن به شک افتاده‌اند تا زمانی که اعتقاد ثابت پیدا کنند و یا آن را

۱. نهاییه الإقدام ص ۴۷۳-۴۷۴.

۲. او ابو محمد عبدالعزیز بن عبدالسلام سلمی است - و مشهور است به سلطان العلماء، حدیث را از ابن عساکر شنیده، و نزد آمدی مشغول به تحصیل علم بوده، او تفسیر مختصری دارد، و کتاب قواعد الأحکام و مختصر صحیح مسلم و غیر اینها را نوشته و منبر خطبه‌ی دمشق را به او سپرده‌اند و در مصر سمت قضاوت را به عهده داشته، و سپس خودش از آن کنار رفته، برای آگاهی از شرح حال او نگاه کنید به طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۸۷۳-۸۷۵، و طبقات سبکی ج ۸ ص ۲۰۹-۲۵۵، و طبقات ابن قاضی شهبه ج ۲ ص ۴۴۰-۴۴۲.

۳. فتاوی عز بن عبد السلام ص ۱۰۳.

بشناسند، بر آنها لازم است» و اشاره کرده به اینکه اشعری^۱ «**هنگام مرگش** از تکفیر اهل قبله برگشته^۲ زیرا جهل و بی اطلاعی از صفات به معنی جهل و بی اطلاعی از موصوفات نیست» و عز بن عبدالسلام «**هنگام مرگش**» از حال علمای اشعری تعجب کرده - در حالیکه خودش یکی از آنها است - زیرا آنها در بسیاری از صفات با هم اختلاف دارند با وجود آن بعضی از آنها بعضی دیگر را تکفیر

۱. او ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری است، علم را نزد ابو علی جبائی معتزلی و زکریای ساجی محدث و غیره آموخت، به عقیده‌ی برخی از علمایان و محققان ابوالحسن اشعری سه مرحله را پشت سر گذاشته، و در آن مراحل به تدریج رفت تا به راه روشن سلف رسید، و بعضی دیگر معتقدند که او پس از مرحله‌ی اعتزال یک مرحله را گزرانیده، و او ملازم راه و روش ابن کلاب بوده و بر آن ثابت مانده است، ذهبی در سیر ج ۱۵ ص ۸۶ در این باره گفتاری دارد که این چکیده‌ی گفته‌ی اوست: چهار تا از تألیفات ابوالحسن را دیدم که در آنها درباره‌ی صفات مذهب سلف را ذکر کرده، و درباره‌ی صفات گفته: آن گونه که وارد هستند معنی می‌شوند - مثلاً صفت ید (به معنی دست) فقط به معنی دست است نه به معنی نعمت یا قدرت، چنان که تأویل گرایان اشاعره می‌گویند - مترجم - و این قول من است، و به آن قائل هستم، و بر آن دینداری می‌کنیم، و صفات نباید تأویل شوند، نگاه کن به شرح حال و مراحلش که ذکر کردیم در طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۲۰۸-۲۱۴، و سیر ذهبی ج ۱۵ ص ۸۵-۹۰، و کتاب: موقف ابن تیمیه من الأشاعرة ج ۱ ص ۳۶۱-۴۰۹ تألیف دکتر عبدالرحمن محمود، مبحث «سابعاً اطوار حیاة العقديه»

۲. این تکفیر مایه گرفته از ایجاب نظر و تفکر است و آن - منظورم ایجاب نظر است - از نتایج مرحله‌ی اولی است که ابوالحسن پشت سر گذاشته، چنان که توضیح آن به حول خدا **هنگام نقل کلام ابن حجر خواهد آمد**، بیهقی در سنن الکبری ج ۱۰ ص ۲۰۷ بسند خودش از ابی حازم عمر بن احمد این برگشت اشعری را روایت کرده که او گفت: از زاهر بن احمد سرخسی شنیدم که می‌گفت: «هنگامی که اجل و مرگ ابوالحسن اشعری در خانه‌ی خودم در بغداد نزدیک شد مرا صدا زد و گفت: تو شاهد و گواه بر من باش که من هیچ کسی را از اهل قبله تکفیر نمی‌کنم، زیرا همه به یک معبود اشاره می‌کنند، و این تنها، اختلاف عبارات است». ذهبی در السیر ج ۱۵ ص ۸۸ گفته است: «سخنی را از اشعری مشاهده کردم که خیلی به دلم نشست، و آن سخن، ثابت و مسلم است، که بیهقی آن را روایت کرده است» سپس داستانی را که من ذکر کردم ذکر کرده است. این در حالی است که بنده، بعضی را دیده‌ام که می‌گویند قبول نداریم که ابوالحسن «**هنگام مرگش**» آمده باشد، عموم را تکفیر کرده باشد. البته این انکار و عدم پذیرش که از ناحیه‌ی اینها ابراز شده است، در غیر جای خودش است، زیرا مسلم است که او این کار را انجام داده، ولی در نهایت از آن دست کشیده و بازگشته است.

نکرده‌اند.^۱

ابن صلاح به هنگام شرح حدیث ضمام بن ثعلبه همان کسی که به پیامبر (ﷺ) گفت: «اتانا رسولک فزعم أنك تزعم أن الله ارسلک» تا آخر حدیث^۲. «فرستاده تو نزد ما آمده و گمان می‌کند - یعنی می‌گوید - که تو گمان می‌کنی - یعنی می‌گوئی - خداوند تو را فرستاده است»، - گفته: [۴۰] «این حدیث دلالت بر این دارد که گفته‌اند علما مبنی بر ایمان دار بودن مقلدان صحیح است، و اینکه به محض اعتقاد صحیح و قاطع و بدون شک و تزلزلشان اکتفا و بسنده می‌شود، برخلاف آن کسی از معتزله که آن را انکار کرده است، و دلیل بر این مطلب آن است که پیامبر (ﷺ) ضمامه را بر شناخت رسالت و صداقت او (ﷺ) در رابطه با سوگند خواستن از پیامبر (ﷺ) و صرف خبردادن وی به آن، تقریر و تثبیت کرد، و این کار را او را تخطئه نکرد و به او گفت: آنچه که بر تو واجب است این است که تو باید این مطلب را از روی نگاه کردن به معجزات من و استدلال به ادله قطعی که به تو علم فایده می‌دهد بفهمی!».^۳

دقت کنید چگونه ابن صلاح قول ملزم کردن عوام را به نظر و تفکر تنها به معتزله نسبت داد، و این اشاره است به اینکه این قول فقط بدعت معتزلی‌گرایان است، که برخی از کسانی که حق این مقام را بجای نیاورده‌اند، با معتزلی‌گرایان هم مسیر شده‌اند.

[۴۱] اما امام نووی «رحمته» بیان کرده که مذهب «محققین و جمهور سلف و خلف این است که اگر انسان اعتقاد قاطع و جازم به دین اسلام داشت و تردیدی در آن نداشت این مقدار برای او کافی است و او مؤمن و جزو موحدان است، و یادگیری ادله‌ی متکلمین و شناخت خدا به وسیله‌ی آنها بر او واجب نیست بر خلاف کسی که یادگیری ادله‌ی متکلمین را واجب و آن را برای اهل قبله بودن

۱. قواعد الأحكام ج ۱ ص ۲۰۲.

۲. به حول خدا توضیح در مورد اینکه چه کسی این حدیث را تخریج کرده خواهد آمد، و ذکر برخی از الفاظ این حدیث و اشاره به اینکه چه کسی تمام طرق این حدیث را جمع کرده در مبحث دوم از فصل دوم در پاورقی شماره ۳ ص ۱۹۲ خواهد آمد.

۳. صیانه صحیح مسلم ص ۱۴۳ - ۱۴۴

شرط دانسته، و گمان کرده که بدون یادگیری ادله‌ی متکلمین جزء مسلمانان محسوب نمی‌شود، و این مذهب و دیدگاه بسیاری از معتزله و برخی از اهل کلام است، و این خطا و اشتباه آشکاری است، هدف تنها تصدیق قاطع و جازم است و آن حاصل شده است، زیرا پیامبر (ﷺ) به تصدیق آنچه که از طرف خداوند آورده اکتفا کرده، و شرط نکرده که باید شناخت از روی دلیل باشد، احادیث فراوانی در صحیحین در این رابطه وجود دارد که با مجموع آنها تواتر و علم قطعی حاصل می‌شود.^۱

[۴۲] به همین خاطر امام نووی «رحمته» در مقدمه‌ی کتاب المجموع شرح المذهب^۲ گفته: «اما بعد، خداوند بزرگ و عزیز و حکیم فرموده ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(۵۶) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ﴾ [ذاریات: آیات ۵۶-۵۷]

ترجمه: «من پریها و انسان را جز برای پرستش خود نیافریده‌ام من از آنها نه درخواست رزق و روزی می‌کنم و نه می‌خواهم که مرا خوراک دهند.»
و این نص است درباره‌ی اینکه «بندگان بخاطر عبادت و پرستش و کار برای آخرت و اعراض از دنیا با کوچک شماری آن، خلق شده‌اند.»

[۴۳] پس از آنکه ابن دقیق العید قول رسول الله (ﷺ) - در حدیث جبرئیل - «الایمان ان تؤمن بالله و ملائکته و کتبه» تا آخر حدیث^۳ را شرح و توضیح داده گفته «مذهب سلف و ائمه‌ی خلف بر این است که اگر کسی به این مسائل قاطعانه ایمان داشت به گونه‌ای که شک و تردید در آنها نداشت، او مومن واقعی است، خواه این تصدیق از طریق دلایل قاطع یا اعتقادات جازم حاصل شده باشد»^۴ و این همان گونه است که در هنگام بیان نظایر و امثال آن گذشت.

[۴۴] ذهبی این نکته را یادآور شده که مسئله‌ی اثبات پروردگار و وحدانیت او و

۱. شرح مسلم نووی ج ۱ ص ۲۱۰ - ۲۱۱

۲. و نیز نگاه کنید به ریاض الصالحین ص ۲۹ و شرح المهذب ج ۱ ص ۲

۳. تخریق آن قبلا ص ۳۳ گذشت

۴. شرح الاربعین ص ۱۵

حادث بودن عالم و بقیه‌ی اصول مهم دینی با نظر و تفکر به پیش نمی‌رود، بلکه تنها با کتاب و سنت ثابت می‌شود.^۱

[۴۵-۴۶] ابن کثیر «رحمته» از این قول خداوند که به کلیمش موسی می‌فرماید:

﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ [طه آیه ۱۴]

ترجمه: «من الله هستم و معبودی جز من نیست پس تنها مرا عبادت کنید».

استنباط کرده که «این اولین واجب است بر مکلفان که بدانند هیچ اله و معبود بحقی جز الله وجود ندارد و او تنها است و شریک ندارد»^۲ از آن زمان که خداوند پیامبران را فرستاده و کتابهایش را نازل کرده تا کنون به بندگانش دستور می‌دهد که او را بصورت انحصاری و بدون شریک عبادت کنند، و مردم را از عبادت غیر خودش نهی می‌کند و همان‌گونه که فرموده: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ

إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾^۳ [انبیاء: آیه ۲۵]

ترجمه: «ما پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستاده‌ایم مگر اینکه به او وحی کردیم که معبودی جز من نیست پس فقط مرا پرستش کنید».

[۴۷] ابن کثیر یادآوری کرده که خداوند هر پیامبری را که فرستاده دین آن پیامبر اسلام بوده و آن عبارتست از توحید و یکتا پرستی و آن اینکه خداوند یگانه و بی‌شریک را عبادت کنند.^۴

[۴۸] ابن کثیر با استنباط از کتاب و سنت مضمون آنچه را که برای نوح با قومش پیش آمد بیان کرده و این چکیده بیان ابن کثیر است: مردمانی که در قرنهای فاصله‌ی نوح و آدم «علیهم‌السلام» زیسته‌اند همگی بر دین اسلام بوده‌اند، سپس بعد از آن قرنهای شایسته، مسایلی پیش آمد که اقتضا می‌کردند که مردم آن زمان به سوی بت پرستی روی آورند، هنگامی که فساد بر روی زمین انتشار یافت و بلا و

۱. السیر ج ۲۲ ص ۳۶۶ ذهبی به دنبال تعلیق قول استادش ابن تیمیه بر طریقه آمدی در تثبیت امور اعتقاد این کلام را گفته است.

۲. تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۱۴۴

۳. نگاه: تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۴۵، ۱۲۵

۴. در چند جای دیگر در کتابهایش مانند البدایه و النهایه ج ۱ ص ۲۲۰، ج ۲ ص ۱۵۳ - ۱۵۴ و تفسیرش ج ۳ ص ۲۴۷ و غیره به این مسئله اشاره کرده است

مصیبت بت پرستی همه گیر شد، خداوند نوح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) را فرستاد تا آنها را به وحدانیت خدا و عبادت او - بدون شریک - دعوت کند و از بت پرستی و غیر آن نهی کند، چنانکه خداوند به رسولان پس از او - که همه از فرزندان او هستند - چنین دستور داد ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا

الطَّاغُوتَ﴾^۱ [نحل: آیه ۳۶]

ترجمه: «ما به میان هر ملتی پیامبری را فرستاده ایم که خداوند را بپرستید و از طاغوت دوری کنید».

[۴۹] به همین خاطر این معنی را برای این قول خداوند که می فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ انتخاب نموده که «من تنها به این خاطر آنها را آفریده ام تا به آنها دستور بدهم که من را عبادت کنند، نه اینکه به خاطر نیاز خودم آنها را آفریده باشم» یعنی «خداوند بندگان را آفریده تا به تنهایی و بی هیچ شریکی او را بپرستند، هر کسی از او اطاعت کند به کاملترین پاداش، او را پاداش می دهد، و هر کسی از او سرپیچی کند به سخت ترین عذاب، او را عذاب می دهد»^۲

ابن حجر در این مسئله بحثی طولانی کرده و گفته: برخی از متکلمین برای بودن اینکه اولین واجب، شناخت است به یکی از الفاظ حدیث معاذ - هنگامی که پیامبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) او را بسوی یمن فرستاد - استدلال کرده اند و نص آن لفظ این است «فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ»^۳ . . . باید اولین چیزیکه آنها را به سوی آن دعوت کنی عبادت خداوند باشد هنگامیکه خداوند را شناختند . . .» تا آخر حدیث

و قول کسی را به اینکه بر او اعتراض کرده که معرفت و شناخت امکان ندارد مگر به وسیلهی نظر و استدلال، و نظر مقدمه‌ی واجب است پس نظر واجب است

۱. البدایه و النهایه ج ۱ ص ۱۰۵ - ۱۰۷

۲. تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۲۳۸

۳. بخاری این لفظ را ج ۲ ص ۱۲۵ در کتاب الزکاه باب لا توخذ کرائم اموال الناس، و مسلم در ج ۱ ص ۱۹۹ کتاب الایمان باب الدعا الی الشهادتین روایت کرده است.

در نتیجه اولین واجب جزئی از نظر است، ذکر کرده و نیز آنچه را که به دنبال این قول گفته شده ذکر نموده.^۱

[۵۰] و بر همه‌ی اینها رد نوشته است به اینکه در میان نصوص [کتاب و سنت] نصوص ظاهر و واضحی در رد این مسئله از اصل ورثه وجود دارد، زیرا این نصوص موجود نشان می‌دهند که شناخت خدا با اصل فطرت حاصل است، و خروج از اصل فطرت به طور ناگهانی بر انسان وارد می‌شود.^۲

[۵۱] اما استدلال متکلمین به لفظ «هرگاه خداوند را شناختند» ابن حجر بیان کرده که دلیلی برای متکلمین در این جمله وجود ندارد، و این قول ابن حجر است «قول پیامبر (ﷺ) که فرمود، هر گاه خدا را شناختند، یعنی هر گاه توحید را شناختند و منظور از شناخت و معرفت اقرار و اطاعت و فرمانبرداری است»^۳

[۵۲] ابن حجر قول جوینی را نقل کرده که گفته: علما بر وجوب شناخت خدا اجماع کرده اند و درباره‌ی اولین واجب با هم اختلاف داشته‌اند برخی گفته اند اولین واجب شناخت است و برخی دیگری گفته اند نظر و تفکر است.^۴

ابن حجر با این قول خودش آن را رد کرده است: «در نقل کردن اجماع نزاع بسیار طولانی صورت گرفته و بسی جای تأمل است، بگونه‌ای که گروهی بر ضد این اجماع، اجماع نقل کرده‌اند، و استدلال کرده اند بر اتفاق مسلمانان صدر اسلام بر پذیرفتن اسلام از هر کسی که داخل اسلام میشود بدون تحقیق و تفتیش، و آثار در این باره بسیار فراوان هستند»^۵

ابن حجر «قول» به نکته‌ای بسیار جالب و با ارزش اشاره کرده، و آن این است که ابو جعفر سمنانی^۶ که یکی از بزرگان اشاعره است: گفته: «این مسئله از مسائل

۱. فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۱۹.

۲. نگاه: فتح الباری ج ۱ ص ۱۳۲، ج ۲۸ ص ۱۱۹.

۳. منبع سابق ج ۲۸ ص ۱۲۶.

۴. نگاه: به شامل که عبارتی شبیه این عبارت را دارد ص ۳۰ - ۳۱.

۵. فتح البادی ج ۱ ص ۱۳۲.

۶. او محمد ابن احمد بن محمد سمنانی حنفی و از متکلمین است، ایشان در زمان خودش رئیس اشاعره بوده، قضاوت موصل تا هنگام فوتش را به عهده داشته است، به شرح حال وی در کتاب سیر ذهبی ج ۱۷ ص ۶۵۱-۶۵۲ نگاه کنید و نگاه کنید به کتاب الانساب تالیف

معتزله است که در مذهب باقی مانده است»^۱

منظورش به مذهب ، مذهب ابوالحسن اشعری است چنانکه ابن حجر در جای دیگری آنرا توضیح داده است.

ابن حجر بعد از اینکه رد بر کسانی که معرفت را واجب دانسته اند نوشته و بیان کرده که معرفت و شناخت با اصل فطرت و سرشت حاصل می شود [۵۴] گفته «ابو جعفر سمنانی که یکی از رؤسای اشاعره است موافق این است ، [یعنی موافق قول ابن حجر است در رد اینکه اولین واجب نظر و تفکر است - مترجم] و گفته: این مسئله که در مذهب ابوالحسن اشعری باقی مانده از مسائل معتزله است ، و از آن نتیجه گیری شده که اولین واجب بر هر فردی شناخت خداوند است با دلایلی که بر وجود او دلالت می کنند و تقلید در این باره کافی نیست»^۲

[۵۵] ابن حجر «رحمته» از حدیث پیامبر (ﷺ) که فرموده «امرت ان اقاتل الناس حتی يشهدوا ان لا اله الا الله و ان محمد رسول الله»^۳ چند نکته و فوائد استنباط کرده از جمله این قول او که «در پذیرفتن ایمان به اعتقاد جازم اکتفا می شود بر خلاف کسانی که یادگیری دلایل را واجب دانسته اند، و اشکالاتی که در این مقوله است، قبلاً بیان شده است.»^۴

[۵۶] ابن حجر «رحمته» کلامی از سمعانی را نقل کرده که در آن باطل بودن قول

سمعانی ج ۳ ص ۳۰۶ و الاعلام تالیف زرکلی ج ۵ ص ۳۱۴.
 ۱. فتح الباری ج ۱ ص ۱۳۲ ، ابن حجر این نکته را از شاگرد سمنانی ابوالولید باجی نقل کرده ، بخاطر این قول سمنانی ، ابن حزم در کتاب الفصل ج ۴ ص ۶۷ آن را استثنا کرده از آن اجماعی که با این قولش از اشاعره نقل کرده: «ابن جریر طبری و همه اشاعره به استثنای سمنانی معتقدند که هر کسی استدلال را نداند و برای شناخت خدا استدلال نکند مسلمان نیست» ابوالحسن اشعری عوام را تکفیر می کرد - چنانکه این روش برخی از معتزله است مانند ابوالهاشم جبائی - اما ابوالحسن اشعری قبل از فوتش از این قول برگشت - چنانکه قبلاً در صفحه ۱۴۱-۱۴۲ گذشت، اما در مذهب ابوالحسن اشعری مسئله واجب بودن نظر و تفکر که معتزله آن را واجب می دانستند باقی ماند ، و سمنانی این مسئله را درک نموده و به آن اشاره کرده است

۲. فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۱۹

۳. تخریج آن قبلاً در ص ۲۷ گذشت

۴. فتح الباری ج ۱ ص ۱۴۰

کسی را که در مسئله‌ی عقل مبالغه کرده تا جائیکه صحیح بودن اسلام را متوقف بر عقل دانسته، بیان نموده، سپس در مقام تأیید آن گفته: «حدیثی را که ابو داود از ابن عباس روایت کرده کلام سمعانی را تأیید می‌کند، آن حدیث بیان می‌فرماید مردی به رسول خدا فرمود تو را به خدا قسم می‌دهم که آیا خداوند تو را فرستاده که شهادت بدهیم که هیچ معبود به حقی جز الله وجود ندارد و عبادت لات و عزی را ترک کنیم؟ پیامبر (ﷺ) فرمود بله، آنگاه آن مرد مسلمان شد»^۱

و ابن حجر نصوصی را ذکر نموده که همین معنی را تأیید می‌کنند، سپس گفته: «در نامه‌های پیامبر (ﷺ) به هرقل و کسری و بقیه‌ی پادشاهان آمده که پیامبر (ﷺ) آنها را به توحید و یکتا پرستی دعوت می‌کرد، و احادیث و اخبار دیگری که به حد تواتر معنوی می‌رسند^۲ و نشان می‌دهند که پیامبر (ﷺ) در دعوت مشرکین به جز به اینکه به خدای واحد ایمان بیاورند و او را در زمینه آنچه که آورده تصدیق کنند مسائل دیگری را اضافه نمی‌کرد، و هر کسی به خدای واحد ایمان می‌آورد و او را تصدیق می‌کرد از او پذیرفته می‌شد، خواه این ایمان از طریق نظر و تفکر به دست می‌آمد یا نه، و هر کسی از مشرکین که در ایمان آوردن توقف می‌کرد آنگاه پیامبر (ﷺ) او را به تفکر وادار می‌کرد و یا بر او اقامه‌ی حجت می‌کرد، تا اینکه یا ایمان می‌آورد و تسلیم می‌شد و یا بر عناد و کفر خود اصرار می‌ورزید»^۳

و در نهایت بحث، باید بگوئیم که اقوال عمومی متکلمان مایه دلتنگی ابن حجر را فراهم نموده، لذا وی به آنها پرداخته، و آنها را از بنیان برکنده، متکلمین را نقد

۱. لفظ مذکور را در ابوداود نیافتیم، اما در کتاب الصلاه، باب ما جا فی المشرک یدخل المسجد (ج ۱ ص ۳۲۷-۳۲۸) از روایت ابن عباس، داستان مختصری از ضمامه بن ثعلبه را با این لفظ را از او یافتیم «آن مرد گفت کدام یک از شما فرزند عبد المطلب است؟ پیامبر (ﷺ) فرمود من فرزند عبدالمطلب هستم آن مرد گفت: ای پسر عبد المطلب... تا آخر حدیث»، ابو داود به این صورت آن را ذکر نموده، و امام احمد در مسندش ج ۱ ص ۲۶۴ - ۲۶۵ آن را روایت کرده و دارمی در سنن خود ج ۱ ص ۱۶۵ - ۱۶۷ با تفصیل از طریق ابن عباس مانند لفظی که ابن حجر ذکر کرده آورده است.

۲. نقل این قسمت از پاورقی در اینجا لازم نیست زیرا در این قسمت در مورد متن کتاب تحقیق شده است

۳. فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۲۴

نموده، و به تناقض گویی بلکه به گمراهی و پوچی مسلک و روش آنان در رابطه با این مسأله تصریح کرده است. [۵۷] و در این باره می‌گوید: «کسانیکه نظر و بررسی را به شرط گرفته اند به آیات و احادیثی استدلال کرده‌اند، که در این ارتباط آمده‌اند، در این آیات و احادیث هیچ گونه دلیلی برای آنها وجود ندارد، زیرا کسانیکه در این مسئله‌ی ایمان نظر و تفکر به شرط نگرفته‌اند، آنرا انکار نکرده‌اند، و تنها بستگی و توقف داشتن ایمان بر وجود نظر به شیوه‌های کلامی را انکار کرده‌اند، زیرا در ترغیب و تشویق به نظر و تفکر، شرط قرار دادن آن لازم نمی‌آید و برخی از آنها استدلال کرده‌اند که تقلید مفید علم نیست، زیرا اگر تقلید مفید علم می‌بود برای کسانیکه در حادث بودن عالم و قدیم بودن عالم تقلید کرده‌اند علم حاصل می‌شد، و این محال است چون منجر به جمع بین دو نقیض می‌شود. و این نتیجه و محصولی است که در تقلید از غیر پیامبر (ﷺ) بدست می‌آید، اما تقلید و پیروی از پیامبر (ﷺ) در آنچه که از طرف خداوند آورده اصلاً به تناقض و تغایری منتهی نمی‌شود.^۱

برخی از متکلمین در مورد اینکه پیامبر (ﷺ) به ایمان آوردن و مسلمان شدن عربهای بیابان نشین بدون نظر و تفکر اکتفا کرده‌اند، عذر تراشی کرده‌اند و گفته‌اند این گونه ایمان آوردن به خاطر ضرورت ابتدای اسلام بوده است، اما پس از آنکه اسلام ثابت شد و شهرت پیدا کرد عمل به ادله واجب است، ضعیف بودن این عذر تراشی پوشیده نیست، تعجب اینجاست که کسانیکه از اهل کلام واجب بودن نظر و تفکر را در صحت ایمان به شرط گرفته‌اند تقلید را انکار کرده‌اند در حالیکه

۱. ابو مظفر سمعانی در کتاب خودش الانتصار گفته: «گفته‌اند: که تقلید پذیرفتن قول دیگری است بدون دلیل، و اهل سنت تنها تبعیت از قول پیامبر (ﷺ) کرده‌اند و قول پیامبر (ﷺ) خود حجت و دلیل است» سیوطی این قول ابو مظفر را در کتاب صون المنطق ص ۱۷۱ نقل کرده است، شهرستانی در کتاب نهاییه الاقدام ص ۴۳۲ پس از بیان فرضیه پذیرفتن دعوت پیامبر (ﷺ) و فرصت ندادن به کافر اگر فرصت را طلب کند گفته: «این دستور به تقلید نیست زیرا تقلید پذیرفتن قول دیگری است بدون دلیل» یعنی تقلید از پیامبر (ﷺ) در آنچه که از طرف خداوند خبر داده اطاعت و انقیاد از فرمان خداوند است و هیچ دلیلی بزرگتر و بلیغ تر از آن وجود ندارد!

خود آنها اولین داعیان تقلید هستند، به گونه‌ای که در اذهان چنین جای گرفته که هر کسی قاعده‌ای از قواعدی که آنها وضع کرده اند انکار کند مبتدع محسوب می‌شود، هر چند آن قاعده را نفهمد و نداند منبع آن قاعده کدام است، این خودش تقلید محض است، نتیجه‌ی اقوال اینها سر به تکفیر کسانی کشیده که در شناخت خدا از پیامبر (ﷺ) تقلید می‌کنند، و قول به صحت ایمان کسانی که از آنها تقلید می‌کنند، و این کافی است برای گمراهی معتقدان چنین نظریه‌ای^۱

ابن حجر «رحمته» - به هنگام بحث از این مسئله - گاهگاهی کلام اهل علم را نقل می‌کند، کسانی که متکلمین را تخطئه کرده اند و روش آنها را بدعت‌آمیز دانسته و نظریات آنها را گمراهی و انحرافی تلقی کرده‌اند، همه‌ی اینها در قالب اقرار و ابراز رضایت بوده، تا اینکه به آنچه که ما نقل کردیم تصریح نموده یعنی دست بکار شدن جهت رد این طریقه ساختگی و بیان تناقض‌گویی اهل آن. خلاصه، اینکه گفته شود از عوام درخواست نظر و تفکر نمی‌شود، قطعاً از آن لازم می‌آید که اولین واجبات توحید خداوند است، و دلیل بر آن این است ملت‌هایی که پیامبران به سوی آنها فرستاده شده اند مؤمن نبوده اند، هنگامی که پیامبران آنها را به سوی الله دعوت نموده و آنها را به چیزی جز اعتقاد جازم - بدون نظر - مکلف نکرده‌اند، این نشان می‌دهد که کلید داخل شدن آنها در دین، تنها توحید خداوند است، و در نتیجه این قول که اولین واجب نظر و تفکر است، هیچ معنایی ندارد. بلکه اصلاً واجب دانستن نظر و تفکر به عنوان یک ایجاب کلی و عام معنی ندارد^۲ زیرا وظیفه رسولان - درود و سلام خدا بر آنها باد - هدایت و

۱. فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۲۵

۲. در اینجا مسئله‌ای بسیار مهم وجود دارد و آن اینست که نظر و تفکری که در نصوص شرعی آمده است غیر از آن نظر و تفکری است که متکلمین از آن بحث می‌کنند، بنابراین استدلال متکلمین به این نصوص دلیلی برای ادعای آنها نمی‌باشد چه کسی هست اینقدر جرات داشته باشد که بگوید نصوصی که امر به نظر و تفکر می‌کنند تعطیل شده اند و به آنها عمل نشده تا اینکه متکلمین آمدند و مردم را به عمل کردن بدانها وادار نمودند، و در توضیح آن کیفیتی که از خلال آن نظر و بررسی صورت می‌گیرد، آنها را با ترتیب معینی که آن را ساخته و پرداخته‌اند، زحمت کشیده‌اند، و پیش از این هیچ کسی از میان امت نیامده تا به این نصوص عمل کند!؟

راهنمایی مردم است به سوی حق، پس هرگاه مردم از پیامبران اطاعت کنند و خداوند مورد پرستش قرار بگیرد در حقیقت هدفی که پیامبران به خاطر آن فرستاده شده اند تحقق یافته است.^۱

و هر کسی که عوام مردم را به نظر و تفکر - بعنوان واجب اول - ملزم ساخته ضرورتاً عوام را تکفیر کرده هر چند قائل به آن نباشد، زیرا قرار دادن نظر و تفکر به عنوان کلید داخل شدن به دین لزوماً این نتیجه را بدست می‌دهد که کسی که به این شرط تحقق نبخشد داخل دین الله نشده است، بلکه در دین را هم نزده است، و چگونه داخل دین می‌شود در حالیکه آن شرط را که تنها دروازه ورود به دین است تحقق نبخشیده است؟

دلیلی واضحتر بر آنچه که ما قبلاً ذکر کردیم وجود ندارد از اینکه برخی از آنهایی که نظر و تفکر را واجب دانسته اند به ادعای تحقق نبخشیدن به اولین واجب، تکفیر عوام از اقوال آنها بدون شک لازم می‌آید^۲ و الله المستعان.

۱. امام فخر الدین رازی و حلیمی ثابت کرده اند که حکمت از آفرینش بندگان تنها عبادت خداوند است، رازی چنانکه در تفسیرش ج ۱۷ ص ۶۴ آمده گفته «حکمت اصلی از ایجاد و خلق مردم تنها عبودیت است» و حلیمی در المنهاج ج ۲ ص ۲۹۷ گفته: «خداوند بندگان را خلق کرده تا او را پرستش کنند» و چنانکه حکمت از خلق بندگان عبودیت است پس اولین واجب بر آنها همان عبودیت است.

۲. توضیح آن در کلام اشعری و جوینی قبلاً گذشت و نیز در کلام قرطبی گذشت که برخی از آنها بر این مسئله نظر و تفکر اصرار ورزیده اند هر چند منجر به تکفیر گذشتگان و اجدادش شود، از معروفترین مدافعان این نظریه ابو الهاشم جبائی معتزلی است.

فصل دوم

توحید معرفت

و در آن دو مبحث وجود دارد:

مبحث اول: اقرار کافران به توحید معرفت

مبحث دوم: استدلال بر توحید و یکتاپرستی در عبادت، بوسیله توحید
معرفت و شناخت

مقدمه

در فصل گذشته بیان معنی توحید و شروط و اولیت آن گذشت، و به حول خدا در این فصل - از لابلای گفتار علمای شافعی مذهب - حقیقت آن ایمانی که خداوند سبحان به اهل کفر در چنین گفته‌ای: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾

ترجمه: «و اکثر آنان که مدعی ایمان به خدا هستند مشرک می باشند.» [یوسف: آیه

[۱۰۶]

نسبت داده، و الله تعالی آن را از زبان آنها بیان داشته: ﴿رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا

الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ﴾ [دخان: آیه ۱۲]

ترجمه: «پروردگارا عذاب را از ما برطرف گردان ما ایمان آورده ایم»

بیان خواهیم کرد، چنانکه خداوند سبحان آنرا در جوابهای آنها که بیانگر ایمان آنهاست، هنگامی که درباره امور ربوبیت مورد سوال قرار می گیرند - آشکار نموده، به اضافه توصیفی که از حال آنها بعمل آورده است آنها هم وقتی که در هنگام بروز سختی‌ها و بلاها، در حالیکه دین را برای او خالص کرده‌اند، به او پناه می‌برند. گفتار علمای شافعی مذهب در این زمینه می‌تواند در دو مبحث زیر جدا و مستقل شود.

مبحث اول: اقرار کافران به توحید معرفت [=ربوبیت]

مبحث دوم: استدلال بر توحید عبادت بوسیله‌ی توحید معرفت

مبحث اول

اقرار کافران به توحید معرفت [=ربوبیت]

هنگامی که خداوند بندگان را آفرید، آنها بر شناخت و ایمان به خودش به عنوان پروردگار و خالق آفرید^۱ پس آنها با همه طوایفشان، به گونه‌ای درآمدند که در امتداد زمان‌ها و در طول قرون، به این پروردگار عظیم اقرار و اعتراف می‌کردند، به جز گروه ناچیزی که به آن اعتماد نمی‌شود، و مخالفت آن به عنوان نقض کننده این اجتماع بزرگ محسوب نمی‌شود^۲ ائمه‌ی بزرگوار شافعی مذهب بیان کرده اند که این ایمان ضروری از فطرت و سرشتی که خداوند بندگان را بر آن آفریده، نشأت می‌گیرد، و هیچ کس در میان بندگان از آن فطرت و سرشت متفکک و جدا نمی‌شود به همین خاطر این نوع از ایمان در احکام دنیوی مورد اعتماد واقع نمی‌شود، و تنها آن ایمان اختیاری و داوطلبانه‌ای که بنده بعد از بلوغ و کامل شدن عقلش، آن را می‌پسندد و مورد اعتماد واقع می‌شود.

خطابی در این زمینه به هنگام بحث از حدیث «ما من مولود الا یولد علی الفطره، فابواه یهودانه اویمجسانه، کما تنتج البهیمه بهیمه جمعاء هل تحسون فیها من جدعاء»^۳

ترجمه: «هیچ نوزادی نیست مگر اینکه بر فطرت و پاکی متولد می‌شود، پدر و مادرش هستند که او را بر دین یهود یا مجوسی و آتش پرست تربیت می‌کنند، چنانکه حیوان

۱. قتاده در این باره می‌گوید «خلق همگی اقرار و اعتراف می‌کنند که خداوند پروردگار آنها است و سپس بعد از آن شریک برای خداوند قرار می‌دهند» سیوطی در المنثور ج ۶ ص ۴۷۶ این قول را به عبد بن حمید و ابن المنذر و ابن ابی حاتم نسبت داده است
۲. این گروه دهریه یا مادیون هستند که به امید خدا در آینده از آنها بحث خواهد شد
۳. بخاری این حدیث را به این لفظ در کتاب التفسیر ج ۶ ص ۲۰ تفسیر سوره‌ی روم باب لا تبدیل لخلق الله روایت کرده، و مسلم در کتاب القدر ج ۱۶ ص ۲۰۷ باب معنی کل مولود یولد علی الفطره شبیه روایت بخاری روایت کرده، و در مسلم زیاده‌ی مهم و قابل توجهی وجود دارد و آن کلمه «و یشرکانه» - یعنی والدین هستند او را مشرک می‌کنند، مراجعه شود به کلام اهل علم در معنی فطرت در کتاب فطریه المعرفه و موقف المتکلمین منها تالیف دکتر احمد بن سعد الغامدی

سالم حیوان سالم را به دنیا می‌آورد آیا در آن احساس نقص می‌کنید».

قول بعضی از اهل علم را ذکر می‌کند: و این زمانی بوده که خداوند عهد و پیمان را از بنی آدم در پشت اجدادش گرفته و فرمود: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [اعراف: آیه ۱۷۲]

ترجمه: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند بله تو پروردگار ما هستی.»

[۱] و این قول را زیبا می‌شمارد و در عین حال بیان می‌کند که «ایمان فطری در احکام دنیا معتبر نیست، تنها آن ایمان شرعی‌ای معتبر است که بوسیله اراده و عمل کسب شده باشد، مگر نمی‌بینید که پیامبر (ﷺ) می‌فرماید: پدر و مادرش هستند که او را یهودی یا مسیحی می‌کنند؟ این نوزاد با وجود اینکه ایمان فطری در او موجود است به حکم آن پدر و مادر کافر برای او حکم می‌شود.»^۱

و خطابی اقوال دیگری را در معنی این حدیث نقل کرده، سپس در بیان معنی این قسمت از حدیث که می‌فرماید: «کَمَا تَنْتَجِ الْبَهِيمَةُ بِهَيْمَةِ جَمْعًا» و یا قول پیامبر (ﷺ) که می‌فرماید: «مَنْ بَهِيمَةٌ جَمْعًا»^۲ گفته: جمعاء سالم است، و این بهیمه به این خاطر به این نام نامیده شده که تمام اعضای آن سالم است، و می‌گوید: حیوان از ابتدا که متولد می‌شود از قطع بینی و گوش و بقیه عیوب سالم است، تا اینکه صاحب حیوان این نقصها را در آن حیوان به وجود می‌آورد، کودک هم همین‌طور است، ابتدا که متولد می‌شود بر سرشت پاکش متولد می‌شود و اگر کودک به سر آن فطرت و انهداده شود. از این آفات سالم می‌ماند، اما والدین هستند که کفر را برای وی زیبا جلوه می‌دهند و کفر را به وی تحمیل می‌کنند، من می‌گوییم: [یعنی خطابی] در این حدیث چیزی وجود ندارد که حکم ایمان را برای آن نوزاد واجب نماید. بلکه صرفاً ثنا و تعریف این دین است، و بیانگر جایگاه آن در عقل‌ها و

۱. معالم السنن ج ۴ ص ۲۹۹

۲. این یکی از الفاظ حدیث است «کَمَا تَنْتَجِ الْاِبِلُ مِنْ بَهِيمَةِ جَمْعًا» امام مالک آنرا در کتاب موطا ج ۱ ص ۲۴۱ روایت کرده، و ابوداود از طریق قعنبی از امام مالک به این لفظ روایت کرده نگاه: سنن ابی داود ج ۵ ص ۸۶-۸۷ حدیث شماره ۴۷۱۴

موقعیت زیبای آن در دل‌ها می‌باشد.^۱

خطابی بیان نموده که ایمان فطری از آن عهد و پیمان بزرگی که خداوند از بنی آدم گرفته نشات می‌گیرد، پس کودک به سبب آن ایمان فطری بر ایمان به ربوبیت خداوند خلق می‌شود، اگر آن کودک را به حال خودش واگذاریم و از تأثیراتی که او را از حق منحرف می‌کنند سالم بماند، از مذاهب منحرف نجات پیدا می‌کند، به همین خاطر است که ایمان فطری در احکام دنیوی معتبر نیست.

[۲] اما ابوالمظفر سمعانی گفته معنی صحیح فطرت این است که «هر انسانی که متولد می‌شود هرگاه از او سوال شود چه کسی تو را آفریده؟ در جواب می‌گوید: خداوند من را آفریده است، این است آن معرفت و شناختی که در اصل خلقت انسان وجود دارد، ابو عبید هروی^۲ گفته: و آن شناخت غریزی و طبیعی است، و در

قول خداوند که می‌فرماید: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [زخرف: آیه ۸۷]

ترجمه: «اگر از آنها سؤال می‌کردی چه کسی آنها را خلق نموده به تأکید می‌گویند الله» به آن اصل اشاره شده است، و با این مقدار، ایمانی که به آن دستور داده شده است حاصل نمی‌شود، مردم بر این فطرت و سرشت خلق شده‌اند، و اما حقیقت ایمان و حقیقت کفر بنا بر آنچه در کتاب و سنت آمده است مردم در مقابل آن، بر دو قسمت هستند»^۳

[۳] و نیز گفته: «هر انسانی که به غریزه‌ی، خودش مراجعه کند خالقش را

می‌شناسد، و این معنی قول خداوند است که می‌فرماید: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ

۱. معالم السنن ج ۴ ص ۳۰۱، و نیز مراجعه شود به کتاب اعلام الحدیث ج ۱ ص ۷۱۶ - ۷۱۷،

در آنجا موضوع را به کتاب معالم السنن ارجاع داده و گفته که او درباره‌ی این مسئله کتاب مستقلی را تالیف کرده و در آنجا به تفصیل موضوع را بررسی کرده است

۲. او احمد بن محمد بن محمد هروی شافعی مذهب و لغوی می‌باشد و او مولف کتاب معروف «الغریبین» می‌باشد لغت و ادبیات را از ازهری فرا گرفته، امام ابو عثمان صابونی از او روایت کرده، در سال ۴۰۱ دار فانی را وداع گفته، برای آگاهی بیشتر از شرح زندگی او مراجعه شود به کتاب السیر ذهبی ج ۱۷ ص ۱۴۶-۱۴۷، و طبقات ابن الصلاح ج ۱ ص ۴۰۲، و

طبقات سبکی ج ۴ ص ۸۴-۸۵

۳. تفسیر سمعانی ج ۴ ص ۲۱۰.

النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [روم: آیه ۳۰]

ترجمه: «این سرشتی است که خداوند مردمان را بر آن سرشته».

و الله تعالی فرموده: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاُ اللَّهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾

[عنکبوت: آیه ۶۵]

ترجمه: «هنگامیکه مشرکان سوار کشتی می‌شوند خالصانه و صادقانه خدای را به فریاد می‌خوانند».

بنابراین، زمانیکه حالت ضرورت و نیاز برای آنها دست داد، و از اسباب خلق قطع امید کردند، و برای آنها تعلق خاطر به هیچ کسی باقی نماند، معرفت غریزی در آنها ظاهر می‌شود، اما آن معرفت مفید نیست، و تنها شناختی مفید است که انسان آنرا کسب نموده باشد، زیرا خداوند مردم را بر شناخت غریزی آفریده است، و شناخت کسبی را از آنها خواستار شده، و خداوند ثواب و عقاب را بر کسب و ترک آن بسته است»^۱

این شناخت غریزی همان چیزی است که انسان را به آن توحیدی که در سرشت او کاشته شده است هدایت و راهنمایی کرده است، بهمین خاطر است که سمعانی با آیاتی که متعلق به ربوبیت خداوند سبحان هستند برای آن دلیل آورده، و بیان کرده که این معرفت [معرفت فطری] حتی در کافران ظاهر می‌شود هنگامیکه دچار مصیبت و سختی می‌شوند، لذا ثواب و عقاب فقط بر آن شناختی تعلق می‌گیرد که عبد کسب نموده باشد.

[۴] اما بغوی معنی «فَطَرَتْ» که در آیه‌ی سوره‌ی روم آمده را اینگونه انتخاب

نموده که «فَطَرَتْ» یعنی دین خدا که اسلام می‌باشد: «الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» یعنی مردم را بر آن فطرت آفریده است.

و معنی قول پیامبر (ﷺ) را که می‌فرماید: «يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» اینگونه اختیار و انتخاب نموده است «یعنی همان عهد و پیمانیکه خداوند با این قولش از آنها گرفته:

۱. قوام السنه شاگرد سمعانی این جمله را در کتاب الحججه فی بیان الحججه نقل کرده است. ج ۲

﴿الَسْتُ بِكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ و هر نوزادی که در دنیا متولد می‌شود بر این اقرار و اعتراف متولد می‌شود و این همان حنیفیت و پاکی‌ای است که خلقت بر آن صورت گرفته، هر چند غیر او را پرستش کند»^۱

[۵] و بغوی بیان کرده که هر انسانی «اعتراف می‌کند که صانع و تدبیرکننده‌ای دارد، هر چند غیر آن صانع و خالق را پرستش کند به گمان اینکه او را به خالقش نزدیک می‌کند... و گفتند: - یعنی کسانی که غیر خدا را به عنوان اولیای خود

برگفتند- ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [زمر: آیه ۳]

ترجمه: «ما تنها به این خاطر آنها را پرستش می‌کنیم که ما را به خدا نزدیک کنند».

شایسته نسبت که تصور شود در کلام بغوی تناقضی وجود دارد آن هنگام که آمده معنی فطرت را در آیه‌ی سوره‌ی روم به دین اسلام معنی کرده است، در حالیکه معنای آن در حدیث مزبور عهد و پیمان مذکور در (آیه ۱۷۲ سوره اعراف) است. زیرا این قول دوم قول اولی را جامه‌ی تحقق می‌بخشد در اینکه هر کسی که متولد می‌شود بر همان فطرت پاکی که شناخت و اعتراف به خداوند است، متولد می‌شود^۲

[۶] ابن‌الاثیر^۳ معنی فطرت را که در حدیث فوق ذکر شده اینگونه اختیار و انتخاب نموده که «هر مولودی بر یک نوع سرشت و طبیعتی متولد می‌شود که آمادگی پذیرش دین را دارد اگر آن مولود را به سر آن واگذاریم زندگی‌اش بر لزومیت و حتمیت آن استمرار می‌یابد، و از آن جدا نشده به غیر آن رو نمی‌نماید و کسانی که از آن منحرف شده‌اند آفتهای بشری و تقلید دیگران آنها را منحرف

۱. معالم السنن ج ۶ ص ۲۶۹ - ۲۷۰

۲. نگاه: به کتاب فطرية المعرفة تالیف دکتر احمد بن سعد الغامدی ص ۱۹۳ - ۱۹۵.

۳. او ابو السعادت مبارک بن احمد بن محمد جزری، سپس موصلی است، دیوان انشا در موصل به او سپرده شده، و تالیفات زیادی دارد، و مهمترین تالیفاتش کتاب النهایه فی غریب الحدیث و جامع الاصول و غیره هستند برای شرح زندگی او مراجعه شود به کتاب سیر تألیف ذهبی ج ۲۱ ص ۴۸۸ - ۴۹۱ و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۷۷۷ و طبقات سبکی ج ۸ ص ۳۶۶ - ۳۶۷

کرده‌اند»^۱

[۷] محمد بن نصر - در حالیکه در مسئله‌ی ایمان با مرجئه مناقشه می‌کند - می‌گوید «اگر گفتند: گاهی اوقات کفری به کفر دیگری اضافه می‌شود بدون اینکه ایمان را ترک کرده باشد گمان میکند که پروردگار او خورشید است سپس ماه را به آن اضافه نموده، کفری را اضافه کرده اما با این، ایمانی را ترک نکرده است، ما می‌گوئیم ما در مورد کفری که به هیچ چیزی ایمان ندارد از شما سوال نکردیم، بلکه درباره کسی سوال کردیم که گمان می‌کند پروردگار او الله است، سپس گفته خورشید نیز پروردگار او است، آیا چنین شخصی ایمان به توحید را ترک کرده و انکار خالق را نکرده؟ ایمان تنها زمانی درست است که کفر را ترک کند، و صرفاً وظیفه آن شخص نفی شرک است، و لازم نیست که اعتراف کند خداوند خالق او است، زیرا او به خالقیت خدا اعتراف می‌کند»^۲

[۸] محمد بن نصر ضمن بیان آنچه که از اهل سنت نقل کرده دایر بر ضرورت خضوع و عدم اقتضار بر مجرد شناخت، گفته است: «می‌گویند: دلیل بر اینکه انسان نباید تنها به شناخت اکتفا کند آن است که خداوند درباره‌ی ابلیس می‌گوید:

﴿خَلَقْنِي مِنْ نَّارٍ﴾ [اعراف: آیه ۱۲]

ترجمه: «من را از آتش آفریده‌ای».

و یا می‌فرماید: ﴿قَالَ فَبِعَرْنِكَ لَأَعُوْبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: آیه ۸۲]

ترجمه: «شیطان گفت خداوندا به عزت تو قسم آنها را منحرف می‌کنم».

در این آیات خداوند خبر داده که شیطان حقیقتاً دانسته که خدا او را خلق نموده، و به فرمان او تن نداده است.^۳

منظور محمد بن نصر «مُتَّبَعٌ» در آنچه که گذشت این است که مسئله‌ی ربوبیت خدا حتی نزد کسانی که در شرک واقع شده‌اند معلوم و مشخص است، بلکه نزد

۱ . النهایه فی غریب الحدیث ج ۳ ص ۴۵۷

۲ . تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۷۹۳ - ۷۹۴

۳ . تعظیم قدر صلاة ج ۲ ص ۶۹۶.

کسی که از همه مردم، کافرتر است یعنی ابلیس، معلوم و مشخص است، او می‌داند که خداوند او را آفریده، به همین خاطر، به صفتی از صفات خداوند که عزت می‌باشد، سوگند یاد کرد.

[۹] اشعری آن اصناف، طوایف و گروههایی را که در زمان بعثت پیامبر (ﷺ) وجود داشته‌اند ذکر کرده، و از جمله «بت پرستی را ذکر کرده که بت خودش را پرستش نموده، و گمان می‌برد که پروردگاری دارد و به عبادت این بت خودش را به آن پروردگار نزدیک می‌کند»^۱ اشعری بیان کرده که این مشرک به ربوبیت خداوند اعتراف کرده است، تا جایی که این بت پرست بخاطر ایمانی که به خداوند به عنوان یک پروردگار دارد - در آنچه که تصور و خیال می‌کند - تلاش می‌کند توسط این بت خودش را به آن نزدیک کند.^۲

[۱۰] شهرستانی گفته هیچ کسی را از اهل نظر و عقیده نمی‌شناسم که معتقد باشد جهان هستی بدون صانع و خالق باشد، حتی دهریه معتقد به وجود صانع هستند، شهرستانی در این باره می‌گوید: «اما تعطیل نمودن جهان هستی از صانع توانا و دانا و حکیم، هیچ صاحب عقیده‌ای را ندیده‌ام که چنین اعتقادی داشته باشد و من همچنین اعتقادی را ندیده‌ام و نمی‌شناسم، مگر آنچه که از گروه ناچیز و کمی از دهریه نقل شده، که می‌گویند:

جهان هستی در ازل اجزاء و قطعه‌های پراکنده بوده، این اجزاء پراکنده بدون نظم و استقامت حرکت درآمده‌اند و اتفاقاً به هم برخورد کرده‌اند و جهان هستی از آن به وجود آمده ...

من معتقد نیستم که صاحب این عقیده منکر صانع باشد، بلکه او اعتراف به وجود صانع می‌کند، اما او علت به وجود آمدن جهان هستی را به تصادف و اتفاق واگذار می‌کند، تا خودش را از علت پیدایش آن رها کند، این مسئله را در ردیف آن نظریاتی که دارای علت و دلیل و برهان هستند قرار نداده‌ام، زیرا فطرت و

۱. رساله‌ی اهل الثغر ص ۱۳۹.

۲. به امید خدا توضیح آن در باب سوّم خواهد آمد.

سرشت سالم انسانی بنا به ضرورت فطرت و بدهت فکرش گواهی بر وجود صانع حکیم و دانا و توانا داده است. ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [ابراهیم: آیه ۱۰]

ترجمه: «مگر دریاره‌ی وجود خدا آفریننده‌ی آسمانها و زمین (بدون مدلل و نمونه‌ی پیشین) شک و تردیدی در میان است؟»

اگر این گروه در حالت آسایش از این فطرت غافل باشند بدون شک در حالت ضرورت و اضطرار به او پناه می‌برند. ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [یونس: آیه ۲۲]

ترجمه: «خدا را به فریاد می‌خوانند و طاعت و عبادت و فرمانبرداری و دین را تنها از آن او می‌دانند.»

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَ﴾ [اسراء: آیه ۶۷]

ترجمه: «هنگامیکه ناراحتیها در دریاها به شما می‌رسد جز خدا همه کسانی از نظرتان ناپدید می‌گردند که ایشان را به فریاد می‌خوانید.»

[۱۱] و از همین جاست که شهرستانی هنگامی که آن دو مسلک و روشی را که متکلمین برای اثبات وجود خدا که در پیش گرفته‌اند. از استدلال به حوادث و پدیده‌ها بر وجود محدث و پدید آورنده و استدلال به امکان ممکنات بر ترجیح‌دهنده یکی از دو طرف امکان، ذکر کرده و در مقام بیان اینکه این دو دلیل از دلیل فطرت کمتر هستند، گفته است. «و من می‌گویم: آن استدلالیکه از طریق حوادث بر وجود محدث و یا از طریق امکان ممکنات پس از تهیه‌ی مقدمات بدست می‌آید، کمتر از چیزی است که فطرت انسانی به آن گواهی داده است از احتیاج وجود وی به یک مدبر، و این مدبر متتهای نیاز و احتیاجات است، که به سوی او رو کرده می‌شود، و از او روبرتافته نمی‌شود، از او طلب بی‌نیازی می‌شود و هیچ چیزی از آن بی‌نیاز نیست، و همه چیز متوجه او می‌شود و هیچ چیزی از او روی گردان نمی‌شود، و در حالت سختیها و مشکلات به او پناه برده می‌شود، و

نیاز این فطرت به آن مدبر واضح تر و روشن تر است از نیاز پدیده به پدید آورنده، و از نیاز ممکن الوجود به واجب الوجود، و از راه فطرت، خداوند در این کتاب به این شیوه خودش را به مخلوقات معرفی می کند.»

سپس شهرستانی بعضی از دلایل قرآنی بر این آورده، و گفته: «در این باره پیامبر (ﷺ) فرموده: خداوند مخلوقاتش را بر اساس معرفت خودش خلق نموده آنگاه شیاطین آنها را از شناخت خداوند منصرف کردند، اینگونه شناخت نیاز ضروری است، و این گمراهی و تحریک که از ناحیه شیاطین صورت می گیرد، نوعی بی نیازی آرای برای انسان و نفی احتیاج و نیاز است، و پیامبران برای تذکر و یادآوری وضع فطرت و پاک کردن آن از اغواگریها و آرایه های شیطان فرستاده شده اند، و پیامبران بر آن اصل فطرت و پاکی باقی می مانند و شیطان نمی تواند بر آنها مسلط شود، و خداوند فرموده: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ ۗ سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَىٰ﴾ [اعلی: آیه ۹-۱۰]

ترجمه: «گر پند و اندرز سودمند باشد، پند و اندرز بده، کسی که می ترسد پند و اندرز نخواهد گرفت.»

و فرموده: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: آیه ۴۴]

ترجمه: «سپس با نرمی با او سخن بگوئید شاید یاد کند و بهراسد.»

کسی که رو به خداوند حرکت کند مسافت و فاصله او به خداوند نزدیک می شود، بطوریکه هرگاه انسان کمترین مراجعه به نفس خویش کند احتیاج و نیازمندی خود را به او در زمینه ایجاد و بقایش و تغییر و تحولش در حالات و مجالات زندگی اش، در می یابد، و سپس در آیات آفاق و انفس بیندیشد، و سپس

۱. مسلم حدیثی را روایت کرده که لفظ آن لفظ احادیث قدسی می باشد، و آن همانی است که شهرستانی اراده نموده، و نص آن حدیث این است: «وانی خلقت عبادی حنفاء کلهم و انهم اتتهم الشیاطین فاجتالهم عن دینهم» ترجمه: «و من همه ی بندگانم را بر پاکی خلق کرده ام و شیاطین آمدند آنها را از دینشان منحرف و اغوا کردند»، مراجعه شود به صحیح مسلم ج ۱۷ ص ۱۹۷ کتاب الجنة باب الصفات التي يعرف بها فی الدنيا اهل الجنة، و اما احمد در مسند همانند مسلم آنرا روایت کرده است ج ۴ ص ۱۶۲.

به وجود خداوند بر ملکوت استشهاد کند و نه که با ملکوت بر وجود خداوند استشهاد و استدلال کند. ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: آیه ۵۳]

ترجمه: «تنها این بسنده نیست که پروردگارت بر هر چیزی حاضر و گواه است؟»
اشیاء را با خداوند شناختم نه اینکه خداوند را با اشیاء شناختم، هر کسی در بحر معرفت غرق شود دیگر طمع به کنار و ساحل آن ندارد، و هر کسی بر فراز قلعه‌ی حقیقت رود، از افتادن نمی‌ترسد پس با دلایل و شواهد ثابت شد که جهان هستی از صانع حکیم و توانا و دانا خالی نیست، بلند مرتبه و منزّه است خداوند دانا^۱
پس - چنانکه می‌بینید - شهرستانی ثابت کرد که فطرت، همه کس را به ایمان بدیهی و ضروری ملزم کرده، و اگر غافلی در حالت آسایش از قوه و سلطه‌ی فطرت غافل شود، ناگزیر در حالت سختی به آن بر می‌گردد، بنابراین شهرستانی دلیلی رساتر را از دلیل فطرت نمی‌شناسد، زیرا همگی در تسلیم شدن در برابر سلطه و قوه‌ی آن مساوی هستند، به همین خاطر خداوند پیامبرانش را جهت تذکیر و یادآوری به این فطرت بزرگ و از بین بردن آثار اغواگریها و تحریکات شیاطین فرستاده است.

[۱۲] و از همین جاست که شهرستانی در مقام بیان تفوق دلیل فطرت بر دلیل نظر و اندیشه، گفته است: «شناخت‌هایی که از تعریفات حالات اضطراری بدست می‌آید بیشتر از شناخت‌هایی، که از نتیجه‌ی تفکر در حالت اختیار بدست می‌آیند، در قلب رسوخ پیدا می‌کنند و جای می‌گیرند.»^۲

این دیدگاه است که شهرستانی را - به هنگام بحث درباره‌ی بت‌پرستان - وادار نموده که قاطعانه بگوید: [۱۳] «هیچ عاقلی وجود ندارد که با دست خودش مجسمه‌ای را بترشد، و صورتی به آن ببخشد سپس معتقد باشد که آن معبود و خالق او است، و خدای همه و خالق همگان است، زیرا وجود صانع این مجسمه از وجود آن، پیشی گرفته است و شکل این مجسمه خود گویای وجود مجسمه ساز

۱. نه‌ایة الإقدام ص ۱۲۵-۱۲۶.

۲. منبع قبلی ص ۴.

است، ولی مشرکان هنگامیکه به دور آن حلقه می‌زدند و متوجه آن می‌شدند این حلقه زدن و متوجه شدن خودش عبادت بود، و اینکه نیازهای خودشان را از آن می‌خواستند نشانه اثبات معبودیت آن مجسمه می‌بود، و در مورد آن می‌گفتند: ﴿مَا

نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [زمر: آیه ۳].

ترجمه: «ما آنان را پرستش نمی‌کنیم مگر بدان خاطر که ما را به خداوند نزدیک گردانند».

اگر مشرکان در اعتقاد ربوبیت و الاهیت این مجسمه به صورت و شکل آنها اکتفا می‌کردند از آنها تجاوز نمی‌نمود، به سوی رب ارباب روی نمی‌آوردند.^۱ اما ابن‌الأنباری عقیده‌ی دهریه را ردّ نموده که می‌گویند: جهان هستی ابتدا اجزاء و قطعه‌های پراکنده بوده و اجزاء آن به صورت تصادفی به هم برخورد کرده‌اند و از طریق این تصادف خشک و خیالی این دنیا به وجود آمده است، این نظریه را چنین ردّ نموده:

[۱۴] «مخفی و پوشیده نیست که گوینده‌ی این نظریه مطمئناً، در آن مرتکب احاله و ارجاع شده است. زیرا او اقرار به وجود صانع نموده آنجا که اعتراف کرده که ابتدا جهان هستی اجزاء متابین و متفرقه بوده بعداً به صورت تصادفی جمع و بهم پیوسته است، هر چند ادعا کرده باشد این جمع شدن و بهم پیوستن به صورت اتفاق بوده بعید است که این عقیده در جمله‌ی اعتقادات نظری به حساب بیاید، زیرا بیشتر به مُدرکات و مفاهیم ضروری اولیه نزدیک‌تر است.

در واقع عقل‌های سالم و فهم‌های درست و بجا با ضرورت فطرت و بداهت فکرشان به وجود صانعی گواهی می‌دهند» سپس ابن‌الأنباری حقیقت واقعیت آن هدفی را که خداوند بخاطر آن پیامبران را فرستاده، بیان نموده و کلام خودش را با این جمله به پایان برده است: «اختلافی در این وجود ندارد»^۲

پس ابن‌الأنباری از زبان این گروه دهری اعترافی را گرفته که آنها را محکوم

۱. الملل و النحل ج ۲ ص ۲۵۹ - ۲۶۰

۲. الداعی الی الاسلام ص ۲۰۰ - ۲۰۱

می‌کند، زیرا ادعای آنها که می‌گویند جهان بعد از تفرق و پراکندگی جمع شده است، آنها را وادار می‌کند که اقرار و اعتراف کنند به خالق که دنیا را پس از آنکه پراکنده بوده جمع کرده است، به همین خاطر است که او معتقد است مسئله‌ی اقرار به ربوبیت مسئله‌ای است که جای اختلاف برای بشر در آن وجود ندارد، چگونه اینگونه نباشند درحالی‌که عقل و فطرتشان آنها را به سوی این اقرار به پیش می‌برد؟! [۱۵] اما امام فخرالدین رازی گفته: «بدانید که در دنیا هیچ احدی وجود ندارد که شریکی را برای خدا ثابت کند که در وجود قدرت و علم و حکمت با خداوند مساوی باشد، و این چیزی است که تاکنون یافت نشده است، ولی ثنویه وجود دو اله و معبود را ثابت می‌کنند که یکی از آنها حلیم و بردبار است که همیشه کار خیر و نیک انجام می‌دهد و دیگری سفیه است که همیشه کار شر و بد انجام می‌دهد، اما کسانی‌که بجز الله معبود دیگری را برای خود قرار بدهند بسیار فراوان هستند.»

سپس فخر رازی شروع به شمارش گروه‌های مشرکین می‌کند^۱

بنابراین فخر رازی نفی کرده که کسی وجود داشته باشد که معتقد باشد، خداوند در مسئله‌ی ربوبیت شریک دارد، مگر گروه ثنویه که قایل به وجود دو اله و معبود هستند، و این هم بدان معنی نیست که آنها نفی ربوبیت را از خداوند کرده باشند، بلکه بدان معنی است که آنها شریکی را به گمان خود برای خدا ثابت کرده‌اند.

[۱۶] و امام رازی ثابت کرده که اثبات خداوند سبحان مسئله‌ای مورد اتفاق و پایان یافته در میان عقلاء است، زیرا وجود خدا اصلاً از لوازم عقلها می‌باشد^۲ و ایشان به هنگام تقسیم گروه‌های مشرکین به چهار دسته: بت پرستان و ستاره پرستان و معتقدان به یزدان و اهریمن^۳ و معتقدان به اینکه [۱۷] مسیح پسر خداوند است و

۱. تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۲۳

۲. شرح الأسماء الحسنی ص ۱۲۸

۳. [یزدان] نزد آنها ازلی و قدیمی است یکبار درباره‌ی نفس خودش به فکرافتاد که اگر منازع و رقیبی داشته باشد چگونه می‌شود؟ گفته‌اند: چنین فکری پست و بی‌ارزش است و برای طبیعت نور مناسب نیست، پس در نتیجه‌ی این فکر تاریکی و ظلمت پیدا شد و آنرا اهریمن نام‌گذاری کردند، و این اهریمن بر طبیعت شر آفریده . . . تا آخر اینگونه ترهاتی و مزخرفاتی که در کتاب الملل و النحل شهرستانی ج ۱ ص ۲۳۳-۲۳۴ یافت می‌شود.

ملائکه دختران او هستند گفته: «اینها گروههای مشرکین هستند و همگی آنها اعتراف می‌کنند که خداوند خالق همه است، و این بدان علت است که بت پرستان اعتراف می‌کردند که خداوند سبحان خالق آسمانها و زمین و همهی موجوداتی است که در جهان هستی وجود دارد، و خالق همه مجسمه‌ها و بت‌ها است.» سپس وجود چنین اعترافی را در میان گروههای دیگر بیان کرده و کلام خودش را با این جمله به پایان برده است «پس با توجه به آنچه که ما گفتیم ثابت شد که همهی گروههای مشرک اتفاق دارند که خداوند خالق شرکا است.»^۱

[۱۸] و ایشان به هنگام تفسیر قول خداوند که می‌فرماید ﴿هُوَ الَّذِي يُسِرُّكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [یونس: آیه ۲۲].

ترجمه: «او است که شما را در خشکی و دریا راه می‌برد چه بسا هنگامیکه در کشتیها قرار می‌گیرید و کشتیها با باد موافق سرنشینان را حرکت می‌دهند، و سرنشینان بدان شادمان می‌گردند، به ناگاه باد سختی وزیدن می‌گیرد و از هرسو موج به سویشان می‌رود و می‌پندارند که احاطه شده‌اند در این وقت خدا را به فریاد می‌خوانند و طاعت و فرمانبرداری و عبادت دین را تنها از آن او می‌دانند بدین هنگام عهد و پیمان می‌کنند که اگر ما را از این حال برهانی از زمره‌ی سپاسگزاران خواهیم بود».

این سوال را وارد کرده که: «منظور از اخلاص در قول خداوند که می‌فرماید: ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ چیست؟ و خودش جواب داده و گفته: «جواب این است که ابن عباس گفته: منظور از این اخلاص این است که آنها (در آن حالت اضطرار) شرک را ترک کرده، و هیچ‌یک از معبودات خود را برای او شریک ندادند، و به ربوبیت و وحدانیت خدا اقرار و اعتراف کردند^۲ حسن گفته: «دَعُوا اللَّهَ

۱. تفسیر کبیر ج ۱۴ ص ۱۳-۱۴ و نیز نگاه: ج ۱۳ ص ۱۴۶.

۲. ابن جوزی در زادالمسیر ج ۴ ص ۲۰ آن را به این لفظ ذکر کرده «شرک را ترک نموده‌اند و ربوبیت را برای خدا خالص کردند» این اثر را نه در تفسیر طبری و نه در تفسیر در المثنور

مُخْلِصِينَ» اخلاص، ایمان است^۱ ولی بخاطر اینکه آنها دانسته‌اند که هیچ‌کسی نمی‌تواند بجز الله آنها را نجات دهد، در اینجا اخلاص بجای ایمان اضطراری بکار گرفته شده است»^۲

و ایشان بیان کرده‌اند که اگر چنین اقراری در همه‌ی اوقات مخفی بماند اما نمی‌تواند در حالت ترس و خوف مخفی بماند، به همین خاطر این ایمان اختیاری نیست بلکه ایمان اضطراری است و فطرت انسان‌هاست که آن‌ها را به سوی آن سوق می‌دهد.

[۱۹] فخر رازی این حالت خوف را توصیف کرده و گفته: «سپس انسان در این حالت فقط به فضل و رحمت خدای تبارک و تعالی چشم می‌دوزد و به گونه‌ای درمی‌آید که از همه‌ی خلق قطع امید می‌کند، و با قلب و روح و تمام اعضایش خاضعانه روی به خداوند متعال می‌آورد، سپس هنگامی که خداوند او را از این مخمصه‌ی بزرگ نجات دهد و او را از این زیان بزرگ و قومی به سوی نجات و رهایی انتقال دهد، درجا این نعمت را فراموش می‌کند و به همان اعتقادات باطل و اخلاق‌های پست که قبلاً به آن عادت کرده بود برمی‌گردد.»^۳

[۲۰] اما نووی «رحمته» به هنگام شرح حدیث فطرت این معنی را اختیار و انتخاب نموده است: «هر مولودی که متولد می‌شود آماده‌ی پذیرش اسلام است» بنابراین نووی ثابت کرده که قول صحیح در مورد اولاد کفار این است که - اگر قبل از بلوغ بمیرند- اهل بهشت هستند.^۴

منظور نووی «رحمته» این است که آنها بر فطرت اسلام مرده‌اند.

[۲۱] نووی «رحمته» گفته که سبب قول پیامبر (ﷺ) که می‌فرماید: «الاسلام أن

سیوطی در تفسیر این آیه و یا آیات مشابه آن نیافتیم.

۱. با وجود اینکه در بسیاری از جاهاییکه گمان می‌رود در رابطه با تفسیر این آیه این قول یافت شود تحقیق نمودم، اما آن را نیافتیم.
۲. تفسیر کبیر ج ۹ ص ۷۳-۷۴.
۳. منبع سابق ج ۹ ص ۷۰.
۴. شرح مسلم ج ۱۶ ص ۲۰۸.

تعبد الله و لا تشرك به^۱ این است که کافران در شکل و صورت خداوند را مورد پرستش قرار داده‌اند، و به همراه پرستش خداوند بتها را مورد پرستش قرار داده‌اند، به گمان اینکه این بتها شریک خداوند هستند، به همین خاطر است که پیامبر (ﷺ) بعد از عبادت ترک نمودن شرک را مطرح کرد^۲ و این بدان سبب است که کفار تنها اقرار به وجود پروردگار نمی‌کردند بلکه او را هم عبادت می‌کردند و به سوی او تقرب می‌جستند، با این همه، غیر خدا را شریک او قرار می‌دادند.

[۲۲] قاضی بیضاوی «رحمته» اشاره کرده به اینکه آن استفهامی که درباره‌ی ربوبیت کافران را مورد توجه قرار داده و مخاطب آن کافران هستند، یک نوع استهزاء و مسخره است به آنها، چون هیچ عاقلی یافت نمی‌شود که چنین امور آشکاری را انکار کند، زیرا عقل، صاحبش را اجباراً به آن وادار می‌کند، در این باره به هنگام تفسیر این گفته‌ی الهی: ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْمُرُونَ ﴾ [مؤمنون: آیه ۸۴]

ترجمه: «بگو زمین و هر آنچه بر روی آن موجود است از آن کیست اگر شما عالم هستید و می‌دانید».

می‌گوید: «اگر شما اهل علم هستید یا عالم به آن هستید، پس این یک نوع توهین و تحقیر آنهاست، و ثابت کردن نهایت جهل و نادانی آنها است، تا جایی که به چنین مسئله‌ای که در نهایت واضحی و روشنی است جاهل و نادان هستند، و این استفهام ملزم کردن و وادار نمودن آنها است به چیزی که ممکن نیست کسی که کمترین علم را داشته باشد آن را انکار کند، به همین خاطر است که خداوند پیش از آنکه آنها جواب بدهند جواب استفهام را داده و فرموده: ﴿ سَيَقُولُونَ اللَّهُ ﴾ ترجمه: «می‌گویند از آن خداوند است»

« زیرا عقل صریح با کمترین نگاه و بررسی آنها را وادار نموده که اقرار و اعتراف کنند

۱. این یکی از الفاظ حدیث مشهور جبرئیل است که از پیامبر درباره‌ی اسلام و ایمان و احسان سؤال کرد، این لفظ در روایت ابوهریره نزد بخاری ج ۱ ص ۱۸، کتاب الایمان باب سؤال جبرئیل النبی (ﷺ) و نزد مسلم ج ۱ ص ۱۶۲ کتاب الایمان باب بیان الایمان و الاسلام ذکر شده است.

۲. شرح مسلم ج ۱ ص ۱۶۲.

به اینکه خداوند آن می‌باشد»^۱

[۲۳] قاضی بیضاوی «*قلوبهم*» به هنگام تفسیر فرموده‌ی خداوند که می‌فرماید:

﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [زخرف: آیه ۸۷]

ترجمه: «اگر از آنها سؤال کنید چه کسی آنها را خلق نموده در جواب می‌گویند الله».

درباره‌ی این جواب کفار گفته: «خداوند به اندازه‌ای شفاف و روشن است مکابره

و لجاجت در آن غیر ممکن است»^۲.

اما ذهبی بیان کرده که اهل کتاب و مشرکین و غیره از این جهت که خداوند خالق است او را شناخته‌اند، و انکار خالقیت خدا را نکرده‌اند، و تنها به صفات حسنی او جاهل و نادان بوده‌اند و جرأت کرده‌اند که اقوالی را در حق او بر زبان برانند. [۲۴] که درباره‌ی آن اقوال هیچگونه علم و آگاهی نداشته‌اند، و در این باره می‌گوید: «مشرکان و اهل کتاب و غیره خداوند را شناخته‌اند به این معنی که او را

انکار نکرده‌اند، و دانسته‌اند که او خالق آنها است، خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَيْنَ

سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [زخرف: آیه ۸۷]، و نیز می‌فرماید: ﴿قَالَتْ

رُسُلُهُمْ أِنِّي لِلَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [ابراهیم: آیه ۱۰].

ترجمه: «پیامبرانشان بدیشان گفتند مگر درباره‌ی وجود خدا آفریننده‌ی آسمانها و زمین

بدون مدد و نمونه‌ی پیشین شک و تردیدی در میان است؟»

آنها خداوند باری صانع را انکار نکرده‌اند، بلکه او را شناخته‌اند، و تنها درباره‌ی صفات مقدس او نادان بوده‌اند و ناآگاهانه درباره‌ی او اقوالی بر زبان رانده‌اند، اما انسان مؤمن خدای خودش را با صفات کمال شناخته است، و نشانه‌های نقص را در کل، از او نفی کرده است، و به خدای خویش ایمان آورده است و از آنچه که علم نداشته خودداری کرده و ساکت شده است، با این توضیح برای شما روشن می‌شود که کافر از جنبه‌ای خدا را شناخته و از چند جنبه او را نشناخته است»^۳.

۱. انوار التنزیل ج ۴ ص ۷۰.

۲. انوار التنزیل ج ۵ ص ۶۴.

۳. سیر اعلام النبلاء ج ۱۷ ص ۵۴۶-۵۴۸.

[۲۵] ابن کثیر «رحمته» بیان کرده که قول خداوند در رابطه با آنچه که با آن از پیامبران خبر داده «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ» [ابراهیم: آیه ۱۰] «دو احتمال دارد، یک: آیا در وجود خداوند شک و تردید هست؟ زیرا فطرتها شاهد وجود او هستند، و بر اعتراف به وجود او خلق شده‌اند، زیرا اعتراف به وجود او در فطرتها سالم ضروری و اجتناب‌ناپذیر است، ولی گاهی اوقات برای بعضی از این فطرتها شک و اضطراب پیدامی‌شود، و در نتیجه نیاز به تفکر در دلیلی پیدا می‌کند که از طریق آن می‌توانند پی به وجود خداوند ببرند، و معنا احتمال دوم در این قول آنها - پیامبران - است: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ» یعنی: «آیا در الوهیت و یگانگی و تفرد او در وجوب عبادت برای او، شک و تردیدی هست؟ درحالیکه او است خالق تمام موجودات، و هیچ‌کس دیگری بجز او مستحق و شایسته‌ی عبادت نیست و او تنها است و شریک ندارد، اغلب ملتها اقرار و اعتراف به وجود صانع کرده‌اند، ولی به‌مراه او واسطه‌هایی را غیر از او مورد پرستش قرار داده‌اند به گمان اینکه این واسطه‌ها به آنها نفع می‌رسانند و یا اینکه آنها را به خدا نزدیک می‌کنند.»^۱

[۲۶] به همین خاطر ابن کثیر «رحمته» معنی این آیه را که می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ

مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»

[اعراف: آیه ۱۷۲]. چنین انتخاب کرده، خداوند «نوادگان بنی آدم را از پشت آنها بیرون آورد و آنها را بر نفس خودشان شاهد و گواه گرفت که خداوند پروردگار و پادشاه و مالک آنها است، و هیچ معبودی بجز او وجود ندارد، زیرا خداوند آنها را بر چنین عقیده‌ای خلق نموده، و سرشته است.»^۲

[۲۷] ابن کثیر پس از یک بحث و تحقیق طولانی حدیثی به این نتیجه رسیده که منظور در این آیه «آن فطرت و سرشتی است که آنها بر آن خلق شده‌اند که عبارت است از اقرار به توحید و یکتاپرستی، به همین خاطر خداوند فرموده: «أَنْ تَقُولُوا» یعنی تا اینکه روز قیامت نگوئید «أَنَا كُنَّا عَنْ هَذَا» یعنی ما از توحید «غافلین او

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۲ ص ۵۲۵.

۲. تفسیر القرآن العظیم ج ۲ ص ۲۶۱.

تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا غافل و بی بهره بوده ایم، یا اینکه نگوئید نیاکان ما پس از ما شرک ورزیده اند و ما هم فرزندان آنان بودیم.^۱

[۲۸] مقریزی ایمان خلائق را به ربوبیت تأکید می کند و می گوید: «شکی نیست که مشرکین توحید ربوبیت را انکار کرده اند، بلکه اعتراف کرده اند که تنها خداوند خالق آنها و خالق آسمانها و زمین است، و قائم به مصالح تمام جهان هستی است، مشرکین تنها توحید الوهیت و محبت را انکار کرده اند، چنانکه خداوند از آنها حکایت کرده و فرموده: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [بقره: آیه ۱۶۵].

ترجمه: «برخی از مردم هستند که غیر از خدا خداگونه هائی برمی گزینند و آنان را همچون خدا دوست می دارند، و کسانی که ایمان آورده اند خدا را سخت دوست می دارند.»
توحید ربوبیت است که همه ی مردم اعم از مؤمن و کافر در آن اتفاق دارند، و توحید الوهیت محل تقاطع میان مشرکان و مؤمنان است.^۲

[۲۹] ابن حجر گفته، مشهورترین اقوال در معنی فطرت این است که منظور از آن اسلام است و «این حدیث برای بیان آنچه که حقیقت امر است، ذکر شده، نه برای بیان احکام دنیوی» ابن حجر اهتمام خاصی به اقوال ابن القیم در معنی این حدیث ورزیده است، و اقوال او را طوری ذکر کرده که انگار آنها را قبول دارد، و از جمله گفته: «ابن القیم می گوید: منظور از اینکه هر مولودی بر فطرت متولد می شود این نیست که به محض بیرون آمدن از شکم مادرش عالم به (مسائل) دین است، زیرا خداوند می فرماید: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [نحل: آیه ۷۸]

ترجمه: «خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که چیزی نمی دانستید.»
ولی منظور آن است که فطرت آن مولود مقتضی شناخت و محبت دین اسلام است، خود فطرت مستلزم اعتراف و محبت به دین اسلام است، منظور این نیست

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۲ ص ۲۶۴.

۲. تجرید التوحید ص ۱۰-۱۱.

که فطرت تنها پذیرش محض دارد، زیرا با یهودی کردن پدر و مادرش او را، تغییر نمی‌کند بطوریکه آن دو مثلاً بتوانند فطرت آن مولود را از پذیرش اسلام خارج کنند، منظور تنها این است که هر فرزندی که متولد می‌شود بر اقرار و اعتراف به ربوبیت متولد می‌شود، اگر آن مولود به حال خود وانهاده شود و در عین حال هیچ خالقی در کار نباشد، (که بر او تأثیر بگذارد) از اعتراف به ربوبیت به اعتراف چیز دیگری تجاوز نخواهد کرد، چنانکه به هنگام تولد بر محبت و علاقه‌ی چیزهایی که با بدن او سازگارند مانند شیرخوارگی متولد می‌شود تا اینکه مانعی او را از آن منصرف کند»^۱

بنابراین ابن حجر برآنچه که نقل آن گذشت، از اینکه خداوند بندگانش را بر ایمان به خودش به عنوان پروردگار و خالق خلق نموده، تأکید کرده است، پس اگر بنده‌گان به آن فطرتیکه بر آن خلق شده‌اند وانهاده شوند همان دینی را انتخاب می‌کنند که خداوند برای بنده‌گانش انتخاب نموده است.

[۳۰] ایجی مفسر به هنگام بیان معنی قول خداوند که می‌فرماید: ﴿ قُلْ لِمَنِ

الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْمُونَ ﴿ ۸۴ ﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ﴿ ۸۵ ﴾ مؤمنون: آیات ۸۴-۸۵.]

ترجمه: «بگو زمین و هر آنچه که در آن وجود دارد از آن کیست اگر شما می‌دانید در جواب خواهند گفت از آن خداوند است».

گفته: «مشرکان اعتراف می‌کنند که خداوند خالق همگی است»^۲

[۳۱] سیوطی در حالیکه بیان ایمان آن دسته از مشرکین را کرده که در فرموده‌ی

خداوند آمده ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ [یوسف: آیه ۱۰۶]

گفته: «مشرکان اعتراف می‌کنند که خالق و رازق خداوند است»^۳

[۳۲] مناوی توضیح داده که هیچ احدی در میان کافران الوهیت را از خدا نفی

۱. فتح الباری ج ۶ ص ۳۰۳-۳۰۵، و اقوال ابن القیم که ابن حجر آنها را نقل کرده به مفصلی در کتاب شفاء العلیل باب ۳۰ مبحث فطرت ص ۴۷۰-۵۰۵ موجود است.

۲. جامع البیان ج ۲ ص ۶۴

۳. تفسیر الجلالین ص ۳۲۵

نکرده است، و تنها غیر او را شریک او قرار داده است، و مناوی برای این ادعای خودش استدلال به این گفته خداوند کرده: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: آیه ۲۵]^۱

ترجمه: «هرگاه از آنان بپرسی چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است؟ حتماً می‌گویند خدا».

سویدی بیان کرده که همه‌ی بشریت بر اقرار ربوبیت اتفاق کرده‌اند مگر مقدار ناچیز و کمی [۳۳] که در کنار آن مجموع بزرگ بشریت قابل شمارش نیستند و هیچ به حساب می‌آیند، و در این باره می‌گوید: «توحید ربوبیت آن است که همگی کفار به آن اقرار و اعتراف کرده‌اند، و هیچ کس از کفار با این اصل مخالفت نکرده است، مگر گروه ثنویه و برخی از مجوسی‌ها . . . و اما غیر این دو گروه از سایر فرقه‌های کفر و شرک اتفاق کرده‌اند بر اینکه خالق جهان هستی و رازق و تدبیر کننده‌ی کارها، نفع‌رسان و ضرررسان، و پناه‌دهنده یکی است و هیچ پروردگار و خالق و رازق و مدبر و نافع و زیان‌رسان و پناه‌دهنده‌ای غیر او نیست. چنانکه خداوند سبحان فرموده: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: آیه ۲۵]

ترجمه: «هرگاه از آنان بپرسی چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است؟ حتماً می‌گویند خدا».

﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِهِمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [زخرف: آیه ۸۷]

ترجمه: «و اگر از آنان بپرسی چه کسی آنها را خلق کرده حتماً می‌گویند خدا».

﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾

[مؤمنون: آیات ۸۴-۸۵]

ترجمه: «بگو زمین و کسانی که در زمین هستند از آن کیستند اگر دانا و فرزانه‌اید؟ خواهند گفت از آن خدایند».

﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ﴾ [یونس: آیه ۳۱]^۱

ترجمه: «بگو چه کسی از آسمان و از زمین به شما روزی می‌رساند؟ و یا چه کسی بر گوش و چشمها توانا است و یا چه کسی مرده را از زنده و زنده را از مرده بیرون می‌آورد؟ و یا چه کسی امور جهانیان را می‌گرداند؟ خواهند گفت آن خدا است.»

پس با این نقل قول‌های فراوان آنچه را که این علمای بزرگوار از اتفاق اغلب مردم بر ایمان فطری به ربوبیت خداوند متعال مقرر و تثبیت کرده‌اند، روشن و متبلور شد. به حول خدا در مبحث آتی نقل قول‌های دیگری در این زمینه خواهند آمد، و تنها به این خاطر به تأخیر انداختن آنها را ترجیح دادم که در آن نقل قول‌ها، روی استدلال بر توحید عبادت، بوسیله توحید معرفت، ترکیب می‌شود، و این موضوع مبحث آتی است.

مبحث دوم

استدلال بر توحید عبادت بوسیله‌ی توحید معرفت

از آنجا که ایمان بیشتر کافران به ربوبیت خداوند مسئله‌ای پایان یافته است و دیگر جای بحث در آن باقی نمانده است، بجا است که با آن ایمانی که به آن اعتراف و اقرار کرده‌اند بر آنان استدلال بکنیم، تا این نقطه‌ی شروعی باشد برای دعوت آنها به سوی حقی که آنها از آن کناره‌گیری و دوری کرده‌اند، و آن اینکه اقرار و اعتراف آنها به ربوبیت بزرگترین دلیل است بر باطل بودن آن روش و مسلکی که در عبادت در پیش گرفته‌اند، در واقع هر کسی معتقد باشد که پروردگاری دارد که او را خلق کرده و به او روزی داده، و نفع و ضررش بدست او است و یقین داشته‌باشد که هر چیز دیگری غیر از او تحت تصرف و سلطه‌ی او است نه عقلاً نه فطراً از او پذیرفته نمی‌شود که هیچ کس دیگری را بجز او پروردگار خود بداند، این در حالی است که خداوند با این توحیدی که کافران آن را ثابت کرده‌اند، بر توحیدی که آن را نفی کرده‌اند، زیاد بر آنها احتجاج کرده است.

و علمای شافعی مذهب رحمهم الله در اینجا همان روشی را در پیش گرفته‌اند که قرآن کریم در پیش گرفته است، تا تناقض گوئی اهل کفر را برملا سازند، و جهل و نادانی آنها را آشکار کنند، و حجت بالغه خدا را علیه آنان اقامه کنند^۱

[۳۴] در این باره سمعانی در تفسیر قول خداوند که می‌فرماید: ﴿وَلَیْن سَأَلْنَهُمْ

۱. به هنگام تفسیر قول خداوند در سوره‌ی یوسف آیه‌ی ۱۰۶ که می‌فرماید: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ ابن جریر در تفسیر خودش ج ۷ ص ۱۳ / ص ۵۰-۵۲ از ابن عباس و مجاهد و عکرمه و غیره نقل قولهای فراوانی کرده است که خلاصه‌ی آنها این است که اهل شرک اقرار و اعتراف کرده‌اند به اینکه خداوند پروردگار و خالق آنها است، با وجود این غیر خدا را در عبادت شریک او قرار داده‌اند. و این بدان دلیل است که این آیه ایمان و شرک را با هم به آنها نسبت داده است، پس سلف بیان کرده‌اند - و اهل علم بعد از سلف بیان کرده‌اند - که ایمانی که در این آیه به آنها نسبت داده شده است ایمان به مسئله‌ی ربوبیت است، و شرکی که به آنها نسبت داده شده، شرک در عبادت است. این قسمت از تفسیر ابن جریر وسیع‌ترین جاهایی است که کلام سلف در آن نقل شده است درباره‌ی این مسئله، خداوند او را شامل رحمت خودش قرار دهد و اجر جزیل را به او بدهد.

مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴿ [زخرف: آیه ۹] یعنی اگر از مشرکین سؤال کنید خالق آسمانها و زمین چه کسی میباشد؟

﴿لَيَقُولَنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾

ترجمه: «خواهند گفت خداوند با عزت و بس آگاه، و این جای تعجب است».

و این بر سبیل متعجب ساختن و به حیرت انداختن نسبت به حال آنها باشد، یعنی چگونه بت‌ها را عبادت می‌کنند و گمان می‌برند که خداوند شریکی دارد، در حالی که اعتراف کرده‌اند که خداوند خالق آسمانها و زمین است؟!^۱

و این جزء استدلال بر آن توحیدی است که آنرا انکار کرده‌اند با آن توحیدی که بدان اقرار ورزیده‌اند، به همراه بیان و توضیح تناقض‌گویی آنها در ایمان به یکی از آنها به غیر از آن دیگری.

[۳۵] سمعانی «رحمته» ترجیح داده که منظور از قول خداوند که می‌فرماید: ﴿أَمْ

خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ [طور: آیه ۳۵].

ترجمه: «آیا ایشان بدون هیچگونه خالق‌ی آفریده شده‌اند؟»

این است «آنها وقتی که ادعا نکرده‌اند بدون خالق و صانع به وجود آمده‌اند، و ادعا نکرده‌اند که خودشان، خودشان را به وجود آورده‌اند، و اعتراف کرده‌اند که خالقشان خداوند است، پس نباید غیر خدا را به همراه او عبادت کنند»^۲ و به مسئله‌ای یادآور شده، که گاهی اوقات به هنگام تلاوت این قول خداوند که

می‌فرماید: ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [طور: آیه ۴۳].

ترجمه: «آیا بجز الله معبود دیگری دارند؟»

به ذهن وارد شده، زیرا گاهی اوقات کسی سؤال می‌کند: «بدرستی آنها ادعا کرده‌اند که معبودات دیگری غیر از خدا را دارند، پس چگونه ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ﴾ صحیح است؟ - یعنی چگونه صحیح است (معبود دیگری غیر از خدا) زنده‌کند و

۱. تفسیر ابی المظفر ج ۵ ص ۹۲.

۲. تفسیر ابی المظفر ج ۵ ص ۲۷۸.

بمیراند و روزی بدهد و از روزی منع و محروم کند»^۱
 قول سمعانی که گفت: زنده کند و بمیراند... تا آخر، جواب این اشکال است^۲ و
 معنی کلام سمعانی این است که آنها - مشرکان - ادعا کرده‌اند که معبود دیگری
 وجود دارد بتواند زنده کند و بمیراند و به هر کسی بخواهد روزی دهد و هر کسی
 بخواهد از روزی منع کند، زیرا آنها شک ندارند که اینها اختصاص به خداوند دارند،
 اگر مشرکان ادعا می‌کردند که معبوداتشان توانائی زنده کردن و روزی رساندن و غیره
 را دارند هیچ‌گاه از آنها چنین سؤالی نمی‌شد، چون جواب دروغ و کاذب آنها
 حاضر خواهد بود، هنگامی که اصلاً چنین ادعایی را نداشته‌اند جای خودش است
 که چنین سؤالی متوجه آنها شود، بنابراین چون آنها جوابی جز به حق نمی‌توانند
 بدهند، باید بگوئیم که شکست خورده و بازنده هستند.

[۳۶] بغوی «رحمته» معنی آن ایمانی که خداوند در آیه ۱۰۶ سوره یوسف به
 آنها نسبت داده و می‌فرماید: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ بیان
 کرده و گفته: «ایمان آنها این بود هرگاه از آنها سؤال می‌شد: چه کسی آسمانها و
 زمین را خلق کرده؟ می‌گفتند: الله، و اگر از آنها سؤال می‌شد چه کسی باران را از
 آسمان نازل می‌کند؟ می‌گفتند: الله، سپس با وجود آن، بتها را عبادت می‌کردند و
 شرک می‌ورزیدند»^۳ سمعانی «رحمته» ما را از این نکته آگاه ساخته که ایمان مشرکان
 به شئون مربوط به ربوبیت بوده، و برای آن به خلق مخلوقات و نازل کردن باران از
 آسمان مثال زده، ولی آن عیبی که از کار آنها گرفته - با وجود این اعتراف -
 بت‌پرستی و شرک‌ورزیدن آنها به خدا بوده است.

[۳۷] نظیر این قول بغوی چیزی است که به هنگام تفسیر آیه ۶۳ سوره عنکبوت
 که می‌فرماید: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنَ بَعْدِ

۱. تفسیر ابی المظفر ج ۵ ص ۲۸۰.

۲. مراجعه شود به آن قسمت از تفسیر که محمدامین بن حسین شنیطی آن را تحقیق کرده ج ۲
 ص ۲۰۰، زیرا او بعضی از این تفسیر را در دو مجلد جمع کرده دارالبخاری - انتشارات
 بخاری - سال ۱۴۱۲ آن را منتشر کرده است.

۳. معالم التنزیل ج ۴ ص ۲۸۳.

مَوْتَهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِّ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلَّ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿ [عنکبوت: آیه ۶۳]

ترجمه: اگر از آنان بپرسی چه کسی از آسمان آب بارانده است و زمین را بوسیله‌ی آن بعد از مردنش زنده گردانده است؟ قطعاً خواهند گفت خدا بگو ستایش خدای را که حق به این اندازه روشن است، اما بیشتر آنان نمی‌فهمند و نمی‌دانند.

آنجا که گفته: «همزمان با اینکه اقرار می‌کنند که او خالق این اشیاء است، توحید را انکار می‌کنند»^۱

[۳۸] و پس از بیان منظور از قول خداوند که می‌فرماید: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ

كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُخِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿ [مؤمنون: آیه

[۸۸] ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ﴿ [مؤمنون: آیه ۸۹].

یعنی: «گول می‌خورید و از توحید و فرمانبرداری او بازداشته می‌شوید، معنی آیه چنین است چگونه حق در صورت باطل برای شما جلوه می‌کند؟»^۲

[۳۹] و ایشان بیان کرده که مشرکین «اعتراف می‌کردند که آن کسی که به هنگام شدائد و سختیها او را می‌خوانند همان کسی است که آنها را نجات می‌دهد، سپس به همراه او بت‌هایی را عبادت می‌کنند که دانسته‌اند این بتها نه ضرر می‌رسانند، نه نفع دارند»^۳

[۴۰] و اشاره کرده که معنی قول خداوند - پس از پاسخ‌های مشرکان به سؤال‌های مربوط به ابوبیت - که می‌فرماید: ﴿فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿ [یونس: آیه ۳۱]

ترجمه: «بگو چرا تقوی پیشه نمی‌کنید».

این است «آیا از عقاب خداوند از شرکتان نمی‌ترسید؟»

و قول خداوند که می‌فرماید: ﴿فَأَنى تُصْرَفُونَ ﴿ [یونس: آیه ۳۲] یعنی «چگونه از

عبادت او منصرف می‌شوید در حالیکه به وجود او اعتراف می‌کنید؟»^۴

۱. معالم التنزیل ج ۶ ص ۲۵۵.

۲. معالم التنزیل ج ۵ ص ۴۲۶-۴۲۷.

۳. معالم التنزیل ج ۳ ص ۱۵۳.

۴. معالم التنزیل ج ۴ ص ۱۳۲.

[۴۱] چنانکه بغوی اشاره کرده جواب مشرکان در برابر سؤالی که خداوند

مطرح کرده و می‌فرماید: ﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [رعد: آیه ۱۶]

ترجمه: بگو پروردگار آسمانها و زمین چه کسی می‌باشد؟

خواهند گفت: الله پروردگار آسمانها و زمین است، این جواب تنها به این خاطر است «چون مشرکان اعتراف می‌کنند که خداوند خالق آنها و خالق آسمانها و زمین است» به همین خاطر «خداوند در مقام وادارسازی آنها به پذیرش حجت،

گفت: ﴿ قُلِ اللَّهُ قُلٌّ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ [رعد: آیه ۱۶]

ترجمه: «آیا جز خدا اولیاء و معبودهائی برای خود برگزیده‌اید؟»

معنی این آیه اینگونه است: شما با وجود اینکه اعتراف کرده‌اید که خداوند خالق آسمانها و زمین است معبودهائی جز او برای خودتان قرار داده‌اید، و آنها را به جای

خداوند پرستش کرده‌اید... در حالیکه آن معبودها ﴿ لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ﴾

ترجمه: «برای خودشان نفع و ضرری ندارند».

چگونه می‌توانند برای شما نفع و ضرر داشته‌باشند؟^۱

[۴۲] بنابراین اقرار و اعتراف آنها به خالقیت خداوند و به عزت و علم خداوند با

همراه با عبادت غیر وی، آن تنها بخاطر «نهایت جهل و نادانی آنها است»^۲

پس این نقل قولها نشان‌دهنده‌ی عنایت بغوی است در استدلال بر آن توحیدی که اهل شرک آن را انکار کرده‌اند به وسیله آن توحیدی که به آن اقرار کرده‌اند (یعنی به توحید ربوبیت استدلال کند علیه توحید الوهیت) و بیان کرده که واقع شدن مشرکین در شرک با وجود اقرار و اعتراف به ربوبیت تنها دلیل بر جهل و نادانی و تناقض گوئی و باطل را حق پنداشتن است، به همین خاطر به هنگام [۴۳]

تفسیر قول خداوند که می‌فرماید: ﴿ لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ

النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [غافر: آیه ۵۷]

ترجمه: «قطعاً آفرینش آسمانها و زمین بسی دشوارتر است از آفرینش مردمان و لیکن

۱. معالم التنزیل ج ۴ ص ۳۰۷.

۲. معالم التنزیل ج ۷ ص ۲۰۶-۲۷۰.

بیشتر مردمان نمی‌دانند».

گفته: «زیرا بوسیله آن بر توحید خالقشان استدلال نمی‌کنند»^۱

[۴۴] رازی به هنگام تفسیر قول خداوند که می‌فرماید:

﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تُنْقَوْنَ ﴾ [یونس: آیه ۳۱]

ترجمه: «بگو چه کسی از آسمان و از زمین به شما روزی می‌رساند؟ یا چه کسی بر گوش و چشمها توانا است؟ یا چه کسی زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد؟ یا چه کسی امور جهان را می‌گرداند؟ در پاسخ خواهند گفت الله»

گفته: «خداوند بیان کرده که پیامبر (ﷺ) هرگاه از آنها درباره‌ی تدبیرکننده و گرداننده این احوال، سؤال کند، خواهند گفت که خداوند سبحان است، و این نشان می‌دهد که مخاطبان به این کلام خداوند را می‌شناختند، و به او اعتراف می‌کردند، و همانها بودند که در هنگام عبادت برای بتها می‌گفتند این بتها ما را به خداوند نزدیک می‌کنند، و این بتها شفاعت‌کنندگان ما در نزد خدا هستند، و می‌دانستند که این بتها نفع و ضرر نمی‌رسانند، در این هنگام خداوند سبحان به

پیامبرش فرمود: ﴿ فَقُلْ أَفَلَا تُنْقَوْنَ ﴾ [یونس: آیه ۳۱]

ترجمه: «پس بگو آیا نمی‌ترسید و پرهیزگار نمی‌شوید؟»

یعنی آیا نمی‌ترسید که این بتها را شریکان خداوند می‌دانید در معبودیت، همزمان با اینکه اعتراف می‌کنید که همه‌ی خیرات در دنیا و آخرت صرفاً از رحمت و احسان خداوند حاصل می‌شود^۲ و اعتراف می‌کنید که این بتها قطعاً نه نفع می‌رسانند و نه ضرر^۳

۱. معالم التنزیل ج ۷ ص ۱۵۳.

۲. در اینجا قول امام فخر رازی که می‌گوید: «با وجود اینکه اعتراف کرده‌اید که همه‌ی خیرات دنیا و آخرت» دچار مشکل می‌شود، زیرا اغلب مشرکین - به خصوص در مکه - اقرار به آخرت نمی‌کردند، اما خیرات دنیا صحیح است، والله اعلم.

۳. تفسیر کبیر ج ۹ ص ۹۱، و نگاه‌کن به عبارت شبیه آن در ج ۱۸ ص ۲۸۸.

بیضاوی به هنگام تفسیر سوره‌ی فاتحه اشاره کرده به اینکه مقصود از اوصاف ربوبیت که در این سوره ذکر شده یادآوری به این نکته است که کسی که متصف به این صفات است تنها او شایستگی پرستش را دارد و [۴۵] هر آنکسی که به چنین صفاتی متصف نباشد اهلیت و شایستگی عبادت را ندارد، و این قول بیضاوی است «متصف کردن خداوند به این اوصاف از این جهت که خداوند خالق و ایجادکننده‌ی جهانیان است به عنوان پروردگار آنها، و از این جهت که همه‌ی نعمتها را به آنها بخشیده چه نعمتهای ظاهری و چه باطنی و نعمتهایی که اکنون استفاده می‌کنند و چه آنهایی که بعداً استفاده خواهند کرد و مالک کارهای آنها است در روز پاداش و عقاب، بخاطر این است که بفهماند که تنها او شایستگی حمد و ستایش را دارد، و هیچ کس دیگری از او به آن شایسته‌تر نیست، بلکه واقعاً بجز خداوند هیچ کس دیگر شایسته‌ی ستایش نیست، مرتب شدن این حکم بر این توصیف نشان‌دهنده‌ی این است که آن وصف علت آن حکم است، و تا اینکه از طریق مفهوم اعلام کند که هر کسی به این صفات متصف نباشد مستحق و اهلیت ستایش را ندارد چه رسد به اینکه عبادت شود»^۱

[۴۶] اما ابن کثیر توضیح داده که سؤال‌هایی که متعلق به ربوبیت هستند و جواب حقی که مشرکین به آنها داده‌اند تنها بخاطر تثبیت مقام الوهیت در پرتو اعتراف به ربوبیت ذکر شده‌اند، ابن کثیر در این باره می‌گوید^۲ «خداوند تثبیت‌کنان می‌گوید که هیچ اله و معبودی جز او وجود ندارد؛ زیرا مشرکین که غیر خدا را به همراه او پرستش می‌کنند اعتراف می‌کنند که خداوند در خلق آسمانها و زمین خورشید و ماه و مسخر کردن شب و روز مستقل است، و اعتراف می‌کنند که او خالق و رازق بندگان و تقدیرکننده‌ی اجل آنها است، و اعتراف می‌کنند که اختلاف عمر و اختلاف تقسیم رزق بدست او است، برخی انسانها ثروتمند و برخی فقیرند، و او بهتر می‌داند که چه چیز به صلاح هر یک از آنها است، و چه کسی مستحق ثروت و چه

۱. انوار التنزیل ج ۱ ص ۲۹-۳۰.

۲. به هنگام تفسیر دو آیه‌ی ۶۲-۶۳ از سوره‌ی عنکبوت که می‌فرماید: ﴿وَلَیْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

کسی مستحق فقر است، و خدا ذکر کرده در خلق اشیاء مستقل است و تنها او است تدبیرکننده‌ی آن اشیاء و موجودات، وقتی که مسئله چنین است چرا غیر او پرستش می‌شود؟ و چرا به غیر او توکل می‌شود؟ چنانکه او در ملک و فرمانروایی تک است، باید در عبادت کردنش هم تک باشد، و چه بسیار که خداوند مقام الوهیت را به وسیلهٔ اعتراف به توحید ربوبیت ثابت می‌کند، و مشرکان به توحید ربوبیت اعتراف می‌کردند، چنانکه در تلبیه‌کردنشان (یعنی گفتن لبیک اللهم لبیک) می‌گفتند: «لبیک لا شریک لک، الا شریکاً هو لک تملکه و ما ملک»

ترجمه: «گوش به فرمان تو هستیم هیچ شریکی نداری، بجز یک شریک نباشد - یعنی تنها یک شریک داری - که تو مالک او و مالک ملک آن هستی»^۱

[۴۷] و بیان کرده مشرکانی که به ربوبیت خداوند اعتراف می‌کردند «در الوهیت و غیر خدا را به همراه او پرستش کرده‌اند، همزمان با آن اعتراف کردند که معبودهای آنان هیچ چیزی را خلق نمی‌کنند و مالک هیچ چیزی نیستند و چیزی را به خود اختصاص نمی‌دهند، بلکه آنها معتقد بوده‌اند این معبودات آنها را به خداوند نزدیک می‌کنند... وقتی که این چنین است ﴿قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾

ترجمه: «بگو آیا یادآور نمی‌شوید.»

« پس عبادت شایسته و بایسته نیست جز برای خالق رازق نه برای غیر وی »^۲

[۴۸] به همین خاطر خداوند متعال فرموده: ﴿فَأَذِّنْ تَوْفِکُونَ﴾ [فاطر: آیه ۳] «پس از این توضیح و بیان و روشن بودن این برهان، چگونه منحرف می‌شوید، و شما بعد از آن همه روشنگری این بتها را پرستش می‌کنید»^۳

[۴۹] و زرکشی بیان کرده، قول خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿قُلْ مَنْ یَرْزُقُکُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ یَمْلِکُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ﴾ [یونس: آیه ۳۱] ذکر شده «بخاطر استدلال بر آنها بوسیله آنچه که به آن اعتراف کرده‌اند، از اینکه خداوند رازق و

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۳ ص ۴۲۱، قبلاً نقل این تلبیه در فصل گذشته ذکر شد.

۲. تفسیر القرآن العظیم ج ۳ ص ۲۵۲-۲۵۳.

۳. تفسیر القرآن العظیم ج ۳ ص ۵۴۷، و نیز نگاه کن ج ۳ ص ۳۶۹.

مالک چشم‌ها و گوش‌ها و تدبیرکننده کارهای آنهاست به اینکه زنده را از مرده بیرون می‌آورد و مرده را از زنده بیرون می‌کشد^۱ زمانیکه مشرکین به همه‌ی اینها اعتراف می‌کنند جای خودش است که با اعتراف‌های خودشان بر آنها استدلال شود علیه خودشان، چون فاعل همه‌ی اینها خداوندی است که هیچ اله و معبود دیگری جز او وجود ندارد، پس چگونه شما غیر او را به همراه او پرستش می‌کنید! لذا خداوند پس از این استدلال فرمود: در جواب خواهند گفت: ﴿فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾ خداوند است، یعنی مشرکین به او اعتراف می‌کنند و او را انکار نمی‌کنند.^۲

[۵۰] و نیز بیان کرده قول خداوند که می‌فرماید: ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ

إِذَا حَوْلَتْهُ نِعْمَةٌ مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ، عَلَيَّ عِلْمٌ﴾ [زمر: آیه ۴۹].

ترجمه: «هنگامیکه به انسان گزند و آزار و زیان و ضرری برسد ما را به فریاد می‌خواند، و هنگامیکه از سوی خود نعمتی بدو عطا می‌کنیم، خواهد گفت این نعمت در پرتو آگاهی و کاردانیم، به من داده شده است».

سبب است از قول خداوند که می‌فرماید: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ

قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ

يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [زمر: آیه ۴۵]

ترجمه: «هنگامیکه خداوند به یگانگی یاد می‌شود کسانی که به آخرت ایمان ندارند دل‌هایشان می‌گیرد و بیزار می‌گردند، اما هنگامیکه از معبودهایی جز خدا سخن به میان می‌آید، به ناگاه شاد و خوشحال می‌شوند».

و این را توضیح داده و گفته «با وجود اینکه آنها از توحید و یگانگی خداوند دل‌هایشان می‌گیرد، و به آن شرک که ذکر معبودات باطل است خوشحال می‌شوند، هر زمان به یکی از آنها ضرر و زیانی برسد و یا دچار سختی شود در دعاهایش

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۳ ص ۵۴۷، و نیز نگاه کن ج ۳ ص ۳۶۹.

۲. البرهان فی علوم القرآن ج ۴ ص ۹.

دچار تناقض گوئی می‌شود، پس دعایمی‌کند و می‌خواند آن کسی را که از یاد و ذکرش متنفر می‌شود و به او پناه می‌برد و معبودات باطل را فراموش می‌کند، این اعتراض است میان سبب و مسبب . . . و مسبب داشتن سبب با دلگرفتگی و بیزاری مشرکان که در آیه مشهود و ظاهر است، اقتضا نمی‌کند که آنها در تنگنا به خدا پناه ببرند، و اقتضا می‌کند که از خدا روی‌گردان شوند، از این جهت که سیاق این آیه مقتضی اثبات تناقض گوئی مشرکان است، مانند این مثال که تو می‌گویی: زید به خدا ایمان دارد و هرگاه ضرر و زیانی به او برسد به خدا پناه می‌برد و این سببی ظاهر و بر مبنای توالی این امر است و می‌گویند: زید به خدا ایمان ندارد، و هرگاه ضرر و زیانی به او برسد به خدا پناه می‌برد، در اینجا کاملاً تناقض وجود دارد، در اینجا شخص مشرک و کافر کفر خودش را به منزله‌ی ایمان مؤمن قرارداد است در جدا کردن سبب پناه‌گیری به خدا، و تو می‌خواهی عکس آن را به او بفهمانی، به این صورت که تو می‌خواهی با این کلام کار او را انکار کنی و از فعلی که او انجام می‌دهد تعجب می‌نمایی! ^۱

[۵۱] اما مقریزی به هنگام بحث از مشرکان گفته: «خداوند در پرتو توحید ربوبیت که مشرکین بدان معتقدند بر توحید الوهیت خود بر آنها احتجاج استدلال می‌کند، چنانکه خداوند فرموده: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ۗ اللَّهُ خَيْرٌ مَّا يُشْرِكُونَ﴾ (۵۹) اَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتِ بَهْجَةٍ مَّا كَانَتْ لَكُمْ أَنْ تَنْبِتُوا شَجَرَهَا ۗ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بِلَّ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ [نمل: آیه ۵۹-۶۰]

ترجمه: «بگو خدای را سپاس می‌گوییم که رحمت و مغفرت خود را بر بندگان برگزیده‌ی خویش نازل می‌فرماید، آیا خدا بهتر است یا چیزهایی که انباز خدا می‌سازید؟ آیا بتها که معبود شمایند بهتر هستند یا کسی که آسمانها و زمین را آفریده است و برای شما از آسمان آبی بارانده است که با آن باغهای زیبا و فرح‌افزا رویانده‌ایم؟ باغهایی که

شما نمی‌توانستید درختان آنها را برویانید آیا معبودی با خدا است؟ اصلاً بیشتر آنان بی‌خبر و نادانند، و قدر عظمت خدا را درک نمی‌کنند»

و هر زمان که خداوند در ارتباط با آیات و نشانه‌های خود جمله‌ای را ذکر کرده، به دنبال آن گفته: ﴿أَعْلَةُ مَعَ اللَّهِ﴾^۱ ترجمه: «آیا معبود دیگری با خدا هست»؟

خداوند با این سؤال از مشرکین، روشن ساخت که مشرکین تنها در اثبات توحید الوهیت مردد می‌مانند نه در توحید ربوبیت، و بلکه ربوبیت را ثابت می‌کنند، هر چند که برخی از مشرکین در توحید ربوبیت هم برای خدا شریک قرارداده‌اند چنانکه ان‌شاءالله بعد از این خواهد آمد.^۱ و درکل، الیه القامی با اثبات ربوبیتی که توسط منکران الاهیت صورت گرفته، بر خود آنان احتجاج می‌کند. مَلِک (که در قرآن برای خداوند بکار رفته) همان دستوردهنده و بازدارنده است که به مقتضای ربوبیتش خلقی (مردمی) را بدون فایده خلق نمی‌کند، به گونه‌ای که بی‌مصرف شوند و نه به آنها دستوری بدهد و نه آنها را از بدی بازدارد و نه در مقابل کارهای نیک پاداش دهد و نه در مقابل کارهای بد عقاب دهد، در واقع تنها آن مَلِک است (یعنی خدا) دستوردهنده و بازدارنده و بخشنده و منع‌کننده و ضرررسان و نفع‌رسان، پاداش‌دهنده و عقاب‌دهنده، به همین خاطر است که استعاذه در سوره‌های فلق و ناس به این سه اسماء حسنی آمده، رب، ملک، اله، هنگامیکه خداوند فرمود:

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [ناس: آیه ۱] در این آیه اثبات خالقیت و آفریدگاری خداوند برای آنها وجود دارد، این باقی‌مانده که گفته شود: هنگامی که خلق‌نموده آیا به آنها دستور داده و آنها را مکلف ساخته است؟ گفته می‌شود بله، آنگاه

﴿مَلِکِ النَّاسِ﴾ [ناس: آیه ۲] به دنبال آن آمد و (در اینجا) خلق و امر را

ثابت کرد، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [اعراف: آیه ۵۴]

ترجمه: «آگاه باشید خلق و امر بدست خدا است»

۱. مانند مجوسیهها، و مقریزی درباره‌ی آنها و کسانی که شبیه آنها هستند در این کتاب خودش ص ۱۷-۱۸ بحث نموده است.

هنگامی که این گفته شد، گفته می‌شود: اگر خدا پروردگاری ایجادکننده و مالکی و تکلیف‌کننده است، آیا باید او دوست‌داشتنی باشد و انسانها به او علاقمند باشند و روکردن به او غایت و هدف خلق و امر باشد؟ گفته شده: ﴿إِلَهَ النَّاسِ﴾ [ناس: آیه ۳] یعنی معبود و محبوب مردم است که بنده مخلوق و مکلف عابد جز به او روی نمی‌آورد، پس الوهیت خاتمه و هدف است و آنچه قبل از آن ذکرشده مانند مقدمه‌ای است برای الوهیت^۱

این یک قول جامع است که تمام جوانب این مسئله را دربرگرفته است.

[۵۲] جلال‌الدین محلی به هنگام تفسیر قول خداوند که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: آیه ۳]

ترجمه: «ای مردم نعمتی را که خداوند به شما عطا فرموده است یادآوری کنید آیا جز الله آفریننده‌ای وجود دارد که شما را از آسمان و زمین روزی برساند؟»

گفته: «استفهام در اینجا برای تقریر و تثبیت است، یعنی خالق و رازقی جز او وجود ندارد ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّقُوا تَوْفِيقَهُ﴾ چگونه از توحید او منحرف می‌شوید با وجود اینکه اعتراف کرده‌اید که خالق و رازق تنها او است؟»^۲

[۵۳] و جلال‌الدین محلی بیان کرده، دستور خداوند به پیامبرش (ﷺ) دایر بر ستایش گویی او، که پس از جواب مشرکان در این گفته خداوند که می‌فرماید: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [لقمان:

۱. تجرید التوحید ص ۱۲-۱۳، معنی کلام مقریزی در سوره‌ی فلق برای من روشن نبود، زیرا در آن جز (رب) اسم دیگری از اسماء‌حسنی ذکر نشده است، اما در سوره‌ی الناس این سه اسماء ذکر شده‌اند، چنانکه بعداً آن را بیان کرده، مگر اینکه گفته شود: سخن به هر دو سوره همزمان با هم- باز می‌گردد. والله اعلم

۲. تفسیر الجلالین ص ۵۴۷ و نیز نگاه: به ص ۵۳۲-۵۳۳، به هنگام تفسیر قول خداوند که می‌فرماید: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ [عنکبوت: آیه ۶۱] و نیز مراجعه‌کن به آیه‌ی بعد از آن، در ص ۵۳۳، و نیز مراجعه‌کن به سخن او درباره‌ی آیه ۵۱ مشابه به آن در ص ۶۰۷.

آیه ۲۵] آمده به این معنی است «خدا را ستایش کن در برابر واضحی و روشنی حجت بر کافران بوسیله توحید (ربوبیت)»^۱

[۵۴-۵۵] ایجی مفسر بیان کرده که منظور از این سؤالها از مشرکین نادان دانستن و تحقیر کردن آنهاست، کافران هرچند که چیزی از مسائل ربوبیت را برای بتها ادعا نکرده‌اند اما هنگامیکه الوهیت را برای آنها ثابت کرده‌اند از این لازم می‌آید که ربوبیت را نیز ثابت کنند^۲ «یعنی آنها را به (پذیرش این نکته) ملزم کن که شما بتها را به عنوان پروردگار قرار می‌دهید، با وجود اینکه شما می‌پذیرید که خداوند پروردگار آسمانها و زمین است»^۳

[۵۶-۵۷] به همین خاطر قول خداوند که می‌فرماید: ﴿أَفَلَا نُنْقِونَ﴾ [یونس: آیه ۳۱] منظور از آن «شک با این اعتراف (به ربوبیت خداوند) است»^۴ قول خداوند که می‌فرماید: ﴿فَأَنِّي تُصْرَفُونَ﴾ [یونس: آیه ۳۲] یعنی «از حق به سوی گمراهی منحرف می‌شوید، و از پرستش او به پرستش غیر او منحرف می‌شوید» و این بدان علت است که مسئله ربوبیت واضحتر از آن است که انکارشود.^۵

[۵۸] سیوطی به هنگام تفسیر دو آیه‌ی قبلی سوره‌ی یونس که می‌فرماید: ﴿فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَعَلٌ﴾ به آنها بگو ﴿أَفَلَا نُنْقِونَ﴾ آیا نمی‌ترسید از او تا ایمان بیاورید ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنِّي تُصْرَفُونَ﴾ [یونس: آیه ۳۲]

ترجمه: «آن خدا است که پروردگار بر حق شما است آیا سواى حق جز گمراهی است؟ پس چگونه باید از راه بدر برده‌شوید.»

پس چگونه از ایمان منحرف می‌شوید با وجود قیام دلیل و برهان»^۶

۱. تفسیر الجلالین ص ۵۴۶.

۲. جامع البیان ج ۲ ص ۳۳.

۳. مرجع سابق ج ۱ ص ۳۴۹.

۴. جامع البیان ج ۱ ص ۲۹۸.

۵. جامع البیان ج ۱ ص ۲۹۸.

۶. تفسیر الجلالین ص ۲۷۸.

[۵۹] و سیوطی نیز به هنگام تفسیر قول خداوند که می‌فرماید: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ

شُرَكَائِكُمْ مَن يَدْعُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُهِ قُلِ اللَّهُ يَخْبُدُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُهِ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾

[یونس: آیه ۳۴]

ترجمه: «آیا از این انبازان شما کسی هست که آفرینش را آغاز کند و بار دیگر آن آفرینش را از سر گیرد؟ بگو تنها خدا آفرینش را آغاز می‌کند و سپس بار دیگر آن را از سر می‌گیرد پس چگونه منحرف می‌شوید؟»

توحید ربوبیت بر مشرکان (برای اثبات توحید الوهیت) استدلال کرده‌است و گفته: «از پرستش او منحرف می‌شوید با وجود دلیل»^۱

[۶۰] قاضی زکریای انصاری به هنگام تفسیر قول خداوند که می‌فرماید: ﴿نَحْنُ

خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ﴾ [واقع: آیه ۵۷]

ترجمه: «ما شما را خلقت بخشیده‌ایم پس چرا نباید تصدیق و باور کنید؟»

گفته: «چرا تصدیق نمی‌کنید به اینکه ما شما را خلق کرده‌ایم، اگر بگوئید چگونه این سؤال را مطرح کرده در حالیکه آنها باور دارند که خداوند آنها را خلق کرده‌است، به دلیل این قول خداوند است که می‌فرماید: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ

خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [زخرف: آیه ۸۷]

ترجمه: «اگر از مشرکان بپرسی چه کسی آنان را آفریده‌است؟ مؤکدانه می‌گویند: خدا».

من می‌گویم: آنها هر چند با زبانهایشان تصدیق کرده‌اند اما هنگامیکه مذهب و اعتقاداتشان بر خلاف مقتضای تصدیقشان می‌باشد گویی آنها آن را تکذیب می‌کرده‌اند»^۲

منظور قاضی زکریا از مذهب و اعتقاداتشان، انجام‌دادن عبادتشان است برای غیر خدا، پس این مشرکان به سبب عبادت غیر خدا انگار که ربوبیت را تصدیق نمی‌کنند و آنرا باور ندارند، چون آنچه که تصدیق آنها به اینکه خداوند خالق آنها

۱. تفسیر الجلالین ص ۲۷۹.

۲. فتح الرحمن بکشف مایلتبس فی القرآن ص ۵۷۳.

می‌باشد آن را اقتضاء می‌کند، این است که؛ تنها او را عبادت‌کنند، نه اینکه به همراه او کس دیگری را پرستش کنند.

[۶۱] سویدی به هنگام بحث از توحید گفته: «خداوند سبحان بر کسی را که مخالف این اصل باشد، پاسخ داده است و با حکم فصل و جدایی بر آن وصل و پیوند، حکم کرده است. و آنها مشرکانی هستند که خداوند را در ربوبیت تک و تنها می‌دانند، و توحید ربوبیت خودشان را در الوهیت آلوده به شرک کرده‌اند، پس خداوند توحید ربوبیت را بعنوان یک حجت بالغه و دلیل روشن و کوبنده‌ی شرک در الوهیت قرار داده، و نیز این توحید ربوبیت موجب آن است در الوهیت هم موحد باشند، و اینکه نباید غیر او پرستش نشود، چنانکه خالق و پروردگاری جز او وجود ندارد»^۱

در آنچه که گذشت معلوم می‌شود، آن گروهی که نفسهای خودشان را در مباحث طولانی و متشعب و گوناگون خسته و کوفته کرده و به زحمت انداخته‌اند و در اثنای آن مباحث طولانی می‌خواهند توحید ربوبیت را ثابت کنند - به این گمان که قطعاً کفار آنرا انکار کرده‌اند، و اثبات کردن دلایل ربوبیت غایت و هدف فرستادن پیامبران و نازل کردن کتابهای آسمانی است - به تحقیق راه رشد و آگاهی را درست نیموده‌اند و به اشتباه رفته‌اند، زیرا اگر حقیقت دعوت پیامبران علیهم‌السلام اثبات ربوبیت می‌بود قطعاً اهل شرک با آنها روبرو نمی‌شدند، و به آنها اعتراض نمی‌کردند بلکه به پیامبران می‌گفتند از بعثت شما برای اثبات مسئله‌ای که ما و اجداد ما قبلاً به آن اعتراف کرده‌ایم چه هدفی یافت می‌شود؟

هنگامیکه خداوند ایمان مشرکین به ربوبیت و اعتراض همزمان آنها به دعوت پیامبرانشان را خاطر نشان و تثبیت کرد، معلوم شد که حقیقت آن توحیدی که پیامبران بدان فرستاده‌شده‌اند اثبات ربوبیت نبوده است.^۲

[۶۲] از اینجا است که مقریزی گفته: «به همین خاطر است که کلمه‌ی اسلام لا

۱. العقد الثمین ص ۶۹.

۲. در فصل گذشته بیان معنی آن توحیدی که پیامبران به آن دعوت کرده‌اند گذشت.

اله الا الله می‌باشد، اگر کسی بگوید: لا رب الا الله نزد محققین برای مسلمان شدن او کفایت نمی‌کند، پس توحید الوهیت است که از بندگان خواسته می‌شود^۱ علت اینکه اقرار به توحید ربوبیت کافی نیست این است که ایمان شخص کافر به توحید ربوبیت بوده که قبلاً در قلب او جای گرفته است، و این از جمله آثار ایمان او است به ربوبیت شامل و کامل خداوند، اگر این شخص کافر به توحید ربوبیت نطق کند ما حکم جدیدی را از آن استفاده نمی‌کنیم که نشان دهد او به آن توحیدیکه (توحید الوهیت) آنرا انکار نموده و نخواست، اقرار و اعتراف کرده است.^۲

و با خاتمۀ این فصل روشن می‌شود که علمای شافعی مذهب (رحمهم الله) حقیقتاً در مقام بیان توحید حق مطلب را ادا کرده‌اند، و این از خلال تعیین توحیدی است که عملی کردن آن بر بنده واجب است و نیز تعیین توحیدی که در فطرت او قرار داده شده، از آن گسست نمی‌پذیرد. و الله المستعان.

۱. تجرید التوحید ص ۱۱.

۲. جای خودش است که در اینجا به خبر ضمام بن ثعلبه که نماینده‌ی قوم خودش بنی‌سعد بن بکر بود اشاره کنیم. او هنگامیکه به نمایندگی قومش خدمت پیامبر (ﷺ) رسید اولاً درباره‌ی مسائل ربوبیتی که مورد اتفاق است از پیامبر (ﷺ) سؤال کرد، و به پیامبر (ﷺ) گفت: [چه کسی آسمان را خلق کرده است؟ پیامبر (ﷺ) فرمود: خدا گفت چه کسی زمین را آفریده است؟ پیامبر (ﷺ) فرمود: خدا، گفت: چه کسی کوهها را نصب کرده و در میان آنها قرارداد است آنچه که قرارداد؟ پیامبر (ﷺ) فرمود: خدا] هنگامیکه سؤال و جواب درباره‌ی این مسائل مورد اتفاق تمام شد شروع کرد درباره‌ی آن مسئله‌ای سؤال کرد که برای او تازه بود، گفت [تو را قسم می‌دهم به آن کسی که آسمانها و زمین را آفریده و کوهها را نصب کرده آیا خداوند تو را فرستاده است؟ پیامبر (ﷺ) فرمود: بله] سپس سؤال کرد و گفت [پیامها و نامه‌های تو نزد ما آمده و فرستادگان به ما خبر داده‌اند که شهادت بدهیم که هیچ اله و معبود بحق وجود ندارد جز و الله اینکه لات و عزی را کنار بگذاریم. تو را به خدا سوگند آیا خدا چنین به تو دستور داده؟ پیامبر (ﷺ) فرمود بله] این خبر ضمامه الفاظ گوناگونی دارد بیشتر از یک نفر از ائمه آن را روایت کرده‌اند، از جمله بخاری در صحیح خود ج ۱ ص ۲۳ کتاب العلم باب القراءت و العرض علی المحدث آن را روایت کرده است، و مسلم ج ۱ ص ۱۶۹-۱۷۱ کتاب الأیمان باب سؤال عن ارکان الإسلام آن را روایت کرده است، امام لالکائی در کتاب خودش شرح اصول اعتقاد اهل السنة ج ۲ ص ۱۹۷-۲۰۱ همه‌ی الفاظ این حدیث را جمع کرده است.

باب دوم

عبادت

فصل اول: تعریف عبادت در لغت و اصطلاح

اول: تعریف عبادت در لغت

دوم: تعریف عبادت در اصطلاح

فصل دوم: انواع عبادت و شرایط صحت آنها

فصل دوم دربرگیرنده‌ی مباحث ذیل می‌باشد

مبحث اول: اعمال باطنی

مبحث دوم: اعمال ظاهری

مبحث سوم: شرایط صحت عبادت

فصل اول: تعریف عبادت در لغت و اصطلاح

اولاً: تعریف عبادت در لغت

ماده «عَبَدَ» در زبان عرب برای چند معنی آمده، از جمله: تعظیم و بزرگداشت و اکرام^۱ عصبانیت و زیر بار ننگ نرفتن^۲ قوت و شدت^۳، اندوه و پشیمانی^۴ و درنگ کردن.^۵

اما معنی مشهور و معروفی که عربها در بین معانی این ماده بیشتر بکار می‌گیرند، فروتنی و فرمان‌برداری است^۶، عربها می‌گویند: «عَبَدُ بَيْنَ الْعُبُودَةِ وَالْعُبُودِيَّةِ» اصل عبودیت فروتنی و فرمان‌برداری و تواضع است گفته می‌شود: «طَرِيقُ مُعَبَّدٍ» (یعنی) راهی که به علت تردد زیاد هموار شده باشد، و «بَعِيرٌ مُعَبَّدٌ» شتریکه بدنش با قطران مالیده شده باشد^۷ (قطران نوعی شیره است - مترجم) و عربها می‌گویند: «عَبَدْتُ فَلَانًا يَعْنِي أَوْ رَا عَبْدًا وَبَنَدَةً خُودِمَ قَرَارِدَادِمَ^۸ و همچنین است معنی:

-
۱. جمهرة اللغة تأليف ابن دريد ج ۱ ص ۲۴۵، و تهذيب اللغة تأليف ازهرى ج ۲ ص ۲۳۳، قاموس المحيط تأليف فيروزآبادى ج ۱ ص ۳۱۲، و لسان العرب تأليف ابن منظور ج ۳ ص ۲۷۴.
 ۲. جمهرة اللغة ج ۱ ص ۲۴۵-۲۴۶، تهذيب اللغة ج ۲ ص ۲۳۰-۲۳۱، و صحاح تأليف جوهرى ج ۲ ص ۵۰۳-۵۰۴، قاموس ج ۱ ص ۳۱۱، لسان ج ۳ ص ۲۷۵.
 ۳. صحاح ج ۲ ص ۵۰۴، تهذيب اللغة ج ۲ ص ۲۳۷-۲۳۸، مجمل اللغة تأليف ابن فارس ج ۳ ص ۶۴۲-۶۴۳، قاموس ج ۱ ص ۳۱۱، لسان ج ۳ ص ۲۷۶.
 ۴. تهذيب اللغة ج ۲ ص ۲۳۸، قاموس ج ۱ ص ۳۱۱، لسان ج ۳ ص ۲۷۴-۲۷۶.
 ۵. صحاح ج ۲ ص ۵۰۳، تهذيب اللغة ج ۲ ص ۲۲۹، قاموس ج ۱ ص ۳۱۲، لسان ج ۳ ص ۲۷۶.
 ۶. صحاح ج ۲ ص ۵۰۳، مجمل اللغة ج ۳ ص ۶۴۲، لسان ج ۳ ص ۲۷۱.
 ۷. جمهرة اللغة ج ۱ ص ۲۴۵، تهذيب اللغة ج ۲ ص ۲۳۴، مجمل اللغة ج ۳ ص ۶۴۲، صحاح ج ۲ ص ۵۰۳، قاموس ج ۱ ص ۳۱۲، لسان ج ۳ ص ۲۷۴، كانما اين معنى در شتر هم به همان ذلت و فرمانبرداری برمی‌گردد، شمر بن حمدويه گفته: «به شتری که با قطران مالیده شود گویند: مُعَبَّدٌ زیرا آن شتر بخاطر علاقه‌ای که به قطران دارد ذلیل و فرمانبردار می‌شود، و سرباز نمی‌زند.» تهذيب اللغة ج ۲ ص ۲۳۸، و لسان ج ۳ ص ۲۷۴، گفته می‌شود «هُوَ الَّذِي عَبَّدَهُ الْجَرَبَ» یعنی او را ذلیل کرده، تهذيب ج ۲ ص ۲۳۷، و لسان ج ۳ ص ۲۷۴.
 ۸. جمهرة اللغة ج ۱ ص ۲۴۵، و صحاح ج ۲ ص ۵۰۳، تهذيب اللغة ج ۲ ص ۲۳۳، مجمل اللغة ج ۳ ص ۶۴۲، قاموس ج ۱ ص ۳۱۱، لسان ج ۳ ص ۲۷۴.

﴿اسْتَبَعْدَهُ وَ تَعَبَّدَهُ﴾^۱

عبادت در لغت به معنی فرمانبرداری و طاعت همراه با فروتنی و خضوع است.^۲ عابد کسی است که در مقابل پروردگارش خاضع و فروتن است و تسلیم قضای او و فرمانبردار دستور او می‌باشد.^۳ گفته نمی‌شود: «عَبَدَ يَعْبُدُ عِبَادَةً» مگر برای کسی که خدا را عبادت و پرستش کند، اما بنده‌ای که به مولایش خدمت کرده، نمی‌گویند که او مولا و سرور خودش را عبادت و پرستش کرده است.^۴

از این معنی معروف و مشهور «عَبَدَ» عربها نام‌های اَعْبَدَ، و مَعْبَدًا، عِبْدَةً، و عَبْدًا، عِبَادًا، را انتخاب کرده‌اند.^۵ محمد بن جریر گفته^۶ «اصل عبودیت نزد تمام عربها بمعنی ذلت و خواری است... شواهد از اشعار عرب و کلام آنها بیشتر از آن است که شمارش شود.»^۷ ابن جریر اجماع تمام عرب را بر این معنی که در کتاب خدا^۸ و سنت رسول خدا بدان بسیار مورد خطاب قرار گرفته‌اند نقل کرده است، به

۱. تهذیب اللغة ج ۲ ص ۲۳۳، قاموس ج ۱ ص ۳۱۲، لسان ج ۱ ص ۲۷۱، ۲۷۴

۲. تهذیب اللغة ج ۲ ص ۲۳۴، و بعضی از آنها، بر کلمه «طاعت» اختصار کرده‌اند همانگونه که در صباح ج ۲ ص ۵۰۳ و مجمل اللغة ج ۳ ص ۶۴۲ و قاموس ج ۱ ص ۳۱۲ و لسان العرب ج ۳ ص ۲۷۱-۲۷۴ آمده است.

۳. تهذیب اللغة ج ۲ ص ۲۳۶، لسان ج ۳ ص ۲۷۳-۲۷۴.

۴. از هری در تهذیب اللغة ج ۲ ص ۲۳۵ از لیث بن مظفر آنرا نقل کرده است. و آن در کتاب العین منسوب به خلیل بن احمد ج ۲ ص ۴۸ موجود است.

۵. ابن درید در جمهرة اللغة ج ۱ ص ۲۶۴ آنرا افاده کرده است.

۶. او علامه محمد بن جریر بن یزید طبری است، فقیه و مفسر بوده است، مذهب شافعی را در بغداد ظاهر و آشکار کرد، هنگامیکه علم و معلوماتش وسیع و فراوان شد اجتهاداتش او را وادار کرد به آنچه که در کتاب‌هایش اختیار و انتخاب کرده است، و تألیفات فراوانی دارد، که مشهورترین آنها تفسیر معروفش و کتاب و شرح السنة است، که در آن عقیده و مذهب خودش را بیان کرده، و کتاب لطیف القوال فی احکام شرائع الاسلام که در آن مذهب و گزینه خود را بیان کرده و (برای اجتهاداتش در آن) دلیل آورده است، در کل می‌توانیم بگوئیم که وی یکی از علما و ائمه‌ی بزرگوار بوده است، در سال ۳۱۰ فوت کرده است، برای آگاهی بیشتر به سیر اعلام النبلاء ج ۱۴ ص ۲۶۷-۲۸۲ تألیف ذهبی مراجعه شود.

۷. جامع البیان فی تفسیر القرآن ج ۱ ص ۵۳

۸. و این در بیشتر از ۲۷۰ موضع در قرآن است. نگاه: معجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم ص ۴۴۱-۴۴۵.

همین خاطر ذهن انسان به هنگام اطلاق این لفظ تنها متوجه این معنا می‌شود، مگر اینکه سیاق کلام بر معنای دیگری دلالت کند.

ثانیاً: تعریف عبادت در اصطلاح

علمای شافعی مذهب تعریف دقیقی را برای کلمه‌ی عبادت ذکر کرده‌اند، که به خوبی معنی اصطلاحی آنرا روشن نموده است، و هر کسی که تعاریفات علمای شافعی مذهب را دنبال می‌کند، می‌داند که همگی یک جهت و یک چیز را دنبال می‌کنند. - هر چند که عبارات آنان گوناگون و مختلف است - تا در رابطه با مسئله بزرگی که جهت بیان آن کوشش‌ها و عمرها صرف شده است با هم پیوند بخورند.

[۱] در این باره امام شافعی «رحمته» آنچه را که خداوند مردم را به آن مکلف کرده است بیان کرده و می‌فرماید: «طاعت و فرمانبرداری آنها را آزمود به اینکه با قول و عمل و خودداری از محارم، آنها را وقف عبادت کرده است.»^۱

این تعریف از کاملترین و دقیقترین تعاریفات عبادت است، زیرا جامع همه‌ی اجزای عبادت و مانع غیرعبادت می‌باشد، به این صورت که امام شافعی «رحمته» طاعت و عبادتی که خداوند مردم را به آن مکلف ساخته و از آنها خواسته است به دو قسمت تقسیم کرده است: طاعت فعلی و طاعت ترکی، تمام اعمال و اقوالی که خداوند مشروع کرده است در قسمت اول داخل می‌شود.

و این بدان معنی است که دایره‌ی عبادت نزد امام شافعی «رحمته» شامل تمام آن افعال و اقوالی که خداوند به آنها دستور داده^۲ و تمام آنچه که خداوند منع کرده است، می‌شود.

[۲] به همین خاطر است که ایشان فرموده‌اند «... و دانسته می‌شود که احکام خدا سپس احکام رسول خدا از دو وجهه مایه می‌گیرند: از این جهت که هر دوی آنها تعبد و عبادت هستند، با هم جمع می‌شوند»^۳

۱. الرساله ص ۱۷

۲. خواه آن دستور و امر برای وجوب باشد یا برای ندب.

۳. الأم ج ۲ ص ۱۸۵.

احکام عبادتی در دین خداوند تنها با انجام مأمورات و ترک منهیات وارد شده است و خداوند با انجام مأمورات و ترک منهیات طاعت و فرمان‌پذیری مردم را آزمایش و امتحان می‌کند چنانکه امام شافعی «رحمته» گفته است.

[۳] به همین خاطر است که سدی «رحمته» قول خداوند را که می‌فرماید: ﴿أَيَحْسَبُ

الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [قیامة: آیه ۳۶]

ترجمه: «آیا انسان می‌پندارد که او بی‌پرده آفریده شده و به حال خود رها شود».

اینگونه تفسیر کرده است، که آیا انسان می‌پندارد «به او دستوری داده نمی‌شود و (از هیچ چیزی) منع نمی‌شود»؟^۱

و به این خاطر است که خداوند مردم را برای عبادت و پرستش خود آفریده است^۲ که حقیقت آن انجام مأمورات و دوری از منهیات وی می‌باشد.

و از آنچه که گذشت فهمیده می‌شود که امام شافعی «رحمته» عبادت را تنها بر انجام مأمورات مقصور نکرده است، بلکه عبادت را شامل خودداری از محذورات دانسته است^۳

[۴] حلیمی همین مقصود را داشته، هنگامیکه گفته «تمام عبادت عبارت است از انجام چیزهائی و ترک و دوری از چیزهائی»^۴ منظور او از انجام چیزهائی، دستورات خداوند است، و منظور او از چیزهای که باید ترک شوند، محذورات و منهیات خداوند است.

۱. الرسالة ص ۲۵، و در کتاب ابطال الأستحسان «در ضمن کتاب الأم ج ۷ ص ۲۹۸ است» گفته:

«تا جاییکه من دانسته‌ام اهل علم به قرآن اختلاف ندارند در اینکه (سدی) کسی است که به او امر به نهی نمی‌شود.»

۲. قبلاً در ص ۱۲۰، گذشت که شافعی «رحمته» گفت: «خداوند مردم را برای پرستش خودش آفرید»

۳. نگاه کن به قول او در کتاب الأم ج ۱ ص ۹۱ که می‌گوید: «مردان را از پوشیدن لباس ابریشم منع می‌کنم، و هر کسی از آنان با لباس ابریشم نماز خواند نمازش را اعاده نمی‌کند، زیرا لباس ابریشمی نجس نیست، و تنها خداوند از آنها خواسته با پوشیدن ابریشم از او اطاعت کنند.»

۴. المنهاج فی شعب الإيمان ج ۲ ص ۳۱۷، و بیهقی آنها از شعب ج ۳ ص ۲۹۱ به لفظ جماع العبادت از او نقل کرده است.

[۵] محمد بن نصر مروزی گفته: «عبادت خداوند در لغت و نزد علما عبارت است از نزدیک شدن به او به وسیله طاعت و فرمان‌پذیری از او و تلاش در آن» سپس گفته: «هنگامیکه خداوند فرمود: ﴿وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [بینه: آیه ۵]

ترجمه: «در حالیکه جز این بدیشان دستور داده نشده است، که مخلصانه و حق‌گرایانه خدا را بپرستند و تنها شریعت او را آئین بدانند».

همه‌ی آن اطاعت و فرمانبرداری‌های که انسان به واسطه‌ی آنها به خدا نزدیک می‌شود در جمله‌ی عبادت او داخل بود^۱ پس معلوم شد که مفهوم عبادت شامل همه‌ی آن فرمانبرداری‌هایی که انسان به قصد نزدیک شدن به خدا انجام می‌دهد، می‌شود. و این صرفاً با انجام مأمورات [۶] و ترک منهیات تحقق می‌بخشد، چنانکه ابن خزیمه گفته: «کسی که بیشتر خدا را اطاعت کند و بیشتر به او نزدیک شود با انجام خیرات و اجتناب از سیئات»^۲.

بنابراین وی بیان کرده که با چه چیزی طاعت و تقرب صورت می‌گیرد.

[۷] و درباره‌ی تعریف امام ماوردی^۳ نیز چنین گفته می‌شود، آن تعریف این است: آنچه که تعبد بوسیله آن وارد شده است به منظور نزدیک شدن به الله تعالی^۴ [۸] این موضوع بیشتر روشن می‌شود، هنگامیکه ماوردی اقسام تکلیفی را که خداوند بنده‌گانش را به آن مکلف ساخته، ذکر کرده و گفته: «آنچه را که خداوند بنده‌گان را به آن مکلف کرده است سه قسمت است، یک قسمت که به آنها دستور

۱. تعظیم قدرالصلاة ج ۱ ص ۳۴۵-۳۴۹.

۲. التوحید ج ۲ ص ۸۳۵.

۳. او ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب بصری و از علمای بزرگ شافعی مذهب است، و یکی است از سرشناسان مذهب شافعی، در شهرهای فراوانی سمت قضاوت را به او سپرده‌اند، و از معروفترین تألیفاتش کتاب الحاوی الکبیر شرح مختصر امام مزنی، و کتاب ادب الدنیا و الدین، و کتاب الأحکام السلطانیة، و غیره است و در سال ۴۵۰ فوت کرده است، به شرح حال او در کتاب السیر تألیف ذهبی ج ۱۸ ص ۶۴-۶۷ نگاه کن، و طبقات ابن الصلاح ج ۲ ص ۶۳۶-۶۴۲ و طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۴۱۸-۴۱۹، و طبقات سبکی ج ۵ ص ۲۶۷-۲۸۵.

۴. الحاوی الکبیر ج ۱ ص ۸۹.

داده تا به آن معتقد باشند، و قسمتی که به آنها دستور داده آن را انجام دهند، و قسمتی که به آنها دستور داده از آن خودداری نمایند.^۱

[۹] یعنی تکلیف «دستور به طاعت و نهی از گناه و معصیت را جمع می‌کند»^۲ به همین خاطر است که خطابی ایمان را - که خودش عبادت است، چنانکه به حول خدا بعداً خواهد آمد - به تحقق بخشیدن [۱۰] دستورات و منهیات تقسیم کرده است. و به هنگام بحث از حدیث شعب ایمان^۳ گفته «معنای قول رسول خدا که می‌فرماید: «الْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ» این است که حیاء صاحبش را از گناه قطع می‌کند و او را از گناه باز می‌دارد پس با این (صفت بازدارندگی) جزء ایمان قرار داده شد، زیرا مجموع ایمان تقسیم می‌شود به انجام مأمورات، و دست برداری از آنچه که خداوند منع کرده است»^۴ پس او بدین صورت انجام مأمورات و ترک محذورات هر دو را داخل مفهوم ایمان می‌کند.

[۱۱] و قول قوام‌السنه نیز مانند قول خطابی است، که می‌گوید: «ایمان همه طاعت‌ها و ترک تمام محرّمات است»^۵

[۱۲] رازی گفته «عبادت عبارت است از هر فعلی و از هر ترکی که به محض دستور خداوند آورده می‌شود، و تمام اعمال قلوب و اعمال جوارح در این داخل می‌شوند»^۶

و این واضحترین تعریفات عبادت است، زیرا تمام آنچه را که از بنده - بخاطر استجاب‌های دستورات خدا - سر می‌زند اعم از افعال و ترک‌های ظاهری و باطنی، شامل می‌شود.^۱

۱. ادب الدنيا و الدين ص ۹۵

۲. منبع قبلی ص ۹۴، و مراجعه کن به الحاوی الکبیر ج ۱ ص ۸۷ که ماوردی درباره‌ی پاک کردن نجاست می‌گوید: «ازله‌ی نجات پرستش خداوند است با دوری گزیدن از آن»

۳. در باب اول ص ۴۶ تخریج آن گذشت

۴. معالم السنن ج ۴ ص ۲۸۸

۵. الحجّة فی بیان الحجّة ج ۱ ص ۴۱۰

۶. تفسیر کبیر ج ۱۰ ص ۹۹

۱. بدانید که تعریفات دیگری که رازی در آنها نص نهاده است براینکه عبادت عبارت است از انجام فعلهایی که بدانها دستور داده شده است چنانکه در تفسیرش آمده ج ۱ ص ۱۶ و

[۱۳- ۱۴] و در جای دیگر نص نهاده که عبادت « عبارت است از تعظیم و بزرگ داشتن خدا و اظهار فروتنی برای او»^۱

و در جای دیگری گفته: « عبارت است از اظهار فروتنی و خشوع و نهایت تواضع و ذلیلی»^۲

و این نهایت تواضع و ذلیلی تنها در تعریف اول رازی که قبلاً ذکر کرد تحقق می‌بخشد، که عبارت بود از انجام دستورات خدا و دست برداری از منهیات او، زیرا به این صورت بنده می‌تواند فروتنی و ذلیلی و تعظیمش را برای پروردگار سبحان اظهار نماید.

[۱۵] بغوی به هنگام تفسیر فرموده‌ی خداوند که می‌فرماید: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾ [مریم: آیه ۱۶۵] عبادت را به امر و نهی تفسیر کرده و گفته «یعنی بر امر و نهی خداوند صبر کن»^۳ منظور بغوی این است که تحقق بخشیدن به عبادت ممکن نیست، مگر از خلال اوامر و نواهی و این با انجام دادن مأمورات و ترک محذورات است.

[۱۶- ۱۷] و این معنای قول قوام السنه به هنگام بیان اولین واجب بر بنده‌گان

ص ۲۴۶ مخالف این تعریف نیستند، زیرا رازی ترک منهیات را در مفهوم و مسمای انجام دادن قرار داده است، با توجه به اینکه آن فعلی است ضد چیزی که از آن نهی شده است، و معتقد است حقیقت عبادت یعنی این مثلاً کسی که زنا را ترک می‌کند آن فعل و عملی است، و این امتناع و خودداری از فعل زنا مسئله‌ی است موجود، بخاطر امتناعی که از انجام آن داده است، مورد تمجید و تعریف قرار گیرد. (نگاه: به کتاب المحصول فی علم اصول الفقه ج ۱ ص ۳۰۲-۳۰۴، و تفسیر کبیر ج ۱۱ ص ۲۲۵) شاید ابن حبان - والله اعلم - در مسمای فعل همین معنی را در نظر داشته هنگامیکه گفته «ذکر ممانعت از آزار همسایه، زیرا ترک آزار همسایه‌گان از فعل و کار مؤمنان است» (الأحسان ج ۱ ص ۱۴۵-۱۴۹) بنابراین وی ترک اذیت کردن همسایه را فعل و انجام نام نهاده است، و شاید اینکه آمده شش نوع را که همه ترک‌های محض هستند جزو افعال انحصاری پیامبر (ﷺ) قرار داده از همین نوع باشد. و آن نوع ۲۴ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۱ و ۳۲ می‌باشد و یکبار از آن به عنوان ترک فعل یاد کرده و بار دیگر به ترک افعال نگاه: الاحسان ج ۱ ص ۱۴۵-۱۴۹.

۱. تفسیر کبیر ج ۲ ص ۹۳

۲. تفسیر کبیر ج ۱۷ ص ۱۸۷.

۳. معالم التنزیل ج ۵ ص ۲۴۴.

است، گفته: «... و فرمانبرداری از او به آنچه که دستور داده و منع کرده است.»^۱ و این معنی قول عزین عبدالسلام است به هنگام بیان قسم دوّم فضائل که گفته «قیام است به اطاعت و فرمانبرداری از الله تعالی است در همه‌ی آن چیزهای که دستور داده و منع کرده است.»^۲

فرمانبرداری خدا در آنچه که دستور داده با انجام مأمورات صورت می‌گیرد، و فرمانبرداری خدا در آنچه که منع کرده است با دست برداری از منهیات، تحقق می‌یابد، و این حقیقت عبادت می‌باشد.

[۱۸] به همین خاطر ابن کثیر گفته: «عبادت خداوند عبارت است از طاعت او با انجام مأمور و ترک محذور، و این است حقیقت دین اسلام، زیرا معنی اسلام تسلیم شدن است برای خدا که متضمن نهایت انقیاد و فروتنی و ذلیلی است.»^۳ [۱۹] و در جای دیگر آنرا تعریف کرده و گفته: «عبادت در شریعت عبارت است از آنچه که کمال محبت و فروتنی و خوف را با هم جمع می‌کند.»^۴

و این بدان علت است که عبادت بر دو معنی اطلاق می‌شود، یکی از آنها، چیزی است که بوسیله آن عبادت صورت می‌گیرد، که شامل انجام دستورات و ترک منهیات می‌شود. و دومی، متعلق به تعبد و پرستش است، و آن فعل عابد است، که ابن کثیر آنرا ذکر کرده یعنی کمال محبت و فروتنی و خوف.

و چنین چیزی در ارتباط با کار رازی که در اثنای تعریف عبادت انجام داده است، گفته می‌شود.^۵

[۲۰] از همین جاست که ابن کثیر «*عِبَادَةٌ*» گفته: «نهایت اطاعت و فرمانبرداری در انجام دستورات او و در اتباع و دنباله‌روی پیامبران در تصدیق آنچه که خبر داده‌اند، و فرمانبرداری از دستورات آنها و ترک آنچه که آنها ممنوع کرده‌اند، نهفته است.»^۱

۱. الحجة فی بیان الحجة ج ۲ ص ۲۶۲ - ۲۶۳.

۲. قواعد الأحكام ج ۲ ص ۲۳۱.

۳. صاحب کتاب فتح المجید آنرا نقل کرده است ج ۱ ص ۸۵ و آنرا در کلام ابن کثیر نیافتم.

۴. تفسیرالقرآن العظیم ج ۱ ص ۲۵.

۵. مراجعه شود به تعریفات رازی در فقره‌های شماره [۱۲-۱۳-۱۴]

۱. تفسیرالقرآن العظیم ج ۱ ص ۱۵۱

[۲۱] نووی گفته: «علما در تعریف عبادت با هم اختلاف دارند، بیشتر آنها گفته‌اند: عبادت، عبارت است از طاعت و فرمانبرداری خداوند، و طاعت عبارت از موافقت با دستور خدا است»^۱

[۲۲] و این تعریف را به هنگام بحث از مسئله نیت در وضو انتخاب کرده است، آنجا که گفته: «اگر گفتند: وضو عبادت نیست، ما می‌گوئیم چنین چیزی را نمی‌پذیریم، زیرا عبادت، عبارت از اطاعت است و چیزی است که تعبد کردن بوسیله آن - به منظور نزدیک شدن به الله تعالی - وارد شده است، و این در وضو موجود است.»^۲

[۲۳] و به هنگام شرح و توضیح جمله‌ی «التَّحَنُّنُ التَّعَبُّدُ» که در حدیث حکیم بن حزام آمده گفته:^۳ «اما کلمه «التَّحَنُّنُ» به معنی تعبد است، چنانکه در حدیث آن را تفسیر و معنا کرده است، و در روایت دیگری آنرا به (تَبَرُّرٌ) تفسیر کرده که بمعنی انجام کار نیک است، که کار نیک خود اطاعت و فرمانبرداری است.»^۴

از این فهمیده می‌شود که عبادت نزد نووی «عِبَادَةٌ» همان طاعت و فرمانبرداری است که تقرب انسان به وسیله آن به الله تعالی وارد شده است. و این بدان معنی نیست که نووی «عِبَادَةٌ» عبادت را تنها در انجام اوامر می‌داند، مسئله آنگونه است

۱. المجموع شرح المذهب ج ۱ ص ۳۱۳

۲. منبع قبلی ج ۱ ص ۳۱۴-۳۱۵، و این تعریف به نوعی شبیه تعریف ماوردی است، ولی نووی تعریف دیگری را به تعریف ماوردی اضافه کرده است که عبارت است از کلمه «الطاعة - فرمانبرداری»

۳. حکیم بن حزام از پیامبر (ﷺ) سؤال کرد «ای پیامبر (ﷺ) به من خبر ده درباره‌ی عبادت‌هایی که در جاهلیت انجام داده‌ام» و این در حدیث بخاری ج ۲ ص ۱۱۹ کتاب الزکات باب من تصدق فی الشکر ثم اسلم، آمده است، و در کتاب مسلم ج ۲ ص ۱۴۱ کتاب الایمان باب بیان حکم عمل الکافر إذا اسلم، آمده است.

۴. این تفسیر مال هشام بن عروة است چنانکه در صحیح بخاری ج ۳ ص ۱۲۱ کتاب العتق باب عتق المشرک ذکر شده است، و در کتاب صحیح مسلم ج ۲ ص ۱۴۱ کتاب الایمان آمده است، و ابن اسحاق نیز آنرا همین‌طور تفسیر کرده است چنانکه در بخاری ج ۷ ص ۷۳ - ۷۴ کتاب الأدب باب من وصل رحمه فی الشکر ثم اسلم، آمده است حافظ ابن حجر در فتح الباری ج ۲ ص ۲۰۶ آن را به سیره ابن اسحاق نسبت است.

که به هنگام توضیح تعریف محمد بن نصر «رحمته» بیان کردیم.^۱

[۲۴] ابن اثیر بر تلازم معنای عبادت و طاعت نص نهاده است، به اینکه کلمه (البرّ) را با هر دوی آنها تفسیر کرده است^۲

[۲۵] سراج‌الدین فارسی^۳ گفته «گاهی اوقات عبادت به اعمال جوارح اطلاق می‌شود بشرط اینکه در آن اعمال قصد تقرب باشد، و از آن جمله است قول رسول خدا (ﷺ) که می‌فرماید: «لَفَقِيهِ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنَ الْفِ عَابِدٍ»^۴ ترجمه: یک فقیه نزد شیطان سختتر است از هزار عابد».

۱. شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۱۴۰

۲. امام نووی بر حدیث آن هفت نفری که خداوند آنان را در زیر سایه‌ی (رحمت) خود قرار می‌دهد تعلیق نوشته [بخاری در ج ۲ ص ۱۱۶ و مسلم ج ۷ ص ۱۲۰-۱۲۲ آن را روایت کرده‌اند] در حدیث آمده که یکی از آن هفت نفر «مردی است که زنی صاحب منصب و زیبایی او را به زنا دعوت کند و آنگاه او می‌گوید: من از خدا می‌ترسم» نووی بر این قسمت از حدیث تعلیق نوشته و گفته «پس صبر و خودداری در مقابل آن، بخاطر ترس از خدا، در حالیکه زنی صاحب منزلت و جمال آنرا دعوت کرده است از کاملترین مراتب و بزرگترین طاعت است.» پس نووی «رحمته» خودداری آن مرد از زنا را جزء بزرگترین طاعات قرار داده است، و طاعت نزد نووی همان معنی عبادت را می‌رساند چنانکه قبلاً گذشت.

۳. النهایه فی غریب الحدیث ج ۱ ص ۱۱۶

۴. او ابو حفص عمر بن عبدالرحمن بن عمر بهبهانی فارسی است، در علوم دست بالایی داشته، حاشیه‌ای را بر تفسیر کشاف زمخشری نوشته و آنرا به الکشف علی الکشاف نام گذاری کرده است، و نیز کتاب دیگر بنام (نصیحة المسلم المشفق لمن ابتلی بحب المنطق) تألیف کرده است و در سال ۷۴۵ فوت کرده است، برای آگاهی بیشتر از شرح حال او مراجعه کن به کتاب شذرات الذهب ج ۶ ص ۱۴۳-۱۴۴ تألیف ابن العماد، معجم المؤلفین تألیف عمر رضا ج ۲ ص ۵۶۱ و الأعلام تألیف زرکلی ج ۵ ص ۴۹.

ترمذی آنرا روایت کرده است (عارضه الأحوذی ج ۱۰ ص ۱۵۴) و سنن ابن ماجه ج ۱ ص ۸۱ از حدیث مرفوع ابن عباس، این لفظ منقول، ابن ماجه است، و در سند آن روح بن جناح ضعیف است، و ابن حبان او را مورد اتهام قرار داده، چنانکه در تقریب ابن حجر ص ۲۱۱ آمده است. و این حدیث به صورت مرفوع از طریق ابو هریره آمده است. که در سند آن یزید بن عیاض است، امام مالک و غیره او را دروغگو شناخته‌اند چنانکه در تقریب ص ۶۰۴ آمده است، برای آگاهی بیشتر در طریق این حدیث و سخن درباره آن، مراجعه کن به مجمع الزوائد تألیف هیممی ج ۱ ص ۳۲۷ و ترغیب و ترهیب منذری ج ۱ ص ۱۰۲ و المقاصد الحسنه تألیف سخاوی ص ۳۳۵-۳۳۶ و تعلیق آلبانی بر کتاب مشکلاة المصابیح تبریزی ج ۱ ص ۷۵

و عبادت بر این اساس، غیر از آن ایمانی است که به معنی تصدیق و نیت و اخلاص می‌باشد^۱ بلکه مشروط به آن است و گاهی اوقات عبادت بر تحقق بندگی و عبودیت اطلاق می‌شود که با امثال آنچه که خداوند امر یا نهی کرده است، انجام می‌شود. بر این اساس، عبادت شامل اعمال و عقاید قلبی نیز می‌شود، که ایمان هم در آن داخل می‌شود و ایمان خودش عبادت است و شرط سایر عبادات است.^۲

بنابراین وی بیان کرده که لفظ عبادت دارای دو معنی است که یکی از آنها، از دیگری وسیعتر و گنجایش دارتر است، پس یکبار بر اعمال جوارح اطلاق می‌شود، که نیت تقرب به سوی خدا آنرا از بقیه اعمال جدا کرده است و یکبار بر امثال اوامر و نواهی خداوند به منظور ادای مأمورات و خودداری از منهیات- اطلاق می-گردد و بدین ترتیب - به اضافه اعمال جوارح - اعمال قلوب داخل عبادت می‌شوند و این است معنای واسع و فراگیر عبادت.

[۲۶] برای تأیید این معنی است که ابن حبان گفته: «عبادت خداوند عزوجل عبارت است از اقرار به زبان و تصدیق به قلب و عمل به جوارح»^۱

[۲۷] مقریزی قول امام شافعی «رحمته» را در معنی کلمه (سُدی)^۲ نقل کرده است

۱. ایمان شامل تصدیق و نیت و اخلاص می‌شود و نیز شامل قول زبان و عمل جوارح می‌شود در کلام خطابی و قوام‌السنة قبلاً گذشت که اعمال داخل ایمان می‌شوند، امام شافعی (رحمته) اجماع را نقل کرده بر اینکه ایمان واقعی ممکن جز قول و اعتقاد و عمل نباشد، چنانکه ابن کثیر در تفسیرش ج ۱ ص ۴۰-۴۱ به آن اشاره کرده است، در مقدمه به هنگام تعریف از امام شافعی «رحمته» به چند منبع اشاره کرده‌ایم که عقیده امام شافعی را در این مسئله و مسائل دیگر توضیح داده‌اند، ابو نعیم در کتاب الحلیه ج ۹ ص ۱۱۰ مناظره عجیبی را در بین شافعی و یکی از مرجئه روایت کرده است، آن شخص مرجئی به این آیه از قرآن که می‌فرماید: ﴿ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات﴾ استدلال کرده که عمل داخل ایمان نمی‌شود زیرا با لفظ او در میان ایمان و عمل صالح فاصله ایجاد شده است، و امام شافعی با این آیه از قرآن بر او استدلال کرد: ﴿رب المشرقین و رب المغربین﴾ فرمود پس تو دو معبود را پرستش می‌کنی یکی در مشرق و دیگری در مغرب (چون میان مشرقین و مغربین با لفظ او فاصله ایجاد شده است)، تا آخر روایت ...

۲. ناصرالدین سویدی در کتاب العقدا الثمین ص ۶۹ و ابوالمعالی آلوسی در کتاب غایة‌الأمانی ج ۱ ص ۲۵۶-۲۵۷ از کتاب فارسی «الکشف علی الکشاف» آنرا نقل کرده است

۱. نگاه: به کتاب الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۱ ص ۴۴۲.

۲. در سوره قیامه آیه‌ی ۳۶ ذکر شده که می‌فرماید: ﴿أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُنْكِرَ سُؤْيَهُ﴾

که او کسی است «امر و نهی» نمی‌شود، و قول غیر امام شافعی را نقل کرده که می‌گوید: «ثواب و عقاب» داده نمی‌شود، سپس مقریزی گفته: «هر دو معنی صحیح هستند زیرا ثواب و عقاب در مقابل امر و نهی میباشد، و امر و نهی عبارت است از طلب و ارادهٔ عبادت، و حقیقت عبادت امتثال امر و نهی می‌باشد.»^۱

پس مقریزی «رحمته» بیان کرد که تحقق عبادت تنها در امتثال امر و نهی میباشد، یعنی با انجام مأمورات و دست برداری از محذورات.

[۲۸] ابن حجر «رحمته» گفته: «منظور از عبادت، انجام فرمانها و دوری از گناهان است»^۲ ابن حجر در بیان معنی عبادت با این عبارت مختصر هر دو معنی را با هم جمع کرده (یعنی عمل به طاعتها و اجتناب معاصی - مترجم).

[۲۹] سویی علیه الرحمه اینگونه معنی عبادت را انتخاب کرده است «عبادت اسم جامعی است برای هر آنچه که خدا دوست می‌دارد و به آن راضی است، اعم از اقوال و اعمال باطنی و ظاهری مانند توحید که فی نفسه عبادت محسوب می‌شود، و مانند نماز و زکات و روزه ماه مبارک رمضان و مانند وضو و صلهٔ رحم و نیکی در حق پدر و مادر و دعاء و ذکر و خواندن قرآن و حب و دوست داشتن خداوند و ترس از خدا، و بازگشت به سوی خدا و خالص کردن دین برای او، و صبر در برابر حکم و قضای او و شکر در برابر نعمتهایش، و رضایت به قضای او، و توکل بر او و امید برحمتش و ترس از عذابش و دیگر مواردی که الله تعالی آنها را دوست داشته و پسندید و به آن دستور داده و مبنای عبادت مردم قرار داده است.^۳ در این تعریف به نوعیت آنچه که مبنای عبادت قرار می‌گیرد، توجه شده است، و عملی ساختن عبادت در پرتو ملتزم شدن به آن طبق آنچه که خداوند از بندگان خواسته است صورت می‌گیرد، زیرا بزرگترین چیزیکه خداوند دوست می‌دارد انجام مأمورات و پرهیز از منهیات است.

۱. تجرید التوحید المفید ص ۵۳

۲. فتح الباری ج ۲۴ ص ۱۳۴

۳. العقد الثمین ص ۶۹ ابوالعباس ابن تیمیه قبلاً این تعریف را کرده است مراجعه شود به کتاب

رسالة العبودية ص ۳۸

در آنچه که گذشت معلوم شد که علمای شافعی مذهب (رحمهم الله) همگی در تعریف عبادت یک معنی را در نظر گرفته‌اند که در زمینه بیان آن معنی عبارتهایشان متفاوت و گوناگون بوده است، مثلاً تعریف عبادت به اطاعت و فرمانبرداری و یابه التزام و پایبندی به چیزی که بر وجه قربت مبنای عبادت ما قرار گرفته است، با آنچه که الله تعالی بوسیله آن خلقتش را وقف عبادت کرده است مانند گفتار و کردار و خودداری از معاصی، با انجام مأمورات و ترک ممنوعات و یا عمل طاعات و پرهیز از معاصی و گناهان صرفاً بیانی برای یک معنا است، چرا که حقیقت طاعتی که عبادت به آن تعریف شده است عبارت است از التزام هر آنچه که ما با انجام آن خدا را پرستش می‌کنیم و به او نزدیک می‌شویم، و این تنها انجام مأمورات و خودداری و پرهیز از منهیات خواه قولی باشد یا فعلی، محقق می‌شود.

و از همین جاست که بعضی از آنها در اثنای تعریف عبادت، آمده و بیشتر از معنایی - که پیشتر ذکر شد - جمع کرده‌اند چنانکه ابن نصر و نووی چنین کرده‌اند. تعریفی که جامع و شامل همه این تعریفات باشد همان تعریفی است که امام شافعی (رحمته الله) به آن اشاره کرده، از التزام به تمام احکام خدا و احکام رسولش (صلی الله علیه و آله و سلم) احکامی که مبنای عبادت ما قرار گرفته‌اند.

این احکام بر قلب و جوارح و اعضای بدن واقع می‌شوند، چنانکه فارسی و سویدی و ابن حبان بیان کرده‌اند.

بخاطر این معنی است که خطابی و قوام السنة اصفهانی ایمان را به فرمان‌پذیری (از مأمورات) و دست کشیدن (از منهیات) تقسیم کرده‌اند. و در پرتو آن، آثار نیکو و پسندیده‌ی علمای شافعی مذهب در توجیه و تعریف واقعی عبادت برای مستحق آن، در اثنای خود تعریف معلوم و مشخص می‌شود، چرا که تعریف آنان از عبادت به امر حتمی و نهی که ترک را به دنبال دارد، چنانکه قبلاً گفتیم، شامل همه‌ی انواع عبادت ظاهری و باطنی می‌شود، خواه آن عبادت قولی یا فعلی و یا ترکی باشد، قطعاً برای غیر از آن خدایی که یگانه و بی‌شریک است، انجام نمی‌شود و اختصاص نمی‌یابد، و این وسعت و گنجایش دایره‌ی عبادت را نزد علمای شافعی مذهب و شمول آن بر سایر کارهای قربت‌آور بنده را بیان می‌کند.

و همه اینها به فروتنی و تذلل بنده در برابر خدا مربوط می‌شود، بنده با این تذلل و فروتنی، می‌تواند بر همان روش صحیح و سالمی که خداوند تشریح کرده است خدا را پرستش کند، زیرا انجام اوامر و پرهیز از نواهی هیچ فایده‌ای ندارد اگر از نهایت محبت و فروتنی و ترس بنده از خدا سرچشمه نگیرد.^۱

۱. مراجعه کن به آن تعلیق ابن کثیر از تعریف عبادت که قبلاً گذشت.

فصل دوّم

انواع عبادت و شروط صحت آنها

این فصل مباحث ذیل را در بر گرفته است:

مبحث اول: اعمال باطنی

مبحث دوّم: اعمال ظاهری

مبحث سوّم: شروط صحت عبادت

مقدمه

در فصل گذشته بیان معنی عبادت چه در لغت و چه در اصطلاح گذشت، و از نقل قول‌هایی که برای تعریف اصطلاحی عبادت ذکر شدند معلوم شد که دایره‌ی عبادت خیلی وسیع است، تا جایی که تمام اقوال و افعال و ترک منہیات ظاہری و باطنی که انسان رضایت خدا را بوسیلهٔ آنها می‌خواهد، شامل می‌شود.^۱

به حول خدا در این فصل نمونه‌های از انواع عبادت را ذکر می‌کنیم، البته این بر سبیل حصر نیست بلکه بر سبیل مثال آوردن و اشاره کردن است. معلوم و مشخص است که با توجه به دامنه‌دار بودن باب انواع عبادت، ذکر تمام انواع عبادات در اینجا امکان ندارد، بنابراین ذکر مهمترین آنها - تا اشاره باشد به غیر آن - در اینجا برای ما بهتر است، تا از آن هدفی که ما دنبال می‌کنیم خارج نشویم.

به حول خدا بیان آن، در دو مبحث خواهد بود

مبحث اول درباره‌ی اعمال باطنی است و آن اعمال قلبی‌ای است که پوشیده و نهان شده است.

مبحث دوم درباره‌ی اعمال ظاہری است که بر روی جوارح و اعضای بدن ظاہر شده‌اند. و در سخنان علمای شافعیه مطلبی مورد نظر ماست که ذکر آن جهت روشن شدن اصل هر مسأله‌ای لازم و ضروری می‌نمایند، اما آن قسمتی که ارتباطی به موضوع ما ندارد بحث خود را در آن به درازا نمی‌کشانیم.

۱. به شرطی که موافق باشد با آنچه که محمد (ﷺ) از طرف خداوند آورده است، چنانکه در مبحث سوّم ان شاء الله - خواهد آمد.

مبحث اول اعمال باطنی

که در بر گیرنده مسائل ذیل می باشد:

مسئله اول: محبت

مسئله دوّم: بیم و امید

مسئله سوّم: توکل

مسئله چهارم: صبر

مسئله پنجم: توبه

مسئله اول: محبت

در چند مورد از کتاب خدا و سنت پیامبرش (ﷺ) ذکر محبت مؤمنان نسبت به پروردگارش به میان آمده است، از جمله این فرموده‌ی خداوند عز و جل که می فرماید:

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ

ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [بقره: آیه ۱۶۵]

ترجمه: «برخی از مردم هستند که غیر از خدا، خدا گونه‌هائی بر می‌گزینند و آنان را همچو خدا دوست می‌دارند و کسانی که ایمان آورده‌اند خدا را سخت دوست می‌دارند».

این فرموده خدا: ﴿ يَكْفُرُ بِالَّذِينَ آمَنُوا مِن يَدِّكَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ

مُحِبِّينَ وَيُحِبُّونَهُ ۗ ﴾ [مائده: آیه ۵۴]

ترجمه: «ای مومنان هر کس از شما از آئین خود باز گردد، خداوند جمعیتی را خواهد آورد که خداوند دوستشان میدارد و آنان هم خدا را دوست می‌دارند».

در صحیحین از رسول خدا (ﷺ) روایت شده فرموده است: «ثلاثٌ من كن فيهِ وجد حلاوة الايمان أن يكون الله و رسوله احب اليه مما سواهما و أن يحب المرء لا يحبه إلا لله و أن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار» «سه خصلت هستند که هر کسی دارای آن سه خصلت باشد، شیرینی ایمان را چشیده است، ۱- خدا و رسولش نزد او از همه چیز محبوبتر باشند. ۲- هر کسی را که دوست می‌دارد فقط بخاطر خدا دوست داشته باشد. ۳- از بازگشت به کفر بدش بیاید، چنانکه بدش میاید به آتش انداخته شود.^۱

هنگامیکه پیامبر خدا (ﷺ) یکی از اصحابش را بخاطر شراب‌خواری شلاق زد، یک نفر آن مرد را نفرین کرد. پیامبر (ﷺ) فرمود: «لا تلعنوه فو الله ما علمت انه يحب الله و رسوله» او را نفرین نکنید به خدا قسم می‌دانم که او خدا و رسولش را دوست می‌دارد.^۲

پیامبر (ﷺ) در روز خیبر درباره‌ی علی فرمود: «لأعطين الراية رجلا يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله» «پرچم را به کسی خواهم داد که خدا و رسولش را دوست می‌دارد و خدا و رسولش او را دوست می‌دارند».

لذا سلف صالح این امت و سایر ائمه‌ی آن، هیچگاه اختلاف نداشته‌اند در اینکه خداوند سبحان بصورت حقیقی محبوب و دوست داشتنی است، به همین خاطر است که آن گروه از اهل علم که در مسائل ایمان تألیفاتی داشته‌اند، اهمیت ویژه‌ای

۱. بخاری در کتاب الايمان باب حلاوة الايمان ج ۱ ص ۹-۱۰ آنرا روایت کرده است و مسلم کتاب الإیمان باب خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإیمان ج ۲ ص ۱۳ آنرا روایت کرده است، این لفظ مال بخاری است. و این حدیث الفاظ دیگری هم دارد.
۲. روایت از بخاری در ج ۸ ص ۱۴، کتاب الحدود، باب کراهت نفرین کردن شارب الخمر.

۳. مسلم با این لفظ آن را در ج ۵ ص ۱۷۶، کتاب فضائل الصحابة باب من فضائل علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) از طریق سعد بن ابی وقاص روایت کرده است و بخاری در کتاب الجهاد باب ما قيل في لواء النبي (ص) از طریق سلمه‌ی بن الأكوع ج ۴ ص ۱۲ بلفظ «يحبه الله و رسوله او قال يحب الله و رسوله» روایت کرده است، و امام بخاری آنرا در ج ۴ ص ۲۰۷ در باب مناقب علی (رضی الله عنه) تکرار کرده است، و این حدیث سلمه بن الأكوع، مسلم نیز آنرا در کتاب و باب قبلی که ذکر شد، روایت کرده است، به هنگام ذکر لفظ حدیث سعد این حدیث از چند طریق از چند نفر از صحابه روایت شده است.

به مسئله‌ی محبت داده‌اند، چنانکه به زودی در این باره به حول خدا چیزی ذکر خواهد شد.

گروهی از متکلمین بر نفی حقیقت محبت و مهرورزی متقابل میان خدا و بنده، جسارت و گستاخی کرده‌اند، به ادعای اینکه محبت بدون مناسبت در بین محب و محبوب امکان ندارد، و این در حالی است در میان قدیم [یعنی خدا] و محدث [پیدا شده = انسان] مناسبتی وجود ندارد که سبب محبت شود.^۱

متکلمین طبق عادت خود، تکلف کرده و گمان برده‌اند که منظور از محبت بنده‌گان نسبت به خدا، محض محبت آنها نسبت به اطاعت خداوند سبحان است.^۲ این تأویل علیل، با وجود مخالفتش با زبان عرب^۳ به اضافه آن، قولی است که

۱. اولین کسی که در میان این امت چنین مقوله‌ای از او سر داده، جعدبن درهم بود، او گمان کرده که خداوند ابراهیم خلیل را خلیل و محبوب خود قرار نداده است، او بر این عقیده اصرار ورزید تا اینکه بخاطر آن کشته شد، چنانکه بخاری در کتاب خلق افعال العباد و دارمی در کتاب الرد علی الجهیمه از حبیب بن ابی حبیب روایت کرده‌اند که او گفت: «در روز عید قربان، شاهد بودم که خالد بن عبدالله قسری در واسط در خطبه‌ی عید گفت: به خانه‌هایتان برگردید و حیوانهای قربانی را ذبح کنید، خداوند قربانیان را قبول کند. من هم جعدبن درهم را قربانی می‌کنم چرا که او پند داشته خداوند ابراهیم را خلیل خود قرار نداده، و با موسی سخن نگفته است، خداوند از قول جعدبن درهم منزه است، سپس خالدبن عبدالله قسری از منبر پایین آمد و او را ذبح کرد.» (مراجعه کن به آن دو منبعی که به آنها اشاره شد در ضمن کتاب عقائد السلف ص ۱۱۸، ۲۵۸ لفظ از بخاری است.) با وجود مخالفت این قول با نصوص کتاب و سنت، ولی گروه‌های از متکلمین آنرا پذیرفته‌اند، و در رأس آنها جهم بن صفوان قرار دارد، جهم بن صفوان این قول را شایع کرد و سپس از آن دفاع کرد، و بعداً این قول به معتزلیها منتقل شد. تا اینکه در بیشتر منتسبین اهل کلام نفوذ کرد، نگاه کن به السیر تألیف ذهبی ج ۵ ص ۴۳۳ و البدایه و النهایه تألیف ابن کثیر ج ۹ ص ۳۵۰ و ج ۱۰ ص ۱۹. به حول خدا بعداً در کلام رازی خواهد آمد که جمهور متکلمین محبت را انکار می‌کنند.

۲. به اذن خدا بیان این شبهه در کلام غزالی و رازی به زودی خواهد آمد.

۳. وجه مخالفه‌ی این تأویل علیل، با زبان عربی در این است که، بکارگیری محبت اطاعت از چیزی بجای خود آن چیز مسئله‌ای است که قطعاً عربها در زبان خود نشناخته‌اند، خدا رحمت کند ابو عمر بن العلاء را عمرو بن عبید معتزلی در مسئله‌ی وعد و وعید، با او مناظره کرد. عمرو بن عبید به آیه‌ای استدلال کرد که در آن آیه وعده‌ای وجود داشت که خداوند وعید و تهدیداتش را تحقق می‌بخشد. ابو عمر بن علاء گفت: «من العجمه أتیت» و حسن بصری گفته: «اهلکتهم العجمه» زبان غیرعربی آنان را هلاک کرده است، برای آگاهی بیشتر

قائلش آنرا تصور نکرده، و در آن نیندیشیده، چه رسد به اینکه برای آن دلیلی بیاورد.^۱

ادله‌ی فراوانی به واضحی نص نهاده‌اند بر اینکه، در میان محبت پروردگار و محبت عملی، که اطاعت او است، فرق وجود دارد، چنانکه در قول خداوند آمده که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ﴾ تا میرسد به قول خداوند که می‌فرماید: ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا﴾ [توبه: آیه ۲۴]

ترجمه: «بگو اگر پدرانتان و فرزندانان و . . . نزد شما از خدا و رسولش و جهاد در راه او محبوبتر هستند پس منتظر باشید».

این آیه در اینجا در میان محبت خدا و محبت جهاد در راه خدا، فرق گذاشته، چنانکه جائز نیست که محبت خدا را به محض محبت رسولش تفسیر کرد، جائز نیست که محبت خدا را به محبت عمل برای او تفسیر کرد، چرا که چنین تفسیری با وجود اینکه نصوص صریح در این باره وجود دارند، بدون شک یک نوع مکابره است.

علمای شافعی مذهب در بیان این نوع عظیم از عبادت تلاش چشمگیری داشته‌اند، تا جایی که برخی از میان متکلمین هستند که در این مسئله با روش و نهج کلامی به مخالفت برخاسته‌اند، و علیه دوستان متکلم خود، ردّ نوشته و آنها را محکوم کرده‌اند، و محبت بنده‌گان را برای خدا ثابت کرده‌اند، و سبب انکار دوستانشان را برای این محبت به جهل به خدا و هر آنچه که بر او واجب است ارجاع داده‌اند.

از این دو اثر مراجعه کن به کتاب صون المنطق تألیف سیوطی ص ۲۲-۳۰.
۱. محبت طاعت، مسئله‌ای است تابع محبت آن پروردگار اطاعت شده، زیرا طاعت وسیله است، و محبت و دوست داشتن، وسیله تابع محبت کسی است که این وسیله برای رسیدن به آن قرار داده شده است، و امکان ندارد که وسیله محبوب باشد. اما آن چیزیکه وسیله برای رسیدن به آن قرار داده شده است محبوب نباشد، به همین خاطر کسی که اصلاً خدا را دوست نداشته باشد، ممکن نیست تقرب به او را دوست بدارد، این یک مسئله‌ی واضح و روشن است.

وقتی که ما در گذشته بیان وسعت کلام در انواع عبادت را تقدیم کردیم، - که محبت از جمله آن است - و روشی را که در بیان انواع این عبادات در پیش گرفته می‌شود، ذکر کردیم.^۱ در واقع جمع‌آوری اقوال متفرقه‌ی علمای شافعی مذهب در این مسئله به حول خدا به صورت ذیل خواهد بود:

۱. واجب دانستن محبت خدا و بیان جایگاه عظیم آن.
۲. این محبت، ریشه‌ی همه‌ی محبت‌های شرعی است.
۳. بیان دلیلی که دلالت بر محبت می‌کند.

۱- واجب دانستن محبت خدا و بیان جایگاه عظیم آن

علمای شافعی مذهب نه تنها به اثبات محبت خداوند بسنده نکرده‌اند، بلکه جایگاه عظیم این محبت را بیان کرده‌اند. و گفته‌اند این محبت واجب است، و جائز نیست هیچ کسی آنرا ترک کند، قاضی ابو سریج از یکی از دوستانش پرسید: [۱] «در کدام نص قرآن می‌فهمید، که محبت خداوند واجب است؟ گفت نمی‌دانم، اما قاضی می‌گوید، آنگاه قاضی به او گفت: این گفته‌ی خدا که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا﴾ [توبه: آیه ۲۴] [کلمه‌ی «فتربصوا» در اینجا تهدید است] و تهدید فقط در برابر ترک واجب ذکر می‌شود.^۲

[۲] و در روایت دیگری آمده که قاضی ابوسریج از دوستانش سؤال کرد که، آیا محبت خداوند واجب است یا واجب نیست؟

گفتند: واجب است گفت دلیل واجب بودن آن چیست؟ هیچ کدام از یاراناش جواب مقبولی ندادند و آنها آن دلیل را از او سؤال کردند. وی هم این آیه (فوق) سوره توبه را ذکر کرد و سپس گفت: «خداوند به خاطر تفضیل و برتری دادن محبت غیر وی بر محبت وی و محبت پیامبرش، آنها را تهدید کرده! و تهدید جز

۱. مراجعه کن به آنچه که در ص ۲۱۰ گذشت.

۲. بیهقی آنرا در شعب الایمان ج ۱ ص ۳۵۶ روایت کرده است.

در مقابل فرضی لازم و حتمیتی واجب، ذکر نمی‌شود^۱ این استنباط و برداشت از این آیه در نهایت دقت و زیبایی است.

[۳] محمد بن نصر مروزی «رحمته» آن خصلت‌هایی که محبت مؤمنان را برای خدا واجب میگردانند بیان کرده و گفته: «بدرستی خداوند، کریم و صاحب احسان و صاحب جود و کرم است، و خداوند همانند ندارد، و خداوند عادل است که ظلم و ستم نمی‌کند، زیرا ظلم و ستم از صفات او نیست، و فضل خودش را به هر کسی که بخواهد می‌بخشد، و در حق هر کسی که شایستگی داشته باشد عادل است، و هیچ گاه از عدل به ستم نمی‌رود این خصلتها هستند که سبب محبت و مهرورزی به خداوند می‌شوند.»^۲

می‌توان این خصلتها را که سبب محبت خداوند می‌شوند، به آنچه که عزبن عبدالسلام «رحمته» ذکر کرده تقسیم کرد.

[۴] ایشان بیان کرده‌اند که محبت بنده‌گان برای خداوند «گاهی اوقات از شناخت نیکی و انعام و گاهی اوقات از شناخت جلال و جمال خداوند نشأت می‌گیرد»^۳

محمد بن نصر «رحمته» محبت خداوند به ایمان را محکم ربط داده است، و با نص صریح بیان کرده که [۵] انسان مؤمن محبت خدای خویش را در دل دارد، و این سخن او است که هنگام مناقشه‌اش در مورد ایمان با مرجئه بیان کرده: «به مرجئه‌ها گفته می‌شود به ما بگوئید که آیا محبت خداوند ایمان است؟ اگر در جواب گفتند خیر، به آنها گفته می‌شود: پس ضد و مقابل حب چیست؟ اگر گفتند ضد حب بغض است، و حتماً باید بگویند که ضد حب بغض است، به آنها گفته می‌شود، پس بغض خداوند کفر نیست چرا که کفر ضد ایمان است، و چیزیکه کفر

۱. ابن صلاح آنرا در طبقات فقهای شافعیه ج ۱ ص ۱۵۵-۱۵۶، و ذهبی در سیر اعلام النبء ج ۱۶ ص ۳۴۶-۳۴۵ ذکر کرده‌اند و مراد او از سخنش «بر فرضی لازم، یعنی بر ترک آن می‌باشد. چنانکه در روایت اول آمده است.

۲. تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۷۳۵

۳. قواعد الأحكام فی مصالح الأنام ج ۱ ص ۲۰۶

نباشد ضد و مقابل آن ایمان نیست . . . و خداوند می فرماید: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾^۱
[مأئده: آیه ۵۴]

ترجمه: «خداوند آنها را دوست می دارد و آنها هم خداوند را دوست می دارند.»
خداوند در اینجا خبر داده که دوستانش او را دوست می دارند. تا آنجا که محمد بن نصر گفته: «اگر گفتند کسی که خدا را دوست نداشته باشد کافر است، به آنها گفته می شود، شما در اینجا ثابت کردید که بغض خداوند کفر است، پس، به همان صورت حب خداوند ایمان است، چرا که ایمان ضد و مقابل کفر است.»^۱
[۶] و مرجئه‌ها را بنا به قواعد خودشان ملزم کرده که بگویند: بغض خداوند کفر نیست، سپس گفته است: «اگر گفتند محال است کفر از بغض جدا شود، به آنها گفته می شود، همچنین محال است که ایمان از حب جدا شود، و نادر و کم است که یکی از آن دو، از همدیگر جدا شوند، پس هنگامی که جائز نباشد که بغض از کفر جدا شود، پس حب ایمان است و چیز دیگری نیست.»^۲

به این صورت محمد بن نصر ثابت می کند که شأن و منزلت محبت در ایمان شأن و منزلت بس بزرگی است، چنانکه - پناه بر خدا - بغض بنده نسبت به خدا جز به همراه کفر نمی باشد بدینسان ایمان هم جز بدون همراهی محبت نمی باشد.

[۷] خطابی پس از اینکه بیان کرده که اسم شریف (الودود) که یکی از نامهای مبارک خداوند است از وِدّ برگرفته شده^۳ گفته: «خداوند سبحان در دل اولیاء خودش دوست داشتنی است و اولیائش او را دوست می دارند، چرا که اولیاء با وجود احسانی که خداوند در حق آنان کرده و با وجود آن همه نیکی که از طرف او به آنها سرازیر شده او را خوب می شناسند.»^۴

[۸] حلیمی در بیان این شعبه بزرگ ایمانی موضوع را خیلی طولانی کرده، و با

۱. تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۷۲۸ - ۷۲۹

۲. منبع قبلی ج ۲ ص ۷۴۱

۳. الودد مصدر موده است به معنی حب و دوست داشتن آمده، مراجعه شود به لسان العرب ج ۳

ص ۴۵۳

۴. شأن الدعاء ص ۷۴

نصوصی از کتاب برای آن استدلال کرده، و از قول خداوند که می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ استنباط کرده که ایمان و محبت با هم ارتباط تنگاتنگ دارند، و گفته: «این آیه نشان می‌دهد که حب و دوست داشتن خداوند بخشی از ایمان است، زیرا قول خداوند که می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ اشاره است به اینکه ایمان، انسان را به دوست داشتن و حب خداوند تحریک می‌کند و به آن دعوت می‌نماید.»^۱

[۹] و به هنگام بیان معنی محبت در کلام طولانی گفته خداوند متعال از هر جهت مدح و ستایش شده است و هیچ یک از صفات او وجود ندارند مگر اینکه مدح و ستایش او را بیان می‌کنند، به همراه اعتقاد اینکه او است بخشنده و صاحب فضل بر بندگانش، بنده‌گان در گرو حق او هستند، فضل و احسان او بیشتر از آن است که بنده‌گان بتوانند جوابگوی آن باشند، هر چند به گفتار و کردار در زیر

۱. آن عبارتی که در المنهاج فی شعب الإیمان حلیمی ج ۱ ص ۴۹۶ آمده این است «فدل ذلك على أن حب الله تعالى و يدعو اليه» چنانکه مشخص است این عبارت ناقص است و آن عبارتی که ما ذکر کرده‌ایم در کتاب شعب الإیمان تألیف بیهقی ج ۱ ص ۳۶۳ ذکر شده است، و آنگونه بر می‌آید که بیهقی آنرا از نص حلیمی نقل کرده است، چرا که بیهقی بسیار از حلیمی نقل می‌کند، چنانکه در مقدمه‌ی شعب الإیمان اشاره کرده است ج ۱ ص ۲۸. بیهقی بعد از اینکه به کتاب (المنهاج) حلیمی اشاره کرده گفته: «در تقسیم احادیث بر ابواب کتاب، از حلیمی تبعیت کرده‌ام، و از کلام حلیمی در هر بابی مقداری را که مقصود به آن روش‌تر شود بیان کرده‌ام، ولی حلیمی - خدا از ما و از او راضی شود - در ذکر احادیث تنها به متن حدیث بسنده کرده است و اسانید را حذف نموده، و این بخاطر اختصار بوده است، و من - چنانکه اهل حدیث عادت دارند - دوست دارم آن اسانیدی را که مورد نیاز هستند ذکر کنم و حکایات را با اسانیدشان بیان کنم» در این قول بیهقی کوبنده‌ترین ردّ است بر آنچه که محقق کتاب المنهاج حلیمی پنداشته که بیهقی کتاب حلیمی را برداشته و به خودش نسبت داده است. و محقق کتاب ادعا کرده که این حقیقتی است که مانند خورشید تابان روشن است. (مقدمه المنهاج ج ۱ ص ۹) این محقق از آنچه که بیهقی به صراحت در این زمینه در سطور اول کتابش گفته چشم بسته، آنرا نادیده گرفته است، و این در حالی است که علماً قبلاً یادآور شده‌اند به اینکه بیهقی بسیار از کتاب حلیمی نقل کرده است، و این مسئله‌ای است که محقق کتاب حلیمی آنرا در مظهر چیز جدیدی که قبلاً کشف نشده است، بیان کرده است، نگاه: به آنچه که ما بیان کردیم در کتاب صیانة صحیح مسلم تألیف ابن صلاح ص ۱۹۶ و السیر تألیف ذهبی ج ۱۷ ص ۲۳۳ و غیره.

فرمان او باشند، به همین خاطر است که حال دوست دارانش تنها به او وابسته است^۱ کلام حلیمی این معنی و مفهوم را میرساند که باید محبت بر حقیقتش است، و آنچه که باعث محبت خداوند است باید آنگونه باشد که شایسته خداوند است، چرا که خداوند متصف به صفات کمال است و هیچ گونه نقصی متوجه او نمی‌شود، و به اضافه‌ی احسان و فضل وجود او که نفسها را اسیر خودش کرده است، و دلها به سوی محبت و شوق او روی آورده‌اند.

[۱۰] ابن خفیف^۲ به هنگام ذکر مسائل اعتقاد گفته: «و آنچه که ما بدان معتقدیم این است که نام «عشق» نباید برای خداوند بکار گرفته شود، و توضیح داده که بکار گیری چنین اسمی جائز نمی‌باشد، زیرا کلمه عشق مشتق است و در شریعت بکار نرفته است و گفته کمترین اشکال بکارگیری آن بدعت و گمراهی می‌باشد، و در آنچه که خداوند نص نهاده و محبت را بکار گرفته کفایت است»^۳

یعنی نص نهادن از طرف خداوند بر کلمه‌ی حُبّ در چند مورد در کتاب خودش برای وجوب اعتقاد به آن کافی است، و ایجاد نامی بجز از حب مانند عشق و غیره از الفاظ دیگر، بدعت است و باید از اینگونه نامه‌ها برای خداوند دست کشید و چنین الفاظی را برای خداوند بکار نبرد.

۱. المنهاج فی شعب الإیمان ج ۱ ص ۴۹۶-۴۹۷، ۵۰۰-۵۰۲، بخاطر اشتباهات فراوان در نسخه‌ی چاپ شده کتاب در تحقیق حلیمی بسیار تلاش کرده‌ام، و این اشتباهات در نسخه‌ی چاپ شده به این علت است که آن کسیکه نص کتاب را نوشته بسیار کوتاهی کرده است، بگونه اینکه تعلیقی را در مسئله‌ای که مربوط به شکر است نوشته، که حلیمی گفته (۵۰۰۱) «هما بالسان» تعلیق نوشته و گفته «مقصود به آن معجم لسان العرب ابن منظور است» با وجود آن حلیمی بیشتر از دو قرن پیش از ولادت ابن منظور فوت کرده است.

۲. ایشان ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی و صوفی هستند، نزد ابی العباس بن سریق فقه را آموخت، و باقلانی از او روایت کرده و ایشان مردم را به یادگیری علم تشویق میکرد و می‌گفت کلام صوفی‌های را که از علم دوری میکنند دور بیندازند، و چنانکه ذهبی می‌گوید ایشان علم و عمل را با هم جمع کرده بود، مراجعه شود به شرح زندگی او در کتاب السیر تألیف ذهبی ج ۱۶ ص ۳۴۲-۳۴۶ و طبقات ابن صلاح ج ۱ ص ۱۵۴-۱۵۷، و طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۴۹-۱۶۳.

۳. ابن تیمیه آنرا در فتاوی ج ۵ ص ۸۰ از ابن خفیف نقل کرده «اعتقاد توحید به اسماء و صفات»

[۱۱] آجری گفته: «پروردگار و مولای کریم ما به ما فهمانده که نشانه‌ی صحیح بودن محبت کسی که ادعای محبت خدا را داشته باشد این است که رسول خدا را دوست بدارد و از او پیروی کند، و گرنه، چنین ادعایی صحیح نمی‌باشد»^۱

هدف از بیان کلام آجری در اینجا این است که او اعتراف به محبت حقیقی خداوند کرده است، و اما آنچه که متعلق به دلایل محبت است به حول خدا در فقره سوم خواهد آمد.

[۱۲] و هنگامی که لالکائی آنچه را که اخبار و روایتها از خصایل و ویژگی‌های معدود در ایمان، ذکر کرده‌اند، بیان نموده، در ابتدای آنها محبت خدا و رسولش را قرار داده است^۲ و خودش را مکلف نکرده که هیچ گونه تاویلی را برای این محبت ذکر بکند، و این اعلام است از طرف لالکائی به اینکه این خصلت عظیم و بزرگ را باید به ظاهرش تفسیر کرد، به آنگونه که اهل ایمان در دل خود آن را احساس می‌کنند.

[۱۳] و بیهقی این خصلت بزرگ را در ضمن شعب ایمان بیان کرده است، و در توضیح آن قول خداوند را ذکر کرده که می‌فرماید: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ

دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [بقره: آیه ۱۶۵]

ترجمه: «برخی از مردم هستند که غیر از خدا خدا گونه‌هائی بر می‌گزینند و آنان را همچون خدا دوست می‌دارند، و کسانی که ایمان آورده‌اند خدا را سخت دوست می‌دارند»، بیهقی به دنبال این آیه عبارت حلیمی را آورده که می‌گوید: «این نشان می‌دهد که حب خداوند بخشی از ایمان است، زیرا قول خداوند که می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا شَدِيدًا حُبًّا لِلَّهِ﴾ اشاره است به اینکه ایمان انسان را به دوست داشتن و حب خداوند تحریک می‌کند و به آن دعوت می‌نماید»^۳

[۱۴] سپس این قول خداوند را آورده که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ

۱. الشریعه ص ۳۵۹

۲. شرح اصول اعتقاد اهل السنه ج ۵ ص ۹۱۴

۳. مراجعه شود به آنچه که گذشت در فقره [۸]

وَأَبْنَاؤُكُمْ﴾ تا اینکه میرسد به ﴿الْفٰسِقِیْنَ﴾ [توبه: آیه ۲۴] (ترجمه آن قبلاً گذشت)، و گفته: «خداوند به این آیه برای ما مشخص کرد که حب خدا و رسولش و جهاد در راه او واجب است، و نباید چیز دیگری نزد آنها از خدا محبوبتر باشد»^۱

[۱۵] سپس بیهقی بعضی از نصوص سنت را ذکر کرده تا نشان دهد که «حب خدا و رسولش بخشی از ایمان است» و برای دلالت بر اینکه «محبت خداوند واجب است»^۲

[۱۶] و بیهقی محبت خدا و رسولش را در بابی مستقل ضمن کتاب الأربعین که درباره‌ی احوال بنده‌گان خدا و اخلاق آنها تخریج کرده ۳ قرار داده است، و قبلاً گفته شد که بیهقی این کتاب را به (چهل باب) اختصاص داده تا پیش در آمدی باشد در رابطه با چیزی که شناخت آن در عبادت خدای عزوجل لازم است. [۱۷] و غزالی «رحمته» بیان کرده که محبت خداوند هدف نهائی از مقامات و قلله‌ی بلند از درجات است، و پس از ادراک محبت هیچ مقام و درجه‌ی وجود ندارد مگر اینکه آن مقام و درجه ثمره‌ای از ثمرات آن و تابعی از توابع آن می‌باشد، مانند شوق و رضایت، و پیش از محبت هیچ مقام و درجه‌ای وجود ندارد، مگر اینکه آن مقام و درجه مقدمه‌ای از مقدمات محبت است، مانند توبه و صبر، و ایشان بیان کرده‌اند که ایمان به محبت خداوند مشکل و سخت شده است تا جایی که برخی از علما امکان چنین محبتی را انکار کرده‌اند^۴ و گفته‌اند: محبت بجز مواظبت بر فرمان خدا معنی دیگری را ندارد، و حقیقت محبت مگر با با جنس و مثال محال است.^۵

[۱۸] و غزالی «رحمته» واجب بودن محبت را بیان کرده، و بر آنکسانیکه آنرا تأویل

۱. شعب الإيمان ج ۱ ص ۳۶۳

۲. منبع قبلی ج ۱ ص ۳۶۳-۳۶۵.

۳. مراجعه شود به ص ۶۶-۶۹ از کتاب الأربعین بیهقی.

۴. مراجعه شود به ص ۶۵ پاورقی شماره ۲ از باب اول، و در کتاب الأداب ص ۴۴۸ گفته:»

باب من احب الله و رسوله (ﷺ) و با نصوص کتاب و سنت مضمون این باب را بیان کرده.

۵. منظور از برخی از علماء که چنین محبتی را انکار کرده‌اند اهل کلام و هر آنکسی است که متأثر به اهل کلام شده است. چنانکه آخر سخن او بر آن دلالت دارد.

کرده‌اند ردّ نوشته و گفته: «بدان که امت اسلامی اجماع کرده بر اینکه محبت خدا و رسولش (ﷺ) واجب است، چگونه چیزیکه وجود نداشته باشد واجب می‌شود؟ و چگونه محبت به اطاعت تفسیر می‌شود در حالیکه اطاعت پیرو و ثمره‌ی محبت است؟ و باید محبت پیش از اطاعت وجود داشته باشد و پس از آن، کسی که دوست داشته و محبت ورزیده، (خود به خود) اطاعت می‌کند. و این قول خداوند که می‌فرماید: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [مائده: آیه ۵۴]، و بر اثبات محبت دلالت می‌کنند، این قول خدا: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [بقره: آیه ۶۵] هم دلیل است بر اثبات محبت و اثبات تفاوت در محبت، و رسول خدا در احادیث فراوانی محبت خداوند را شرط ایمان قرار داده است» و غزالی «رحمته» برخی از این احادیث را ذکر کرده و سپس گفته: «چگونه محبت حقیقت ندارد در حالیکه خداوند فرموده: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ﴾ [توبه: آیه ۲۴] (تا آخر آیه). خداوند متعال این مقوله را در معرض تهدید و انکار جاری ساخته است.»^۱

[۱۹] سپس غزالی «رحمته» بر منکران محبت خداوند حمله‌ور شده و گفته: «بنابراین محبت خداوند را انکار نمی‌کند مگر کسی که قصور و کوتاهی او را در درجه و مرتبه چهارپایان نشانده است و نتواند اصلاً از ادراک محسوسات فراتر رود.»^۲

[۲۰] و امام فخرالدین رازی «رحمته» توضیح داده که جمهور متکلمین بر این عقیده هستند که محال است محبت به ذات و صفات خداوند تعلق گیرد، چرا که محبت یک نوع از انواع اراده است و اراده تنها به چیزهاییکه جائز باشند تعلق می‌گیرد، پس معنی محبت خداوند محبت طاعت یا محبت ثواب اوست، ولی عارفان گفته‌اند: گاهی اوقات بنده‌گان خداوند را بخاطر ذات مقدسش دوست می‌دارند، سپس بعد از توضیح دلیل این گروه گفته: «وقتی که این ثابت شد پس ما می‌گوئیم: آن گروهی که محبت خدا را بر محبت اطاعت یا بر محبت ثوابش تفسیر

۱. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۳۱۱-۳۱۲.

۲. منبع قبلی ج ۴ ص ۳۱۴.

کرده‌اند، اینها کسانی هستند که دانسته‌اند لذت بخاطر خود لذت محبوب و دوست داشتنی است، و ندانسته‌اند که کمال به خاطر خود ذات کمال محبوب است، اما عارفانیکه گفته‌اند: خداوند متعال هم در ذات مقدسش محبوب است و هم بخاطر ذات مقدسش دوست داشتنی است، آنها کسانی هستند که برای آنها ثابت شده، خود کمال محبوب است، چرا که کامل‌ترین کاملان ذات حق سبحانه و تعالی است، زیرا خداوند بخاطر واجب الوجود بودنش بی‌نیاز از هر چیزی است که غیر خودش است، و کمال هر چیزی از کمال او برگرفته شده است، و خداوند سبحان در علم و قدرت کاملترین کاملان است، هنگامیکه ما شخصی را بخاطر کمال علمش دوست می‌داریم و شخص شجاعی را بخاطر کمال شجاعتش دوست می‌داریم، و شخص پرهیزگاری را بخاطر پرهیزگاریش از افعال ناشایست دوست می‌داریم، پس چرا خداوند را دوست نداشته باشیم در حالیکه همه‌ی علوم به نسبت علم او کالعدم هستند و تمام قدرتها به نسبت قدرت او کالعدم هستند، و تمام آنچه از پاکی از نقایص برای خلق است، به نسبت برائت خداوند از نقص کالعدم هستند؟ پس باید قاطعانه بگوئیم محبوب واقعی تنها خداوند است و خداوند هم ذات مقدسش محبوب است و هم بخاطر ذات مقدسش دوست داشتنی است.^۱

[۲۱] فخر رازی گفته اصرار متکلمین بر اینکه محبت خداوند عبارت از محبت اعظام و اجلال یا محبت طاعت یا ثواب او است قولی ضعیف می‌باشد؛ زیرا ممکن نیست در مورد همه چیز گفته شود آن چیز بخاطر معنای دیگری محبوب است، وگرنه تسلسل و دور رخ می‌دهد، پس باید انتها به چیزی برسد که ذاتاً محبوب باشد.^۲

پس این تقریر و تشریح رازی و غزالی خروج و شورش علیه روش متکلمین است، آن روشی که رازی و غزالی در مسائل فراوانی آنرا یاری و تأیید کرده‌اند، اما این بار نتوانستند از آن روش تأویل معمولی تبعیت کنند، لذا هر دو تصریح کرده‌اند

۱. تفسیر کبیر ج ۴ ص ۲۲۸

۲. منبع قبلی ج ۸ ص ۱۹

که متکلمین در این مسئله از مسیر صحیح منحرف شده‌اند و راه صحیح را نپیموده‌اند، به رغم آنکه عدم محبتی را که آنها تقریر و تثبیت کرده‌اند، مطابق قاعده‌ای است که غزالی و رازی همزمان با هم آن را تأیید می‌کنند. مع الوصف اینبار به نتیجه‌ای که از آن منشعب شده است، راضی نشدند، بخاطر متأثر شدن از تصوفی که اثبات محبت الله مورد اتفاق اهل آن است، بلکه چه بسا برخی از متصوفین زیاده‌روی‌های زشت و بی‌جایی را در مسئله اثبات محبت مرتکب شده‌اند.

[۲۲ - ۲۴] عزبن عبدالسلام «ﷺ» بیان کرده که محبت خداوند جزء اصول می‌باشد، پس محبت خداوند بخاطر نعمت‌ها و فضل‌هایی که ارزانی داشته، از شناخت احسان و نیکی او سرچشمه می‌گیرد، چون دلها برحب کسی که در حق آنها بخشش و نیکی کرده، آفریده شده‌اند، پس گمان در محبت کسی که همه نعمت‌ها از طرف او است، همه خوبی و نیکی‌ها از او صادر می‌شود باید چگونه باشد؟ اما محبت و دوست داشتن خدا بخاطر جلال و عظمت او، از شناخت جمال او نشأت می‌گیرد.^۱

و این در حالی است که خداوند سبحان انعام و احسان خودش را به بنده‌گانش یادآوری می‌کند تا او را دوست داشته باشند و از او اطاعت و فرمانبرداری کنند و با او مخالفت نکنند.^۲

ولی هر کسی خداوند را بخاطر ذات مقدسش و کمال صفاتش دوست داشته باشد. برتر است از کسی که خداوند را بخاطر انعام و احسانش دوست می‌دارد، زیرا سبب حب و دوست داشتن وی برترین اسباب است.^۳

و این مقوله‌ای است در اثبات محبت بر حقیقت خودش و تفاضل بندگان در آن.

[۲۵] ابن کثیر به هنگام تفسیر این فرموده‌ی خداوند: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾

فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴿[آل عمران: آیه ۳۱]

ترجمه: «بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست

۱. قواعد الأحكام ج ۲ ص ۲۱۳

۲. منبع قبلی ج ۱ ص ۲۱

۳. منبع قبلی ج ۲ ص ۲۱۷

بدارد».

گفته: «یعنی برای شما فراتر از آنچه که از او طلب کرده‌اید از محبت شما نسبت به او، حاصل می‌شود، و آن مهرورزی او نسبت به شما می‌باشد. که از اولی بهتر و بزرگتر است، چنانکه برخی از علمای فرزانه گفته‌اند: مهم آن نیست که تو دوست داشته باشی بلکه مهم آن است که تو محبوب باشی.»^۱

این قول ابن کثیر در اثبات محبت حقیقی خدا برای بنده‌گانش و محبت بنده گان برای خدا صریح است.

و قبلاً گذشت که ابن کثیر عبادت را اینگونه تعریف کرد که، عبارت است از چیزی که کمال محبت و فروتنی و خوف^۲ را در کنار هم جمع می‌کند، پس ایشان محبت بنده را برای خدا، به عنوان رکنی قرار داد که عبادت بدون آن کامل نمی‌شود.

[۲۶] و بخاطر این معنی است که مقریزی گفته: « اصل عبادت، محبت خدا بلکه اصل عبادت عبارت است از اینکه باید تنها او را دوست داشته باشی و به همراه محبت او محبت را برای کسی دیگری به دل خود راه ندهی»^۳

[۲۷] ابن حجر «رحمته» گفته: «حقیقت محبت نزد اهل معرفت از معلوماتی است تعریف نشدنی، و تنها کسی آنرا تعریف می‌کند که دارای وجدان و ضمیری می‌باشد که ممکن نیست تعبیری از آن وجدان و ضمیر داشته باشد.»^۴

[۲۸] و به هنگام شرح قول پیامبر (ﷺ) که درباره‌ی علی می‌فرماید: «یحبه الله و رسوله او قال یحب الله و رسوله»^۵ ترجمه: «خدا و رسولش او را دوست می‌دارند، و یا گفت خدا و رسولش را دوست می‌دارد».

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۱ ص ۳۵۸

۲. مراجعه کن به ص ۱۹۹-۲۰۰ از فصل سابق.

۳. تجرید التوحید المفید ص ۵۴

۴. فتح الباری ج ۲۲ ص ۲۵۲ ابن القیم در کتاب مدارج السالکین به این نظریه تمایل داشته و گفته «تعریف واضحتر از محبت از این تعریف نشده است، تعریفات بیشتر معنی محبت را گنگ می‌کنند، و تعریف محبت تنها این است که محبت وجود دارد و نمی‌توان محبت را به

صفتی بهتر و آشکارتر از محبت توصیف کرد»

۵. تخریج این حدیث در ص ۲۱۰ قبلاً گذشت.

گفته: «منظور پیامبر (ﷺ) از این وجود حقیقت محبت است، و الا هر مسلمانی در مطلق این صفت با علی مشترک و سهیم است.»

(یعنی همه‌ی مسلمانان خدا و رسولش را دوست می‌دارند چنانکه علی خدا و رسولش را دوست می‌دارد - مترجم) و در این حدیث اشاره است به این قول خداوند که می‌فرماید: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ [آل عمران:

آیه ۳۱]

گویی وی اشاره کرده به اینکه علی (رضی الله عنه) نهایت تبعیت را از پیامبر (ﷺ) دارد تا جایی که متصف به صفت محبت خدا نسبت به خودش شده است و به همین خاطر محبت علی نشانه ایمان و بغض او نشانه نفاق است.^۱

ابن حجر (رضی الله عنه) بیان کرده که اصل محبت خدا و رسولش در میان تمام مسلمانان مشترک است، اما آنچه که در این حدیث درباره‌ی شأن و منزلت علی (رضی الله عنه) آمده شهادت و گواهی است برای علی (رضی الله عنه) که محبت خدا و رسولش را دارد و خدا و رسولش او را دوست می‌دارند، تا جایی که محبت و علاقمندی به علی به یکی از نشانه‌هایی ایمان تبدیل شده است.^۲

۱. فتح الباری ج ۱۴ ص ۲۱۵

۲. و این در حدیثی است که مسلم از علی (رضی الله عنه) روایت کرده که فرموده است: «سوگند به آن کسی که دانه را شکافت بدرستی عهد و پیمان پیامبر امی می‌باشد. برای من که بجز انسان مؤمن هیچ کس دیگری من را دوست نمی‌دارد و بجز انسان منافق هیچ کس دیگری از من بدش نمی‌آید.» (صحیح مسلم ج ۲ ص ۶۴، کتاب الإیمان، باب الدلیل علی ان حب الأنصار و علی من الإیمان) این حدیث در ردیف احادیث فضائل علی (رضی الله عنه) و مناقب او ذکر شده است، اما این جزء خصائص و ویژگی‌های او نیست، و در میان این دو مقام فرق وجود دارد که پوشیده نیست، این فرق را حدیث انس که در صحیحین آمده بیان می‌کند که می‌فرماید: «نشانه‌ی ایمان حب و دوست داشتن انصار است، و نشانه‌ی نفاق بغض انصار است.» - این لفظ از بخاری است، و در حدیث براء نیز (این فرق نمایان است) که می‌فرماید: «بجز شخص مؤمن هیچ کس دیگری انصار را دوست نمی‌دارد، و بجز شخص منافق هیچ کس دیگری بغض انصار را در دل نمی‌پروراند» (صحیح بخاری ج ۴ ص ۲۲۳، باب مناقب الأنصار، باب حب الأنصار من الإیمان، و صحیح مسلم در همان جا که حدیث علی روایت شده نیز این حدیث ذکر شده است).

خلاصه هر کسی علی رضی الله عنه و انصار (رضی الله عنهم) را بلکه سایر صحابه پیامبر (ﷺ) را بخاطر

[۲۹] و ابن حجر به هنگام شمارش فواید و نکات استنباط شده از نهی پیامبر (ﷺ) از نفرین کردن مردی که بخاطر شراب خواری او را شلاق زد، با این فرموده! «او را نفرین نکنید (و علیه او یار و یاور شیطان نشوید) به خدا قسم من می‌دانم که او خدا و رسولش را دوست می‌دارد»^۱

گفته است: «در آن این نکته وجود دارد، که تضاد و منافاتی در بین ارتکاب نهی و ثبوت محبت خدا و رسولش در دل آن مرتکب وجود ندارد، زیرا پیامبر (ﷺ) خبر داده که این شخص با وجود اینکه شرابخواری از او سر داده است، محبت خدا و رسولش را در دل دارد، و اینکه کسی که معصیت از ناحیه او تکرار شود، محبت خدا و رسولش از او ستانده نمی‌شود... و احتمال می‌رود که استمرار ثبوت محبت خدا و رسولش در دل شخص گناهکار مقید باشد به این که اگر آن شخص از انجام آن گناه پشیمان شد و حد شرعی بر او جاری شد، آن گناه مذکور از او پاک می‌شود و، بر خلاف کسی که این از او واقع نشده است، چون آن کسی که گناه را تکرار می‌کند بیم آن می‌رود که چیزی بر دلش نقش ببندد که (این محبت) را از او بگیرد.»^۲

ابن حجر «رحمته» بیان کرده که محبت خدا در دل گناه‌کاران، بلکه در دل کسانی که از مسلمانان بر گناه اصرار می‌ورزند وجود دارد، چرا که محبت خداوند سبحان یک اصل بزرگ است و وجود مسلمانی که محبت خدایش را در دل نداشته باشد تصور نمی‌شود، هر چند تکرار گناه گاهی اوقات منجر به سلب محبت خدا از قلبش می‌شود و این همان گونه که اهل علم می‌گویند (این گونه است) که معصیت‌ها قاصد و پیام آور کفر هستند، یعنی بیم می‌رود که آنکسی بر انجام گناه اصرار

خدا و آنگونه که شایسته دوست داشتنی هستند دوست داشته باشد دلیل بر ایمان او است، و هر کسی آنها را بخاطر ایمانیکه به خدا و رسولش دارند و بخاطر تلاشی که در راه خدا کرده‌اند دوست نداشته باشد نشانه‌ی نفاق او است، برای توضیح بیشتر این مسئله مراجعه شود به فتح الباری ج ۱ ص ۱۲۱ - ۱۲۲ و منهاج السنه تألیف شیخ الإسلام ابن تیمیه ج ۴ ص ۲۹۶، ۳۷۱ و همچنین ج ۷ ص ۱۴۸.

۱. تخریج این حدیث در ص ۲۱۰ گذشت.

۲. فتح الباری ج ۲۵ ص ۲۱۳.

می‌ورزد کم کم به شانه خالی کردن از اسلام و ارتداد روی بیاورد، العیاذبالله.

ثانیاً: این محبت اصل و ریشه‌ی همه‌ی محبت‌های شرعی است

علمای شافعی مذهب «رحمته» به بیان بزرگی جایگاه این محبت بسنده نکرده‌اند، بلکه توضیح داده‌اند که این محبت ریشه‌ی تمام محبت‌های پسندیده شرعی می‌باشد. و از آنجا که محبت کامل نمی‌شود مگر با دوست داشتن آنچه که محبوب دوست می‌دارد، و بغض آنچه که نزد او مبغوض است، امام شافعی «رحمته» مقرر کرده، که شایسته‌ترین مردمان به محبت کسی می‌باشد که بیشتر مطیع و فرمان‌بردار خدای خویش باشد، علاوه بر این امام شافعی «رحمته» به این هم اکتفا نکرده حتی شهادت کسی را که به مقتضای این محبت عمل نکرده و بعنوان تعصب جاهلی علاقه و دشمنی‌اش نسبت به دیگران خدامحورانه نبوده است، رد کرده است.

[۳۰] و در این باره می‌فرماید «مردم همگی بنده‌گان خدا هستند، و هیچ احدی از آنها از عبودیت خدا خارج نمی‌شود و شایسته‌ترین آنها به محبت فرمانبردارترین آنها می‌باشد» تا آنجا که گفته است: «آن محبتی که ناشایست است از انسان سرزند آن محبتی است که بخاطر خویشاوندی باشد و او را وادار کند چیزی را بر دیگران تحمیل کند که خداوند بر او حرام کرده است، مانند تجاوز به حریم دیگران و طعن به نسب دیگران و تعصب‌ورزی، و مبغوض داشتن بخاطر نسب، و نه بخاطر معصیت خدا، و نه بخاطر جنایتی که از طرف فرد مبغوض واقع شده بر کینه‌ورد، صورت گرفته است، ولی در عوض بگوید: او را مبغوض می‌دارم، این محض تعصب جاهلی است و سبب می‌شود که شهادت پذیرفته نشود»^۱

[۳۱] هنگامی که امام شافعی «رحمته» وصیت بزرگ خودش را نوشت - که تقریباً نزدیک به یک سال پیش از فوتش آن را دیکته کرد، - مسئله محبت خدا را فراموش نکرد و وصیت کنان به آن کسانی که وصیت او را شنیدند فرمود: «هیچ کسی با هیچ کس دیگری جز بخاطر خدا دوستانه برخورد نکند؛ از کسی که دوستی را بخاطر خدا انجام می‌دهد و امید استفاده‌ی علمی در دین و استفاده‌ی

ادب در مسائل دنیا را از او می‌رود»^۱

ابو حاتم ابن حبان به این مسئله اهتمام خاصی ورزیده است، و احادیث این موضوع را (موضوع محبت) در ضمن کتاب الإیمان ذکر کرده، و دو باب را به آن تخصیص داده است، در باب اول از آن دو باب، تریب.

[۳۲-۳۳] و در باب دیگری ترغیب را مد نظر قرار داده و گفته: «ذکر نفی ایمان از کسی که محبت و دوست داشتنش بخاطر خداوند عز و جل نباشد.»^۲
و «ذکر اثبات وجود شیرینی ایمان در کام کسی که قومی را بخاطر خداوند عز و جل دوست داشته باشد.»^۳

[۳۴] لالکائی در بیان خصال ایمان محبت انسان را برای خداوند ذکر کرده، و همچنین محبت انصار و محبت علی (رضی الله عنه) و محبت آل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را ذکر کرده است،^۴ و همه‌ی این محبتها، محبت‌های شرعی هستند و از محبت خداوند متعال نشأت می‌گیرند.

[۳۵] بیهقی در کتاب الأربعین مسئله محبت و نوع دوستی بخاطر خدا را آورده، و در آن بابی که محبت خدا و رسولش را بیان کرده برای آن دلیل آورده است.^۵
[۳۶] و غزالی «رضی الله عنه» گفته: «آن کسیکه مستحق و شایسته‌ی محبت است تنها ذات مقدس الله می‌باشد، هر کسی غیر خدا را دوست داشته باشد نه از جهت نسبت دادن او به خدا، این بخاطر جهل و کوتاه فکری او درباره شناخت خدا است، و حب و دوست داشتن پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) مورد پسند است، چرا که عین محبت خداوند است، همچنین است حب علماء و پرهیزگاران؛ زیرا محبوب محبوب، محبوب است، و رسول (صلی الله علیه و آله) محبوب، محبوب است، و دوستدار این محبوب، محبوب است، و همه‌ی این‌ها به حب و دوست داشتن اصل (که خداوند

۱. منبع قبلی ج ۴ ص ۱۲۲، امام شافعی وصیت خودش را در شعبان سال ۲۰۳ هجری نوشته است و در مقدمه کتاب گفتیم که در سال بعدی فوت کرد.
۲. الأحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۱ ص ۴۷۱
۳. منبع قبلی ج ۱ ص ۴۷۳
۴. شرح اصول اعتقاد اهل سنة ج ۵ ص ۹۱۴-۹۳۲-۹۳۳.
۵. کتاب الأربعین الصغری المخرجة فی احوال عباد الله و اخلاقهم ص ۶۶-۶۹.

است - مترجم) برمی گردد و از آن به چیز دیگری تجاوز نمی کند»^۱
 [۳۷] قوام السنه اصفهانی گفته: «وظیفه هر انسان مسلمانی است که اهل سنت را در هر جا که باشند، دوست بدارد، و بر او لازم است که اهل بدعت را مبعوض بدارد، در هر جائی که باشند، تا جزء آن کسانی باشد که دوست داشتنش و بغضش برای خدا و بخاطر او باشد»^۲

[۳۸] قوام السنه معیار روشنی را وضع کرده که انسان طبق آن معیار می تواند به حب و بغضی که بخاطر خدا باشد تحقق بخشد، وی گفته: «کسی که مطیع فرمان خدا است واجب است که بخاطر طاعتش دوست داشته شود، هر چند در اثنای طاعت، بعضی از معصیتها را انجام دهد، و کسی که از طاعت خداوند سرپیچی کند واجب است که بخاطر معصیتش مبعوض واقع شود، هر چند در اثنای معصیت، بعضی از طاعتها را انجام دهد. بنابراین، کسی که طاعتش بیشتر باشد، ایمانش زیاد گشته و محبت او واجب می شود. و هر کسی که گناهانش بیشتر باشند ایمانش ناقص است و بغضش واجب می شود، تا دوست داشتن و دوست نداشتن بخاطر خدا برای انسان حاصل شود»^۳

[۳۹] و امام نووی «رحمته علیه» در کتاب ریاض الصالحین بابی را در «فضیلت حب بخاطر خدا و تشویق محبت برای خدا، و اینکه هر کسی شخص دیگری را دوست داشته باشد و به او اعلام کند که دوستش دارد، و اگر خواست اعلام کند که دوستش می دارد، چه بگوید» باز کرده است. سیزده نص از کتاب و سنت جهت دلالت بر آنچه که این باب دربر گرفته، آورده است.^۴

[۴۰] قاضی بیضاوی بیان کرده که امور سه گانه وارد شده در این حدیث: «سه خصلت هست که در هر انسانی موجود باشند شیرینی ایمان را در کام خودش احساس می کند»^۵ تنها بدین خاطر بعنوان «کمال ایمان قرار داده شده اند، زیرا انسان

۱. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۳۱۸.

۲. الحجّة فی بیان المحجّة ج ۲ ص ۵۰۰-۵۰۱.

۳. منبع قبلی ج ۲ ص ۵۰۷.

۴. ریاض الصالحین ص ۱۸۰-۱۸۳.

۵. تخریج این حدیث قبلاً در ص ۲۱۰ گذشت.

هر گاه تأمل کند که بخشنده نعمت تنها ذات مقدس الله است، و در واقع هیچ بخشنده و منع کننده‌ای بجز الله وجود ندارد، و غیر از خدا هر چه باشد وسیله و واسطه هستند، و اینکه پیامبر (ﷺ) کسی است که منظور خدا را برای انسان بیان کند اقتضا می‌کند که انسان با تمام وجودش رو به خدای آورد، و بجز آن چیزیکه خداوند دوست می‌دارد چیزهای دیگری دوست داشته نباشد، و هیچ کسی را دوست نداشته باشد مگر به خاطر خدا»^۱

[۴۱] هنگامی که مقریزی جایگاه عظیم محبت خداوند را بیان کرده، گفته: «و چیزی که خدا دوست دارد صرفاً بخاطر او و در رابطه با او، دوست داشته می‌شود چنانکه انبیاء و پیامبران و ملائکه‌اش را دوست دارد، زیرا محبت اینها نشانه‌ی کمال محبت او است، و این گونه محبت مانند محبت کسی نیست که به جای خدا، خداگونه‌هایی را برگرفته و آنها را مانند خدا دوست می‌دارد»^۲

مسئله‌ی محبت بخاطر خدا جزء آن دسته مسائلی می‌باشد که احدی را سراغ نداریم در آن منازعه و اختلاف کرده باشد حتی از میان متکلمین.

ثالثاً: بیان و برهان و دلیلی که بر محبت دلالت دارند

علمای شافعی مذهب (رحمهم الله) توضیح داده‌اند که محبت بنده نسبت به خدای خویش اگرچه باطن و پنهان باشد، در واقع دلیلی که بر آن دلالت کند واضح و آشکار می‌باشد، با این دلیل است که حقیقت، دوست دار صادق از دوست دار غیر صادق روشن می‌شود، به همین خاطر است که گروهی از علمای شافعی به بیان مضمون این آیه عظیم الشأن اهتمام ورزیده‌اند، که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ

اللَّهِ فَاتَّبِعُونِي يُحِبِّكُمْ اللَّهُ﴾ [آل عمران: آیه ۳۱].

علمای شافعی در اینجا کلماتی را به رشته تحریر در آورده‌اند که در نهایت

۱. ابن حجر در فتح الباری ج ۱ ص ۱۱۸ این قول قاضی بیضاوی را نقل کرده است.

۲. تجرید التوحید المفید ص ۵۴، و اینکه درباره محبت پیامبران و انبیاء و ملائکه گفت محبت اینها نشانه محبت خداوند است این قول صحیح‌تر است، بر خلاف قول غزالی که گفت محبت اینها عین محبت خداوند است. چنانکه قبلاً به اهم مطلب یادآور شدیم.

زیبایی و ارزشمندی هستند.

[۴۲] امام شافعی «رحمته» هنگامیکه قول قاضی ابو یوسف^۱ مبنی بر عدم گرفتن جزیه از عرب، را با نصوص، باطل اعلام کرد، گفت: «اگر با آرزو و تمنای باطل، مرتکب گناه نمی شدیم دوست می داشتیم که حرف ابویوسف جا می افتاد، و ذلت و خواری بر شخص عربی جاری نمی شد، ولی خداوند در نظر ما از آن بزرگتر است که غیر آنچه او حکم کرده دوست بداریم»^۲

[۴۳] امام شافعی «رحمته» به شخصی که این نظریه ابو یوسف را تأیید کرده بود، گفت: «ای کاش آنچه که تو می گفتی چنین می بود، ولی خداوند از این حکم بدش می آید»^۳ امام شافعی «رحمته» آرزومند بوده که حکم این مسئله طبق نظریه ابو یوسف و شاگردش می بود، سپس سخن خود را اصلاح کرده و گفت: «خداوند از چنین حکمی بدش می آید» یعنی ما آرزوی چنین حکمی را نمی کنیم، چون مقتضای محبت انسان برای پروردگارش او را وادار می کند که از فرمان او و فرمان پیامبرش پیروی کند هر چند آن فرمان مخالف تمایل و علاقه نفس باشد.

[۴۴] پس از آنکه آجری بیان کرده که نشانه‌ی صحت محبت خدا و محبت رسول او و پیروی کردن از او است این قول خداوند را ذکر کرده که می فرماید:

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

[آل عمران: آیه ۳۱] و به دنبال آن گفته «خداوند در این آیه محبت و پیروی رسولش را نشانه‌ی صحت محبت خودش قرار داده است، و همراه یا پیروی آنها از

۱. او امام یعقوب بن ابراهیم بن حبیب انصاری و کوفی است، شاگرد امام ابو حنیفه است، و یکی از بزرگان مذهب حنفی است، و نزد هارون الرشید رفت و سمت بزرگی به او داد، تا اینکه سمت قضاوت را به او سپرد، اما خبر صحیح درباره اینکه شافعی با هارون الرشید ملاقات کرده باشد وجود ندارد، و تنها محمد بن الحسن که یکی از شاگردان امام شافعی است با او ملاقات داشته چنانکه حافظ ابن کثیر در مناقب شافعی این مسئله را ثابت کرده است ص ۸۰-۸۱، برای آگاهی از شرح حال ابو یوسف مراجعه کنید به کتاب السیر تألیف ذهبی ج ۸ ص ۵۳۵-۵۳۹.

۲. کتاب سیر الأوزاعی در ضمن کتاب الأم ج ۷ ص ۳۶۹ و امام مزنی در مختصر خودش ص ۲۷۷ آنرا نقل کرده است.

۳. الأم ج ۴ ص ۲۴۱.

پیامبرش، در آنچه که آورده، و به آن دستور داده و از آن نهی کرده است»^۱

[۴۵] و حلیمی گفته که منظور از این قول خداوند که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ

تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: آیه ۳۱] این است که اگر شما محبت خدا را در دل دارید، بدرستی من بسوی خدا دعوت می‌کنم، و هیچ کسی از شما بیشتر از من از دستورات او پیروی نمی‌کند، پس من را دوست بدانید، خدا را دوست بدانید، و از من پیروی کنید، زیرا محبت شما برای خدا اقتضا می‌کند که از من پیروی کنید، نه اینکه با من مخالفت کنید، اگر شما از من پیروی نکردید، بدانید که محبت خدا را در دل ندارید، و بکارگیری نام عداوت و بغض برای شما سزاوارتر و لازم‌تر است از بکارگیری نام محبت»^۲

[۴۶] و ذکر کرده که این فرموده خداوند: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ﴾ تا آنجا که

می‌گوید: ﴿الْفَاسِقِينَ﴾ [توبه: آیه ۲۴] اعلام است از طرف خداوند به مسلمانان که اگر از ترس اینکه کشته شوند و بازماندگان آنها با مرگ آنها متضرر شوند، و یا بخاطر حسرت خوردن بر کاشانه‌هایی که به آن دل بسته‌اند و یا تأسف خوردن بخاطر از دست دادن لذت بهره‌مندی از سکنا گزیدن در آنها و یا بخاطر بخل و تنگ نظری نسبت به اموال و ترس از کم‌شدن آنها، از جهاد سرباز زدند و بنشینند، بدانید که اینها دوستداران خداوند نیستند، بلکه آنچه که بخاطر آن جهاد را ترک می‌کنند، برای آنها، خوشایندتر و مرجح‌تر می‌باشد، و اگر کسی در مورد خودشان یا پیشینانشان حرفی به آنها بگوید یا آنها را اذیت کند، بزند با او می‌جنگند و هیچ گاه ترس از دست دادن مال و مسکن و بی‌رونقی بازرگانی را ندارند.^۳

[۴۷] بیهقی توضیح داده که پیروی از پیامبر (ﷺ) از اسباب محبت است، و ترک آن نشانه‌ی عدم محبت است، و برای این قول خود، با نصوص (کتاب و سنت)

۱. الشریعة ص ۳۵۹، و درص ۱۲۲ موضوعی قریب به آن بیان شده.

۲. المنهاج فی شعب الإیمان ج ۱ ص ۴۹۹.

۳. المنهاج فی شعب الإیمان ج ۱ ص ۴۹۹.

استدلال کرده است.^۱

[۴۸] و قوام السنه اصفهانی بیان کرده که پیروی از سنت رسول الله نشانه‌ی حب پیروی کننده خداوند است و گفته: «دلیل بر اینکه پیروی از پیامبر (ﷺ) نشانه‌ی محبت خداوند است، و با آن متوجّب محبت و مغفرت خدا می‌شوند، این قول خداوند است که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ﴾^۲ [آل عمران: ۳۱]

ترجمه: «بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد».

[۴۹] غزالی «رحمته» در بیان علامت‌های محبت بنده برای خداوند، کلام را خیلی طولانی کرده و در ابتدای کلام خود درباره آن گفته: «بدانید که هر کسی ادعای محبت می‌کند، این ادعا چه قدر آسان است این معنای محبت چه قدر سنگین است، نباید انسان با فریب کاریهای نفس و وسوسه‌های شیطان فریب بخورد، هر چند که ادعای محبت خداوند را داشته باشد، مادامی که با دلایل و براهین آن را مطالبه نکرده و با علامت‌ها و نشانه‌ها امتحان و آزمایش نکرده است، و محبت شجره‌ی طیبه است، که اصل و ریشه آن ثابت و فرع و شاخه آن در آسمان است، و میوه‌های آن بر قلب و زبان و اعضای بدن ظاهر می‌شود، و چنانکه دود نشانه‌ی وجود آتش و میوه‌ها نشانگر درختان می‌باشند، ابن آثار هم که بر روی قلب و زبان و اعضاء نشسته‌اند نشانه‌ی محبت خداوند می‌باشند.» سپس غزالی «رحمته» شروع می‌کند به شماردن این علامت‌ها.^۳

[۵۰] امام فخرالدین رازی به هنگام تفسیر این آیه که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ

۱. شعب الإيمان ج ۱ ص ۳۶۳ - ۳۶۵.

۲. الحجّة فی بیان الحجّه ج ۱ ص ۲۴۵.

۳. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۳۴۷ - ۳۵۷، ابو حامد غزالی در این جا مبالغه‌ی زیادی کرده تا جایی که در مورد نعمتهای حسی بهشت چیزهای گفته که نباید می‌گفت، مراجعه شود به این موضوع و نقد آن در کتاب خودم کرامات الأولیاء ج ۲ ص ۴۹۰، و این کتاب تاکنون چاپ و منتشر نشده است، امیدوارم که خداوند انتشار آن را آسان گرداند.

تُجِبُونَ اللَّهَ فَأَتَّبِعُونِي يُحِبِّبِكُمُ اللَّهُ ﴿ [آل عمران: آیه ۳۱] ذکر کرده که یهود و نصاری و کفار قریش همگی مدعی محبت خداوند بودند، سپس رازی می‌گوید: «خلاصه: تمام گروه‌های عاقل ادعا می‌کنند که محبت خداوند را در دل دارند، و خواهان رضایت و اطاعت او هستند، پس خداوند به پیامبر ابلاغ کرد که بگو: اگر واقعاً شما در ادعای محبت خدا صادق و راستگو هستید، پس بیاید فرمانبردار دستورات او باشید، و از مخالفت با او بپرهیزید، تقدیر و اصل کلام چنین است: هر کسی که حب خداوند را در دل دارد باید نهایت اجتناب را از هر چیزیکه موجب غضب خداوند می‌شود، داشته باشد. و دلالت قاطع و روشن بر نبوت محمد (ﷺ) اقامه شده است، واجب است از او پیروی کرد، و اگر این پیروی و متابعت حاصل شده باشد، این نشان می‌دهد که این محبت پیدا نشده است.»^۱

[۵۱] عزبن عبدالسلام «رحمته» بیان کرده که محبت «تشویق کننده است بر اطاعت و فرمانبرداری خداوند، مانند اطاعت و فرمانبرداری کسانی که از خدا می‌ترسند، و او را بزرگ می‌دانند و از او حیا می‌کنند.»^۲

[۵۲] و امام نووی گفته: «و از فضل محبت خدا و رسولش این است که انسان از دستوراتشان فرمانبرداری کند، و از نهی ایشان اجتناب و دوری نماید، و خود را به آداب شرعی بیاراید.»^۳

[۵۳] ذهبی پس از اینکه نقل کرد. که حلاج^۴ ادعای محبت خدا را داشت و اعمال و اقوالی برخلاف ادعایش از او سر می‌زد. گفته است: «بدون شک پیروی از پیامبر (ﷺ) نشانه‌ی محبت خداوند است، چرا که خداوند می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ

تُحِبُّونَ اللَّهَ فَأَتَّبِعُونِي يُحِبِّبِكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾^۵ [آل عمران: آیه ۳۱]

[۵۴] ابن کثیر تعلیق نفیس و با ارزشی را بر این آیه نوشته و گفته: «این آیه

۱. تفسیر کبیر ج ۸ ص ۱۸-۱۹.

۲. قواعد الأحكام فی مصالح الأنام ج ۱ ص ۲۰۷.

۳. شرح صحیح مسلم ج ۱۶ ص ۱۸۶.

۴. شرح زندگی حلاج در باب اول گذشت ص ۴۷.

۵. سیر اعلام النبلاء ج ۱۴ ص ۳۱۶.

کریمه بر همه‌ی کسانی که مدعی محبت خدا هستند و بر راه و روش پیامبر (ﷺ) حرکت نمی‌کنند حکم می‌کند که آنها در حقیقت امر دروغگو هستند، تا زمانی که شریعت محمدی (ﷺ) و دین نبوی او در تمام اقوال و افعالشان پیروی کنند.» تا جائیکه، به هنگام تفسیر آیه بعدی که می‌فرماید: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا ﴾ گفته است: اگر از اطاعت پیامبر (ﷺ) روی گردان شدند و به مخالفه‌ی دستورات او برخاستند. ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾ «بدرستی خداوند کافران را دوست نمی‌دارد»، این آیه نشان می‌دهد که مخالفت کردن با او در طریقه‌اش، کفر است، و خداوند کسی را که متصف به این باشد دوست نمی‌دارد، هر چند ادعا کند و پندارد که خداوند را دوست می‌دارد، و می‌خواهد خودش را به او نزدیک کند، تا زمانی که از رسول امی و خاتم پیامبران و فرستاده خدا به سوی تمام انس و جن پیروی کند، آن رسولیکه اگر انبیاء و مرسلین بلکه اگر پیامبران الوالعزم در زمان حیات او می‌بودند بجز پیروی از او و وارد شدن طاعت وی و پیروی کردن از شریعت او هیچ چاره دیگری نداشتند.»^۱

[۵۵] مقریزی به هنگام ایراد آیه‌ی مذکور گفته: «خداوند پیروی از پیامبرش را مشروط به محبت آنان برای خدا، نیز بعنوان شرط محبت خدا برای آنان قرار داد، وجود مشروط بدون تحقق شرط ممتنع است، پس دانسته شد که محبت منتفی است، اگر پیروی از رسول منتفی باشد.»^۲

[۵۶] ابن حجر «رحمته» از آیه‌ی مذکور استنباط کرده، که محبت بدون پیروی از پیامبر (ﷺ) حاصل نمی‌شود.^۳

از آنچه که گذشت فهمیده می‌شود که گفتار گذشته‌ی علمای شافعی مذهب در این سه مسئله خلاصه می‌شود:

۱- اثبات محبت بنده نسبت به پروردگارش و اشاره به منزلت و جایگاه محبت و

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۱ ص ۳۵۸.

۲. تجرید التوحید المفید ص ۵۴.

۳. فتح الباری ج ۲۲ ص ۳۶۶.

بیان واجب بودن آن.

۲- این محبت اصل و ریشه‌ی همه‌ی محبت‌های پسندیده شرعی برای صاحب آن است، و شامل تمام آنچه که بخاطر خدا دوست داشته می‌شود، می‌گردد، مانند محبت پیامبران و انبیاء و ملائکه و سایر مؤمنان.

۳- و برای این محبت باطنی - که هیچ‌کسی بجز الله از آن اطلاع ندارد - نشانه‌ی آشکاری وجود دارد، و آن نشانه عبارت از پیروی کردن از کسی است که الله تعالی او را فرستاده است، پس هر کس از پیامبر (ﷺ) پیروی کند در ادعایش صادق است، و هر کسی پیروی نکند در ادعایش صادق نیست.

مسئله دوم: بیم و امید

این دو مقام از بزرگترین و مهمترین مقامات ایمان به حساب می‌آیند. زیرا تأثیر بسزایی در این دارند که عبادت خدای تعالی به آن صورتی که تعیین کرده و مشروع نموده، جامه‌ی تحقق پیدا نماید. نصوص و متون زیادی از کتاب و سنت در رابطه با بیان این دو اصل بزرگ وارد شده‌اند که گاهی به صورت جداگانه و گاهی همزمان با هم آنها را مورد بررسی قرار داده‌اند. البته تعجبی در این نیست؛ زیرا بزرگترین چیزی که مایه بیم و ترس آگاهان و خردمندان است، خشم و عذاب پروردگارشان می‌باشد. چنانکه فضل و احسان خدای تبارک و تعالی بزرگترین چیزی است که همت‌های آنان به آن تعلق گرفته و دل‌های آنان به آن آزمند شده است. و این دو مقام صرفاً از تصدیقی که بنده نسبت به وعد و وعید خدای تبارک و تعالی انجام می‌دهد، نشأت گرفته و می‌گیرد. لذا می‌توانیم بگوییم که این دو مقام، دو فرض هستند که دارا بودن آنها بر هر کسی که به الله تعالی به عنوان پروردگار ایمان آورده است، واجب و لازم می‌باشد.

این بنده، خالی از گناهی نیست که از عاقبت آن می‌ترسد، و امید به بخشوده شدن آن دارد، و چنانچه خالی از عمل صالحی نیست که امید به قبولی آن دارد، و می‌ترسد که قبول نگردد و بر او باز پس داده شود. و به عبارتی دیگر، وی امیدوار به رسیدن به سرای نیکوکاران، و هراسان از در افتادن در سرای بدکاران است. و به همین خاطر هر کس که فرمان و دستور الله تعالی را فهمیده باشد، همواره در بین بیم و امید آویزان و معلق است و به همین خاطر است که تعدادی از نصوص و متون اسلامی این مورد را با خود آورده‌اند تا این درجه‌ی والای ایمانی را بیان دارند، همان‌گونه که الله تعالی در مقام وصف پیامبرش ذکریا و خانواده‌اش — یا در وصف آنها و وصف بعضی از پیامبرانش — فرموده است: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا

يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾^۱ [انبیاء: آیه ۹۰]

۱. و برای آن که از کسانی که مورد توجه و خطاب این آیه هستند، مطلع شوید، به جامع البیان ابن جریر ج ۹ و ج ۱۷ ص ۶۶، و الدر المثور سیوطی ج ۵ ص ۶۷۱، و زاد المسیر ابن جوزی

ترجمه: «آنها به سرعت در کارهای خیر اقدام می‌کردند و در حال بیم و امید ما را می‌خواندند».

و در وصف بعضی از بندگان صالحش گفته است: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [اسراء: آیه ۵۷] «و به رحمت او امیدوار، و از عذاب وی هراسان هستند»
و نیز فرموده است: ﴿نَتَجَافَى جُنُودَهُمْ عَنِ الْمُضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [سجده: آیه ۱۶]

ترجمه: «پهلوهایشان از دل بسترها (دردل‌شعب) دور می‌شود (وبه پا می‌خیزند) و پروردگار خود را با بیم و امید می‌خوانند».

و پیامبر (ﷺ) بر مردی وارد شد که او در حال مرگ بود، به آن مرد فرمود: «تو را چگونه می‌یابم؟ گفت: ای رسول خدا! به خدا امیدوارم و از گناهانم می‌ترسم. آنگاه پیامبر (ﷺ) فرمود: این [خوف و امید] در قلب بنده‌ای در چنین جایی جمع نمی‌شوند مگر اینکه الله تعالی آنچه را که او امید داشته به او می‌دهد و از آنچه که از آن ترسیده، او را از آن در امان می‌دارد^۱. و این در حالی است که اهل علم به ضرورت جمع (و ایجاد توافق و هماهنگی) میان بیم و امید یادآور شده‌اند، زیرا اگر فقط به یکی از آنها اکتفا، و آن یکی وانهاده شود، نتیجه و عاقبت بدی را در پی خواهد داشت.

به بیانی دیگر، فقط اکتفا کردن به بیم، شخص خائف و هراسان را به ناامید شدن از رحمت الله تعالی خواهد رساند و در آنسوی فقط به امیدواری اهتمام دادن، موجب می‌شود که شخص خود را از مکر الله تعالی در امان ببیند.

ج ۵ ص ۳۸۵ نگاه کنید.

۱. روایت از ترمذی (عارضه الاحوذی ج ۴ ص ۲۰۵) و ابن ماجه ج ۲ ص ۱۴۲۳، و این لفظ اوست، و ابن کثیر در تفسیرش ج ۴ ص ۴۷ آن را به عبد بن حمید نسبت داده است و بیهقی در الشعب ج ۲ ص ۴-۵ در روایتی از انس آن را به صورت مرفوع نقل کرده است. و منذری این حدیث را در الترغیب و الترهیب ج ۴ ص ۲۶۸ حسن دانسته است و علاوه بر آن، آلبانی در سلسله‌ی احادیث صحیح ج ۳ ص ۴۱ به شماره‌ی ۱۰۵۱، این حدیث را صحیح دانسته است.

و به همین خاطر است که مطرف بن عبدالله^۱ گفته است: «اگر امید و بیم انسان مؤمن سنجیده و وزن کرده شود، می بینیم که هیچ کدام از آن دو، بر دیگری برتری ندارد و سنگین تر نیست»^۲. و هنگامی که زهری^۳ می آید یکی از احادیث مربوط به وعده‌ی خدا را نقل می کند، از این غافل نمی شود که بیاید به دنبال آن یکی از احادیث مربوط به وعید را هم بازگو کند و سپس بگوید: «برای این که مردی توکل (و تن پروری) نکند و مردی دیگر هم نا امید نشود»^۴.

و این همان مطلبی است که بخاری در کتاب الرقاق [کتاب زهد] از صحیحش، با این سخنش آن را مد نظر داشته است: «باب امید همراه با ترس»^۵. و گاهی از این خوف به خوف الله تعالی یا خوف از آتش جهنم یا خوف از کیفر و عقوبت در دنیا و آخرت، تعبیر می گردد، و همه‌ی اینها درست است. در واقع همه‌ی چیزهایی که خدای تبارک و تعالی به وسیله‌ی آنها افراد عاصی و نافرمان را انذار کرده مانند عذاب‌های دنیایی و آخرتی، این آثار و نشانه‌های خوف و ترس بنده مؤمن از پروردگارش است که ترس از آنها را در دل او پدید می آورد.

و مانند این، امید است. و از آن به امید به الله تعالی و امید به بهشت وی یا

۱. او ابو عبدالله مطرف بن شخیّر عامری، آن امام عابد می باشد، از تعدادی از اصحاب پیامبر (ﷺ) حدیث روایت کرده است از جمله پدرش و علی و عمار و عایشه (رضی الله عنهن). ذهبی او را در شمار بزرگان تابعی در تذکرة الحفاظ، و ابن حجر در بخش دوم از کتابش «الاصابه فی تمییز الصحابه» ج ۳ ص ۴۷۸، او را در میان صحابه، در زمره‌ی کودکانی ذکر کرده است که در دوران پیامبر (ﷺ) متولد شده اند.

۲. روایت از ابن ابی شیبہ در المصنف ج ۷ ص ۱۷۸ و روایت از عبدالله بن احمد در زوائد الزهد ص ۳۴۲ و روایت از ابو نعیم در حلیه ج ۲ ص ۲۰۸.

۳. او ابوبکر بن مسلم بن عبیدالله بن عبدالله بن شهاب زهری می باشد، از تعدادی از صغار صحابه (رضی الله عنهم) حدیث روایت کرده است. وی از دانا ترین افراد در زمان خود بوده است. عمر بن عبدالعزیز درباره‌ی او گفته است: «کسی باقی نمانده که نسبت به سنت گذشته از زهری آگاه تر باشد!» در سال ۱۲۴ وفات کرد. نگاه: به تذکرة الحفاظ اثر ذهبی ج ۱ ص ۱۰۸-۱۱۳.

۴. روایت از مسلم ج ۱۷ ص ۷۲، کتاب التوبه، باب رحمت وسیع خدا، و روایت از احمد در مسندش ج ۴ ص ۲۶۹ و لفظ از آن مسلم است.

۵. صحیح بخاری ج ۷ ص ۱۸۲.

پاداش فراوان وی، تعبیر می‌گردد و البته که همه‌ی اینها درست است. در واقع چیزی که انگیزه‌ی امید می‌دهد طمع و آزی است که بنده نسبت به فضل وسیع و فراوان الله تعالی دارد. و این در حالی است که خدای سبحان به اولیاءش وعده داده که هم در دنیا و هم در آخرت فرجام و عاقبت خوبی را شامل آنان می‌نماید و انسان ایمان‌دار، عمل می‌نماید و به حصول همه‌ی اینها در پرتو اعتمادی که به خدایش دارد و حسن ظنی که نسبت به او دارد، امیدوار می‌باشد.

و به حول و قوه‌ی الهی، به قرار زیر توضیح این مسأله در سخنان علمای شافعی خواهد آمد:

اولاً: بیان آنها در رابطه با جایگاه بیم و امید.

ثانیاً: ضرورت جمع (و ایجاد هماهنگی) میان این دو مقام.

اولاً: بیان آنها در رابطه با جایگاه بیم و امید

علمای شافعی جایگاه عظیم بیم و امید در دین الله تعالی را بیان داشته‌اند، به طوری که آمده‌اند از یک سو این دو مقام را به صورتی کاملاً محکم به ایمان ارتباط داده‌اند و از سوی دیگر آنها را جزو آن معیارهایی قرار داده‌اند که (میزان) قوت ایمان انسان و یقین وی در مقابل عدم قوت و یقینش به وسیله‌ی آنها باز شناخته می‌شود. و بر انسان مسلمان واجب کرده‌اند که در راستای عملی ساختن آنها بکوشد و شدیداً به آنها اهتمام بورزد تا در زمینه‌ی خداپرستی و تعبدی که نسبت به پروردگارش انجام می‌دهد، بر صراط مستقیم گام بردارد.

[۱] در این رابطه محمد بن نصر مروزی «رحمته» خاطر نشان می‌سازد، هر کس که از الله تعالی نترسد و به او امیدوار نباشد، وی را به منزله‌ی آن بت‌هایی تنزل داده که ضرری نمی‌رسانند و نفع و فایده‌ای نمی‌دهند. وی در مقام تعلیل این سخن خود گفته است: «هیچ کس عمل نمی‌کند مگر به خاطر یکی از این دو مسأله: بیم و امید. لذا کسی که از خدا نترسیده و در عین حال به او امیدوار نشده است، وی را به مقام کسی پایین آورده که نمی‌تواند ضرر و نفعی برساند، و کسی که این گونه است، سزاوار آن نیست که نسبت به او پرهیزکاری شود، پس چگونه مؤمن است کسی که میان الله تعالی و بت‌هایی که مورد ترس و وحشت و مورد امید و آرزو نیستند، —

چون نفع و ضرری نمی‌رسانند - مساوات برقرار می‌کند؟!^۱.

[۲] ابن حبان بیان نموده که اعتماد و حسن ظن انسان مسلمان نسبت به پروردگارش، از جمله‌ی واجباتی است که باید فراهم آید. وی گفته است: «ذکر اذعان به این مطلب که بر بنده لازم است در [همه‌ی] حالات خود، یعنی آن هنگام که دستورالعمل‌های الهی را انجام می‌دهد و از منهیات و منکرات ناراحت می‌گردد، به الله تعالی اعتماد و اطمینان داشته باشد»^۲.

[۳] و همان‌گونه که ضرورت داشتن حسن ظن به الله تعالی را بیان نموده، در حقیقت ضرورت اجتناب از بدگمانی را هم بیان کرده و گفته است: «ذکر اذعان به این مطلب که بر بنده لازم است از سوء ظن نسبت به الله تعالی پرهیز کند و اگر چه حیاتش^۳ در دنیا طولانی شود»^۴.

و این به این خاطر است که داشتن حسن ظن به الله تعالی از حسن عبادت است؛ و به همین خاطر است که ابن حبان [۴] در نخستین عنوان بندی‌های باب حسن ظن به الله تعالی گفته است: «ذکر بیان به این که حسن ظن انسان مسلمان مایه گرفته از حسن عبادت اوست»^۵.

[۵] خطابی فراهم آمدن این دو مقام را توسط بنده به شناخت وی نسبت به پروردگارش و صفات زیبایش ارتباط داده است، و برای این مطلب، به قول قائلی مثل زده است: «ای خدای بخشنده، ای خدای مهربان!» آنگاه رحمت و مهربانی خدای عزوجل بر قلبش خطور می‌کند و به آن به عنوان صفتی برای خدای عزوجل معتقد می‌گردد، در نتیجه به رحمت او امیدوار می‌گردد و از مغفرت وی ناامید نمی‌گردد، همان‌گونه که الله تعالی می‌فرماید: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ

۱. تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۷۱۸.

۲. الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۵۸.

۳. در اصل چنین است، و من با این سیاق معنایی را از آن به دست نیاوردم و به نظر می‌آید که به اشتباه به جای کلمه‌ی «گناهانش» یا «بدی‌هایش» نوشته شده باشد. و علم در نزد الله تعالی است.

۴. الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۴۰۲.

۵. مرجع سابق ج ۲ ص ۳۹۹.

الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿ [زمر: ۵۳]

ترجمه: «از رحمت خداوند عزوجل نا امید نشوید! زیرا که الله تعالی همه‌ی گناهان را می‌بخشاید، به راستی که او غفور و رحیم است».

و هنگامی که بنده بگوید: خدا شنوا و بینا است، به این نکته پی می‌برد که هیچ نهانی بر خدای سبحان پوشیده نیست، و او در معرض دید الله تعالی قرار دارد، لذا در آشکار و نهان خود از خدا می‌ترسد و در همه‌ی حالاتش وی را می‌پاید و ناظر بر خود می‌داند، و هنگامی که بگوید: خدا انتقام گیرنده است، از عذاب و خشم وی احساس ترس می‌کند و از خشم وی طلب پناهی می‌کند»^۱.

[۶] حلیمی بعضی از نصوص وارد شده درباره‌ی خوف از پروردگار سبحان را ذکر کرده و سپس گفته است: «همه‌ی آن چه که ما توصیف کردیم نشان دهنده‌ی این امر هستند که خوف از الله تعالی یعنی اعتراف کامل به فرمان روایی و پادشاهی و اجرای مشیت وی در خلق. از همین روی، نادیده گرفتن این مسأله، نادیده گرفتن [مسأله‌ی] بندگی است، زیرا از حق هر بنده و برده‌ای این است که از مولا و آقایش بترسد، زیرا ثابت شده که مولا بر او قدرت دارد و بنده از مقاومت کردن در برابر او ناتوان است و نمی‌تواند گردن نهادن در برابر او را ترک گوید»^۲.

[۷] و ارتباط خوف با ایمان را چنین توضیح داده که طاعتی از آن طاعتی است که ایمان را به جوش می‌آورد و بر این مطلب دلیل آورده است^۳.

[۸] و همان گونه که خوف را با ایمان ارتباط داده است از این جهت هم امید را به ایمان ارتباط داده که امید یکی از نشانه‌های تصدیق می‌باشد و نشانه‌های تصدیق همگی ایمان می‌باشند. و بیان کرده چیزی که این نکته را بیان می‌نماید این است که کسی که باور نمی‌کند، خدایی دارد که آن خدا به او دستور داده است، در واقع به او امیدوار نمی‌شود. زیرا هر بنده‌ای صرفاً از ناحیه‌ی مالکش انتظار و امید خیر دارد، و لذا اینکه بنده بیاید امید و آرزویش را به الله تعالی معلق سازد، پادشاهی و

۱. شأن الدعاء ص ۲۷-۲۸.

۲. المنهاج فی شعب الایمان ج ۱ ص ۵۰۸-۵۰۹.

۳. مرجع سابق ج ۱ ص ۵۱۶.

فرمانروایی وی را تصدیق نموده است. پس لازم است امید ایمانی باشد مانند سایر چیزهایی که مبنای حرکت تصدیق می‌باشند.^۱

[۹] به همین خاطر گفته است: «و همه‌ی آنچه را که در باب خوف گفتم [از اینکه خوف فقط باید از الله تعالی باشد، بدینسان لازم است]^۲ که امید فقط به الله تعالی باشد؛ زیرا این الله است که بصورت انحصاری فرمان روا و داور روز جزاست و کسی به غیر از او، اختیار هیچ نفع و ضرری را ندارد، یقیناً کسی که به کسانی امیدوار باشد که هیچ چیزی در اختیار ندارند، پس او از زمره‌ی جاهلان است»^۳.

[۱۰] بیهقی خوف را به ایمان ارتباط داده، و برای این نکته، تعدادی از احادیثی را روایت کرده که در آنها از دگرگونی قلبها، و درخواست پیامبر (ﷺ) از پروردگارش مبنی بر اینکه او را در دینش ثابت قدم نماید و یک لحظه هم او را به نفسش واگذار نکند، سخن رفته است. سپس در توضیح آنها گفته است: «و این دغدغه و هراسی که از ناحیه‌ی پیامبر (ﷺ) مشاهده می‌شود، به رغم آن ایمان (عظیمی) که در قلبش قرار داده شده، و توفیق یافته بود که اعمال ایمانی را انجام دهد، به این خاطر از ناحیه‌ی وی بروز کرده است که وی می‌دانسته اگر از او سلب توفیق شود و به نفس خودش واگذار گردد، برای نفسش اختیار هیچ چیزی را نخواهد داشت، لذا بر هر مسلمانی لازم است که این خوف و ترس یکی از دغدغه‌های او باشد»^۴.

[۱۱] به خاطر همین معنا پس از آنکه تعدادی از اخبار وارده در رابطه با بیم و خوف پیشینیان را ذکر کرده، گفته است: «همه‌ی اینها بیانگر این نکته هستند، که هر

۱. مرجع سابق ج ۱ ص ۵۷۱.

۲. مابین دو قلاب از نسخه‌ی چاپ شده منهاج افتاده است و بیهقی آن را در الشعب ج ۳ ص ۲۷ در ضمن کلامی از حلیمی که درباره‌ی رجاء [=امید] گفته است، اقتباس نموده است. و کسی که در سیاق سخن دقت کند، می‌داند که این زیادتی که ما ثابت کردیم، ضروری است تا کلام جور در بیاید.

۳. المنهاج فی الشعب الايمان ج ۱ ص ۵۲۰.

۴. شعب الايمان ج ۱ ص ۴۷۷.

کس که به خدا آشناتر باشد، به مراتب از او هراسان‌تر و بیمناک‌تر است! [۱۲] سپس بیهقی آمده عبارت حلیمی را که پیشتر درباره‌ی «امید» ذکر شد، اقتباس کرده، تا این مطلب را بیان کند که آنچه را که از وجوب ربط ترس به الله تثبیت نموده، بر امید هم صدق می‌کند.^۲

[۱۳] قشیری^۳ گفته است: «و الله تعالى بر بندگانش فرض کرده که از او بترسند،

وی فرموده است: ﴿وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: آیه ۱۷۵]

ترجمه: «و اگر شما ایمان‌دار هستید، از من بترسید!»

﴿وَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ﴾ [بقره: آیه ۴۰]

ترجمه: «و فقط از من بترسید».

و مومنان رابه این خاطر مدح کرده که دارای خوف و ترس هستند: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ

مِّنْ فَوْقِهِمْ﴾ [نحل: ۵۰]

ترجمه: «و از پروردگارشان که بالای آنهاست [= حاکم بر آنهاست] می‌ترسند».^۴

بنابراین خوف از خدای تبارک و تعالی فریضه‌ای از فرایض است که فقط و

فقط اهل ایمان آن را محقق می‌سازند.

۱. مرجع سابق ج ۱ ص ۴۸۷.

۲. مرجع سابق ج ۲ ص ۲۷ و در صفحه‌ی ۱۲۰ این عبارت ذکر شده است: «و همه‌ی آنچه که در باب خوف ذکر کردم این است که نباید خوف بجز از الله باشد».

۳. او ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری می‌باشد از حاکم ابوعبدالله و ابو عبدالرحمان سلمی و ابن فورک حدیث شنیده، و توسط ابن فورک و ابواسحاق اسرافینی فقه آموخته است، رساله‌اش به نام «رساله‌ی قشیری» مشهور است. او این رساله را در رابطه با سخن درباره‌ی رجال تصوف و حالات آنها، تالیف کرده است. در سال ۴۶۵ وفات یافته است، نگاه کنید به شرح حال وی در السیر ذهبی ج ۱۸ ص ۲۲۷ تا ۲۳۲، و طبقات ابن صلاح ج ۲ ص ۵۶۳ تا ۵۶۹، و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۴۵۱ تا ۴۵۲.

۴. الرساله ص ۶۰، و این آیه‌ی اخیری که قشیری آن را ذکر نموده، بعضی از اهل علم آن را در رابطه با ملایکه قرار داده‌اند چنانکه در تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۵۷۲ و شرح السنه‌ی بغوی ج ۱۴ ص ۳۶۷ آمده است، و چنانکه به حول و قوه‌ی الهی به زودی در سخن ابن حجر می‌آید. و ابن جریر در جامع البیان ج ۷ و ۱۴ ص ۸۰ آن را برای عموم ملایکه‌ی آسمانها، و جانداران زمینی قرار داده است.

[۱۴] از همین جاست که غزالی بیان داشته که الله تعالی خوف را در ایمان به شرط گرفته، و آن را واجب نموده است: «به همین خاطر هر چند که انسان مومن دارای ایمانی ضعیف باشد، تصور نمی‌گردد که وی از خوف و ترس از الله گسسته گردد، و ضعف خوف و ترس وی بر حسب ضعف شناخت و ایمان وی خواهد بود».

[۱۵] و ذکر کرده که خوف از الله تعالی یکبار برای شناخت خدای تعالی و شناخت صفات اوست، و اینکه اگر او همه‌ی جهانیان را هلاک نماید، منظوری ندارد، و هیچ مانعی جلوی او را نمی‌گیرد، و یکبار به جهت جنایتهای فراوانی است که بنده با ارتکاب معصیتهای آنها را انجام داده است، می‌باشد، و یکبار به خاطر هر دو منظور می‌باشد، و بر حسب معرفت و شناختی که نسبت به عیوب خود دارد، و معرفتی که نسبت به بزرگی و بی‌نیازی خدای بزرگ دارد و اینکه او نسبت به آنچه که انجام می‌دهد، مورد سوال واقع نمی‌شود حال آنکه انسانها مورد سوال قرار می‌گیرند، قوت خوف و بیمش رقم خواهد خورد، لذا، بیمناک‌ترین مردم نسبت به پروردگارشان، عارف‌ترین آنها نسبت به خود و به پروردگارش می‌باشد^۱.

[۱۶] ابو مظفر سمعانی بیان نموده «خوف و ترسی که شرط ایمان است، نباید کسی از آن خالی باشد»^۲. زیرا اگر این شرط محقق نگردد، آن مشروط محقق نمی‌شود.

[۱۷] و عز بن عبدالسلام گفته است: «بدان که این اصول، دارای انواعی است، یکی از آنها، خوف و بیم است و این خوف ناشی از شناخت انتقام شدیدی است که خداوند آن را می‌کشد، نوع دوم: امید است و آن ناشی از معرفت رحمت و مهربانی خدای تعالی است»^۳. بنابراین وی بیم و امید بنده را جزو آن اصول مهم و بزرگی قرار داده که مبنا و پایه‌ی عبادت می‌باشند و نشأت آن دو را به شناخت بنده نسبت به صفات پروردگارش ارجاع داده است.

۱. الاحیاء ج ۴ ص ۱۶۳ تا ۱۶۴.

۲. تفسیر سمعانی ج ۴ ص ۷۹ تا ۸۰.

۳. قواعد الاحکام ج ۲ ص ۲۱۳ و نیز نگاه: به ج ۱ ص ۲۰۶.

[۱۸] نووی از این سخن پیامبر (ﷺ) «و من یقیناً عالمترین آنها به خدا هستم و به مراتب از آنها نسبت به خدا بیمناک تر می باشم^۱» چنین برداشت کرده که «نزدیکی به الله تعالی علت افزایش علم به او و ترس شدید وی بوده است»^۲.

[۱۹] لذا ابن کثیر در معنای این گفته ی الله تعالی: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ

الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ۲۸]

ترجمه: «از میان بندگان الله، این تنها علما هستند که از او می ترسند».

گفته است: «یعنی آنچنان که باید و شاید است عالمای عارف به او، از وی می ترسند؛ زیرا هر اندازه که شناخت خدای عظیم و توانا و دانا، دارنده ی همه ی صفات کمال، و متصف شده به همه ی نام های زیبا، کاملتر شود و علم به او کاملتر گردد، ترس از او به مراتب بزرگتر و بیشتر می گردد».^۳

[۲۰] و همراه با این بیان کرده که «این فقط جماعت کافر هستند که قطع امید می کنند و از رحمت خدای تبارک و تعالی ناامید می گردند».^۴

[۲۱] و از همین جا «جَلَّ جَلَلُهُ» گفته است: «عبادت جز با بیم و امید کامل نمی شود»^۵ و شکی نیست که انسان عابد در عبادتی که انجام می دهد، از این دو مقام بی نیاز نمی باشد، زیرا اگر کسی آنها را عملی ننماید، نمی تواند از هدایت و بیانی که در کتاب الله تعالی آمده است، بهره بگیرد.

[۲۲] و همین بدبختی برایش کافی است، و به همین خاطر است که ابن کثیر در

رابطه با این سخن خدا: ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: آیه ۴۵]

ترجمه: «پس بوسیله این قرآن کسی را که از عذاب می ترسد، تذکر داده!»

۱. روایت از بخاری ج ۷ ص ۹۶، کتاب الأدب، باب کسی که باعتاب با مردم برخورد نکرده، و روایت از مسلم ج ۱۵ ص ۱۰۷، کتاب الفضائل، باب وجوب پیروی کردن از آن حضرت (ﷺ)، و پیامبر (ﷺ) این سخن را در حالی فرموده است که در چیزی رخصت داده بود اما جماعتی خود را از آن دور کرده بودند.

۲. شرح مسلم ج ۱۵ ص ۱۰۷.

۳. تفسیر قرآن عظیم ج ۳ ص ۵۵۳.

۴. مرجع سابق ج ۲ ص ۴۸۸.

۵. تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۴۷.

گفته است: «یعنی تو رسالت پروردگارت را ابلاغ کن!، و فقط کسی متذکرمی گردد که از الله و عذاب و عید و هشدار وی می ترسد، و به وعده وی امید دارد»^۱.

[۲۳] و ابن نحاس^۲ ذکر کرده که علت ترک انکار منکر «و اگر مقاصد و اهداف در رابطه با آن متفاوت شود، به خوف یا امید برمی گردد. و کسی که یقین پیدا کند که هیچ خدایی جز الله نیست، به احدی غیر از الله تعالی امیدوار نمی شود و از غیر او نمی ترسد، و از غیر او بیمناک نمی گردد»^۳. بنابراین وی عملی ساختن این دو مقام را نتیجه ای دانسته که بر عملی ساختن کلمه ی توحید مترتب می گردد. و ابن حجر بر عنوان بندی بخاری در صحیحش «باب خوف از الله تعالی»^۴ حاشیه ای زده و گفته:

[۲۴] «و این از مقامات والا و از لوازم ایمان می باشد». الله تعالی فرموده است:

﴿وَحَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: آیه ۱۷۵]

ترجمه: «و از من بترسید اگر شما ایمان دار هستید»

و هر اندازه که بنده به پروردگارش نزدیک تر باشد، نسبت به او، از کسان دیگر به مراتب بیم ناک تر خواهد بود.

و این در حالی است که الله تعالی ملائکه اش را این گونه توصیف نموده است:

﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [نحل: آیه ۵۰] و انبیاء را این چنین توصیف

۱. تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۲۳۱.

۲. او احمد بن ابراهیم بن احمد بن نحاس دمشقی سپس دمیاطی می باشد، در تعدادی از فنون مهارت یافته است و تعدادی کتاب تألیف کرده است. از جمله تنبیه الغافلین عن اعمال الجاهلین، و این کتاب در زمینه ی خودش مهم است، و در زمینه ی جهاد کتابی تألیف کرده که آن را مشارق الاسواق الی مصارع العشاق نام نهاده است. و کتاب الروضه را مختصر کرده و آن را کامل نکرده است. و وقتی فرنگ در سال ۸۱۴ به دمیاط حمله کرد، او با جماعتی از اهالی آن از آنجا (به منظور دفاع متقابل) به سوی آنان خارج شد و نبرد بزرگی صورت گرفت و آن مرحوم در آن جنگ کشته شد. نگاه: به الضوء اللامع اثر سخاری ج ۱ ص ۲۰۳ - ۲۰۴، و شذرات ابن عماد ج ۷ ص ۱۰۵، و معجم المؤلفین اثر عمر رضا ج ۱ ص ۹۱.

۳. تنبیه الغافلین ص ۸۱-۸۲.

۴. نگاه: به صحیح بخاری ج ۷ ص ۱۸۵ کتاب الرقاق

نموده است: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾
[احزاب: آیه ۳۹]

ترجمه: «کسانی که رسالات و پیام‌های الله تعالی را ابلاغ می‌نمایند، و از او می‌ترسند و از احدی غیر از الله تعالی نمی‌ترسند».

و بدین علت ترس مقربان شدیدتر است که آنها به مواردی مورد مطالبه قرار می‌گیرند که دیگران به آن مطالبه نمی‌شوند، لذا آن مقام را مراعات می‌کنند و به آن اهتمام می‌دهند. . .»^۱

و از آنجا که بهشت بزرگ‌ترین چیزی است که به آن امید می‌رود، و آتش جهنم بزرگترین چیزی است که از آن بیم و خوف می‌رود، در حقیقت شافعی «رحمته» - آن هنگام که آنچه را که برای کسی که لیبک می‌گوید، سنت است که به دنبال لیبکش بگوید، ذکر کرده - گفته است:

[۲۵] «این که به دنبال کامل کردن آن با فرستادن درود بر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، بهشت را از الله تعالی بخواهد، و از آتش جهنم به الله تعالی پناه ببرد؛ زیرا این بزرگترین چیزی است که مسألت می‌شود»^۲.

۱. فتح الباری ج ۲۴ ص ۱۰۲.

۲. الام ج ۲ ص ۱۵۷، و شافعی در جاهایی چند به اهمیت بر انگیختن خوف الله تعالی در نفس مؤمن یادآور شده است تا از خطاها و مخالفت‌های احتمالی دست بردارد. به همین منظور طلب سوگند دادن بر مصحف را زیبا و مورد پسند دانسته است (الام ج ۶ ص ۲۵۹) و چنین انتخاب کرده که اگر حق (پایمال شده) ۲۰ دینار یا قیمت آن ۲۰ دینار باشد یا خون بها یا جراحی عمدی باشد که در آن قصاص یا حد یا طلاق لازم آید، چنین انتخاب کرده که سوگند خورنده در ارتباط با آن، در بین خانه‌ی خدا و سنگ مقام سوگند بخورد اگر حالف (سوگند خورنده) در مکه باشد، و اگر در مدینه باشد، بر روی منبر نبوی سوگند داده شود. و اگر در بیت المقدس باشد، در مسجد آن سوگند داده شود و در هر شهری در مسجد آن سوگند داده شود (الام ج ۶ ص ۲۵۹) و مثل این است ملاعنه بین زن و شوهر (الام ج ۵ ص ۲۸۸) و به این نکته یادآور شده که برای حاکم لازم است که اگر مسأله به قسامه [= نام سوگندی است که بر اولیاء دم تعمیم می‌شود و از قسم برگرفته شده که همان سوگند است و بنا به قولی نام اولیاء است. معنی محتاج ج ۴ ص ۱۳۳ مترجم] کشیده شد، اولیاء دم مقتول را به خدا یادآور شود تا سوگند نخورند مگر بعد از آنکه کاملاً مطمئن شدند (الام ج ۶ ص ۹۱) و نیز این حکم را در رابطه با آن زن و شوهری که می‌خواهند ملاعنه کنند پیاده کند (الام ج ۵ ص ۱۲۵) و دیگر احکامی که این معنای پیش گفته را به آنها مد نظر داشته است.

و این پاسخ بلیغ و کاملاً روشن است به کسی که گمان می‌برد ترس از آتش جهنم و امیدوار شدن به بهشت از مراتب پست و فرومایه‌ای است که فقط سالکان قاصر و ناتوان در آن می‌افتند.^۱

و جایگاه خوف و امید از جمله‌ی چیزهایی است که به عنوان یک باید و ضرورت از دین اسلام شناخته شده است، زیرا کتاب و سنت پیامبر (ﷺ) دلایل خود را بر آن دو به صورت کاملاً روشن ارائه کرده‌اند و اجماع امت اسلامی بر تعظیم مقام آن دو و ایجاب پایبندی به آنها، منعقد شده است. و حمد و منت برای الله تعالی است.

ثانیاً: ضرورت جمع در بین این دو مقام (و ایجاد هماهنگی میان آنها)

علمای شافعی بر ضرورت جمع (و ایجاد هماهنگی) میان این دو مقام تأکید کرده‌اند، شیوه‌های آنها برای بیان این مطلب متنوع بوده؛ یک‌بار آمده‌اند با اشاره‌ای گذرا در اثنای باب بندی برای این مسأله، از آن گذشته‌اند، و بار دیگر، دامنه‌ی آن را بسط داده، آثار آن را بیان نموده و از عکس و ضد آن بر حذر داشته‌اند.

مثلاً ابن حبان (رحمته الله) در صحیح خود، آمده و بابی را به صورت مستقل گشوده که در آن تعداد زیادی از عنوان‌های مربوط به امید را مطرح نموده و به دنبال آن بابی آورده که در آن عنوان‌های مربوط به خوف و ترس را ذکر کرده است.^۲

و از سوی دیگر، حلیمی هم در المنهاج با بیان «بخش ترس و خوف از الله» مطلب را شروع کرده و در ارتباط با آن سخن را به درازا کشانده است، سپس به

و این سخن وی که در کتاب ملاحظه بین زن و شوهر می‌گوید: «و اگر آن دو زن و شوهر مشرک بودند، و دینی نداشتند، و داوری را نزد ما آوردند، در بین آنها در مجلس حکم ملاحظه می‌کند. (الام ج ۵ ص ۲۸۸) بیش از همه‌ی موارد دیگر، بر این دلالت می‌کند که منظور شافعی از موارد پیش گفته برانگیختن خوف رب در دل انسان ایمان‌دار می‌باشد؛ زیرا سائر اموری که تقدیم شد امید نمی‌رود که در روان این دو مشرک خوف الله تعالی را برانگیزانند، چون آنها دینی ندارند.

۱. این مطلب را بعضی از صوفیه گفته‌اند، نگاه: به تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۲۶ و مناقشه‌ی ابن قیم در مدارج السالکین ج ۲ ص ۴۱-۵۲ نسبت به سخن ابو اسماعیل هروی که گفته «امید ضعیف ترین منازل مریدان است».

۲. الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۳۹۹-۴۰۰.

دنبال آن بخش امید را آورده است.^۱ و همچنین بیهقی در الشعب همین کار را کرده^۲، اما در کتاب «الاربعین» و کتاب «الآداب» این دو مقام را در یک باب قرار داده است.^۳

و بغوی در شرح السنه، بابی مستقل درباره‌ی «خوف» باز کرده و سپس باب «امید» را به دنبال آن آورده است.^۴ و بدینسان منذری^۵ در الترغیب و الترهیب^۶ چنین عمل نموده است.

اما نووی آمده بابی را در رابطه با خوف به صورت جداگانه باز کرده، و سپس بابی را در امید به دنبال آن آورده، و باب دیگری را برای فضیلت آن ذکر نموده است، سپس مسأله را به بابی ختم کرده که خوف و امید را یک جا با هم جمع می‌کند. و مثال‌ها در این باره فراوان هستند.

[۲۶] بعضی از علمای شافعی در اثنای سخنشان درباره‌ی جمع بین بیم و امید، به مسأله‌ی مهمی اشاره کرده‌اند و آن چیزی نیست جز این که امید گاهی به معنای بیم می‌آید. زیرا امیدی در کار نیست مگر این که همراه با آن بیم «فقدان و از دست دادن» می‌باشد. و تعدادی از آیات کریمه را بر آن حمل نموده‌اند مانند این فرموده‌ی

الله تعالی: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [نوح: آیه ۱۳]

ترجمه: «شما را چه شده که برای الله تعالی قایل به عظمت و بزرگی و احترام نیستید؟!»

و دیگر آیات . . . و منظورشان این است که جایز نیست که این دو مقام از

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۱ ص ۵۰۸-۵۲۱.

۲. شعب الایمان ج ۱ ص ۴۶۳-۵۴۸، ج ۲ ص ۳-۴۳.

۳. الآداب ص ۴۳۴، و الاربعون الصغری ص ۴۵.

۴. شرح السنه ج ۱۴ ص ۳۶۶-۳۸۸.

۵. او حافظ عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری، یکی از سر شناسان و شخصیت‌های مشهور شافعی مذهب می‌باشد. کتاب الترغیب و الترهیب را تألیف کرد و آوازه‌اش بلند شد. و صحیح مسلم و سنن ابو داود را مختصر نموده، و التنبیه فی فقه را شرح داده است. در سال ۶۵۶ وفات یافته است. نگاه: به السیر ذهبی ج ۲۳ ص ۳۱۹-۳۲۳، و طبقات السبکی ج ۸ ص ۲۵۹-۲۶۱.

۶. الترغیب و الترهیب ج ۴ ص ۲۵۸-۲۷۰.

یکدیگر تفکیک کردند، زیرا بیم و امید واقعی اصالتاً همین گونه می‌باشند.^۱ و به همین خاطر مشتاقانه کوشیده‌اند که ضرورت جمع در بین این دو مقام را توضیح دهند، و بیان کنند که انسان مؤمن نمی‌تواند در این باره کوتاهی کند یا اخلال به عمل آورد. زیرا جمع یکجای آن دو با هم، بزرگ‌ترین انگیزه را به بنده می‌دهد تا از یک سو به ادای اوامر بپردازد و از سوی دیگر از منهیات خودداری نماید.

[۲۷] در این رابطه محمد بن نصر مروزی، «رحمته» در مقام بیان مسلک و روش اهل اهوا و بدعت در مورد حکم بر مومنان عاصی می‌گوید: «آنها در بین دو مسئله هستند: یکی غلو و اغراق در دین الله تعالی و شدت پیش روی در آن، تا جاییکه به خاطر تجاوزشان از حدودی که الله تعالی و رسولش تعیین کرده‌اند، از دین برگشته‌اند؛ دیگری انکار دین، تا جاییکه از حدودی که الله تعالی تعیین کرده است، سرباز زده و کوتاهی کرده‌اند، و حال آنکه دین خدا در جایی بالاتر از کوتاهی و قصوروری و پایین‌تر از غلو و زیاده اندیشی قرار دارد. و این دینداری این گونه است که انسان مؤمن گناهکار از عقابی که خدای تعالی برای معصیت‌ها در نظر گرفته و بدان وعده داده، در هراس است، و درعین حال به آنچه که وعده داده، امیدوار می‌باشد.

می‌ترسد معصیت‌هایی را که انجام داده است، اعمال نیکوی او را نابود کرده باشد، و خدای تعالی آن اعمال را از او نپذیرد، و با این عدم پذیرش، وی را به خاطر معصیت‌هایش، مجازات نماید، و امیدواریم^۲ که الله تعالی با قدرت و رحمت خودش براو منت و فضل نهد و گناهان او را مورد عفو قرار دهد، و آن نیک‌هایی

۱ نگاه: به احیاء علوم الدین غزالی ج ۴ ص ۱۷۰ و تفسیر سمعانی ج ۴ ص ۱۵، ۲۱، ۱۶۷، ۱۸۰، ۲۷۰، و نیز ج ۵ ص ۱۶، ۱۳۸، ۵۶، و نیز ج ۶ ص ۱۴۰ و غیر اینها. و نیز بغوی این مسأله را در معالم التنزیل ج ۵ ص ۲۱۳ توضیح داده و در رابطه با بیان این سخن شاعر را نقل کرده است:

ولا کل ما ترجو من الخیر کائن

و لا کل ما ترجو من الشر واقع

و هر خیری که تو به آن امید داری، واقع نمی‌شود،

و نیز هر شری که تو انتظار آن را می‌کشی، روی نمی‌دهد.

۲. شاید درست کلمه‌ی «و امیدوار است» باشد به جهت دلالت سیاق این جمله و کلام سابق.

را که به منظور تقرب به او انجام داده است، از او بپذیرد، و او را وارد بهشت سازد، و مؤمن همواره بر این حالت است تا این که با الله تعالی دیدار می‌کند، و او در بین امید و بیم قرار دارد.^۱

و مراد وی «عقوبت» این است که زیاده اندیشی و انحراف در یکی از این دو مقام، صرفاً عملکرد اهل بدعت است، اما اهل حق - چون میان نصوص توافق و هماهنگی ایجاد می‌کنند و آنها را با هم جمع می‌نمایند - نه افراط و زیاده روی می‌کنند و نه کوتاهی و اهمال.

[۲۸] و بیان کرده که بیم و امید «دغدغه و هراسی از ناحیه‌ی خدا و آرزویی هستند که باعث طاعت او می‌گردند و از معصیت او باز می‌دارند، و بدینسان هر اشفاق و هراسی که از ناحیه‌ی او بیاید و هر امید و آرزویی که به او بسته شود، موجب می‌شوند که فرد به طاعت روی بیاورد و از معصیت خودداری نماید».^۲

[۲۹] روزبازی^۳ «عقوبت» گفته است: «بیم و امید مانند دو بال پرنده هستند، اگر با هم مساوی باشند، پرنده هم جمع و جور شده و می‌تواند به خوبی پروازش را انجام دهد، و اگر یکی از آنها عیب و نقص داشته باشد، در آن پرنده هم عیب و نقص روی می‌دهد و اگر هر دو از دست بروند پرنده در حد مرگ در می‌آید».^۴

بنابراین وی بیم و امید بنده را به منزله‌ی آن دو بال پرنده قرار داده است که پرنده فقط در صورت دارا بودن آنها می‌تواند پرواز نماید. لذا اگر بنده یکی از این

۱. تعظیم قدرالصلاة ج ۲ ص ۶۴۵.

۲. تعظیم قدرالصلاة ج ۲ ص ۷۲۸.

۳. او ابوعلی احمد بن محمد بن قاسم روزبازی می‌باشد. در وقت خودش شیخ صوفی‌ها بوده است. فقه را از امام ابن سریج و حدیث را از ابراهیم حربی آموخته است. از جمله‌ی سخنانش که در محافل مردمی نفوذ کرده، جوابی است که او در ربطه با سؤالی که از او درباره‌ی کسی که به موسیقی‌ها گوش می‌دهد، و می‌گوید برای من رسیدن به آن مقام و منزلتی که اختلاف احوال در من اثر نمی‌کند، مباح شده است، ابوعلی جواب داد و گفت: آری رسیده است اما به جهنم! (حلیة الاولیاء ابو نعیم ج ۱۰ ص ۳۵۶، - و این لفظ اوست، و رساله‌ی قشیری ص ۱۲۶) در سال ۳۲۲ فوت کرده است. بیوگرافی او را در «السير ذهبی» ج ۱۴ ص ۵۳۵-۵۳۶، و طبقات فقهاء الشافعية اثر ابن صلاح ج ۱ ص ۳۹۴-۳۹۵، و طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۱۹۷، و طبقات سبکی ج ۳ ص ۴۸ نگاه کنید.

۴. روایت از بیهقی در شعب الایمان ج ۲ ص ۱۲ تا ۱۳ و قشیری در الرساله ص ۶۳.

دو مقام را مورد اهمال قرار دهد، و به دیگری پایبند شود، آن نقصی که به سبب شکستن یکی از بالهای آن پرنده، در آن روی داده است، به او هم سرایت می‌کند و اگر (خدای ناکرده) هر دوی آنها را مورد غفلت و اهمال قرار دهد، در معرض هلاکت قرار می‌گیرد. همان‌گونه که آن پرنده، اگر هر دو بالش بشکند، چنین حالی پیدا می‌کند.

[۳۰] ابن حبان گفته است: «ذکر بیان به اینکه بر مسلمان لازم است، برای خود دو هدف قرار دهد و سعی کند آنها را عملی سازد، یکی از آنها امید است و دیگری بیم»^۱.

[۳۱] و نیز بعد از آنکه در مورد امیدواری و داشتن حسن ظن به خدای تبارک و تعالی سخن گفته است، بیان داشته: «ذکر بیان به اینکه حسن ظنی که ما آن را توصیف کردیم لازم است که مقرون و هم ردیف با ترس و خوف از الله تعالی باشد»^۲.

[۳۲] خطابی ضمن سخنی درباره‌ی قضاء و قدر و بکارگیری اسباب و عوامل - بعد از آنکه مثالهایی جهت عدم تعارض آنها با هم آورده است - گفته است: «و اگر در این شئون اندیشه کنیم، به این نکته پی می‌بریم که الله تعالی نسبت به بندگانش لطف بخرج داده، سرشت‌ها و نهادی بشری را با قرار دادن این اسباب پرورانده است، تا با این اسباب انس و الفت بگیرند و در نتیجه، سنگینی امتحانی که مبنای تعبد آنهاست، بر آنها سبک شود، و با این وسیله، در بین امید و بیم اقدام و تصرف نمایند»^۳.

وی پایبندی بندگان به این دو مقام را همزمان با هم بعنوان عملی ساختن یکی از حکمت‌های الهی قلمداد کرده است، حکمتی که آنها را در راستای انجام تکالیفی که به آنها دستور داده شده‌اند، کمک می‌نماید.

[۳۳] و نیز گفته است: «در واقع عمل دایر در بین ظفر مندی بر امر مطلوب و

۱. الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۴۳۲.

۲. مرجع سابق ج ۲ ص ۴۱۶.

۳. شان الدعاء ص ۱۲.

خوف از دست دادن آن، کاری می‌کند که فرد برای آن سعی کند و در آن پشتکار بخرج دهد. و یقین و باور، روان را آرامش و راحتی می‌دهد، همان‌گونه که ناامیدی و یأس آن را فرسوده و چراغ آن را خاموش می‌سازد. مشیئت خدا بر این تعلق گرفته که بنده همواره در امتحان قرار بگیرد و مورد استعمال واقع شود، و در بین بیم و امید معلق بماند. بیم و امید که دو پله‌کان بندگی هستند، تا بدین وسیله، وظایفی که بر او اعمال شده است، از او بیرون کشیده شود. وظایفی که نشانه و خاصیت هر بنده‌ای و علامت هر پرورش یافته‌ی تدبیر شده‌ای است.^۱ و منظور این است که اجتماع بیم و امید در کنار هم، بزرگترین عاملی است که باعث می‌شود فرد در عمل تداوم و پشتکار بخرج دهد، و به همین خاطر مشیئت الله تعالی بر آن تعلق گرفته که بنده در بین آن دو باشد.

[۳۴] و از صعلوکی^۲ «رَضِيَ» درباره‌ی این سخن خدا که می‌گوید: ﴿فَبَدَّلَكَ

فَلْيَفْرَحُوا﴾ [یونس: آیه ۵۸]

ترجمه: «پس به این باید خوشحال شوند»

سوال کردند که چگونه کسی که امنیت نمی‌یابد، خوشحال می‌شود؟! وی گفت: «وقتی که او به فضل خدا نگاه می‌کند، خوشحال می‌شود، وقتی که باز می‌گردد، غمگین می‌شود، تا در یک وقت خوشحال و در یک وقت غمگین گردد مانند حال بیم و امید».^۳

[۳۵] به همین خاطر است که ابو مظفر سمعانی در رابطه با این گفته‌ی الهی:

﴿الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُصِيبُنَّهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [رعد: آیه ۲۸]

۱. شان الدعاء ص ۹-۱۰، و نگاه: به مشابه آن در سخن ابوالمظفر سمعانی که شاگردش قوام السنه آن را در الحجه ج ۲ ص ۳۱ نقل کرده است.

۲. او استاد ابو سهل محمد بن سلیمان بن محمد عجلی می‌باشد. از بزرگان علمای شافعی و پیشکسوتان آنهاست، از ابن خزیمه و ابن ابی حاتم و ازهری [حدیث] شنیده است و در تعداد زیادی از فنون و هنرها مهارت داشته است در سال ۳۶۹ هـ وفات یافته است. برای دانستن شرح حال وی به السیر ذهبی ج ۱۶ ص ۲۳۵ تا ۲۳۹، و طبقات ابن صلاح ج ۱ ص ۱۵۸ تا ۱۶۴، و طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۶۷ تا ۱۷۳ مراجعه کنید.

۳. روایت از بیهقی در شعب الایمان ج ۱ ص ۵۱۶.

ترجمه: «آگاه باشید که (تنها) با یاد الله تعالی است که قلب‌ها آرامش پیدا می‌کنند»

گفته است: «اگر کسی بگوید: مگر الله تعالی نگفته: ﴿وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [انفال: آیه ۲]^۱

ترجمه: «قلب‌هایشان می‌ترسد»

روی این حساب، چگونه قلب در یک حالت هم می‌ترسد و هم آرامش پیدا می‌نماید؟ در جواب می‌گوییم که این ترسی که بدان اشاره شده است با به یاد آوردن وعید و عقاب الهی به دست می‌دهد، و آن آرامش مذکور با به یاد آوردن وعده و ثواب الهی حاصل می‌گردد، گویی وقتی که عدل خدا و حساب‌رسی شدید او مطرح می‌گردد، قلب در هراس می‌افتد، و هنگامی که فضل و کرم الله تعالی ذکر می‌شود، آرامش پیدا می‌نماید»^۲.

[۳۶] و حقیقت این معنا همان گونه که بغوی^۳ گفته است، این است که قلب‌های آنها به هنگام خوف و ترس می‌لرزد، و هنگام امید، آرامش و نرمش پیدا می‌نماید. [۳۷-۳۸] بیهقی گفته است: «و نباید انسان مسلمان در عین حال که به رحمت الله تعالی امیدوار است، از عذاب وی در هراس نباشد، تا با این ترس و هراس بتواند از معصیت و نافرمانی الله تعالی دست بردارد، و با امیدی که دارد، بتواند با اشتیاق به طاعت الله تعالی بپردازد^۴. زیرا هوشیار کسی است که نفس خود را محکوم کند، و به آن مغرور نگردد، و برای جهان پس از مرگ بیمناکانه و امیدوارانه عمل نماید»^۱.

[۳۹] به همین خاطر است که این دو مقام را در یک باب جمع نموده، و عاقبت و فرجام این جمع را بیان کرده، گفته است: «باب کسی که از الله تعالی ترسیده در نتیجه‌ی معصیت‌هایی وی را ترک گفته، و کسی که به او امیدوار شده، در نتیجه از

۱. منظورش این سخن خدا در وصف بندگان مؤمنش است: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾.

۲. تفسیر سمعانی ج ۲ ص ۹۲.

۳. معالم التنزیل ج ۷ ص ۱۱۵.

۴. شعب الایمان ج ۲ ص ۱۸.

۱. کتاب الآداب ص ۴۴۸.

روی یقین او را عبادت کرده، گویی او را می‌بیند»^۱. او با این مطلب می‌خواهد به این نکته اشاره کند که بیم و خوب می‌تواند فرد را از معصیت‌ها باز دارد، و در آن‌سوی امید هم می‌تواند وی را به سوی انجام آن تلاش و کوششی که وی در پرتو آن به بالاترین مقامات ایمان می‌رسد، سوق دهد.

[۴۰] ماوردی در بابی که آن را برای بیان آداب علم باز کرده است، گفته است: «و بدان که بر هر مطلوبی انگیزه‌ای هست، و این انگیزه که برای رسیدن به مطلوب وجود دارد، دو چیز است: بیم و امید، پس باید طالب علم امیدوار و بیم‌ناک باشد، امیدوار به ثوابی باشد که الله تعالی برای جویندگان خشنودی او و محافظان و ثابت قدمان بر فرض‌هایش در نظر گرفته است، و هراسان و بیم‌ناک از آن عقابی باشد که الله تعالی برای افرادی در نظر گرفته است که او امرش را وا می‌نهند و منهیات وی را مورد اهمال قرار می‌دهند، پس هنگامی که رغبت و رهبت [=بیم و امید] در کنار هم جمع شوند، طالب را به کنه علم و حقیقت زهد می‌رسانند»^۲.

[۴۱-۴۲] غزالی بیان کرده که بیم ضد امید نیست، بلکه رفیق و همدم آن است^۳، پس آن دو «هم‌دوش و ملازم یکدیگر بوده، تفکیک آنها از یکدیگر محال است، آری، جایز است که درحالی که با هم جمع شده‌اند، یکی از آنها بر دیگری غلبه نماید، و جایز است که قلب در یک حال به یکی از آنها مشغول باشد، و به علت غفلت، به آن یکی توجهی نکند»^۴.

[۴۳] و ذکر کرده که یکی از سؤال‌های پوچ و بی ارزش این است که پرسیده شود: آیا بیم برتر است یا امید؟

علت این امر در نزد غزالی این است که بیم و امید به مثابه دو دوا هستند که قلب‌ها به وسیله‌ی آنها مداوا کرده می‌شوند، پس اگر دوا و درمان امنیت از مکر خدا بر قلب غالب باشد، بیم افضل و برتر است، و اگر یأس و ناامیدی غالب باشد،

۱. مرجع سابق ص ۴۳۴.

۲. ادب الدنیا والدین ص ۵۴-۵۵.

۳. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۵۱.

۴. احیاء ج ۴ ص ۱۷۰ - ۱۷۱

پس امید افضل و برتر است. و برای اکثر مردمان، خوف بیشتر به کار آنها می آید تا امید، زیرا معصیت‌های فراوانی انجام می دهند. اما آن مسلمان پرهیزگاری که ظاهر و باطن و آشکار و نهان گناه را ترک گفته است، مناسب تر این است که امید و بیمش را با هم برابر نماید.^۱ بنابراین وی چنین برگزیده که این حالت، بر حسب تفاوت انواع مردم، تفاوت پیدا می کند، و از آنجا که تساهل و اهمال در مردم حرف اول را می زند، پس ترس برای آنها افضل و بهتر است تا از نافرمانی دست بردارند، اما برای [۴۴] پرهیزگاران مناسب تر این است که در بیم و امید اعتدال داشته باشند؛ چرا که راه نمی برد و هدایت نمی کند به سوی قرب خدای رحمان و روح بهشت - همزمان با اینکه دور است و تکالیف سنگینی را می طلبد و با سختی‌های قلب و زحمت‌ها و مشقت‌های اعضا و اندام پوشیده شده است - مگر زمام امید و منع نمی کند از آتش و عذاب دردناک - همزمان با اینکه با شهوات‌های ظریف و لذت‌های عجیب و غریب و دلپسند پوشیده شده است - مگر تازیانه تخویف و حملات خشونت آمیز.^۲

[۴۵] و عز بن عبدالسلام به وضوح بیان کرده است که هدف از اندیشه ورزی در حشر و نشر و ثواب و عقاب این است که شخصی که تفکر مذکور را انجام می دهد، در بین بیم و امید گام بردارد.^۳

[۴۶-۴۷] و نیز به خاطر این مفهوم است که در بین ذکر رحمت و عقوبت جمع و هماهنگی صورت گرفته است، زیرا «خوف مانع انجام مخالفت‌ها و نافرمانی‌هاست؛ به دلیل عقوبت‌هایی که در پی دارند، و امید مشوق انجام طاعات است؛ به دلیل پاداش‌هایی که بر آنها مترتب شده است»^۱.

[۴۸] نووی در مقام توضیح عملکرد زهری آن هنگام که آمده به دنبال حدیث

۱. مرجع سابق ج ۴ ص ۱۷۳.

۲. مرجع سابق ج ۴ ص ۱۴۹.

۳. قواعد الاحکام ج ۱ ص ۲۲۲.

۴. مرجع سابق ج ۱ ص ۲۱.

۱. مرجع سابق ج ۱ ص ۱۹۸.

وعده و ثواب حدیث وعید و عذاب^۱ را آورده، گفته است: «تا بیم و امید در کنار هم جمع شوند، و این معنای سخن اوست که می‌گوید: تا متکی (و تن پرور) نشود و ناامید نگردد، و بیشتر آیات قرآن عزیز این گونه هستند، یعنی بیم و امید در آنها جمع می‌شوند، و بدینسان علما گفته‌اند: برای واعظ مستحب است که در موعظه‌اش به صورت یکجا به بیان بیم و امید پردازد، تا کسی ناامید نشود، و در آن سوی کسی هم با خیال راحت لم ندهد و اطمینان نکند.

اما بهتر است که تخویف و ترساندن بیشتر باشد، زیرا دل‌ها بیشتر به آن احتیاج دارند، به این دلیل که به امید و راحتی و اطمینان و اتکا و اهمال بعضی از کارها تمایل دارند»^۲.

[۴۹] ابن کثیر در رابطه با این گفته‌ی الله تعالی: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ

لُغْفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [انعام: آیه ۱۶۵]

ترجمه: «پروردگار تو سریع العقاب است و براستی که او بسیار بخشاینده و مهربان است».

گفته است: «و بسیار ملاحظه می‌کنیم که الله تعالی در قرآن میان این دو صفت تقارن برقرار می‌کند مانند این آیات زیر: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ

وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [رعد: آیه ۶]

ترجمه: «و پروردگار تو صاحب مغفرت است برای مردم با وجود ظلمی که دارند و براستی که پروردگار تو شدیدالعقاب است».

﴿نَبِيٍّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾

[حجر: آیات ۴۹-۵۰]

ترجمه: «به بندگانم خبر بده که این منم که بخشاینده‌ی مهربان هستم، و این که عذابم همان عذاب دردناک است».

و دیگر آیاتی که شامل ترغیب و ترهیب هستند، می‌بینیم که الله تعالی یک بار به

۱. بیان جایگاه آن در صفحه‌ی ۱۱۹ گذشت.

۲. شرح صحیح مسلم ج ۱۷ ص ۷۳.

وسیله‌ی رغبت و بیان صفت بهشت و ترغیب برای به دست آوری آنچه که نزد اوست، بندگانش را به سوی خود فرا می‌خواند، و یک بار با رهبت و ذکر آتش جهنم و عذاب و شکنجه‌های موجود در آن، و قیامت و احوال سرسام‌آور آن، آنها را به سوی خود فرا می‌خواند، و یک بار با هر دو، آنها را به سوی خود فرا می‌خواند تا هر یک بر حسب خود، کارآمد و مؤثر واقع شود.^۱

[۵۰-۵۱] و این به این خاطر است که بیم و امید^۲ به حالت اعتدال درآیند، و بنده در میان آن دو باقی بماند.^۳

[۵۲] و از این سخن پروردگار سبحان که می‌گوید: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [زمر: آیه ۲۳]

ترجمه: «خداوند بهترین سخن را نازل کرده، کتابی که آیاتش هماهنگ است، آیاتی مکرر دارد (با تکراری شوق‌انگیز) که از شنیدن آیاتش لرزه بر اندام کسانی که از پروردگارشان می‌ترسند، می‌افتد.»

سپس برون و درونشان نرم و متوجه خدا می‌شود. چنین برداشت و فهم کرده که: «این صفت نیکوکارانی است به آن هنگام که سخن خدای جبار و مسلط و با اقتدار و شکست‌ناپذیر و غفار را می‌شنوند، چون خوب می‌فهمند که چه وعده و وعید و تخویف و تهدیدی در آنها به کار رفته است، لذا از فرط ترس و خوف پوست بدنشان به لرزه می‌افتد. ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾؛ به خاطر امیدواری و آرزویی است که نسبت به رحمت و لطف او احساس می‌کنند»^۱.

[۵۳] و فرجامی که در انتظار این مقام است کاملاً جدی و ستوده است، زیرا بنده «در پرتو خوف و بیم از الله تعالی از منهیات دست می‌کشد، و در پرتو امید، طاعات

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۲ ص ۲۰۰.

۲. مرجع سابق ج ۲ ص ۵۰۱.

۳. مرجع سابق ج ۴ ص ۷۰ و نگاه: همچنین به ج ۲ ص ۱۸۶.

۱. تفسیر قرآن عظیم ج ۴ ص ۵۰-۵۱.

فراوانی انجام می دهد»^۱.

[۵۴] زرکشی در اثنای سخنش درباره‌ی آداب تلاوت قرآن، گفته است: «اگر آنچه را که می خواند و عید و عذابی باشد که الله تعالی آن را به مؤمنان وعده داده است پس باید به قلبش نگاه کند، پس اگر به امیدواری تمایل پیدا کرد، این آیه او را می ترساند، و اگر به خوف و ترس تمایل پیدا نمود، درباره‌ی امید برای او گشادگی حاصل می گردد، تا خوف و امیدواری او با هم معتدل گردند، زیرا این کمال ایمان است»^۲.

و منظورش این است که بر بنده لازم است که به حالت اعتدال پایبند باشد، پس اگر قلبش به یکی از این دو مقام تمایل پیدا کرد، با ذکر مقام دوم سعی می کند آن را به حالت اعتدالش باز گرداند.

[۵۵] ابن حجر در توضیح ترجمه و باب بندی بخاری «باب امید همراه با بیم»^۳ گفته است: «یعنی مستحب بودن آن، لذا امید منهای بیم، و بیم منهای امید هم در نظر گرفته نمی شود»^۴. البته اذعان به این مطلب که این کار مستحب است، نوعی

۱. مرجع سابق ج ۳ ص ۴۷.

۲. البرهان فی علم القرآن ج ۱ ص ۴۵۲.

۳. بیان موضوع آن در صفحه‌ی ۲۳۷ گذشت.

۴. فتح الباری ج ۲۴ ص ۸۸، و شاید مطلبی که در این جا بجاست، آن را ذکر کنیم، مطلبی است که حسین کرایسی آن را نقل کرده است. وی گفته است: «۸ شب با شافعی بودم، مقدار یک سوم شب را نماز می خواند. و ندیدم که بر ۵۰ آیه بیفزاید، پس اگر زیاد می کرد آن را به یکصد می رساند. و از هر آیه‌ی رحمتی که می گذشت، حتماً آن رحمت را برای خود و مؤمنان مسألت می کرد، و از هر آیه‌ی عذابی که نمی گذشت، مگر این که از آن به الله تعالی پناه می برد، و نجات از آن را برای خود و برای همه‌ی مؤمنان مسألت می کرد گویی بیم و امید یکجا برای او جمع شده است».^۵ «نگاه: به مناقب شافعی اثر بیهقی ج ۲ ص ۱۵۸» ابن کثیر «رحمته» به از ذکر این خبر، گفته است: «تمامیت عبادت این گونه است یعنی این که بیایی رغبت و رهبت را با هم یکجا جمع نمایی». (مناقب امام شافعی ص ۲۱۳) و به همین خاطر است که ربیع بن سلیمان «رحمته» آنها را با هم جمع کرده، و همان گونه که در شعب الایمان بیهقی ج ۲ ص ۳۷ آمده است، گفته است:

صبر جمیل ما اسرع الفرجا
من صدق الله فی الامورنجا
من خشی الله لم ینله اذی
من رجا الله کان حیث رجا

تسامح و تساهل است و گرنه این مقام، مقام و جایگاه ایجاب است چنان که نقول پیشین نشان می‌دهند. و در سخن ابن حجر که ان شاء الله بزودی خواهد آمد، موردی وجود دارد که بیان می‌کند وی آن دو حالت مقابل این حال (یعنی مبالغه در امیدواری و اغراق در بیم‌ناکی) را قبول ندارد^۱.

و همه‌ی مطالبی که درباره‌ی ضرورت جمع بین بیم و امید، ذکر شد، در حالت تندرستی و صحت فرد، مورد اتفاق علمای شافعی است، اما اگر بنده در حالت احتضار قرار گرفت و اجلس نزدیک شد، علمای شافعی بیان داشته‌اند که برای او سزاوارتر این است که جنبه‌ی امید را ترجیح دهد و یا فقط به به آن اهتمام دهد. و دلیل عمده‌ی آنها در این باره این حدیث است: «لا یموتن، احدکم الا و هو یحسن الظن بالله عروجاً» «هیچ یک از شما نمیرد مگر در حالیکه به الله تعالی حسن ظن دارد»^۲.

[۵۶] و به همین خاطر وقتی که بیهقی «رحمته» سخن کسی را که چنین گفته، نقل کرده، در توضیح آن گفته است: «و منظور او بیمی است که بتواند وی را از معصیت الله تعالی باز داشته بر طاعت و عبادت وی، و او دارد، تا وقتی که مرگ به سراغ او می‌آید، که در آن وقت امیدش به الله تعالی زیاد می‌شود، و حرص و آزمندیش به احسان الله تعالی بنخاطر اعتمادی که به وعده‌ی الله تعالی دارد، افزایش می‌یابد»^۱.

[۵۷] و در کتاب «الآداب» بابی را تحت این عنوان باز کرده است: «بیمار ظن و

صبری زیبا در پیش می‌گیرم. فرج و گشایش چه زود حاصل می‌شود!

هر کس که در امور با خدا رو راست باشد، نجات پیدا می‌کند.

هر کس که از خدا بترسد هیچ اذیتی به او نمی‌رسد.

هر کس که به خدا امید بسته است، آنطور که امید بسته است، خواهد شد.

۱. نگاه: به آنچه که ان شاء الله در صفحه‌ی ۲۶۷ می‌آید.

۲. روایت از مسلم ج ۱۷ ص ۲۰۹، کتاب الجنه، باب دستور به داشتن حسن ظن به خدا، و

روایت از احمد در مسندش ج ۳ ص ۲۹۳ و روایت از ابوداود در سنن ج ۳ ص ۴۸۴، کتاب

الجنائز، باب آنچه که از حسن ظن مستحب است که در هنگام مرگ داشته باشیم، و ابن

ماجه در سنن ابن ماجه ج ۲ ص ۱۳۹۵، کتاب الزهد، باب توکل و یقین.

۱. شعب الایمان ج ۲ ص ۷.

گمان خود را نسبت به خدا خوب می‌کند و به رحمت خدا امیدوار می‌گردد». و برای بیان آن، این حدیث را روایت کرده است: «لایموتن احدکم الا و هو یحسن الظن بالله» «هیچ یک از شما نمیرد مگر در حالیکه نسبت به الله تعالی حسن ظن دارد»^۱.

[۵۸] غزالی بعد از سخنی که درباره‌ی جمع بین بیم و امید ابراز داشته است، گفته است: «اما در وقت مرگ مناسب‌تر این است که جنبه‌ی امید و حسن ظن به خدای تعالی غلبه داده شود، زیرا بیم و خوف به جای آن تازیانه‌ای قرار می‌گیرد که انگیزه‌ساز و باعث (روی آوردن) به عمل است، و حال آن که (در هنگام مرگ) وقت عمل سپری شده است، و کسی که در آستانه‌ی مرگ قرار گرفته است، نمی‌تواند عمل انجام دهد، گذشته از این اسباب و عوامل خوف را نمی‌تواند تحمل نماید، زیرا این خوف قلبش را پاره می‌کند، و بر تعجیل مرگش وی را یاری می‌دهد. اما روحیه‌ی امیدواری نه تنها قلبش را قوی، بلکه پروردگارش را در نظر او محبوب می‌سازد، همان خدایی که تنها امیدش است، و نباید کسی دنیا را ترک گوید مگر این که دوست‌دار الله تعالی باشد؛ تا به دیدار با الله تعالی علاقمند باشد؛ زیرا کسی که دیدار با الله تعالی را دوست داشته باشد، الله تعالی هم دیدار با او را دوست دارد»^۲.

[۵۹] هنگامی که منذری بابی را گشوده که مخصوص امید و داشتن حسن ظن به الله تعالی است، گفته است: «به خصوص در هنگام مرگ»^۳.

[۶۰] عز بن عبدالسلام سبب استحباب داشتن حسن ظن به الله تعالی را خدا در هنگام مرگ، بیان کرده و گفته: «زیرا فقط به این دلیل خوف و ترس مشروع شده که وسیله‌ای منع‌کننده از عصیان و سرکشی است و هنگامی که مرگ فرا رسیده، معصیت‌ها قطع می‌گردند، لذا آن خوف و ترسی که بازدارنده و مانع از آنها است،

۱. الآداب ص ۳۹۸.

۲. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۷۴-۱۷۵.

۳. الترغیب و الترہیب ج ۴ ص ۲۶۷.

از بین می‌رود و ساقط می‌گردد، بر خلاف حسن ظن»^۱.

[۶۱] نووی گفته است: «پس هنگامی که نشانه‌های مرگ نزدیک شود، امید را غلبه می‌دهد یا خاصاً به آن می‌پردازد، زیرا مقصود از ترس و خوف دست‌کشیدن از معصیت‌ها و زشتیهاست و ایجاد علاقه و کوشش برای انجام دادن طاعات و اعمال بیشتر است. و این در حالی است که در این وضعیت، این کارها یا بیشتر آنها دشوار و سخت می‌گردد، لذا خوب کردن ظن مستحب شده است، بطوریکه بیانگر نیازمندی به الله تعالی و گردن نهادن به او باشد»^۲.

[۶۲] و نووی در جایی دیگر به پرداختن صرف به امید در هنگام مرگ، تصریح کرده، گفته است: «بدان که مورد انتخاب شده برای بنده، در حال صحتش، این است که بیم ناک و امیدوار باشد، و بیم و امیدش با هم برابر باشد، و در حالت بیماری صرفاً به امیدواری اهتمام می‌دهد. و قواعد شرع از متون و نصوص کتاب و سنت پیامبر (ﷺ) مشترکاً قایل به این می‌باشند»^۳.

[۶۳] ذهبی، قول فضیل بن عیاض^۴ را نقل کرده که می‌گوید: «مادام که شخص سالم و تندرست است، بیم از امید افضل و بهتر است، پس وقتی که او در آستانه‌ی مرگ قرار گرفت، امید افضل و برتر است». و در تأیید و تثبیت آن گفته است: «این را گفتم چون پیامبر (ﷺ) فرموده است: یکی از شما نمیرد مگر در حالیکه نسبت به الله تعالی حسن ظن دارد»^۱. این که در اینجا به این حدیث صحیح استناد می‌شود، و مبنای تأیید آن سخن منقول قرار می‌گیرد، این (امر) نشان می‌دهد که ذهبی جنبه‌ی امید را به صورت غالبی ترجیح داده است، بخصوص در هنگام مرگ.

[۶۴] ابن کثیر گفته است: «پس وقتی که (بنده) در آستانه‌ی مرگ قرار گرفت،

۱. قواعد الکلام ج ۱ ص ۲۳۰.

۲. شرح صحیح مسلم ج ۱۷ ص ۲۱۰.

۳. ریاض الصالحین ص ۲۰۶-۲۰۷.

۴. او امام مشهور ابو علی فضیل بن عیاض تمیمی مروزی می‌باشد. شیخ حرم و زاهد معروف است. از عطاء بن سائب و حصین بن عبدالرحمن و طبقه‌ی آنها روایت کرده است و ابن مبارک و شافعی و بشر الحافی و جماعتی دیگر از او روایت کرده‌اند. در سال ۱۸۷ وفات یافت. نگاه: به تذکرة الحفاظ ذهبی ج ۱ ص ۲۴۵-۲۴۶.

۱. سیر الاعلام النبلاء ج ۸ ص ۴۳۲.

باید بیشتر به جنبه‌ی «امید» اهتمام بدهد. و برای این که ثابت کند که این گونه باید باشد، حدیث آن مردی را که پیامبر (ﷺ) بر او وارد شد حال آن که در آستانه‌ی مرگ بود، و پیامبر (ﷺ) فرمود: تورا چگونه می‌یابم؟^۱ . . . ، نقل کرده است.

و شاید استناد به این حدیث « یکی از شما نمیرد مگر در حالیکه نسبت به خدا حسن ظن دارد» بهتر و سزاوارتر باشد. زیرا حدیثی که ابن کثیر ذکر کرده، بیم و امید را یکجا با هم جمع کرده است؛ و به همین خاطر است که جماعتی به این حدیث استناد کرده و گفته‌اند، شخصی که در آستانه‌ی مرگ قرار می‌گیرد، لازم است که جنبه‌ی بیم و خوف را هم مورد اهمال قرار ندهد. چنان چه به حول و قوه‌ی الهی این مطلب در سخن ابن حجر خواهد آمد.

[۶۵] ابن حجر خاطر نشان ساخته که بعضی از علما از این حدیث قدسی «من در نزد گمان بنده نسبت به خودم، هستم». چنین برداشت کرده‌اند که جنبه‌ی امید باید بر جنبه‌ی خوف ترجیح داده شود. و در توضیح این مطلب گفته است: «و این ترجیح دادن همان گونه که اهل علم گفته‌اند، مقید و محدود به کسی است که در حالت احتضار قرار گرفته است، و حدیث « یکی از شما نمیرد مگر در حالیکه نسبت به خدا حسن ظن دارد» این مورد را تأیید می‌کند.^۲

بنابراین وی ترجیح امید در هنگام مرگ را به علمای محقق نسبت داده، و با حدیث مزبور آن را مورد تأیید قرار داده است.

[۶۶] و نیز گفته است: «و اما در هنگام قرار گرفتن در آستانه‌ی مرگ، جماعتی اقتضار کردن بر «امید» را مستحب دانسته‌اند، چون این امید دربرگیرنده‌ی فقر و نیازمندی به خدای تبارک و تعالی می‌باشد، و از سوی دیگر، آن معصیت‌ها و کارهای ممنوع شده‌ای که بیم و خوف موجب خودداری کردن از آنها می‌شود، انجام نمی‌گیرد و شخص در حال احتضار قادر به انجام دادن آنها نیست، لذا حسن ظن به خدا با امید به عفو و مغفرت وی تعیین می‌گردد. و حدیث «لا یموتن

۱ . تفسیر قرآن عظیم ج ۴ ص ۴۷.

۲ . فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۶۳.

احدکم الا و هو یحسن الظن بالله» آن را تأیید می‌نماید . . . ، و جماعتی دیگر گفته‌اند، نباید جنبه‌ی خوف اصلاً مورد اهمال قرار گیرد، به طوری که یقین پیدا کند که عذابی وی را تهدید نمی‌کند و او در امان است. و حدیثی که ترمذی از انس روایت کرده، وجود این ترس را تأیید می‌کند. و آن حدیث، آنست که پیامبر (ﷺ) بر جوانی وارد شد، در حالی که او در آستانه‌ی مرگ بود. . . .»^۱.

۱. فتح الباری ج ۲۴ ص ۸۸ و تخریج این حدیث در صفحه‌ی ۲۳۲ گذشت. و این چیزی که علمای شافعی در مورد کسی که در شرف مرگ قرار گرفته ثابت و تأیید کرده‌اند، درست همان چیزی است که برای امام شافعی - رضوان الله علیه - روی داده است. مزنی در هنگام بیماری مرگ امام شافعی از وی پرسید: چگونه شب را به صبح رساندی؟ گفت: در حالی شب را به صبح رساندم که دارم از دنیا کوچ می‌کنم و برادرانم را ترک می‌گویم، و با کارهای بدم دیدار می‌کنم، و بر خدا وارد می‌شوم. و جام مرگ را می‌نوشم، و به خدا نمی‌دانم که آیا روحم به بهشت می‌رود تا به او شادباش بگویم یا به سوی آتش می‌رود تا به او تسلیت بگویم؟! سپس این اشعار را می‌خواند:

فَلَمَّا قَسَا قَلْبِي وَ ضَاقتْ مَذَاهِبِي
جَعَلْتُ الرَّجَا مِنِّي لِعَفْوِكَ سُلْمًا
تَعَاظَمَنِي ذَنْبِي فَلَمَّا قَرُنْتُهُ
بِعَفْوِكَ رَبِّي كَانَ عَفْوِكَ أَعْظَمًا
وَ مَا زِلْتُ ذَا عَفْوٍ عَنِ الذَّنْبِ لَمْ تَزَلْ
تَجَوِّدُ وَ تَعْفُو مِثْلَهُ وَ تَكْرُمًا
وَ لَوْلَاكَ مَا يُتَّقَى بِإِبْلِيسَ عَابِدًا
فَكَيْفَ وَ قَدْ اغْوَى صَفِيكَ أَدَمًا
فَإِنْ تَعَفَّ عَنِّي تَعَفَّ عَن مَمَرِدٍ
ظَلَمَ عَشُومٍ مَا يَزَالُ مَأْتَمًا
وَ أَنْ تَنْتَقِمَ مِنِّي فَلَسْتَ بِأَيْسَ
وَ لَوْ أُدْخِلْتَ نَفْسِي بِجَرْمِي جَهَنَّمَ
فَجُرْمِي عَظِيمٌ مِنْ قَدِيمٍ وَ حَادِثٍ
وَ عَفْوِكَ يَا ذَا عَفْوٍ اِغْلِي وَ اُجْسَمًا

ترجمه: پس وقتی که قلبم سخت شد و راه‌هایم تنگ گردیده، امیدواری به عفو و بخشش تو را به عنوان نردبانی قرار دادم. گناهم را بزرگ یافتم. اما پروردگارا! وقتی که آن را با عفو و بخشش تو مقایسه کردم، عفو و بخشش تو بزرگ‌تر بود! و همچنان نسبت به گناهان دارای بخشش هستی، و همچنان از روی منت و لطف و کرم خودت می‌بخشایی و عفو می‌کنی و اگر تو نبودی، هیچ عابد و خداپرستی نمی‌توانست در مقابل ابلیس مقاومت و پایداری کند. چگونه می‌تواند در حالی که ابلیس بنده‌ی پاک تو آدم را گول زد؟! پس اگر از من درگذری،

احتمالاً برای کسی که اندیشه و تأمل نورزیده، چنین به نظر می‌آید که سخنان پیش‌گفته‌ی علمای شافعی با هم تناقض دارد، و البته که این پنداری ناصحیح است؛ زیرا کسی که اقوال آنها را در کنار هم قرار دهد، به این نکته پی می‌برد که همه آنها متفقاً قایل به ایجاب و لزوم جمع بین بیم و امید، همراه با هم، و عدم اهمال و تساهل در رابطه با آنها، می‌باشند، و می‌گویند که نباید توجه و عنایت به یکی از آنها به حساب دیگری آمده باشد.

و اگر که می‌بینیم گروهی از آنها، جنبه‌ی بیم را در حالت صحت ترجیح می‌دهند. این به این معنی نیست که آنها بیایند از «امید» چشم‌پوشی نمایند، و بلکه منظورشان حالتی بوده که بیم و امید را در کنار هم جمع می‌گرداند.

ولی باید به این نکته اذعان کنیم که بیم در آن حالت، بیشتر از رجا می‌باشد، چنانکه کسانی که گفته‌اند باید در هنگام مرگ فقط به مسأله‌ی امید اهتمام داده شود، منظورشان یک حالت بخصوصی است که در آن حالت دیگر اسباب و عواملی که مستوجب بیم و خوف هستند، از بین رفته‌اند، و مع‌الوصف آن حالت، محدود به وقت حالت احتضار است، و حکم به لحاظ بود و نبود با علتش می‌گردد.

این در حالی است که علمای شافعی در رابطه با بیان مسأله‌ی جمع میان این دو مقام سنگ تمام گذاشته‌اند آنجا که آمده‌اند به شدت از عکس و ضد آن (یعنی مبالغه در آنها) برحذر داشته‌اند، و به شدت نسبت به کسی که می‌آید جنبه رجا و امید را ترجیح می‌دهد و در آن اغراق می‌کند و به آن پایبند

باید بگویم که از شخصی متمرد و سرکش و ظالم و ستمگر که همچنان گناهکار است، در گذشته‌ای و اگر از من انتقام بگیری، باز هم ناامید و مأیوس نمی‌شوم، اگر چه به خاطر جرم و گناهم مرا به جهنم وارد کنی.

باید بگویم که از قدیم و جدید گناه من بزرگ بوده و هست، و عفو بخشایش تو ای صاحب بخشایش، بالاتر و بزرگتر است! و این سیاق و کلام که بنده آن را نقل کردم، روایت‌های بی‌هقی که در رابطه با این ماجرا آمده است را در مناقب شافعی ج ۲ ص ۱۱۱ تا ۱۱۲، ۲۹۳ تا ۲۹۴ در کنار هم جمع می‌کند. و این در حالی است که ذهبی این داستان را در السیر ج ۱۰ ص ۷۵ تا ۷۶ از ابن خزیمه نقل کرده و گفته: حدثنا مزنی، سپس ذهبی گفته است: «اسناد آن از او ثابت است».

می شود و توجهی به بیم و خوف نمی کند، و یا برعکس می آید جنبه‌ی خوف را خیلی مورد اهتمام قرار می دهد، و به جنبه‌ی امید توجهی نمی کند، اعتراض کرده اند.

زیرا این کار یا بنده را به سوی در امان دانستن خود از عذاب الله تعالی و استمرار در غفلت سوق می دهد یا اینکه باعث می شود که وی از رحمت و لطف الله تعالی مأیوس و ناامید گردد. لذا کسی که خود را از عذاب الهی در امان می بیند، - به خاطر نادیده گرفتن ترس از خدا - نه تنها بر پروردگارش گستاخی کرده که اوامر و فرامین وی را ترک گفته، به منهیات او روی آورده است.

و کسی که از رحمت خدا ناامید است - به خاطر نادیده گرفتن امید به خدا - نه تنها گمان و ظن بد نسبت به خدای خود دارد که از نگاه کردن به رحمت وی قطع امید کرده و حسرت زده و غم زده می شود، و در این هنگام است که به کلی از عمل کردن دست می شوید. و بدیهی است که آهنگ کردن امور با هر یک از این دو دیدگاه، مذموم و ناپسند است.

[۶۷] به همین خاطر است که ابن حبان «رحمه» از مبالغه کردن در امید و مبالغه کردن در بیم، بر حذر داشته، و گفته است: «ذکر اخبار نسبت به آنچه که از ترک یأس از رحمت خدای عزوجل همراه با ترک اتکاء به رحمت وسیع وی - اگر چه اعمالش زیاد باشند - بر انسان مسلمان واجب است»^۱.

[۶۸] و فریب خوردگان به وسیله‌ی امید را مخصوصاً ذکر کرده است، زیرا گاهی آنها به علت روایتی که در باب فضایل طاعتها آمده است، گول می خورند. وی گفته است: «ذکر منع از فریب خوردن به وسیله‌ی فضیلتی که درباره‌ی طاعتها برای انسان مسلمان روایت شده اند»^۲.

[۶۹] بنابراین بر انسان مسلمان لازم است که به صواب دانی ملتزم باشد و آن این است که میانه روی و اعتدال در این امر را رعایت بکند. و به همین خاطر است که

۱. الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۵۶.

۲. مرجع سابق ج ۲ ص ۵۷.

باز هم ابن حبان گفته است: «ذکر امر به رعایت صواب دانی در کارها، و ترک اتکا به طاعتها»^۲.

[۷۰] و به خاطر این معنی است که در جاهای بسیاری امید را به بیم پیوند داده است. تا این نکته را بیان کند، امیدوار راستین و واقعی کسی است که عمل می‌کند نه آن کس که فکر می‌کند امان یافته است.^۳

[۷۱] و مزنی «مَنْعَة» بعد از آنکه ذکر کرده برمسلمان لازم است، از اعتقادی راستین برخوردار باشد و فرایض را انجام دهد و از کارهای حرام اجتناب ورزد، گفته است: «کسی که بتواند اینگونه عمل نماید، باید بگوئیم که نسبت به دین هدایت پیدا کرده، و نسبت به رحمت، در وادی «امید» گام برداشته است»^۱. یعنی کسی که از فرمان خدا اطاعت می‌کند، و آن را عملی می‌سازد و از منهیات وی اجتناب می‌ورزد، همان کسی است که نسبت پروردگارش امیدوار است، اما کسی که به دنبال هوا و هوس نفس خویش افتاده، امید وی چیزی بیش از غرور و آرزوها و خواب و خیالهای دروغین نیست.

[۷۲] خطابی این حدیث را «**لا یموتن احدکم الا و هو یحسن الظن بالله**»^{۲ و ۳} بر این معنی حمل کرده و گفته: «می‌گویم: تنها کسی به خدا ظن خوب دارد که عملش خوب است، گویی پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فرموده: «اعمالتان را خوب و نیکو کنید تا

۱. ر.ک. النهایه اثر ابن اثیر ج ۲ ص ۳۵۲.

۲. الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۶۰ و عنوان بندی در اصل متن چنین آمده است: «ذکر امر به سخت‌گیری» و البته که این اشتباه است، و صحیح آنی است که ما ثابت کردیم. و لفظ خود این حدیث عنوان بندی شده، بر آن دلالت دارد... «و نه من، مگر اینکه الله تعالی مرا به رحمت خود فرو بپوشاند، اما شما نیک‌اندیشی کنید و کارهای درست انجام دهید».

۳. بعنوان مثال به الاحسان ج ۲ ص ۷۶، ۸۲، ۲۶۷، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۸۰ و ۴۰۳ نگاه کنید.

۱. رساله‌ی شرح السنه اثر مزنی ص ۹۱، و در یک نسخه در پاورقی، به آن اشاره کرده: «و نسبت به خدای رحمان امیدوار است». و این همان چیزی است که ابن قیم در کتاب اجتماع الجیوش الاسلامیه ص ۱۳۸، آن هنگام که این سخن مزنی را نقل کرده است، نوشته است.

۲. «کسی از شما نمیرد مگر در حالی که نسبت به خدا حسن ظن دارد.

۳. در صفحه‌ی ۲۵۸ تخریج این حدیث گذشت.

گماتان نسبت به خدا خوب شود؛ زیرا کسی که عملش بد است، ظنش هم بد است، و نیز گاهی حسن ظن به خدا از ناحیه‌ی امیدواری و آرزو کردن عفو و بخشش او، صورت می‌گیرد و الله تعالی بخشنده و کریم است.^۱

[۷۳] ابوالقاسم قشیری گفته است: «تفاوتی که میان امید و تمنا (آرزویی که تحقق آن محال است) وجود دارد این است که تمنا موجب تنبلی و تن پروری صاحبش می‌شود، و کاری می‌کند که او راه تلاش و زحمت و کوشش را در پیش نگیرد، اما کسی که امیدوار است، بر عکس این عمل می‌کند».^۲

و این به این خاطر است که شخص امیدوار، تلاشمندانه عمل می‌کند تا به هدف و مطلوبش برسد، و برای بدست آوردن آن پشت‌کار به خرج می‌دهد، اما شخص تنبل این گونه نیست.

[۷۴] حلیمی این سخن کسی را که فریفته‌ی امید شده: «اگر من حالا دارم کار بد انجام می‌دهم، (اشکالی ندارد) چون در گذشته کارهای خوبی انجام داده‌ام!» به عنوان «بزرگترین^۱ گناهان وی به حساب آورده است، زیرا حکم تنها به خدا اختصاص دارد نه به بنده. و خدا او را فقط به نیکی دستور داده، و چیز دیگری را به او اجازه نداده. پس اگر در چیزی خوب عمل کرد، حق ندارد که در غیر آن بد عمل کند، سپس مسأله آنجا وخیم‌تر می‌شود که برای خود، حکم صادر کند و بدیش را در برابر با خوبی‌اش قرار دهد بدون اینکه هیچ علمی به مقدار حسنه یا به مقدار سیئه‌ای داشته باشد. بلکه علم این مسأله فقط در نزد خداست نه غیر او».^۲

[۷۵] بیهقی توضیح داده که بیم و امید به صورت همزمان با هم، لازم است که در حد و مرزی متوقف گردند و به پشت آن حد و مرز تجاوز نکنند. و این بدین قرار

۱. معالم السنن ج ۱ ص ۲۶۲.

۲. الرساله ص ۶۲.

۱. درست این است که گفته شود «از بزرگترین گناهانش می‌باشد» زیرا بزرگترین گناهان، شرک است همان‌گونه که به حول و قوه‌ی الهی در سخنان علمای شافعی در باب بعدی بیان آن خواهد آمد. و بعید نیست که حرف «از» توسط حروف چین ساقط شده باشد. زیرا حلیمی چنین چیزی بر او پوشیده نمی‌ماند.

۲. المنهاج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۲۲.

است که وی بیان نموده که بنده «نباید ترسش به اندازه‌ای باشد که او را از رحمت خدا مایوس و ناامید گرداند، چنان که نباید امیدش به اندازه‌ای باشد که از مکر خدا در امان بماند یا به او جرأت دهد که به معصیت و نافرمانی خدا بپردازد»^۱.

[۷۶] و بیان کرده که شخص گناهکار نباید به نصوصی که درباره‌ی رحمت و شفاعت آمده‌اند، اتکا کند: «اگر وی از جمله‌ی محرومان باشد، کثرت آن رحمت‌ها برای دیگران نفعی به حال او نخواهد داشت. و نباید هم ناامید شود، زیرا ناامید شدن از رحمت و شفاعت کنندگان از جمله‌ی گناهان کبیره است»^۲.

[۷۷] ماوردی بیان نموده، کسانی که در انجام تکالیف قصور می‌ورزند، دارای حالاتی چند می‌باشند، که از جمله‌ی این حالات، حال کسی را ذکر کرده که در تقصیر و کوتاهی «به آسان‌گیری درباره‌ی آن و امید به عفو و گذشت از آن، مفتون می‌گردد. چنین شخصی (کسی است که) عقلش فریب خورده به جهل و نادانی خود مغرور شده است، زیرا آمده «ظن» را به عنوان توشه و «امید» را به عنوان ساز و برگ قرار داده است. چنین شخصی بمانند کسی است که سفری را بدون زاد و توشه طی کرده، گمان می‌برد که آن را در بیابان‌های خشک پیدا می‌نماید. و دست آخر این ظن او را به وادی هلاکت می‌برد»^۱.

[۷۸] غزالی بیان کرده که در انتظار محبوب بودن حتماً باید دارای سببی باشد. پس اگر آن انتظار بخاطر حصول اکثر اسباب آن باشد، پس نام امید بر آن صدق می‌کنند. اما اگر انتظار با عدم تعادل اسباب آن و آشفتگی آنها همراه باشد، نام حماقت و اغفال بر آن صادق‌تر است. پس کسی که بذریمان را می‌پاشد، و با آب طاعات و عبادت‌ها آن را آبیاری می‌کند، و از رحمت و فضل الله تعالی انتظار بکشد که تا دم مرگ او را (در این راه) ثابت قدم نماید، باید بگویم که انتظار چنین شخصی امیدی مورد پسند است که باعث می‌گردد شخص به مقتضای اسباب ایمان قیام نماید. اما کسی که از بذریمان رسیدگی‌اش را با آب طاعت‌ها و عبادت‌ها

۱. شعب الایمان ج ۱ ص ۵۲۰.

۲. کتاب الآداب ص ۴۴۷.

۱. ادب الدنیا و الدین

قطع کرده، و قلب را ملامت از رذایل اخلاقی و نهاده، سپس در انتظار مغفرت به سر برده است، باید بگوییم که انتظار وی حماقت و غرور است و مانند حال کسی است که در زمین مردابی شور بذر پاشیده، و عزم کرده که رسیدگی و رعایت آن با آبیاری را ترک گوید.^۱

[۷۹] و به این نکته یادآور شده که خوف و ترس دارای کوتاهی‌ها و دارای افراط‌ها و دارای اعتدال است، و آنچه که مورد پسند است اعتدال و میانه روی است، پس کسی که گمان برد همه‌ی آنچه که ترس است، مورد پسند است، به طوری که هر اندازه که قوی‌تر باشد، بهتر و مورد پسندتر است! در حقیقت اشتباه کرده است.^۲

[۸۰] به همین خاطر است که بغوی هنگامی که حال اهل ایمان را ذکر کرده، همان کسانی که به هنگام ذکر آیات عذاب، پوست بدنشان به لرزه می‌افتد و به هنگام ذکر آیات رحمت نرم می‌گردد، در دنباله‌ی این بحث، آمده به ذکر تعدادی از روایت‌هایی پرداخته که در آنها، سلف صالح عملکرد آن کسانی را که در خوف از حد معمول آن فراتر رفته‌اند، تا جایی که دچار بیهوشی و عقل‌پریدگی شده‌اند، مورد انکار قرار داده، بیان کرده‌اند که این کار، برآمده از عمل شیطان است. و بغوی با نقل این روایت‌ها می‌خواهد به این نکته اشاره کند که این اندازه به نوعی خروج از حالت اعتدال و زیر پا گذاشتن حد و مرزی است که الله تعالی در شأن بیم و خوف تعیین کرده است.^۱

[۸۱] عز بن عبدالسلام ذکر کرده، اگر مسأله‌ی قدرت و خشونت تنها و به صورت مستقل و جداگانه در آیات قرآن ذکر می‌شد بیم آن می‌رفت که منجر به یأس و ناامید شدن از رحمت خدا بشود، و اگر رحمت به صورت مستقل و جداگانه در آیات قرآن به کار می‌رفت، بیم آن می‌رفت که به مفتون شدن به احسان

۱. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۵۰-۱۵۱.

۲. مرجع سابق ج ۴ ص ۱۶۵.

۱. معالم التنزیل ج ۷ ص ۱۱۵-۱۱۶.

و کرم خدا منتهی گردد^۱. یعنی جمع کردن آنها با هم، حجتی است برای کسی که ناامید شده، و برای کسی که مغرور شده و فریب خورده. زیرا شخص ناامید و مأیوس اگر به ذکر قدرت و خشونت احتجاج کند، همراه با آن رحمت هم ذکر شده است و اگر آن شخص فریب خورده به ذکر رحمت احتجاج کند، می بیند که خشونت و عقاب هم همراه با آن ذکر شده، پس هیچ یک از آنها در روشی که در پیش گرفته است، حجت و دلیلی در دست ندارد.

[۸۲] نووی به وضوح بیان داشته که «تنها زمانی نزدیک به خدای تعالی حاصل می گردد و ترس از او صورت می پذیرد که بر حسب آنچه باشد که دستور داده است، نه با خیال اندیشی های روان و تکلیف و تقبل اعمالی که الله تعالی به آنها دستور نداده است»^۲. و این بدان خاطر است که خوف از الله تعالی مطابق با آنچه که تعیین کرده، صورت می پذیرد، نه با ملزم ساختن نفوس به انجام اعمال پر زحمت و خود درآوردی که نفوس آنها را می پسندند، به این بهانه که دارند خشیت از خدا را عملی می سازند و به خوف و بیم از او پایبند می شوند.

[۸۳] ابن حجر به این نکته یادآور شده که نتیجه مبالغه و اغراق در امید و رجا این است که بنده به سوی مکر سوق داده می شود و نتیجه مبالغه در بیم و خوف این است که فرد به سوی ناامیدی سوق داده می شود و هر یک از این دو مذموم است^۱.

و تنها راهی که برای در امان ماندن از این دو روش مذموم وجود دارد این است که با هم جمع شوند، و آنچه که واجب جز به وسیله آن کامل نمی شود، خود حکم واجب پیدا می کند. و این آنچه را که ما پیشتر درباره سخن ابن حجر ذکر کردیم و گفتیم که این استحبابی که وی در جمع بین این دو مقام اعمال داشته است، نوعی تسامح در عبارت است، تأکید می نماید. و چنانکه مفهوم سخن او دلالت می نماید، مقام در اینجا، مقام ایجاب و ضرورت است.

۱. قواعد الاحکام ج ۱ ص ۲۱.

۲. شرح صحیح مسلم ج ۱۵ ص ۱۰۷.

۱. فتح الباری ج ۲۴ ص ۸۸.

[۸۴-۸۵] ابن حجر در رابطه با این سخن پیامبر (ﷺ) به بلال (رضی الله عنه): «در باره‌ی امیدوارانه‌ترین عملی که در اسلام انجام داده‌ای برایم سخن بگو!». گفته است: «و اضافه کردن عمل به امید به این خاطر است که امید فراخوان به سوی آن است».^۱ یعنی امید بنده به آنچه که در نزد پروردگارش است، همان چیزی است که او را وادار به عمل می‌کند. «و اما کسی که در معصیت و نافرمانی غرق شده، و امیدوار است بدون پشیمانی و بدون دست کشیدن از آن معصیت‌ها، مورد مؤاخذه و عقاب قرار نگیرد، باید بگوییم که چنین شخصی در باتلاق حماقت و فریب خوردگی دست و پا می‌زند».^۱

[۸۶] زرکشی به این نکته یادآور شده که این سخن الله تعالی: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ﴾^۲ رساتر به تهدید می‌پردازد از اینکه اگر می‌گفت: دارای عقوبت شدیدی است. زیرا الله تعالی به این دلیل این سخن را گفت تا مردم فریب رحمت وسیع خدا را نخورند و نتیجتاً برای انجام معصیت‌ها جرأت پیدا نکنند. معنایش این است که به وسعت رحمت خدا اغفال نشوید، چرا که این اغفال همراه با آن رحمت، جلوی عذاب او را نمی‌گیرند.^۳

و این به آن دلیل است که بقیه‌ی آیه این است: ﴿وَلَا يُرَدُّ بِأْسِهِ عَنِ الْقَوْمِ

الْمُجْرِمِينَ﴾

ترجمه: «و عذابش از جماعت گناهکار باز داشته نمی‌شود».

در اقوالی که آنها را ذکر کردیم، به حول و قوه‌ی الهی بیانی کافی در رابطه با آنچه که علمای شافعی از وجوب عملی ساختن خوف و امید و جمع کردن آن دو در

۱. روایت از بخاری ج ۲ ص ۴۸ در باب تهجد در شب باب فضیلت وضو در شب و روز، و روایت از مسلم ج ۱۶ ص ۱۳، کتاب فضایل الصحابه، باب فضایل ام سلیم و بلال، و بلال در جواب پیامبر (ﷺ) فرمود: «امیدوارانه‌ترین عملی که انجام داده‌ام این است که هر ساعتی از شب یا روز که وضو گرفته‌ام، با آن وضو آمده‌ام و آنچه که برای نوشته شده است، نماز خوانده‌ام».

۲. فتح الباری ج ۶ ص ۴۱.

۱. مرجع سابق ج ۲۴ ص ۸۸.

۲. «اگر تو را تکذیب کردند پس بگو که پروردگار شما دارای رحمت وسیعی است».

۳. البرهان فی علوم القرآن ج ۴ ص ۶۶.

کنار هم، و غلبه دادن امید یا پرداختن صرف به آن در هنگام مرگ به عنوان حسن ظن به خدا و اعتماد به او، تثبیت کرده‌اند، وجود دارد. و از خداوند طلب یاری می‌کنیم.

مسأله‌ی سوم: توکل

الله تعالی توکل را در جاهای بسیاری از کتاب عزیزش ذکر کرده است، و آن را با عبادت هم ردیف کرده است؛ وی فرموده است: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ، فَأَعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: آیه ۱۲۳]

ترجمه: «و غیب آسمان‌ها و زمین از آن الله تعالی است و همه‌ی شئونات به او باز می‌گردد، پس او را عبادت کن و بر او توکل نما!»

و فرموده: ﴿وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ

تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [شوری: آیه ۱۰]

ترجمه: «اگر در چیزی اختلاف پیدا کردید، پس حکم آن به سوی الله تعالی است. این الله است پروردگار من، بر او توکل کردم و به سوی او باز می‌گردم».

و به ما دستور داده که بگوییم: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [فاتحه: آیه ۵]

ترجمه: «خدا یا فقط تو را می‌پرستیم و فقط از تو طلب کمک و یاری می‌کنیم».

و همه‌ی دین به این دو معنای عظیم باز می‌گردد!

و این در حالی است که پیامبر (ﷺ) با قول و فعل و تقریرش بهترین مفسر و مبین این مقام عظیم می‌باشد. زیرا پروردگارش توکل را به او دستور داده و فرموده:

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [فرقان: آیه ۵۸]

ترجمه: «و بر آن زنده‌ای توکل کن که نمی‌میرد».

و شاید مهمترین چیزی که ذکر آن - از خلال اقوال علمای شافعی - برای بیان

این نوع عظیم از عبادت لازم و واجب است، دو مورد زیر است:

۱- بیان حقیقت توکل

۲- پیوند اسباب با توکل

اولاً: بیان حقیقت توکل

عبارتها و جملات علمای شافعی در رابطه با مشخص کردن لفظی که حقیقت توکل به وسیله‌ی آن توصیف می‌شود، متنوع و گوناگون بوده است. و این عبارتها بر روی الفاظ و واژه‌هایی نزدیک بهم دایر گردیده‌اند که اگر بخواهیم به بیان این حقیقت بپردازیم، از ذکر آنها بی‌نیاز نیستیم. و معنای این الفاظ - به هنگام تأمل - به یک معنای جامع برمی‌گردد، که عبارتست از اعتماد و تکیه قلب برالله تعالی و واگذاری امورات به وی. در این رابطه عبارتهای فشرده و طویل آنها با هم مساوی است، زیرا تفصیل گویی آنها برای بیان این حقیقت قبل از هر چیز به تشریح عبارتهای فشرده شبیه است.

[۱] در این باره شافعی «رحمه الله» می‌گوید: «الله تعالی پیامبرش را پاک ساخت، و

قدر و منزلت وی را بالا برد، و وی را تعلیم و ادب داد و فرمود: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ

الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [فرقان: آیه ۵۸]

ترجمه: «و بر آن خدای زنده‌ای توکل کن که نمی‌میرد».

و این به این خاطر است که مردمان در حالات و اوضاع گوناگونی بسر می‌برند، عده‌ای بر نفس خود اتکا دارند، یا بر مال یا بر زراعت خود، یا بر پادشاه یا بر بخشش مردم. و همه‌ی اینها به کسی متکی هستند که زنده است و می‌میرد، یا بر چیزی اتکا و توکل می‌کنند که فنا می‌شود و نزدیک است که (عطای) خود را قطع کند. لذا الله تعالی پیامبرش را پاک ساخت و به او فرمان داد که بر آن خدای زنده‌ای که نمی‌میرد، توکل و اتکا نماید.^۱

و مفاد این سخن این است که توکل عبارتست از متکی شدن به کسی که بر او توکل می‌شود. پس اگر این اتکا به آن خدای زنده‌ای باشد که هرگز نمی‌میرد، همان توکل مورد پسندی است که الله تعالی آن را به پیامبرش (ﷺ) فرمان داده است. و اگر به چیزی از غیر الله تعالی باشد، مذموم و ناپسند است، زیرا اعتماد و اهتمام قلب

۱. روایت از بیهقی در احکام القرآن ج ۲ ص ۱۸۰.

نباید جز بر الله تعالی که یگانه و بی شریک است، باشد. اما آنچه که غیر خداست، صرفاً سببی از اسباب است که تعلق و ارتباط آن با اعضاء است نه با قلب، همان گونه که بیان این مطلب به حول و قوه‌ی الهی می‌آید.

[۲] و به همین خاطر است که ابن حبان گفته است: «توکل عبارتست از قطع کردن قلب از رابطه‌ها بوسیله‌ی کنار نهادن مخلوقات، و اضافه کردن آن به نیازمندی به تغییر دهنده‌ی حالات»^۱. بنابراین کنار زدن مخلوقات و قطع روابط (توکل آمیز) صرفاً از جهت قلب است، که نباید به غیر الله تعالی اعتماد و اتکا نماید. زیرا این فقط الله است که زمام امور بدست اوست، کسی به جز او نمی‌تواند از زیانی رازگشایی کند، یا تغییر و دگرگونی بوجود آورد. لذا بنده برای اینکه اعتماد و اتکای خود را به خدا ثابت نماید، همه‌ی اموراتش را به او تسلیم می‌کند، و در اختیار او می‌گذارد. چنانکه ابن حبان «رحمه الله» در باب توکل و تقوا از صحیح خودش [۳] گفته است: «ذکر اخبار نسبت به آنچه از او واگذار کردن و تسلیم کردن اشیاء به خدای باری تعالی بر انسان مسلمان واجب است»^۲.

[۴] و خطابی این معنی را ملاحظه کرده هنگامی که ذکر کرده حقیقت این اسم خدای تبارک و تعالی «وکیل» این است که «همان چیزی است که مستقلاً در ارتباط با اموری که به او واگذار شده است، تصرف می‌کند. و از این توکل است این سخن مسلمانان: الله تعالی برای ما کافی است و او بهترین وکیل است. یعنی بهترین سرپرست و کفیل و دست‌اندرکار شئون ما می‌باشد!»^۳. یعنی حقیقت توکل آنها بر خدای سبحان عبارتست از اعتماد کردن به وی و اطمینان کردن به او در زمینه‌ی انجام اموری که به او تفویض شده است.

[۵] از همین جاست که حلیمی گفته است: و بطور کلی توکل (عبارتست از) تفویض امر به الله تعالی و ثقه و اعتماد همراه با حسن نظر^۴ درباره‌ی آنچه که بدان

۱. روضة العقلاء و نزهة الفضلاء ص ۲۶۶، و نگاه: به روایتی مانند آن در باب توکل و تقوا در

الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۵۰۹.

۲. الاحسان ج ۲ ص ۵۰۵.

۳. شان الدعاء ص ۷۷.

۴. در اصل اینگونه است.

امر کرده و مباح نموده است.^۱

[۶] و بیهقی چنین برگزیده که در (تعریف) توکل (بگوید): «آرامش قلب و اعتماد و خاطر جمعی آن نسبت به وعده‌ی الله تعالی می‌باشد»^۲، و این تعریف از آنچه که تقدیم شد، فراتر نمی‌رود؛ زیرا قلب آرامش و اطمینان نمی‌یابد مگر اینکه به کسی که زمام همه‌ی امورات در دست اوست، اعتماد و اطمینان کند، در این هنگام است که امر خود را به او واگذار، و او را بعنوان وکیل خود اعتبار می‌کند.

[۷] به همین خاطر بیهقی در جایی دیگر انتخاب کرده که (بگوید): توکل «یعنی واگذاری امر به الله تعالی و اعتماد کردن به او»^۳ و این آنچه را که ما در اینجا بدان قایل شدیم، تایید می‌نماید.

[۸] این همان چیزی است که قشیری با این سخنش آن را مد نظر داشته است: «و بدان که توکل جایگاهش قلب است»^۴ یعنی توکل کار قلب است که در اعتماد و اطمینان کردن به الله تعالی نمایانگر است. و این توکل فقط در قلب است نه در اعضاء. و به همین خاطر، در آنجا حرج و گناهی بر متوکل نیست اگر که اعضایش به اسباب تعلق بستند. همان گونه که در سخن قشیری و غیر او به حول و قوه‌ی الهی خواهد آمد.

[۹] و این چیزی است که غزالی بدان تصریح کرده است. او گفته است: «توکل عبارتست از اعتماد صرف قلب بر وکیل»^۵.

[۱۰-۱۱] ابو مظفر سمعانی گفته است: «توکل عبارتست از ثقه و اعتماد به خدا در همه‌ی امور»^۶. و در پرتو این تعریف است که تعدادی از آیات توکل در کتاب خدا را تفسیر نموده است.^۷

۱. المنهاج فی شعب الايمان ج ۲ ص ۵.

۲. کتاب الاداب ص ۹۰.

۳. شعب الايمان ج ۲ ص ۵۷.

۴. الرسالة القشيرية ص ۷۶.

۵. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۷۶.

۶. تفسیر ابوالمظفر سمعانی ج ۲ ص ۳۹۹ و مانند آن ج ۲ ص ۲۴۸.

۷. نگاه: به تفسیر او ج ۲ ص ۲۷۱، ۳۶۳، ۴۳۶، ۴۵۲، و نیز ج ۳ ص ۴۸، ۹۳ و نیز ج ۵ ص ۴۶۲.

[۱۲] از آنجا که جایگاه این اعتماد قلب است - همان گونه که پیشتر گفتیم - ابو مظفر سمعانی بعد از سخنی که درباره‌ی اضطراب و نیاز بدن‌ها به اسباب ارائه کرده است، گفته است: «و اما قلبها باید بگوئیم که تنها به مسبب اسباب نیاز دارند»^۱.

[۱۳] رازی گفته است: «توکل بر خدا عبارتست از تفویض همه‌ی امور به خدای تعالی و اعتماد بر او در همه‌ی حالات»^۲.

[۱۴] و معنای اسم الله تعالی (وکیل) را به این ارجاع داده و گفته است: «پس وکیل در صفات الله تعالی به معنای موکل الیه [یعنی کسی که به او واگذار شده است] می باشد. در واقع بندگان منافع و مصالح خود را به او واگذار نموده و به [۱۵] احسان وی اعتماد کرده‌اند»، پس خدای تعالی وکیل است «به این معنا که بندگان مصلحت‌های خود را به او واگذار نموده‌اند و این همان مراد از این سخن

خدای تعالی است: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ ﴾ [فرقان: آیه ۵۸]^۳

ترجمه: «و توکل کن بر آن (خدای) زنده‌ای که نمی‌میرد».

[۱۶] و بغوی توکل وارد شده در آیه‌ی ۲ سوره‌ی انفال که در رابطه با ذکر

صفات مومنان است: ﴿ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ چنین تفسیر کرده است: «یعنی امورات خود را به او واگذار می‌کنند و به او اعتماد می‌نمایند و به غیر او امیدوار نمی‌شوند، و از غیر او نمی‌ترسند»^۴. و دو صفت اخیر یعنی بیم و امید در واقع بر آمده از آن حقیقت توکلی هستند که بغوی آن را چنین ذکر کرده: «امورشان را به او تفویض می‌کنند، و به او اعتماد می‌نمایند و به غیر او امیدوار نمی‌شوند، و از غیر او نمی‌ترسند» و این دو صنف اخیر یعنی بیم و امید، برآمده از حقیقت آن توکلی هستند، که آن را چنین ذکر کرده است: «امورشان را به او تفویض می‌کنند، و به او

۱. این مطلب را قوام السنه‌ی اصفهانی در کتاب الحجة فی بیان المحجة ج ۲ ص ۵۲ نقل کرده است.

۲. تفسیر کبیر ج ۱۷ ص ۱۵۲.

۳. شرح اسماء الله الحسنی ص ۲۹۳ تا ۲۹۴، و نگاه: به تفسیر ابن جریر برای اسم خدای تعالی «وکیل» در جامع البیان ج ۳ و ۴ ص ۱۱۸ تا ۱۱۹، و نیز سعدی در تیسیر الکریم الرحمن فی

تفسیر کلام المنان ص ۲۳۰.

۴. معالم التنزیل ج ۳ ص ۳۲۶.

اعتماد می نمایند».

[۱۷] و مانند آن است سخن بیضاوی در تفسیر این آیه: «امورشان را به او واگذار می نمایند، و فقط از او می ترسند و فقط به او امیدوار می شوند».^۱

[۱۸] و بغوی توکل ذکر شده در آیات قرآنی را چنین تفسیر کرده که ثقه و اعتماد بر الله تعالی می باشد.^۲

[۱۹] و نووی توکل را به واگذاری تفسیر نموده هنگامی که آمده این سخن پیامبر را شرح داده است: «اللهم لك اسلمت و بك امنت و عليك توكلت»^۳ «خدایا در برابر تو تسلیم شدم و به تو ایمان آوردم و بر تو توکل کردم» به طوری که جمله‌ی اخیر را چنین تفسیر کرده است: «یعنی کارم را به تو واگذار کردم».^۴

[۲۰] ابن دقیق^۵ العید «رحمته» هم در ارتباط با معنای توکل شرح دقیقی ارائه داده به طوری که تفاوتی با مقوله‌ی یارانش «رحمته» ندارد. و این هنگامی است که وصیت پیامبر (ﷺ) به ابن عباس (رضی الله عنه) را شرح داده است و در آن وصیت آمده است: «اگر مسألت کردی، فقط از خدای تبارک و تعالی مسألت کن و اگر طلب کردی، فقط از الله تعالی طلب کمک کن!»^۶. وی در شرح این جمله گفته است: «پیامبر (ﷺ) ابن عباس را به توکل کردن بر مولایش، و این که به غیر از وی

۱. انوار التنزیل ج ۳ ص ۴۱.

۲. نگاه: به معالم التنزیل ج ۳ ص ۳۷۴، و نیز ج ۴ ص ۱۴۶-۱۸۳-۲۵۸-۳۱۸، و نیز ج ۶ ص ۳۱۶، ۲۵۲ و نیز ج ۷ ص ۱۲۱ و نیز ج ۸ ص ۲۵۵.

۳. در صفحه‌ی ۴۸ تخریج آن گذشت.

۴. شرح مسلم ج ۱۷ ص ۳۹.

۵. او حافظ ابوالفتح محمد بن علی بن وهب بن در حدیث مطیع قشیری می باشد، در علوم زیادی مهارت یافته است، به خصوص در علم حدیث، کتاب العمرة مقدسی را شرح داده است. و در رابطه با حدیث کتاب «الإمام» را نوشته است. و در کتاب «الامام» آن را شرح داده است. و کتاب الاربعین فی الروایة عن رب العالمین، اثر اوست. در سال ۷۰۲ وفات یافته است. شرح حال وی در تذکرة الحفاظ ج ۴ ص ۱۴۸۱ تا ۱۴۸۳، اثر شاگردش ذهبی، و طبقات سبکی ج ۹ ص ۲۰۷ تا ۲۴۹ و طبقات ابن قاضی شهبه ج ۳ ص ۸۴ تا ۸۶ و غیر آن موجود می باشد.

۶. روایت از احمد ج ۱ ص ۲۹۳، و ترمذی (عارضه الاحوذی ج ۹ ص ۳۱۹-۳۲۰) و ابن رجب در جامع العلوم و الحكم ج ۱ ص ۴۵۹-۷۶۲ درباره‌ی طریق و الفاظ آن سخن گفته است.

معبودی بر نگیرد، و در همه‌ی امورش چه کم و چه زیاد به غیر او تعلق پیدا نکند،
فرا خوانده است. الله تعالی فرموده است: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾
[طلاق: آیه ۳]

ترجمه: «و هر کس که بر الله تعالی توکل کند پس او، کافی است»

پس به اندازه‌ای که شخص با طلبش یا با قلبش یا با آرزویش، به غیر الله تعالی
روی می‌آورد و تمایل پیدا نماید، در حقیقت به خاطر کسی که نفع و ضرری به او
نمی‌رساند، از الله تعالی روی برتافته است.^۱

این تفصیل و توضیحی که درباره‌ی مفهوم توکل ذکر شده است، از آن اجمال و
فشرده‌گویی که کلمه‌ی اعتماد قلب و واگذاری آن به پروردگار تعالی فایده می‌دهد،
فرا تر نمی‌رود. و به همین خاطر است که پیشتر گفتیم تفصیل و توضیح آنها
درباره‌ی بیان حقیقت توکل صرفاً به مثابه شرحی است برای آن چه که به طور
اجمال بیان کرده‌اند.

[۲۱-۲۲] و از جمله‌ی چیزهایی که این را بیان می‌کند این است که ابن کثیر
«ﷺ» هنگامی که آمده در تفسیر این گفته‌ی الله تعالی: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

فَأِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [انفال: آیه ۴۹]

ترجمه: «و کسی که بر خدا توکل کند، الله تعالی شکست ناپذیر و کاردان است».

توکل را به این تفسیر کرده که عبارت از اعتماد و توکل بر آستانه درگاه اوست^۲،
و در جایی دیگر از همان سوره، در ارتباط با این آیه: ﴿وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾
[انفال: آیه ۲]

ترجمه: «و بر پروردگارشان توکل می‌کنند»

آن را چنین تفصیل داده است: «یعنی به غیر او امیدوار نمی‌شوند، و غیر او را
قصد نمی‌کنند، و فقط به آستانه او پناه می‌برند، و نیازها و حاجت‌ها را جز از او
طلب نمی‌کنند، و جز به سوی او رغبت پیدا نمی‌کنند، و می‌دانند که او هر چه

۱. شرح الاربعین النوویه ص ۵۵.

۲. تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۳۱۹.

بخواهد، موجود می‌شود، و هر چه نخواهد موجود نمی‌شود، و او تصرف کننده در ملک است، هیچ شریکی ندارد و هیچ تعقیب کننده‌ای برای حکمش ندارد و او سریع الحساب است»^۱.

این تفصیل صرفاً برای بیان اجمالی است که در تعریف سابق صورت گرفته است. و این به این خاطر است، کسی که به گونه باید و شاید بر الله تعالی اعتماد می‌کند، به غیر او امیدوار نمی‌شود، و جز او را قصد نمی‌کند، و جز به سوی او رغبت پیدا نمی‌کند، زیرا به کمال قدرت خدا ایمان دارد، و این که هیچ چیزی در هستی از اراده‌ی او خارج نمی‌شود، در نتیجه این معرفت عظیم، به سوی ثقه و اعتماد صرف به خدای بی شریک، راهنمایی می‌کند. و این بدین خاطر است که توکل [۲۳] همان گونه که عز بن عبدالسلام می‌گوید: «از شناخت و معرفت تفرد خدای تعالی به ضرررسانی و نفع‌رسانی و فرودست کردن و فرادست کردن، و عطاء کردن و منع نمودن، و عزیز کردن و ذلیل کردن و زیاد کردن و کم کردن ناشی می‌شود»^۲.

[۲۴] مقریزی «رحمته» بیان این مسأله را جمع کرده هنگامی که آمده حقیقت استعانت را به لحاظ عملی ذکر کرده است و گفته است: «استعانت همان چیزی است که از آن به توکل تعبیر می‌شود، و آن حالتی برای قلب است که از معرفت خدای تبارک و تعالی و تفرد وی به خلق و فرمان و تدبیر و ضرر و نفع‌رسانی، و این که آن چه که او خواسته موجود شده، و آن چه که او نخواسته موجود نشده است، نشأت می‌گیرد، و در نتیجه این توکل، اعتمادی را بر خدا، و واگذاری امورات را به او، و داشتن ثقه به او را واجب می‌سازد»^۳.

و گاهی یکی از آنها با ارجاع دادن معنای توکل به آیه‌ای از کتاب خدا، به حقیقت توکل اشاره می‌کند که آن آیه، کسی را که در آن اندیشه می‌کند به داشتن ثقه و اعتماد بر پروردگارش هدایت و راهنمایی می‌کند. و این همان کاری است که

۱. تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۲۸۶.

۲. قواعد الاحکام ج ۲ ص ۲۱۳ و مانند آن در ج ۱ ص ۲۰۶-۲۰۷.

۳. تجرید التوحید ص ۳۶-۳۷.

ابن حجر انجام داده [۲۵] هنگامی که گفته: «و مراد از توکل، اعتقاد به چیزی است که این آیه بیانگر آن می‌باشد: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: آیه ۶]

ترجمه: «و هیچ جاننداری در زمین نیست مگر این که رزق آن بر خداست»^۱ و پوشیده نیست که این آیه و امثال آن از بزرگترین چیزهایی هستند که این زمینه را برای مؤمن فراهم می‌کند که او قلبش را به پروردگارش ارتباط دهد و به او ثقه و نهایت اعتماد داشته باشد.

و از همین جاست که ابن حجر توکل وارد شده در حدیث طویل استفتاح را در رابطه با این جمله [۲۶] «و بر تو توکل کردم»^۲ چنین تفسیر کرده است: «یعنی کارم را به تو واگذار کردم، و اندیشیدن در اسباب عادی را وانهادم»^۳.

[۲۷-۲۸] سیوطی توکل را در جاهایی چند به داشتن ثقه و اعتماد به خدای سبحان^۴ تفسیر نموده است، چنانکه محلی آن را به داشتن ثقه و واگذاری (امور) به خدای تبارک و تعالی تفسیر کرده است.^۵

و از مطالب پیش گفته به این نتیجه می‌رسیم که علمای شافعی حقیقت توکل بنده را در اعتماد و ثقه قلب او به پروردگار و اتکای صرف به او، و واگذاری همه‌ی امورات به وی دانسته‌اند تا بنده با این کار ثقه و باور خود را نسبت به خدای تعالی نشان دهد و در پناه او بیارامد.

۱. فتح الباری ج ۲۴ ص ۹۴.

۲. روایت از بخاری ج ۲ ص ۴۱، باب تهجد در شب، و مسلم ج ۶ ص ۵۴-۵۵، کتاب نماز مسافران، باب نماز پیامبر (ﷺ) و دعای وی در شب.

۳. فتح الباری ج ۶ ص ۴-۵.

۴. تفسیر جلالین ص ۹۴، ۲۳۴، ۲۷۲، ۳۰۸، ۳۱۹.

۵. مرجع سابق ص ۴۹۸، ۵۰۸، ۵۶۰، ۶۱۲.

ثانیا: پیوند اسباب با توکل

از آنجا که حقیقت توکل با قلب مرتبط است، اسبابی که الله تعالی در این زمینه آنها را بوجود آورده است، با اندام و اعضا سروکار دارند. زیرا الله تعالی - در حالیکه حکمت بالغه از آن اوست - این اسباب را بعنوان امری قرار داده که بندگان نمی توانند از آنها بگریزند. و متون و نصوص کثیری بر شرعیت جستجوی اسباب توکل و وانهادن سستی و بیکاری و تنبلی، دلالت کرده اند، تا جاییکه الله تعالی در یکی از موسم های عظیم عبادت یعنی موسم حج جستجوی سبب مباح (یعنی کسب و کار) را برای بندگانش مشروع نموده است. ایشان فرموده است: ﴿ لَيْسَ

عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [بقره: آیه ۱۹۸]^۱

ترجمه: «بر شما گناهی نیست که در پی جستجوی فضلی از ناحیه‌ی پروردگارتان برآئید».

این در حالی است که علمای شافعی این حقیقت را به وضوح بیان داشته، و نسبت به کسانی که قایل به تعطیلی کلی این اسباب هستند، شدیداً اعتراض کرده، منکر آنها شده اند و گفته اند: این سخن نه تنها به بروز منکرات بزرگی در شئون دنیا می انجامد که در شئون دینی و دنیوی بطور همزمان با هم تاثیر می گذارد، و منکرات بزرگی را در آنها ایجاد می کند و در عین حال آنها از مبالغه روی در نگاه کردن به اسباب یا پیدا کردن تمایل قلبی نسبت به آنها، بشدت بر حذر داشته اند.

کلام شافعی «حَلَلٌ» که بیشتر درباره‌ی حقیقت توکل ذکر شد، در راستای تایید این حقیقت است. در آن سخن احساس می شود که کسی که به کسب و کار روی نمی آورد، و در جستجوی سبب مباح بر نمی آید، مذموم است. و این به این خاطر است که امام شافعی کسی را که به بخششهای مردم توکل می کند^۲، در زمره‌ی کسانی قلمداد کرده است که بر غیر الله تعالی توکل و اتکا می نمایند. و مفهوم چنین توکلی که بر غیر الله تعالی است، شامل همه‌ی کسانی است که از کسب و کار

۱. نگاه: به آنچه که حافظ ابن کثیر در تفسیرش ج ۱ ص ۲۹۳-۲۴۰ برای بیان این مطلب که مراد

از این آیه کسب فضل خدا در موسم حج است، وارد کرده است.

۲. در صفحه‌ی ۲۷۰ کل سخن او ذکر شده است.

دست کشیده‌اند و لزوماً به عطایا و بخششهای مردم چشم دوخته‌اند. زیرا اگر آن عطایا به آنها نرسد، سرنوشتی جز هلاکت نخواهند داشت^۱. و به همین خاطر است که امام شافعی «رحمته» در ارتباط با کسی که بر عطایای مردم توکل و اعتماد می‌کند، تفصیل‌گویی نکرده است. زیرا هر کسی که از کسب و کار دست بکشد - حال یا از روی اتکا و توکل به دیگران یا به انگیزه‌ی مفت‌خوری - لزوماً به عطایا و بخششهای مردم چشم خواهد داشت، اگر چه میلی به این کار نداشته باشد، چنانکه احمد بن حنبل «رحمته» گفته است: «هر کس که بنشیند و به حرفه‌ای مشغول نگردد، نفسش او را به چشم دوختن به آنچه که در دست مردم است، فرا می‌خواند»^۲. و در اینکه شافعی آمد کسانی را که بر نفس خود یا بر سلطان یا بر مال یا بر زراعت خود توکل می‌کنند، در شمار کسانی قرار داد که بر غیر الله تعالی توکل می‌کنند، نوعی نکوهش و ذم ظاهری نسبت به کسی وجود دارد که تنها به سبب اعتماد کرده و از پروردگار سبحان غافل شده است.

[۲۹] وی «رحمته» تصریح کرده که اگر «مردی از این بترسد که اگر به جمعه برود، حاکم او را به ناحق دستگیر می‌کند، چنین شخصی می‌تواند به جمعه نرود. و نیز اگر بدلیل اینکه برایش میسر نمی‌شود که طلب طلبکارش را بدهد و به همین خاطر خود را از او پنهان می‌کند و (می‌ترسد اگر به جمعه برود او را ببیند) می‌تواند از جمعه کردن تخلف بورزد»^۳. در اینجا امام شافعی برای آن شخص هراسان و آن

۱. سزاوار نیست که با پیش کشیدن بحث خرق عادت اولیاء الله، در این باره اعتراض شود، زیرا کسانی به ولایت الله تعالی دست می‌یابند که به شرع او پایبند بوده، و موارد مخالف با آن را دور می‌اندازند، و ترک کردن کسب و کار به این بهانه [که فرد ولی است و اولیاء الله از مزایای ویژه‌ای برخوردار هستند] از رشته‌ای که عنکیوت تنیده است، سست‌تر است، زیرا می‌دانیم که کارهای خارق‌العاده رده‌بالایی به پیامبران داده شده بود، با این حال آنها در حالیکه بنا به اجماع مسلمانان از اولیاء بزرگتر می‌باشند، سبب (کسب و کار) را ترک نگفتند و اگر قرار باشد که ترک سبب نوعی کردار بزرگ‌گم‌نشانه است، کسانی که از همه‌ی مردم دارای خوارق بزرگتری هستند، نسبت به آن، از همه‌ی آنها به مراتب سعادتمندتر می‌باشند. و آنان کسی نیستند جز پیامبران (درود و سلام خدا بر همه‌ی آنها باد).

۲. این مطلب را ابن حجر در فتح الباری ج ۲۴ ص ۵۸ نقل کرده، و ابن جوزی از احمد و دیگر اهل علم سخنی به این شیوه را نقل کرده است. تلبیس ابلیس ص ۲۸۳-۲۸۵.

۳. الام ج ۱ ص ۱۸۹.

شخص بدهکاری که تهی دست است، تنها اقدام به سبب را مباح نکرده، بلکه برای آنها اقدام و تمسک به سببی را مباح کرده که یکی از پیامدها و آثار آن ترک حضور در یکی از فرایض بزرگ الله تعالی می باشد.

[۳۰] محمد بن خفیف «رحمته» نه تنها کسی را که کسب و کارها را حرام دانسته، به باد انتقاد گرفته که او را گمراه و مبتدع خوانده است. وی گفته است: «و از جمله چیزهایی که ما به آنها اعتقاد داریم این است که، الله تعالی کسب و کارها و تجارتها و صنعتها را مباح کرده است. و الله تعالی تنها کلاهبرداری و ظلم را حرام نموده است، و اما کسی که گفته این کسب و کارها حرام می باشند، گمراه و گمراه کننده و بدعت گذار است، زیرا فساد و ظلم و کلاهبرداری بویی از تجارتها و صنعتها نبرده اند. و الله تعالی و پیامبرش صرفاً فساد را حرام کرده اند نه کسب و کار و تجارتها را. معامله و کسب و کار با توجه به اصل کتاب و سنت تا روز قیامت جایز می باشند. و یکی از اعتقادات ما این است که الله تعالی نمی آید به خوردن از (مال) حلال دستور دهد، سپس راه رسیدن به آن مال حلال را از همه ی جهات به روی آنها ببندد. زیرا آنچه که آنها را بدان مطالبه نموده است، تا روز قیامت موجود می باشد. و کسی که معتقد است که زمین از حلال خالی است و مردم در گرداب حرام دست و پا می زنند، مبتدع و گمراه است.»

[۳۱] ابن حبان در باب تقوا و توکل از صحیحش، گفته است: «ذکر اخبار به اینکه برانسان مسلمان واجب است که همراه با توکل قلب، از توکل اعضاء، بر ضد سخن کسی که آن را مکروه دانسته است، خودداری نماید.»

[۳۲] وی «رحمته» آن مرحوم بیان کرده که «الله تعالی خاصیت حرص و علاقمندی به دنیا را در وجود بشر به ودیعه نهاده است تا دنیا خراب نشود، زیرا دنیا، سرای نیکان و ره آوردگاه متقیان و جایگاه توشه برداری مومنان و کسب آذوقه برای صالحان است، و اگر مردم از علاقه مندی به آن تهی می شدند، از فعالیت افتاده و رو به تباهی می نهاد، و دیگر مومن نمی توانست زاد و توشه ای را بیابد که او را در

۱. این مطلب را ابو العباس بن تیمیه در الفتاوی ج ۵ ص ۸۱ از کتاب ابن خفیف یعنی «اعتقاد التوحید باثبات السماء و الصفات» نقل کرده است.

راستای ادای فرایض الهی کمک نماید، چه رسد به اینکه بخواهد مازاد بر این، چیزی را کسب کند که به درد آخرتش بخورد؟!^۱

منظورش این است که اصل علاقه‌مندی و حرص به اخذ اسباب از جمله چیزهایی است که در سرشت انسان به ودیعت نهاده شده است، زیرا این کار مصالح دین و دنیا راهمزمان با هم مراعات می‌نماید. و اگر به صورت کلی مردم بیایند و کسب و کار و تلاش را ترک نمایند، این کار موجب (بروز) فساد و تباهی دامنه‌داری می‌شود که به موجب آن، مردم دیگر نمی‌توانند فرایض الهی را انجام دهند.

[۳۳] و آن مرحوم همزمان با آن، نسبت به اغراق در حرص و طمع هشدار داده و بیان کرده که بر شخص عاقل لازم است، خواهش و آرزویش نهایتی داشته باشد که به آن نهایت باز گردد. زیرا حرص و طمع راننده‌ی ماشین بلاها و مصیبت‌ها می‌باشد، و شخص طماع و حریص در هر دو دنیا مذموم است. و گذشته از این با ناراحتی روانی و خستگی جسمی مواجه می‌گردد، و اگر وی افراط را کنار می‌گذاشت و به خالق آسمان توکل می‌کرد، یقیناً الله تعالی کاری می‌کرد که او به چیزی که اصلاً به سوی آن تلاشی نکرده، برسد، و نسبت به چیزی ظفرمند گردد که اگر با آن همه حرصی که دارد به دنبال آن می‌افتاد، باز هم نمی‌توانست به آن برسد.^۲

[۳۴] و خطابی «رحمته» از نهی پیامبر (ﷺ) از وارد شدن به سرزمین طاعون زده^۳

۱. روضة العقلاء ص ۲۱۱.

۲. مرجع سابق ص ۲۲۲-۲۲۴.

۳. بخاری در ج ۷ ص ۲۱، کتاب الطب، باب آن چه که درباره‌ی طاعون ذکر می‌شود، و مسلم در ج ۱۴ ص ۲۰۸-۲۱۱، باب طاعون و طیره، حدیث مرفوع عبدالرحمن بن عوف که درباره‌ی طاعون است، را روایت کرده‌اند (حدیث این است): پیامبر (ﷺ) درباره‌ی طاعون فرموده: «اگر شنیدید در سرزمینی وجود دارد، پس وارد آن سرزمین نشوید، و اگر در سرزمینی افتاد که شما در آن هستید، به عنوان فرار از آن جا، خارج نشوید!» و هنگامی که حضرت عمر (رضی الله عنه) به سوی شام بیرون شد، به او خبر دادند که ویا در آن افتاده است، و آنگاه با صحابه مشورت کرد، و عبدالرحمن بن عوف این حدیث را برایش خواند، آنگاه او حمد خدا کرد و بازگشت.

«اثبات احتیاط و نهی از خود را در معرض هلاکت قرار دادن»^۱ را برداشت کرده است. همان گونه که از فرمانی که رسول خدا درباره‌ی عمل کردن به اصحاب داد، و در عین حال به آنها خبر داد که اعمال از جمله‌ی چیزهایی هستند [۳۵] که پایان یافته‌اند^۲، چنین اقتباس و برداشت کرده که پیامبر (ﷺ) «آن سببی را که به مثابه‌ی فرع در برابر آن علتی است که برای آن حکم اصل را دارد، باطل نکرده، و یکی از این دو امر را برای دیگری، ترک نکرده است». تا جایی که گفته است: «سخن درباره‌ی رزق و انگیزه‌ی خواستن آن با کسب و کار - در حالی که اصالتاً امری پایان یافته است - نیز همین گونه است. و مسأله‌ی عمر و مهلت و اجلی که برای آن تعیین شده است، نیز همین گونه است، در این گفته‌ی الله تعالی: ﴿فَإِذَا جَاءَ

أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [اعراف: آیه ۳۴]

ترجمه: «پس وقتی که اجل آنها فرا می‌رسد، لحظه‌ای از آن تأخیر نمی‌کنند و لحظه‌ای پیش نمی‌گیرند».

سپس در ارتباط با طب و درمان آن چه که آمد، آمد. و این در حالی است که عموم اهل دین اعم از سلف و خلف آن را مورد استعمال قرار داده‌اند با آنکه می‌دانستند که هر آنچه را دست تقدیر رقم زده است، مداوا کردن به وسیله‌ی داروهای گیاهی و ادویه نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد».

و خطابی با این گزارش، سخن کسی را که می‌گوید: «با توجه به اینکه تقدیر امری پایان یافته است باید کاری به اسباب نداشته باشیم» رد کرده و سخن پیامبر (ﷺ) را در رابطه با اعمال، و اینکه سبقت گرفتن قدر از آنها به معنای دست برداشتن از آنها نیست، مبنای استناد خود قرار داده است. و این نکته را هم در باب رزق و انگیزه‌ی خواستن آن با کسب و کار تثبیت نموده است. و در عین حال بیان کرده است که سلف با وجود آنکه می‌دانستند دست تقدیر قطعاً آنچه را که در

۱. معالم السنن ج ۱ ص ۲۶۱.

۲. نگاه: به حدیث سراقه بن مالک رضی الله عنه در صحیح مسلم ج ۱۶ ص ۱۹۷-۱۹۸ و در مسند امام احمد ج ۳ ص ۲۹۳ آنجا که از پیامبر (ﷺ) پرسید که «پس امروز در چه موردی عمل کنیم؟ آیا در رابطه با چیزهایی که اقلام آن را نوشته‌اند و قدرها به آن روان شده‌اند؟!» و این حدیث، نظایر فراوانی دارد.

تقدیر دارد می‌آورد، معالجه و مداوای خود و جستجوی عوامل عافیت‌زا را ترک نکرده‌اند.

[۳۶] سپس وی بر کسی که می‌گوید، باید امور را صرفاً به اسباب اضافه کنیم و منشأ حوادث را هم در آنها بدانیم، و آن را مرتبط با قضا و قدر الهی ندانیم، تاخته و بیان کرده که این از جمله‌ی چیزهایی است که شکوک مردم درباره‌ی آن زیاد است و گمان‌هایشان درباره‌ی آن به خطا می‌رود. و آیاتی را از کتاب خدا به عنوان دلیل بر بطلان این مسلک و روش تفکر قرار داده است.^۱

[۳۷] ماوردی در اول کتاب معاملات، حلال بودن داد و ستد را با کتاب و سنت و اجماع ذکر نموده و دلایلی را بر این مورد ارائه داده است. سپس گفته است: «اجماع امت در این باره کاملاً روشن است و جملگی، آن را انکار نکرده است. اگر چه در چگونگی توصیف آن دچار اختلاف شده‌اند. تا جایی که بزرگان صحابه داد و ستد را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده و خود را برای آن گماشته بودند». تا آنجا که گفته است: «و بر این اساس احوال و اوضاع صحابه قبل از هجرت و بعد از هجرت جاری گشته است. عده‌ای از آنها به طور انحصاری به جنسی از آنها پرداخته‌اند، و عده‌ای دیگر در همه‌ی صنوف بیع دست داشته است».^۲

[۳۸] ماوردی سخن کسی را که می‌گوید بیع مکروه است، این چنین رد کرده است: «این اشتباه و غلط است، چگونه صحیح است چیزی مکروه باشد که خداوند در کتابش به حلالیت آن تصریح کرده است؟!».^۳

[۳۹] حلیمی هم آمده دلایل نصوصی و شبه پراکنی کسانی را که می‌گویند: «باید کاری به اسباب نداشته باشیم؛ زیرا توکل با توجه به شبهاتی که در مورد اسباب وجود دارد، محقق نمی‌شود، مگر این که بیاییم آن را از اسباب تهی بدانیم»، ذکر کرده، و جواب طویلی به آنها داده است. و استدلال نصوص آنها را بر ضد آنها معکوس نموده، سپس در خلاصه‌ی جواب آنها گفته است: الله تعالی همان کسی

۱. معالم السنن ج ۴ ص ۲۰۲-۲۰۳.

۲. الحاوی الکبیر ج ۵ ص ۳-۵.

۳. مرجع سلیق ج ۵ ص ۱۲.

است که کسب و کارها را برای مردم قرار داده و آنها را مباح دانسته است و ادویه و دواها را آفریده است، و درمان و معالجه را تعلیم داده و به سوی آن راهنمایی کرده است و طبابت را مباح نموده است، پس کسی که از اسباب روی می‌گرداند، راه‌های مشروع شده را به خدا باز پس می‌دهد و آنها را نمی‌پذیرد».

حلیمی در این ارتباط به سرگذشت پیامبران - درود و سلام خدا بر همه‌ی آنها باد - استناد می‌کند، چنانکه در داستان یعقوب، آن هنگام که او به پسرانش گفت:

﴿لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَجِدٍ﴾ [یوسف: آیه ۶۷].

ترجمه: «از یک در وارد نشوید»

وی برای آنها - جهت دور شدن و احتراز از چشم زخم - روشی را ترسیم کرد سپس توکل کرد، حال آنکه توکل را به صورت مستقل انجام نداده است. و نیز همین گونه است آنچه که خداوند درباره‌ی موسی باز گفته هنگامی که او به قومش گفت: ﴿ادْخُلُوا الْاَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ﴾ تا این قسمت گفته‌ی الهی: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ

الَّذِينَ يَخَافُونَ اَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾ [مائده: ۲۳]

ترجمه: «ولی دو نفر از مردانی که از خدا می‌ترسیدند و خداوند به آنها نعمت داده بود، گفتند: شما وارد دروازه‌ی شهر آنان شوید!».

می‌بینیم که الله تعالی کسانی را که این سخن را گفتند، مورد تعریف و ثنای خود قرار داده، و آن را برای ما بازگو نموده است. و این دلالت بر آن دارد که توکل صرف اگر به همراه انگیزه‌ی خواستن مباح یا واجبی نباشد، دردی را درمان نمی‌کند و نیز حلیمی به احادیث زیادی استناد نموده که این نکته را خاطر نشان می‌سازند که پیامبر (ﷺ) - در حالی که سالار متوکلان است - به اسباب تمسک کرده است، چنانکه دست آخر به مسائلی احتجاج نموده است که مسلمانان بر آنها اجماع داشته و بیانگر این مورد هستند که انسان مسلمان حق ندارد به بهانه‌ی توکل خود را در معرض هلاکت قرار دهد^۱.

[۴۰] حلیمی از یادش نرفته که به ممانعت از اعتماد صرف بر سبب اشاره نماید، و بگوید کسی که حرص شدید دارد، همواره در پریشانی و نا آرامی و گرفتاری

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۴-۱۸.

بسر می‌برد، زیرا می‌ترسد آنچه را که در اختیار دارد از دست بدهد، و چیزی را که در دست ندارد، بدست نیاورد، و این برخلاف توکل است.^۱

[۴۱] قشیری گفته است: «حرکت ظاهری منافی توکل قلبی نیست، بعد از آنکه بنده پی برد و مطمئن شد که تقدیر از طرف الله تعالی رقم خورده است و اگر چیزی فراهم نشده است، پس به تقدیر او بوده، و اگر چیزی محقق شده، پس در پرتو فراهم کردن و آسان سازی او بوده است».^۲

[۴۲] هنگامی که بیهقی بعضی از نصوص و متون دال بر احتیاط و برگرفتن سبب را ذکر کرده است، گفته است: «و این همان اصل در این باب است، و آن این است که این اسبابی را که الله تعالی برای بندگانش بیان داشته و به اخذ آنها اجازه داده است، مورد استعمال قرار دهد و در عین حال معتقد باشد که مسبب اصلی همان الله تعالی است. منفعتی را که پس از استعمال آنها مشاهده می‌کند، آنهم به تقدیر خدای عزوجل بوده است، و اینکه اگر او بخواهد، - علی رغم استعمال آن سبب - می‌تواند، بنده را از آن منفعت محروم می‌نماید، لذا در عین به کارگیری سبب، اعتماد و ثقه‌اش به الله است در اینکه - همراه با وجود سبب - فقط اوست که می‌تواند آن منفعت را به سوی او سوق دهد».^۳

[۴۳-۴۵] و این از جامع‌ترین سخنی است که درباره‌ی این مسأله گفته می‌شود؛ و لذا به این نکته یادآور شده که مستندات نصوصی کسانی که اسباب را رد می‌کنند، در آن حدی نیستند که بتوانند گفته‌های او را رد کنند.^۴ بخصوص که آمده روش کسانی را که در اخذ و نگاه به اسباب^۵ مبالغه می‌کنند، مورد نکوهش و ذم قرار داده، و به شرط گرفته که «سبب» از جمله چیزهایی است که الله تعالی آن را مباح

۱. مرجع سابق ج ۲ ص ۹-۱۱.

۲. الرساله ص ۷۶، و نووی آن را در شرح مسلم ج ۳ ص ۹۱ این گونه نقل کرده است: «پس اگر چیزی دشوار شد، پس به تقدیر خدا بوده، و اگر آسان شد، پس با آسان کردن او بوده است». و مانند آن را ابن حجر در فتح الباری ج ۴ ص ۲۲۰ نقل کرده است.

۳. شعب الایمان ج ۲ ص ۷۹، و این یعنی را در ج ۲ ص ۷۷ از کتاب شعب الایمان و کتاب الآداب ص ۱۸۹ نگاه کنید.

۴. شعب الایمان ج ۲ ص ۷۵.

۵. شعب الایمان ج ۲ ص ۶۶، ۷۰، ۷۲.

نموده است.^۱

[۴۶] و هنگامی که جوینی نسبت به نظام‌الملک^۲ وزیر سخت‌گیری کرد و استعفای او را از مقامش نپذیرفت، مطالبی را به او گفت که خلاصه‌ی آن چنین است اگر متظاهری اعتراض کرد و گفت: هر کس خالصانه به قدرت خدای سبحان متمسک گردد، الله تعالی وی را کفایت می‌کند و از جایی او را رزق و روزی می‌دهد که اصلاً فکرش را هم نمی‌کند، و از سوی دیگر، الله تعالی تا قیام قیامت، حفظ دینش را ضمانت نموده است و این که ما بیاییم و به کفایت بخشی خدا تمسک کنیم، به یقین بهتر و سزاوارتر از این است که به اسباب متکی شویم. و جوینی در این باره چنین پاسخ داد: «این یکی از بدبختیها و بلاهای خانمانسوزی است که هیچ فایده‌ای از آن بدست نمی‌آید، و کاوشگر آن را به ره‌آوردی سوق نمی‌دهد، سخن حقی است که با آن باطل مد نظر قرار داده شده است، و اگر ما بیاییم چنین بلاها و مصیبت‌هایی را سر لوحه‌ی کار خود قرار دهیم، خود به خود به متوقف کردن کارهای قربت آور و قطع نمودن اسباب و عوامل خیر کشیده می‌شویم، و بر این اساس دیگر طاعتها و کارهای منکر هیچ تفاوتی با هم نخواهند داشت و قواعد شریعتها باطل و بی‌رونق می‌شود و انواع رویدادها متوجه آنها خواهد شد، و آنچه را که آن فرد معترض به عنوان سبب و علت کنار نهادن اسباب^۳ بیان کرده است، به عنوان یکی از قوی‌ترین بهانه‌ها و دستاویزها در آمده

۱. الاربعون الصغری ص ۹۰-۹۱ والآداب ص ۴۱۴.

۲. او ابوعلی الحسن بن علی طوسی مؤسس مدرسه‌ی مشهور بغداد که معروف به نظامیه است، می‌باشد. مدت ۲۰ سال وزیر سلطان آلپ ارسلان بوده است از نظر مذهب، شافعی، و از نظر عقیده، اشعری بوده است. یک شخص باطنی در شکل و قیافه‌ی یک صوفی در سال ۴۸۵ او را کشت. برای شرح حال وی به السیر ذهبی ج ۱۹ ص ۹۴-۹۶ و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۴۷۸-۴۸۰، و طبقات ابن صلاح ج ۱ ص ۴۳۶-۴۵۰ مراجعه کنید.

۳. در اصل چنین است [یعنی ما سبب به ... آمده‌است] و شارح به دو نسخه اشاره کرده که در یکی از آنها این موضوع اینگونه نوشته شده است: «ما شب» [آنچه که زبانه کشیده] و در دیگری «ما شبت» نوشته شده است. و برای بنده که از این سه کلمه هیچ معنایی در اینجا بدست نیامده است، و شاید بهتر این باشد که بگوئیم که این کلمه از «ما سبب» تحریف شده است. در واقع سبب بمعنای کویر و بیابان می‌باشد، و «بسبب» هم بمعنای آنست. چنانکه در نهایی ابن اثیر ج ۱ ص ۱۲۶، ج ۲ ص ۳۳۴ آمده است. و از آن جمله به اباطیل

است. پس مضمون آنچه که رسولان ابلاغ کرده‌اند، (تمسک) به اسباب خیر و پرهیز از انگیزه‌های زیان آور می‌باشد. سپس خوردن، سبب سیری، و آشامیدن سبب سیراب شدن می‌باشد. و بدین منوال است هر چیز که نفرت‌انگیز یا دلپذیر و مورد پسند است. و روندی که اینها در پیش گرفته‌اند، رد مسئله و امر خلق را به خالقشان و دست کشیدن از امر به معروف و صرف نظر کردن از یاری دادن هر انسان گرفتاری، را لازم می‌نماید. و با این ترهات و اباطیل است که گروههایی از تازه به دوران رسیده‌ها، اسباب را کنار نهاده‌اند. و به غوطه‌ور شدن و وراجی کردن به این هذیان اغفال شده‌اند. اما کسی می‌تواند به راه یافتگی برسد و مسلک اندیشی و صواب‌دانی را بیابد که اسبابی را که بدان مکلف شده است، خوب انجام دهد، سپس معتقد باشد فوز و نجاتش به حکم رب ارباب است^۱.

لذا همان گونه که ملاحظه کردید، ابوالمعالی، بر کسی که آمده و تفویضی را که بنده نسبت به امرش انجام می‌دهد، بعنوان مانعی از بکارگیری اسباب قرار داده است، تاخته و در عین حال بیان کرده که این رای بی‌رونق و عقیم یکی از بزرگترین عواملی است که به تعطیل کردن مصالح دینی و دنیایی فرا می‌خواند، اگر چه در مسیر و جریان حقی گفته شود که باطل با آن خواسته شده است، و راه یافتگی فقط و فقط در این است که ما به این اسباب تمسک کنیم و قلب را به رب ارباب موکول نمائیم.

[۴۷] غزالی گفته است: «گاهی گمان برده می‌شود که معنای توکل یعنی ترک کسب و کار با بدن، و وانهادن اندیشه بوسیله‌ی قلب، و سقوط و افتادن بر زمین همانند پارچه‌ی انداخته شده و همانند گوشتی که بر روی کنده‌ی زیر ساطور

گفته‌اند: ترهات بسباس چنانکه در لسان العرب ج ۱ ص ۴۶۰ و در قاموس ج ۲ ص ۲۰۱ (با کمی تصرف) آمده است: البسبس بیابان خشک و خالی، یا اینکه صواب و درست بسبب است، و ترهات بسباس، و به اضافه‌ی باطل، تمام شد. و نگاه کنید به معجم الوسیط ج ۱ ص ۳۱۴، ۵۵ و بسا که چیزی که این احتمال را تقویت می‌کند این است که جوینی در ادامه گفته است: «و با این ترهات و اباطیل گروههایی از تازه به دوران رسیده‌ها اسباب را کنار نهاده‌اند...» و الله اعلم.

۱. غیاث‌الأمم فی التیاث‌الظلم ص ۲۶۶-۲۶۷.

قصابی گذاشته شده است. و البته این گمان جاهلان است، زیرا این کار در شرع حرام است، و شرع بر کسانی که توکل می‌کنند، ثنا فرستاده است. پس چگونه می‌توانیم با یکی از کارهای ممنوع شده‌ی شرعی به یکی از مقامات این دین دست بیابیم؟! بلکه نقاب را از روی آن برمی‌داریم و می‌گوئیم: تاثیر توکل فقط در حرکت بنده و تلاش آگاهانه او برای رسیدن به اهدافش جلوه‌گر می‌شود، و سعی و تلاش داوطلبانه بنده یا به منظور کسب امری نافع است که فعلا در اختیار ندارد مانند کسب و کار، یا برای حفظ امری نافع است که آن را در اختیار دارد مانند ذخیره کردن، یا به جهت دفع امری زیان‌آور است که به او نرسیده است مانند دفع صائل [راهزن] و دزد و درنده، یا برای از بین بردن امری زیان‌آور است که او را درنور دیده است مانند مداوای بیماری، لذا، مقصود و هدف حرکتیایی که بنده انجام می‌دهد، از این فنون چهارگانه فراتر نمی‌رود^۱».

[۴۸] سمعانی گفته است: «پس بدن‌ها همگی به طور پیوسته به اسباب نیاز دارند. و این قاعده در اهل آسمانها و زمین صدق می‌کند. الله تعالی همه‌ی آنها را مجبور به اخذ اسباب نموده است اگر چه وجوه و صورتهای آن به لحاظ قلت و کثرت و زیادت و نقصان تفاوت می‌کند^۲».

۱. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۸۲، و غزالی با وجود آنکه این سخن درست و بجا را عنوان کرده است، آمده است و برای کسی که مجاهدت و ریاضت نفسانی می‌کند، جایز دانسته که بدون زاد سفر کند چنانکه طریقه‌ی ابراهیم خواس و امثال او چنین بوده است. به این ادعا که این کار باعث می‌شود که فرد بتواند بر تغذیه شدن به اشیاء پستی که تصادفا پیش می‌آیند، تفوق و برتری حاصل کند و قوی شود، و دیگر دلایلی که هیچ فایده‌ای در بر ندارند، همانگونه که جوینی شیخ غزالی گفته است. ونصوص فراوانی وجود دارند که خط بطلان بر این نظریه می‌کشند، بلکه آنچه را که کمتر از این هم هستند، انکار می‌نمایند، ولو این انکار جز در این آیه نباشد: ﴿وَتَكَرَّوْا فِائِك حَيْرَ الزَّادِ الْقَوَى﴾ [بقره: آیه ۱۹۷] ترجمه: «و زاد و توشه جمع کنید که بهترین زاد و توشه تقواست»

این آیه در ارتباط بامردمانی نازل شد که بدون توشه حج می‌کردند و فقط به توکل بسنده می‌کردند. (روایات مربوط به این سبب نزول را در تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۲۳۸-۲۳۹) نگاه کنید. و نگاه کنید به آنچه که حلیمی در المنهاج ج ۲ ص ۷ درباره کسی که به قصد توکل بدون زاد وارد بادیه می‌شود، گفته است.

۲. این مطلب را شاگردش قوام السنه در کتاب الحجة فی بیان المجة ج ۲ ص ۵۲ نقل کرده است.

[۴۹] وی سخنی بمانند سخن حلیمی که سابقاً درباره‌ی مساله‌ی رزق و و عمل واجب شده بر بنده - به رغم اینکه رزق و روزی به لحاظ تقدیر امری پایان یافته است - ذکر شد، گفته است، سپس در مقام بیان مساله‌ی جستجوی اسباب گفته است: «مردم را می‌بینی که برغم اختلاف طبقاتی آنها به لحاظ دیدگاه و نحله‌های فکری، به هنگام پیدایش بیماریها به طب و معالجه و مداوای آنها متوسل می‌شوند و برای آن دلیل می‌آورند و به آن الفت می‌گیرند. پس اگر درمان موفق نشد، و آن مسئله آنها را ناتوان ساخت، می‌گویند: قدر و مشیئت خدا همین است، و در برابر قضاء و تقدیر خدا سر تسلیم فرود می‌آورند و به فرمان آن تن درمی‌دهند، و هیچ پزشکی را مورد مواخذه و نکوهش قرار نمی‌دهند، و هیچ دواایی را معیب نمی‌دانند. و هر کسی که در این دیدگاه با آنها مخالفت کند، و جانب احتیاط را نگیرد و درمان و دوا را مورد استفاده قرار ندهد، در نزد اکثر آنها چنین شخصی باید مورد سرزنش و نکوهش قرار گیرد»^۱.

[۵۰] با وجود تمامی اینها، ابوالمظفر به این نکته یادآور شده که «اگر قلب به جانب اسباب گرایش پیدا کند، به اندازه‌ای که نسبت به آنها تمایل پیدا کرده است، به آنها واگذار می‌شود، و به همان اندازه از معونت و حمایت الله تعالی محروم می‌گردد»^۲.

[۵۱] بغوی در ضمن کتاب الرقاق^۳ تعدادی از ابوابی را وارد کرده که در آنها بیان حال دنیا و لزومیت کوتاه کردن آرزو و قناعت به کم، توسط بنده، آمده است، و مانند اینها از ابوابی که موضوع اصلی این کتاب هستند و مع الوصف در ضمن اینها، بابی را بعنوان «باب استحباب طول عمر برای طاعت و تمنای مال برای خیر» وارد کرده است، و نیز بعضی از احادیثی را وارد کرده که مال صالح را برای عبد صالح مدح می‌کنند، و اقوال بعضی از سلف را در این رابطه ذکر کرده است مانند این

۱. مرجع سابق ج ۲ ص ۵۴-۵۶.

۲. مرجع سابق ج ۲ ص ۵۳.

۳. شرح السنه ج ۱۴ ص ۲۸۷-۲۹۱.

قول ثوری^۱: «اگر این دینارها نبودند، آن زمامداران ما را دست‌دستی می‌قاپیدند، پس هر کس که مالی دارد، آن را در راستای مصالح به خدمت بگیرد، زیرا این زمانه، زمانی است که هر کس که محتاج بشود، اولین کسی خواهد بود که دینش را می‌بخشد». و مانند اینها از اقوالی که به کسب مال و ثروت به شیوهی شروع، به منظور طلب بی‌نیازی از مردم، تشویق نموده‌اند.

و گویی بغوی با ایراد این باب در کتاب الرقاق می‌خواهد به این مطلب اشاره کند: درست است که مومن باید در دنیا زهد پیشه کند و زیاد دنیاخواهی نکند، اما این بدین معنی نیست که اسبابی را که موجب کسب رزق و تعفف و حفظ آبرو هستند، وانهد، زیرا جستجو کردن این اسباب، یکی از عواملی است که وی را در راستای ثابت قدمی بر دینش و توشه‌اندوزی برای آخرت، کمک و مدد می‌رسانند.

[۵۲] رازی در رابطه با تفسیر آیه ۷۱ سوره‌ی نساء که می‌گوید: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا حُذُوقًا حَذْرِكُمْ﴾^۲ ذکر کرده، کسی حق دارد که بگوید: «این چیزی که الله تعالی به حذر کردن از آن دستور داده است اگر قرار است که حتما بیاید، این حذر و احتیاط هیچ نفعی نخواهد داشت، و اگر قرار نیست که بیاید، نیازی به حذر و احتیاط نیست، پس با توجه به هر دو تقدیر، دستور به حذر و احتیاط کاری بی‌خود و بی‌جهت است»^۳. و رازی در جواب آن گفته است: «اگر این سخن صحیح باشد، دیگر فاتحه‌ی شریعتها را باید بخوانیم، زیرا (با توجه به این بینش) گفته

۱. او حافظ ثابت قدم ابو عبدالله سفیان بن سعید بن مسروق می‌باشد، از پدرش و از محارب این دثار و از طبقه‌ی آنها، حدیث روایت کرده است. در علم و تقوا امام و پیشوا بوده است. ابن جوزی در زمینه‌ی فضایل او، کتابی طویل را تالیف کرده است و ذهبی آن را مختصر نموده است. و جمله‌ای زیبا در تاریخ او را ذکر کرده است. در سال ۱۶۱ وفات یافته است، نگاه کنید به تذکره‌ی حفاظ ذهبی ج ۱ ص ۲۰۳-۲۰۷.

۲. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، جانب احتیاط و پرهیز را بگیرید».

۳. سخن رازی در اول کلامش «کسی حق دارد که بگوید» نوعی تکلف آشکار در عبارت است. زیرا کسی حق ندارد که قطعاً چنین چیزی را بگوید، و بر رازی لازم بود که بگوید: «اگر گفته شود چیزی که ... تا آخر» این جمله فقط برای ایراد محض است که ذکر می‌شود، تا تکذیب شود و به قائلش باز پس داده شود. چنانکه روش اهل علم در ایراد چنین سخنانی اینگونه است، یعنی وقتی که نیاز ببیند که باید آنها را باطل نمایند.

می‌شود: اگر در قضاء و تقدیر خداوند انسان از زمره‌ی اهل سعادت است، پس نیازی به ایمان نیست و اگر دست تقدیر چنین رقم زده که او جزو اهل شقاوت و بدبختی گردد، ایمان و طاعت نفعی به او نمی‌رسانند، که این هم منجر به سقوط کلی تکلیف می‌گردد. و مسلم است که در جواب این سخن باید بگوئیم که از آنجا که همه تحت الشعاع دست تقدیر قرار دارند، دستور به اخذ احتیاط و حذر هم داخل در تقدیر است. و لذا اینکه گوینده می‌گوید: چه فایده ای در احتیاط کاری و حذر وجود دارد؟ کلامی کاملاً متناقض ارائه کرده است، زیرا هنگامی که این حذر هم مقدر شده است پس این سوالی که حذر و احتیاط کاری را نشانه رفته است، چه فایده‌ای دربردارد؟!^۱

[۵۳] و بیان کرده که بر انسان لازم است، اسبابی را که در این جهان معتبر می‌باشند، مراعات نماید، مثلاً از اشیاء هلاکت‌آور و غذاهای مضر پرهیز نماید، و به اندازه‌ای که در توان دارد جهت کسب منافع و دفع امور زیان‌آور سعی و تلاش نماید و در عین حال یقین داشته باشد تنها چیزی به او می‌رسد که الله تعالی برایش مقدر کرده، و در هستی چیزی حاصل نمی‌شود مگر آنچه که الله تعالی اراده کرده است. و به همین خاطر است که یعقوب به پسرانش گفت: ﴿لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ

وَجِدٍ وَأَدْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ [یوسف: آیه ۶۷]

ترجمه: «از یک در وارد نشوید بلکه از درهای پراکنده و مختلفی وارد شوید».

یعقوب با این گفته می‌خواست به این اشاره کند که اسباب معتبر باید رعایت

شوند، و گفت: ﴿وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾

ترجمه: «من نمی‌توانم حادثه‌ای را که از سوی خدا حتمی است، از شما دفع کنم»

یعقوب با این گفته می‌خواهد به این نکته اشاره کند که نباید به اسباب توجهی

کرد و از هر چیزی غیر الله باید ابراز برائت نمود.^۲

[۵۴] ابن عبدالسلام ذکر کرده «همه‌ی تکالیف بر مبنای اسبابی معتبر قرار

گرفته‌اند. این اسباب به تنهایی نمی‌تواند مصلحتها و منافع را به ارمغان بیاورند و یا

۱. تفسیر کبیر ج ۱۰ ص ۱۸۳.

۲. تفسیر کبیر ج ۱۸ ص ۱۷۸-۱۷۹.

مفاسد را دفع نمایند. در حقیقت اسباب ساعات کاری برای احکام و برای مصالح احکام^۱ می‌باشند. و الله تعالی تنها کسی است که مصلحتها و منافع را به ارمغان می‌آورد و مفاسد را دفع می‌نماید، اما الله تعالی عادت خود را جاری ساخته، و این سنت را یک قاعده‌ی کلی قرار داده است که مخلوقات می‌توانند برای یکدیگر منافع و استتاجهایی بدنبال داشته باشند، تا بندگانش را با این نکته آشنا کند که بکارگیری اسباب مایه‌ی خیر است، و لذا آنان باید آن خیر و منفعت را در هنگام وقوع و وجود آن اسباب جستجو نمایند. و از شری که به هنگام بروز و وقوع آنها، مترتب می‌شود، اجتناب نمایند^۲.

[۵۵] و یادآور شده که زهد در ارتباط با چیزی عبارتست از خالی بودن قلب از تعلق و دلبستگی به آن همراه با عدم میل به سوی آن. البته این شرط نیست که دستش از آن چیز تهی باشد و بعنوان دارایی آن را در اختیار نداشته باشد، برای مثال سالار رسولان در حالی وفات کرد که فدک [نام محلی است دارای آب و نخل در خیبر که پیامبر خدا آن را به فاطمه (علیها السلام) واگذار کرده بود]. و نصف وادی القری و سهمش از خیبر را بر جای گذاشت. و سلیمان (و داود) در زمین پادشاه شدند، و دل مشغولی آن دو بزرگوار به الله تعالی مانع از آن شد که آنها به مایملک خود دل ببندند.

[۵۶] و نووی ذکر کرده اینکه عمر (رضی الله عنه) و افرادی که با او بودند، از شام باز گشتند چون طاعون^۳ به آن زده بود، « به این معنی نیست که وی اعتقاد داشته باز گشتن می‌تواند [حادثه‌ی] مقدور شده‌ی الهی را رد نماید، بلکه معنایش این است که الله تعالی امر به احتیاط و خودداری از اسبابی که باعث هلاکت می‌گردند، نموده است، چنانکه الله تعالی به و در مقابل سلاح دشمن تحصن اجتناب از جاهای

۱. اینچنین است، و شاید درست و صواب «برای مصلحتهای انسانها» باشد، و این چیزی است که از سیاق کلام احساس می‌شود، بلکه خود موضوع کتابی که ابن عبدالسلام آن را نام نهاده، چنین به ما می‌فهماند. نام کتاب «قواعد الاحکام فی مصالح الانام» می‌باشد. و علم در نزد خدا می‌باشد.

۲. مرجع سابق ج ۱، ۲۲۳.

۳. در صفحه‌ی ۲۸۳ جایگاه این حدیث در صحیح گذشت.

مهلکه آور دستور داده است. اگر چه هر حادثه‌ای که روی می‌دهد، مایه گرفته از قضا و تقدیری است که قبلاً در علم وی وجود داشته است»^۱.

[۵۷] و بیان کرده که «ذخیره کردن برای خانواده جایز است و این کار زیانی به توکل نمی‌رساند» وی در عین حال اجماع علما را بر این مورد نقل کرده که انسان می‌تواند قوتی را که مورد استفاده قرار می‌دهد، ذخیره نماید.^۲

[۵۸-۵۹] چنانکه بیان کرده «پوشیدن کلاخود، و زره‌ها و دیگر عواملی که در جنگ انسان را حفاظت می‌کنند، سنت است، و به توکل آسیبی نمی‌رساند»^۳. و مانند آن است مداوا و معالجه‌ی زخم، زیرا پیامبر (ﷺ) آن را انجام داده است، و در عین حال این فرموده‌ی خدا را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده است: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ ﴾ [فرقان: آیه ۵۸] ترجمه: «و توکل کن بر آن خدای زنده‌ای که «هرگز» نمی‌میرد»^۴.

[۶۰] ابن حجر «رحمته» ذکر کرده که توکل «منافی عمل کردن به اسباب نیست، زیرا توکل عمل قلب است، و تمسک به اسباب عمل بدن است»^۵. و بر این پایه توکل به این معنی نیست که «ما بیاییم تسبب و انگیزه‌ی خواستن را ترک گوئیم و به آنچه که از طرف مخلوقان می‌آید، اعتماد و اتکا نماییم، زیرا این کار به ضد توکلی که اراده کرده است، می‌انجامد»^۶.

[۶۱] و بیان کرده که انگیزه‌ی خواستن کسب و کار آسیب و لطمه‌ای به توکل نمی‌رساند، و به این حدیث استناد کرده است: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطَّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلٍ يَدُهُ»^۷، «هیچ کس هرگز طعامی بهتر از این نخورده که از عمل و

۱. شرح مسلم ج ۱۴ ص ۲۱۱.

۲. مرجع سابق ج ۱۲ ص ۷۰.

۳. شرح مسلم ج ۱۲ ص ۱۴۸.

۴. مرجع سابق ج ۱۲ ص ۱۴۸-۱۴۹.

۵. فتح الباری ج ۱۲ ص ۳۶ وی این سخن را در راستای توضیحی بر باب حراست و پاسداری در جهاد فی سبیل الله، در کتب الجهاد از صحیح بخاری، ارائه کرده است.

۶. فتح الباری ج ۲۴ ص ۹۴.

۷. مرجع سابق ج ۹ ص ۱۵۴، و این حدیث را بخاری در ج ۳ ص ۹، کتاب البیوع باب کسب مرد

دسترنج خودش بخورد» ، «بنابراین بنده سببی را که بدان مکلف شده است، انجام می‌دهد و در چیزی که از قدرتش خارج است، بر خدا توکل می‌کند، برای مثال زمین را می‌شکافد و دانه را در آن می‌اندازد و برای رویاندن آن و باراندن باران برای آن، بر خدای تبارک و تعالی توکل می‌کند. و یا مثلاً کالایی را به دست می‌آورد، و آن را نقل می‌کند، و برای این که کسی پیدا شود و چشمش آن کالا را بگیرد، و آن را بخرد، بر الله تعالی توکل می‌نماید. بلکه چه بسا کسب و کار واجب باشد، مانند کسی که قادر بر کسب و کار است حال آنکه خانواده‌اش به خرج و مخارج نیاز دارد، لذا هر وقت که این شخص کسب و کار را وانهد، باید بگوییم که او عاصی و نافرمان است»^۱.

با توجه به مطالبی که از علمای شافعی نقل کردیم، به حقیقت توکل در نظر آنان پی می‌بریم و اینکه آنها تصریح و تأیید کرده‌اند که تمسک به اسباب قطعاً منافی این حقیقت نیست، مادام که آن اسباب، اسبابی مشروع باشند. و آنها به این نکته یادآور می‌شوند که چنگ زدن به این اسباب و اتکای صرف به آنها یکی از بزرگ‌ترین چیزهایی است که با توکل در تناقض است و همزمان با آن بیان می‌کنند که کنار نهادن کلی اسباب، نه تنها گمراهی عظیم و بدعتی خطرناک است که صاحبش را - هر چند که به عنوان دینداری آن را انجام داده باشد - به سوی فتنه‌ی همزمان دین و دنیا، سوق می‌دهد.

و عمل با دستش، روایت کرده است. و ابن ماجه لفظی را به مانند آن در سنن ابن ماجه ج ۲ ص ۷۲۳ در کتاب التجارات، باب تشویق بر کسب و کار، روایت کرده است.

۱. فتح الباری ج ۲۴ ص ۲۲۰-۲۲۱ و نگاه: به ج ۲۱ ص ۳۵۹، آنجا که از عملکرد پیامبر (ﷺ) - هنگامی که یک نفر یهودی او را سحر کرد - چنین برداشت کرده که او دو روش توکل و واگذاری و پذیرش و تمسک به اسباب را در پیش گرفته است.

مسأله‌ی چهارم: صبر

صبر مقامی عظیم است، و نصوص و متون فراوان و متنوعی که به آن دستور می‌دهند، و از ناصبری نهی می‌کنند، و برای صابران پاداش بی حسابی را واجب می‌سازند و استفاده از آیات و عبرت‌ها و سرمشق‌ها را محصور در صابران می‌بینند، و دیگر انواع مزایا^۱، همه و همه بر عظمت صبر دلالت می‌نمایند.

تا جایی که پیامبر (ﷺ) فرموده است: «وما اعطى احد عطاءً خيراً و اوسع من الصبر»^۲ «و به هیچ کس بخشش و نعمتی بهتر و وسیعتر از صبر داده نشده است». و عمر (رضی الله عنه) فرموده است: «بهترین زندگی خود را در پناه صبر یافتیم!»^۳.

و ان شاء الله بیان این مسأله از لابه‌لای سخنان علمای شافعی محصور در دو مسأله‌ی اساسی زیر خواهد بود:

اولاً: معنی اصطلاحی صبر

ثانياً: انواع صبر

۱. برای تفصیل انواع مزبور به مدارج السالکین ابن قیم جوزی ج ۲ ص ۱۵۳-۱۵۵ مراجعه کنید.
۲. روایت از بخاری ج ۲ ص ۱۲۹، کتاب الزکاة، باب خودداری از گدایی، و روایت از مسلم ج ۷ ص ۱۴۵، کتاب الزکاة، باب فضل تعفف و صبر.
۳. روایت از احمد در الزهد ص ۱۴۷، و ابو نعیم در الحلیه ج ۱ ص ۵۰، و بخاری آن را به صورت معلق روایت کرده است. (صحیح البخاری ج ۷ ص ۱۸۳، کتاب الرقاق، باب صبر و شکیبایی در برابر حرام‌های الهی). ابن حجر گفته است (فتح الباری ج ۲۴ ص ۹۱) «احمد این سخن را در کتاب زهد به سند صحیحی از مجاهد پیوند داده است. و ابو نعیم هم در الحلیه از طریق احمد، آن را چنین استخراج کرده است، و عبدالرحمن بن مبارک در کتاب زهد، به طریق دیگری آن را از مجاهد روایت کرده است. و حاکم هم آن را از روایت مجاهد از سعید بن مسیب از عمر استخراج کرده است».

اولاً: معنی اصطلاحی صبر

اصل صبر در لغت عبارت از حبس می‌باشد، پس هر کسی که چیزی را حبس و توقیف نماید، در حقیقت آن را صبر کرده است.^۱ و مطابق با سیاق و بافت سخن، نوعیت این حبس معلوم و مشخص می‌شود. مثلاً صبر روح بر قتل این است که حبس شود و دور انداخته شود تا این که می‌میرد.^۲ و سوگند صبر، همان سوگندی است که صاحبش بر آن حبس کرده می‌شود، و بدان ملزم می‌گردد تا اینکه سوگند می‌خورد.^۳ و به همین منوال...

این در حالی است که علمای شافعی بیان داشته‌اند که معنای اصطلاحی صبر، عین معنای لغتی آن یعنی «حبس» می‌باشد، با این تفاوت که به آن حبسی اختصاص یافته که به لحاظ شرعی مورد پسند است، و شامل هر حبسی نیست. [۱] محمد بن نصر هنگامی که به مناقشه با مرجئه برخاست، بیان کرد که صبر این است که ما بیاییم نفس خودمان را به خاطر خدای تعالی حبس کنیم. وی در اثنای مجادله‌ای که در رابطه با موضوع ایمان با آنها داشت، گفت: «پس اگر عوارض شک‌آفرین شیطانی یا استنادهای اهل باطل بر او عارض شدند، آیا بر او لازم است که این عوارض را دفع کند و نفسش را بر ایمانش حبس نماید، و نگذارد که قلبش به حجت و دلیل مغرورانه و آراسته شده‌ی دشمن و به سوی تزیین و زیبا سازی که شیطان انجام می‌دهد، تمایل پیدا کند، و بر ایمانش صبر گیرد؟»

تا آنجا که گفته است: «پس اصل صبر، بر امساک و نگهداری ایمان اطلاق می‌گردد، و ضد صبر [ناصبری] و انهدان ایمان است، و بدل و عوض آن که همان کفر است، بجای آن می‌نشیند».^۴

[۲] وی چنانکه آمده این معنا را در رابطه با ایمان ذکر کرده، آمده در نماز هم

۱. لسان العرب ابن منظور ج ۴ ص ۴۳۸.

۲. القاموس المحيط، فیروز آبادی ج ۲ ص ۶۶، و لسان العرب ج ۴ ص ۴۳۸.

۳. لسان العرب ج ۴ ص ۴۳۸، و مانند آن در القاموس ج ۲ ص ۶۶.

۴. تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۸۰۲-۸۰۳.

بیان کرده است. به طوری که ذکر کرده نماز جز با صبر صورت نمی‌پذیرد، سپس این مقوله را این گونه توضیح داده است: «و صبری که در نماز مطرح است این است که اعضاء و اندامان را از خارج شدن از نماز به سوی غیر آن از سخن و خوردن و آشامیدن، باز داریم. چه این کار، جزو نمازهایش می‌باشد. و در بین علما اختلافی در این نیست که رو کردن به قبله، و وانهادن پشت کردن به آن، و سخن نگفتن در نماز، بخشی از نمازهایش است، و اگر بر این موارد صبر نکند، از نمازش خارج می‌شود»^۱.

[۳] و قفال^۲ ذکر کرده که «صبر عبارتست از وادار کردن نفس بر ترک اظهار ناشکیبایی و جزع و فزع»^۳.

و این صورت نمی‌پذیرد مگر با حبس کردن نفس بر چیزی که میلی به آن ندارد، و با وادار کردن آن بر انجام امر سختی که با خستگی و ملالت و خشمی که می‌خواهد آن را آشکار کند، مخالف است.

[۴] عزین عبدالسلام هم آنجا که درباره‌ی معنای صبر که به عنوان صفت ایمان‌داران در سوره‌ی عصر مطرح شده است، داد سخن داده است، سخنی مانند

۱. مرجع سابق ج ۲ ص ۸۰۳.

۲. این لقب بر دو نفر از علمای شافعی اطلاق می‌گردد، یکی از آنها ابوبکر محمد بن علی بن اسماعیل شاشی - نویسنده‌ی تفسیر - می‌باشد که از ابن خزیمه و ابن جریر و غیر این دو [حدیث] شنیده است و ابن منده و حاکم و حلیمی و دیگران از او [حدیث] شنیده‌اند. رساله‌ی شافعی را شرح داده و مذهب شافعی به وسیله‌ی فعالیت‌های او در ماوراءالنهر انتشار یافت. در سال ۳۶۵ وفات یافته است. نگاه کنید به شرح حال وی در سیر ذهبی ج ۱۶ ص ۲۸۳-۲۸۵ و طبقات سبکی ج ۳ ص ۲۰۰-۲۲۲، و این بیوگرافی از طبقات سبکی نقل شده است.

اما مرد دوم که به او قفال گفته‌اند، کسی نیست جز ابوبکر عبدالله بن احمد بن عبدالله مروزی. قاضی حسین همان فقیه شافعی مذهب مشهور، از مشهورترین شاگردان او می‌باشد. و این قفال در مذهب شافعی دارای طریقه‌ای است که به آن «مهذبیه» گفته می‌شود. این طریقه به متانت و تحقیق، توصیف شده است. در سال ۴۱۷ وفات یافته است. نگاه کنید به شرح حال وی در السیر ذهبی ج ۱۷ ص ۴۰۵-۴۰۷ و طبقات سبکی ج ۵ ص ۵۳-۵۶، البته علما با این روش میان این دو قفال تمایز قایل شده‌اند که به اولی قفال کبیر، و به دومی قفال صغیر گفته‌اند. نگاه کنید به تهذیب الاسماء و اللغات، اثر نووی ج ۲ ص ۲۸۲-۲۸۳.

۳. این مطلب را رازی در تفسیر الکبیر ج ۴ ص ۱۶۹ از او نقل کرده است.

قفال گفته و بیان داشته که: «اما صبر عبارتست از اینکه نفس را در برابر جزع و فزع حبس کنیم»^۱.

اما ابو مظفر سمعانی آمده معنای حبسی را که کلمه‌ی صبر از نظر اصطلاحی آن را فایده می‌دهد تعمیم داده، و آن را شامل بر هر چیزی قرار داده که دل‌ها به خاطر آن به منازعه برمی‌خیزند. وی در مقام بیان این گفته‌ی الهی: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [یوسف: آیه ۸۳] که از پیامبرش یعقوب حکایت کرده است، [۵] گفته است: «و صبر عبارتست از حبس و جلوگیری نفس از هر چیزی که با آن به کلنجار می‌رود»^۲. و از آنجا که حبس نفس از آنچه که به سوی آن به منازعه برخاسته است، یکی از بزرگترین ناخوشی‌های آن است، [۶] سیوطی آمده صبر را این چنین تعریف کرده: «که حبس نفس است نسبت به آنچه که آن را ناخوش می‌دارد»^۳. و این سخن به لحاظ معنایی از سخن ابومظفر سمعانی، فراتر نیست.

و منظورشان از این که می‌گویند باید نفس را در مقابل چیزهایی که به خاطر آنها منازعه می‌کند و دوست ندارد بر آنها صبر نماید، حبس کنیم، این است که نفس را در مواردی [۷] حبس و توقیف کنیم که جایز نیست در آنها آزادانه عمل کند مانند ترک فضایل یا انجام کارهای پست و رذیل، و به همین خاطر است که بیضاوی یادآور شده که صبر شامل جلوگیری از انجام کارهای رذیل و حبس و توقیف آن بر سر ارزش‌ها و فضایل، می‌باشد^۴.

[۸] ابن حجر گفته است: «بهترین توصیفی که درباره‌ی صبر عنوان شده است این است که: «صبر عبارتست از توقیف و باز داشت نفس از مکروه، و بستن زبان از شکوا و گلایه، و دردکشی به خاطر تحمل آن و به خاطر انتظار فرج و گشایش»^۵.

[۹] غزالی خاطر نشان ساخته: «صبر عبارتست از ثبات و پایداری سپاهی در مقابل سپاهی دیگر که میان آنها درگیری روی داده است، زیرا مطالبات و

۱. قواعد الاحکام ج ۲ ص ۲۲۲.

۲. تفسیر سمعانی ج ۳ ص ۵۷.

۳. تفسیر جلامین ص ۱۰.

۴. انوار التنزیل ج ۲ ص ۸.

۵. فتح الباری ج ۲۴ ص ۹۱.

خواسته‌های آنها با هم متفاوت است. و با هم جور در نمی‌آیند»^۱. سپس غزالی به بیان صفت هر یک از آن دو سپاه پرداخته، و اینکه چگونه می‌توان حکم کرد [۱۰] که انسان به دنبال درگیری آن دو، توانسته است صبرمورد نظر شرعی را عملی سازد. وی گفته است: «صبر عبارتست از ثبات و استواری انگیزه‌ی دینی در مقابل انگیزه‌ی شهوانی، پس اگر انگیزه‌ی دینی ثابت و استوارانه باقی ماند و توانست انگیزه‌ی شهوانی را شکست دهد، و پیوسته با آن انگیزه مخالفت نمود، باید بگوییم که حزب خدا پیروز شده، و چنین شخصی به کاروان صابران ملحق شده است».

و انگیزه‌ی دینی تنها زمانی بر انگیزه‌ی شهوانی غلبه پیدا می‌کند که بنده بیاید نفس خود را حبس کند و آن را شکست دهد. زیرا نفس بشدت وی را به غلبه‌دهی شهوات فرا می‌خواند، و گذشته از این، اگر همه‌ی خواسته‌ها عملی نشود، به شدت جزع و فزع می‌کند، حال آنکه انگیزه‌ی دینی فقط در انجام تکالیف و مخالفت با تمایلات مذموم و ناپسند نفوس اصرار می‌ورزد.

پس هر گاه بنده بتواند در مقابل این انگیزه‌ی عظیم سر تسلیم فرود بیاورد، می‌توان گفت که نفسش را برای خدا حبس کرده است آنهم چه حبس کردنی! [۱۱] نظیر این قول غزالی، مطلبی است که رازی ذکر کرده، وی گفته: «صبر عبارتست از استیلاء و چیرگی حکمت بر فراخوان شهوت به هنگام وقوع منازعه و درگیری بین آنها»^۲. و این مطلب هم به معنایی که پیشتر عنوان شد، برمی‌گردد؛ زیرا غلبه‌دهی به فراخوان شهوت صورت نمی‌پذیرد مگر هنگامی که نفس حبس و توقیف شود.

[۱۲] و به همین خاطر است که رازی در جایی دیگر بیان داشته که صبر «عبارتست از مجبور ساختن نفس بر تحمل سختیها در راه خدای تبارک و تعالی، و عادت دهی آن به تحمل مشقتها و اجتناب از ناشکیبایی و جزع و فزع»^۳.

۱. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۶۶.

۲. شرح اسماء الله الحسنی ص ۳۵۲.

۳. تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۶۰.

[۱۳] و این به این خاطر است که «اصل صبر، حبس است»^۱.
 [۱۴] و ابو سلیمان خطابی آنجا که بیان کرده چرا روزه صبر نام گذاری شده است، این معنی را از نظر دور نداشته است. وی گفته است: «روزه به این دلیل صبر نامیده شده است که در آن نفس از خوردن طعام باز داشته می شود. و نفس از این منع می شود که بخواهد در روزهای ماه مبارک رمضان با زنان آمیزش و جماع نماید»^۲.

[۱۵] ابن اثیر هم هنگامی که سبب این نام گذاری را ذکر کرده، مانند ابو سلیمان خطابی چنین مطلبی را گفته است^۳. روایتها و نقل قول هایی که ذکر شد، ان شاء الله جهت بیان معنای اصطلاحی صبر در نزد علمای شافعی کافی می باشد.

ثانیا: انواع صبر

هنگامی که علمای شافعی معنای صبر را بیان داشته اند، این بیان را با توضیح دادن انواع آن کامل ساخته اند، آنها هنگامی که آمده اند بطور اجمال و فشرده درباره ی صبر سخن گفته اند به یک قسمت دوگانه اشاره کرده اند و هنگامی که بطور مفصل درباره ی آن سخن گفته اند به یک قسمت سه گانه برای صبر، اشاره نموده اند. از این حیث که آنها گفته اند: صبر دارای سه نوع است، و صبر بر طاعت، صبر از معصیت [= دست کشیدن از معصیت]، و صبر بر قضاء و قدر، که این بر پایه ی تفصیل است. و در هنگام اجمال و فشرده گویی گفته اند: صبر دارای دو نوع است: صبر بر قدر، و صبر بر تکالیف یا طاعات. زیرا در مفهوم طاعات و عبادات، هر آنچه را که الله تعالی انجام آن را مشروع کرده و تمامی آنچه را که الله تعالی انجام ندادن آن را مشروع کرده است، وارد می شوند، و اما اینکه می بینیم بعضی از آنها صبر بر طاعت را بعنوان یک نوع و صبر و صرف نظر کردن از گناه را به عنوان یک نوع دیگر قرار می دهند - چنانکه در تقسیم سه گانه ی فوق مشهود

۱. مرجع سابق ج ۲۱ ص ۱۱۶.

۲. معالم السنن ج ۲ ص ۱۱۲.

۳. النهایه فی غریب الحدیث ج ۳ ص ۷.

است — صرفاً از باب تبیین و توضیح این کار را انجام داده‌اند، و گرنه صرف نظر کردن از گناه، بی هیچ شکی، داخل در طاعت است، چنانکه پیشتر در اثنای تعریف عبادت در فصل سابق تصریح به این مطلب، ذکر شد.

در کل می‌توانیم بگوئیم که صبر، فراتر از این نیست که یا صبر بر احکام دینی اعم از اوامر و منهیات است، و یا صبر بر احکام هستی‌ای که الله تعالی بوسیله‌ی آنها بندگانش را در بوته‌ی آزمایش قرار می‌دهد، می‌باشد و همه‌ی تعداد انواع صبر از این فراتر نمی‌روند، چنانکه به حول و قوه‌ی الهی در جای خودش بیان آن خواهد آمد.

[۱۶] شافعی «رحمته» در اثنای سخنش درباره‌ی احکام باغیان، به صبر بر طاعت و صبر و صرف نظر کردن از گناه اشاره می‌کند، وی پس از آنکه بیان کرده که قاضی باغی‌ها، اگر حق را برای مسلمانان غیر باغی و غیر آنها از دست باغی نگیرد در شمار ظالمان است. گفته است: «قاضی اهل عدل حق ندارد، به این بهانه که قاضی باغی‌ها حق مسلمانان را نداده است، بیاید و اهل بغی را در نزد اهل عدل از حقوقشان منع کند. و همچنین از اهل عدل، حق اهل حرب و اهل ذمه را می‌گیرد، و اگر اهل حرب جلوی حق را گرفتند، با آنها به مبارزه می‌پردازد. و سزاوارترین مردم از اهل دین خدا، برای صبر و ایستادگی برای حق، اهل سنت از این دین الله تعالی می‌باشند»^۱. و این صبر عظیمی که امام شافعی به آن اشاره کرده است، صبر و چشم‌پوشی از گناه را هم تحت الشعاع خود قرار می‌دهد، و این به اینگونه است که از ظلم کردن به آن دشمنانی که ظلم و ستم کرده‌اند، خودداری شود، هرچند که اکثر نفسها مشتاق به ظلم کردن به آنها باشند، چنانکه شامل تحمل طاعت هم می‌باشد. بدین صورت که، حق به مستحق آنها داده شود برغم اینکه این کار بر اکثر دلها زحمت و گران می‌آید.^۲

۱. الام ج ۴ ص ۲۲۱.

۲. و خیر کثیری که الله تعالی به هنگام معاشرت خوب مرد با زنش که او را اکراه می‌دارد، از آن یاد کرده است، به اموری چند حمل شده است از جمله: «پاداش در صبر بر ادای حق به کسی که او را اکراه می‌دارد». احکام القرآن بیهقی ج ۱ ص ۲۱۵.

اما نوع سوم از صبر که همان صبر و بردباری بر قدر است، [۱۷] شافعی هنگامی که نوحه سرایی بر مرده را منع کرده، به آن اشاره کرده، و گفته است: «و به گریستن اجازه می‌دهم اما باید بدون سوگواری و نوحه‌سرایی باشد. زیرا نوحه‌سرایی باعث می‌شود که غم ازدست دادن مرده دوباره شود، و جلوی صبر و بردباری هم گرفته شود»^۱.

[۱۸] اما محمد بن نصر با عباراتی جامع به انواع صبر اشاره کرده و گفته: «هر صبری که برای خدا طاعت باشد، پس آن، ایمان است»^۲.

و شکی نیست که این تعریف، شامل بر صبر همزمان بر احکام دینی و هستی می‌باشد، زیرا صبر در اصل طاعت و قربتی است که به وسیله‌ی آن طاعت و قربت به الله تعالی توصل کرده می‌شود.

پیشتر سخن ابن نصر درباره‌ی تعریف صبر^۳ عنوان شد. وی در آن سخن به دو نوع از صبر اشاره کرده که عبارتند از صبر بر طاعت؛ صبر و صرف نظر کردن از گناه. وی هنگامی که در ارتباط با ایمان و نماز انسان مسلمان به کاری اشاره کرده که وی لازم است جهت صحت آن دو، آن را انجام دهد، آمده به صبر بر طاعت هم اشاره کرده، چنان که وی هنگامی که ضد این مسأله را ذکر کرده یعنی چیزی که موجب ابطال و نابودی ایمان و نماز است و منع و حبس نفس را از آن واجب دانسته، به صبر در مقابل گناه (صرف نظر کردن از گناه) هم اشاره کرده است.

[۱۹] ابن حبان گفته است: «صبر دارای سه قسم است: صبر در مقابل گناهان و معصیت‌ها، و صبر و بردباری بر طاعت‌ها، و صبر به هنگام سختی‌ها و مصیبت‌ها»^۴. و این همان تقسیم تفصیلی است.

[۲۰] و قشیری گفته است: «صبر دارای اقسامی است: صبر بر چیزی که برای بنده قابل کسب است و صبر بر چیزی که قابل کسب نیست. پس صبر بر چیز کسب

۱. مختصر مزنی ص ۳۹.

۲. تعظیم قدر الصلاة ص ۲۸۵.

۳. نگاه: به صفحه‌ی ۱۸۵.

۴. روضة العقلاء و نزهة الفضلاء ص ۲۷۵.

شده بر دو قسم است: صبر بر چیزی که الله تعالی به آن دستور داده، و صبر بر چیزی که از آن نهی کرده است. و اما صبر بر چیزی که ره‌آورد بنده نیست، عبارتست از صبر وی بر سختی‌هایی که از ناحیه‌ی حکم خدا به او می‌رسد، در آنچه که مایهٔ مشقت آفرینی برای اوست»^۱.

و این عین تقسیم قبلی است، با این تفاوت که قشیری در آن کسب بنده را مد نظر قرار داده است.

[۲۱] ماوردی صبر را به شش قسمت تقسیم کرده، که اگر خوب دقت کنیم به تقسیمی که مورد اشاره قرار گرفت، باز می‌گردد. وی قسم اول را در صبر بر امثال و فرمان‌پذیری نسبت به آنچه که خدا به آن دستور داده، و دست کشیدن از آنچه که نهی کرده، قرار داده، و قسم دوم را در صبر کردن بر حوادث و مصیبت‌هایی که بنا به مقتضای زمان و اوقاتش برای او حاصل می‌شوند، قرار داده، و قسم سوم را در صبر کردن بر آنچه که نتوانسته به آن برسد، قرار داده، و قسم چهارم را در آنچه که می‌ترسد روی دهد، قرار داده، و قسم پنجم را در صبر کردن بر آرزو و نعمتی که انتظارش را می‌کشد و به آن چشم امید دوخته است، قرار داده است، و قسم ششم را در صبر کردن بر امر ناخوشایند یا خوفناکی که حاصل شده است، قرار داده است.^۲ و این اقسام از تقسیمات قبلی فراتر نمی‌رود؛ زیرا قسم اول آن در آن تقسیم دوگانه یعنی صبر بر تکالیف یا طاعت، بازگو شده است، و در آن تقسیم سه‌گانه، با صبر بر طاعت و صبر (و صرف نظر کردن) از گناه از آن قسم اول تعبیر شده است. بقیه‌ی اقسام دیگر هم از صبر کردن بر قدرهای الله تعالی فراتر نیستند، حال در این باره تفاوتی نمی‌کند آنچه که روی داده است، و آنچه که انتظار روی دادن آن می‌رود، و در این باره مکروه و محبوب و چیزی که مورد امید و آرزو قرار گرفته و چیزی که مایه‌ی بیم و ترس است، با هم مساوی هستند و همهٔ این‌ها در حوزه‌ی تقدیر خدای تبارک و تعالی داخل می‌شوند.

و چنین مطلبی درباره‌ی تقسیمی که حلیمی «رحمته» برای صبر ارائه داده است،

۱. الرسالة القشیریه ص ۸۵.

۲. ادب الدنیا و الدین ص ۲۷۷-۲۸۰.

گفته می‌شود. و این اقسام از تقسیمات قبلی فراتر نمی‌رود.

[۲۲] وی بعد از آنکه تعدادی از آیات مربوط به صبر را ذکر کرده، گفته است: «و صبر در این آیات چندین مفهوم را به رشته‌ی نظم درمی‌آورد: یکی از آنها صبر بر ناراحتی‌ها و مشقاتی است که به هنگام ادای عبادت حاصل می‌شود. و دیگری صبر بر بلاها و مصیبت‌های دردناک است، و سومی صبر بر اذیت و آزاری است که از ناحیه‌ی دشمنان و مخالفان می‌رسد. . . و چهارمی صبر بر شهوات و مجاهده و مبارزه با نفس در دفع آنچه که نفس قصد آن را می‌کند، حلال یا حرام آن، و خلاصه‌ی این مورد اینکه صبر در مقابل شهوتی که هیچ ضرورتی بدان احساس نمی‌شود»^۱.

این تقسیم هم از موارد پیش گفته خارج نیست. زیرا اولین قسم آن که صبر بر مشقت‌هایی است که از ناحیه‌ی عبادات حاصل می‌شود، گفته می‌شود که شامل خودداری از کارهای حرام و انجام طاعات - با توجه به اینکه این دو، با هم، در ضمن تکالیف شرعی قرار دارند - می‌باشد. و گاهی گفته می‌شود که مراد از آن فقط صبر بر انجام عبادات می‌باشد، روی این حساب، مقصد حلیمی از صبر در اینجا، تنها صبر بر طاعت است.

اما نوع دوم و سومی اقسامی که حلیمی بدان اشاره کرده است، در صبر بر قدر داخل هستند، اما قسم چهارم حلیمی، که همان صبر بر شهوات است، چیزی که از آنها مشروع است، به صبر بر مشقت‌های عبادات برمی‌گردد با توجه به اینکه آن شهوت مشروع طاعتی از طاعات است، بخصوص که حلیمی آمده [۲۳] شهوات را بر دو قسم قرار داده: «حلال و حرام، پس صبر بر حرام واجب است، و صبر بر شهوت حلالی که هیچ ضرورتی به آن احساس نمی‌شود، مستحب است»^۲. او هم تأکید می‌کند که صبری که در برابر شهوات مشروع انجام می‌گیرد، طاعتی از طاعات واجب یا مستحب است، در واقع صبر نسبت به شهوات حلال، جایز نیست که در حوزه‌ی صبر از معصیت وارد گردد، بلکه صبر از شهواتی که مشروع هستند،

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۳۶۹-۳۷۰.

۲. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۳۷۵.

وارد حوزه‌ی صبر بر طاعت می‌گردد، و بر عکس، شهواتی که حرام هستند، صبر کردن از آنها [=صرف نظر کردن از آنها]، وارد دایره‌ی صبر کردن از معصیت می‌گردد، پس به خاطر این تفصیل، بهتر است که صبر و چشم‌پوشی از شهوات حلال، به عنوان صبر بر مشقت‌های عبادت قرار داده شود.

[۲۴] و عز بن عبدالسلام بیان کرده که صبری که در سوره‌ی عصر ذکر شده است «احتمالاً مراد از آن صبر بر طاعات باشد، که در این صورت صبر [چشم‌پوشی] از گناه و صبر بر طاعت هم وارد آن می‌شوند»^۱ و این همان تقسیم دوگانه است که قبلاً هم گفتیم، در این تقسیم با نگاهی جامع و شمولگرا به طاعت نگاه کرده می‌شود بطوریکه انجام و عدم انجام را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. سپس ابن عبدالاسلام گفته است: «و احتمالاً منظور از آن، صبر بر مصیبت‌ها و بلاها باشد و این احتمال هم وجود دارد که منظور از آن صبر بر بلاها و طاعتها، و صبر [چشم‌پوشی] از معصیت‌ها و مخالفتها باشد»^۲. و این همان تقسیم سه‌گانه است که مبنای آن تفصیل‌گویی است.

[۲۵] بغوی هم هنگامی که در تفسیرش خواسته به بیان مقصود از صبر بپردازد، به این انواع اشاره کرده است. وی در رابطه با این فرموده‌ی الله تعالی: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى

الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [زمر: آیه ۱۰]

ترجمه: «صرفاً صابران اجر و پاداش خود را بدون حساب دریافت می‌دارند».

عبارت جامعی را ذکر کرده که این صابران را مشخص می‌سازد. وی گفته است: «کسانی که بر دینشان صبر کردند و بخاطر اذیت و آزاری که متحمل می‌شدند آن را ترک نگفتند»^۳. پوشیده نیست که دین امر و نهی است، پس صبر بر دین، صبر بر طاعت و صبر و چشم‌پوشی از معصیت است. چنانکه احتمال اذیتی که بدان اشاره کرده، از جنس صبر بر قضاء و قدر است.

[۲۶] زیرا کسی که بر دینش صبر می‌کند، لزوماً باید در بوت‌هی آزمایش قرار

۱. قواعد الاحکام ج ۲ ص ۲۲۹.

۲. مرجع سابق ج ۲ ص ۲۲۹.

۳. معالم التنزیل ج ۷ ص ۱۱۱.

گیرد، و در نتیجه، باید صبر بر قدر داشته باشد. به همین خاطر است که در رابطه با آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی سجده که می‌گوید: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾^۱ «یعنی هنگامی که بر دین و بر بلایی که از ناحیه‌ی دشمنشان در مصر بر سر آنها می‌آمد، صبر کردند»^۲.

[۲۷] و گاهی به بعضی از انواع دیگر صبر در آیات دیگری اشاره می‌کند مانند همین کاری که در رابطه با آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی انسان کرده است. ﴿وَجَزَّيْنَهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾^۳ بطوریکه آمده صبر را در اینجا «بر طاعت الله تعالی و اجتناب از معصیت وی قرار داده است»^۴.

[۲۸] و در ارتباط با این گفته‌ی الله تعالی: ﴿وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ﴾^۵ [حج: آیه ۳۵] صبر را در اینجا «بر بلا و مصیبت‌ها قرار داده است»^۶.

[۲۹] سمعانی هم در تفسیری که برای آیات صبر ارائه کرده است، همین کار را کرده است، وی در نزد این گفته‌ی الله تعالی: ﴿وَجَزَّيْنَهُمْ بِمَا صَبَرُوا﴾ [انسان: آیه ۱۲] گفته است: «بر امر و نهی صبر کردند»^۷.

[۳۰] و در راستای تاویل این سخن خداوند: ﴿وَإِن تَصَبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرِبْكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾^۸ [آل عمران: آیه ۱۲۰] در مقام بیان مقصود از صبری که در اینجا آمده است، گفته است: «منظورش صبر بر بلا و سختی است»^۹. و انتخابی

۱. «و از آنان امامانی قرار دادیم که به فرمان ما (مردم) را هدایت می‌کردند، چون شکیبایی و صبر پیشه کردند».

۲. معالم التنزیل ج ۶ ص ۳۰۹.

۳. «و بخاطر صبری که در پیش گرفتند، بهشت و (لباس) ابریشم را به آنها پاداش داد».

۴. معالم التنزیل ج ۸ ص ۲۹۵.

۵. «و کسانی که بر چیزهایی که به آنها اصابت کرده، صبر می‌کنند».

۶. معالم التنزیل ج ۵ ص ۳۸۶.

۷. تفسیر سمعانی ج ۶ ص ۱۱۷.

۸. «و اگر صبر کنید و تقوا نمائید، کید و حقه آنها به شما هیچ ضرری نمی‌رساند».

۹. تفسیر سمعانی ج ۱ ص ۳۵۱-۳۵۲.

که نسبت به تعیین انواع صبری که - به هنگام بیان معنای صبر - انجام داده است، بر حسب سیاق و بافتی است که آیه در آن ذکر شده است. و اگر اقوالش را جمع کنیم درمی‌یابیم که صبر در نزد او، به این انواع تقسیم می‌شود.

[۳۱] رازی گفته است: «صبر دارای انواعی است: اول آنها این است که بر زحمت و مشقتی که از نگاه کردن و استدلالی که در راستای شناخت توحید و عدل و نبوت و معاد حاصل می‌شود، و نیز مشقتی که برای استنباط جواب به شبهات مخالفان بروز می‌کند، صبر نماید. و دومی این است که بر مشقت و زحمتی که از ادای واجبات و سنتها حاصل می‌شود، صبر نماید، و سومی این است که بر مشقت و ناراحتی اجتناب از نواهی صبر نماید، و چهارمی این است که بر سختیهای دنیا و آفات و آسیب‌های آن مانند بیماری و فقر و قحطی و ترس صبر نماید»^۱. این تقسیم هم از تقسیم پیش گفته، خارج نمی‌شود. در واقع انواع سه‌گانه‌ی اخیر، همان انواعی هستند که هر تفصیلی در این زمینه را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهند. اما نوع اول یا از جمله‌ی چیزهایی است که نزدیک شدن بوسیله‌ی آنها بسوی الله تعالی صحیح است که در نتیجه بر صبر بر طاعت وارد می‌شود، یا اینکه اینگونه نیست و اصلاً ربطی به عبادت ندارند، و در نتیجه هیچ ارتباطی به صبر مورد پسند نخواهند داشت.

و مسلم است آنچه که از نگاه مأمور به در نصوص، با شرع و جوابی که با اصول شریعت سازگار است، مطابق باشد، آن چیز از جنس طاعت است، و صبر بر موارد مشقت‌آفرین آن، صبر بر طاعت است. و آنچه که مشقت‌آفرین نیست، صبر بر طاعت نمی‌باشد.

[۳۲] و رازی ذکر کرده، صبری که در این آیه عنوان شده: ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ

وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ [رعد: آیه ۲۲]

ترجمه: «کسانی که بخاطر کسب رضایت پروردگارشان صبر کردند»

«صبر بر انجام عبادتها و صبر بر سنگینی بیماریها و آفتها، و اندوه‌ها و

افسردگی‌ها، و صبر بر ترک خواسته‌ها و خلاصه صبر بر ترک معصیتها و صبر بر ادای طاعتها، وارد آن می‌شود.^۱

و این، مطلبی را که ما قبلاً خاطر نشان کردیم، تأیید می‌نماید و آن این است که هر کس که انواع صبر را به گونه‌ای تفصیل داده که ظاهر آن با تقسیم معروف آن مخالف است، اگر خوب در تفصیلش دقت کنیم می‌بینیم که به این تقسیم برمی‌گردد و از آن خارج نمی‌شود.

[۳۳] و به همین خاطر، وقتی که ابن حجر آمده اقسام صبر را در صبر بر طاعت، و صبر و چشم‌پوشی از گناه و صبر بر بلا منحصر کرده است، از بعضی از آنها نقل کرده که صبر یکبار برای خدا و یکبار به کمک خدا صورت می‌گیرد. اولی در برابر فرمان خدا، صابر بر طاعتش و صابر از معصیتش است و دومی واگذار کننده به خدا است، بدین گونه که از قدرت و توان خود ابراز برائت کند و آن را به پروردگارش نسبت دهد، سپس ذکر کرده که بعضی از آنها قسم سوم را اضافه کرده‌اند که همان صبر بر الله - یعنی رضایت و خشنودی نسبت به آنچه که مقدر شده - می‌باشد. و ابن حجر در توضیح آن گفته است: «به عبارت دقیق، سومی به دو قسم اول باز می‌گردد، زیر (سومی) از صبر بر احکام دینی خداوند که همان اوامر و نواهی او هستند، و از صبر بر ابتلای وی که همان احکام هستی اوست، خارج نمی‌باشد».^۲

[۳۴] ابن کثیر صبر ذکر شده در این گفته‌ی الله تعالی را: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً

يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ﴾ [سجده: آیه ۲۴] به صبر بر اوامر الله تعالی و ترک منهیات او، و تصدیق پیامبران و پیروی کردن از آنها - که درود و سلام خدا بر آنها باد - تفسیر کرده است.^۳

[۳۵] چنانکه صبر وارد شده در سوره‌ی عصر را چنین تفسیر کرده است: «یعنی

۱. تفسیر کبیر ج ۱۹ ص ۴۸-۴۹.

۲. فتح الباری ج ۲۴ ص ۹۳.

۳. تفسیر قران عظیم ج ۳ ص ۴۶۳.

صبر بر مصیبتها و قدرها و اذیت کسی که اذیت می‌کند»^۱. بنابراین کلام وی در این دو موضوع، صبر بر احکام دینی و دنیایی را تحت الشعاع قرار داده است.

[۳۶] بیضاوی در تفسیر این فرموده‌ی الله تعالی: ﴿وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ﴾ [حج: آیه ۳۵] به انواع صبر اشاره کرده، بطوریکه گفته است: «صبر در برابر مشقتها و مصیبتها»^۲.

[۳۷] و این تقسیمی دوگانه است، و در نزد آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی فرقان: ﴿أُولَٰئِكَ

يَجْزُونَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا﴾

ترجمه: «آنها بخاطر آنچه که صبر کردند، آن اتاق(قصر بهشت) را به عنوان پاداش دریافت می‌کنند».

به آن تقسیم سه‌گانه اشاره کرده، بطوریکه گفته است: «به خاطر صبر آنها بر مشقتها‌یی که از فشار و درد طاعات و کنار نهادن شهوات (حرام) و تحمل مجاهدتها و تلاشها ناشی شده است، آن (قصر بهشت) را دریافت می‌کند»^۳.

[۳۸] و مانند این مطلب، سخن اوست در رابطه با آیه‌ی ۳ سوره‌ی عصر:

﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ زیرا گفته است: «یکدیگر را به صبر و چشم‌پوشی از گناهان یا به صبر بر حق یا بر چیزی که الله تعالی به وسیله‌ی آن بندگانش را می‌آزماید، سفارش می‌کنند»^۴.

[۳۹] نووی بیان کرده که صبر محبوب و مورد پسند در شرع عبارتست از «صبر بر طاعت الله تعالی و صبر و چشم‌پوشی از اجتناب معصیت وی، و نیز صبر بر بلاها و انواع سختی‌ها و ناخوشی‌های دنیا»^۵.

۱. مرجع سابق ج ۴ ص ۵۴۸، ج ۴ ص ۴۵۸ در اثنای تاویل آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی انسان: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ

رَبِّكَ﴾.

۲. انوار التنزیل ج ۴ ص ۵۵.

۳. انوار التنزیل ص ۱۰۰.

۴. انوار التنزیل ج ۵ ص ۱۹۴.

۵. شرح مسلم ج ۳ ص ۱۰۱.

[۴۰] ابن دقیق العید در مقام تأیید، این سخن نووی را نقل کرده است.^۱

[۴۱] سیوطی در نزد آیه‌ی ۲۰۰ سوره ی آل عمران که می‌گوید: ﴿يَتَأْتِيهَا

الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا﴾

ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صبر کنید».

ذکر انواع سه‌گانه را خلاصه کرده و گفته: «صبر بر طاعات و مصیبت‌ها و صبر از معصیت‌ها».^۲

[۴۲] و بدینسان، تفتازانی حفید هم چنین عمل کرده و صبر را «بر طاعت و ناخوشی‌ها و بر اجتناب از معصیت‌ها قرار داده است».^۳

[۴۳] و محلی در جاهایی چند، ذکر انواع صبر را بصورت متفرقه بیان کرده، که در آنها، صبر بر طاعت و آنچه که بدان آزمایش می‌شوند، و صبر و اجتناب از معصیت را ذکر کرده است.^۴

و در پایان بهتر است که به این نکته یادآور شویم که سخن علمای شافعی درباره‌ی صبر بر قدر صرفاً از جهت صدور آن از ناحیه‌ی پروردگار تعالی می‌باشد. لذا بنده همان‌گونه که بر شرع خدا صبر می‌کند، بر قدرش هم صبر می‌نماید، و این صبر صرفاً بر خود قضا و قدر است، اما چیزی که قضا بوسیله آن انجام گرفته، همیشه بر آن صبر کرده نمی‌شود، زیرا این کار باعث می‌شود که انسان نفس خود را بر هر چیزی که به آن می‌رسد، حبس کند اگر چه شر خالص و صرف باشد.

[۴۴] و بر این اساس قضای صورت گرفته، اگر معصیت باشد، مکروه دانسته می‌شود و اگر طاعت باشد، مورد پسند واقع می‌گردد چنانکه عز بن عبدالسلام آن را بیان کرده است.^۵

۱. شرح الاربعین النوویه ص ۶۲.

۲. تفسیر جلالین ص ۱۰۱، و مانند آن ص ۳۳۱.

۳. الدر النضید ص ۹۲.

۴. تفسیر الجلالین ص ۶۰۸، ۷۷۹، ۸۱۰ و غیر آن.

۵. قواعد الاحکام ج ۱ ص ۲۲۱ و نحو آن ج ۲ ص ۲۲۲.

[۴۵] چنانکه چیزی که انجام شده اگر ظلم ظالمی باشد، یا مکر و حقه‌ی شخصی حيله‌باز، صبر واجب نمی‌شود. بلکه از بین بردن آن واجب است، بخصوص در ضرری که به دیگران برمی‌گردد، چنانکه رازی بیان کرده^۱. بلکه هر بلایی که بنده [۴۸] قادر به دفع و ازاله‌ی آن باشد، به صبر کردن بر آن دستور داده نمی‌شود، بلکه صبر بر دردی انجام می‌شود که بنده هیچ راهی برای از بین بردن آن ندارد، چنانکه غزالی ذکر کرده است^۲.

[۴۷] و به همین خاطر است که خطابی به این نکته یادآور شده که بلای دائم و همیشگی و فراوان، گاهی باعث می‌شود که انسان در دینش مفتون شود، لذا از آن به خدای تبارک و تعالی پناه برده می‌شود، و جهت متوقف کردن آن به او توسل و پناه جسته می‌شود^۳. از مطالب پیش گفته علمای شافعی به این نتیجه می‌رسیم که صبری که در نزد آنها مورد پسند است، عبارتست از حبس و توقیف نفس نسبت به آنچه که الله تعالی شرعاً و تقدیراً آن را مقدر فرموده است بوسیله‌ی ثبات و پایداری بر طاعتش و خودداری و دست‌کشیدن از معصیت و نافرمانی وی و صبر بر قضاء و قدری که به آن حکم کرده است، و این همان صبری است که الله تعالی بخاطر آن پاداش فراوانی را وعده داده است، اما تمایل و گرایش به تنبلی و بی‌حرکی در هنگام هر اتفاقی، به بهانه‌ی صبر بر حکم الله تعالی، بی‌هیچ شکی آن صبر مورد پسند در نزد آنان نمی‌باشد.

۱. تفسیر کبیر ج ۱۷ ص ۱۰۶، و نیز به معنای آن نگاه کنید در ج ۴ ص ۱۶۸.

۲. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۳۳.

۳. شان الدعاء ص ۱۷۲.

مسأله پنجم: توبه

علمای شافعی مذهب، در رابطه با این مسأله، دو مسلک و روش موازی و همسو با هم در پیش گرفته‌اند، که یکی از آنها بر اساس فشرده گویی و دیگری بر پایه‌ی تفصیل‌گویی استوار است؛ به طوری که آنها (آمده‌اند) معنای توبه و اصل و اساس شرعی‌ای که مرجع توبه است را اجمالاً بیان نموده، سپس آن کیفیت‌ی را که برای هیچ کس جز از خلال آن، وصف توبه جامه‌ی تحقق پیدا نمی‌کند، بیان و تفصیل داشته، در آن مبالغه کرده‌اند. و روش‌های آنان برای این تفصیل‌گویی مختلف و متفاوت بوده است؛ البته اختلاف تنوع و گوناگونی است نه اختلاف تضاد و ناسازگاری. این بدین خاطر است که بعضی از آنها، این معنی را در قالب شروطی تفصیل و تشریح داده‌اند که اگر آن شروط فراهم آمدند، توبه هم فراهم آمده است. عده‌ای هم با نام «حقیقت» از آن تعبیر کرده، حقیقت توبه را در اجتماع آن شروط قرار داده‌اند. و بعضی از ایشان از این معنی، با ارکانی تعبیر نموده‌اند که ساختمان توبه فقط و فقط بر روی آنها استوار می‌شود.

چنان که پوشیده نیست اختلاف در این مورد اندک است. زیرا آنچه معتبر است امری است که اگر بنده آن را انجام دهد، برای او حکم می‌شود، که آن توبه‌ای را که به او دستور داده شده است، عملی ساخته است. خواه این عملی ساختن در قالب شروط یا ارکانی قرار داده شود یا با نام «حقیقت» از آن تعبیر گردد. زیرا آنچه معتبر است مضمون است، و ان‌شاءالله این مفاهیم و نام‌گذاری‌ها جای بحث نخواهند بود. و به زودی برای توضیح این مسأله «روندی» انتخاب خواهیم کرد که به گمان ما از یک سو مقصود علمای شافعی را واضح‌تر بیان می‌کند، و از سوی دیگر، بیشتر (و بهتر) می‌تواند سخنان پراکنده‌ی آنها را جمع‌آوری نماید.

و آن هم از لابه لای دو مطلب زیر است:

اولاً: بیان معنای شرعی توبه

ثانیاً: بیان شروط توبه

اولاً: بیان معنای شرعی توبه

از آنجا که در لغت مقصود از (واژه) توبه و اوبه بازگشتن و رجوع کردن می‌باشد، این رجوع و بازگشت در شرع فقط زمانی معنا داشته که به سوی خداوند تبارک و تعالی باشد آن‌هم با توجه به اینکه توبه نوعی از آن انواع عباداتی است که تنها برای خداوند یگانه و بی‌شریک صورت می‌گیرد. پس اگر این توبه بازگشت از کفر باشد، می‌توان گفت که توبه بازگشت به اسلام می‌باشد. و اگر از گناهی کمتر از کفر باشد، توبه به منظور اطاعت کردن از فرمان روای داور روز جزا، بازگشتن و دست کشیدن از آن گناه خواهد بود. و البته علمای شافعی، در رابطه با بیان این مطلب سنگ تمام گذاشته‌اند.

[۱] شافعی «رحمته» تعالی آن هنگام که درباره‌ی باغیان [ظالمان و بیدادگران] و موارد مربوط به بازگشت ایشان از جرمشان داد سخن سر داده، این فرموده‌ی خداوند تبارک و تعالی را در مورد گروه باغی و ظالم ذکر کرده: ﴿فَقِنِلُوا لِي تَبَغِي

حَقِّي تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [حجرات: آیه ۹]

ترجمه: «پس با گروه متجاوز پیکار نمائید تا به فرمان خدا باز گردد».

سپس گفته است: «وفیء^۲ (یعنی) بازگشتن از قتال با شکست یا توبه یا غیر اینها...»

وفیء یا بازگشتن از قتال (عبارت است از) بازگشتن از معصیت الله تعالی به سوی طاعتش [والکف^۳ = خودداری کردن] از آنچه که الله تعالی حرام نموده

۱. نگاه: به قاموس فیروزآبادی ج ۱ ص ۳۶، ۴۰، و لسان العرب ابن منظور ج ۱ ص ۲۱۷ - ۲۱۹ و نیز ج ۱ ص ۲۳۳.

۲. اصل فیء همان رجوعی است که همان معنای توبه می‌باشد، همان‌گونه که دانستی. این در حالی است که صاحب لسان العرب نقل کرده که در کتاب الله تعالی «فیء» دارای سه معنی می‌باشد که مرجع همه‌ی آنها یک اصل است که همان رجوع و بازگشتن می‌باشد. ر.ک. لسان العرب، ابن منظور ج ۱ ص ۱۲۴ - ۱۲۷.

۳. آنچه که در نسخه اصلی (کتاب) است (فی الکف) می‌باشد و برای تصحیح آن از احکام قرآن بیهقی ج ۱ ص ۲۹۱، هنگامی که این عبارت شافعی را ذکر کرده، استفاده شده است.

است»^۱.

بنابراین وی توبه‌ی باغیان و متجاوزان را (به گونه‌ای قرار داده) که بازگشتن از معصیت الله تعالی و در عوض روکردن به طاعت و عبادت او را در بر بگیرد.

[۲] و از آنجا که ارتداد، ترک ایمان است، در واقع بازگشت مجدد مرتد به ایمانش، به این اعتبار، توبه قلمداد می‌شود. در این ارتباط شافعی می‌گوید: «اگر دو نفر شهادت بدهند که، مردی یا زنی از ایمان برگشته و مرتد شده است، (در این مورد) از آنها سؤال خواهد شد. که اگر آن دو شاهد را تکذیب کردند به آنها گفته می‌شود: گواهی دهید که هیچ معبودی جز الله تعالی وجود ندارد و این که محمد (ﷺ) فرستاده‌ی خداست، و از ادیانی که مخالف با اسلام است تبری جوئید!

اگر آنها به این موارد اقرار کردند، دیگر بیشتر از آنها باز پرسى نخواهد شد و این به عنوان توبه‌ی آنها قلمداد خواهد شد»^۲.

[۳] در ارتباط با زندیق گفته است: «اگر باز گشت، سخنش پذیرفته می‌شود، و کشته نمی‌شود»^۳. وی (در اینجا هم) توبه را به معنایش که همان رجوع و بازگشتن است، تعبیر کرده است.

[۴] عثمان دارمی هم پس از آنکه از بعضی فقهای مدینه نقل می‌کند که آنها معتقد به کشتن زندیق و عدم توبه خواهی از او هستند، با شافعی هم سخن شده، می‌گوید: «در نزد علمای شافعی، از مرتد طلب توبه می‌شود، و بازگشتش مورد قبول واقع می‌گردد»^۴. و این بدین خاطر است که مرتد هنگامی که توبه می‌کند، به

۱. الام ج ۴ ص ۲۱۴.

۲. الام ج ۶ ص ۱۵۹.

۳. عثمان دارمی این سخن را از شافعی از طریق بویطی روایت کرده است. ر.ک. الرد علی الجهمیه - در ضمن کتاب عقاید سلف ص ۳۵۵ - .

۴. مرجع سابق ص ۳۵۴، و معنایش این است که آنها میان زندیق و مرتد تفاوت قائل شده‌اند؛ بازگشت اولی (زندیق) پذیرفتنی نیست ولی بازگشت دومی (مرتد) قابل قبول است و امام شافعی در الام ج ۶ ص ۱۶۴-۱۶۷ دیدگاه امام مالک را که به لحاظ قبول توبه‌ی مرتدان قایل به تفکیک آنهاست، مورد مناقشه قرار داده، و مفصلاً مذهب و دیدگاه وی را و دیدگاه اهل مدینه را در این مسأله مورد انتقاد قرار داده است و در پایان مناقشه‌اش، سخن ربیع بن سلیمان وجود دارد که جهت بیان اصطلاحی از شافعی که در الام تکرار می‌شود، عنوان شده است: «اگر شافعی گفت: بعضی از مردم، منظورش مشرقی‌ها هستند، و اگر گفت: بعضی از

سوی آن حقی باز می‌گردد که از آن دست کشیده است، و باطلی را که در آغوش کشیده است طرد می‌کند و از خود می‌راند. و ازهری جمله‌ی «و اتوب الیک» را که در حدیث طویل^۱ افتتاح وارد شده، این گونه معنی و تفسیر نموده است: «یعنی به سوی طاعت تو باز می‌گردم، و به سوی تو انابت می‌نمایم. و تائب کسی است که بعد از معصیت و نافرمانی خدا و انجام گناه و خطا، به سوی طاعت پروردگارش باز گردد»^۲.

[۶ - ۷] و خطابی گفته است: «معنای توبه عبارت است از بازگشت بنده به طاعت بعد از معصیت»^۳ و او اب را چنین تفسیر نموده که: «بازگشتن و دست شستن از گناه، مانند این فرموده خداوند تبارک و تعالی در آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی اسراء: ﴿فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِ غَفُورًا﴾ ترجمه: «پس براستی که خداوند برای کسانی که زیاد بازگشت می‌کنند، آمرزنده است».

و مانند این فرموده‌ی خداوند تبارک و تعالی در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی ص: ﴿وَأَذْكُرْ

عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾

ترجمه: «و بخاطر بیاور بنده ما داوود صاحب قدرت را، که او بسیار توبه کننده بود».

گفته‌اند: «او اب یعنی کسی که فراوان به سوی الله تعالی باز می‌گردد»^۴.

[۸] رازی خاطر نشان ساخته که «توبه در حق بنده، عبارت است از عودت^۵ و

یاران یا بعضی از اهل بلد ما، منظورش مالک است و به اقوال ذکر شده در این زمینه، در کتاب العزیز رافعی ج ۱۱ ص ۱۱۴ - ۱۱۵ - دار الکتب العلمیه - نگاه کنید.

۱. و آن حدیثی است که علی (رضی الله عنه) آن را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت می‌کند. و این حدیث یکی از انواع معروف (ادعیه) افتتاح نماز است. روایت از مسلم کتاب نماز مسافران ج ۶ ص ۵۷ - ۶۰، باب نماز پیامبر و دعایش در شب، و روایت از احمد در مسندش ج ۱ ص ۹۴ - ۹۵ و البته این حدیث را دیگران هم روایت کرده‌اند. و نیز نگاه: به انواع (ادعیه‌ی) افتتاح در سنن کبرای بیهقی ج ۲ ص ۳۲ - ۵۲، و زادالمعاد ابن قیم ج ۱ ص ۲۰۲ - ۲۰۵ و غیر اینها.
۲. الزاهر فی غریب الفاظ الشافعی، در ضمن مقدمه‌ی کتاب الحاوی، اثر ماوردی ص ۲۲۶.
۳. شأن الدعای ص ۹۰.
۴. شأن الدعای ص ۱۷۹.
۵. و بدین سان با تاء آمده عودت، و بسا که درست آن عوده یعنی بازگشتن او باشد.

بازگشتن به خدمت و بندگی کردن»^۱.

[۹] بیضاوی نیز گفته است: «اصل و اساس توبه، بازگشتن است، پس اگر بنده با آن توصیف شود، این یعنی که او از معصیت دست برداشته و باز گشته است»^۲.

[۱۰] حلیمی هم دامنه این بحث را افزایش داده، گفته است: «اما درباره توبه باید بگوییم که توبه همان رجعت است، و معنای این که (فلانی) به سوی خدا توبه کرد، یعنی به سوی خدا بازگشت، گویی شخص گناهکار به خاطر اینکه طاعت و عبادت الله تعالی را ترک گفته و از امر و فرمانش سرپیچی نموده است، در حال رفتن، یا از خدا گریزان است. پس هنگامی که لباس گناه و معصیت را از تن خود بدر آورد، و بر آستانه‌ی درگاه طاعت و عبادت الله تعالی سر به خاک نهد، همانند آن بنده‌ای است که به سوی آقایش باز می‌گردد. بنابراین دست کشیدن از گناه و معصیت و بازگشت (آن شخص) را به گلستان طاعت و عبادت، بعنوان رجعت تلقی کرده، و از آن رجعت، به توبه تعبیر کرده است»^۳.

[۱۱] سخن حلیمی شبیه سخنی است که استادش قفال کبیر گفته است، آنجا که می‌گوید: «توبه واژه‌ای است که رب و بنده در آن مشترک هستند، پس هنگامی که بنده با آن توصیف شود (یعنی بگوید توبه کرده) این بدین معنی است که او به سوی پروردگار خود باز گشته است. زیرا همه‌ی نافرمانان و سرپیچان به نوعی از پروردگارشان گریزانند، پس هنگامی که توبه کنند، در واقع از فرار خود به سوی پروردگارشان باز گشته‌اند، لذا گفته می‌شود: به سوی خدایشان توبه کرده‌اند»^۴.

[۱۲] قشیری گفته است: «توبه یعنی بازگشتن و دست کشیدن از هر آنچه که در شرع مذموم و نکوهیده است به سوی آنچه که در شرع مورد پسند و ستایش قرار گرفته است»^۵.

[۱۳] جوینی پس از نقل سخنان مردم درباره‌ی توبه، بیان نموده که: «توبه

۱. شرح الاسماء الحسنی ص ۳۳۶.

۲. انوار التنزیل ج ۱ ص ۱۴۴.

۳. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۱۲۱.

۴. رازی این سخن را در تفسیر کبیر ج ۳ ص ۲۴، نقل کرده است.

۵. الرسالة القشیریة ص ۴۵.

بازگشتن است» و این سخن را این گونه توضیح داده است «وقتی شخص عارف گناه و نافرمانی می کند، اغفال و سرگشتگی دامنگیر او می گردد و دلبسته شهوات می شود. پس وقتی فروغ معرفتش باز گشت و به صورت همیشگی تابیدن گرفت، اینجاست که می گوئیم او بازگشته و توبه کرده است». سپس گفته است: «توبه رجوع و بازگشت دوباره بنده است به حقیقت حضور ذهن در معرفت»^۱.

[۱۴] غزالی گفته است: «معنای توبه این است که (فرد) از راهی که وی را از الله تعالی دور می سازد، و به شیطان نزدیک می نماید، بازگردد». سپس بعد از آنکه آنچه که مربوط به سرکوبی شهوت حرام و باز گردانیدن سرشت به سوی عبادت است ذکر کرده، گفته است: «توبه فقط و فقط این معنی را دارد. و آن همان بازگشتن از راهی است که راهنمایش شهوت، و نگهبان و پاسبانش شیطان است به سوی راهی که به الله تعالی ختم می شود»^۲.

[۱۵] ابو سعید متولی^۳ توضیح داده که توبه «اگر به بندگان اضافه شود، مراد از آن بازگشت از لغزش ها و معصیت ها و پشیمان شدن از آنها می باشد»^۴.

[۱۶] ابن الاثیر، اوّاب را اینگونه تعریف کرده که «اوّاب: شخصی است که به وسیله توبه فراوان به سوی خدا باز می گردد»^۵.

[۱۷] همان گونه که در تعریف انابت گفته است: «انابت: بازگشتن به سوی خدا به

۱ . العقیة النظامیه ص ۹۳.

۲ . احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۰، و نیز نگاه: به ج ۴ ص ۱۱.

۳ . او عبدالرحمان بن مأمون نیشابوری یکی از صاحب نظران مذهب شافعی می باشد. در نظامیه ی بغداد، بعد از شیخ ابو اسحاق شیرازی تدریس کرده و از قاضی حسین فقه آموخته است. کتاب هایی چند را تألیف کرده است که مشهورترین آنها تتمه الابانه است. او به وسیله این کتاب، کتاب الابانه ی فورانی، که آن را تکمیل نکرده بود و تا حدودی پیش رفته بود، تمام کرد. وی در این کتاب مسائل عجیب و غریب و جنبه هایی را جمع کرده که می توان گفت تقریباً در کتاب های دیگر یافت نمی شوند، همان گونه که ابن خلکان می گوید در سال ۴۷۸ وفات یافته است. برای شرح حال وی به کتاب «وفیات الاعیان» ج ۳ ص ۱۳۳-۱۳۴، و السیر ذهبی ج ۱۸ ص ۵۸۵ و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۴۶۴ مراجعه کنید.

۴ . الغنیة فی اصول دین، ص ۱۷۵.

۵ . النهایة فی غریب الحدیث ج ۱ ص ۷۹.

و سیله توبه»^۱.

[۱۸] نووی در اول کتاب توبه در صحیح مسلم گفته است: «مراد از توبه در اینجا بازگشتن و دست برداشتن از گناهان است»^۲. و از همین جاست که اسلام آوردن شخص کافر، توبه تلقی شده است؛ زیرا او از گناه اکبر که همان کفر است، رجوع و برگشت کرده است.

[۱۹] همان گونه که ابن صلاح گفته: «نتیجه و محصولی که از اسلام آوردن کافر عاید می شود، توبه کردن از شرک است»^۳.

[۲۰] حلیمی هم این اصل را تأیید و تثبیت کرده آنجا که گفته است: «الله تعالی به ما خبر داده که توبه کردن از شرک همان مسلمان شدن و اسلام آوردن است». وی به آیه ی ۵ سوره ی توبه استدلال کرده که در آن الله تعالی درباره ی مشرکان

می فرماید: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾

ترجمه: «پس اگر توبه کردند و نماز را اقامه ی کردند و زکات (مالشان) را دادند، پس کاری به آنها نداشته باشید».

و می گوید: «روشن است که اقامه نماز و دادن زکات جز بعد از مسلمان شدن نخواهد بود پس صحیح است که معنای این فرموده خدا «اگر توبه کردند» یعنی اگر اسلام آوردند، باشد». و حلیمی بیان کرده که «پشیمان شدن از کفر، موجب پایان یافتن آن نمی شود، بلکه این اسلام است که به آن پایان می دهد. پس این صحیح است که بگوئیم توبه کافر اسلام آوردنش است»^۴.

[۲۱] بدین سان ابن حجر هم این نظریه را پذیرفته، و توضیح داده که مراد از توبه در آیه ی مزبور همان «بازگشتن از کفر به سوی توحید و یکتاپرستی می باشد»^۵. [۲۲-۲۳] لذا سیوطی در چندین جا توبه ی انسان مسلمان را به بازگشتن و دست

۱. مرجع سابق ج ۵ ص ۱۲۳.

۲. شرح صحیح مسلم، نووی، ج ۱۷ ص ۵۹.

۳. فتاوی و مسائل ابن الصلاح ۱-۱۸۶.

۴. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۱۲۵.

۵. فتح الباری ج ۱ ص ۱۳۸.

کشیدن از گناه^۱ تفسیر و معنی کرده است، همان گونه که توبه‌ی کافر را به بازگشتن به اسلام تفسیر کرده است.^۲

[۲۴] سمعانی و محلی رجوع و بازگشتی را که در آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی روم به کار رفته است، به توبه تفسیر کرده‌اند.^۳ آیه این است: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾

ترجمه: «فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شده است: خدا می‌خواهد نتیجه‌ی بعضی از اعمالشان را به آنها بچشانند، شاید به سوی حق بازگردند.»

و بدین ترتیب روشن می‌شود که معنای شرعی توبه عبارت است از بازگشتن به سوی خداوند تبارک و تعالی، و اینکه نوعیت این بازگشت، بستگی به نوع گناه دارد.

و این همان گونه که گذشت - معنای شرعی و عام و کلی توبه است، که در فصل آتی به حول و قوه‌ی الهی تفصیل این معنی خواهد آمد.

ثانیاً: بیان شروط توبه

علمای شافعی بیان حقیقت توبه را با ذکر شروطی تفصیل و تشریح داده‌اند که اگر شخص تائب به آن شرایط پایبند باشد، می‌توان گفت توبه‌ای انجام داده که مورد پسند الله تعالی می‌باشد. و می‌توان این شروط را به نحوه‌ی زیر تقسیم کنیم:

۱- شروط مربوط به گناه و خطا

۲- شروط متعلق به زمان توبه

و در اینجا به حول و قوه‌ی الهی، با رعایت ترتیب مذکور به توضیح و تبیین آنها خواهیم پرداخت.

۱. تفسیر الجلالین ص ۳۲، ۱۴۹، ۱۷۷ و ۲۲۳.

۲. مرجع سابق، ص ۲۴۹، ۲۵۱.

۳. تفسیر سمعانی ج ۴ ص ۲۱۷، و تفسیر الجلالین، ص ۵۳۹.

۱- شروط مربوط به گناه و خطا

علمای شافعی گناه و معصیت را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: گناهی که میان خدا و بنده‌اش است و گناهی که میان او و مردم است.

در رابطه با گناهی که میان بنده و پروردگارش است [یعنی حق الله است] علما برای توبه کردن از آن سه شرط، و برای گناهی که به حق مردم مربوط می‌شود، چهار شرط قایل شده‌اند. پس اگر یکی از آنها عنوان کرد که شرایط توبه سه تا است، منظورش توبه از آن گناهی است که نسبت به حق الله تعالی صورت گرفته است، نه همه‌ی گناهان.

[۲۵] حال برای بیان این شروط، رشته‌ی سخن را قبل از هر چیز به امام نووی می‌دهیم چرا که (سخن او) در این باره جامع و فشرده است. او «رحمته» گفته است: «توبه از هر گناهی واجب است. اگر معصیت در بین بنده و الله تعالی باشد و به حق هیچ انسانی مربوط نشود، برای توبه‌ی آن سه شرط لازم است:

۱- از معصیت دست بردارد.

۲- به خاطر انجام دادن آن پشیمان شود.

۳- تصمیم بگیرد که هرگز به سوی آن باز نگردد.

پس اگر یکی از این سه شرط از دست رفت، توبه‌اش صحیح نیست، و اگر آن معصیت به (حق) آدمی زادی مربوط می‌شد، دارای چهار شرط است: سه شرط قبلی، و این که خود را از حق صاحب آن، پاک سازد». سپس، امام نووی، با ذکر مثال‌هایی کیفیت و چگونگی برائت از حق او را بیان نموده است.^۱

و همه‌ی آن چه که مازاد بر این شروط متعلق به گناه باشد، می‌توانیم از آنها طلب بی‌نیازی نمائیم - در رابطه با آن چه که ترجیح داده می‌شود - و به حول و قوه‌ی الهی بعد از نقل کامل سخنان علما در رابطه با توضیح این شروط، این مطلب را بیان خواهیم کرد.

۱. ریاض الصالحین ص ۳۷-۳۸ و نگاه: به شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۴۵ و نیز ج ۱۷ ص ۵۶، به‌طوری که در این دو موضوع از آن به اسم ارکان نام برده است.

[۲۶] و حلیمی گفته است: «حد و تعریف توبه عبارت است از قطع کردن فوری معصیت اگر دائمی باشد، و پشیمان شدن بر آنچه که از آن سپری شده، و تصمیم گرفتن بر ترک آن به منظور تعبد و تقرب به سوی الله تعالی. و اگر معصیت دائمی نباشد، پس پشیمانی بر آنچه که گذشته، و عزم بر ترک بازگشتن به سوی آن، کافی است»^۱. سپس آنچه را که به مظالم بندگان مربوط می‌شود، ذکر کرده و گفته است: «و اگر گناه از جمله مظالم بندگان باشد، توبه از آن صحیح نیست مگر با ادا کردن واجب (حق مظلوم) حال عین باشد یا قرض» و این مورد را با مثال‌هایی بیان کرده است.^۲

و صرفاً به این دلیل حلیمی شرط اقلاع و دست کشیدن از معصیت غیر دائمی را ذکر نکرده، که احتیاجی به آن نیست؛ در واقع این شرط فقط در حال اقدام به گناه مورد نیاز است، و اما در وقت خودداری کردن از آن، در ارتباط با آن، شخص توبه‌کار فقط به پشیمانی و عزم بر ترک بازگشتن به آن گناه، نیاز دارد.

[۲۷] قفال کبیر شروط توبه را شرح داده و گفته است: «اما این که ترک کردن (گناه) لازم است، به این دلیل است که اگر او آن را ترک نکرده باشد، انجام دهنده آن خواهد بود پس تائب نخواهد شد.

و اما پشیمانی بدان علت ضرور است که اگر او پشیمان نشده باشد، یقیناً به اینکه انجام دهنده آن معصیت باشد، راضی خواهد بود. و کسی که به آن چیز راضی است، احتمالاً آن را انجام می‌دهد، و کسی که آن چیز را انجام دهد، توبه‌کار از آن نخواهد شد. و اما عزم بر اینکه به چنین گناهی باز نگردد، بدین علت لازم است که انجام دادن آن معصیت است، و عزم بر انجام معصیت، معصیت می‌باشد»^۳.

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۱۲۱.

۲. مرجع سابق ج ۳ ص ۱۲۲.

۳. این سخن را رازی در تفسیر الکبیر ج ۳ ص ۲۳ نقل کرده است و علما درباره‌ی آنچه که به عزم بر گناه مربوط می‌شود و اینکه آیا انسان به خاطر آن عزم مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد یا نه، مفصلاً سخن گفته‌اند. بیان این مطلب را در فتح‌الباری ابن حجر ج ۲۴ ص ۱۱۵- آنگاه که به سخن بخاری در کتاب الرقاق - «باب کسی که قصد حسنه‌ای کند یا سیئه‌ای» پرداخته، و حدیث این باب را شرح داده است، نگاه کنید!

[۲۸] غزالی در تشریح این شروط مفصلاً سخن گفته و بیان داشته که حاصل آن چنین است: «آگاهی بنده از زیان‌های بزرگ گناهانش موجبات تألم قلبش را فراهم می‌آورد. آنگاه آن تألم که برای او حاصل شده است، پشیمانی نامیده می‌شود. و آنگاه که این درد و ناراحتی بر قلب سطریره پیدا کند، وضعیت و حالتی از آن پدیدار می‌شود که می‌توانیم آن را اراده و قصدی بنامیم که فرد را به سوی انجام واکنشی در قبال گذشته، حال و آینده فرا می‌خواند. این واکنش در ارتباط با زمان حال اینگونه است که فرد را وادار به ترک گناه می‌کند، و در رابطه با آینده چنین است که فرد تصمیم می‌گیرد برای همیشه و تا آخر عمر آن گناه را ترک نماید، و درباره گذشته اینگونه است که فرد سعی می‌کند آنچه را که از دست داده، از طریق جبران کردن و قضا کردن - اگر قابلیت جبران را داشته باشد - جبران نماید.»

[۲۹] و بیان کرده که در مظالم بندگان نوعی معصیت و جنایت بر حق الله تعالی وجود دارد؛ چه الله تعالی از ظلم کردن به بندگان نهی کرده است، پس آن دسته از ظلم‌ها که به حق الله تعالی مربوط می‌شوند، میتوان با پشیمانی و تحسر و ترک کردن در آینده، و آوردن حسناتی که ضد آنها می‌باشند، تلافی و جبران کرد. سپس گفته است: «اگر همه این کارها را انجام دهد، مادام از زیربار مظالم بندگان بیرون نیامده است، او را کفایت نمی‌کند. و مظالم بندگان یا در ارتباط با جان‌ها یا مال‌ها یا ناموس‌ها یا دل‌ها می‌باشد؛ منظورم از آن اذیت کردن محض می‌باشد». سپس کیفیت خروج از زیر بار این مظالم را توضیح و تفصیل داده است.^۱

[۳۰] قشیری گفته است: «ارباب اصول از اهل سنت گفته‌اند: شرط صحت توبه سه چیز است: پشیمان شدن از مخالفت‌ها و نافرمانی‌هایی که انجام داده است، و ترک فوری گناه و لغزش، و عزم بر اینکه به سوی چنین معصیت‌هایی که انجام داده است، باز نگردد. بنابراین، برای اینکه توبه‌اش صحیح و درست از آب در بیاید، این ارکان ضروری می‌باشد».^۲

[۳۱] سپس، وی، بعد از شرح این شروط گفته است: «و چیزی از اینها برایش

۱. احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۳۸ - ۳۹.

۲. رساله ص ۴۵.

تمام نخواهد شد مگر اینکه بعد از ارضای دشمنانش از زیر بار مظالم آنها بیرون بیاید؛ چه اولین مقام و منزلت توبه عبارت است از راضی کردن کسانی که بر آنها ستم روا داشته دشمنان با آنچه که این امکان و توانایی را به تائب می‌دهد.^۱

بدین ترتیب روشن شد حصری که قشیری در ارتباط با شروط توبه انجام داده و آنها را از سه شرط فراتر نبرده است، فقط و فقط در ارتباط با توبه‌ای است که نسبت به کوتاهی در حقوق الله تعالی صورت می‌گیرد.

[۳۲] لالکائی هم که سخنش در مقدمه توبه ذکر شد، مواردی را خاطر نشان ساخته که به پشیمانی و عدم بازگشت و حلالیت خواهی از دشمن مربوط می‌شود؛ و در راستای بیان آنها، تعدادی از نصوص و آثار را آورده است.^۲

[۳۳] و در شرح حال دیگری، یادآور عدم اصراری شده است که دست کشیدن از گناه از آن لازم می‌آید.^۳

[۳۴] بیهقی در کتاب آداب^۴ بابتی برای توبه باز کرده، و در مقام بیان آن احادیثی را روایت کرده که شروط سه‌گانه آن را بیان می‌دارد که عبارت‌اند از: پشیمانی؛ دست‌کشیدن از گناه؛ عزم بر ترک آن.

[۳۵] و شرط تحلیل از حق آدمی را در کتاب اربعین بیان نموده و گفته است: «باب سوم در راضی کردن دشمن، و راضی ساختن دشمن از شرایط توبه است»^۵.

[36] منذری با ذکر احادیثی که به توبه کردن^۶ تشویق و ترغیب می‌کنند، به شرط پشیمانی و عزم بر دست‌کشیدن از گناه، اشاره کرده است.

[۳۷] پس از آنکه به صورت فشرده و مجمل معنای توبه را ذکر کرده، می‌گوید: «و این حالت ناگزیر پشیمانی و عزم و باز کردن گره اصرار بر گناه و حزن و اندوه

۱. مرجع سابق ص ۴۶.

۲. شرح اصول اعتقاد اهل سنت ج ۶ ص ۱۰۴۴ - ۱۰۴۵، ۱۰۴۹ - ۱۰۵۱.

۳. مرجع سابق ج ۶ ص ۱۰۵۶.

۴. ص ۴۴۳ - ۴۴۸.

۵. ص ۲۴، در اینجا مراد از دشمن، آن دشمن و مخالفی است که مورد ظلم واقع شده، نه هر دشمنی، همان‌گونه که در کلام قشیری گذشت.

۶. ترغیب و الترهیب ج ۴ ص ۹۱، ۹۷ - ۹۸.

و تأسف بر آنچه که سپری شده، و آرزوی اینکه کاش که آن را انجام نداده بود، را واجب می‌سازد»^۱.

[۳۸] رازی گفته است: «توبه عبارت است از پشیمان شدن بر آنچه که سپری شده، و عزم بر ترک آن در آینده»^۲. البته این بدین معنی نیست که اقلاع و دست‌کشیدن از گناه شرط توبه قرار نگیرد؛ چرا که عزم همراه با اصرار بر گناه و دست‌نکشیدن از آن، از جمله چیزهایی هستند که قابل تصور نمی‌باشند؛ برای اینکه پشیمانی همراه با آن سودی در بر نخواهد داشت.

و آنچه که بیانگر اتمام و اعتبار رازی برای دست‌کشیدن از گناه است، سخن خود اوست در جایی شبیه به اینجا، آنگاه که [۳۹] در مقام بیان استغفار بر آمده است: «مراد از استغفار آوردن توبه بر وجه صحیح است، و آن، پشیمانی بر انجام چیزی است که گذشته است، همراه با عزم بر ترک چنین چیزی در آینده. پس این همان حقیقت توبه است. ولی استغفار صرف زبانی تأثیری در ازاله‌ی گناه ندارد، بلکه اظهار کردن این استغفار واجب است؛ تا از یک سو آن تهمت از او زدوده شود و از سوی دیگر معلوم شود که تائب به سوی الله تعالی روی آورده است»..

و اظهار استغفاری که همراه با آن تهمت از او زایل می‌گردد، جز با دست‌کشیدن ظاهری و آشکار نخواهد بود، زیرا ناگفته پیداست که پشیمانی و عزم بر ترک گناه از اعمال قلوب می‌باشد.

علاوه بر این می‌بینیم که ابومظفر سمعانی هم به شیوه رازی عمل کرده، چه، در جاهایی چند فقط به ذکر بعضی از شروط توبه می‌پردازد، و این بدین معنی نیست که وی برای سایر شروط توبه ارزشی قایل نیست، زیرا که وی در جایی توبه را بعنوان (یک نوع) پشیمانی و اراده‌ای^۳ (خاص بر ترک گناه) قرار داده، و در جایی دیگر از آن به پشیمانی و دست‌کشیدن^۴ یکسره از گناه تعبیر می‌کند، سپس در جایی

۱. عقیده النظامیه ص ۹۳.

۲. تفسیر کبیر ج ۱۰ ص ۴.

۳. تفسیر ابوالمظفر ج ۲ ص ۳۷.

۴. مرجع سابق ج ۳ ص ۹۳.

دیگر [۴۰ - ۴۱] آنها را در کنار هم جمع کرده، و اجتماع شروط مزبور را به‌عنوان توبه نصح معرفی می‌کند. وی می‌گوید: «توبه عبارت است از پشیمان شدن بر آنچه که گذشته، و دست‌کشیدن فوری از گناه، و تصمیم گرفتن بر ترک بازگشتن به آن، و این همان معنای نصحی است که مقارن با توبه آمده است».

ابن کثیر هم مسلک ابوالمظفر را در قرار دادن تحقق شروط مزبور به معنای توبه، طی کرده است.

[۴۲] وی به نقل از علمای امت اسلامی گفته است: «توبه‌ی نصح این است که فرد فی‌الحال از گناه دست بردارد، و به خاطر آنچه که در گذشته از وی سرزده است، نادم و پشیمان گردد، و عزم کند که در آینده چنین کاری را انجام ندهد، و اگر آن گناه مربوط به حق انسانی می‌شد، باید، آن حق را به او باز پس دهد»^۱.

[۴۳] بیضاوی هم مانند ابن کثیر و ابوالمظفر عمل کرده، آنجا که در مقام توصیف توبه گفته است: «اعتراف کردن به گناه، و پشیمان شدن بر آن، و عزم بر عدم تکرار آن، می‌باشد»^۲. و آنها بدین خاطر شروط توبه را خود توبه قرار داده‌اند که اگر آن شرط محقق شود، مشروط هم جامه تحقق پیدا می‌نماید. و اما سخن بیضاوی که می‌گوید: «اعتراف کردن به گناه» منظور از آن اعترافی است که مثمر ثمر باشد، و آن همان اعترافی است که دست‌کشیدن از گناه و خودداری کردن از آن را موجب شود. [۴۴] چه، صرف اعترافی که به دست‌کشیدن از گناه منتهی نشود، قطعاً توبه را جامه تحقق نمی‌بخشد، و به همین خاطر است که این فرموده خداوند تبارک و

تعالی ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا﴾ [آل عمران: ۱۳۵] را چنین تفسیر نموده است: «و بدون استغفار بر گناهانشان پافشاری نکرده‌اند»^۳.

[۴۵] ابن حجر در تشریح این فرموده‌ی پیامبر (ﷺ) «فان العبد اذا اعترف بذنبه ثم تاب الى الله، تاب الله عليه»^۴ «بنده اگر به گناهش اعتراف کند، سپس به سوی

۱. تفسیر القرآن العظیم ج ۴ ص ۳۹۲.

۲. انوار التنزیل ج ۱ ص ۱۴۳.

۳. انوار التنزیل ج ۲ ص ۴۳.

۴. این سخنی است که پیامبر (ﷺ) در ارتباط با حادثه‌ی افک آن را به عایشه (رضی الله عنها)، دختر

خدا باز گردد و توبه کند، خداوند تعالی توبه او را می‌پذیرد». گفته است: «در این فرموده، مشروعیت توبه ملاحظه می‌شود، و اینکه توبه از شخصی که اعتراف می‌کند و در عین حال از گناه خود دست بر می‌دارد و خالصانه (توبه می‌کند) پذیرفته می‌شود و اعتراف صرف، برای توبه کافی نیست»^۱.

[۴۶] آنجا که ابوسعید متولی معصیت‌های بندگان را به دو قسم معروف و شناخته شده تقسیم می‌کند، می‌بینیم که معصیت‌های متعلق به حق خداوند تبارک و تعالی را هم به دو قسمت تقسیم می‌نماید؛

اول آن‌ها: ارتکاب عملی حرام و قدغن شده می‌باشد، او برای توبه‌کردن از این کار، دو شرط قرار داده است که عبارت‌اند از: پشیمانی و عزم بر عدم تکرار و بازگشت به آن.

دومی: ترک کردن مأموری می‌باشد؛ که برای توبه‌کردن از آن سه شرط قرار داده است که عبارت‌اند از: پشیمان شدن و قضا کردن آنچه که ترک کرده و بیرون آمدن از آن، و عزم کردن بر عدم بازگشت به آن. و اما در ارتباط با حق آدمی‌زاد، برای توبه کردن از آن سه شرط قرار داده که عبارت‌اند از: بیرون آمدن از زیر بار حق وی، پشیمانی، و تصمیم گرفتن برای ترک بازگشتن به آن»^۲.

همان‌گونه که ملاحظه کردید، ابوسعید آنچه را که به حق الله تعالی مربوط می‌شود به این دو قسمت تقسیم کرد، و اینگونه آن را توضیح و تفصیل داد، که از مضمون مطالب پیش گفته فراتر نیست. و اما اینکه وی در ارتباط با ارتکاب عمل حرام، به دست کشیدن از آن اشاره نکرد، دلیل بر این نیست که وی این شرط را مورد غفلت قرار داده است، زیرا پیشتر بیان کردیم که پشیمانی و عزم و اراده‌ی صادق فقط و

صدیق، فرمود این حادثه را بخاری در چندین جا مانند ج ۶ ص ۹۵ در کتاب تفسیر، سوره‌ی نور باب «لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا» روایت کرده، و مسلم هم آن را در کتاب التوبه ج ۱۷ ص ۱۰۲ - ۱۱۷، باب حدیث افک روایت کرده که لفظ آن از بخاری است.

۱. فتح الباری ج ۱۸ ص ۹۰.

۲. الغنیه فی اصول الدین ص ۱۷۵ - ۱۷۶.

فقط بعد از دست کشیدن از گناه فراهم می‌آیند.^۱

و شاید ابو سعد آن معصیت غیر دائمی را در نظر داشته است؛ چرا که تائب به اقلاع و دست کشیدن از آن احتیاج ندارد، در ارتباط با آنچه که اگر آن را انجام نداده باشد، چنانکه بیان این مطلب در کلام حلیمی گذشت.^۲ [۴۷] و عزبن عبدالسلام بیان کرده که توبه دارای سه رکن است: یکی از آنها پشیمان شدن به خاطر معصیت و مخالفت می‌باشد؛ دوّمی عزم بر اینکه در آینده به چنین معصیتی برنگردد؛ سوّمی دست کشیدن فوری از آن معصیت.^۳

[۴۸] ابن صلاح بیان کرده که پشیمان شدن و عزم کردن بر عدم تکرار گناه دو شرط (اساسی) برای صحّت توبه هستند و تداوم گناه و استمرار عزم، از جمله‌ی اضداد آن می‌باشد.^۴

[۴۹] و با بیان این مطلب که اگر شخص غیبت‌شده؛ از خطای غیبت‌کننده درنگذرد، مسئولیت و نتیجه‌ی آن، همچنان بر او باقی می‌ماند^۵، چرا که غیبت حرام، نوعی تجاوز به حق انسان است^۶، به شرط تحلیل و رهایی از ظلمی که کرده است، اشاره نموده است.

[۵۰] ابن دقیق العید گفته است: «بدان که توبه دارای سه شرط است:

۱. شخص عاجز و ناتوان از بعضی از شروط توبه مستثنی است و به حول و قوه‌ی الهی، به زودی توضیح این مطلب در صفحه ۱۸ و مابعد آن خواهد آمد.

۲. به صفحه ۳۲۴ نگاه کنید و منذری «جمله» ذکر کرده که استغفار زبانی بدون دست کشیدن از گناه توبه‌ی دروغگویان می‌باشد (الترغیب و الترهیب ج ۴ ص ۹۱. و ابن حجر بیان کرده که استغفار با زبان همراه با انجام دادن گناه همچون بازی کردن با خداوند است. فتح الباری، ج ۲۳ ص ۱۱۵).

۳. قواعد الاحکام ج ۱ ص ۲۲۰، و نیز نگاه: ج ۲ ص ۲۲۳، با این تفاوت که در اینجا، گفته است: «پشیمان شدن بر طاعتی که فوت شده» و آنچه را که ما نقل کردیم، در اینجا درست‌تر است زیرا هم شامل از دست‌دادن طاعت‌ها است و هم ارتکاب معصیت.

۴. فتاوی و مسائل ابن صلاح ج ۱ ص ۱۴۸-۱۴۹.

۵. مرجع سابق ج ۱ ص ۱۹۰-۱۹۱.

۶. در چنین صورتی میان علما اختلاف نظری هست، که آیا غیبت‌کننده از شخص غیبت‌شده طلب حلالیت می‌کند؟ و اگر ترس از دیاد مفسده را داشته باشد چه کار می‌کند؟ برای توضیح مفصل این مطلب به مدارج السالکین ابن قیم ج ۱ ص ۲۸۹-۲۹۱ مراجعه کنید.

دست کشیدن از معصیت، پشیمان شدن به خاطر آنچه که از دست رفته؛ تصمیم گرفتن برای عدم بازگشتن به آن. و اگر توبه مربوط به حق انسانی باشد، باید تائب فوراً به ادا کردن حق او و حلال کردن خود از او، اقدام نماید^۱.

[۵۱] ابن حجر آنجا که درباره‌ی تفاوت توبه مسلمانان با توبه امت‌های پیشین داد سخن می‌دهد، می‌گوید: «... توبه‌ی آنها با کشتن خودشان بوده است، حال آنکه توبه‌ی این امت با دست کشیدن از گناه، و عزم و پشیمانی می‌باشد»^۲.

[۵۲] انصاری بیان کرده که «صرف پشیمانی توبه نیست، چه توبه صرفاً زمانی محقق می‌شود که فرد دست از گناه بردارد، و تصمیم بگیرد که به سراغ آن باز نگردد، و آنچه را که امکان جبران و تلافی دارد، جبران و تلافی نماید»^۳. یعنی علاوه بر پشیمانی، باید این کارها را انجام دهد.

و این شروط که به گناه مربوط می‌باشند، هم جامع و فراگیر هستند و هم مانع و پیشگیری کننده. و بعضی از علما شروطی را به این شروط اضافه کرده‌اند که می‌توانیم از ذکر آنها طلب بی‌نیازی کنیم همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم؛ یا بدین خاطر که آن شروط در هر عبادتی عام هستند و مخصوص توبه نیستند، یا بدین علت که در بر گیرنده شروط توبه هستند. به طوری که نیازی نیست بگوییم آنها شروطی مستقل می‌باشند.

[۵۳] بعضی از آنها وجود اخلاص برای خدا در توبه را شرط گرفته، و آن را برای اهداف دیگر منتفی دانسته‌اند^۴. و ناگفته پیداست که این شرط نه تنها به توبه اختصاص ندارد بلکه در سیر انواع عبادت‌ها عام و کلی است و آن عبادت‌ها زمانی قابل قبول هستند که شروط لازمه‌ی صحت و درستی آنها از قبیل اخلاص و

۱. شرح الاربعین ص ۱۱۰.

۲. فتح الباری ج ۱ ص ۱۶۴، و منظورش - الله اعلم - این است که توبه امت‌های پیشین توبه از گناه بخصوصی بوده، نه توبه از همه‌ی گناهان.

۳. فتح الرحمن بکشف ما یلتبس فی القرآن ص ۲۴۵.

۴. این سخن را رازی در تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۸۴ و ج ۱۶ ص ۲۰۸، ابن حجر در فتح الباری ج ۲۳ ص ۱۲۱ بیان کرده است.

متابعت^۱ فراهم آیند، و سخن در این جا خاصتاً درباره‌ی شروط توبه می‌باشد.
 [۵۴] چنین مقوله‌ای در ارتباط با آنچه که قفال کبیر هم به شروط توبه افزوده،
 گفته می‌شود: چون، وی بعد از ذکر وجوب اقلاع و پشیمانی و عزم گفته است: «و
 در بین تمامی این‌ها، اشفاق و بیم و هراس ضرورت دارد». و در جهت توجیه و
 تعلیل این گفته‌ی خود می‌گوید: هیچ راهی نیست که تائب یقین حاصل کند توبه‌ای
 انجام داده که از او خواسته شده است: از همین روی باید همواره در ترس و خوف
 باشد.^۲

و بدیهی است که وجود خوف و دغدغه در همه‌ی عبادت‌ها عام و کلی است^۳
 همان‌گونه که پیشتر ذکر کردیم، و تنها به توبه اختصاص ندارد.
 و بعضی از آنها شرط کرده‌اند که تائب بایستی آن چه را که از دست داده با جبران
 و قضا کردن تلافی کند همان‌گونه که در کلام غزالی گذشت.^۴

[۵۵] حلیمی هم این مورد را در اثنای اشاره‌اش به شروط توبه بیان کرده و گفته:
 «سپس به گناهی که صورت گرفته و می‌خواهیم از آن توبه کنیم، نگاه می‌کنیم. اگر
 ترک نماز بوده باشد، (صرف) توبه از آن صحیح نیست مگر زمانی که قضای
 نمازهای فوت شده ضمیمه‌ی توبه و پشیمانی گردد و همین‌گونه است اگر آن گناه
 ترک روزه بوده باشد...».^۵

[۵۶] ابو سعد متولی هم - آن گاه که شروط توبه را تفصیل داده - این مطلب را
 این‌گونه خاطر نشان کرده: «و قضا کردن آن چه که ترک کرده»^۶ و نیز ابن دقیق
 العید گفته: «اگر گناهِش در بین او و الله تعالی باشد و کفاره به آن تعلق بگیرد، باید
 عمل مربوط به آن کفاره انجام شود، و این شرط چهارم می‌باشد».^۷

-
۱. به حول و قوه‌ی الهی بیان این مطلب در مبحث سوم این فصل خواهد آمد.
 ۲. این سخن را رازی در تفسیر کبیر ج ۳ ص ۲۳ نقل کرده است.
 ۳. به مسأله‌ی دوم در این مبحث نگاه کنید.
 ۴. نگاه: به ص ۳۲۵.
 ۶. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۱۲۱.
 ۶. در صفحه‌ی ۳۲۷ ذکر این مطلب رفت.
 ۷. شرح الاربعین ص ۱۱۰.

چنان که انصاری هم این مطلب را ذکر کرده آنجا که می‌گوید: «و تلافی کردن آن چه که امکان تلافی کردن آن می‌رود»^۱.

واقعیت این است که شروط پیش گفته‌ی توبه همگی مقولاتی را که این علما ذکر کرده‌اند، در بر می‌گیرد، چرا که اگر این شروط عملی شوند، ضرورتاً، تائب را به سوی رفع نواقص و بستن خلل‌ها و کاستی‌هایش سوق می‌دهند. در حقیقت کسی که پشیمانی‌اش بزرگ و عزمش صادق شود و از گناه دست بشوید و خودداری نماید، دیگر برایش زحمت و سنگین نمی‌نمایاند که بیاید به جبران و تلافی چیزهایی بپردازد که تمامیت توبه و شستشوی گناهش بدان بستگی دارد، خواه فرضی باشد که قضا می‌شود^۲ یا کفاره‌ای باشد که ادا کرده می‌شود، چگونه این گونه نباشد در حالی که این کار از مستلزمات توبه‌اش است که بعد از آن آثاری که از آن آشکار شده، به دل‌خواه و رضایت خود بدان اقدام کرده است؟!^۳.

علما کسانی را که مواردی را مازاد بر شروط (اصلی) توبه ذکر کرده‌اند که از آن نیستند یا به نوعی تحت الشعاع آن شرایط قرار می‌گیرند، به باد انتقاد گرفته‌اند.

۱. پیشتر ذکر شد ص ۳۲۹.

۲. علاوه بر این میان علما اختلاف مشهوری است در ارتباط با کسی که نماز را از روی تنبلی ترک می‌کند و بدان ایمان دارد که آیا کشته می‌شود یا خیر؟ و اگر قرار است کشته شود، آیا به عنوان حد شرعی کشته می‌شود یا کفر؟ برای توضیح و تفصیل این اختلاف به کتاب الحاوی ماوردی ج ۲ ص ۵۲۵-۵۲۷ نگاه کنید. و بر این اساس، کسی که معتقد به کفر تارک الصلاه باشد، وقتی که او توبه کند، قضا کردن نمازها او را لازم نمی‌آید. زیرا به هنگام ترک آنها مرتد بوده است. و مرتد هنگامی که مسلمان می‌شود، در نزد جمهور علما آن چه را که در حال رده ترک کرده، قضا نمی‌کند و آنها به این استدلال کرده‌اند که مرتدان در دوران پیامبر (ﷺ) و در دوران ابوبکر (رضی الله عنه) مأمور نشدند که آنچه را که در دوران ارتدادشان ترک کرده بودند، قضا کنند. نگاه کنید به فتاوی ابن تیمیه ج ۲۲ ص ۴۶-۴۷، ۱۰۳ و در ج ۲۲ ص ۲۳ شش حالت را ذکر کرده که از وجوب قضا کردن واجب و ترک حرام منع می‌کند.

۳. بلکه در میان تأیین کسانی یافت می‌شوند که خود را به مواردی ملزم می‌سازند که شرعاً به رعایت آن ملزم نیستند، تا جایی که اصرار می‌کنند حدود مترتب بر بعضی از معصیت‌ها بر آنها پیاده شود در حالی که در بعضی حالات توبه‌اش فیما بین خود و خدایشان کافی است، بنابراین آیا شخص صادق در توبه‌اش، بعد از این، در فرضیه‌ای که بدان ملزم است یا کفاره‌ای که به او ملحق می‌شود، تردد به خود راه می‌دهد؟

[۵۷] مانند انتقاد حلیمی از کسی که به شرط گرفته شخص تائب به خاطر گناهی که قبلاً از آن خوشحال شده است، و اکنون به خاطر آن توبه می‌کند، غمگین شود. چه، حلیمی بیان کرده که اگر پشیمانی در کار باشد، نیازی به غم نیست، و از آنجا که خرسندی [از کاری که قبلاً انجام داده است] ضد پشیمانی است، هرگز و ابداً در یک قلب با هم جمع نمی‌شوند و اگر پشیمانی مخلصانه صورت گرفت، امکان ندارد که خوشحالی با آن همراه باشد، پس ذکر غم و اندوه تکلفی بیش نیست^۱.
و شبیه این قول که حلیمی آن را نقد کرده، قول رازی است که می‌گوید: «توبه تنها در صورت حصول چهار امر حاصل می‌شود:

اول سوزش فوری قلب به خاطر سرزدن آن معصیت از او، دوّمی پشیمان شدن وی است به خاطر آنچه که سپری شده . . .» در واقع احتراق و سوزش قلبی که رازی ذکر کرده، همان خود پشیمانی است^۲.

[۵۸] ابن حجر به این اشاره کرده که سخنان صوفی‌ها درباره معنای توبه نصوح، عباراتی مختلف و مفاهیمی گردآوری شده می‌باشند که از جمله شرایط صحّت توبه به شمار نمی‌آیند، بلکه از مکملات توبه می‌باشند^۳.

[۵۹] در جایی دیگر به این اشاره کرده که بعضی از آنها ترک گفتن مکان معصیت را شرط توبه قلمداد کرده‌اند و بیان کرده که این مستحب است نه شرط. همان‌گونه که اشاره کرده به اینکه بعضی از آنها عدم بازگشت به گناه را شرط توبه دانسته‌اند، و اگر کسی به گناه باز گردد، توبه‌اش باطل می‌شود و ابن حجر، این سخن را به گوینده‌اش، باز پس داده (و آن را نپذیرفته است)^۴.

[۶۰] قشیری - بعد از ذکر شروط توبه - روشن کرده که توبه‌کاران دارای صفات

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۱۳۷.

۲. تفسیر کبیر ج ۱۶ ص ۲۰۸، و رازی شخصاً مقرر کرده که «مقصود از توبه یا قلب است یا زبان، اما قلب، پس پشیمانی است و اما زبان، پس ذکر لفظی است که بر حصول پشیمانی در قلب دلالت کند». تفسیر کبیر ج ۳ ص ۹۷، بر این اساس نیازی نیست که پشیمانی را جدا از سوزش قلب قرار دهیم، چرا که این سوزش تنها توصیفی برای حالت پشیمانی است.

۳. فتح الباری ج ۲۳ ص ۱۲۲.

۴. مرجع سابق ج ۲۳ ص ۱۲۱.

و حالاتی هستند که از جمله خصال آنها می‌باشند، و حال آنکه آن خصال در جمله توبه قلمداد شده‌اند؛ چون از صفات توبه‌کاران می‌باشند، نه بدین علت که آن صفات قسمتی از شرط توبه هستند، و گفته‌های صوفیه به این اشاره می‌کند.^۱ و قشیری بعد از ذکر سه شرط توبه، تمایل خود را به ترجیح این سخن که توبه همان پشیمانی است، پنهان نکرده است؛ با توجه به اینکه پشیمانی راستین هر دو شرط دیگر را در برمی‌گیرد.

[۶۱] پس نیازی به ذکر آنها نیست، و این سخن اوست: «و در میان اهل تحقیق کسانی هستند که گفته‌اند: پشیمانی برای محقق‌سازی این شروط کافی است؛ زیرا پشیمانی آن دو رکن دیگر را به دنبال خود یدک می‌کشد، چه محال است تصور کردن این مطلب که تائب بر چیزی نادم و پشیمان باشد که اصرار بر انجام مثل آن را دارد یا عازم است که مثل آن را بیاورد».^۲

[۶۲] و غزالی گفته است: «و چه بسیار نام توبه بر معنای پشیمانی صرف اطلاق می‌شود، و علم به مثابه پیشتاز و جلودار، و ترک به منزله ثمره و تابعی که دیرتر می‌آید، قرار داده می‌شود و به این اعتبار است که پیامبر (ﷺ) فرموده است: «پشیمانی، توبه است».^۳ در این صورت، پشیمانی از علمی که آن را واجب کرده، و پدید آورده، و از عزمی که به دنبال آن می‌آید و تابعش است، خالی نیست. در نتیجه پشیمانی، با هر دو گوشه [عزم و علم]، احاطه شده است».^۴

[۶۳] علمای شافعی از محقق‌سازی بعضی از این شرط‌ها تنها یک صنف از مردم را جدا کرده‌اند که استثناء و جداکردن آنها از سایر عبادت‌ها هم صحیح

۱. الرساله ص ۴۶.

۲. مرجع سابق ص ۴۶.

۳. روایت از احمد در مسند ج ۱ ص ۳۷۶ و ابن ماجه ج ۲ ص ۱۴۲۰، کتاب زهد، باب ذکر توبه، و روایت از دیگران. و سخاوی در المقاصد الحسنه ص ۴۴۵ درباره‌ی این حدیث گفته است: «در سند آن اختلاف فراوانی هست». و این در حالی است که آقای شعيب الأرنؤوط که این حدیث را در تحقیقش بر مسند احمد ج ۶ ص ۳۷-۴۰ صحیح دانسته است، دامنه‌ی این اختلاف را بسط داده، و در مورد آن سخن را به درازا کشانده است.

۴. الاحیاء ج ۴ ص ۴.

می باشد. و آن صنف، همان عاجز و ناتوان است. و در این باره حلیمی در مقام پاسخگویی به این سخن گوینده «شخص عاجز و ناتوان از گناه، عزم بر ترک بازگشت به گناه از ناحیه او صحیح نیست». می گوید: «اگر عزم بر ترک بازگشتن از ناحیهی او صحیح نباشد، پس نیازی به این عزم ندارد، زیرا این عزم بدین علت مورد نیاز است که گناه از او سر نزند. پس اگر ناتوانی و عجز نسبت به انجام دادن گناه واقع شود، در حقیقت نیازی به عزم و اراده نیست، و آن وقت پشیمانی به تنهایی توبه است»^۱.

[۶۴] و بیان کرده که «توبه یکی از فرض‌های خداوند تبارک و تعالی بر بندگانش می باشد، و هر عبادتی به ارکانی تقسیم شود، قطعاً ناتوانی از انجام یکی از آن ارکان، انجام دیگر ارکان را که در توان مکلف است، ساقط نمی سازد»^۲.

[۶۵] و این مطلب را عز بن عبدالسلام تأیید و تثبیت کرده، بعد از ذکر شروط توبه گفته است: «گاهی، توبه نسبت به کسی که از عزم و اقلاع و دست کشیدن ناتوان است، تنها پشیمانی است، پس مقدور علیه به وسیلهی معجوز عنہ ساقط نمی شود، همان گونه که آنچه را که از ارکان نماز می تواند انجام دهد، به خاطر آن چه که از انجام آن ناتوان است، ساقط نمی شود و این مانند توبه‌ی شخص کور است از نگاه حرام و مرد آلت بریده شده^۳ از زنا . . . چه آن شخص کور و آن مرد آلت بریده شده قادر بر پشیمان شدن هستند ولی از عزم و اقلاع و دست کشیدن از گناه عاجز و ناتوان می باشند»^۴.

[۶۶] اما محمد بن نصر، پشیمانی و عزم را بر ترک منهیات و انجام دادن واجبات در حق شخص عاجز شرط کرده است. وی درباره‌ی بنده‌ای که از سائر کارها، به خاطر عجزش، معاف می گردد، می گوید: «ولی عقلش ثابت و پا بر جا است، نصیحت کردن خدا محورانه با قلبش از او ساقط نشده است و آن این است که به

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۱۳۶-۱۲۷.

۲. مرجع سابق ج ۳ ص ۱۲۸.

۳. (اصطلاح عربی آلت بریده شده «محبوب» است) و آن کسی است که آلت تناسلیش قطع شده باشد. نگاه: المصباح المنیر، فیومی ص ۳۴.

۴. قواعد الاحکام ج ۱ ص ۲۲۰.

خاطر گناهانش پشیمان شود و نیت کند که اگر بهبود یابد فرایض الله تعالی را انجام دهد و از منهیات او اجتناب ورزد»^۱.

[۶۷] و قشیری بعد از آن که شرط حلالیت خواهی از دشمنان را با وسیله‌ی مقدور، ذکر می‌کند، می‌گوید: «در غیر این صورت، قلباً تصمیم بگیرد که در صورت امکان، از زیر بار حقوق آنها بیرون آید»^۲. و این بدان خاطر است که شخص عاجز گاهی توانایی می‌یابد، پس باید عزم کند که اگر قدرت و توانایی بیابد، آن چه را که از حقوق الله تعالی و حقوق بندگانش بر گردنش است، ادا نماید.

۲- شروط متعلق به زمان توبه

خدای تعالی برای توبه مهلتی تعیین کرده که در طول آن، توبه پذیرفته می‌گردد. پس وقتی که آن مهلت سپری شد، از هیچ کسی توبه پذیرفته نمی‌شود. و این مهلت بر دو نوع است: مهلت خاص و مهلت عام :

مهلت خاص آن، مهلتی است که قبل از حضور مرگ می‌باشد، و مهلت عام آن مهلتی است که قبل از طلوع کردن خورشید از مغرب می‌باشد، و ادله و توضیح این‌ها به حول و قوه‌ی الهی در کلام علمای شافعی خواهد آمد.

[۶۸] و در این رابطه حلیمی می‌گوید: «پذیرفتن توبه برای هر یک از گناه‌کاران تا زمانی است که امری از امور آخرتی برای او هویدا و آشکار نشده است» چه از پیامبر نقل شده که ایشان فرموده‌اند: «ان الله یقبل توبة العبد مادام لم یرغر»^۳ «خداوند تبارک و تعالی توبه بنده‌ی خویش را می‌پذیرد مادامی که او به حالت خر خر [دم مرگ] نرسیده باشد» یعنی روحش به سر گلویش برسد و آن وقت

۱. تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۶۲۹.

۲. الرسالة ص ۴۶.

۳. روایت از احمد در مسند ج ۲ ص ۱۳۲ و ابن ماجه ج ۲ ص ۱۴۲۰، کتاب زهد، باب ذکر توبه، و روایت از غیر آنها، و ابن کثیر طرق روایت آن را در تفسیرش ج ۱ ص ۶۶۳-۶۶۴، بسط داده، و آلبانی در صحیح الجامع ج ۱ ص ۳۸۶ شماره‌ی ۱۹۰۳ آن را صحیح دانسته است. و غر غره عبارت است از رسیدن روح به حلقوم، در نتیجه به منزله‌ی چیزی در می‌آید که مریض به آن خرخر می‌کند. این نکته را ابن الاثیر در النهایه ج ۳ ص ۳۶۰ خاطر نشان کرده است.

مصادفه‌ای^۱ است که در آن جایگاهش را در بهشت یا در دوزخ ملاحظه می‌کند، و چه بسا که در آن برهه با فرشته‌ی مرگ دیدار کند . . . و حقیقتاً شایسته است وقت توبه با این فرموده‌ی الله تعالی [که از این آشکارتر و واضح‌تر و شبیه‌تر است^۲ محدود و تعیین شود]: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ

حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْكُفْرَ» [نساء: آیه ۱۸]

ترجمه: «و توبه برای کسانی نیست که گناهان را انجام می‌دهند تا وقتی که مرگ یکی از آنها فرا می‌رسد (آنگاه) بگوید: من اکنون توبه کردم.»

و آن این است که بگوید:^۳ «توبه پذیرفته می‌گردد تا زمانی که انگیزه‌هایی که انسان‌های زنده را به انجام دادن معصیت‌ها فرا می‌خوانند، از کار نیفتاده باشند. بنابراین هنگامی که آن انگیزه‌ها با تحلیل رفتن نیروها و از بین رفتن شهوت‌ها و سر تسلیم فرود آوردن در مقابل وداع کردن با زندگی، از کار بیفتند، دیگر وقت توبه به سر آمده است»^۴.

[۶۹] سپس مهلت عام را ذکر نموده، و آن را «مهلت تعیین شده برای همگان» نام

نهاد، و با آیه‌ی ۱۵۸ سوره‌ی انعام برای آن دلیل آورده است: «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ

رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا حَرِيْرًا»

ترجمه: «اما آن روز که بعضی از آیات پروردگارت تحقق پذیرد، ایمان آوردن افرادی که قبلاً ایمان نیاورده‌اند، یا در ایمانشان عمل نیکی انجام نداده‌اند، سودی به حالشان

۱. در نسخه‌ی اصلی چنین است و در شعب الایمان بیهقی ج ۵ ص ۳۹۶ هنگامی که کلام حلیمی را نقل کرده، با لفظ «المفازة» وارد شده، و چنین بر می‌آید «و الله اعلم» که کلمه‌ی «معاینه = دیدار کردن» صحیح باشد همان‌گونه که آن در تسمیه‌ی این حالت مشهور است و همان‌گونه که بقیه‌ی سخن حلیمی بدان اشاره می‌کند.

۲. آن چه که مابین دو قلاب قرار دارد، از شعب الایمان بیهقی ج ۵ ص ۳۹۶ نقل شده است آنگاه که او سخن حلیمی را آورده است. اما عبارت اصل کتاب خیلی آشفته به نظر می‌رسد و در صفحه‌ی ۲۱۵ پاورقی شماره‌ی ۱ توضیح دادیم که نسخه‌ی چاپ شده‌ی حلیمی دارای اغلاط و اشتباهات زیادی است.

۳. شاید «گفته می‌شود» عبارت با صیغه‌ی مجهول، از صیغه‌ی معلوم بهتر باشد.

۴. المنهاج، حلیمی ج ۳ ص ۱۴۳.

نخواهد داشت.»

و مقولاتی را از سنت آورده که دلالت بر این دارند که مراد از آن، طلوع خورشید از ناحیه‌ی مغرب است، و بیان می‌دارد که مردم در آن وقت، به لحاظ از بین رفتن انگیزه‌های معصیت خواه، با کسی که در شرف مرگ قرار گرفته است، هیچ تفاوتی ندارند، و کسی که از میان آنها توبه نماید، توبه‌اش پذیرفتنی نمی‌باشد، همان گونه که توبه‌ی شخص در حال احتضار قبول نمی‌شود^۱.

[۷۰] و ابن حبان گفته است: «ذکر و بیان فضل و بخشش خدای تعالی بر تائب با قبول کردن توبه‌اش هر زمان که باز گردد، مادام در حالت مرگ و غرغره قرار نگرفته باشد»^۲.

[۷۱] سپس در عنوان‌بندی دیگری گفته است: «ذکر بیان به اینکه توبه‌ی تائب صرفاً هنگامی پذیرفته می‌گردد که قبل از طلوع خورشید از مغرب صورت گرفته باشد نه بعد از آن»^۳.

[۷۲] رازی در ارتباط با آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی نساء که می‌گوید: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى

اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾

ترجمه: «پذیرش توبه از سوی خدا، تنها برای کسانی است که کار بدی را از روی جهالت انجام می‌دهند سپس زود توبه می‌کنند»

گفته است: «علما بر این اجماع بسته‌اند که مراد از این نزدیکی، حضور زمان مرگ و مشاهده‌ی صحنه‌های وحشت آور آن است»^۴.

[۷۳] و بیان نموده که نزدیک شدن به مرگ و افزایش دردها و رنج‌های آن، مانع پذیرفتن توبه نمی‌شود، بلکه فقط و فقط مشاهده‌ی احوال و صحنه‌های سرسام‌آور و وحشتناکی که شناخت خدا را واجب می‌سازند، مانع قبولی آن می‌شوند. زیرا

۱. المنهاج ج ۳ ص ۱۳۵.

۲. الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۳۹۴.

۳. مرجع سابق ج ۲ ص ۳۹۶.

۴. تفسیر کبیر ج ۱۰ ص ۶.

شناخت خدا اگر ضروری و اجتناب ناپذیر شود، تکلیف ساقط می‌گردد.^۱

[۷۴] و در ارتباط با آیهی ۱۵۸ سورهی انعام که می‌گوید: «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ

رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن»

ترجمه: «اما آن روز که بعضی آیات پروردگارت تحقق پذیرد، ایمان آوردن افرادی که قبلاً ایمان نیاورده‌اند، بر ایشان سودی در بر نخواهد داشت.»

گفته است: علما متفقاً بر این باورند که مراد از این آیات، نشانه‌های قیامت می‌باشند و معنایشان این است که وقتی علامت‌های^۲ قیامت هویدا گردد، در آن وقت، زمان تکلیف از بین می‌رود، و اگر کسی بخواهد در آن وقت ایمان بیاورد، آن ایمان هیچ سودی به حال او نخواهد داشت زیرا او قبلاً ایمان نیاورده، و ایمانش قبلاً چیزی را برای او کسب نکرده است.^۳

[۷۵] و در ارتباط با این آیه سمعانی بیان داشته که مراد از این گفته‌ی الله تعالی:

«يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» همان طلوع کردن خورشید از جانب مغرب می‌باشد، در این هنگام توبه کردن کافر که با ایمان آوردن است، و توبه کردن فاسق که باز

۱. مرجع سابق ج ۱۰ ص ۸-۹.

۲. این علامت‌ها مشخص می‌باشند بخاری در صحیح خود در کتاب التفسیر ج ۹ ص ۱۹۵ باب این که «به انسانی سود نمی‌رساند ایمانش» در ارتباط با تفسیر سورهی انعام روایت کرده که پیامبر (ﷺ) فرمود: «لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فاذا رآها الناس آمن من عليها، فذاک حين لا ینفع نفساً ایمانها لم تکن آمنت من قبل» ترجمه: «قیامت بر پا نمی‌شود تا وقتی که خورشید از مغرب طلوع می‌کند. پس هنگامی که مردمان آن را ببینند، همه‌ی آنها ایمان می‌آورند، و آن وقتی است که اگر انسانی قبلاً ایمان نیاورده باشد، ایمان آوردنش سودی برایش در بر نخواهد داشت». و مسلم آن را در کتاب الایمان ج ۲ ص ۱۹۴، باب بیان زمانی که در آن ایمان قبول نمی‌شود، روایت کرده است. و مسلم در جای مزبور روایت کرده که پیامبر (ﷺ) فرمود: «ثلاث اذا خرجن لا ینفع نفساً ایمانها لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیراً، طلوع الشمس من مغربها و الدجال و دابة الارض» «سه چیز هستند که اگر بیرون بیایند اگر نفسی قبلاً ایمان نیاورده باشد، ایمان آوردنش، نفعی به حال آن نخواهد داشت: ۱- طلوع خورشید از مغرب ۲- ظهور دجال ۳- و خروج دابة الارض». و برای دانستن روایت‌های بیشتر به تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۱۹۳-۱۹۵ مراجعه کنید.

۳. تفسیر کبیر ج ۱۴ ص ۸

گشتن از فسق و فجور است، پذیرفته نمی‌گردد.^۱

[۷۶] و در ارتباط با آیه ۱۸ سوره نساء که می‌گوید: ﴿حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي بُتُّ الْأَنْفَ﴾ گفته است: «منظورش حالت مرگ است، هنگامی که جهان به طرف مرگ و آخرت برده می‌شود، توبه می‌کند، و صورت این مانند توبه‌ی فرعون است هنگامی که غرق شدن او را دریافت، گفت: ایمان آوردم به اینکه هیچ خدایی وجود ندارد مگر آن خدایی که بنی‌اسرائیل به آن ایمان آورده است. خدا می‌گوید که «برای اینها هیچ توبه‌ای نیست».^۲

[۷۷-۷۸] بغوی در تفسیرش مطالبی شبیه به مطالبی که سمعانی در رابطه با معنای این دو آیه^۳ بیان کرده، گفته است. و نصوص بیان‌گر این مهم را در بابی که آن را برای توبه گشوده (در کتاب شرح السنه) ذکر نموده است.^۴

[۷۹] و قوام السنه اصفهانی بیان این دو اجل تعیین شده برای توبه را فشرده کرده و گفته: «و توبه تا زمانی که شخص به خرخر دم مرگ نرسیده، و آفتاب از ناحیه‌ی مغرب طلوع نکرده، قابل قبول می‌باشد».^۵

و نووی در رابطه با حدیث «کسی که قبل از طلوع آفتاب از مغرب توبه کند، الله تعالی توبه‌ی او را می‌پذیرد».^۶ به نقل از علما گفته است: این حد و مرزی است که برای قبولی توبه تعیین شده است».

[۸۰] وی بیان می‌کند که اگر آفتاب از ناحیه‌ی مغرب طلوع کرد، دیگر برای

۱. تفسیر سمعانی ج ۲ ص ۱۵۹ تا ۱۶۰

۲. تفسیر سمعانی ج ۱ ص ۴۰۹

۳. معالم التنزیل ج ۲ ص ۱۸۵ و ج ۳ ص ۲۰۷.

۴. نگاه: به ج ۵ ص ۸۲ - ۸۳، ۹۰ - ۹۱، و نیز نصوص مهلت عام را در معالم التنزیل ج ۳ ص ۲۰۷ - ۲۰۸ ذکر کرده است.

۵. الحججه فی بیان المحججه ج ۲ ص ۵۰۸.

۶. روایت از مسلم ج ۱۷ ص ۲۵، کتاب ذکر و دعا و توبه، باب توبه، و روایت از احمد در مسند ج ۲ ص ۳۹۵، و این حدیث به طرق و شیوه‌های فراوانی روایت شده است و ابن کثیر تعدادی از آن روایت‌ها را در هنگام بیان آیه ۱۵۸ سوره انعام که می‌فرماید: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ در تفسیر خود ج ۲ ص ۱۹۳ - ۱۹۵ ذکر نموده است.

کسی که قبلاً توبه نکرده است، توبه پذیرفتنی نمی‌باشد، سپس گفته است: «و توبه دارای شرط دیگری است و آن این است که قبل از غرغره توبه کند». و غرغره را به حالت احتضار و سكرات موت تفسیر کرده است.^۱

[۸۱] و یادآور شده که پیامبر (ﷺ) نزد ابوطالب آمد و توحید را بر او عرضه کرد و این عمل هنگامی بود که وفاتش نزدیک بود^۲، ولی قبل از حالت احتضار و معاینه و مشاهده‌ی «فرشته‌ی مرگ» بوده است. چه اگر در حالت مشاهده و احتضار می‌بود، ایمان آوردن هیچ نفعی برای او در پی نمی‌داشت؛ زیرا که الله تعالی فرموده است: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْفَنَ﴾ [نساء: آیه ۱۸]

ترجمه: «و توبه برای کسانی نیست که کارهای بد انجام می‌دهند، تا وقتی که یکی از آنها در شرف مرگ قرار می‌گیرد، بگوید: من هم اینک توبه می‌کنم».

و دلیل آورده که ابوطالب قبل از مشاهده‌ی (ملک الموت) در حال گفتگو با پیامبر (ﷺ) و کفار قریش بوده است.

[۸۲] و ابن حجر از این حدیث که می‌گوید: کسی که هیچ کار خیری انجام نداده، اگر عمرش با شهادتین ختم شود و قلبش همراه با نطقش حضور داشته باشد، چنین اقتباس کرده که این عمل، در نزد الله تعالی برای آن شخص سودمند

۱. شرح مسلم ج ۱۷ ص ۲۵ و درج ۲ ص ۴۵ از این شرح بیان کرده که علماء متفقاً بر قبول توبه‌ی بنده مادام که به غرغره نرسیده است، اجماع دارند.

۲. و این داستان در خبری است که بخاری در جلد ۶ صفحه ۱۷-۱۸ کتاب تفسیر قرآن، سوره قصص، و مسلم در جلد ۱، صفحه ۲۱۳ تا ۲۱۵، کتاب الایمان باب دلیل بر اینکه اسلام آوردن کسی که در شرف مرگ قرار گرفته و هنوز به حالت احتضار در نیامده است، صحیح است، از طریق سعید بن مسیب از پدرش، آن را روایت کرده‌اند. و در این حدیث آمده است که وقتی که پیامبر (ﷺ) توحید را به ابوطالب عرضه کرد، ابوجهل و عبدالله بن امیه به ابوطالب گفتند: آیا از دین عبدالمطلب کناره می‌گیری؟ و آخرین مطلبی که ابوطالب بر زبان آورد: این بود که او بر سر دین عبدالمطلب است. و در آغاز و ابتدای این خبر این قول راوی به چشم می‌خورد که می‌گوید: «وقتی که ابوطالب در شرف مرگ قرار گرفت» بنابراین نووی یادآور شده که مراد از این، فراهم شدن نشانه‌های وفات است و این قبل از دیدار فرشته مرگ است.

است به شرطی که فرد امید و آرزوی خود به زندگی را از دست نداده باشد^۱، و خطاب را خوب بفهمد و بتواند پاسخ بدهد. چه اگر خطاب را نفهمد و نتواند جواب دهد این دیگر وقت مشاهده‌ی احوال سرسام‌آور مرگ است. و الله تعالی در آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی نساء به این مطلب اشاره می‌کند: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْكُفْرَ﴾^۲ [نساء: آیه ۱۸].

[۸۳] و این کثیر گفته است: «الله تعالی توبه را تنها از کسی قبول می‌کند که از روی جهالت کار بدی کرده، سپس توبه می‌کند، و اگر بعد از مشاهده‌ی فرشته‌ی مرگ که روحش را قبض می‌کند، قبل از غرغره توبه کند، توبه‌اش پذیرفته می‌شود.»^۳

۱. آنچه در اصل کتاب آمده «به شرط اینکه باشد» است و این قطعاً اشتباه است به دلیل بقیه‌ی سخن و استدلال به این آیه. چنانکه در صفحه‌ی ۱۰۱ پاورقی شماره‌ی ۱ به این نکته قبلاً اشاره کرده‌ایم.

۲. فتح الباری ج ۱۸ ص ۱۲۱

۳. تفسیر قرآن عظیم ج ۱ ص ۶۳، در اینجا این کثیر میان وقت مشاهده‌ی مرگ و وقت غرغره تفاوت قایل شده است. اما او بعد از ذکر تعدادی از احادیثی که بر عدم قبول توبه در هنگام غرغره دلالت دارند، در ج ۱ ص ۶۴ گفته است: «این احادیث دلالت بر آن دارند که کسی که امید به زندگی دارد، و به سوی خدا توبه کند، توبه‌اش قابل قبول می‌باشد... اما وقتی که از زندگی قطع امید کند، و فرشته مرگ را ببیند، و روح در حلق خارج شود، و سینه به خاطر آن تنگ گردد و به حلقوم برسد و نفس خرخر کند و در گلوها بالا رود، در این هنگام توبه پذیرفتنی نیست.» و در جلد ۴ ص ۸۹-۹۰ چنین مطلبی را گفته است. و در جلد ۱ ص ۵۷۷ بعد از اینکه بیان می‌کند شخص در حال احتضار ایمان می‌آورد چون چیزهایی برایش متبلور می‌گردد که قبلاً به آنها آگاه نبوده است اما این آن ایمانی نخواهد شد که برای او سودمند باشد، آن هنگام که فرشته‌ی مرگ را دیده است. همان‌گونه که الله تعالی در اول این سوره گفته است: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْكُفْرَ﴾ بنا بر این چنین می‌فهمیم که در هنگام دیدار با فرشته‌ی مرگ، توبه قطع می‌شود به خصوص که در ارتباط با آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی الفرقان ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ﴾ گفته است: «یعنی آنها ملائکه را در روزی نمی‌بینند که برایشان مایه‌ی خیر باشد، بلکه در روزی که آنها را می‌بینند بشارتی در آن روز برای آنها نیست. و این در وقت احتضار صدق می‌کند آن هنگام که ملائکه آنها را به آتش خوشخبری

[۸۴] و بعد از این که تعدادی از احادیثی که مقصود از این گفته‌ی الله تعالی: «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» [انعام: آیه ۱۵۸] را بیان می‌دارند، ذکر می‌کند، می‌گوید: «این گفته‌ی خداوند تبارک و تعالی: «لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ» یعنی اگر کافر در آن روز ایمانی پدید آورد، از او پذیرفته نمی‌گردد، اما اگر کسی قبل از آن مؤمن باشد، اگر در کارش مصلح باشد، خیر عظیمی را نصیب خود می‌سازد، و اگر مصلح و خیرخواه نبوده باشد، و در آن هنگام توبه کند توبه‌اش مقبول واقع نمی‌شود، همان گونه که احادیث پیش گفته بر آن دلالت کرده‌اند»^۱.

[۸۵] و پس از آن که بیضاوی آن چه را که مربوط به عدم قبول توبه در هنگام غرغره ذکر کرده، در مقام بیان مقصود از آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی نساء که می‌گوید:

﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ

الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِسْلَامَ﴾ می‌گوید: «الله تعالی (در این آیه) میان کسانی که توبه را تا وقت مرگ به تأخیر می‌اندازند اعم از فاسقان و کافران و میان کسانی که بر کفر مرده‌اند، در عدم پذیرش توبه مساوات برقرار کرده است، تا مبالغه در عدم توجه به توبه در این حالت را نشان دهد، و گویی گفته است: توبه‌ی اینان و توبه‌ی آنان یکی است و تفاوتی با هم ندارد»^۲.

[۸۶] بیضاوی این فرموده‌ی الله تعالی را که در آیه‌ی ۱۵۸ سوره‌ی انعام آمده:

﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ حمل بر نشانه‌های قیامت کرده است^۳، و در عین حال بیان کرده که ایمان آوردن در آن حالت بی ارزش و بی فایده است مانند این که آن شخص در حال احتضار باشد آن هنگام که مسأله عیان شده و ایمان برهانی

می‌دهند...». تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۳۱۳ و نگاه: به تفصیل اقوال مفسرین در ارتباط با این

مسأله در جامع البیان طبری ج ۳ و ج ۴، ص ۲۰۴ - ۲۰۵.

۱. تفسیر قرآن عظیم ج ۲ ص ۱۹۵.

۲. انوار التنزیل ج ۲ ص ۷۴.

۳. به تذکر پیش گفته درباره‌ی کلام رازی، ص ۳۳۸-۳۳۹، پاورقی شماره‌ی ۳، نگاه کنید.

گردد»^۱.

[۸۷-۸۹] بیهقی وقتی که می‌خواهد درباره‌ی توبه و وقت و مهلت خاص و عامی که برای آن تعیین شده - و بعد از آن دو مهلت، دیگر توبه پذیرفته نمی‌گردد، - سخن بگوید، به احادیثی اشاره می‌کند که این دو مهلت را بیان می‌کنند.^۲

این در حالی است که قبل از وی، لالکائی^۳ این کار را کرده، و جالب آن که منذری نیز که بعد از بیهقی آمده، چنین کرده است.^۴

شاید کسی اشکال کند و بگوید مگر نه این است که خداوند مبارک و تعالی در ارتباط با قوم صالح علیه السلام فرموده است: ﴿فَعَقَرُوهَا فَاصْبَحُوا نَدِيمِينَ﴾ [شعراء: آیه ۱۵۷]

ترجمه: «آن شتر را پی کردند، سپس پشیمان شدند»

حال چگونه است که خداوند بعد از آنکه آنها پشیمان شدند، آنها را عذاب داده است، آخر مگر پیامبر نفرمود: توبه پشیمانی است؟!^۵

انصاری به این توهم جواب داده و گفته است: «آنها وقتی پشیمان شدند که عذاب را مشاهده کردند، حال آن که، آن وقت، وقت توبه نیست همان گونه که الله تعالی فرموده است: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ﴾^۶ [نساء: آیه ۱۸]

۱. انوار التنزیل ج ۲ ص ۲۱۵.

۲. شعب الایمان ج ۵ ص ۳۹۶ - ۴۰۱ و آداب ص ۴۴۲ - ۴۴۴.

۳. شرح اصول اعتقاد اهل سنت ج ۶ ص ۱۰۴۶ - ۱۰۴۸.

۴. الترغیب و الترہیب ج ۴ ص ۸۸ - ۸۹، ۹۳.

۵. در صفحه‌ی ۳۳۳ تخریج این حدیث گذشت.

۶. فتح الرحمن ص ۴۵۹. و سخن دیگری ابراز داشته و آن این است که پشیمانی آنها از ترس عقاب زودرس بوده، نه از سر توبه کردن. پس این پشیمانی سودی به حالشان نرساند. می‌گویم: خداوند تبارک و تعالی خبر داده که آنها وقتی شتر صالح را پی می‌کردند، پیامبرشان «صالح» را به مبارزه طلبیدند و خواستار نزول زودرس عذاب شدند. و این فرموده‌ی الله تعالی است: ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يُصَلِّحُ اتِّتْنَا بِمَا تَعَدُّنَا إِنْ كُنَّا مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [اعراف: آیه ۷۷] تفسیر و معنی این آیه را در جامع البیان طبری ج ۵ و ج ۸ ص ۱۶۴ بنگرید.

ترجمه: «و توبه برای کسانی نیست که کارهای بد می‌کنند. . .»

[۹۰] و بیان کرده که واژه‌ی « قریب = نزدیک» در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی نساء ﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾ مراد از آن «مقابل دور نیست»، چه حکم هر دو (قریب و بعید) در این جا یکی است، بلکه منظور از این فرموده‌ی خدا ﴿مِنْ قَرِيبٍ﴾ یعنی قبل از دیدار با فرشته و عامل مرگ می‌باشد. به قرینه‌ی این فرموده‌ی الله تعالی: ﴿حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْكُفْرَ﴾ [نساء: آیه ۱۸] ترجمه: «تا وقتی که یکی از آنها در شرف مرگ قرار گیرد، (آنگاه) بگوید: من هم اکنون توبه کردم!»^۱

[۹۱] سیوطی بیان کرده که حضور مرگ که در آیه‌ی مزبور وارد شده، حمل بر حالت احتضار (و سختی‌های مرگ) می‌شود و سخن او که در این آیه آمده است: ﴿إِنِّي تُبْتُ الْكُفْرَ﴾ در وقتی است که در آن (فرشته مرگ و احوال سرسام‌آور مرگ) رامشاهده می‌کند. به همین خاطر، این توبه سودی به حال او نخواهد داشت، و از او پذیرفته نمی‌گردد.^۲

[۹۲] و محلی بیان کرده، مقصود از سنتی که در آیه ۸۵ سوره‌ی غافر، ذکر شده است: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾^۳ این است که: «ایمان آوردن به وقت نزول عذاب سودی برای آنها در بر نخواهد داشت»^۴. از مطالب پیشین به این نتیجه می‌رسیم که در نظر علمای شافعی توبه یعنی بازگشت بنده به سوی خداوند تبارک و تعالی، و دست برداشتن از گناهایی که مرتکب می‌شده است، و این توبه جهت قبولی آن، دارای شروطی است که به لحاظ دست برداشتن، و پشیمان شدن و عدم تکرار به خود گناه

۱. فتح الرحمن ص ۲۲۰ - ۲۲۱.

۲. تفسیر جلالین ص ۱۰۶.

۳. تفسیر جلالین ص ۶۲۹ تا ۶۳۰.

۴. «ایمانشان به آنها سودی نبخشید آن‌گاه که عذاب ما را دیدند. این سنت خداوند است که همواره در میان بندگان اجرا شده است».

مربوط می‌شود. علاوه بر این، اگر گناه در حق انسانی صورت گرفته باشد، علاوه بر شروط مزبور، باید از این شخص ستم دیده حلالیت خواهی شود و از همه مهمتر اینکه هیچ یک از این توبه‌ها سودی در بر نخواهد داشت مگر آنکه در آن وقتی صورت بگیرد که الله تعالی آن را برای پذیرش توبه بندگان تعیین کرده است. پس اگر از آن وقت تجاوز کرد، توبه سودی در بر نخواهد داشت.

والله اعلم.

مبحث دوم: اعمال ظاهری

که در آن مسائل زیر وجود دارد:

مسأله اول: ذکر؛

مسأله دوم: دعا؛

مسأله سوم: ذبح؛

مسأله چهارم: نذر؛

مسأله پنجم: طواف.

مسأله اول: ذکر

در فصل گذشته، معنای عبادت را خاطر نشان کردیم، و با توجه به معنایی که دارد، دیدیم که همه طاعات بندگان چه ظاهری و چه باطنی راتحت الشعاع خود قرار می‌دهد. و موضوع این ذکری که در مقابل ما قرار دارد، به واقع، این مفهوم به شیوه کاملاً آفتابی و روشن، در آن تحقق پیدا کرده است؛ چه ذکر شامل طاعات زبان و قلب و اعضاء می‌باشد، و هر زمان که بنده این اعضاء را در راستای طاعات الله تعالی به خدمت بگیرد، در وادی ذکر قدم می‌نهد. و بدین علت ذکر جزو مسائل عبادت ظاهری به شمار رفته که غالباً بر ذکر زبانی اطلاق می‌گردد^۱، هرچند ذکر - طبق سخنان علمای شافعیه که به حول و قوه الهی آنها را

۱. نگاه: به آنچه که ابن اثیر در ارتباط با معنای ذکر گفته، آنجا که وی در النهایة فی غریب الحدیث ج ۲ ص ۱۶۳ می‌گوید: «ذکر در حدیث تکرار شده و مراد از آن تمجید و تقدیس و تسبیح و تهلیل و ثنا کردن خداوند تعالی با همه‌ی محامدش می‌باشد» و این همان چیزی است که وقتی کلمه‌ی «ذکر» بیان می‌شود، به ذهن انسان رسوخ می‌یابد. تا جایی که به کلمات دیگر هم اضافه می‌شود مانند ذکر قلب و ذکر اعضاء.

ذکر خواهیم کرد - هم شامل ذکر زبانی است و هم شامل دیگر اذکار. به همین خاطر، به اذن خدای تعالی سخن درباره مسأله ذکر کوتاه خواهد بود؛ تا آنچه را که در هنگام تعریف عبادت تفصیل و توضیح داده‌ایم، دوباره تکرار نکنیم. بسیاری از علمای شافعی روی ذکر قلب و ذکر زبان اهتمام و ترکیز کرده‌اند؛ زیرا این دو، مشهورترین انواع ذکر می‌باشند و از میان این دو نیز افضل و بهتر آنها را بیان کرده‌اند. و گروه دیگری یادآور شده‌اند که ذکر اعضا و اندام انسان با این دو نوع از ذکر، در ارتباط می‌باشد که اگر این دو ذکر با هم جمع شوند، لزوم پابندی به عبادت را نتیجه می‌دهند، و بنده با قلب و زبان و اندامش در حال ذکر خواهد بود. [۱] در این رابطه قشیری می‌گوید: «ذکر دو نوع دارد، ذکر زبان و ذکر قلب، با ذکر زبان است که بنده می‌تواند به دوام دادن به ذکر قلب برسد، و آنچه که در این میان تأثیرگذار و تحول آفرین است ذکر قلب می‌باشد، پس اگر بنده هم با زبان و هم با قلبش ذاکر باشد، چنین شخصی به لحاظ وصف و به لحاظ سلوکی و رفتاری به نقطه کمال رسیده است»^۱.

[۲] حلیمی گفته است: «مراد از ذکر، تنها ذکر زبانی نیست، بلکه ذکر زبانی و قلبی را در بر می‌گیرد، و ذکر با قلب افضل و بهتر است، چرا که ذکر با زبان، انسان را از چیزی باز نمی‌دارد، حال آنکه ذکر با قلب، از کوتاهی کردن درباره طاعت‌ها و درافتادن در باتلاق معصیتها و بدی‌ها پیشگیری می‌نماید»^۲. و آنچه که قشیری ذکر کرده دقیق‌تر می‌باشد، چه ذکر هم با زبان است و هم با قلب. اگر با هم جمع شدند، بنده کامل‌تر می‌شود، اما اگر تنها یکی از آنها صورت بگیرد، ذکر قلب افضل و بهتر می‌باشد.

[۳] به همین خاطر است که ابومظفر سمعانی گفته است: «ذکر هم با قلب صورت می‌گیرد و هم با زبان»^۳.

[۴] نووی گفته است: «ذکر با قلب و با زبان صورت می‌گیرد، و در این میان

۱. الرساله القشیریة ص ۱۰۱.

۲. المنهاج فی شعب الايمان ج ۱ ص ۵۰۳.

۳. تفسیر سمعانی ج ۱ ص ۷۰.

آنچه که افضل و بهتر است این است که قلباً و زبناً (یعنی باهم) صورت بگیرد، پس اگر (ذاکر) خواست بر یکی از این دو ذکر اقتصار نماید، ذکر قلبی افضل و بهتر می‌باشد.^۱

[۵] عز بن عبد السلام بیان داشته که: «یکی از کارها و اعمال قلبی این، است که ما با قلبهایمان، زیاد ذکر خداوند تعالی بکنیم؛ زیرا ذکر قلبی در نزد الله تعالی به لحاظ ثمربخشی و تأثیرگذاری بر شرایط و حالات (بنده) از ذکر زبانی [بیشتر]^۲ کارآیی دارد».^۳

[۶] و به خاطر همین مفهوم است که «ذکر دل، از ذکر زبان افضل و بهتر است».^۴ و این فضیلت همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم، در حالتی است که شخص بخواهد یکی از آن دو ذکر را انجام دهد.

[۷] ابن حجر توضیح داده که «ذکر گاهی با زبان صورت می‌گیرد و ناطق آن، مأجور می‌گردد. در این نوع ذکر، شرط نیست که فرد حتماً معنای ذکر را متصور نماید، ولی این شرط است که نباید هدفی غیر از معنای آن داشته باشد. و اگر ذکر قلبی هم بر ذکر زبانی اضافه گردد، این دیگر کامل‌تر است و اگر در این حالت، فرد معنای ذکر و آنچه را که از تعظیم خدا و منتفی دانستن نقایص از او، شامل است، مجسم و متصور کند، کمال بیشتری می‌یابد».^۵

[۸] بغوی در ارتباط با آیه ۴۱ سوره‌ی احزاب که می‌گوید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

أذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾

۱. الاذکار ص ۶۰.

۲. شاید کلمه‌ای در اینجا حذف شده باشد، چه معنا با این سیاق ناقص است، و شاید این کلمه، بیشتر یا نحو آن باشد. (که ما آن را در متن قرار دادیم. مترجم)

۳. قواعد الاحکام ج ۲ ص ۲۲۵.

۴. مرجع سابق ج ۲ ص ۲۰۱.

۵. فتح الباری ج ۲۳ ص ۲۴۵، و ابن حجر در ج ۱، ص ۳۷ فتح الباری، از قول غزالی نقل می‌کند: «حرکت زبان به ذکر در عین غفلت از آن، موجب تحصیل ثواب است. چرا که این نوع ذکر، از حرکت زبان به غیبت و بدگویی بهتر است. بلکه مطلقاً از سکوت بهتر می‌باشد یعنی از اندیشه‌ی صرف بهتر است». و ابن حجر این کلام غزالی را تأیید کرده، حال آنکه بنده آن را در کتاب اذکار احیاء، نیافتم.

ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید خداوند را بسیار یاد کنید!» گفته است: «یعنی در شب و روز در خشکی و دریا، در تندرستی و بیماری در آشکارا و نهان، ذکر و یاد خدا کنید!»^۱.

[۹] و ابن کثیر بیان داشته که ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ

جُوبِهِمْ﴾

[آل عمران: آیه ۱۹۱] «کسانی هستند که در همه حالات و اوضاع با نیت‌ها و ضمیرها و زبانهایشان ذکر و یاد خداوند متعال را قطع نمی‌کنند»^۲.

[۱۰] و بیضاوی در ارتباط با آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی احزاب که می‌فرماید:

﴿وَالذَّكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ «مردان و زنانی که الله تعالی را

بسیار یاد می‌کنند» گفته است: «یعنی با قلبها و زبانهایشان ذکر خداوند را بسیار

می‌کنند»^۳. و از آنجا که اجتماع دو ذکر زبانی و قلبی پایبندی و التزام به طاعت و

عبادت را ثمر می‌بخشد و در نتیجه بنده - همان‌گونه که پیشتر ذکر کردیم - با قلب

و زبان و اندامش «ذاکر» خواهد شد؛ رازی ذکر را به سه قسم تقسیم کرده؛

[۱۱] وی گفته: «بدان که ذکر دارای سه قسم می‌باشد، ذکر با زبان و ذکر با قلب

و ذکر با اعضا و اندام». سپس بیان کرده که ذکر زبان، همان الفاظی می‌باشد که

بیانگر تحمید و تسبیح خداوند متعال می‌باشند، و ذکر زبان عبارت است از

اندیشه‌ورزی فرد درباره دلائلی که بیانگر ذات الله و صفات وی هستند و نیز

اندیشه‌ورزی او در ارتباط با پیام‌ها و دلائل تکالیف و اسرار مخلوقات. و اما ذکر

اعضا و اندام بدین گونه است که آنها در مسیر طاعات و عبادات به کار گرفته شوند،

و از منهیات باز داشته شوند. رازی گفته: «و با این تفسیر و معنی است که الله تعالی

نماز را ذکر نام نهاده و فرموده است: ﴿فَأَسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [جمعه: آیه ۹]

ترجمه: «و به سوی ذکر و یاد الله تعالی بشتابید!»

۱. معالم التنزیل ج ۶ ص ۳۶۰.

۲. تفسیر القرآن العظیم ج ۱ ص ۴۳۸.

۳. انوار التنزیل ج ۴ ص ۱۶۳.

بنابراین اگر آنچه را که ما ذکر کردیم، خوب فهمیده باشی، میدانی که این گفته
 الله تعالی ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [بقره: آیه ۱۵۲]، این مسأله را با همه طاعات و عبادات
 در بر می‌گیرد.^۱ و گروهی از علمای شافعی این معنای عام و فراگیر از ذکر را -
 که همه‌ی انواع طاعات را شامل می‌شود - یادآور شدند.

[۱۲] نووی در ارتباط با ذکر گفته است: «بدان که فضیلت ذکر به تسبیح و
 تهلیل و تحمید و تکبیر و مانند اینها منحصر نمی‌شود، بلکه هر کس که
 خالصانه برای خدا طاعتی انجام می‌دهد، می‌گوییم که ذکر کننده الله تعالی
 می‌باشد، همان‌گونه که سعید بن جبیر^۲ و دیگر علماء گفته‌اند. و عطاء^۳ گفته است:
 «مجالس ذکر همان مجالس حلال و حرام می‌باشد؛ چگونه داد و ستد کنی، نماز
 بخوانی و روزه بگیری، و ازدواج کنی و طلاق دهی، و حج نمائی و نظایر این‌ها» و
 آنچه که سعید عنوان کرده، همان تأویل آیه‌ی ۱۵۲ سوره‌ی بقره است که می‌گوید:
 ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ وی در مقام بیان معنای آن گفته: «با طاعت مرا یاد کنید، تا من
 با مغفرت شما را یاد کنم».^۴ و این تأویل که از پر دامنه بودن مفهوم ذکر خبر
 می‌دهد، مورد پسند بسیاری از علمای شافعیه - چه لفظاً و چه معنأ - قرار گرفته
 است.

۱. شرح الاسماء الحسنی ص ۴۸-۴۹، و مانند آن در تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۵۹-۱۶۰.
۲. او امام حجت سعید بن جبیر والبی می‌باشد. از ابن عباس و ابن عمر و گروهی دیگر حدیث
 شنیده است و در تعبد و اتباع ضرب المثل بوده است. در سال ۹۵، حجاج بن یوسف او را
 کشت. نگاه کنید به شرح حال وی در تذکرة الحفاظ ذهبی ج ۱ ص ۷۶ - ۷۷.
۳. منظورش عطاء بن ابی مسلم خراسانی محدث و واعظ است. از سعید بن مسیب و عطاء بن
 ابی رباح روایت کرده، و از جمله پارسایان بوده است. ابن معین و دارقطنی او را موثق
 دانسته‌اند، اما بخاری او را از جهت حفظ ضعیف دانسته است. ولی ترمذی گفته است: از
 کسی از متقدمین نشنیده‌ام که درباره او سخن گفته باشد. نگاه: به السیر، ذهبی ج ۶ ص ۱۴۰ -
 ۱۴۱ (۳) الاذکار ص ۷، و این سخن عطاء را خطیب بغدادی در کتاب الفقیه و المتفقه ج ۱
 ص ۹۴، و ابو نعیم اصفهانی در حلیة الاولیاء ج ۵ ص ۱۹۵ به طور مختصر روایت کرده، و ابن
 کثیر آن را در البدایه و النهایه ج ۹ ص ۳۰۷ در قسمت شرح حال عطاء بن ابی رباح وارد
 کرده، و چنین بر می‌آید که این کار از روی غفلت از وی سر زده است.
۴. روایت از ابن جریر در جامع البیان ج ۲ ص ۲۳، و سیوطی در دارالمشور ج ۱ ص ۳۶۰ آن را
 به عبد بن حمید نسبت داده است.

[۱۳] مثلاً بیهقی وقتی درباره ذکر سخن می‌گوید، این تأویل را عیناً از ابن عیاض نقل کرده است و نیز می‌بینیم که شبیه این قول را از دیگر سلف نقل می‌کند مانند سخن یکی از آنها که می‌گوید: ذکر؛ دو ذکر است، یکی ذکر خدا با زبان و هر ذکر زیبای دیگر؛ و دیگری ذکری به هنگام طاعت و معصیت که این بهتر است. و سخن یکی دیگر از آنها که می‌گوید: اگر نماز خواندی، پس آن نماز از جنس ذکر الله تعالی است، و اگر روزه گرفتی، پس آن روزه از جنس ذکر الله تعالی است، و هر خیری که انجام دهی، جزو ذکر خداوند تبارک و تعالی می‌باشد، و هر [شری]^۱ که از آن اجتناب می‌ورزی بخشی از ذکر خداوند متعال می‌باشد.^۲

[۱۴] و بغوی پس از ذکر نصوص قرآنی، سخنش را درباره ذکر با سخن سعید ابن جبیر آغاز کرده که می‌گوید: « ذکر، طاعت الله تعالی است، کسی که از الله تعالی اطاعت کند، در حقیقت او را ذکر کرده، و کسی که از او اطاعت نکرده باشد، ذاکر نیست اگر چه تسبیح و تلاوت قرآن زیادی انجام دهد».^۳

[۱۵] بیضاوی هم ذکر عنوان شده در آیه‌ی ۱۵۲ سوره‌ی بقره ﴿فَاذْكُرُونِي﴾

را همچون تفسیر پیش گفته‌ی سعید، تفسیر نموده است.^۴

[۱۶] ابن حجر بیان کرده، مقصود از ذکر خدا - به علاوه دو معنایی که نقل^۵ آنها

پیشتر گذشت - عبارت است از «مواظبت و پایداری بر عملی که واجب یا سنت

۱. آنچه که مابین دو قلاب قرار دارد، از جامع بیان طبری ج ۱۰ و ج ۲۰ ص ۱۰۰ نقل شده است و لفظ بیهقی در نسخه چاپ شده «چیزی» است و صواب و درست آن شاء الله همان است که در جامع البیان آمده است. چرا که اجتناب کردن از همه چیز در شرع نه تنها مورد پسند نیست که عقلاً هم ممکن نمی‌باشد. و اجتنابی مورد پسند است که از چیزی شرارت‌انگیز باشد. و سیوطی در الدارالمنثور ج ۶ ص ۴۶۸ با لفظ «و هر شری که از آن اجتناب می‌کنی». این اثر را بیهقی و ابن جریر نسبت داده است. شاید آنچه که در نسخه چاپ شده بیهقی است، به لحاظ املائی غلط باشد.

۲. شعب الایمان ج ۱ ص ۴۵۲ - ۴۵۳ و نیز نگاه: به جامع البیان طبری ج ۱۰ ص ۲۰ ص ۱۰۰، و الدارالمنثور ج ۶ ص ۴۸۶.

۳. شرح السنه ج ۵ ص ۱۰، و این سخن سعید را ابو نعیم اصفهانی با سندش که به سعید می‌رسد، در حلیة الاولیاء ج ۴ ص ۲۷۶ روایت کرده است.

۴. انوار التنزیل ج ۱ ص ۲۰۱.

۵. نگاه: به کلام منقول وی در ص ۳۴۶.

است مانند تلاوت قرآن و مطالعه حدیث و مدارس علم و دانش و خواندن نمازهای سنت». سپس کلام پیشین رازی را نقل کرده است.^۱

[۱۷] ابن حجر - بر سبیل تأیید و اقرار - مقوله‌ی ابن ابی جمره^۲ را نقل کرده که می‌گوید: «ذکر با زبان و قلب، و هر دو صورت خواهد گرفت. و نیز با امتثال اوامر و اجتناب نواهی صورت می‌گیرد».^۳

[۱۸] و در ارتباط با این حدیث که می‌گوید: «ان لله ملائکة يطوفون في الطريق

يلتمسون اهل الذکر»

ترجمه: «خداوند متعال فرشتگانی دارد که آنها در راه‌ها می‌گردند تا اهل ذکر را جستجو نمایند». ابن حجر پس از آن که الفاظ این حدیث را جمع می‌کند، ترجیح^۴ می‌دهد که مراد از مجالس ذکر، مجالسی است که شامل ذکر خداوند هستند با انواع اذکاری که وارد شده است، مانند تسبیح و تکبیر و غیر اینها و نیز شامل تلاوت کتاب خداوند متعال و دعای خیر برای دنیا و آخرت - به غیر از مجالس علم - می‌باشند. سپس گفته: «و اگر چه مطالعه‌ی حدیث و مدارس علم و دانش و مناظره درباره‌ی آن، از جمله چیزهایی هستند که داخل مفهوم ذکر الله تعالی هستند».^۵ ابن حجر معتقد است که مجالس علم در مفهوم ذکر داخل می‌شوند ولی اختصاص یافتن پوشش و حضور ملایکه و جستجوی آنها از ذاکرین متعلق به مجالس ذکر دیگری می‌باشد.^۶

۱. فتح الباری ج ۲۳ ص ۲۴۵ و کلام رازی در ص ۳۴۸ ذکر شده است.

۲. او ابو محمد عبدالله بن سعد ازدی مالکی می‌باشد کتاب جمع النهایه را به منظور مختصر کردن صحیح بخاری تألیف کرده است. و کتاب مرائی الاحسان و غیر این دو کتاب، متعلق به وی می‌باشند. در سال ۶۹۵ وفات یافته است. برای دانستن شرح حال او به البدایه و النهایه ابن کثیر ج ۱۳ ص ۳۴۶، و معجم المؤلفین، اثر عمر رضا کحاله ج ۲ ص ۲۴۳، و الاعلام زرکلی ج ۴ ص ۸۹ نگاه کنید.

۳. فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۶۳.

۴. روایت از بخاری ج ۷ ص ۱۶۸، کتاب الدعوات، باب فضل تسبیح، و مسلم ج ۱۷ ص ۱۴، کتاب ذکر و دعا، باب فضل مجالس ذکر، و لفظ مزبور که نقل شده است، متعلق به لفظ بخاری است.

۵. فتح الباری ج ۲۳ ص ۲۴۹ - ۲۵۰.

۶. نگاه: آنچه را که خطیب بغدادی در کتاب الفقیه و المتفقه ج ۱ ص ۸۸ - ۹۲ در رابطه با

[۱۹] به همین خاطر است که تلاوت قرآن و مطالعه حدیث نبوی و مشغول شدن به دانش شرعی را از جمله‌ی چیزهایی قرار داده است که داخل مفهوم آن ذکری می‌شوند که برای کسی که از خواب پریده، و بیدار شده، مشروع می‌شود.^۱

[۲۰] غزالی مقرر کرده - آنجا که درباره‌ی اذکار و اوراد سخن می‌گوید - که ترتیب آنها برای عالم، با ترتیب آنها برای عابد تفاوت دارد؛ چرا که عالم به مطالعه و تألیف و تدریس احتیاج دارد. و اگر توانست همه‌ی اوقات خود را در این راستا مصرف نماید، این کار بهترین عبادتی است که بعد از فرایض و رواتب آن، انجام می‌دهد. سپس گفته است: «و چگونه اینگونه نباشد در حالی که در اشتغال به علم، مواظبت و پایداری بر ذکر خداوند متعال وجود دارد»؟^۲

بنابراین ایشان اشتغال به علم را به مثابه مواظبت و ملازمت بر ذکر خداوند متعال قرار داده، بدین خاطر که علم اعضای انسان را مشغول تحصیل علوم و کوشش در آن، سرگرم و مشغول می‌سازد، و قلب را به اندیشیدن در علم و فهمیدن آنچه که در آن است، مشغول می‌کند، و زبان را با بیان کردن و مباحثه کردن^۳ در آن مشغول می‌نماید. به همین خاطر، اشتغال به علم بر اوراد و اذکار مقدم شده است. چرا که همه‌ی انواع ذکر را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد.

[۲۱] ابو مظفر سمعانی ترجیح داده که مراد از ذکر، درآیه‌ی ۹ سوره‌ی جمعه که

می‌گوید: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾

ترجمه: «وقتی که در روز جمعه برای نماز (جمعه) اذان گفته شد، به سوی ذکر خدا

برترتیب مجالس فقه بر مجالس ذکر بیان نموده، و آنچه که در ج ۱ ص ۹۳ - ۹۶ از اخبار و روایت‌های ذکر کرده که می‌گویند حلقه‌های فقه همان باغچه‌های بهشت هستند. و منذری در کتاب الترغیب و الترهیب ج ۱ ص ۹۲ - ۱۰۷ احادیث متعلق به پوشش دادن ملایکه ذاکرین را در ضمن کتاب علم وارد کرده، و این نشان می‌دهد که او مایل است مجالس علم را در (چهارچوب) آن مجالس وارد کند که مورد جستجوی ملایکه می‌باشند و ملایکه آن مجالس را با بال‌هایشان می‌پوشانند.

۱. فتح الباری ج ۶ ص ۳۴ و نهاییه ابن اثیر ج ۱ ص ۱۹۰.

۲. احیاء علوم الدین، ج ۱ ص ۴۱۲ - ۴۱۳.

۳. بقیه سخن او را در احیاء نگاه کنید که اشاراتی به این مطلب می‌کند.

بشتابید!» نماز می‌باشد.^۱

و این در حالی است که پیشتر خاطر نشان کردیم، رازی بعد از آن که روشن کرده، ذکر اندام عبارت است از به کارگیری آنها در طاعات و پرهیز دادن آنها از منہیات، گفته است: «با این تفسیر است که الله تعالی نماز را ذکر نام نهاده است و فرموده: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾»^۲.

[۲۲] آن چه که سمعانی درباره‌ی معنای ذکر ترجیح داده، همان مقوله‌ای است که محلّی به وسیله‌ی آن، ذکر موجود در این آیه را تفسیر کرده، و غیر از آن، قول دیگری را ذکر نکرده است.^۳

[۲۳] اما بیضاوی در رابطه با تفسیر آن ذکری که در آیه‌ی ۹ سوره‌ی منافقون

آمده است: ﴿لَا تِلْكَ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾

ترجمه: «مال‌ها و فرزندان‌تان شما را از ذکر خدا مشغول نسازد!».

این چنین برای آن مثال آورده است: «مانند نماز و سایر عبادت‌هایی که موجب به یاد آوردن معبود می‌شوند»^۴.

وی همه‌ی عبادت‌ها - نه فقط نماز - را مقصود این آیه قرار داده، چرا که آن عبادت‌ها بنده را به یاد معبودش می‌اندازند.

از خلال آنچه که گذشت به این نتیجه می‌رسیم که ذکر بیش از هر چیز دیگری، به مرادف عبادت شبیه است چرا که انواع ظاهری و باطنی عبادت در مفهوم ذکر وارد می‌شوند تا جایی که نماز که بعد از شهادتین بزرگترین ارکان دین است، در مفهوم ذکر داخل است، و سایر انواع عبادت‌ها هم همین‌گونه هستند؛ چرا که همه‌ی آنها به نوعی بنده را به یاد معبود متعال می‌اندازند. والله اعلم.

۱. تفسیر سمعانی ج ۵ ص ۴۳۵.

۲. نگاه: به مطالب پیش گفته در ص ۳۴۷-۳۴۸.

۳. تفسیر الجلالین ص ۷۳۶.

۴. انوار التنزیل ج ۵ ص ۱۳۴.

مسأله دوم: دعا

دعا در نزد اهل علم یکی از انواع ذکر^۱ به شمار می‌رود. ذکرى که قبلاً گفتیم بیش از هر چیز، معنایش مرادف معنای عبادت و شبیه آن است. متأسفانه عده‌ای از مردم در ارتباط با امر دعا از این جهت که با عبادت در ارتباط است و عبادت هم حق خالص خداوند متعال است، دچار آشفتگی و آمیختگی عجیب و غریبی شده‌اند. لذا، لازم بود که این جنبه کاملاً روشن شود، زیرا تخلیط و آشفتگی در این زمینه، خسارت فراوانی به بار می‌آورد، و اگر انسان گمان برد که دعا از محدوده‌ی عبادت خارج است، مفسده‌ی بزرگی پدید می‌آید که به مباح دانستن و انجام دادن و اختصاص دادن نوعی از عبادت برای غیر خداوند متعال منتهی می‌شود. لذا لازم است جهت دفع این اشتباه فاحش بیان کنیم که دعا، عبادتی است که انجام دادن آن جز برای الله تعالی، برای احدی درست نیست و این تبیین به حول و قوه‌ی الهی در دو فقره‌ی زیر انجام می‌گیرد:

اولاً: بیان حقیقت دعا.

ثانیاً: نص بر این که دعا، عبادت است.^۲

۱. در سخن ابن حجر در آخرین مسأله‌ی پیشین، به این مطلب اشاره شده و کسی که به کتاب‌های تألیف شده در رابطه با اذکار نگاه کند، می‌بیند که مصنفان آنها در ضمن این کتاب‌ها ادعیه‌هایی وارد کرده‌اند و این تنها به این دلیل است که دعا، نوعی از انواع ذکر است. برای بیان این مسأله در تألیفات علمای شافعی به کتاب «عمل الیوم و اللیله» اثر ابن سنی ص ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۰۲ و ... نگاه: به کتاب «الاذکار» نویی ص ۳۳۳-۳۴۶، کتاب الدعوات، و حلیمی در کتاب «المنهاج فی شعب الایمان» ج ۱ ص ۵۳۲ گفته است: «دعا ذکرى است که با آن عبادت قصد می‌شود، پس مانند تلاوت قرآن و خواندن اذان و خطبه است». و بیضاوی در انوار التنزیل ج ۳ ص ۴۰ در ارتباط با آیه‌ی ۲۰۵ سوره‌ی اعراف که می‌گوید: ﴿وَأَذْكُرُّ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ ترجمه: «و در روانت پروردگارت را یاد کن!». گفته است: «این آیه در رابطه با اذکار مانند قرائت و دعا و غیر اینها عام و مطلق است».

۲. در آنجا جنبه‌ای وجود دارد که دارای اهمیت خاصی است، و آن جنبه آداب دعا می‌باشد، و از سخنان آنها درباره این آداب مواردی را نقل می‌کنیم که ارتباط تنگاتنگی با دو فقره فوق دارند. عده‌ای از آنها، این آداب را به گونه‌ای تفصیلی تقسیم کرده‌اند و عده‌ای هم به گونه اجمالی عمل کرده. شماری از این انواع را تحت یک جنس درآورده‌اند. و این آداب جداً

اولاً: بیان حقیقت دعا

کسی که در سخنان شافعیه - که درباره‌ی حقیقت دعا ایراد می‌کنند، - دقت کند، می‌بیند که سخن آنها درباره‌ی دعا، مانند سخنانشان درباره‌ی انواع عبادت است، و در هیچ چیزی با آن تفاوت ندارد.

ما به زودی آن چه را که آنها در بیان حقیقت دعا ذکر کرده‌اند، خواهیم آورد؛ سپس با توضیح دادن مفاهیم و معانی‌ای که این بیان بر آنها شامل است، کار را دنبال خواهیم کرد؛ مفاهیمی که بر رابطه‌ی عظیم بین دعا و عبادت اشاره می‌کند. [۱] خطابی آن گاه که به بیان حقیقت دعای بنده و فراخوانی او پروردگارش را، می‌پردازد، می‌گوید: «حقیقت دعا، اظهار نیازمندی به او، تبری جستن از حول و قوت [غیر او] است، و این علامت و مشخصه‌ی بندگی و بهره‌گیری از حسن ذلت آدمی زاد می‌باشد»^۱.

[۲] وی تحقق این وصف را به هنگام ذکر شرایط صحت دعا ملاحظه کرده، چه یکی از شرایط صحت دعا را چنین برشمرده که: «(فرد) اظهار فقر و بیچارگی نماید، و با حال التماس و فروتنی آن را انجام دهد»^۲. حلیمی هم به شرح مسأله‌ی دعا خیلی اهتمام داده، و در رابطه با وصف حقیقت آن، سخن را طولانی کرده

فراوان می‌باشند. عده‌ای از آنها واجب و عده‌ای مستحب می‌باشند و بررسی همه‌جانبه آنها ده‌ها صفحه بلکه بیشتر را هم دربرمی‌گیرد اگر دنبال‌کننده آنها، توضیح و دلیل آنها را بخواهد. برای این آداب، که در کتاب‌های شافعیه تسمیه آنها متنوع شده است، به کتاب المنهاج حلیمی ج ۱ ص ۵۲۲-۵۳۹، و شأن الدعاء، خطابی ص ۱۳-۱۶-۱۹، و ترغیب و ترهیب منذری ج ۲ ص ۴۷۸، ۴۸۵، ۴۸۸-۴۹۰، و الرساله قشیری، ص ۱۲۰-۱۲۱، و احياء غزالی ج ۱ ص ۳۶۱-۳۶۶، و صحیح ابن حبان نگاه کنید. و نگاه: به الاحسان ج ۳ ص ۱۵۰-۱۵۱، ۱۵۴-۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۵۶-۲۵۹ و فتاوی ابن صلاح ج ۱ ص ۱۹۸ و شرح مسلم توسط نووی ۴۱/۱۷، ۵۲ و نیز ریاض الصالحین ص ۴۷۴-۴۷۵، و فتح الباری ابن حجر ۳۸/۶، و نیز ج ۲۳ ص ۱۱۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵-۱۶۶. و نگاه: به سهام الاصابه اثر سیوطی ص ۳۵-۴۵، ۴۷-۴۸ و محمد بن محمد بن همام شافعی معروف به ابن امام در کتابش سلاح المؤمن فی الذکر و الدعاء صفحه ۹۷-۱۷۵، جداً در رابطه با ذکر این آداب سخن را طولانی کرده است.

۱. شأن الدعاء ص ۴.

۲. مرجع سابق ص ۱۳.

است.

[۳] و از جمله چیزهایی که در رابطه با آن گفته، این است که: «دعا بخشی از فرمان‌پذیری و فروتن‌بودن و کوچک شماری خود است. چرا که هر کس که مسألت و راز و نیایش کرده، نیازمندی و تهیدستی خود را آشکار و هویدا کرده است، و در برابر کسی که از او مسألت کرده، و او را فرا می‌خواند، به ذلت و فقر و نیازمندی خود اعتراف کرده است. بنابراین این دعا، برای بنده، نظیر عبادتهایی است که به وسیله‌ی آنها به الله تعالی نزدیک می‌شود»^۱.

[۴] و یادآور شده که صحیح نیست بنده بقصد آزمایش خداوند متعال دعا و نیایش کند، سپس گفته است: «بلکه دعا، نوعی طلب و درخواست موفقیت و سربلندی است، پس هر چیزی که از این دو خالی باشد، دعا نیست»^۲.

[۵] از آنجا که دعا «درخواست و طلب است، خالص کردن این طلب واجب است؛ چرا که دعاهای مخلصانه از دعایی که فاقد اخلاص باشد خاشعانه‌تر است؛ در واقع اگر طلب و درخواست فروتنانه باشد، هر چه که از آن خالص‌تر و روشن‌تر و واضح‌تر باشد، تذلل^۳ و فروتنی در آن شدیدتر است»^۴.

[۶] از آنجا که دعا دارای کیفیت و توصیف فوق می‌باشد «اگر کسی با وجود پیدایش نیاز، از این درخواست و مسألت اعراض کند، باید بگوئیم او حق بندگی را ادا نکرده است»^۵.

[۷] و بر این اساس «بر بنده لازم است که در مقام دعا و خواهش از خداوند متعال برآید تا نیازمندی‌هایش را برآورده سازد، چه، وی اگر این کار را انجام ندهد، یا بدین خاطر است که ناامید و مأیوس است یا خودخواه و خودبزرگ‌پندار. و هر دوی این صفات موجبات خشم و غضب خداوند تبارک و تعالی را فراهم

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۱ ص ۵۱۷.

۲. مرجع سابق ج ۱ ص ۵۲۹.

۳. در اصل «تذلل» است و این اشتباه است و آنچه که من ثابت کردم ان‌شاءالله درست است که ما بعدش بر آن دلالت می‌نماید.

۴. المنهاج ج ۱ ص ۵۳۲.

۵. مرجع سابق ج ۱ ص ۵۲۵.

می آورند»^۱.

[۸] قشیری در رابطه با شأن دعا گفته است: «استراحت گاه نیازمندان و پناهگاه درماندگان و تنفس گاه ارباب مقاصد می باشد»^۲.

[۹] غزالی اشاره کرده به اینکه دعا همان چیزی است که «قلب را متضرعانه و رضایتمندانه و سلطه پذیرانه به سوی الله تعالی بازمی گرداند. به همین خاطر است که بلا و امتحان در مرحله اول شامل پیامبران، و سپس اولیاء و سپس افراد امثل و امثل شده است. چرا که دعا (که برای بهبودی گرفتاری ذکر می شود) قلب را نیازمندان و فروتنانه به سوی الله تعالی باز می گرداند و از فراموش کردن او پیشگیری می کند»^۳.

[۱۰] و بعد از آنکه رازی - به قصد تأیید و تثبیت - سخن پیشین خطابی را در مورد حقیقت دعا نقل کرده، بیان نموده که مقصود از دعا همان اظهار بندگی و ذلت و شکستگی و اعتراف کردن به این نکته است که، همه از خدایند، و بازگشت همگی به سوی خداوند تبارک و تعالی است»^۴.

[۱۱] و رازی آنجا که بحث استعاذه پیش می آید، سخنش را درباره‌ی بیان استعاذه - که یکی از انواع دعاست - طولانی ساخته و می گوید: استعاذه شامل اموری است که نشان می دهند دعاکننده از عجز خود از جلب منفعت و دفع مضرت آگاه است و باید تأمین نیاز و خواسته اش را به خدا واگذار نماید که از این احساس نوعی، شکستگی و تواضعی پدید می آید که از آن به تضرع به سوی خدا و خشوع برای او، تعبیر می شود، و در آن هنگام است که زبان به حرکت درمی آید و نیایش می کند. الخ^۵. و با توجه به این حقیقت که دعا شامل این همه معانی بزرگ است.

[۱۲] در واقع الله تعالی «در رابطه با بیان فضیلت دعا، تنها به دستور دادن به اجرای آن اکتفا نکرده است، بلکه در آیه دیگری بیان کرده که اگر از او مسألت نشود،

۱. الرساله ص ۱۱۹.

۲. المنهاج ج ۱ ص ۵۴۰.

۳. احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۳۹۰.

۴. مجموع سخنانش در تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۰۸، شرح الاسماء الحسنی ص ۸۷ آمده است.

۵. نگاه: به تفسیر کبیر ج ۱ ص ۷۲-۷۵.

خشمگین می گردد. و فرموده است: ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ

قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^۱ [انعام: ۴۳]

ترجمه: «چرا هنگامی که مجازات ما به آنها رسید (خضوع) تضرع نکردند؟ بلکه دل‌های آنان قساوت پیدا کرد؛ و شیطان هر کاری را که می‌کردند، در نظرشان زینت داد».

[۱۳] و ابن اثیر یادآور شده که دعا شامل دو مسئله عظیم است: یکی این که دعا،

در راستای اجرای فرمان الهی می‌باشد، زیرا او فرموده است: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ

لَكُمْ﴾ [غافر: آیه ۶۰]

ترجمه: «مرا بخوانید تا (دعایتان) را استجاب کنم».

و دیگری این است که دعاکننده از غیر الله تعالی قطع امید می‌کند و تنها از او

طلب برآورده‌سازی نیازهایش را می‌نماید.^۲

[۱۴-۱۷] و مثل این یادآوری ابن اثیر، یادآوری ابن حجر است که می‌گوید:

«دعا، از جمله عبادت می‌باشد، چون حاوی فروتنی و احساس نیاز است»^۳. و اگر

شخص پیوسته طلب کند و از اجابت ناامید نشود «(خود به خود) گردن نهاده، و

تسلیم شده، و فقر و نیازمندی خود را هویدا می‌سازد»^۴. و فائده‌اش این است که

«بنده، نیاز و تضرع خود به سوی پروردگارش را اظهار می‌کند»^۵. «و با امتثال دستور

خدا، کسب ثواب می‌نماید»^۶.

[۱۸] سویدی در اثنای سخنی که درباره معنای عبادت و انواع آن ابراز داشته،

گفته است؛ «و از آنجا که غالباً کسی دعا می‌کند که قلبش سرشار از ذلت و

احساس نیاز باشد، بخصوص در حالت و شکستگی و مجبوری، همان‌گونه که در

۱. شرح الاسماء الحسنی ص ۸۶

۲. النهایه فی غریب الحدیث ج ۴ ص ۳۰۵.

۳. فتح الباری ج ۲۳ ص ۱۱۲.

۴. مرجع سابق ج ۲۳ ص ۱۶۶.

۵. مرجع سابق ج ۲۳ ص ۱۷۵.

۶. مرجع سابق ج ۲۳ ص ۱۱۲.

حدیث آمده است، دعا مغز عبادت می‌باشد^۱. و کسی که توفیق آن را بیابد، به او حسنی (بهشت) و زیاده (دیدار الله تعالی) داده شده است و این مطلبی را که بنده ذکر کردم، چکیده مقولاتی است که محققان به آن اشاره کرده‌اند به دور از لجاجت و خالی از احتجاج^۲ و حال که از نظر و سخنان علما درباره توصیف حقیقت دعا آگاه شدی، از جمله چیزهایی که نباید در آن شک کنی این است که دعا در نزد آنان، از جمله‌ی انواع عبادات قلمداد شده است، به این علت که رو کردن قلب و استقبال او از کسی که او را فرا می‌خواند، را دربرمی‌گیرد، آن هم با حالتی آکنده از تذلل شدید و خضوع کامل و اعتراف به عجز و نیازمندی. و از سوی دیگر، دعا در برابر پروردگار مهربان نوعی فرمان‌بری ظاهری از دستور خدا، و اجتناب‌ورزی از نهی اوست^۳. زیرا الله تعالی در چندین جا از کتابش به دعا کردن دستور داده، و از خود بزرگ‌پنداری نسبت به آن، نهی کرده است. همان‌گونه که در آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی غافر فرموده است:

﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ

عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾

ترجمه: «و پروردگار شما گفته است: مرا بخوانید تا (دعای) شما را بپذیرم کسانی که از عبادت من تکبر می‌ورزند، بزودی با ذلت وارد دوزخ می‌شوند».

و بدین ترتیب دعاکننده به وسیله دعایش از پروردگارش، در راستای اجرای فرمان او، و اجتناب از نهی او، گام برداشته است.

و دلیل آشکار بر اینکه در نزد آنها دعا، نوعی از انواع عبادت است، چیزی است که تفصیل آن به حول و قوه‌ی الهی در فقره‌ی آتی می‌آید.

۱. ان شاء الله تخریج آن در صفحه‌ی ۳۶۶ خواهد آمد.

۲. العقد الثمین ص ۷۲.

۳. به کلام حلیمی و رازی و ابن اثیر و ابن حجر درباره‌ی آنچه که گذشت، مراجعه کنید.

ثانیاً: نص بر اینکه دعا عبادت است

علمای شافعیه فقط به این اکتفا نکرده‌اند که بیایند حقیقت دعا را توصیف کنند و توضیح دهند که دعا همسنگ و همتای دیگر عبادت‌ها می‌باشد، بلکه تأکید کرده‌اند که دعا به لحاظ منزلت و رتبه مهمترین و بزرگ‌ترین انواع «عبادت» می‌باشد. آنها برای اثبات این مطلب خود، به این حدیث پیامبر (ﷺ) احتجاج کرده‌اند که: «ان الدعا هو العبادة» «دعا، همان عبادت است». سپس پیامبر (ﷺ) این آیه را خواند:

﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾

ترجمه: «مرا بخوانید تا (دعایتان) را برای شما استجابت فرمایم. کسانی که از عبادت من تکبر می‌ورزند...»

آنها تعداد زیادی از نصوص و عبارات‌های قرآنی را که در آنها، دعا، ذکر شده است، حمل بر این کرده‌اند که مقصود از آنها عبادت می‌باشد، و این بدین خاطر است که میان دعا و عبادت رابطه تنگاتنگی وجود دارد.

[۱۹] و در این ارتباط که دعا مهمترین نوع عبادت است، رازی آنجا که می‌خواهد به افرادی که می‌گویند: دعا بی‌فایده است، پاسخ دهد، می‌گوید: «توده‌ی اعظم اندیشمندان گفته‌اند: دعا بزرگ‌ترین و مهمترین مقام‌های عبادت می‌باشد، و البته که دلایلی چند، بر این مطلب دلالت دارند» سپس پنج دلیل را ذکر کرده که بیانگر این نکته می‌باشند.

[۲۰] و در مقام پاسخگویی به کسانی که دعا را آماج حملات طعنه‌آمیز خود قرار داده‌اند، گفته است: «پس ثابت شد که دعا نزدیک شدن به الله تعالی را ثمر می‌دهد،

۱. روایت از احمد در مسند ج ۴ ص ۲۶۷، و این لفظ اوست و روایت از ابوداود ج ۲ ص ۱۶۱، در کتاب الصلاة، باب دعا، و روایت از ترمذی (نگاه: به عارضة الاحوذی ج ۱۲ ص ۲۶۷) و غیر اینها هم این حدیث را روایت کرده‌اند. نووی در الاذکار ص ۳۳۳ گفته است: با اسناد صحیح از پیامبر (ﷺ) روایت کرده‌ایم که او فرمود: «دعا همان عبادت است». و ابن حجر در فتح الباری ج ۱ ص ۱۰۰ گفته است: «این حدیث را اصحاب سنن با سند عالی استخراج کرده‌اند».

به همین خاطر دعا افضل عبادات می‌باشد»^۱.

[۲۱] و ابن حبان در یکی از عنوان‌بندی‌هایی که در کتاب دعا از صحیح خود، ارائه می‌دهد، می‌گوید: «ذکر بیان به اینکه دعای انسان در همه حالات و اوضاع عبادت می‌باشد، که به وسیله این عبادت، به الله تعالی نزدیک می‌شود». سپس این حدیث را مبنای استدلال خود قرار می‌دهد: «الدعا هو العبادة»^۲ «دعا، همان عبادت است»

[۲۲] ابو مظفر سمعانی در رابطه با این آیه‌ی سوره‌ی غافر که می‌گوید: ﴿وَقَالَ رَبِّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ علاوه بر این حدیث، این مطلب را هم نقل کرده که وقتی از مالک بن انس (رضی الله عنه) سؤال شد: «آیا دعا نصف عبادت است؟»، گفت: بلکه کل عبادت است»^۳.

[۲۳] هنگامی که حلیمی توضیح داده که «دعا کننده» نباید با ابراز بی‌تابی و داد و فغان و عجولانه و شتاب‌زده دعا خواند، یکی از خواستگاهها و اسباب این مقوله را این قرار داده که «دعا، عبادت و سر تسلیم فرود آوردن است»^۴.

[۲۴] و بیان کرده که مقصود از دعا، عبادت است بنابراین دعا، همچون قرائت قرآن و اذان و خطبه عبادت است»^۵.

[۲۵] ابن اثیر بیان کرده که دعا، محض عبادت و جوهر و خلاصه و هسته‌ی آن است، و هدف از دعا، عین آن هدفی است که از عبادت قصد می‌شود که همان کسب ثواب و پاداش است»^۶.

[۲۶] و نووی پس از آنکه سخنان علما را درباره معنای این حدیث پیامبر (ﷺ)

۱. تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۰۷.

۲. الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۳ ص ۱۷۲.

۳. تفسیر ابو المظفر ج ۵ ص ۲۸، و ابن خیر امن را ابن جریر در جامع البیان ج ۱۱ ص ۲۴ ص ۵۲ به مانند آن روایت کرده است.

۴. المنهاج ج ۱، ص ۵۳۰.

۵. مرجع سابق ج ۱، ص ۵۳۳، این در حالی است که قبلاً در صفحه‌ی ۳۵۳ همین کتاب، پاورقی شماره ۱، عبارت وی را در آغاز سخن گفتن درباره‌ی این مسأله نقل کردیم.

۶. النهایه فی غریب الحدیث ج ۴ ص ۳۰۵.

که می فرماید: «اللهم اغفر لی خطیئتی و جهلی»^۱ «خداوند، خطا و نادانیم را ببخشای» نقل کرده، گفته است: «در هر حال، گناهان اول و آخر پیامبر (ﷺ) مورد عفو قرار گرفته است، و وی این دعا و دیگر دعاها را از باب نشان دادن تواضع، انجام داده است، زیرا دعا، عبادت است».

[۲۷] شیخ زکریا انصاری در مورد آیه ی ۱۹۴ سوره ی آل عمران که می گوید:

﴿ رَبَّنَا وَءَاثِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا نُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴾

ترجمه: «پروردگارا آنچه را به وسیله پیامبرانت به ما وعده فرمودی، به ما عطا کن! و ما را در روز رستاخیز، رسوا مگردان! زیرا تو هیچ گاه و از وعده خود تخلف نمی کنی».

می گوید: «اگر بگویی: فایده دعا چیست؟ با وجود آنکه می دانند که خدا خلاف وعده عمل نمی کند؟ می گویم: فایده اش عبادت است؛ چرا که دعا، عبادت است...»^۳. و به همین خاطر است که علما، دسته ای از نصوص قرآنی را که در آنها از دعا، سخن رفته است، حمل بر این کرده اند که مقصود از آنها، خود عبادت می باشد.

[۲۸] از جمله سخن رازی در مورد تأویل آیه ۷۱ سوره انعام که می گوید: ﴿ قُلْ

أَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا ﴾

ترجمه: «بگو آیا به غیر از خدا چیزی را بخوانیم (و عبادت کنیم) که نفع و ضرری به ما نمی رسانند؟!»

وی گفته است: «بدان که مقصود از این آیه، پاسخ گویی به بت پرستان است، و این آیه در راستای تأکید این آیه می باشد: ﴿ قُلْ إِنِّي نَهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾

ترجمه: «بگو: من منع شده ام از اینکه کسانی را عبادت که شما به جای الله تعالی آنها را

۱ . روایت از بخاری ج ۷، ص ۱۶۷، کتاب الدعوات، باب این قول پیامبر (ﷺ) که می گوید: «اللهم اغفر لی ما قدمت و اخرت» «خدایا! گناه اول و آخر مرا ببخشای»؛ و روایت از مسلم ج ۱۷ ص ۴۰، کتاب ذکر و دعا، باب دعاها، و لفظ منقول در اینجا، لفظ مسلم است.

۲ . شرح مسلم ج ۱۷، ص ۴۰.

۳ . فتح الرحمن بکشف ما یلتبس فی القرآن ص ۲۱۸.

فرا می خوانید».

آنگاه فرمود: ﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾

ترجمه: «آیا به غیر از الله تعالی را عبادت کنیم؟!»^۱.

بنابراین، همان گونه که مشاهده کردید، رازی دعایی را که در آیه فوق الذکر آمده است به عنوان تأکیدی برای آیه قبل از آن قرار داده است.

[۲۹] وی باز هم این روش را در ارتباط با آیه ی ۲۹ سوره ی اعراف که می گوید:

﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾

ترجمه: «او او را بخوانید (عبادت کنید) در حالی که دین را برای او خالص کرده اید».

طی کرده و گفته است: «این شبیه این فرموده الله تعالی است: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا

لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [بینه: آیه ۵]^۲

ترجمه: «و به آنها دستور داده نشده مگر اینکه در حالی که دین را برای خدا خالص کرده اند، او را عبادت نمایند».

[۳۰] و در مورد آیه ی ۳۷ سوره ی اعراف: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُنَا يُتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا

أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ گفته است: «معنایش این است کجایند آن

شریکانی که شما آنها را فرا می خواندید و به جای خدا عبادت می کردید؟!»^۳.

بنابراین، عبادت و دعا را همراه با هم تعبیر نموده است.

[۳۱] ابن کثیر هم در مورد آیات دیگری همچون رازی عمل نموده است. مثلاً در

تفسیر آیه ی ۱۴ سوره ی فاطر که می گوید: ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دَعَاءَكُمْ﴾

ترجمه: «اگر آنها را فرا بخوانید، آنها دعای شما را نمی شنوند».

به شیوه و روش خود [که همان تفسیر به ماثور است] آیات دیگری از قبیل آن را آورده، تا آنها را با یکدیگر تفسیر نمایند.^۱ از همین روی، برای تفسیر آیه ی فوق دو

۱. تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۳۱.

۲. تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۶۲.

۳. تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۷۴.

۱. و این از باب تفسیر قرآن به قرآن است که این صحیح ترین شیوه های تفسیر است، همان گونه

آیت سوره‌ی احقاف را آورده است که می‌گویند: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ ﴿٥﴾ وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ ﴾

ترجمه: «چه کسی گمراه‌تر است از آن کسی که به جای خدای تبارک و تعالی کسانی را می‌خواند که تا روز قیامت هم به او پاسخ نمی‌گویند و از اینکه خوانده می‌شوند، کاملاً غافل و بی‌خبر هستند؟! و هنگامی که محشور می‌شوند، معبودهای (دروغین) آنها را دشمن آنها خواهند بود، حتی عبادت (و فراخوانی آنها را) انکار می‌نمایند.»
و نیز دو آیه از سوره مریم را ذکر کرده که به قرار زیرند:

﴿ وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا ﴿٨١﴾ كَلَّا سَيَكْفُرُونَ

بِعِبَادَتِهِمْ ﴾^۱ [مریم: آیات ۸۱-۸۲]

ترجمه: «و آنان به غیر از خدا، معبودانی را برای خود برمی‌گزیدند تا مایه عزتشان باشد! (چه پندار خامی!) هرگز (چنین نیست!) به زودی (آن معبودها) منکر عبادت (و فراخوانی) آنها خواهند شد.»

و مقصود ابن کثیر از دعایی که در سوره‌ی فاطر آمده (آیه: ۱۴) این است که بگوید مراد از آن همان عبادتی است که در آیات احقاف و مریم خاطر نشان شد.

[۳۲] و در رابطه با آیه‌ی ۵۲ سوره‌ی انعام: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ ﴾ گفته: «یعنی طرد مکن کسانی را که پروردگارشان را می‌پرستند و از او مسألت می‌کنند!»^۲. وی، دعای ذکر شده در آیه پیش گفته را همزمان به عبادت و مسألت کردن تفسیر کرده است. همان‌گونه که رازی در آیه قبل از آن، چنین کرده است.^۳

[۳۳] و در تفسیر این سخن ابراهیم به قومش ﴿ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

وَادْعُوا رَبِّي ﴾ [مریم: ۴۸] گفته است: «یعنی از شما و خدایانتان که به جای الله تعالی

که این را در مقدمه‌ی تفسیرش ج ۱، ص ۳، ذکر کرده است.

۱. تفسیر قرآن عظیم ج ۳، ص ۵۵۱.

۲. تفسیر قرآن عظیم ج ۲، ص ۱۳۴.

۳. به ماده ۳۰ از صفحه‌ی گذشته نگاه کنید.

می‌پرستید، دوری می‌کنم و ابراز بیزاری می‌نمایم». ﴿وَأَدْعُوا رَبِّي﴾ یعنی پروردگار یگانه و بی‌شریکم را عبادت می‌کنم.^۱

[۳۴] و نیز در ارتباط با آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی جن ﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي﴾ گفته است: «یعنی فقط و فقط پروردگار یگانه و بی‌شریکم را عبادت می‌کنم، و به او پناه می‌جویم و بر او توکل می‌کنم».^۲

[۳۵] و بغوی در رابطه با آیه‌ی ۴۰ سوره‌ی ابراهیم ﴿رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ گفته است: «یعنی [خدایا] کار و عبادتم را قبول فرما!، عبادت را دعا نامیده است و در حدیث آمده است «الدعاء مخ العبادة» «دعا، مغز عبادت است».^۳

[۳۶] و درباره آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی غافر ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي﴾ گفته است: «الله تعالی از عبادت، به دعا تعبیر نموده است».^۴

[۳۷] و در مورد آیه‌ی ۱۱۷ سوره‌ی نساء: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا لِنُتْأ﴾ گفته: «یعنی عبادت نمی‌کنند، [مگر...] مانند این قول خداوند: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي﴾ [غافر: آیه ۶۰] یعنی مرا عبادت کنید، به دلیل این قول خداوند ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾^۱».

[۳۸] سمعانی در رابطه با آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی طور که الله تعالی در آن حکایت از

۱ . تفسیر ابن کثیر ج ۳، ص ۱۲۴.

۲ . تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۴۳۲، و برای اطلاع بیشتر از این نوع جاها نگاه کنید به ج ۲ ص ۲۱۲، و ج ۴ ص ۲۰ و غیر اینها.

۳ . ترمذی این حدیث را با این لفظ روایت کرده (نگاه: به عارضه الاحوذی ج ۱۲ ص ۲۶۶)، ترمذی گفته است: «این حدیث از این وجه غریب است، که ما آن را فقط از حدیث ابن لهیعه می‌شناسیم». و ابن لهیعه صادق است جز اینکه بعد از آنکه کتابهایش را سوزاندند، قاطی کرده است. همان‌گونه که در ص ۳۱۹ تقریب ذکر شده است.

۴ . معالم التنزیل ج ۴، ص ۳۵۸.

۵ . معالم التنزیل ج ۷، ص ۱۵۶.

۱ . معالم التنزیل ج ۲ ص ۲۸۸ و برای اطلاع از جاهای بیشتر نگاه کنید: ج ۳ ص ۲۲۳ تا ۲۲۷ و نیز ج ۴ ص ۱۵۵ و نیز ج ۵ ص ۳۵۵ و نیز ج ۷ ص ۵۸ و ۳۹۱.

اهل بهشت می‌کند: ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ﴾ گفته است: «یعنی او را یگانه می‌دانستیم و او را عبادت و پرستش می‌کردیم. و دعا در اینجا به معنای توحید و یکتاپرستی است، و اکثر مفسرین بر این نظریه هستند، و گفته می‌شود که، همان دعای معروف است»^۱.

[۳۹] و در مورد این سخن ابراهیم ﴿وَأَعَزَّلَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [مریم: آیه ۴۸] گفته است: «یعنی به جای الله عبادت می‌کنید، و این سخن خداوند ﴿وَأَدْعُوا رَبِّي﴾ یعنی پروردگارم را عبادت می‌کنم، و این سخن خداوند ﴿عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾ دعا [در اینجا] به معنای عبادت می‌باشد»^۲.

[۴۰] بیضاوی در رابطه با آیه ۱۱۷ سوره نساء ﴿إِن يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنْثًا﴾ گفته است: «یعنی لات و عزی و مناة و مانند این‌ها. جریان از این قرار بود که هر منطقه دارای بتی بودند که آن را عبادت می‌کردند، و آن را دختر بنی فلان می‌نامیدند. تا آن جا که به این گفته‌ی پروردگار که در همان آیه است، می‌رسد: ﴿وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا﴾. [که می‌گوید] ﴿وَإِن يَدْعُونَ﴾ [یعنی] با عبادت کردنش او را عبادت و پرستش نمی‌کنند ﴿إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا﴾ مگر شیطانی سرکش»^۳.

[۴۱] و چنین انتخاب کرده که معنای این گفته‌ی الله تعالی ﴿قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ [فرقان: آیه ۷۷] این با شرکی: «اگر عبادت شما نمی‌بود، زیرا شرف و کرامت انسان در پرتو معرفت و طاعت اوست»^۱.

۱. تفسیر سمعانی ج ۵ ص ۲۷۵.

۲. تفسیر سمعانی ج ۳، ص ۲۹۶.

۳. انوار التنزیل ج ۲، ص ۱۱۷، و نگاه: به تفسیر ابن جریر طبری ج ۴ و ج ۵ ص ۱۷۹ که در آن یادآور شده عرب بت‌های خود را دختران نام نهاده‌اند.

۱. انوار التنزیل ج ۴، ص ۱۰۰ و برای اطلاع بیشتر از این جاها نگاه کنید به ج ۳ ص ۷، ۹، ۳۹، ۱۹۳ و نیز ج ۴ ص ۹، ۷۲، و نیز ج ۵ ص ۱۵۵ و غیر اینها.

[۴۲] و در رابطه با آیه ی ۲۸ سوره ی طور که می گوید: ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ﴾ گفته: «ما او را عبادت می کردیم یا از او می خواستیم که ما را مصون بدارد»^۱.

[۴۳] بعد از آن که حلیمی مقرر کرده، دعا از جنس عبادت است، گفته است: «و به همین خاطر است که الله تعالی فرموده است: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: آیه ۶۰].

ترجمه: «و پروردگار شما گفت: مرا بخوانید تا (دعایان) را اجابت کنم. کسانی که از عبادت من تکبر می ورزند، به زودی با ذلت وارد جهنم خواهند شد.»
در این آیه خدا آشکار کرده که دعا، عبادت است»^۲.

[۴۴-۴۵] محلی بسیاری از آیاتی که در آن لفظ دعا وارد شده، چنین تأویل کرده که مراد از آنها عبادت است^۳. و در مورد این آیه ی مذکور ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ گفته: «یعنی مرا عبادت کنید!» و با قرینه ی ما بعدش که این آیه است ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾ برای آن، دلیل آورده است^۴.

و همان گونه که علما در این مواضع متعدد از کتاب الله تعالی، دعا را به عبادت تفسیر نموده اند^۱. عده ای از آنها عبادت را به دعا تفسیر نموده اند، همان گونه که سمعانی در ارتباط با آیه ی ۶۰ سوره ی غافر [۴۶] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ

۱. انوار التنزیل ج ۵، ص ۱۰۰.

۲. المنهاج فی شعب الایمان ج ۱ ص ۵۱۷.

۳. به عنوان مثال به تفسیر جلالین ص ۴۰۷، ۴۴۱، ۵۲۴، ۶۱۹، ۶۲۷، ۶۶۵، ۶۹۵ و غیر اینها نگاه کنید.

۴. مرجع سابق ص ۶۲۶.

۱. و در آنجا، به غیر از اینها جاهای دیگری هست، که در بعضی از حواشی و پاورقی های پیشین، به مقداری از آنها اشاره شده است.

عِبَادَتِي﴾ گفته: «یعنی از دعایم تکبر می‌ورزند. و گفته می‌شود: از توحیدم تکبر می‌ورزند»^۱.

بنابراین وی تأکید کرده که در این جا عبادت به معنای دعا می‌باشد، و با صیغه‌ی تمریض «گفته می‌شود» سخن را چنین آغاز کرده که معنای آن توحید است». [۴۷] ولی ابن کثیر هر دو قول را با هم جمع کرده، در مقام بیان تفسیر عبادتی که در آیه‌ی فوق‌الذکر وارد شده است، گفته است: «یعنی از دعا و توحید من تکبر می‌ورزند»^۲. وی ترجیح داده که در این مکان، معنای عبادت، همان دعا باشد و این فقط بدین خاطر است که رابطه‌ی تنگاتنگی میان عبادت و دعا وجود دارد تا جایی که در بعضی مواضع - بدون اینکه هیچ اعتراضی صورت بگیرد - یکی از آنها با دیگری تفسیر داده می‌شود.

[۴۸] هنگامی که بیضاوی دعای وارد شده در آغاز آیه‌ی مذکور را به عبادت تفسیر کرده، گفته است: «و اگر این دعا به سؤال کردن و درخواست کردن تفسیر شود، باید بگوییم که تکبری که جلوی آن را می‌گیرد، به جهت مبالغه به جای آن می‌نشیند، یا اگر تفسیر کنیم که مراد از عبادت، دعا است، [باز هم مشکلی نیست] زیرا دعا یکی از ابواب عبادت است»^۳. و رازی سر این که چرا عبادت به دعا تعبیر می‌شود، را بیان کرده، آن جا که دعای وارده در آیه‌ی ۱۱۷ نساء را به عبادت تأویل نموده است: ﴿إِنْ يَدْعُونَكَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا لِنَجْتِئِكَ﴾ وی گفته است: [۴۹]: «یدعون به معنای عبادت می‌کنند، می‌باشد؛ زیرا کسی که چیزی را عبادت و پرستش کند، در وقت احتیاج به او، او را می‌خواند»^۱. بنابراین بیان کرده، علت اطلاق دعا بر عبادت این است که دعا کننده پیوسته معبودش را فرا می‌خواند. و این به سبب تعظیم او و اعتقادی است که نسبت به قدرت وی بر جلب منفعت و دفع مضرت، در قلب وی ایجاد شده است، می‌باشد، به همین خاطر است که دعا

۱. تفسیر سمعانی، ج ۵ ص ۲۸.

۲. تفسیر سمعانی ج ۴ ص ۸۶.

۳. انوار التنزیل ج ۵ ص ۴۱.

۱. تفسیر کبیر ج ۱۱، ص ۴۶.

یکی از بزرگترین دلایل بر خضوع و فروتنی دعا کننده است، و منزلت عظیمی در عبادت پیدا کرده است. و علما، حدیث «دعا، همان عبادت است»^۱. را بر این معنی حمل کرده‌اند.

[۵۰] خطابی در رابطه با بیان معنای آن گفته است، «معنای این حدیث این است که دعا، قسمت معظم و غالب عبادت است یا افضل عبادت می‌باشد، مانند سخن آنها که می‌گویند: مردم بنو تمیم هستند. و مال، شتر است آنها می‌خواهند بگویند که (مثلاً طایفه‌ی بنو تمیم) بهترین مردم هستند^۲ یا عددشان از همه بیشتر است و نظیر این‌ها، و شتر بهترین نوع مال و نجیب‌ترین آنهاست. و مانند این سخن پیامبر (ﷺ): «حج، عرفه است»^۳ که می‌خواهد [بگوید] قسمت عظمای حج، ایستادن در عرفه است و این به این خاطر است که اگر فرد به عرفه برسد، بیم آن را ندارد که حجش را از دست بدهد، و مانند این، در سخنان [عرب] بسیار است»^۴.

[۵۱] رازی این سخن خطابی را در بیش از چندین کتاب تألیف شده، تأیید و تقریر کرده است.^۱

[۵۲] ابن حجر هم برای پاسخ‌گویی به کسانی که گمان می‌برند ترک کردن دعا و تسلیم شدن به قضا و قدر بهتر است، به این حدیث متکی شده، و توجیه کردن

۱. تخریج این حدیث در ص ۳۶۰ ذکر شد.

۲. این شیوه و روش عرب و معیارهای آنان در تفضیل و برتری دادن است. اما در دین خدا، برترین مردم، با تقواترین آنهاست. همان‌گونه که الله تعالی در آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی حجرات بیان داشته: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ و نگاه: به احادیثی که ابن کثیر در رابطه با این معنی در تفسیرش ج ۴ ص ۲۱۷ - ۲۱۸ آورده است!

۳. روایت از احمد در مسند ج ۴ ص ۳۰۹، و ابوداود ج ۲ ص ۴۸۶، کتاب المناسک، باب کسی که به عرفه نرسیده است، و روایت از ترمذی (عارضه الاحوذی ج ۲ ص ۱۲۷) و روایت از نسائی ج ۵ ص ۲۴۶، کتاب مناسک حج، درباره‌ی کسی که به نماز جماعت صبح در مزدلفه نرسیده است، و این حدیث را غیر اینها هم روایت کرده‌اند، و این حدیث معروف و مشهور است. به طرق روایت این حدیث در ارواء الغلیل آلبنی ج ۴ ص ۲۵۶ - ۲۵۸ نگاه کنید. و شیخ آلبنی این حدیث را صحیح دانسته است.

۴. شأن الدعاء ص ۵-۶.

۱. تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۰۷ و شرح الاسماء الحسنی ص ۸۶

حدیث را به این شیوه، به جمهور علما نسبت داده، و با حدیث «الدعا مخ العبادة» «دعا مغز و اصل عبادت است» آن را تأیید نموده است.^۱

[۵۳] غزالی توضیح داده از آنجا که دعا داشتن حضور قلب با الله تعالی را می‌طلبد و این نهایت عبادات است، پیامبر (ﷺ) گفته است: «دعا، مغز عبادت است»^۲. در هر حال منزلت دعا در عبادت، منزلت جداً عظیم و مهمی است، و تنها کسی جرأت می‌کند که بگوید، دعا از عبادت نیست که نفهم یا جاهل باشد، در واقع همه‌ی مفاهیم و معانی‌ای که در عبادت موجود می‌باشند در دعا موجود می‌باشند مضاف بر این که، در جاهایی از کتاب الله تعالی با اسم و نام دعا، به عبادت اشاره شده است.

و عجیب‌ترین چیزی که در اینجا گفته می‌شود این است که، بعضی از مردم گمان برده‌اند، دعای حاجت و مسألت وارد حوزه‌ی عبادت نمی‌شود، سپس نتیجه می‌گیرند که دعا کردن از غیر الله تعالی جزو شرک محسوب نمی‌گردد، و این یک نوع خیال‌اندیشی فاحش است که سخنان سابق‌الذکر علمای شافعی قاطعانه آن را مردود اعلام می‌کنند به ویژه سخنان حلیمی، قشیری، رازی و بیضاوی.

و به هنگام سخن گفتن درباره‌ی مسأله‌ی شرک دعا در باب سوم، به حول و قوه‌ی الهی ردّی کوبنده و قاطعانه را از ناحیه‌ی علمای شافعی مذهب بر این پندار و خیالی‌اندیشی مزبور ملاحظه خواهید کرد. و تنها از خداوند تبارک و تعالی طلب معونت می‌کنیم.

۱. فتح الباری ج ۲۳ ص ۱۱۱ و در صفحه ۳۶۵ تخریج این حدیث گذشت.

۲. الاحیاء ج ۱، ص ۳۹۰.

مسأله‌ی سوم: ذبح (سر بریدن)

خداوند تبارک و تعالی در چندین جای کتابش [مسأله] ذبح و سربریدن را مقارن با آن نمازی ساخته که ظاهرترین شعار و نماد دین است تا از یک سو به بزرگی و سترگی مقام و شأن قربانی‌ها یادآور شود، و از سوی دیگر به بندگانش اعلام بدارد ذبحی که تنها برای او صورت می‌گیرد، یکی از بزرگترین عبادت‌هایی است که به وسیله‌ی آن نزدیکی برای او حاصل می‌شود.^۱ این در حالی است که علمای شافعی در رابطه با بیان این مسأله‌ی عظیم از همه‌ی جوانب آن، دامنه‌ی بحث را گسترش داده‌اند. و ما می‌توانیم آن چه را که در این مقام، از کلام آنها مد نظر داریم، به شکل زیر خلاصه کنیم:

اولاً: جایگاه ذبح نسبت به عبادت.

ثانیاً: ذکری که در هنگام ذبح گفته می‌شود.

اولاً: جایگاه ذبح نسبت به عبادت

شافعی و پس از وی یارانش، به تبیین این جنبه‌ی مهم مسأله‌ی ذبح اهتمام خاصی داده‌اند؛ چرا که اگر این جنبه به خوبی فهم شود، مهمترین مفاهیمی که در این عبادت وجود دارد، فهمیده می‌شود.

[۱] شافعی در توضیح این جنبه، در اثنای سخنی که درباره‌ی قربانی‌ها دارد، می‌گوید: «و اگر که قربانی‌ها صرفاً^۲ خونی هستند که به وسیله‌ی آن، به سوی

۱. نگاه: به انواع الدماء الواجبه و المسنونه فی اللباب، اثر محاملی ص ۳۹۶.

۲. [در متن عربی کتاب، نص عبارت امام شافعی چنین آمده است: «و اذا كانت الضحایا انما هو دم یتقرب به الی الله تعالی و خیر الدماء احب الی» و همان‌گونه که می‌بینید کلمه هو مذکر است و جناب شارح کتاب علت این مذکر بودن هو را که در اصل می‌باید مؤنث می‌بود، بدین‌گونه شرح می‌دهد: یک علت برای مذکر بودن هو وجود دارد و آن این است که این هو به کلمه‌ای ارجاع داده می‌شود که، مفید تذکیر است. مانند آن چیز، یا آن امر، یا به وسیله‌ی آن نزدیکی حاصل می‌شود. و نظایر اینها و این چیزی است که در فصیح‌ترین کلام روی داده است و همان‌گونه که در سخن پروردگار، آیه‌ی ۶۶ سوره‌ی نحل، چنین روی داد: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لِيُعَبِّدُكُمْ اللَّهُ مِمَّا فِي بَطُونِهِ﴾ ضمیر در بطونه به صورت

خدای تعالی نزدیکی حاصل می‌شود، پس بهترین خون‌ها در نزد من دوست داشتنی‌تر است!^۱.

[۲] به هنگام سخن گفتن درباره‌ی هدی [حیوانات قربانی در حج] گفته است: «و این تنها مالی از مال آنهاست که به وسیله‌ی آن به الله تعالی نزدیک می‌شوند»^۲.

[۳] و آنجا که امام شافعی ممنوعیت خرید و فروش چیزی از قربانی‌ها و معاوضه کردن آنها - نه خوردن و ذخیره کردن آن - را انتخاب نموده، توضیح داده آنچه که برای خدا خارج شده، به سوی مالک و صاحبش بازمی‌گردد، مگر آنچه را که الله تعالی و سپس پیامبرش (ﷺ) اجازه داده‌اند. و این مقوله را به این قاعده «اصل قربانی این است که برای خدا می‌باشد» ارجاع داده است^۳.

[۴] حلیمی بیان می‌دارد اینکه الله تعالی، خلیلش ابراهیم را دستور فرمود، پسرش را سر ببرد، و سپس قوچی بزرگ را به‌جای پسرش به او داد، این مورد، ثابت می‌کند، ریختن خون به خاطر کسب رضایت الله تعالی یکی از سنت‌های پیامبران می‌باشد - درود و سلام خدا بر همه آنها باد - و این از جمله‌ی اعمالی است که ما مأموریم در این راستا از آنها اقتدا و پیروی کنیم. سپس حلیمی ذکر کرده، معنای این، آن است کسی که حج کرده و توبه‌کنان و پاک‌شده از گناه به سوی خدا آمده است، به او امر شده که این کار را مقرون به یک قربانی کند که او را به خداوند

مفرد و مذکر اعاده شده، در حالی که به کلمه انعام ارجاع داده می‌شود. و از این جمله است

سخن خداوند در سوره عبس: [۱۱-۱۲] «كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿۱۱﴾ فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ» و نگفت: ذکرها، و این بر پایه این قول است که ضمیر به تذکره برمی‌گردد و از همین جمله است،

سخن خداوند تبارک و تعالی در سوره [اعراف: ۵۶] «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ

الْمُحْسِنِينَ» برای اطلاع یافتن از مثال‌ها و شواهد بیشتر به جامع البیان ابن جریر ج ۷، و ج ۱۴ ص ۸۹ نگاه کنید. آنگاه که سبب و علت اعاده ضمیر در آیه نحل مزبور، به صورت مفرد، را بیان کرده. و نیز نگاه کنید به ج ۵ و ۸ ص ۱۴۷ - ۱۴۸ آنجا که سبب تذکیر در

آیه‌ی اعراف «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» را ذکر نموده است و نیز نگاه کنید

به فتح القدیر شوکانی ج ۳ ص ۱۷۴.

۱. الام ج ۲ ص ۲۲۳.

۲. مرجع سابق ج ۲ ص ۲۱۷.

۳. مختصر المزنی ص ۲۸۵.

تبارک و تعالی نزدیک می سازد. و گویی او می گوید: خدایا من گناهای انجام داده‌ام که اگر برایم جایز می‌بود که خودم را قربانی کنم، خودم را قربانی می‌کردم. و من با این هدی و قربانی خودم، به تو تقرب می‌جویم، پس آن را از من بپذیر و با لطف و منت و قدرت خود آن را به عنوان فدیهِ من نسبت به خودت قرار بده همان‌گونه که در عوض پسر ابراهیم خلیلت، آن ذبح عظیم را فدیهِ دادی. و این اندیشه‌ها به قلبش خطور می‌کند و می‌داند که این معنا و هدف قربانی‌اش می‌باشد.^۱

[۵] بیهقی در مقام تأیید و تحسین این سخن حلیمی، آن را نقل کرده است.^۲

[۶] قفال کبیر گفته است: «گویی کسی که می‌خواهد با قربانی کردن حیوان و ریختن خون آن به سوی الله تعالی تقرب بجوید، در سیمای کسی متصور است که در عوض نفس خود، چیزی معادل و برابر با آن را فدیهِ می‌دهد، و گویی آن گوسفند را به جای خود می‌بخشد، و با این کار از یک سو در پی کسب رضایت الله تعالی بر می‌آید و از سوی دیگر اعتراف می‌کند که کوتاهی و تقصیرش آن قدر زیاد است که تقریباً مستحق گرفتن جانش می‌باشد».^۳

این مطلب و مطالب نقل شده‌ی قبلی، جایگاه والا و ارزشندی را که این قربانی‌ها در عبادت احراز کرده‌اند، بیان می‌نمایند، و تأکید می‌کنند که قربانی‌ها، یکی از بزرگترین دلایل خضوع انسان و فروتنی وی در مقابل پروردگارش می‌باشد!

[۷] از همین جاست که رافعی^۴ گفته است:

«بدان که سربریدن برای معبود و با نام او، به منزله سجده‌بردن برای او می‌باشد. و

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۱۴۰.

۲. شعب الایمان ج ۵ ص ۴۷۶ - ۴۷۸.

۳. رازی آن را در تفسیر کبیر ج ۲۳ ص ۳۰ نقل کرده است.

۴. او شیخ مذهب ابوالقاسم عبدالکریم بن محمد قزوینی می‌باشد. مذهب‌شناسی (شافعی) به او منتهی شده است. کتاب فتح العزیز که شرح کتاب «الوجیز» غزالی است را تألیف کرده و بیشتر از همه علمای شافعی تمجید شده است، چرا که انبانی از علم ائمه این مذهب بوده است. و عامه فقهای شافعی به او مراجعه کرده‌اند. و او دارای شرح مسند شافعی و غیر آنهاست. در سال ۶۲۳ فوت کرد. و نگاه کنید به سیر اعلام النبلاء ذهبی ج ۲۲ ص ۲۵۲-۲۵۵، و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۸۱۴ - ۸۱۶، و طبقات ابن قاضی شهبه ج ۲ ص ۴۰۷ - ۴۰۹.

هر یک از این دو، یکی از انواع بزرگداشت و عبادت مخصوص الله تعالی می‌باشند که تنها او سزاوار عبادت است»^۱.

[۸] غزالی در اثنای سخنش درباره اعمال باطنی حج گفته است: «و اما سربریدن حیوانات قربانی [در حج] بدان که به حکم فرمان‌بری، نوعی تقرّب به سوی خداوند تبارک و تعالی می‌باشد. پس هدی (حیواناتی که برای قربانی آورده می‌شوند) را کامل کن! و امید داشته باش که خداوند تبارک و تعالی با هر جزء از آن، جزئی از تو را از آتش آزاد نماید»^۲.

[۹] غزالی در رابطه با آیه‌ی ۱۹۶ سوره‌ی بقره که می‌گوید: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ گفته است: «اصل نسک [قربانی] عبادت است. سپس به قربانی نسک گفته شده است، زیرا قربانی یکی از بزرگترین عبادت‌هایی است که فرد به وسیله آن به سوی الله تعالی نزدیک می‌شود»^۳.

[۱۰] در جایی دیگر بیان کرده، قربانی به این دلیل نسک نامیده می‌شود که، به زیرمجموعه [مقوله‌ی] تعبد وارد می‌گردد، و به همین خاطر، آنچه را که به منظور خوردن [معمولی] سر می‌برند، نسک نمی‌نامند^۴.

و به خاطر همین ابن حبان گفته است: «ذکر بیان به اینکه سربریدن ذبیحه توسط انسان با نام خدا و آئین اسلام، از ایمان است.» سپس با حدیث زیر برای مطلب خود دلیل آورده است:

«امرت ان اقاتل الناس... تا آنجا که می‌گوید: فاذا شهدو ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله و استقبلوا قبلتنا و اكلوا ذبيحتنا و صلوا صلاتنا فقد حرمت علينا دماءهم و اموالهم، لهم ما للمسلمين و عليهم ما عليهم»^۵

۱. العزیز شرح الوجیز ج ۱۲ ص ۸۴ - دار الکتب العلمیه.

۲. الحیاء ج ۱ ص ۳۱۹.

۳. تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۶۵.

۴. مرجع سابق ج ۴ ص ۷۰.

۵. روایت از بخاری به مانند آن ج ۱، ص ۱۰۲ - ۱۰۳ در کتاب الصلاة، باب فضل استقبال قبله، و روایت از احمد در مسندش ج ۳ ص ۱۹۹ و روایت از غیر این دو.

ترجمه: «به من دستور داده که متقابلاً با مردم (مشرکان) بجنگم ... پس وقتی که شهادت دادند، هیچ خدایی بحق جز الله تعالی وجود ندارد و اینکه محمد رسول خداست و به قبله‌ی ما رو کردند، و از ذبیحه و قربانی ما خوردند، و همچون ما نماز خواندند، در حقیقت خون و مال آنها بر ما حرام شده، (حقوق و مزایایی) که برای مسلمانان است، برای آنان نیز هست، و (تکالیفی) که بر آنهاست، بر آنان نیز می‌باشد».

ابن کثیر در رابطه با مسأله‌ی ذبح، این جنبه‌ی مهم را ملاحظه کرده، آن هنگام که به ورود این عبادت مقارن با نماز، یادآور شده است. وی در اثنای بیان مقصود این گفته‌ی الله تعالی ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَخْرَجَ ﴾ [کوثر: آیه ۲] پس از بیان مراد از کوثر مذکور در آیه‌ی قبل از آن گفته [۱۱] است: «یعنی همان‌گونه که ما در این دنیا و در آخرت، خیر فراوانی به تو عطا کردیم، از جمله رودی که صفت و خصوصیت آن گذشت، - پس نماز فرض و سنت و قربانیات را برای پروردگارت خالص کن! و تنها او را عبادت کن که هیچ شریکی ندارد - و با نام خدای یگانه که بی‌شریک است، قربانی کن! همان‌گونه که خداوند تبارک و تعالی گفته است: ﴿ قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿۱۶۲﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [انعام: آیات ۱۶۲ - ۱۶۳]

ترجمه: «بگو که نمازم و قربانی‌ام و زنده بودنم برای آن خدایی است که رب العالمین می‌باشد، هیچ شریکی ندارد و بدین دستور داده شده‌ام و من نخستین مسلمان می‌باشم». و این برخلاف چیزی است که مشرکان بر سر آن بودند مانند: سجده‌بردن برای غیر الله تعالی و سر بریدن به غیر نام وی»^۲.

[۱۲] سویدی معنای این سخن وی را ذکر کرده و افزوده: «خداوند سبحان در

۱. صحیح ابن حبان ج ۱۳ ص ۲۱۵.

۲. تفسیر القرآن العظیم ج ۴ ص ۵۵۸ و نگاه: به شبیه این سخنش در ج ۲ ص ۱۹۸، که در تفسیر آیه‌ی ۱۶۲ سوره‌ی انعام گرفته است: ﴿ قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي ﴾.

این آیه‌ی شریفه^۱ قربانی‌ها را - که با تخصیص دادن آنها برای خداوند یگانه، یکتاپرستان از مشرکان جدا شده‌اند، مقارن با نمازی کرده است که همان ستون دین است»^۲.

[۱۳] ابن کثیر «رَضِيَ» بیان داشته: «ذبح مناسک (قربانی‌ها) و ریختن خون‌ها، با نام خداوند، در همه‌ی ادیان پیوسته مشروع بوده است»^۳.

با اقتباس از این گفته‌ی الله تعالی ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ۗ فَالذِّكْرُ لِلَّهِ وَحْدَهُ ۗ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ

الْمُخْتَبِينَ ﴾ [حج: آیه ۳۴]. ترجمه: «برای هر امتی قربانگاهی قرار دادیم، تا نام خدا را (به هنگام قربانی) بر چهارپایانی که به آنان روزی داده‌ایم، ببرند و خدای شما معبود و احدی است؛ در برابر (فرمان او) تسلیم شوید و بشارت ده متواضعان و تسلیم‌شوندگان را»

[۱۴] بیضاوی در رابطه با این آیه ﴿ لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ ﴾ گفته است: «یعنی فقط نام خدا را ذکر کنند و قربانی خود را محض (رضایت) وی قرار دهند. (خداوند) علت قراردادن آن را (به نامش) بیان کرده تا به این نکته یادآور شود که، مقصود از قربانی‌ها، یادآوری معبود است»^۴.

و با توجه به برجستگی و جایگاه عظیمی که این عبادت دارد، شافعی و یاراناش دوست داشته‌اند که فقط انسان مسلمان متولی امر سربریدن حیوانات قربانی شود و آن را برای دیگران مکروه داشته‌اند، برخلاف دیگر حیواناتی که معمولاً برای خوردن ذبح می‌شوند، در واقع اگر فردی کتابی بیابد، این قبیل حیوانات را سر ببرد، در نظر شافعی و یاراناش اشکالی ندارد و مکروه نمی‌باشد.

[۱۵] در این ارتباط شافعی «رَضِيَ» می‌گوید: «و سر بریدن هر کسی که بتواند ذبح

۱. یعنی آیه‌ی ۱۶۲ سوره‌ی انعام ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

۲. العقد الثمین ص ۲۲۰ - ۲۲۱.

۳. تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۲۲۱ و مرادش از ملل در اینجا ادیان الهی است.

۴. انوار التنزیل ج ۴ ص ۵۴.

را انجام دهد، اعم از زن حائض یا کودکی از مسلمانان، در نزد من محبوب‌تر و خوشایندتر از سر بریدن یهودی و نصرانی است، اگر چه ذبیحه‌ی هر یک از آنها حلال است . . . ولی من خوش ندارم که مشرکی چیزی از حیوانات قربانی را سر ببرد، تا آنچه که به وسیله‌ی آن به سوی خدا نزدیکی حاصل می‌شود، بر دستان مسلمانان صورت گرفته باشد. پس اگر مشرکی آن را سر ببرید که ذبیحه‌اش حلال است؛ علی‌رغم کراهتم آن را جایز می‌دانم به دلایلی که توصیف کردم»^۱.

[۱۶] ماوردی علت برتری دادن ذبیحه‌ی کودک مسلمان بر ذبیحه‌ی اهل کتاب را این‌گونه بیان داشته است: «چرا که آن کودک مسلمان است، و انجام عبادت از ناحیه‌ی او صحیح است، پس او از کافری که انجام عبادت از ناحیه‌ی او صحیح نیست، سزاوارتر است»^۲.

[۱۷] این چیزی که شافعی برگزیده، نووی آن را از مذهب شافعی نقل کرده، و گفته که در این زمینه کسی از یارانش با او مخالف بوده باشد^۳.

[۱۸-۲۰] از جمله‌ی کسانی که بر این مطلب تصریح کرده‌اند، شیرازی^۴ می‌باشد. و محاملی^۵ و بغوی^۶ هم مانند آن را گفته‌اند.

و شکی نیست تخصیص مسلمانان به سر بریدن این حیوانات قربانی، یکی از دلایل عنایت و اهتمام به این قربانی‌ها [و مراسم عبادی] می‌باشد، تا فقط بر دستان

۱. الام ج ۲ ص ۲۴۰.

۲. الحاوی الکبیر ج ۱۵ ص ۹۲.

۳. المجموع ج ۸ ص ۴۰۷.

۴. المهدب (نگاه: به المجموع ج ۸ ص ۴۰۵)

۵. او، ابوالحسن احمد بن محمد بن احمد ضبّی می‌باشد. در نزد شیخ ابوحامد اسرافینی فقه را آموخت و شیخ ابوحامد در حلقه‌ی درسش او را جانشین خود ساخت. خطیب بغدادی در برابر او زانوی تلمذ زده، و از او روایت کرده، و او را تعریف و تمجید کرده است. کتاب المجموع و المقنع و اللباب و غیر آنها را طبقه‌بندی نموده است و یکی از سرشناسان بزرگ علمای شافعی است. در سال ۴۱۵ فوت کرده است. برای دانستن شرح حال او به کتاب «السیر» ذهبی ج ۱۷ ص ۴۰۳ - ۴۰۵، و طبقات ابن صلاح ج ۱ ص ۳۶۶ - ۳۶۹، و طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۳۶۹ - ۳۷۰، و سخنی از او که در کتاب اللباب ص ۳۹۷ مورد اشاره قرار گرفته، نگاه کنید!

۶. التهذیب ج ۸ ص ۴۲.

مسلمانی صورت بگیرد که، انجام عبادت از ناحیه‌ی او صحیح می‌باشد، و اهل کتاب هیچ تعلق و ارتباطی بدان نداشته باشند، اگر چه ذبیحه‌ی آنها حلال می‌باشد و به این منظور که این عبادت از این دور نگاه داشته شود که دست کسانی به آن برسد که شریک قایل شدن برای خدای تعالی آنها را آلوده ساخته است.

و از آنجا که بخش عبادی این مسأله با ریختن خون حیوان که به منظور تقرب به سوی خدا صورت می‌گیرد، تحقق می‌یابد، قاضی ابن سُرَیح و جماعتی از علمای شافعی اجازه داده‌اند، [۲۱] [قربانی کننده] همه‌ی گوشت قربانی را بخورد. آنها در تعلیل این گزینه‌ی خود گفته‌اند: «اگر همه‌ی قربانی را بخورد [خطایی نکرده]؛ زیرا فایده‌ی قربانی، حاصل شدن ثواب است با ریختن خون حیوان به نیت نزدیک شدن به خدای تبارک و تعالی»^۱.

و مقصودشان این است، معنایی که به خاطر آن قربانی کردن مشروع شده، در حقیقت حاصل شده است؛ لذا خوردن گوشت قربانی توسط قربانی کننده بعد از آن، هیچ اشکالی ندارد، حتی اگر همه‌ی آن را بخورد. و از آنجا که شافعیه رو کردن حیوان به قبله را به هنگام ذبح مستحب دانسته‌اند، به این معنا نگریسته، و آن را به عنوان یکی از مرجحات قرار داده‌اند. ماوردی پس از [۲۲] ذکر نصوص بر این مسأله، می‌گوید: «و برای اینکه [ذبح] مایه‌ی قربت و نزدیک شدن به خداوند تبارک و تعالی است، پس قبله بدان خالص تر است، مانند نماز . . . و در سر بریدن حیوانات قربانی، طاعت و نزدیکی وجود دارد، پس رو کردن آنها به قبله سزاوارتر و اولی تر است»^۲.

[۲۳] نظیر چنین سخنی را شیرازی گفته است^۳.

[۲۴] نووی با این گفته آن را تأیید کرده: «این در هر ذبیحه‌ای مستحب است. امّا در هدی‌ها و حیوانات قربانی بیشتر مستحب است؛ زیرا رو کردن به قبله در

۱. نووی این مطلب را در المجموع ج ۸ ص ۴۱۶ نقل کرده است.

۲. الحاوی الکبیر ج ۱۵ ص ۹۵.

۳. المهدب (نگاه: به المجموع ج ۸ ص ۴۰۷).

عبادات مستحب و در بعضی از آنها واجب می‌باشد»^۱.
از مطالب پیش گفته به این نتیجه می‌رسیم که علمای شافعی مذهب به این بخش بزرگ عبادت، اهتمام زیادی داده‌اند و سخن گفتن آنها درباره‌ی آن، با سخن گفتنشان درباره‌ی عبادت‌های دیگری که خالصاً حق الله تعالی می‌باشند، هیچ تفاوتی ندارد.

و این فقط به دلیل ذلت و خضوع و امتثال از فرمان الله تعالی و استشعار عظمت و بزرگی اوست که در قلب فردی که می‌خواهد بوسیله‌ی قربانی به خدا نزدیک شود، ایجاد می‌شود.

ثانیاً: ذکرى که در هنگام سر بریدن گفته می‌شود

از آنجا که حیوانات قربانی شرعاً جز برای الله تعالی قربانی نمی‌شوند، کسی حق نداشته و ندارد که جز به نام الله تعالی که یگانه و بی‌شریک است، آنها را ذبح کند و سر ببرد.

این در حالی است که علمای شافعی مذهب این نکته را تصریح نموده و بیان کرده‌اند، که این حیوانات قربانی و بلکه همه‌ی ذبائح جز با نام الله تعالی سر بریده نمی‌شوند و جز ذکر وی به هنگام سر بریدن آنها، تلفظ کرده نمی‌شود.

[۲۵] شافعی این مورد را حتّی در مورد ذبائحی که اهل کتاب آنها را انجام می‌دهند، لحاظ نموده، آنجا که حلال بودن آنها را بیان کرده، و گفته است: «اگر ذبائحی که آنها انجام می‌دهند، با نام خدا صورت بگیرد، حلال هستند»^۲.

این بدان خاطر است که اهل کتاب به خاطر شرکی که داشتند گاهی حیوانات را به غیر نام خدا سر می‌بریدند، لذا یادآور شده، حلالیت ذبیحه‌های آنها مشروط به این شرط است^۳.

۱. المجموع ج ۸ ص ۴۰۸.

۲. الام ج ۲ ص ۲۳۱.

۳. در میان اهل علم هستند کسانی که در حیواناتی که اهل کتاب (به هنگام ذبح) غیر نام خدا را بر آنها آورده‌اند، (رخصت داده‌اند) به این دلیل که خداوند ذبایح آنها را حلال کرده و حال آنکه او می‌داند که آنها چه می‌گویند. نگاه کنید به بعضی از آنچه که در این مورد از

[۲۶] ابن کثیر بیان داشته که الله تعالی «واجب ساخته، مخلوقاتش به نام عظیم وی سر بریده شوند . . . و علما فقط در تسمیه‌ای اختلاف داشته‌اند که یا عمداً و یا سهواً فراموش شده است»^۱.

و منظور ابن کثیر «عَمَلٌ» این است که، اختلاف اهل علم در این مسأله^۲، محصور در حکم این تسمیه و نامگذاری است که آیا به حد وجوب می‌رسد یا کمتر از وجوب است؟ ولی در اینکه ذبح باید با نام خدای تبارک و تعالی صورت بگیرد، شکی در فرضیت آن نیست، خواه به وجوب این تسمیه اذعان شود یا نه.

[۲۷] این بدان خاطر است - همان‌گونه که سویدی^۳ بیان داشته - که «سبب مشروعیت این نام‌آوری اختصاص دادن چنین مسائل بزرگی به خدای حقی است که معبود همگان می‌باشد». لذا کسی که حیوانی را سر می‌برد، چاره‌ای ندارد جز اینکه، تنها نام خدا را بر زبان آورد، و نام غیر او را بر زبان نیاورد.

[۲۸] به همین خاطر نووی به نقل از یارانش، گفته است: «از حق الله تعالی است که قربانی به نام او، و سوگند خوردن به نام او، و سجده بردن برای او قرار داده شود، و در این راستا مخلوقی با او شریک نگردد»^۴.

[۲۹] سمعانی در تفسیر آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی حج که می‌گوید: ﴿لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ۚ فَإِلَهُكُمْ إِلَهُهُ وَاحِدٌ﴾ گفته است: «یعنی بر حیواناتی که می‌خواهید آنها را ذبح کنید نام خداوند یگانه را ذکر کنید، زیرا خدای

سلف روایت شده در جامع البیان طبری ج ۴ و ج ۶ ص ۶۶ و نیز ج ۲ ص ۵۱ و معالم التنزیل بغوی ج ۳ ص ۱۸. و به سخنان گفته شده در این زمینه در المجموع نووی ج ۹ ص ۷۸ نگاه کنید.

۱. تفسیر قرآن العظیم ج ۲ ص ۸.

۲. اقوال اهل علم در رابطه با این مسأله سه قول است: ۱- آوردن نام خداوند همراه با ذکر شرط است و با سهو ساقط می‌گردد. ۲- مستحب است، روی این حساب اگر سهواً یا عمداً ترک شد، آن ذبیحه حلال می‌باشد^۳. به شرط گرفتن آن تسمیه بطور مطلق، روی این حساب کسی که سهواً یا عمداً آن را ترک کند، ذبیحه‌اش حلال نیست. نگاه: به المجموع نووی ج ۸ ص ۴۱۰ تا ۴۱۱، و مغنی ابن قدامه ج ۸ ص ۵۶۵.

۳. العقد الثمین ص ۲۲۴.

۴. المجموع ج ۸ ص ۴۰۸.

شما، یک خداست»^۱.

[۳۰] بغوی هم درباره‌ی معنای این آیه چنین گفته است.^۲

این دو عالم تسمیه خداوند یگانه را امری مربوط به اعتقاد به وحدانیت وی قرار داده‌اند؛ زیرا شخص موحد بر ذبیحه‌اش جز نام کسی که یکتایش می‌داند، ذکر نمی‌کند.

این متعلق به اهلل و نامگذاری است که جایز نیست غیر آن بر ذبیحه ذکر شود. و اما در مورد حکم این نامگذاری و تسمیه باید بگوییم دیدگاه شافعی و اکثر یاران این است که به حد و جوب نمی‌رسد و بلکه مستحب می‌باشد.

و مستحب همان‌گونه که معلوم است به حد الزام و ضرورت نمی‌رسد، از همین روی ترک عمدی آن در نظر علمای شافعی جایز است.^۳

و همهی آنچه که شافعیه تلفظ کردن به آنها را مستحب دانسته‌اند، انواعی هستند که داخل در جنس ذکر می‌باشند مانند تسمیه و تکبیر و دعا.

[۳۱] در این رابطه شافعی می‌گوید: «و هنگامی که انسان مسلمان سگ یا پرندهی آموزش‌دیده‌ی خود را (برای شکار) بفرستد، به نسبت چنین شخصی دوست دارم که نام خدا را بر زبان آورد، پس اگر فراموش کرد که نام خدا را بر زبان آورد، و شکار را کشت، می‌تواند آن را بخورد»^۴.

زیرا اگر کشتنی که این دو حیوان [نسبت به شکارشان انجام می‌دهند] مانند سر بریدن است، روی این حساب اگر او تسمیه را در سر بریدن فراموش کرد، می‌تواند آن را بخورد»^۵.

[۳۲] شافعی مستحب دانسته که همراه با آوردن نام خدا در ذبح، از خداوند

۱. تفسیر سمعانی ج ۳ ص ۴۳۹.

۲. معالم التنزیل ج ۵ ص ۳۸۵.

۳. تفصیل این مطلب را در المحصول فی علم اصول الفقه رازی ج ۱ ص ۱۰۲ - ۱۰۴ نگاه کنید.

۴. یعنی اگر آن حیوان شرعی آموزش‌دیده شکاری را کشت، شخص می‌تواند از آن شکار که از ناحیه آن حیوان فرستاده شده، آمده است، بخورد.

۵. الام ج ۲ ص ۲۲۷.

بخواهد که بر پیامبر (ﷺ) درود بفرستد. وی، اشکالی در این ندیده که فرد دعا کند، قربانی اش پذیرفته گردد، و در عین حال بیان می‌کند: «ذکر بر همه‌ی ذبیحه‌ها یکی است و آنچه از آنها برای قربانی است، نیز چنین است»^۱.

[۳۳-۳۹] شبیه آنچه که شافعی گفته، یارانش مانند شیرازی^۲ و ماوردی^۳ و محاملی^۴ و بغوی^۵ و نووی^۶ هم گفته‌اند. اما با این تفاوت که بعضی از آنها همچنین دعا کردن برای پذیرفته شدن قربانی را همچون دعا کردن برای درود فرستادن بر پیامبر (ﷺ)، مستحب دانسته‌اند.^۷

[۴۰-۴۲] از جمله‌ی کسانی که بر واجب نبودن تسمیه انگشت نهاده‌اند، خطاب^۸ و رازی^۹ می‌باشند.

ابو محمد جوینی^{۱۰} مستحب دانسته که گوشتی که نام خدا بر آن جاری نشده،

۱. الام ج ۲ ص ۲۳۹-۲۴۰ و اقوال اهل علم درباره این مسأله در کتاب جلاء الافهام فی فضل الصلاة والسلام علی محمد خیر الانام ابن قیم ص ۶۰۳-۶۰۵ نگاه کنید! و ابن کثیر منع درود فرستادن بر پیامبر (ﷺ) را در چنین جایی به جهور علما نسبت داده است. (تفسیر قرآن عظیم ج ۳ ص ۵۱۵) و نووی از قاضی عیاض نقل کرده که او کراهت این مسأله را از مالک و سایر علما نقل کرده است. (نگاه: به المجموع ج ۸ ص ۴۱۰).

۲. التنبیه ص ۱۲۴ و المذهب (المجموع ج ۸ ص ۴۰۷).

۳. الحاوی الکبیر ج ۱۵ ص ۱۰-۱۱، ۹۶-۹۷.

۴. اللباب ص ۳۸۹.

۵. التهذیب ج ۸ ص ۷، ۱۱، ۴۳..

۶. المجموع ج ۸ ص ۴۰۸ و ۴۱۰ و شرح مسلم ج ۱۳ ص ۱۲۲.

۷. نووی در المجموع ج ۸ ص ۴۱۰ آن را به مذهب شافعی نسبت داده، و قول به عدم استحباب را ضعیف دانسته است.

۸. معالم السنن ج ۴ ص ۲۶۲.

۹. تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۱۷۷-۱۷۸.

۱۰. او عبدالله بن یوسف بن عبدالله طائی، پدر ابوالمعالی می‌باشد. در نزد علی ابوطیب صعلوکی و قفال صغیر مروزی فقه را آموخت، و از ابونعیم اسرافینی [حدیث] شنیده است. یکی از صاحب نظران مذهب شافعی بوده است. در کنار تدقیق و تحقیق در فقه (علم) نحو و تفسیر را هم جمع کرده است. روزگاری را بر عقیده اشعریه بوده، تا اینکه بالاخره به روش و طریقه سلف پایبند شد و در این زمینه رساله‌ای را در اثبات استواء و فوقیه تألیف کرد. و این رساله بلیغ و مؤثر است. در آن رساله بیان کرده که به خاطر تأویلاتی که شیوخ نسبت به نصوص صریح انجام می‌دادند، دچار تحیر و سرگشتگی شده است تا اینکه الله تعالی بر او منت نهاد و تأویلات متکلمین را ترک گفت و به روش سلف پایبند

خورده نشود. ولی وی ترجیح داده [که بگوید،] گوشت مزبور حرام نیست.^۱ و این بدین معنی است که در نظر وی، تسمیه به نام خدا به حد وجوب نرسیده است. و علمای شافعیه در تعلیل این گزینه‌ی خود گفته‌اند: هرگز نمی‌توانیم تصور کنیم که مسلمانی بیاید نام خدا را به خاطر معنای فاسدی ترک گوید؛ چه او با نام خدا سر حیوان را می‌برد، اگر چه فراموش کند آن را تلفظ نماید. و حتی اگر او عمداً نام خدا را بر زبان نیاورد، نباید به مجرد این کار، به او سوء ظن پیدا کنیم چه او خوب می‌داند که ذبح کردن جز برای خداوند یگانه و بی‌شریک جایز نمی‌باشد. بنابراین وی در قرارگاه روانش به این مسأله یقین پیدا می‌کند و با آن پروردگارش را عبادت و بندگی می‌نماید. پس چگونه می‌توانیم بگوئیم اگر تسمیه‌اش را ترک کند، ذبیحه‌اش حرام خواهد شد و با ذبیحه مشرک هیچ تفاوتی نخواهد داشت؟! و این تعلیل و دلیل‌آوری آنهاست که عبارات آنها بر محور آن می‌گردد.

[۴۳] و شافعی بعد از این که خوردن گوشت ذبیحه را در حالت نسیان و فراموش کردن تسمیه حلال می‌داند و آن را تثبیت می‌کند، در ارتباط با آن می‌گوید: «چرا که انسان مسلمان با نام خداوند تبارک و تعالی سر حیوان را می‌برد اگر چه آن را فراموش نماید»^۲.

[۴۴] و پس از آن که ذبیح اهل کتاب را در صورتیکه نام غیر الله را بر زبان آورند، حرام کرده - در حالیکه به کسانی اشاره می‌کند که اگر مسلمان عمداً تسمیه را ترک کند، ذبیحه‌اش را حرام می‌دانند - می‌گوید: «پس اگر کسی گمان ببرد، انسان مسلمان اگر به هنگام سربریدن حیوان نام الله تعالی را فراموش کرد،

شد. و او دارای کتاب التبصره فی ترتیب ابواب للتمییز بین الاحتیاط والوسوسه می‌باشد که این کتاب از جمله کتاب‌های نافع و مهم است و کتاب تفسیر کبیر هم متعلق به اوست. در سال ۴۳۸ هجری فوت کرده است. برای دانستن شرح حال او به کتاب «السیر» ذهبی ج ۱۷ ص ۶۱۷-۶۱۸ و طبقات ابن صلاح ج ۱ ص ۵۲۰-۵۲۲ و طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۳۹۱-۳۹۲، و مقدمه کتاب التبصره ص ۷۱-۱۴۱ مراجعه کنید.

۱. التبصره فی ترتیب ابواب للتمییز بین الاحتیاط والوسوسه ص ۵۷۴-۵۷۵.

۲. الام ج ۲ ص ۲۲۷.

ذبیحه‌اش مشکلی ندارد و خورده می‌شود. و اگر از روی دست کم گرفتن آن نام، آن را ترک کند، ذبیحه‌اش مشکل دارد و خورده نمی‌شود - در حالیکه او به خاطر شرک آن را ترک نمی‌کند - کسی که به خاطر شریک قایل شدن برای خداوند سبحان آن را ترک می‌گوید، سزاوارتر است که ذبیحه‌اش وانهاده شود و خورده نشود^۱. منظور وی «*هَوْنَةً*» این است که وقتی انسان مسلمان [حیوانی] را سر می‌برد، هیچ معنای فاسد و پوچی به ذهنش خطور نمی‌کند، و بر این اساس، اگر او از روی فراموشی یا از روی تعمد، آن تسمیه را ترک کرد، نباید در مسأله‌ی ذبیحه‌اش شک پراکنی شود؛ زیرا وی هیچ وقت - ولو عمداً - نمی‌آید به خاطر شرک و یا دیگر مفاهیم بد و ناپسند تسمیه‌اش را ترک کند؛ چون ایمان دارد که ذبح و قربانی حق خالص خداوند تبارک و تعالی می‌باشد، از این رو، با نام خدا ذبح می‌کند، اگر چه آن را فراموش نماید، لذا تلفظ نکردن اسم خداوند توسط وی، در آن حدی نیست که بتواند ذبیحه‌اش را حرام گرداند. آخر مگر نه این است که قلبش سرشار از این اعتقاد و باور راستین است که لازم است ذبیحه‌اش بخاطر آن - در کمترین حالات - بهتر از ذبیحه‌ی فرد کتابی مشرک باشد.

[۴۵] به همین خاطر، خطابی بیان کرده که مراد از این گفته الله تعالی ﴿وَلَا

تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [انعام: آیه ۱۲۱] این نیست که فرد زبانا نام خدا را بر ذبیحه‌اش جاری سازد، بلکه «معنایش این است حیوانی که سر بریده نشده است، حرام است، پس اگر ذابح از جمله‌ی کسانی باشد که به آن اسم معتقد است - اگر چه زبانا آن را نگوید - در حقیقت آن را نام برده است»^۲.

و این یعنی آنچه که در اینجا تعیین کننده است، همان اعتقاد قلب می‌باشد، پس اگر فرد به آن اسم معتقد باشد، حقیقتاً آن را نام برده است، اگر چه زبانا آن را تلفظ نکرده باشد.

و ماوردی در جواب کسی که آیه‌ی فوق را دلیل بر حرام بودن ذبیحه‌ی کسی

۱. مرجع سابق ج ۲ ص ۲۳۱.

۲. معالم السنن ج ۴ ص ۲۵۷.

قرار داده که [۴۶] سهواً یا عمداً تسمیه را ترک کرده است، گفته است: «حقیقت ذکر با قلب است، چرا که ضد آن نسیان و غفلتی است که به قلب اضافه می‌شود، از این روی، این تحریم مشمول ذبیحه‌ی کسانی است که مشرک و بت‌پرست هستند و الله تعالی را یگانه ندانسته‌اند»^۱.

یعنی ذکری که در اینجا شرط شده است، همان ذکر قلبی است که فقط مشرکان و بت‌پرستان و کسانی که در حکم آنها هستند، فاقد آن می‌باشند، و ذکر زبان مورد نظر نیست.

[۴۷] به همین خاطر وقتی که رازی جواز خوردن ذبیحه‌ی انسان مسلمانی که نام خداوند را بر آن ذکر نکرده است، را ترجیح داده، از مانعان این مورد می‌پرسد: «چرا می‌گوئید، هیچ ذکری در اینجا ملاحظه نشده است؟!» سپس آن ذکر را بر ذکر قلب حمل نموده است.^۲

[۴۸] از مطالب پیش گفته به این نتیجه می‌رسیم که، شافعی و اکثر یارانش اجازه نداده‌اند که به خاطر دست کم گرفتن ذکر و نام خدا، آن را به هنگام ذبح ترک کنیم، چگونگی این گونه است در حالی که شافعی آوردن نام خدا را حتی در شکار ماهی و ملخ هم مستحب دانسته است؟^۳ و اگر هم می‌بینیم، در ترک این ذکر سخت‌گیری نکرده‌اند، به خاطر تعلیلات و دلایلی است که پیشتر خاطر نشان کردیم.

و از همین جاست که می‌توانیم بگوئیم: آسان‌گیری علمای شافعی در مسئله ذکر دلیل بر این است که آنها در وجوب اختصاص دادن ذبح به خدای تبارک و تعالی سختگیر بوده‌اند و گویی زبان حال می‌گوید: محال است که هیچ مسلمانی بیاید ذبحی برای غیر خدا و به نیت تقرب به او، انجام دهد، بلکه تنها مشرکان هستند که این کار را انجام می‌دهند، از همین روی، ذکر کردن نام خدا به هنگام ذبح به حد آن دلیل و سندی نرسیده است که بتوانیم به وسیله آن میان ذبح مسلمان و غیرمسلمان تفاوت قایل شویم، بلکه آنچه که در اینجا تعیین کننده

۱. الحاوی الکبیر ج ۱۵ ص ۱۲.

۲. تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۱۷۸.

۳. نگاه: به الام ج ۲ ص ۲۳۴.

است، پایه و اساس کار است؛ و آن همان اعتقاد قلبی است که از آن با نام ذکر قلبی تعبیر کرده‌اند. و چون این ذکر در ذبح انسان مسلمان جزماً و یقیناً فراهم شده است، لازم نیست که در مسئله ذکر به زبان سخت‌گیری کنیم^۱. مواردی را که مشاهده کردید، برداشت و تعلیل علمای شافعی مذهب است اگرچه برداشت و مقوله شخصی ما نیست. خدا آنها را رحمت کند و آنها را ببخشد. والله اعلم.

۱. ولی باید بگوئیم که شافعیه - با توجه به مذهب صحیح - مکروه دانسته‌اند که تسمیه ذبح به عمدی ترک شود. تا جایی که ابو حامد اسرافینی، کسی را که به عمدی آن را ترک کند، گناهکار دانسته است. همان‌گونه که در المجموع نووی ج ۸ ص ۴۰۸ آمده است. و نگاه کنید به شرح نووی بر مسلم. ج ۱۳ ص ۷۴؛ و به همین خاطر است که رازی پس از جایز دانستن خوردن از آن ذبیحه و منع استدلال بر تحریم آن به آیهی سورهی انعام ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ گفته است: «و با این وصف می‌گوییم برای یک مسلمان سزاوارتر است که از آن اجتناب ورزد، چون ظاهر این نص (بسیار) قوی است». تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۱۷۸ و در صفحه‌ی ۳۸۲ بیان کردیم که ابو محمد جوینی نخوردن گوشتی که نام خداوند بر آن ذکر نشده است را مستحب دانسته است.

مسأله چهارم: نذر

اصل نذر در لغت عرب چیزی است که انسان آن را بر خود واجب می‌سازد.^۱ و این چیز واجب شده گاهی در شرع خدا محمود و مورد پسند، و گاهی مذموم و ناپسند می‌باشد. و از آنجا که سخنمان در اینجا، درباره نذر عبادات است - که قطعاً مورد پسند می‌باشد - به حول و قوه الهی، از لابلاي اقوال علمای شافعی، آن را منحصراً در دو مطلب زیر بیان خواهیم کرد:

اولاً: معنای نذر عبادت

ثانیاً: حکم تقرب به وسیله این نذر.

اولاً: معنای نذر عبادت

[۱] شافعی «رحمته» معنای این نذر را در رابطه با کسی که نذر کرده خیری انجام دهد، این گونه توضیح می‌دهد: «این عملی است میان او و الله تعالی، بر او لازم نمی‌آید مگر اینکه خود، آن را بر نفس خویش واجب کند».^۲

[۲] و نیز آنجا که بیان می‌کند، کسی که نذر روزهی همیشگی آن روزی را کرده که فلانی در آن می‌آید، و باید آن روز را روزه بگیرد، معنای نذر را توضیح می‌دهد و می‌گوید: «چون این چیزی است که خود، بر نفس خویش تحمیل کرده است».^۳ و در حقیقت تعریفات علمای مذهب شافعی «رحمته» بر محور این معنا چرخیده است، اگر چه بعضی از آنها از بعضی دیگر دقیق‌تر می‌باشند.

[۳] بهترین و دقیق‌ترین تعبیری که از میان آنها نذر را تعریف کرده است، بغوی است که گفته است: «نذر آن است که بر نفس خود چیزی را واجب سازد که مایه‌ی قربت (به سوی خداست) و شرع آن را بر او واجب نساخته است».^۴

۱. نگاه: به القاموس المحيط ج ۲ ص ۱۴۰، و لسان العرب ج ۵ ص ۲۰۰، و المعجم الوسیط ج

۲ ص ۹۱۲.

۲. الام ج ۲ ص ۲۵۶.

۳. مرجع سابق ج ۲ ص ۲۵۹.

۴. التهذیب ج ۸ ص ۱۵۰.

[۴] و نیز در بیان معنای نذری که در آیه‌ی بقره^۱ آمده است گفته است: «یعنی آنچه که شما در راستای طاعت الله تعالی بر خود واجب ساخته‌اید»^۲.

[۵] ابن اثیر بیان کرده، نذر همان چیزی است «که داوطلبانه چیزی از عبادت یا صدقه یا غیر آن را بر خودت واجب نهایی»^۳.

[۶-۱۶] شبیه چنین تعریفاتی را ماوردی^۴، شیرازی^۵، محالی^۶، حلیمی^۷، ابومظفر سمعانی^۸، رازی^۹، نووی^{۱۰}، بیضاوی^{۱۱}، ابن حجر^{۱۲}، ابن اثیر^{۱۳} و سوبدی^{۱۴} گفته‌اند.

و نذر با این توصیف مزبور پایبندی و التزام به طاعتی است که الله تعالی آن را دوست دارد، و بندگانش را بدان ملزم نساخته است.

ولی این را برای آنها مشروع کرده که به وسیله‌ی آن طاعت به او تقرّب بجویند^{۱۵}. و آن را به عنوان یکی از اسباب محبت خود برای بندگانش قرار داده است. همان‌گونه که در حدیث قدسی گفته است: «ما یزال عبدی یتقرّب بالنوافل حتّی احبّه» «بنده‌ام همواره با انجام دادن سنت‌ها به من نزدیک می‌شود تا این‌که او

۱. و آن آیه‌ی ۲۷۰ سوره‌ی بقره است ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا﴾ «و هر چیزی را که انفاق کنید یا نذری که انجام داده‌اید، قطعاً الله تعالی آن را می‌داند».

۲. معالم التنزیل ج ۳۳۵.

۳. النهایه فی غریب الحدیث ج ۵ ص ۳۹.

۴. الحاوی الکبیر ج ۱۵ ص ۴۶۳.

۵. المذهب (نگاه: به المجموع ج ۸ ص ۴۴۹).

۶. اللباب ص ۴۰۵.

۷. المنهاج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۵۱۶.

۸. تفسیر سمعانی ج ۳ ص ۲۸۷.

۹. تفسیر کبیر ج ۷ ص ۷۶.

۱۰. المجموع ج ۸ ص ۴۵۳.

۱۱. انوار التنزیل ج ۵ ص ۱۶۴.

۱۲. فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۰.

۱۳. تفسیر القرآن العظیم ج ۴ ص ۴۵۴.

۱۴. العقد الثمین ص ۲۱۷.

۱۵. ضمیر در اینجا به آن طاعت سنت برمی‌گردد نه به پیمان نذر. از این نکته آگاه باش.

را دوست می‌دارم»^۱.

و بدین ترتیب روشن می‌شود، این نذر فقط مختص به چیزی است که مایه‌ی قربت است، و اما چیزی که مایه‌ی قربت نیست یا حرامی است که انجام دادن آن جایز نیست، نه با نذر، نه با غیر نذر، انجام دادن آن جایز نیست. یا مباحی است که در انجام دادن آن قربتی وجود ندارد؛ چرا که مباح از ناحیه‌ی حکم انجام دادن یا انجام ندادن مساوی است^۲.

گذشته از این اختصاص نذر به کارهای قربت‌آور همچنین در قربت‌هایی محصور است که واجب نیستند، زیرا آنچه را که خدا فرض کرده، بوجود آوردن فرضیت آن‌ها بر نفس معنایی ندارد، حال آنکه کسی آنها را فرض نموده که کسی نمی‌تواند به حکمش اعتراض کند، و بلکه مراد از آن قربت‌هایی که نذر وارد آنها می‌شود، چیزهایی هستند که بر سیل سنت و استحباب، مشروع می‌باشند. از همین روی در تعریفی که از نذر ارئه داده‌اند (می‌بینیم)، آن را به کارهای غیر واجب‌ی که مایه‌ی تقرّب هستند، اختصاص داده‌اند تا به این معنی یادآور شوند^۳. و با وجود آنکه نذر مختص به اعمال قربت‌آور است، بیان حکم عقد و پیمان آن مهم است، چرا که با حکم نادری در شرع، متمایز می‌گردد، همان‌گونه که به حول و قوه‌ی الهی در فصل بعدی، توضیح آن خواهد آمد.

۱. روایت از بخاری ج ۷ ص ۱۹۰، کتاب الرقاق، باب تواضع، و روایت از احمد در مسندش ج ۶ ص ۲۵۶.

۲. به تفصیل آنچه که گفته‌اند درباره‌ی کسی که نذر مباح یا حرامی کرده، در الحاوی الکبیر ماوردی ج ۱۵ ص ۴۶۴-۴۶۷ و المجموع نووی ج ۸ ص ۴۵۲-۴۵۳ نگاه کنید.

۳. برای توضیح بیشتر پیرامون این مسأله به تهذیب بغوی ج ۸ ص ۱۵۱ و المجموع نووی ج ۸ ص ۴۵۳ نگاه کنید.

ثانیاً : حکم تقرّب با این نذر

نذر از جمله‌ی مسایلی خاص و تمایز یافته قلمداد می‌شود؛ چرا که دو حکم را در بر می‌گیرد: یکی از آنها به آغاز پیمان نذر مربوط می‌شود، و دیگری به مابعد آن پیمان تعلق می‌یابد.

بنابراین، آغاز عقد و نذر و ملزم ساختن نفس به آن، در نزد شافعیه مکروه می‌باشد، اما اگر نذر منعقد و بسته شد، وفا کردن به آن واجب می‌شود، و بنده به خاطر این وفا کردن مورد ستایش و تمجید قرار می‌گیرد.^۱

و این در ارتباط با نذر مجازات^۲ متفق علیه است، اما نظر منجز^۳، در حقیقت بعضی از آنها آن را از حوزه‌ی کراهت بیرون آورده‌اند، آن هم به خاطر دلیلی که به حول و قوه‌ی الهی آن را بیان خواهیم کرد. و شافعیه برای کراهت عقد نذر به این حدیث قدسی استدلال کرده‌اند: «لا یأتی ابن آدم النذر بشیء لم یکن قدّر له، و لکن یلقیه النذر الی القدر قد قدر له، فیستخرج الله به من البخیل، فیؤتی علیه ما لم یکن یؤتی علیه من قبل»^۴. «نذر برای آدمی زاد چیزی نمی‌آورد که برایش مقدر نشده است، لکن نذر او را به سوی آن سرنوشت و تقدیری سوق می‌دهد که قبلاً

۱. و به همین خاطر است که خطابی در کتاب اعلام الحدیث فی شرح صحیح البخاری ج ۳ ص ۲۲۷۷ گفته است: «این باب غریبی از علم است، و آن این است که از چیزی منع و نهی شود که انجام بگیرد، تا جایی که اگر انجام شود، واجب می‌گردد».

۲. و نذر معلق و نذر معاوضه هم نامیده می‌شود. زیرا شخص نذر کننده انجام طاعتی را معلق به تحقق امری می‌کند که آن را خواستار است. پس او، همچون کسی است که با طاعتش معاوضه می‌کند، مثلاً بگوید: اگر الله تعالی بیمارم را شفا دهد، بر من واجب است که به خاطر الله تعالی برده‌ای را آزاد کنم. برای توضیح بیشتر به الحاوی ماوردی ج ۱۵ ص ۴۶۴-۴۶۷، و التهذیب بغوی ج ۸ ص ۱۵۰-۱۵۱ و المجموع نووی ج ۸ ص ۴۵۹، و احکام الأحکام ابن دقیق العید ص ۶۶۹، و فتح الباری ابن حجر ج ۲۵ ص ۷۰ و غیر اینها مراجعه کنید.

۳. و آن نذری است که نذر کننده ابتداءً آن را پدید می‌آورد، و آن را به چیزی معلق نمی‌سازد، و نذر مطلق هم نامیده می‌شود. مثلاً شخص می‌گوید: برای خدا بر من نذر باشد که صدقه دهم. به مراجع فوق‌الذکر در پاورقی سابق مراجعه کنید.

۴. روایت از بخاری ج ۷ ص ۲۳۲، کتاب الایمان و النذور باب وفاء به نذر، و مسلم مانند آن را روایت کرده، در جلد ۱۱ ص ۹۹، کتاب النذر.

برایش مقدر شده است، والله تعالی به وسیله‌ی این نذر (چیزی) را از دست انسان بخیل بیرون می‌کشد لذا، آنچه را که قبلاً بر سر او نیامده هم اکنون بر سر او می‌آید». چنان که به حدیث ابن عمر هم احتجاج کرده‌اند که می‌گوید: «نهی النبی عن النذر و قال: انه لا یرد شیئا، و لکن یرد شیئا»^۱ «پیامبر (ﷺ) از نذر نهی فرمود و گفت: جلوی چیزی (از تقدیر) را نمی‌گیرد، اما چیزی به وسیله‌ی آن از دست انسان بخیل بیرون آورده می‌شود».

[۱۷] چندین عالم مذهب شافعی کراهت و ناخشنودی خود را از عقد نذر ابراز کرده‌اند، مانند: ابن حبان که کتاب النذور از صحیح خود را با احادیثی آغاز کرده است که از نذر نهی می‌کنند. و در رابطه با کراهت نذر عنوان‌هایی بیان داشته که حاکی از این‌اند، وی هم منعقد ساختن نذر را دوست نداشته است.^۲

[۱۸-۲۰] بیهقی^۳ و بغوی^۴ هم در رابطه با کراهت نذر باب بندی نموده و دلیل آورده‌اند، و نووی^۵ و ابو مظفر سمعانی^۶ هم بر آن انگشت نهاده‌اند.

[۲۲-۲۴] و ابن رفعه^۷ کراهت نذر را از اکثر علمای شافعی^۸ نقل کرده و آن را به اکثریت آنها نسبت داده است که ابن حجر هم از زمره‌ی آنان می‌باشد، و بیان داشته

۱. روایت از بخاری با این لفظ در جایی که بدان اشاره کردیم در پاورقی سابق. و روایت از مسلم به مانند آن ج ۱۱ ص ۹۷ کتاب النذر.

۲. نگاه: به صحیح ابن حبان ج ۱۰ ص ۲۱۹-۲۲۳.

۳. السنن الکبری ج ۱۰ ص ۷۷.

۴. شرح السنه ج ۱۰ ص ۲۱-۲۲.

۵. المجموع ج ۸ ص ۴۵۰.

۶. تفسیر سمعانی ج ۶ ص ۱۱۵.

۷. او ابوالعباس احمد بن محمد بن علی انصاری بخاری می‌باشد. پرچم‌دار مذهب شافعی در دوران خود بوده است. «کفایة البنیة فی شرح التنبیه»، و کتاب «المطلب» که شرح کتاب «الوسیط» غزالی است، از جمله مشهورترین کتاب‌های او می‌باشند. در سال ۷۱۰ وفات یافته است. برای دانستن شرح حال وی به طبقات الشافعیه سبکی ج ۹ ص ۲۴-۲۷، و طبقات ابن قاضی شبهه ج ۳ ص ۶۶-۶۷ و طبقات ابن هدایت الله ص ۲۲۹-۲۳۰ مراجعه کنید.

۸. ابن حجر این مطلب را در فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۶ نقل کرده است.

که ابو علی سنّجی^۱ کراهت نذر را از نص شافعی نقل کرده است.^۲
 [۲۵] ابن حجر بر کسی که گمان برده نذر مکروه نیست، خرده گرفته، و می‌گوید: «حقیقتاً نهی از نذر خاصتاً ثابت شده، در نتیجه نذر مکروه می‌باشد و من واقعاً در شگفتم از کسانی که می‌گویند نذر مکروه نیست در حالی که [نهی] صریح از آن ثابت شده است. پس کمترین درجات این نهی این است که به صورت تنزیهی مکروه باشد».^۳

[۲۶] بعضی از علمای شافعی در تعلیل کراهت نذر گفته‌اند: «چون طاعتی محض نیست؛ زیرا قربت و نزدیکی خالص با آن قصد نشده است»^۴ [و در مقابل عوضی انجام گرفته است].

[۲۷-۳۰] ابومظفر سمعانی^۵ و نووی^۶ و بیضاوی^۷ و غیر این‌ها به این علت اشاره کرده‌اند.^۸ و از آن جا که این علت فقط در یک نوع نذر - یعنی نذر مجازات - یافته می‌شود که بخاطر کسب هدف مخصوصی معلق می‌باشد، بعضی از علما فقط این نوع نذر را مکروه، و نذر منجز را مستحب دانسته‌اند. چون در این نذر، فرد داوطلبانه به طاعتی مستحب اقدام می‌کند، انجام دادن آن را به هدفی از اهداف معلق و مشروط نمی‌سازند.

۱. او حسین بن شعیب بن محمد مروزی می‌باشد؛ شارح کتاب فروع ابن حداد است که یکی از نفیس‌ترین کتاب‌های مذهب شافعی می‌باشد. و این ابوالعلی اولین کسی است که میان روش و طریقه خراسانی‌ها و عراقی‌ها از علمای شافعی، هماهنگی و همگرایی به وجود آورد. طبق آنچه که ذهبی در «السیر» ج ۱۷ ص ۵۲۶-۵۲۷ گفته است، در سال ۴۳۲ هجری وفات یافته است. و نگاه کنید به طبقات السبکی ج ۴ ص ۳۴۴-۳۴۸، و طبقات ابن هدایه الله ص ۱۴۲-۱۴۳.

۲. فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۶.

۳. فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۶ تا ۷۷.

۴. ابن عربی این تحلیل را به علمای شافعی نسبت داده است. چنان‌که در فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۶ آمده است. و به‌زودی مطالبی از بعضی از ایشان نقل خواهیم کرد که این نکته را تأیید می‌نماید.

۵. تفسیر سمعانی ج ۶ ص ۱۱۵.

۶. شرح مسلم ج ۱۱ ص ۹۹.

۷. حافظ ابن حجر آن را در فتح الباری نقل کرده است ج ۲۵ ص ۷۹.

۸. نگاه: به فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۷.

[۳۱] ابن دقیق العید آنجا که به شرح حدیث نهی از نذر می‌پردازد^۱، بر این باور است که اختصاص دادن کراهت به نذر (مجازات معلق) تنها مخرجی است که ما می‌توانیم از لابلای آن از طرح مسائلی مخالف با قواعد [کلی] بیرون آییم و این بدان خاطر است که «قاعدہ، مقتضی است که وسیله‌ی طاعت، طاعت، و وسیله‌ی معصیت، معصیت باشد». و از آن جا که نذر وسیله و ابزاری برای پایبندی به قربتی است، بر این اساس لازم است که آن نذر قربت باشد، ولی ظاهر کلیت حدیث بر خلاف آن است، و اگر ما این حدیث را به آن قسمتی که از اقسام نذر^۲ اشاره کردیم، حمل کنیم - همان‌گونه که سیاق حدیث بر آن دلالت دارد^۳ - باید بگوییم که آن معنایی که در آن قسم است، در نذر مطلق موجود نمی‌باشد، چه، نذر معلق به نیت کسب عوض و توقیف عبادت بر تحصیل آن هدف، صورت می‌گیرد، حال آنکه این معنا در التزام به عبادت و نذر کردن مطلق آن ملاحظه نمی‌شود^۴.

[۳۲] ابن رفعه تفاوت قایل شدن میان نذر معلق و نذر منجز را روشی میانه و معتدل در میان قول کسانی که نذر را به طور کلی مکروه دانسته، و قول کسانی که آن را مستحب دانسته‌اند، قرار داده است؛ چرا که کسی که بدون هیچ تعلیق و عوضی نذر قربت می‌کند، دارای هدفی سالم می‌باشد و آن این است که به نوع ثواب واجب، بر آن ثواب ببرد، و آن برتر از ثواب تطوع است^۵.

[۳۳] ابن حجر بر این باور است که، تخصیص نهی مذکور به نذر معاوضه و نذر لجاج^۶ به نوعی آیه^۱ سوره‌ی انسان که در برگیرنده‌ی ثنا^۲ بر وفاکنندگان به نذر

۱. همان حدیث پیشین ابن عمر است. ص ۳۹۲.

۲. منظورش نذر مطلق است.

۳. به این سخن پیامبر (ﷺ) اشاره می‌کند: «یُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ».

۴. احکام الاحکام ص ۶۷۰.

۵. ابن حجر آن را در فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۷ نقل کرده است.

۶. اصل لجاج در لغت خصومت است، همان‌گونه که در قاموس ج ۱ ص ۲۰۵ آمده است. و نذر لجاج نذری است که بر چیزی معلق شده، به قصد جلوگیری از آن یا تشویق کردن بر آن. و غالباً ناشی از خشم و غضب می‌باشد. مثلاً: اگر با فلانی صحبت کنم بر من نذر باشد که برده‌ای را آزاد کنم. سویی در العقد الثمین ص ۲۱۷ - ۲۱۸ این نکته را خاطر نشان ساخته است. و نذر لجاج در انجام طاعت و معصیت و مباح قابل تصور می‌باشد. تفصیل و

است] و حدیثی که مشتمل بر نهی از نذر است را در کنار هم جمع می‌گردانند] و میان آنها توافق و سازگاری ایجاد می‌کند] و هر دوی آنها به یکی از اشکال نذر اختصاص می‌یابند^۲.

و در کل بنده فقط به این دلیل نذر مجازات می‌کند که یقین دارد، پروردگارش می‌تواند آن چه را که برای آن نذر کرده، برایش آسان و فراهم نماید، و تنها به این دلیل نذر منجز می‌کند تا عبادتی را بر خود هموار نماید که می‌داند انجام دادن آن باعث خشنودی پروردگارش می‌باشد.

بنابراین نذر با هر دو نوعش از ناحیه‌ی بنده با حالتی از ذلت و خضوع و به منظور جستجوی راه‌هایی که گمان می‌برد او را به سوی خداوند تبارک نزدیک می‌سازند، صورت می‌گیرد. و شکی نیست که این مفاهیم مهم و بزرگ مایه گرفته از جوهر عبادت می‌باشند.

دلیل بر این مدعا، این است که علمای شافعی و دیگران به شدت از این منع می‌کنند که نذر به احدی غیر از خداوند تبارک تعالی اختصاص داده شود^۳. و این فقط به این دلیل است که معانی مشارالیه در همه‌ی نذرهای عبادت جامه‌ی تحقق پیدا نماید. ولی وقتی که شارع از عقد نذر نهی کرده - به خاطر حکمت‌هایی که ذکر آنها به طول می‌انجامد - به همین خاطر منعقد ساختن آن، ممنوع شده است. این مطلبی است که به حکم عقد نذر مربوط می‌شود، اما وفا کردن به طاعتی که خود را به وسیله‌ی نذر به آن پایبند کرده است، از ناحیه‌ی پروردگار به آن دستور داده شده است. وی در رابطه با حاجیان گفته است: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ

وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ [حج: آیه ۲۹]

ترجمه: «پس باید آلودگی‌هایشان را بر طرف سازند، و به نذرهای خود وفا کنند».

مثال‌های این مورد را در التهذیب بغوی ج ۸ ص ۱۴۷-۱۴۹ و غیر آن بنگرید.

۱. و آن آیه هفتم این سوره است که خداوند در آن بندگان نیک‌کردارش را وصف می‌کند: (و) يُؤْتُونَ بِاللَّذْرِ).

۲. فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۹.

۳. به حول و قوه‌ی الهی در باب سوم کلام شافعیه در این باره خواهد آمد.

و آنجا که به توصیف بندگان نیک کردارش می‌پردازد، بر کسانی که به

نذرهایشان وفا می‌کنند، ثنا می‌کند: ﴿يُؤْفُونَ بِالَّذِرِّ﴾ [انسان: آیه ۷]

ترجمه: «به نذر وفا می‌کنند»

و به همین خاطر علمای شافعی متفقاً می‌گویند که وفا کردن به نذر طاعت در زمره‌ی اعمالی محسوب می‌گردد که مایه‌ی تقرب^۱ به خداوند سبحان می‌باشند، اگر چه به کراهت عقد نذر حکم شود. همان‌گونه که بغوی از بعضی از اهل علم نقل کرده که آنها، [۳۴] «در کل نذر را مکروه دانسته‌اند، اگر چه در وفا کردن به آن پاداش وجود دارد، اگر نذر (طاعت) باشد»^۲.

[۳۵] بعد از آنکه سمعانی کراهت نذر را بیان داشته، گفته است: «و در کل عمل کردن به نذر، کاری مورد پسند می‌باشد»^۳.

و آنچه که بنده از کلام شافعی «رحمته» - تعالی - دریافتم، ضرورت وفا کردن به نذر طاعت می‌باشد و در این راستا در بین طاعت ملتزم به نذر معلق و طاعت ملتزم به نذر منجز، تفصیل و تفاوتی صورت نگرفته است^۴.

[۳۶-۳۷] و در این میان کسانی که وجوب (عمل به نذر) را به صورت مطلق دانسته، و به نوع نذر نگاه نکرده‌اند، ابن حبان^۵ و محاملی^۶ می‌باشند.

[۳۸-۳۹] و اما غیر از اینها - از کسانی که از سخنانشان مطلع شده‌ام - متفقاً قایل بر این هستند که، در نذر مجازات اگر ناذر به مراد خود برسد، عمل کردن به طاعتی که خود را به آن ملزم ساخته است، واجب می‌باشد، و به همین خاطر ابن حجر اتفاق نظر بر این مسأله را نقل کرده^۷ و نووی وجود اختلاف در آن را منتفی

۱. به حول و قوه‌ی الهی به زودی بیان این مطلب خواهد آمد.

۲. شرح السنه ج ۱۰ ص ۲۱-۲۲.

۳. تفسیر سمعانی ج ۶ ص ۱۱۵.

۴. الام ج ۲ ص ۲۵۴-۲۵۶، ج ۴ ص ۱۸۴-۱۸۵.

۵. نگاه: به صحیح ابن حبان ج ۱۰ ص ۲۳۰.

۶. اللباب ص ۴۰۵.

۷. فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۰.

دانسته است^۱. و اما طاعاتی که به طریق نذر منجز بدانها التزام حاصل شده است، علمای شافعی درباره آنها دو نظر دارند: یکی از آنها این است که ناذر باید آنها را انجام دهد، و دومی این است که انجام دادن آنها ملزم نمی‌باشد^۲.

[۴۰-۴۹] و چیزی که بیش از یک نفر از مشاهیر آنان آن را ترجیح داده است، ضرورت عمل کردن به نذر می‌باشد. همان‌گونه که شیرازی^۳ بر این تأکید، و آن را جزو مذهب شافعی حساب کرده^۴، و نووی آن را صحیح‌ترین دو نظریه در نزد اصحابش قرار داده^۵، و ابن حجر^۶ و حلیمی^۷ و ماوردی^۸ و بغوی^۹ و ابن کثیر^{۱۰} و ابن دقیق العید^{۱۱} و سویدی^{۱۲} بدان سخن گفته‌اند. و علت اینکه آنها وجوب عمل به نذر را ترجیح می‌دهند این است که، طاعتی که نذر منجز وفا کردن به آن را دربرمی‌گیرد، ممکن نیست که از عموم این فرموده پیامبر (ﷺ) خارج شود: «من نذر ان یطیع الله فلیطعه»^{۱۳} «کسی که نذر کرده از خداوند اطاعت کند، پس باید از او اطاعت نماید». بنابراین پیامبر (ﷺ) کسی را که طاعتی نذر کرده، ملزم به پایبند شدن به آن نموده است. مثلاً کسی که نذر اعتکاف می‌کند یا نذر صدقه غیر واجب می‌نماید، قطعاً ناذر طاعت می‌باشد، لذا برای تفاوت قایل شدن میان طاعت‌هایی که ملتزم به نذر معلق هستند، و طاعاتی که ملتزم به نذر مطلق هستند، هیچ معنایی

۱. المجموع ج ۸ ص ۴۵۹.

۲. به این دو نظریه در الحاوی ماوردی ج ۱۵ ص ۶۶۴-۶۷۷، و المذهب شیرازی نگاه کنید. (و نگاه: به المجموع ج ۸ ص ۴۵۸).

۳. المذهب (نگاه: به المجموع ج ۸ ص ۴۵۸).

۴. التنبيه ص ۱۲۹.

۵. المجموع ج ۸ ص ۴۵۹.

۶. فتح الباری ج ۲۵ ص ۷۰.

۷. المنهاج فی شعب الايمان ج ۲ ص ۵۱۳.

۸. الحاوی ج ۱۵ ص ۴۶۷.

۹. شرح السنه ج ۱۰ ص ۲۰-۲۱.

۱۰. ارشاد الفقيه الى ادله التنبيه ج ۱ ص ۳۷۳.

۱۱. احکام الاحکام ص ۶۶۹.

۱۲. العقد الثمين ص ۲۱۸.

۱۳. روایت از بخاری ج ۷ ص ۳۳۷، کتاب الايمان و النذور، باب نذر در طاعت، و روایت از احمد در مسندش ج ۶ ص ۳۶ و غیر این دو، این حدیث را روایت کرده‌اند.

باقی نمانده است. و الله تعالی اعلم.

مسأله پنجم: طواف

طواف در لغت عبارت است از دور زدن پیرامون آن چیز^۱. در اصطلاح شرعی^۲ نیز همین است، با این تفاوت که چون عبادتی شرعی است که موجب تقرب به خداوند تبارک و تعالی می‌باشد، ویژگی‌هایی به آن اختصاص یافته که آن را از سایر طواف‌ها و دور زدن‌های دیگر متمایز ساخته است. در این زمینه وضعیتش همانند وضعیت بقیه‌ی مفاهیم و مسمیاتی است که به خصیصه‌هایی اختصاص یافته‌اند که آنها را از معنای عام لغویشان جدا کرده‌اند. و بارزترین خاصیتی که طواف عبادتی در پرتو آن از دیگر طواف‌ها تمایز یافته است، همان جایگاهی است که برای آن تعیین شده است. به طوری که عبادت کردن به وسیله طواف جز در آن محقق نمی‌شود. علاوه بر این، [یکی دیگر از ویژگی‌های بارز آن این است که] به مثابه خط ارتباطی است که دارای مفاهیمی عظیم می‌باشد که این طواف را به عبادت پیوند داده‌اند. و حال که مسأله چنین است که بیان شد، از لابلای دو گفته‌ی زیر، به حول و قوه‌ی الهی، سخنان علمای شافعی مذهب را در رابطه با این مسأله بیان خواهیم کرد:

اولاً: جایگاه و مکان طواف؛

ثانیاً: پیوند طواف با عبادت.

۱. لسان العرب ج ۴ ص ۲۹۶، ج ۹ ص ۲۲۵، و معجم الوسیط ج ۱ ص ۳۰۲ ج ۲ ص ۵۷۰.
 ۲. ابن اثیر در النهایه ج ۳ ص ۱۴۳ گفته است: «و در رابطه با آن ذکر طواف به دور کعبه آمده است، و آن عبارت است از دور زدن پیرامون آن». و نگاه کنید به تفسیر سمعانی ج ص ۱۳۸ و معالم التنزیل بغوی ج ۱ ص ۱۴۸ در رابطه با تأویل آیه‌ی ۱۲۵ سوره‌ی بقره که می‌گوید:
 ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ آبْرَاهِمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾
 ترجمه: «و ما به ابراهیم و اسماعیل امر کردیم که خانه مرا برای طواف کنندگان و مجاوران و رکوع کنندگان و سجده کنندگان، پاک و پاکیزه کنید!»
 و نیز نگاه: به مفردات الفاظ قرآن، اثر راغب اصفهانی ص ۵۳۱.

اولاً: جایگاه و مکان طواف

علمای شافعی مذهب توضیح داده‌اند: طواف دارای جایگاه مخصوصی است که طواف کردن در غیر آنجا، جایز نمی‌باشد. تبیینی که آنها در زمینه جایگاه طواف به عمل آورده‌اند، شامل بر بیانی عام و بیانی خاص می‌باشد.

بیان عام توضیح می‌دهد، طواف فقط در کعبه مشروع است و دیگر نقاط زمین از آن محروم می‌باشند، بر این اساس که طواف در داخل مسجدالحرام صورت بگیرد نه از بیرون آن، در غیر این صورت طواف جایز و کافی نخواهد بود. هر چند که طواف کننده در بیرون، با طوافش فقط کعبه را مدنظر داشته باشد.

[۱] در این رابطه شافعی - در حالی که وظایف طائف را بیان می‌کند - می‌گوید: «و طواف کردن او را کفایت نمی‌کند مگر در مسجدالحرام؛ چرا که مسجدالحرام جایگاه طواف می‌باشد... پس اگر از مسجدالحرام بیرون شود، و طواف نماید، به طوافی که در خارج از مسجدالحرام انجام داده، اعتماد نمی‌شود، کم یا زیاد باشد، و اگر من به او اجازه دهم که از خارج مسجدالحرام طواف کند به او اجازه می‌دهم که از پشت کوه‌های (مکه) - در صورتی که از حرم خارج نشده باشد - طواف کند»^۱.

[۲] و تنها «به این دلیل به چیزی از طوافی که در بیرون مسجدالحرام انجام داده، اعتماد نمی‌شود که در غیر جایگاه طواف می‌باشد»^۲.

[۳] هنگامی که ابن کثیر اختصاص کعبه به طواف را ذکر نموده، گفته است: «به غیر از آن، در ناحیه‌ای از زمین طواف انجام داده نمی‌شود». در عین حال بیان می‌کند که نماز با طواف مقارن شده است «چرا که آن دو مشروع نمی‌شوند مگر اینکه به بیت‌الله اختصاص داده شوند. بنابراین طواف در کنار آن صورت می‌گیرد، و نماز در غالب حالات - مگر در حالت استثنایی^۳ - رو به سمت آن خوانده می‌شود».

۱. الام ج ۲ ص ۱۷۹.

۲. مرجع سابق ج ۲ ص ۱۷۷.

۳. تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۲۱۶، و این در ارتباط با آیه ۲۶ سوره حج است که می‌گوید:

[۴] حلیمی در ارتباط با موقعیت کعبه گفته است: «الله تعالی آن را به دو عبادت اختصاص داده است؛ یکی از آنها طواف است که فقط پیرامون آن جایز می‌باشد...»^۱.

[۵] هنگامی که ماوردی طواف در خارج از مسجدالحرام را ممنوع کرده، در تعلیل آن گفته است: «چرا که این یکی کعبه را طواف نمی‌کند»^۲. بلکه مسجدالحرام را طواف می‌کند»^۳.

[۶] رافعی این مسأله را با عباراتی شیوا و جامع توضیح داده و گفته است: «واجب است که طواف در بیرون از مسجدالحرام صورت نگیرد، همان‌گونه که واجب است [طائف] آن را در خارج مکه و حرم انجام ندهد»^۴.

معنای این جمله این است که طواف در هیچ جایی از زمین درست نیست مگر در داخل حرم، سپس در حرم هم مشروع نیست مگر در داخل مسجد الحرام.

[۷] هنگامی که ابن عبدالسلام آنچه را که مربوط به اماکنی که در آنها طاعت صورت می‌گیرد، ذکر نموده، گفته است: «نوع سوّم: متعلق به مناسک [و مراسم حج] است مانند طواف، و محله مسجد الحرام می‌باشد، و اگر در خارج از مسجد الحرام طواف کند، او را کفایت نمی‌کند»^۵. بنابراین او هم طواف را طاعت مخصوصی قرار داده که در یک جای زمین صورت می‌گیرد که آن داخل مسجد الحرام است تا طواف به دور خود کعبه انجام شود.

﴿وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ و منظورش از حالات استثنائی،

حالت شدت ترس می‌باشد که در آن حالت، نماگزاران می‌توانند پیاده و سواره و رو به غیر قبله نماز بخوانند، و نیز وقتی که مسافر نماز سنت می‌خواند می‌تواند به قبله رو نکند. نگاه کنید به الام ج ۱ ص ۹۸-۹۶ (باب آن دو حالتی که در آنها رو کردن به غیر قبله جایز است)، و الحاوی ج ۲ ص ۷۷-۷۲ «فصل اینکه چه وقتی فرض قبله ساقط می‌شود» و التذهیب ج ۲ ص ۶۰-۶۳ و المجموع ج ۳ ص ۲۳۰-۲۴۱ و غیر اینها فراوانند.

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۴۰۸.

۲. در اصل «طواف کنندگان» می‌باشد، و درست آنی است که من ثابت کردم. و مابعد آن، بر آن دلالت می‌نماید.

۳. الحاوی الکبیر ج ۴ ص ۱۴۹.

۴. العزیز شرح الوجیز (حاشیه المجموع نووی ج ۷ ص ۳۰۱).

۵. قواعد الاحکام ج ۱ ص ۲۳۷.

از همین جاست که علمای شافعی وقتی وظایف و واجباتی را ذکر کرده‌اند که طواف بدون آنها کفایت نمی‌کند. [۸-۱۰] بر این تأکید کرده‌اند که یکی از وظایف این است که فرد طواف را در داخل مسجد الحرام انجام دهد. همان‌گونه که این مورد را سوای کسانی که ما آنها را ذکر کردیم، غزالی^۱ و بغوی^۲ بیان کرده‌اند، و همچنین نووی که توضیح داده، این مطلب مورد اتفاق همه‌ی یارانش می‌باشد.^۳

و مواردی را که نقل کردیم صراحتاً نشان می‌دهند، علمای شافعی مذهب، طواف عبادتی را در هیچ نقطه‌ای از زمین جز بیت‌الله الحرام جایز نمی‌دانند. و این بیانی آشکار و کافی در زمینه‌ی توضیح و دلیل‌آوری است، مع الوصف آنها بیان خاص دیگری را به آن افزوده‌اند که کسی که در آن اندیشه می‌کند، در می‌یابد که آن بیان، بیش از آنکه یک توضیح فقهی باشد، دارای یک بعد اعتقادی می‌باشد و آن این است که آنها به خاطر اهتمام شدیدی که به [۱۱] جایگاه طواف داده‌اند، تأکید کرده‌اند که کسی که خود کعبه را طواف می‌نماید، باید اطمینان یابد که طوافش در حالی صورت گرفته «که تمامی بدنش از همه‌ی کعبه بیرون باشد»^۴ به این معنا که طوافش پشت حَجْر - یا مقداری که از آن جزو کعبه حساب شده است -^۵ و از پشت شاذروان^۶ کعبه صورت گرفته باشد.

اگر در چیزی از اینها اخلاص کند، طوافش صحیح نخواهد بود؛ چون او در کعبه

۱. الوجیز فی الفقیه ص ۳۶۲، و احیاء علوم الدین ج ۱، ۲۹۹.

۲. التهذیب فی الفقیه ج ۳ ص ۲۵۸.

۳. المجموع ج ۸ ص ۱۴، ۳۹.

۴. از کلام نووی در المجموع ج ۸ ص ۱۴ اقتباس شده است.

۵. این عبارت را چنین ذکر کردم، چون میان علما درباره حجر اختلاف است، که آیا کل آن جزو کعبه است یا چند ذراعی از آن جزو کعبه محسوب است؟ بیان این مطلب را در المجموع نووی ج ۸ ص ۲۵ نگاه کنید.

۶. فیومی در المصباح المنیر ص ۱۱۷ گفته است: «شاذروان، با فتحه ذال، بخشی از دیوار بیت‌الحرام است. و همان قسمتی است که از عرض پایه کعبه رو به بیرون وانهاده شده است و تأزیر نامگذار می‌شود؛ چون به مثابه‌ی روکش کعبه است». و عجیب است که بسیاری از فرهنگ‌های لغت، این کلمه را نیاورده‌اند، به‌رغم اینکه دیرزمانی است که استعمال می‌شود و زیاد متداول است.

طواف کرده، و به او امر نشده مگر اینکه به دور آن طواف نماید.^۱

[۱۲ - ۱۹] بر این مطلب، شافعی^۲ و ماوردی^۳ و بغوی^۴ و شیرازی^۵ و غزالی^۶ و رافعی^۷ و غیر آنها تأکید کرده‌اند.^۸

[۲۰] نووی اتفاق نظر هم مذهبانش را بر آن نقل کرده است.^۹ پس وقتی که می‌بینیم آنها این همه دقت و حساسیت نسبت به جایی به خرج داده‌اند که الله تعالی طواف کردن به دور آن را مشروع کرده است، پس چگونه است اگر به جایی طواف شود که الله تعالی طواف کردن به دور آن را اصلاً اجازه نداده است؟! و از همین جاست که بعضی از علمای شافعی گفته‌اند که اگر کعبه منهدم شود.^{۱۰} [۲۱] - [۲۳] طائف باید به دور قطعه زمین خالی آن بگردد، همان‌گونه که رافعی^{۱۱} و نووی^۱

۱. اهل اعلم درباره شاذروان دو نظر دارند: یکی از آنها که در اینجا ذکر شده است، و دیگری آن است که شاذروان جزو خانه کعبه حساب نمی‌شود. نگاه کنید به فتاوی ابن تیمیه ج ۲۶ ص ۱۲۱.

۲. الام ج ۲ ص ۱۷۶-۱۷۷.

۳. الحاوی الکبیر ج ۴ ص ۱۴۹.

۴. التهذیب ج ۳ ص ۲۵۸.

۵. المهذب (المجموع ج ۸ ص ۲۲).

۶. الوجیز ص ۳۶۱-۳۶۲ و احیاء ج ۱، ص ۲۹۹.

۷. العزیز (به حاشیه المجموع ج ۷ ص ۲۹۵).

۸. ابن حزمه در صحیح خود ج ۴، ص ۲۴۴، و بیهقی در سنن کبرای خود ج ۵ ص ۸۸-۹۰ بر طواف از پشت حجر نص نهاده‌اند.

۹. المجموع ج ۸ ص ۱۴، ۲۴، ۲۵.

۱۰. کعبه بعد از پیامبر (ﷺ) در زمان ابن زبیر (رضی الله عنه) خراب شد. تا آن را بر پایه و اساس ابراهیم علیه السلام درست کند، همان‌گونه که این مورد در صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۵۶-۱۵۷، کتاب الحج، باب فضل مکه و بنیان آن، و در صحیح مسلم ج ۹ ص ۹۲-۹۴، کتاب الحج باب نقض کعبه و بناء آن، ثبت شده است. و بر داستان حبشی‌ها در آخرالزمان [بار دیگر] خراب خواهد شد همان‌گونه که در صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۵۸، کتاب الحج باب این فرموده خدای تعالی ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾، و در صحیح مسلم ج ۱۸ ص ۳۵-۳۶ کتاب فتنه‌ها و نشانه‌های قیامت، ثبت شده است. و تفصیل این روایت‌ها را در این باره، در کتاب تاریخ مکه، اثر ازرقی ج ۱ ص ۲۲۲-۲۳۹، ۲۸۹-۲۹۱ نگاه کنید.

۱۱. العزیز (به حاشیه المجموع ج ۷ ص ۳۰۲).

۱. المجموع ج ۸ ص ۳۹.

این مطلب را توضیح داده‌اند، و ابن حجر هم به آن گرایش پیدا کرده است.^۱ این بدین خاطر است که طواف فقط به دور این خانه مشروع شده است، پس وقتی که به این علت عارضی و ناگهانی، (طواف) مشکل و دشوار شود، [به دور] جایگاهش که خداوند تبارک و تعالی آن را برای خلیش - علیه‌السلام - آماده ساخت، طواف کرده می‌شود. همان‌گونه که الله تعالی فرموده است: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ

مَكَاتِ الْبَيْتِ﴾ [حج: آیه ۲۶]،

ترجمه: «و هنگامی را که جای این خانه را برای ابراهیم آماده ساختیم».

از همین روی، بعضی از آن‌ها برای افقی^۲ [شخصی که وطن مشخص ندارد] مستحب دانسته‌اند که زیاد طواف بکند، و زیاد طواف کردن او را مقدم بر زیاد نماز خواندنش دانسته‌اند به رغم آن که زمانی اجر و پاداش نماز خیلی فراوان می‌گردد که در مسجد الحرام خوانده شود.^۳

[۲۴ - ۲۸] ماوردی^۴ و رازی^۵ بر این مطلب تأکید نموده‌اند، و بیهقی^۶ و بغوی^۱ و

۱. فتح الباری ج ۷ ص ۲۶۶، و گفته‌اند، اگر کعبه خراب شود، نماز کسی که به قطعه زمین خالی آن رو کند، به شرطی که خارج از آن باشد، صحیح است. همان‌گونه که غزالی این مسئله را در الوجیز ص ۱۹۵، و بغوی در التهذیب ج ۲ ص ۶۵، و رافعی در العزیز (به حاشیه المجموع ج ۳ ص ۲۲۰) توضیح داده‌اند. و نووی در المجموع ج ۳ ص ۱۹۸ وجود هر گونه اختلافی در این باره را نفی کرده است، اما رازی در تفسیرش ج ۴ ص ۱۳۵ از ابن سریج «رحمه» نقل کرده که وی نماز کسی را که در قطعه زمین خالی کعبه ایستاده است، صحیح دانسته است، و اگرچه از آن خارج نباشد. و رازی آن را ترجیح داده، و با این کار از یک سو با قول یارانش مخالفت کرده، و از سوی دیگر همراه با ابن سریج با قول ابو حنیفه موافقت نموده است.

۲. منصوب به افق است و آن مردی است که از کرانه‌های زمین آمده است. نگاه: به مختار الصحاح ص ۸، و معجم الوسیط ج ۱ ص ۲۱.

۳. به تفصیل این روایت‌ها که درباره مسأله افزایش (اجر) نماز آمده‌اند، در فتح الباری ابن حجر ج ۶ ص ۸۱-۸۲ نگاه کنید.

۴. شربینی این مطلب را در مغنی محتاج ج ۲ ص ۲۵۲ از او نقل کرده است.

۵. تفسیر کبیر ج ۴ ص ۵۸.

۶. السنن الکبری ج ۵ ص ۱۱۰.

۱. شرح السنه ج ۷ ص ۱۲۹-۱۳۰.

حلیمی^۱ هم بدان تمایل یافته‌اند، و ابن حجر گفته است: «این قول معتبر است».^۲

[۲۹] و علت این امر این است که شخصی که وطن مشخصی ندارد و [به مکه آمده] بطور کلی فقط در این مکان مبارک می‌تواند طواف کند، پس وقتی که آن را ترک گوید، کلاً این عبادت را از دست می‌دهد و مکان آن را هم از دست می‌دهد^۳، همان گونه که عطاء^۴ در جواب استفتای غیر اهل مکه - وقتی که از او استفتا می‌کردند و می‌گفتند: «آیا طواف برای ما بهتر و افضل است یا نماز؟!» - می‌گفت: «اما برای شما طواف افضل و بهتر است، چون شما در سرزمین خودتان نمی‌توانید طواف کنید ولی در آنجا می‌توانید نماز بگذارید».^۵

و در کل علمای شافعی مذهب بیان کرده‌اند، طواف فقط مخصوص کعبه است، چون کعبه همان جایی است که الله تعالی طواف کردن به دور آن را مشروع کرده است، چه کعبه همان بیت اوست که اگر به دور آن طواف کرده شود، معلوم می‌شود که طواف کننده ذلیل درگاه پروردگارش است و تنها در برابر او خاضع و فروتن می‌باشد.

۱. فتح الباری ج ۷ ص ۲۸۲.

۲. المنهاج فی شعب الایمان

۳. شیخ محب الدین طبری شافعی طبق نقلی که عز بن جماعه در کتاب هدایة السالک الی مذاهب الاربعة فی المناسک ج ۲ ص ۹۲۶، از او کرده است، به این معنی اشاره کرده است.

۴. او ابن ابی رباح بن اسلم قریشی، مولای آنها می‌باشد. از عایشه و ابو هریره و ابن عباس (رضی الله عنهما) و گروهی دیگر [حدیث] شنیده است. وی مفتی و محدث اهل مکه بوده است و فضایل وی بسیار است. طبق صحیح‌ترین قول در ۱۱۴ هجری وفات یافته است. همان‌گونه که ذهبی در تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۹۸ می‌گوید.

۵. روایت از عبد الرزاق در المصنف ج ۵ ص ۷۰، «باب اینکه آیا طواف برتر است یا نماز؟» با شماره ۹۰۲۷، و از بعضی سلف آثاری را در رابطه با این مسأله روایت کرده است و نیز نگاه کنید به مصنف ابن ابی شیبیه ج ۳ ص ۳۷۱-۳۷۲ «در باره اینکه برای غریبه‌ها طواف بهتر است یا نماز؟» بطوری که از چندین علمای سلفی روایت کرده که آنها برای غریبه‌ها، طواف را بر نماز ترجیح داده‌اند. و نگاه کن به الآثار ۱۵۰۴۱ - ۱۵۰۴۴، و مرادشان از غریبه‌ها، کسانی هستند از غیر اهل مکه که به آنجا می‌آیند.

ثانیاً: پیوند طواف با عبادت

طواف عملکردی است که دلالت خاصی بر خضوع، ذلت و سلطه‌پذیری فرد دارد، و طواف همان گونه که [۳۰] ابن کثیر گفته است: «خاص‌ترین عبادات در نزد خانه خداوند تبارک و تعالی می‌باشد»^۱. در میان سائر اعمال مناسک حج، طواف با ویژگی منحصر به فردی امتیاز یافته است. و آن این است: طواف تنها عملکردی است که انجام دادن آن به صورت مستقل مشروع شده است؛ زیرا طواف همان‌گونه که ماوردی [۳۱ - ۳۲] گفته است: «عبادتی است که فقط و فقط برای خداوند تبارک و تعالی صورت می‌پذیرد، پس انجام متفرد آن جایز می‌باشد»^۲. و «عبادتی است که تنها به وسیله آن تقرب حاصل می‌شود»^۳، همان‌گونه که رافعی می‌گوید. و به همین خاطر است که وقتی عز بن عبدالسلام می‌آید و در میان انواع عبادت‌ها عملکردهایی را ذکر می‌کند که مختص الله تعالی می‌باشند، می‌بینیم، در میان آنها به حج و عمره و «طواف مجرد و خالص شده»^۴ اشاره می‌کند. و طواف حج را از سعی در بین صفا و مروه و رمی [جمرات] و ایستادن در عرفه برتر می‌داند و می‌گوید: « زیرا که تعظیم و بزرگداشت الله تعالی در طواف ظاهرتر و بزرگ‌تر است... و اجلال و بزرگداشت خداوند تبارک تعالی آن‌گونه که در طواف ظاهر می‌شود، به مجرد تعریف ظاهر نمی‌شود»^۵. و بعضی از آنها طواف را با توجه به اینکه برخلاف دیگر اعمال^۶، فی‌نفسه قربت است، بر سایر اعمال حج [۳۵] از جمله ایستادن در عرفه، ترجیح داده‌اند. و این به این علت است که بقیه اعمال حج شروع نمی‌شوند مگر در حالت اقدام به نُسُک [= مراسم حج].

در حقیقت، سخن علمای شافعی درباره طواف، سخن از عبادت والا و با ارزشی

۱. تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۲۱۶.

۲. الحاوی الکبیر ج ۴ ص ۱۵۷.

۳. العزیز (به حاشیه‌المجموع ج ۷ ص ۳۴۴)

۴. قواعد الأحکام ج ۲ ص ۷۷.

۵. قواعد الاحکام ص ۲۴۴، نسخه دارالطباع، و این قسمت از نسخه دارالجلیل که ما به رجوع کردیم به آن عادت کرده‌ایم، حذف شده است.

۶. نگاه: به مغنی محتاج شربینی ج ۲ ص ۲۵۶.

است که کسی که می‌خواهد آن را انجام دهد باید تلاش کند مقاصد و اهدافی را که این عبادت به خاطر آنها وضع شده است، جامه تحقق بخشد، چه از دست دادن آن، طواف را به صورتی ظاهری در می‌آورد که تهی از معنا می‌باشد.^۱ از همین جاست که به این نکته یاد آور شده‌اند: برای فردی که در حال طواف خانه خدا است، مشروع است، به گونه‌ی شخص متذلل و [۳۶] خاضع لباس تذلل و فروتنی بر تن کند. و در این رابطه، نووی آنجا که درباره‌ی سنت‌های طواف داد سخن می‌دهد، می‌گوید: «این که در حین طوافش، خاشع و فروتن و متذلل و حاضرالقلب باشد و با ظاهر و باطن خود، و در حرکت و نگاه و هیئت و شکل خود مراعات ادب را بنماید»^۲.

[۳۷] نووی این معنا را از اصحابش و از دیگر اهل علم^۳ نقل کرده است. و از جمله کسانی که بدان قایل شده‌اند، عز بن جماعه^۴ و شربینی می‌باشند.^۵

[۳۸] حلیمی بیان کرده، طواف کنندگان به دور خانه خدا می‌گردند «در حالیکه در سیمای بنده‌ای خود را تصور می‌کنند که به آقايش پناه آورده، و به او می‌گوید: «من در خدمت شما هستم و به سوی شما می‌آیم، راه فراری از شما ندارم، و جز قدرت شما چیزی نمی‌تواند مرا تغییر دهد. و این بدین خاطر است که طواف اگر به دور خانه خدا باشد، در هر حالتی طائف از خانه خدا گسسته نمی‌گردد، و هر وقت که از سمت کعبه برود، اگر طواف شروع شود، به سوی آن باز می‌گردد

۱. به همین خاطر رافعی - همان‌گونه که در العزیز (به حاشیه‌المجموع ج ۷ ص ۳۴۰) آمده است - و دارمی و ابو محمد جوینی و نووی - همان‌گونه که در المجموع ج ۸ ص ۱۶ آمده است - و شربینی - همان‌گونه که در مغنی محتاج ج ۲ ص ۲۴۶ آمده است - ترجیح داده‌اند، اگر طواف کننده طوافش را به نیت و هدف دیگری اختصاص دهد مانند جستجوی طلبکاری یا چیزی شبیه آن، در واقع طوافش صحیح نیست و به عنوان طواف کننده محسوب نمی‌شود، چون معنایی که بدان اشاره کردیم، از دست رفته است، به رغم آنکه طواف کننده - و حالت آنست که ذکر شد - احتمالاً به نوعی واجبات ظاهری طواف را تکمیل نماید.

۲. المجموع ج ۸ ص ۱۴.

۳. المجموع ج ۸ ص ۴۶.

۴. هدایه السالک الی المذاهب الاربعه فی المناسک ج ۲، ص ۸۴۶ و نیز ج ۱ ص ۱۵۹ - ۱۶۰.

۵. مُغنی محتاج ج ۲ ص ۲۵۲.

هنگامی که آن را به پایان می‌برد، گویی می‌گوید: هر کجا که بروم، از تو دور نمی‌شوم، و هر کجا که رهسپار شوم، پیش تو باز می‌گردم»^۱.

[۳۹] حقیقتاً پروردگار سبحان به بندگانش دستور داده که با طواف کردن دور و بر خانه‌اش را احاطه نمایند «تا علاقه و تعهد خود را به او اعلام نمایند، همان گونه که بندگان خانه‌های آقایان خود را احاطه می‌کنند، پس برای این هدف، آدابی را برای آن‌ها وضع نموده، و قبل از آن اسبابی را فراهم کرده که به وسیله آن‌ها تعظیم صورت می‌پذیرد، و اجلال و بزرگداشت و تمجید کامل و تشریف و تکریم فراهم می‌گردد»^۲. به این ترتیب، طواف به گونه‌ای در می‌آید که هم تعظیم و اجلال و بزرگداشت پروردگار را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و هم خضوع و تذلل بنده را.

[۴۰] بر این اساس، همان گونه که حلیمی مقرر کرده، بر طواف‌کننده لازم است، نگذارد چیزی جز آنچه که در آن نسک و مراسم وجود دارد، به قلبش خطور کند، و در عین حال معتقد باشد، این طوافش، قربتی است که به وسیله آن به پروردگارش نزدیک می‌گردد^۳.

[۴۱] هنگامی که عز بن عبدالسلام احکام مربوط به بدن‌ها را به دو قسم مقاصد و وسایل تقسیم کرده، طواف را در بالاترین این دو قسمت که همان مقاصد است، قرار داده، و در عین حال رفتن به سوی همه عبادات و طاعات را در چهارچوب وسایل قرار داده است^۴. و این بدین خاطر است که طواف - در حالیکه فراتر از این نیست که نوعی پیاده‌روی پیرامون خانه خدا است - دارای آن چنان منزلت عالی و بزرگی است که به فضل معانی والای عبادی‌اش آن را کسب کرده است. و از آنجا که مفاهیم و مقاصد بزرگ عبادت در طواف خانه‌ی خدا متبلور می‌باشند، علمای شافعی به گونه‌ای که به نماز که آشکارترین شعار و نماد دین است، نگاه کرده‌اند،

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۴۱۳.

۲. المنهاج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۴۱۸.

۳. مرجع سابق ج ۲ ص ۴۴۱.

۴. قواعد الاحکام ج ۱ ص ۲۲۳.

به آن هم نگاه کرده‌اند؛ و بر این اساس گفته‌اند: طواف‌کننده باید آنچه را که در نماز رعایت می‌کند، در طواف هم مراعات نماید.

[۴۲] نووی گفته است: «طواف، نماز است، [طائف] باید به آداب آن چنگ زند، و با قلبش عظمت و بزرگی کسی را که دارد خانه‌اش را طواف کند، احساس نماید»^۱.

[۴۳] عز بن جماعه هم چنین گفته است^۲. و غزالی گفته است: «اما طواف خانه‌ی خدا، بدان که به منزله‌ی نماز است، پس در ارتباط با آن، آنچه را که ما از تعظیم و خوف و امید و محبت در کتاب نماز توضیح دادیم، در قلبت فراهم و حاضر کن!»^۳. [۴۴-۴۵] حلیمی ذکر کرده، طواف معادل نماز است^۴ و با آن قریب المعنی می‌باشد^۵.

[۴۶] ماوردی بیان کرده، طواف نمازی نیست که در یک معنای متفاوت با معنای دیگر باشد، وگرنه برای استثنای یک حکم از همه‌ی احکام نماز - که آن جواز سخن گفتن در حین طواف می‌باشد - هیچ معنایی نمی‌بود^۶.

و این همان برداشتی است که علمای شافعی را بر آن داشته، شروطی را برای طواف در نظر بگیرند که فقط در نماز واجب هستند^۷.

۱. المجموع ج ۸ ص ۴۶.

۲. هداية السالك ج ۲ ص ۸۴۶.

۳. الاحياء ج ۱، ص ۳۱۷، و آنچه که درباره نماز بدان اشاره کرده، در این کتابش ج ۱ ص ۱۹۵-۲۰۱، تقدیم شده است.

۴. المنهاج، ج ۲ ص ۴۱۵.

۵. مرجع سابق ج ۲ ص ۴۰۴.

۶. الحاوی الکبیر ج ۴ ص ۱۴۵.

۷. مانند پاکی از بی‌وضوئی نمازی و شستن نجاست، شافعی در الام ج ۲ ص ۱۷۳ بر آن تصریح کرده است، و مزنی در مختصر مزنی ص ۶۷ اعتراضی نکرده است، و ماوردی در الحاوی الکبیر ج ۴ ص ۱۴۴-۱۴۵، و غزالی در احیاء ج ۱ ص ۲۹۷ و الوجیز ص ۳۶۱، و رافعی در العزیز (به حاشیه المجموع ج ۷ ص ۲۸۷)، و بغوی در التهذیب ج ۳ ص ۳۵۸، و شرح السنه ج ۷ ص ۱۲۶، و شیرازی در المهدب (نگاه: به المجموع ج ۸ ص ۱۴) و نووی در المجموع ج ۸ ص ۱۴، و شربینی در مغنی محتاج ج ۲ ص ۲۴۳ بدان قایل شده‌اند. و از جمله آن شرط، ستر عورت می‌باشد که بغوی در شرح السنه ج ۷ ص ۱۲۶ آن را به شافعی نسبت داده است و ماوردی در الحاوی ج ۴ ص ۱۴۷، و شیرازی در المهدب (نگاه: به

حتی یکی از آنها به هنگام ذکر شروط طواف گفته است:

[۴۷] «اینکه شروط نماز مراعات شود»^۱.

[۴۸] و این فقط به این خاطر است که این مسأله - منظورم - مسأله‌ی اینکه طواف، نماز است - در نزد آنها تثبیت شود، به رغم آنکه آنچه که در شرایط طواف معتبر است تنها بعضی از شرایط نماز است، همان‌گونه که رافعی به این نکته یادآور شده و بیان کرده، تعمیم وجوب شروط نماز بر طواف، بر ظاهر خود جاری نیست و از آن عدول کرده است.^۲

مطالبی که تقدیم کردیم، نشان می‌دهند، طواف در نظر علمای شافعی مذهب یک عبادت محض است که جایز نیست جز برای خدای تبارک و تعالی انجام شود، همچون نماز که جایز نیست جز برای او ادا شود. و همان‌گونه که در نماز جز به موضعی که به روکردن اختصاص داده شده است، رو کرده نمی‌شود، بدین سان طواف هم جز به دور آن صورت نمی‌گیرد. و این برهانی است بر آن پیوند و خط ارتباطی بزرگی که طواف را به عبادت مرتبط می‌سازد، و دلیل است بر منزلت والایی که طواف در رتبه‌ی عبادت‌ها کسب کرده است.

المجموع ج ۸ ص ۱۴)، و غزالی در الوجیز ص ۳۶۱ و الاحیاء ج ۱ ص ۲۹۷، و رافعی در العزیز (به حاشیه المجموع ج ۷ ص ۲۸۷) و بغوی در التهذیب ج ۳ ص ۳۵۸، و شربینی در مغنی محتاج ج ۲ ص ۲۴۳، و نووی در المجموع ج ۸ ص ۱۶، بر آن تأکید کرده‌اند. و مذاهب و نظرات علما را در رابطه با این دو شرط و اختلاف کسانی که مخالفت کرده‌اند، در المجموع نووی ج ۸ ص ۱۷-۱۹ نگاه کنید.

۱. به عبارت غزالی در احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۲۹۷ و عبارت بغوی در تهذیب ج ۳ ص ۳۵۸ نگاه کنید.

۲. العزیز (به حاشیه المجموع ج ۷ ص ۲۸۷).

مبحث سوم: شرایط صحت عبادت

سخن گفتن درباره شرایط صحت عبادت، پیوند مستقیمی با شهادتین دارد؛ زیرا که کسی که بدانها اقرار می‌نماید، از یک سو بر او لازم می‌آید که عبادتش را خالصاً برای آن کسی قرار دهد که به عبودیت و بندگی‌اش اذعان کرده است، و از سوی دیگر چگونگی انجام این عبادت را از کسی بگیرد که به رسالت و پیامبری او اقرار کرده است.

و آنچه که اهل علم در راستای شروط صحت عبادت مقرر کرده‌اند، دو مسئله می‌باشند؛ نخست اینکه خالصاً لله باشد، و دوم اینکه موافق و مطابق با سنت پیامبر (ﷺ) باشد.

از دست دادن اخلاص در عبادت، یعنی اینکه بنده با آن عبادت، الله تعالی را در نظر نداشته است، در نتیجه، او در غیر عبادت است، اگرچه بطور شکلی و ظاهری، صورت و قالب عبادت را انجام دهد. پس وقتی که بنده این شرط را عملی نماید، برای صحت عبادتش، تنها این شرط کافی نخواهد بود، تا آن زمان که بیاید آن را به روش کسی که آن را به ارمغان آورده و بیان کرده است، انجام دهد؛ چراکه الله تعالی این مسئله را فقط و فقط به او واگذار نموده است، نه به کس دیگر.

بیشتر کسانی که از علمای شافعی، بر سخنان آنها واقف شده‌ام، بر ذکر این دو شرط اقتصار کرده‌اند، و بعضی از آنها شرط ثالثی را هم اضافه کرده‌اند و آن این است که عمل و عبادت از ناحیه‌ی انسانی با ایمان صورت بگیرد.

و شکی نیست کسی که بر دو شرط اول اقتصار نموده این شرط هم از دیده‌ی او مخفی نمانده است؛ زیرا از غیر انسان با ایمان، اصلاً عملی پذیرفته نمی‌گردد، حال در آن مخلص باشد یا غیرمخلص، با شرع موافقت و مطابقت کرده باشد، یا نکرده باشد. چراکه او به آن دینی گردن نهاده که اعمال و عبادات جز از اهل آن

پذیرفته نمی‌گردد، همان‌گونه که الله تعالی فرموده است: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ

دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: آیه ۸۵]

ترجمه: «و هر کس، غیر از اسلام، دینی را جستجو کند، آن دین از او پذیرفته نمی‌گردد، و او در آخرت از جمله خسارت‌مندان می‌باشد.»

و به خاطر این معنی، بسیاری از علمای شافعی به این شرط قایل نشده، به ظاهر و روشن بودن آن اکتفا کرده‌اند.^۱

در مقابل، بعضی از آنها گاهی به این اکتفای کنند که فشرده‌وار به شرط متابعه اشاره کنند آن هم از خلال توصیف عمل به صفتی که جای این شرط را می‌گیرد، و آنها را از قایل شدن به آن بی‌نیاز می‌سازد، پس هرگاه این صفت در کنار شرط اخلاص قرار گیرد، این مقارنه و هم‌ردیفی دو شرط صحت عبادت را همزمان با هم به رشته نظم درمی‌آورد. و ان‌شاءالله بزودی جهت توضیح این دو شرط، کلام مفصل و فشرده‌ی آنها را نقل خواهیم کرد، و سپس موضوع را با شرح و تفصیل شرط متابعه دنبال می‌کنیم، چون از یک‌سو نیاز شدیدی به تشریح آن احساس می‌شود، و از سوی دیگر این کار به ازاله و دفع توهمات و خیال‌اندیشی‌هایی که از آثار فشرده‌گویی بعضی از آنها درباره‌ی شرط متابعه مایه‌می‌گیرند، کمک می‌نماید.

[۱] و حال با سخن ابن‌کثیر «رحمته» شروع می‌کنیم، چون هم جامع و شامل است و هم مانع و پیشگیری کنند، آنجا که گفته است: «برای عملکرد قابل قبول دو شرط وجود دارد؛ یکی از آنها این است که، خالص برای خداوند تبارک و تعالی باشد، و دیگری آنست که درست و موافق و مطابق با شریعت باشد.

پس هر وقت که خالص باشد، اما صواب نبوده باشد، پذیرفته نمی‌گردد. و به همین خاطر است که رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: «من عمل عملاً لیس علیه امرنا فهو رد» «هر کس عملی انجام دهد که دستور و فرمان ما بر آن نباشد، آن عمل مردود می‌باشد.» روایت از مسلم از حدیثی که عایشه از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده

۱. به حول و قوه‌ی الهی به زودی به سخن کسی که شرط سوم را افزوده، در قسمت پاورقی (همین کتاب) اشاره‌می‌کنم البته بعد از آنکه سخنش را درباره آن دو شرط معروف صحت عبادت نقل کردم.

است.^۱

از این روی عمل راهبان و امثال آنان - گرچه فرض کنیم در آن برای الله تعالی خالص هستند- از آنها پذیرفته نمی‌گردد، تا آن زمان که متابع [سنت] رسول خدا (ﷺ) شود، همان رسولی که به سوی آنها و به سوی همه مردم، فرستاده شده است. الله تعالی درباره‌ی آنان و امثال آنها فرموده است: ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ

عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا ﴾ [فرقان: آیه ۲۳].

ترجمه: «و ما به سراغ اعمالی که انجام داده‌اند می‌رویم، و همه را همچون ذرات غبار پراکنده در هوا قرار می‌دهیم.»

و اما اگر آن عمل بصورت ظاهری با شریعت موافق و مطابق باشد، ولی فاعلش، نیتش را برای خدا خالص نکرده است، آن عمل هم به صاحبش بازپس داده می‌شود، و این حال ریاکاران و منافقان می‌باشد.^۲

[۲] با تحقق این دو شرط در عمل «ظاهر عمل با متابعت و الگوبرداری، و باطن آن با اخلاص [و صداقت] صحیح و درست می‌شود.»^۳

و این گفتاری جامع و مانع است و هیچ زیادتیی نمی‌خواهد.

[۳] و خطابی در اثنای شرح حدیث: «انما الاعمال بالنیات»؛ «اعمال صرفاً به نیتها بستگی دارند.» گفته است: «از جمله چیزهایی که در این زمینه باید خوب آن را انجام دهی این است که درباره‌ی شناخت مسائلی چند، پیش‌زمینه‌ای داشته باشی، از جمله چیزی را که با آن عبادت کرده‌ای، خوب بشناسی، و بدانی که تو مأمور به انجام آن هستی، و در ارتباط با آنچه که به وسیله‌ی آن عبادت و دینداری

۱ نگاه: به صحیح مسلم ج ۱۲ ص ۱۶، کتاب الاقضیه باب نقض احکام باطله

۲. تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۱۵۴-۱۵۵، و برای اطلاع یافتن از چنین مواضعی نگاه کنید به ج ۱ ص ۵۵۹، ج ۳ ص ۳۳، ۱۰۸، ۲۹۶، ۳۱۴، ۴۵۰

۳. مرجع سابق ج ۱ ص ۵۵۹

۴. روایت از بخاری در اولین جای صحیح خود از حدیث عمر (رضی الله عنه) بصورت مرفوع. و این لفظ اوست. و روایت از مسلم ج ۱۳ ص ۵۳-۵۴ در کتاب الامارة، باب این قول پیامبر (ﷺ) که می‌گوید: «انما الاعمال بالنیات».

کرده‌ای، موافقت و مطابقت با امر (شریعت) را طلب‌نمایی، زیرا اگر تو صفت آنچه را که مأمور به انجام آن شده‌ای نشناسی، نمی‌توانی آن را به شیوه‌ای که با آن عبادت و دینداری شده است، انجام دهی. و کسی که آنچه را که به او دستور داده شده است، انجام‌دهد بدون اینکه بداند به انجام آن مأمور است یا از زمره‌ی مأموران به انجام آن می‌باشد، در آن عمل و فعلش مطیع آمر نبوده است، و کسی که آمر را بشناسد، سپس با انجام تکلیف امر شده، موافقت [فرمان] آمر را در نیت نداشته است، فرمان بر امر و دستور وی نبوده است، و این قسمتی از مسئله‌ی مربوط به علم نیت و آنچه که در معنای آن وارد می‌شود، می‌باشد.^۱

[۴] مشابه این سخن، این سخن بیهقی است: «اگر بنده دریابد که با چه عملی عبادت کرده‌می‌شود، بر او لازم است در صفت عملی که با آن عبادت کرده است، موافقت و مطابقت آن با (فرمان) آمر را بطلبد، و در رابطه با عبادت‌هایی که انجام‌می‌دهد، و کارهای منکر و زشتی که ترک‌می‌نماید، نیتش را برای او خالص نماید، تا در برابر فرمان و دستورالعمل خداوند تبارک و تعالی مطیع و فرمان برگردد. الله تعالی فرموده است: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [بینه: ۵].

ترجمه: «و به آنها دستور داده نشده است مگر اینکه در حالیکه دین را برای خداوند خالص کرده‌اند، او را عبادت کنند.»^۲

بنابراین بیان کردیم که، بر شخص عمل‌کننده لازم است این دو شرط بزرگ را عملی سازد؛ و آن دو عبارتند از: موافقت با آمر در صفت عملی که با آن عبادت کرده می‌شود، بطوریکه آن را بصورتی انجام‌دهد که آمر آن را مشروع کرده است؛ و اینکه عامل نیتش را خالص کند، و با عملش جز آمر - یعنی خدای عزوجل - کس دیگری را، قصد نکند، پس اگر در اخلاص کوتاهی و غفلت کرد، انجام عبادت طبق [دستور] شرع سودی به او نخواهد رساند. و اگر در راستای انجام آن

۱. اعلام الحدیث ج ۱ ص ۱۱۶

۲. الاعتقاد ص ۱۵۶ تا ۱۵۷.

[۵] طبق [دستور] شرع کوتاهی کرد، اخلاص سودی برای او دربرنخواهد داشت، همان گونه که عبدالسلام گفته است: «الله تعالی در میان اعمال و عبادات جز آنچه که به منظور کسب رضایت وی صورت گرفته، چیز دیگری را قبول نخواهد کرد، و عملها صرفاً به نیتها بستگی دارند. چه بسیارند کسانی که سیمای ظاهری طاعات را انجام می دهند، ولی اصلاً بخاطر انجام آنها، پاداشی دریافت نمی دارند»^۱ و این به این خاطر است که آنها تنها یک شرط را عملی ساخته و شرط دیگر را مورد اهمال و بی توجهی قرار داده است.

[۶] رازی از لابلاهی آیهی ۱۹ سورهی اسراء که می گوید: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ﴾

وَسَعَى لَهَا سَعِيهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعِيهِمْ مَشْكُورًا﴾

ترجمه: «و هرکس که آخرت را بخواهد، و سعی و تلاش خود را برای آن انجام دهد، در حالیکه مؤمن است، سعی و تلاش آنها، مورد قدردانی قرار می گیرد.»
شروط صحت عبادت را بیان کرده و گفته است:

«شرط اول این است که با عملش آخرت را بخواهد، یعنی ثواب آخرت را، زیرا، اگر این اراده و این نیت حاصل نشده باشد، وی از آن عمل خیر و سودی نخواهد دید... زیرا مقصود از این اعمال این است که چراغ قلب با معرفت و محبت خدای تبارک و تعالی روشن گردد، و این فقط زمانی حاصل می شود که فرد با عملش، نیت بندگی و عبودیت برای الله تعالی و طلب طاعت وی را داشته باشد.

و شرط دوم این (بخش) از سخن خداوند تبارک و تعالی است: ﴿وَسَعَى لَهَا﴾

سَعِيهَا﴾

ترجمه: «... و تلاش خود را برای آن انجام دهد.»

و این بدینگونه است، عملی که بعنوان دستاویزی جهت نیل به ثواب آخرت قرار گرفته، باید جزو آن دسته از اعمالی باشد که فرد با انجام دادن آنها به ثواب آخرت نایل می گردد، و اینگونه نخواهد شد مگر اینکه آن اعمال، از باب قربتها و

طاعتها باشند. و بسیاری از مردم با اعمال بی پایه به خدای تبارک و تعالی تقرب می جویند.» تا آنجا که گفته است: «درباره‌ی هندی‌ها نقل شده که آنها یکبار با کشتن خود به خدا تقرب می جویند، و بار دیگر با سوزاندن جان خود. و در بزرگسازای خداوند تبارک و تعالی مبالغه و اغراق می کنند، ولی از آنجا که [روش این بزرگسازای] طریقی فاسد و پوچ است، ناگزیر سودی در بر نخواهد داشت و این قاعده درباره‌ی همه‌ی فرقه‌های باطل گرا صدق می کند؛ کسانی که می خواهند با مذاهب باطل و اقوال فاسد و اعمال خود که از قانون صدق و صواب گریزان و منحرف است، [اصطلاحاً!] به خداوند تبارک و تعالی تقرب جویند»^۱

[۷] بیضاوی در ارتباط با آیه‌ی فوق یعنی ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا﴾ گفته است: «یعنی آنچنان که باید برای آن تلاش کند، و آن عبارت است از اینکه آنچه را که بدان دستور داده شده انجام دهد، و از آنچه که از آن نهی شده، دست بردارد. نه اینکه بخواهند با آراء و نظرات من درآوری خودشان به خدا تقرب جویند، و فایده‌ی لام [در لها] اعتبار دادن به نیت و در نظر گرفتن اخلاص می باشد.»^۲

[۸] درباره‌ی آیه‌ی ۲ سوره‌ی ملک ﴿لِيُبْلِغَكُمْ إِلَٰكُمُ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ هم گفته: «[منظور] درست‌ترین و خالص‌ترین عمل است.»^۳

منظور بیضاوی از «درست‌ترین» این است که، عمل مطابق با شرع انجام شود، و منظورش از «خالص‌ترین» این است که [فرد] اخلاص عمل برای خدای تبارک و تعالی داشته باشد.

[۹] غزالی در اثنای سخنی که درباره‌ی ذکر، و حال و موقعیت کسی که عهده‌دار

۱. تفسیر کبیر ج ۲۰ ص ۱۱۱، و رازی در این جایگاه شرط سوم را هم ذکر کرده که همان ایمان می باشد؛ چراکه مقدم بودن آن، شرط آنست که اعمال نیکو موجب کسب پاداش باشند و در صفحه ۴۰۹-۴۱۰ در ارتباط با این شرط صحبت شد.

۲. انوار التنزیل ج ۳ ص ۱۹۹، و بیضاوی هم در اینجا مانند رازی شرط سوم را ذکر کرده، و من این کار را از دیگر علمای شافعیه ندیده‌ام!

۳. انوار التنزیل ج ۵ ص ۱۴۰، و این مطلبی که ذکر کرده برگرفته از سخن مهم و عظیمی از فضیل بن عیاض «رحمته» می باشد که درباره‌ی معنای این آیه گفته است. روایت از ابونعیم در حلیة الاولیاء ج ۸ ص ۹۵

چیزی از شئون مسلمان شده به نسبت اوراد و اذکار، ایراد کرده، این دو شرط را ذکر کرده و گفته است: «پرداختن او به نیازمندیهای مسلمانان و اهداف و مسائل آنان مطابق با شرع همراه با قصد اخلاص از او راد مذکور برتر و افضل است.»^۱

چنانکه مشاهده می‌کنید، غزالی، کسی که یکی از شئونات مردم را به عهده می‌گیرد، (و می‌خواهد آن را انجام دهد)، انجام دادن این کار را به این دو شرط مقید کرده است، تا با این عمل بتواند عبادتی عظیم و برجسته انجام دهد.

[۱۰] مقریزی گفته است: «بدان که بنده تنها با رعایت دو اصل می‌تواند عبادت خداوند تبارک و تعالی را عملی بخشد: یکی از آنها متابعت و الگوبرداری از پیامبر (ﷺ) می‌باشد، و دیگری اخلاص در عبودیت است...»

اخلاص همان عملی است که خداوند از کسی که عملی بدون آن را انجام می‌دهد، از او نمی‌پذیرد، و همان چیزی است که خداوند بندگانش را، تا دم مرگ به آن ملزم ساخته است. خداوند تعالی فرموده است: ﴿لِبَلْوَاكُمْ أَمْثِلُوهُمْ﴾

عَمَلًا

ترجمه: «تا شما را بیازماید که کدامیک از شما عمل بهتر انجام می‌دهد؟!»

و نیز فرموده: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾

[کهف: آیه ۷]

ترجمه: «ما آنچه را که بر روی زمین است بعنوان زینت زمین قرار دادیم تا آنها را آزمایش کنیم که کدامیک عمل بهتر انجام می‌دهد؟!»

و زیباترین و بهترین عمل، خالص‌ترین و درست‌ترین آنست. خالص آنست که، برای خدای تبارک و تعالی باشد. و صواب آنست که، مطابق با سنت پیامبر (ﷺ) باشد، و این همان عمل صالحی است که در آیه‌ی ۱۲۵ سوره‌ی نساء ذکر شده

است: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾

ترجمه: «دین و آیین چه کسی بهتر است از آن کسی که خود را تسلیم خدا کند، و

نیکوکار باشد...»

و این همان عمل نیکو و خدایپسندی است که در آیه ی ۱۱۰ سوره ی کهف به آن

اشاره شده است: ﴿فَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾

ترجمه: «پس هرکس به لقای پروردگارش امیدوار است، باید کاری شایسته انجام دهد.» و از سوی دیگر، همان چیزی است که پیامبر (ﷺ) در این فرموده ی خود به آن دستور داده است: «کل عمل لیس علیه امرنا فهورد»؛^۱ «هر عملی که فرمان ما بر آن نباشد، آن عمل مردود و باطل می باشد.» و هر کرداری که بدون متابعت و پیروی از سنت پیامبر (ﷺ) باشد، تنها اثری که بر روی عاملش می کند این است که او را بیشتر از خداوند تبارک و تعالی دور می سازد. زیرا الله تعالی فقط و فقط مطابق با فرمان خودش عبادت کرده می شود نه با امیال و آرای شخصی انسانها»^۲

اینها، قسمتی از سخنان مفصل آنها درباره ی این دو شرط می باشد. این در حالی است که آنها در جاهای دیگری به همین اکتفاء کرده اند که فقط به یکی از این دو شرط اشاره کنند و آن شرط متابعه می باشد، بدینگونه که آمده اند عمل را با صفتی معرفی کرده اند که محققاً اطلاق نمی گردد مگر بر عملی که سرچشمه و منشأ آن شرع است و در عین حال این وصف را با لزوم اخلاص برای خدای تبارک و تعالی ارتباط می دهند، و بدین ترتیب، این سخن آنها هر دو شرط صحت عبادت را همزمان با هم به رشته ی نظم درمی آورد.

اما اخلاص که صراحتاً بدان قایل شده اند، و اما متابعه به این خاطر که حکم کردن بر عملی به اینکه صالح است یا عبادت است و یا مآیه ی قربت است، ما را از نسبت دادن آن عمل به شرع بی نیازی کند؛ زیرا اطلاق این الفاظ و آنچه که در معنای آنها می باشد، جایز و صحیح نیست مگر بر آنچه که منبع و منشأ شرع باشد؛ چون همانگونه که پوشیده نیست، شرع در زمینه ی حکم بر اعمال عبادی

۱. تخریح این حدیث در صفحه ی ۴۱۰ بالفظ «من عمل عملاً لیس علیه امرنا فهورد» عنوان شد.

۲. تجرید التوحید ص ۳۷-۳۹

یگانه مرجع است.^۱

[۱۱] از جمله‌ی اقوال علمای شافعی که دربرگیرنده‌ی اشاره‌ی مذکور می‌باشد، قول عز بن جماعه^۲ است، که می‌گوید: «در همه‌ی عبادات، اخلاص شرط است.»^۳ وی در اینجا فقط یک شرط ذکر کرده که همان اخلاص است، زیرا سخنش در رابطه با عبادتهایی است که شرع آنها را وارد ساخته است؛ لذا نیازی نداشته که بگوید: «شرط صحت عبادات همراه با اخلاص این است که موافق و مطابق با سنت باشند...» چون شکی در این نیست که باید اینگونه باشند.

[۱۲] و از این جمله است این سخن خطابی: «... عبادت اگر همراه با نیت باشد، صحیح است، در غیر این صورت، صحیح نمی‌باشد»^۴.

[۱۳] از این جمله است این سخن رازی: «در عبادتها کافی نیست همان‌گونه که

۱. ر.ک به مقوله‌ی ابن کثیر در رابطه با تفسیر آیه‌ی ۶۹ سوره‌ی مائده که می‌گوید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ

ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصْرَىٰ مِّنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا

وی در مقام بیان حقیقت عمل صالحی که در این آیه عنوان شده است، گفته است: «و عمل، صالح و شایسته نخواهد شد تا زمانی که با شریعت محمدی مطابق و موافق باشد» و احسان عمل مذکور را در چندین آیه چنین تفسیر کرده که مراد از آن پیروی کردن از شرع است. ر.ک. تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۵۵۹ و ج ۳ ص ۴۵۰ و بیضاوی در معالم التنزیل ج ۱ ص

۱۱۸ درباره‌ی آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی بقره که می‌گوید: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ﴾ بیان کرده، «صالحات جمع صالحه است»، سپس گفته: «و عمل صالحه از اعمال، عملی است که شرع آن را جایز دانسته و نیکو شمرده است.» و احسان عمل را به آوردن حسنات و ترک سیئات تفسیر کرده است (انوار التنزیل ج ۲ ص ۱۱۹)

۲. او ابو عمر عبدالعزیز بن ابراهیم کنانی می‌باشد. مدت زیادی سمت قضاوت بر شهرهای مصر را عهده‌دار شد. سپس یک سال قبل از فوتش از مقام قضاوت استعفا داد. «تخریج احادیث رافعی» و دو کتاب درباره‌ی «مناسک» که یکی کوچک و دیگری بزرگ است، از جمله‌ی تألیفات وی می‌باشند. در سال ۷۶۷ وفات یافته است. برای دانستن شرح حال وی به البدایه و النهایه‌ی ابن کثیر ج ۱۴ ص ۳۱۹، و طبقات ابن قاضی شهبه ج ۴ ص ۲۵۳-۲۵۴ و غیر این دو مراجعه کنید.

۳. هدایة السالک الی «مذاهب» الربعة فی المناسک ج ۱ ص ۲۸۹

۴. اعلام الحدیث ج ۱ ص ۱۱۲-۱۱۳ و در صفحه‌ی ۱۰۸ این سخن خطابی بیان شد: «... کسی که کلمه‌ی توحید را بگوید، و عبادت و عمل را بدون نیت و اخلاص انجام دهد، نیکوکار نمی‌باشد و در حقیقت ایمانش صحیح و کامل نیست...» و این جمله دربرگیرنده هر دو شرط است، همان‌گونه که یادآور شدیم.

هستند، آنها را انجام دهیم بلکه واجب است آنها را با اخلاص کامل انجام دهیم.»^۱، و نیز گفته است: «و از آنجا که عمل صالح گاهی برای خدا، و گاهی برای ریا و نیک‌نامی انجام داده می‌شود، ناگزیر دو قید در آن اعتبار شده است: اینکه برای خداوند تبارک و تعالی انجام داده شود، و اینکه از جهت‌های شرک ببری و به دور باشد.»^۲

همان‌گونه که مشاهده می‌کنید رازی در اینجا، روی اخلاص و اجتناب از شرک ترکیز نموده و قید متابعت^۳ را ذکر نکرده است، زیرا به همین اکتفا کرده که عمل را چنین توصیف کند که شایسته و صالح است، زیرا عمل اگر همراه با اخلاص هم باشد، تنها زمانی صحیح است که بگوئیم شایسته و صالح است که مطابق با شرع صورت گرفته باشد، چنانکه بیان شد.

[۱۴] ابن حجر گفته است: «اعمال صالحه ذاتاً مستوجب کسب پاداش نیستند بلکه اجمالاً و تفصیلاً پاداش با نیت خالص کسب می‌شود.»^۴ پس این قول وی «اعمال صالحه» صرفاً اعمالی از آن فهم می‌شود که مطابق با شرع انجام گرفته باشند.

[۱۵] این مورد را، سخن وی در جایی شبیه به این توضیح می‌دهد: «اعمال شرعی در پرتو نیت و حسبه معتبر می‌باشند، و مراد از حسبه، ثواب‌خواهی است.»^۵ بنابراین توصیف وی از اعمال به صالحه در جای اول، با نسبت دادن آنها به شرع در جای دوم، برابر است. و همه‌ی اینها از جمله‌ی چیزهایی هستند که ما را از ذکر شرط متابعه بی‌نیاز می‌نمایند. و اگر اعتبار یافتن این اعمال به نیت خالص مقید شود، این مقوله، هر دو شرط پذیرش عمل را تحت رشته‌ی خود درمی‌آورد.

[۱۶] ابن حبان گفته است: «ذکر اخبار نسبت به آنچه که از اصلاح نیت و اخلاص

۱. تفسیر کبیر ج ۱۴ ص ۱۲

۲. تفسیر کبیر ج ۲۱، ص ۱۷۸، ج ۴ ص ۵ و ۷ و نیز ج ۱۱ ص ۴۲

۳. با وجود آنکه رازی در صفحه‌ی ۴۱۲ - همان‌گونه که گذشت - بدان قایل شده و بیان آن را به درازا کشانده است.

۴. فتح الباری ج ۱۱ ص ۲۶۸

۵. مرجع سابق ج ۱ ص ۲۲۰

عمل در هر آنچه که موجب تقرب به خداوند است، بر انسان واجب است.^۱ این سخن ابن حبان هم هر دو شرط قبولی اعمال را تحت الشعاع خود قرار داده است؛ چه، عملی که اخلاص در آن واجب است و جایز است که بوسیله‌ی آن به خدا تقرب بجوئیم، همان عملی است که مطابق با [کیفیت] شرعی آن صورت بگیرد.

[۱۷] مانند آن، سخن حلیمی است: «در پرتو قرآن و سنت ثابت شده که هر عملکردی که بتوان با آن رضایت خداوند تبارک و تعالی را جلب کرد، اگر در راستای تقرب صرف به او و کسب رضایت او صورت نگیرد، به باد هوا رفته، و مستلزم پاداشی نخواهد شد.»^۲

[۱۸] قول قشیری که درباره‌ی معنای اخلاص می‌باشد: «اخلاص یعنی دادن حق انحصاری به الله تعالی در زمینه‌ی طاعت و تعبد، از روی نیت، و آن این است که با طاعت و عبادتش نزدیک شدن به خداوند تبارک و تعالی را خواستار شود نه چیز دیگری»^۳؛ در اشاره‌ی فوق‌الذکر داخل است اگرچه در آن ترکیب بر اخلاص کرده است؛ زیرا همان‌گونه که بیان کردیم، عمل زمانی در حیطه‌ی طاعات و قربتها قلمداد می‌گردد که شرع آن را آورده باشد.

و حاصل و نتیجه‌ی این تعریف این است: هرکس طاعتی را انجام دهد که شرع به آن رهنمون شده است و از سوی دیگر انگیزه‌ساز انجام آن، اخلاص باشد، این عمل وی پذیرفته خواهد شد، چون هر دو شرط در آن جمع شده است.

[۱۹] و مانند آن، سخن عز بن عبدالسلام است در تعریف اخلاص: «آنست که فرد با طاعتش رضایت خدا را قصد کند و با آن غیر خدا را در نظر نداشته باشد.»^۴

[۲۰] و بدینسان است سخن غزالی - بعد از سخنی که درباره‌ی شائبه‌هایی ارائه کرده که صفای اخلاص را تیره و تار می‌گردانند - «و اخلاص صرفاً پیراستن و

۱. صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۱۱۸

۲. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۱۱۴

۳. الرساله ص ۹۵

۴. قواعد الاحکام ج ۱ ص ۲۲۱

خالص کردن عمل از همه‌ی این شوائب و آلودگی‌ها - کم یا زیاد آنها - می‌باشد تا جایکه قصد تقرب به خداوند سبحان در آن خالص گردد، و انگیزه‌ای غیر از وی، باعث انجام آن عمل نشده‌باشد.^۱

و این اشاره‌ی کوتاه به شرط متابعه در جاهایی که گذشت، بدین معنی نیست که علمای شافعی مسئله‌ی متابعه را چندان مهم تلقی نکرده یا بیشتر به شرط اخلاص بها داده‌اند تا به آن. بلکه بخاطر معنایی که قبلاً ذکر کردیم، بدان اشاره کرده‌اند.

البته در جاهای دیگر در ارتباط با این شرط داد سخن سرداده و از آن رازگشایی کرده‌اند، و صحت هر طاعت و هر عمل قربت‌آوری را منوط به تحقق این شرط دانسته‌اند.

[۲۱] در این رابطه ماوردی می‌گوید: «عبادتی که فاعلش به صفات انجام آن، آگاهی نداشته‌باشد و نداند که مراعات چه شروطی آن را کفایت می‌کند، صحیح نمی‌باشد... عبادتی که فاعلش بدان علم نداشته‌باشد، گاهی عبادت محسوب نمی‌گردد.»^۲

منظور این است عدم آگاهی به کیفیتی که عبادت طبق آن وضع گردیده است، موجب فساد و تباهی آن است، چراکه شرع، قالبها و هیئت‌هایی برای آن تدارک دیده که از خلال آنها، عبادت انجام می‌شود؛ پس هرکس آن هیئتها را به عرصه‌ی عمل درنیورد، نباید بگوید که من عبادت انجام داده‌ام، هرچند که از ته دل اخلاص داشته باشد و زحمت و رنج فراوانی را بر خود هموار کند!!

[۲۲] این [مقوله] به این استدلال شافعی بازمی‌گردد که گفته است: «مسلمانان با اقتباس از کتاب الله تعالی و با توجه به اقوال پیامبر (ﷺ) با آنچه که در قضاء و تقدیر خداوند تبارک سبقت گرفته که آن را مبنای عبادت آنها قرار دهد، و به علتی که خود خواسته است، به عبادت وی مشغول شده‌اند، و کسی نمی‌تواند به حکم

۱. الاحیاء ج ۴ ص ۴۰۱

۲. ادب الدنیا و الدین ص ۴۴

خداوند در رابطه با آنچه که مبنای عبادت آنها قرار داده است، اعتراض کند.^۱ پس هیچ‌کسی حق ندارد، شخصاً عبادتی را بوجود بیاورد، و نیز نمی‌تواند و حق ندارد که با کیفیتی مغایر با کیفیتی که قرآن و سنت آن رامشخص کرده‌اند، آن عبادت را انجام دهد؛ زیرا مسلمانان با توجه به محتویات این دو منبع - نه غیر آنها - به عبادت و بندگی واداشته شده‌اند.

[۲۳] غزالی گفته است: «برای اذعان به مطیع بودن؛ شخص کافی نسبت که بگوئیم او کاری از جنس طاعات انجام داده است، حال آنکه، در رابطه با آن کار، وقت و شرط و ترتیب موردنظر شرع را رعایت نکرده است.»^۲ و این چیزی است که برای شناخت آن هیچ راهی وجود ندارد مگر اینکه به شرع متوسل شویم، چنانکه پوشیده نیست.

[۲۴] بعد از آنکه غزالی ثابت می‌کند که برای یک انسان عالم پس از واجبات و رواتب آنها، علم بهترین و برترین چیزی است که بدان مشغول می‌شود، گفته است: «و چه بسا یک مسأله که متعلم آن را یاد می‌گیرد، با کمک آن، عبادت یک عمرش را درست می‌کند، و اگر آن را فرامی‌گرفت، تلاش و کوشش ضایع می‌شد.»^۳ و مرادش این است که شاگرد، آن شرطی که عبادتش را تصحیح می‌کند - که همان شرط متابعت است - از استادش فرامی‌گیرد، در نتیجه در طول حیاتش، عبادتش صحیح می‌شود، و اگر این کار را نکند، و با بی‌علمی و جهالت عبادت کند تلاشش بیهوده بوده، و ضایع خواهد شد.

[۲۵] درباره‌ی کسی که به نیت خیر به اموری مخالف با شرع اقدام کرده است، می‌گوید: «این نیت خیر نمی‌تواند آن عمل را از دایره‌ی اینکه یک عمل ستم‌آمیز یا متجاوزانه و یا معصیت‌آمیز است، خارج کند. بلکه قصد خیری که بوسیله‌ی شر داشته - برخلاف مقتضای شرع - خود شر و بدی دیگری است... و خیرات و

۱. الرساله ص ۲۱۷

۲. این مطلب را ابوشمامه در کتابش «الباعث علی انکار البدع و الحوادث» ص ۱۰۸ از احیاء نقل کرده است. البته من نتوانستم در کتاب احیاء این مطلب را پیدا کنم.

۳. الاحیاء ج ۱ ص ۴۱۲-۴۱۳.

نیکی‌ها تنها زمانی به رسمیت شناخته می‌شوند، که به مقتضای شرع صورت گرفته باشند، پس چگونه ممکن است که شر، خیر باشد؟ واقعاً که بعید است!^۱ پس کسی، ولو از روی حسن نیت، با مقتضای شرع مخالفت کند، عملش از دایره‌ی شر و مخالفت خارج نمی‌گردد.

[۲۶] عز بن عبدالسلام در اثنای سخنش درباره‌ی بطلان صلاة الرغائب^۲، گفته است: «اعمال قربت آور دارای اسباب و شرایط و اوقات و ارکانی هستند که بدون آنها صحیح نمی‌باشند... و چه بسا که جاهلان با اعمالی به خدا تقرب جویند که موجب دور شدن از او می‌باشند، بطوریکه احساس نمی‌کنند.»^۳ و این قبیل از اعمال فقط به این دلیل آنها را از خدا دور می‌سازد، که با آنچه که خدا وضع کرده، مغایر می‌باشند.

[۲۷] و بیان کرده، کسی حق ندارد، مقولاتی را که در رابطه با فضیلت نماز وارد شده، مبنای استناد خود بر صحت صلاة الرغائب قرار دهد؛ زیرا این فضایل مخصوص آن نمازی است که به هیچ وجهی مخالف با شرع نمی‌باشد، ولی صلاة الرغائب بنا به دلایل مزبور^۴ مخالف با شرع است، و چه خیری در مخالفت با شرع وجود دارد؟!^۱

[۲۸] و در مقام پاسخگویی به کسانی که گوش‌فرادادن به زنان آوازه‌خوان

۱. الاحیاء ج ۴ ص ۳۸۸

۲. صلاة الرغائب، نمازی بدعت‌آمیز است که در فاصله‌ی بین دو عشاء شب اول جمعه از ماه رجب خوانده می‌شود، سالهای زیادی است که بعضی از عوام و نظایر آنها بدان مفتون شده‌اند. و در حدیث موضوعی روایت شده که با امثال آن دلیلی اقامه نمی‌شود. و فقط بر انسان جاهل اشاعه پیدا می‌کند. در رابطه با این نماز بدعت‌آمیز، به فتوای مشهوری که عز بن عبدالسلام درباره‌ی آن داده و وردی که بر موافقان انجام آن ارائه کرده، در ضمن کتاب (مساجلة علمية بين الامامين الجليلين العز ابن عبدالسلام و ابن صلاح) [=مناقشه‌ای علمی میان دو امام بزرگوار . . .] نگاه کنید. و نیز فتوهای محلق بدان. و نگاه کنید به آنچه که شهاب‌الدین ابوشامه در کتاب «الباعث علی انکار البدع و الحوادث ص ۱۲۸-۱۴۴» نگاشته است.

۳. مساجلة علمية ص ۸۷

۴. و آنها ۱۲ دلیل هستند که عز بن عبد السلام جهت بطلان این نماز، بدانها استدلال کرده است.

۱. مساجلة علمية ص ۱۰

غیرمحرّم را موجب قربت می‌دانند، گفته است: «اما گوش‌فرا دادن به زنان آوازه‌خوان غیرمحرّم، غلط و اشتباهی است که از ناحیه‌ی آن جاهلان پیرونما و قاطی‌کرده و گستاخ بر پروردگار جهانیان صورت می‌گیرد.

و اگر این کار مستوجب قربت می‌بود همان‌گونه که گمان‌برده‌اند، نه تنها پیامبران آن را مورد اهمال قرار نمی‌دادند بلکه آن را انجام می‌داده و آن را به پیروانشان معرفی می‌نمودند. « تا آنجا که گفته است: «و اگر گوش‌فرا دادن به موسیقی‌ها و زنان آوازه‌خوان جزو دین می‌بود، فرستاده‌ی پروردگار جهانیان آن را بیان می‌نمود.»^۱ وی بدینگونه ادعای بعضی از صوفی‌نماها را که می‌گویند این نوع از گوش‌فرا دادن موجب قربت به سوی الله تعالی است، تکذیب کرده، علت بطلان این ادعا را در این می‌داند که گوش‌فرا دادن مزبور از جمله چیزهایی است که شرع نیامده آن را در شمار کارهای قربت‌آور و عبادات قرار دهد.

[۲۹] ابوشمامه^۲، در اثنای بی پایه خواندن صلاة الرغائب، به این نکته یادآور شده که وی به انتقاد و طعن‌های جاهلی که می‌گوید: چگونه به باطل کردن نمازی و خراب کردن مسجدی دست‌ور داده می‌شود؟! اصلاً اهمیتی نمی‌دهد.

این سخن وی هموزن سخن کسی است که پس از آنکه شنیده پیامبر (ﷺ) مسجد ضرار^۳ را خراب کرده، می‌گوید: چگونه به خراب کردن مسجدی

۱. قواعد الاحکام ج ۲ ص ۲۱۶ و نیز نگاه: به ج ۲ ص ۲۲۰-۲۲۱

۲. او شهاب‌الدین عبد الرحمن بن اسماعیل مقدسی می‌باشد. از ابن صلاح و عز بن عبد السلام و غیر آن دو از مشاهیر علمای عصرش [حدیث] شنیده است. و نووی و غیر او در برابر وی زانوی تلمذ زده‌اند. کتابهای عدیدی را تألیف کرده است. مشهورترین آنها کتاب «الروضتین فی اخبار الدولتین» و کتاب «الباعث علی انکار البدع و الحوادث» و غیر اینها می‌باشد. در سال ۶۶۵ وفات یافته است. برای شرح حال وی به تذکره‌ی حفاظ ذهبی ج ۴ ص ۱۴۶۰-۱۴۶۱، و طبقات فقهاء شافعیه اثر ابن‌کثیر ج ۲ ص ۸۸۹-۸۹۱ و غیر این دو، مراجعه کنید.

۳. این مسجد در آیات ۱۰۷-۱۱۰ سوره‌ی توبه ذکر شده است: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَكُفْرًا وَتَفَرُّقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ» ترجمه: «گروهی دیگر از آنها» کسانی هستند که مسجدی ساختند برای زیان‌رساندن (به مسلمانان) و (تقویت) کفر و تفرقه‌افکنی میان مؤمنان». داستان این مسجد و روایتهای وارد شده در بابت آن را، در تفسیر ابن‌کثیر ج ۲ ص ۳۸۷-۳۹۱ نگاه کنید.

دستور داده می‌شود، و هموزن سخن کسی است که در حدیث^۱ شنیده که پیامبر (ﷺ) از قرائت قرآن در رکوع و سجود منع و نهی کرده، با این حال می‌گوید: چگونه از قرائت قرآن در رکوع و سجود جلوگیری و نهی می‌کنید؟!

سپس ابوشامه گفته است: «پیروی کردن از سنت اولی‌تر و سزاوارتر از پیشنهاد کردن بدعت است اگرچه آن بدعت در صورت و شکل نماز باشد، زیرا، برکت پیروی کردن از سنت دارای فایده‌ای به مراتب بیشتر و پاداش به مراتب عظیم‌تری می‌باشد، اگر فرض کنیم که این نماز دارای اجری هم هست!!»^۲

[۳۰] و هنگامی که کراهت آن دو سجده‌ای را که بعد از پایان این نماز، انجام می‌شدند، ذکر کرده، در تعلیل آن گفته است: «اینها دو سجده هستند که هیچ علت و سببی ندارند، و شریعت، تقرب جستن به خدا را در سجده‌ها، جز در نماز و برای علت و سببی خاص، وارد نکرده است...» تا آنجا که گفته است: «و لازم نمی‌آید از اینکه چون سجده در نماز مایه‌ی قربت است، در خارج از نماز هم مایه‌ی قربت باشد همانند رکوع.»^۳

[۳۱] نووی گفته است: «در عبادات تنها قالب و صورتهای طاعت و فرمان‌پذیری کافی نیست، بلکه لازم است که آن طاعتها مطابق با قواعد شرعی صورت بگیرند.»^۴

[۳۲] آنجا که درباره‌ی تفضیل علم بر عبادتهای نافله‌ی بدنی سخن گفته، خاطر نشان کرده است: «. . . و برای اینکه علم در نقش یک اصلاح‌کننده وارد عمل می‌شود، از همین روی دیگر عبادات بدان احتیاج دارند، و علم هیچ احتیاجی به آنها ندارد.»^۱

و علت نیازمندی عبادتها به علم این است که شخص عابد و خداپرست برای

۱. و حدیث علی را ذکر کرده «پیامبر (ﷺ) مرا نهی کرد از اینکه در رکوع یا سجده قرآن بخوانم» روایت از مسلم ج ۴ ص ۱۹۸-۱۹۹، کتاب الصلاة، باب نهی از قرائت قرآن در رکوع و سجود.

۲. الباعث علی انکار البدع و الحوادث ص ۲۱۴-۲۱۵.

۳. مرجع سابق ص ۱۹۱، ۱۸۹.

۴. المجموع ج ۱ ص ۲.

۱. مرجع سابق ج ۱ ص ۲۱.

اینکه بتواند عبادت مطابق با آنچه که مشروع کرده، انجام دهد، به علم شرعی نیازمند می‌باشد؛ زیرا جهل او به این علم، احتمالاً عبادت او را بی‌پایه می‌سازد، چه، در عبادت، تنها سیمای طاعت و فرمان‌پذیری کافی نیست تا مطابق شرع قرار گیرد.

[۳۳] و ذهبی پس از بیان سخنی درباره‌ی [ایجاد] مشقت بر نفس بوسیله عبادت، می‌گوید: «و هر کس که در عبادت و اوراد و اذکاری که انجام می‌دهد، خود را به سنت نبوی مقید و محکم نکند، پشیمان می‌گردد، و گوشه‌نشین می‌شود، و مزاج و اخلاقش بد می‌گردد، و خیر فراوانی را که در متابعه و پیروی کردن از سنت پیامبرش نهفته است، از دست می‌دهد. همان پیامبری که نسبت به مؤمنان رؤوف و رحیم است و علاقه‌مند به نفع‌رسانی به آنهاست، و همچنان بهترین اعمال را به امتش می‌آموزد.»^۱

[۳۴] و توضیح داده، عابدی که فاقد علم است، هر وقت که پارسایی کند و از جهان ببرد و گرسنگی بکشد و با خود خلوت نماید، حواسش دچار نقص می‌شود، و دغدغه‌ها و اضطرابات روانی از او گسسته‌نمی‌گردد، و یک خطاب وهمی را می‌شنود که زایده‌ی گرسنگی و بیداری کشیدن است، و شیطان در اندرونش رفت‌وآمد می‌کند، آنگاه به این باور می‌رسد که به او وصال رسیده و مورد خطاب قرار گرفته است. سپس ذهبی گفته است: «خلوت و گرسنگی کشیدن اصل و منشأ رهبانیت است، و این جزو شریعت ما نمی‌باشد.»^۲

بنابراین، ذهبی «رحمته» بیان داشته، حالات مذکور برای کسی پدیدار می‌شود که بدون علم عبادت کرده است، چرا که او یکی از دو شرط قبولی عمل را مورد اغفال قرار داده که همان پایه قرار دادن شرع برای عبادت است.^۳

۱. سیر اعلام النبلاء ج ۳ ص ۸۵.

۲. مرجع سابق ج ۱۲ ص ۹۰.

۳. بی‌مناسبت نیست که در اینجا سخن محمد بن خفیف شیرازی «رحمته» که از مشاهیر صوفی‌ها و سرشناس شافعیه است، نقل کنیم. وی وقتی که دید جماعتی دارند می‌نویسند، گفت: «با یادگرفتن چیزی سرگرم شوید. و کلام صوفیه شما را مشغول فریب ندهد زیرا من دواتم را در جیب پیراهنم مخفی می‌کردم و کاغذ را در لیفه‌ی شلوارم. و پنهانی به سراغ اهل علم می‌رفتم. پس وقتی که آنها از کار من مطلع شدند، با من دشمنی کردند، و گفتند: موفق و رستگار نمی‌شود، سپس دست آخر به من احتیاج پیدا کردند» السیر، اثر ذهبی ج ۱۶ ص ۳۴۶.

[۳۵] به همین خاطر است که در اثنای بیان شرح حال یکی از صوفی‌ها گفته است: «از یاهه‌گویی‌ها و خرافات صوفی‌ها به الله تعالی پناه می‌بریم. چراکه هیچ خیری نیست مگر در پیروی کردن، و پیروی کردن هم ممکن نیست مگر با شناختن سنتهای پیامبر (ﷺ)»^۱

همان‌گونه که می‌بینید وی، خیر را، در پیروی و متابعت محصور کرده است، و تنها زمانی میوه‌ی درخت پیروی کردن از سنت پیامبر (ﷺ) به ثمر می‌نشیند و عبادت مخلصان در پرتو آن صحیح می‌شود که، سنتهای پیامبر (ﷺ) شناخته‌گردند. و این مقوله که این سرشناسان آن را تثبیت و تقریر کرده‌اند، علت سخت‌گیری شافعی «*جَهَنَّم*» را بر کسی که «تغییر»^۲ را برای مردم پدید آورده، برای شما بیان می‌کند. تا جایکه وی را به زندیق‌بودن متهم ساخته است، و گفته است: «در عراق چیزی را بر جای گذاشتم که به آن «تغییر» می‌گویند و زندیقان آن را پدید آورده‌اند و با آن مردم را از قرآن منصرف می‌کنند»^۳

با وجود آنکه تغییر مذکور یکی از صورت‌های تبدیلی است که شامل بر ذکر الله تعالی و تضرع به سوی اوست، شافعی این سخن تند را درباره‌ی آن گفته است، و این فقط به یک دلیل است و آن این است که مطابق شرع نیست.

۱. السیر ج ۹ ص ۴۰۹

۲. مغبره همان‌گونه که ازهری ذکر کرده، قومی هستند که در حالت ذکر خدا با تضرع و دعا، ایجاد گردوخاک می‌کنند. همان‌گونه که گفته است: *عبادک المَغْبَرَه رُشَّ عَلینَا المَغْفِرَة*. ترجمه: «بندگان تو، همان کسانی که ایجاد گرد و خاک می‌کنند. باران رحمت و مغفرت بر سر ما ریخته شد.»

آنها شعری را که آنها به حالت آوازگونه در ارتباط با ذکر خدا می‌خوانند، «تغییر» نام نهاده‌اند گویی وقتی که آن را با حالت آهنگ‌دار و آواز مانند برای هم خوانده‌اند و پایکوبی کرده و گرد و خاک ایجاد نموده‌اند. به همین خاطر مغبره [گرد و خاک‌کننده] نامیده شده‌اند. صاحب لسان العرب ج ۵ ص ۵ این مطلب را نقل کرده است. می‌گویم در قاموس المحيط ج ۱ ص ۱۹۹ آمده است، رَهَج: غبار برانگیختن، و آرَهَج: یعنی غبار برانگیختن. تمام شد با کمی تصرف. و بر این اساس است که به آنها مغبره گفته‌اند: چون آنها به سبب رقص و پایکوبی و عمل مذکورشان، گرد و غبار به راه می‌اندازند.

۳. روایت از ابن ابی حاتم در آداب شافعی ص ۳۰۹-۳۱۰ و ابونعیم در حلیه ج ۹ ص ۱۶۴ به مانند آن.

و بسا که از میان کسانی که به این تغییر مشغولند، افرادی هستند که با این کار خود می‌خواهند خشنودی خدا را بدست آورند و در نزد او، به مقام زُلفی و قربت برسند. ولی بعید بنظر می‌رسد جز با آنچه که الله تعالی مشروع کرده، به عبادت خدای تبارک و تعالی دسترسی حاصل شود.

و فقدان شرط متابعه مهمترین چیزی است که باعث شده شافعی «رحمته» صوفی‌گری را مذمت کند و در عبارتها و جملات فراوانی که نقل کردن آنها به طول می‌انجامد، آنها را به زیر تیغ انتقاد کشد.^۱

و چون دانستن این شرط عظیم شرعی که نقش تصحیح اعمال را بر عهده دارد، جز از [۳۶-۳۸] طریق علم شرعی ممکن نمی‌باشد، شافعی بطور فراوان به علم یادآور شده، و به آن تشویق نموده است. تا جایکه وی چنین ترجیح داده که بعد از ادای فرایض^۲، علم برترین چیزی است که بنده به وسیله آن به پروردگارش نزدیک می‌شود. و آن را بر نماز نافله^۳، بلکه حتی بر جهاد فی سبیل الله برتری داده است.^۴ از مطالب پیشین به این نتیجه می‌رسیم که علمای شافعی مذهب به هر دو شرط صحت عبادت اهمیت داده‌اند، و در عین حال آنچه را که نصوص شرعی از وجوب انجام عبادت طبق شرع خدا، مقرر کرده‌اند، آنها هم مقرر کرده‌اند، و همچون نصوص شرعی، به این قایل شده‌اند که ضرورت دارد که عبادت فقط و فقط به

۱. به این عبارات در مناقب شافعی اثر بیهقی ج ۲ ص ۲۰۷-۲۰۹، نگاه کنید و در آن ماجرای بی‌نهایت عجیب از شافعی با یکی از صوفی‌نماها وجود دارد، و نگاه کنید به حلیه‌ی ابو نعیم ج ۹ ص ۱۳۷، و تلیس ابن جوزی ص ۳۲۰، ۳۴۱ و نگاه: به آنچه که ابو سلیمان کتابی در کتابش العزلة ص ۲۲۲-۲۲۵ درباره‌ی جاهلان صوفیه نوشته، کسانی که بدون علم و آگاهی عبادت کرده‌اند. و در آن ماجرای شافعی وجود دارد که ما به موضع آن در مناقب بیهقی اشاره کردیم. و ماجرای دیگری وجود دارد که از آن عجیب‌تر است که برای ابو ثور صاحب و یار شافعی با یکی از آن جاهلان روی داده است.

۲. نگاه: به مناقب شافعی، اثر بیهقی ج ۲ ص ۱۳۸، ۱۳۹-۱۴۰

۳. و نگاه: به آداب شافعی اثر ابن ابی حاتم ص ۹۷، و حلیه اثر ابو نعیم ج ۹ ص ۱۱۹ و مناقب، اثر بیهقی ج ۲ ص ۱۳۸

۴. نگاه: به مناقب بیهقی ج ۲ ص ۱۳۸، و نگاه: به الرساله ص ۱۹ که در آن، شافعی، طالبان علم را تشویق کرده که نهایت تلاش و کوشش خود را برای زیاده‌خواهی آن اعمال دارند و در برابر هر مشکلی که بر سر راه آن پدید می‌آید، صبر پیشه کنند.

منظور کسب رضایت پروردگار - نه کس دیگری - صورت بگیرد. و اگر شرطی از این دو شرط مختل شود، عبادت بازگردانده شده و قبول نخواهد شد. و باز هم از مطالب پیشین روشن شد که آنها گاهی بصورت مفصل به بیان این دو شرط پرداخته‌اند و گاهی اشاره‌وار به شرط متابعه جست‌زده‌اند، لذا بد نیست که ما بیایم این فشرده‌گویی را به شیوه‌ی گسترده و موسع دنبال کنیم تا این نکته معلوم شود که عنایت و اهتمام شافعیه به اخلاص عمل به این مقید و محدود است که مطابق با شرع الله تعالی باشد. و تنها از خداوند سبحان طلب یاری می‌کنیم.

باب سوم

شرک

مقدمه

فصل اول: تعریف شرک و بیان خاستگاه آن، در آن دو مبحث وجود دارد:

مبحث اول: بیان حقیقت شرک

مبحث دوم: بیان خاستگاه شرک

فصل دوم: انواع شرک

در آن یک مقدمه و دو مبحث وجود دارد:

مقدمه

مبحث اول: شرک منافی توحید

مبحث دوم: شرک با کمال توحید ناسازگار است.

مقدمه

نصوص بسیاری دلالت بر این کرده‌اند که شرک به خدای تبارک و تعالی کاری بی‌نهایت زشت و قبیح است، و به همین خاطر جای تعجب نیست که می‌بینیم جرم کسی که یکی از مخلوقات را برای خدای تبارک و تعالی شریک قرار می‌دهد، برابر با هیچ جرمی نیست، و گناهی با آن مقایسه نمی‌گردد.

و برای بیان غلظت و سنگینی امر شرک کافی است بدانیم که الله تعالی به همه‌ی کسانی که آنها را برای رسالت خود برگزیده - در حالیکه آنها بهترین انسانها و گرامی‌ترین مردمان در نزد خدا هستند! - وحی کرده که: ﴿لَيْنَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ

وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [زمر: آیه ۶۵]

ترجمه: «اگر شریک قایل شوی، حتماً عملت نابود می‌شود و قطعاً از جمله زیان‌کاران قرار خواهی گرفت.»

و پس از آنکه تعدادی از انبیائش و اینکه با حضالی حمیده آنها را گرامی داشته،

را ذکر نموده، می‌فرماید: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [انعام: آیه ۸۸]

ترجمه: «و اگر آنها مشرک شوند، اعمال نیکی که انجام داده‌اند، نابود می‌گردد.»

و به خاطر اجتناب و ورزیدن از این خطر، پیامبر (ﷺ) با وجود آنکه عالم‌ترین مردم به خدا و بیم‌ناک‌ترین آنها نسبت به او بود، از [شر] آن به خداوند تبارک و تعالی پناه می‌برد و همچنین خلیل خدا، ابراهیم (علیه السلام) هم اینگونه از آن استعاذه و طلب پناهیت کرده است: ﴿وَأَجِئْبَنِي وَبِنِي أَنْ نَعْبُدَ إِلَّا صَنَامَ﴾ [ابراهیم:

آیه ۳۵]

ترجمه: «و من و فرزندانم را از پرستش بتها دور نگاه دار!»

پس وقتی که این خاتم پیامبران و آن خلیل رب‌العالمین هستند که از خداوند خواسته‌اند، آنها را از شرک دور نگاه‌بدارد، حال آنکه آن دو، برترین پیامبران می‌باشند، پس غیر این دو چه باید بکنند؟!^۱

۱. از جمله «و بخاطر اجتناب و ورزیدن..» تا این قسمت از کلام علامه علی سویدی در العقد

قبل از بعثت نبوی، ابر سیاه شرک، سایه‌ی شوم خود را بر همه‌ی نقاط زمین افکنده بود، و تنها عده‌ی قلیلی از مردم از دست آن سالم مانده بودند. و هنگامی که الله تعالی بعثت پیامبرش را اعلام داشت، آن حضرت (ﷺ) با پشتکار و جدیت در راستای نابودی شرک و مبارزه با مشرکان گام برداشت، تا اینکه بالاخره خداوند تبارک و تعالی این منت و لطف را با برتری بخشی به دینش که آن را برای بندگانش پسندیده بود، کامل ساخت.

اصحاب (رضی الله عنہم) هم روش و مسلک پیامبر (ﷺ) را در راستای مبارزه با شرک طی کردند، تا اینکه چراغ شرک در میان مردم خاموش و بی فروغ گشت، و نسلهای مسلمانی کاملاً بدور از آلودگیهای شرک پا به عرصه‌ی حیات گذاشتند.

به همین خاطر است که می بینیم پیشینیان خیلی کم درباره‌ی شرک و پاسخگویی به اهل آن، سخن گفته، و کتاب تألیف کرده اند؛ زیرا در زمان آنها کسی پیدانشده که رسماً به سوی شرک فرابخواند و جهت تقویت و یاری آن، به شبه پراکنی اقدام نماید، همان گونه در نزد متأخرین وضعیت اینگونه است.^۱

این چیزی است که من حیث العموم به شرک تعلق می گیرد، ولی در خصوص بحثمان که در رابطه با علمای شافعیه است، چیزی که در این مقدمه که به سرعت تنظیم شده است باید بگویم این است که، امام شافعی - رضوان الله علیه - از آنجا

التمین ص ۱۲۰ نقل شده است.

۱. و این حقیقتی است که در نزد کسی که شناختی از حال پیشینیان و متقدمین ما دارد، شک ناپذیر است. و در این رابطه سویدی در العقد التمین ص ۱۱۹، پس از بیان این مطلب که خداوند با ارسال پیامبرش منت نهاده، و با مبعوث کردن وی (ﷺ) آتش شرک را خاموش کرده است، می گوید: «سپس، وقتی که قواعد و پایه‌های شرک با از میان رفتن اهلش، از میان رفتند، و شعایر و نمادهای راست و درست این دین با ظهور فروغش از اصولش، قد علم کردند و هویدا شدند، تقریباً کسی را نمی دیدی که به شرک و حالات آن پردازد، و در همه‌ی اقوالش، زبانش را با آن آلودگی و چرک آلوده نمی کرد، و به همین خاطر است که علمای آن دوره را می بینی که در قسمت ذکر مسائل کفرآور (پناه بر خدا) در ابواب رده دامنه‌ی سخن را بسط و گسترش داده اند و از مسائل شرک آور روی برتافته اند، با وجود آنکه بسیاری از آنها در دایره‌ی مسائل عمومی کفرآور داخل می باشند.» و از همین جاست که شافعی در ام ج ۱ ص ۲۷۸ در اثنای سخنش درباره‌ی ایجاد بنا بر قبرها گفته است: «انتظار می رود» که نسلهای بعدی از دام این فتنه و گمراهی در امان نمانند.»

که همچون نصوص شرعی که می‌گویند، شرک بزرگترین گناهان است^۱، قابل به این مطلب است، توجه بالغی را به اجرای عملی این قاعده نموده است. و کسی که سخنانش را دنبال می‌کند، به عمق رسوخیت این قاعده در ذهنش، و کثرت نظراتی که درباره‌ی آن ظاهر و تکرار کرده است، پی‌می‌برد. چه، بسیاری از گزینه‌های خود را در رابطه با اهل شرک، بر اساس این قاعده پی‌ریزی کرده است. پس وقتی که ترجیح داده که مشرکان همچنان بر اعمال و کردار منکر و ناپسند فیما بین خود^۲، باقی‌بمانند، در تعلیل این مسأله خاطر نشان می‌سازد که این کار، از

۱. سخن وی درباره‌ی فتنه‌ای است که بیم آن می‌رود (بعداً) روی دهد، چون در زمان وی اصلاً روی نداده است. و اگر روی می‌داد ترس از آن را در آینده خلاصه‌نمی‌کرد، و صراحتاً بیان می‌کرد، این حرامی که از آن ترسیده و این حکم را بدان تعلیل کرده است، حقیقتاً روی داده است.

و به همین خاطر است که ابن تیمیه در کتاب اقتضاء الصراط المستقیم ج ۲ ص ۶۸۵-۶۸۶ این مطلب را که از شافعی نقل کرده‌اند: «هنگامی که دچار سختی و گرفتاری می‌شوم می‌آیم به کنار قبر ابوحنیفه، و در آنجا دعای کنم، و سپس به من جواب داده می‌شود» تکذیب کرده و گفته است: «در نظر کسی که شناختی به نقل داشته باشد، کذب این مطلب ضرورتاً آشکار و روشن است. زیرا شافعی وقتی که پای به بغداد نهاد، در بغداد قبری نبود که مردم به منظور دعا، عادتاً به آن مراجعه کنند، بلکه اصلاً این مسأله در دوران شافعی معروف و شناخته شده نبوده است.» و مطلبی که پیشتر از الام نقل کردیم، سخن ابن تیمیه را تأیید می‌کند. و نزدیک به این ماجرای دروغینی که به شافعی نسبت داده شده، موردی است که ذهبی در السیر ج ۱۰ ص ۷۴ از او نقل کرده که او گفته است: «مردم فقط به این دلیل جاهل و نادان شدند و دچار تفرقه و اختلاف گردیدند که زبان عربی را ترک کردند و به زبان ارسطو طالیس تمایل پیدا کردند.» ذهبی در مقام تصحیح این مطلب گفته است: «این حکایتی مفید است، ولی دروغ است و من باور نمی‌کنم که امام شافعی آن را گفته باشد، چه اوضاع ارسطو طالیس هنوز آشکار نشده بود.» (۲)

نگاه: به الام ج ۶ ص ۲۰۵ آنجا که می‌گوید: «ملاحظه کردیم که بعد از شرک، ریختن خون‌ها بزرگ‌ترین گناه می‌باشد.»

۲. مانند پذیرفتن شراب خواری و خوک‌خواری آنها (الام ج ۲، ص ۲۳۱، ج ۶ ص ۱۴۳) و عدم بازپرسی از کارهای رباآمیز آنها که در میان خودشان صورت می‌گیرد، و نیز رهاکردن مجوسی‌ها در نکاح محرمها و ازدواج با بیشتر از چهار زن (الام ج ۴، ص ۲۱۳) و پذیرش احکام و قوانینی که مبنای قضاوت میان آنها می‌باشند (الام ج ۶ ص ۱۴۰-۱۴۱) البته همه‌ی اینها مطابق با ضوابطی است که امام شافعی آنها را ذکر کرده و در اینجا نمی‌توانیم آنها را بسط دهیم.

ابقای آنها بر شرک عجیب‌تر نیست، و این در حالی است که شرک از بزرگترین گناهان می‌باشد، پس حال که بر شرک خود تثبیت شده‌اند و مسلمانان به این لحاظ کاری به آنها ندارند، همه‌ی گناهان دیگر هر چه که باشند، از آن پایین‌تر می‌باشند^۱ و این تصمیمات و گزینه‌ها نشان‌دهنده‌ی زشتی و قباحت شرک و غلظت و سنگینی مسئله‌ی آن در نزد او می‌باشد نه اینکه بیانگر سبکی و ناچیزی گناه شرک باشند.^۲

همان‌گونه که در جاهای دیگری از این غلظت و سنگینی پرده برداشته است.^۳ و شافعی بسیار بر این حریص بوده که جلوی هر اثر و نشانه‌ای که از ناحیه‌ی مشرکان می‌تواند به اهل اسلام نفوذ کند، گرفته شود. خواه در حالت صلح باشد یا در حالت جنگ.^۴

۱. برای این تعلیل به مواضع ذکر شده در پاورقی سابق مراجعه کنید!
 ۲. و علت این مسأله این است که شافعی از آنجا که این قاعده را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده، دیگر هر چه را که از ناحیه‌ی مشرکان سرزده باشد، خیلی مهم تلقی نکرده است، اگرچه در روانش سنگین و منکر و قبیح جلوه کرده‌اند.
 ۳. بطوریکه در هنگام قتال با مشرکان جایزدانسته که اگر آنها سنگر بگیرند، با هر چه که از آن بیزارند، مانند آتش‌پاره و عقربها و مارها به سوی آنها پرتاب‌کرده‌شود و آب بر سر آنها افکنده‌شود تا غرق شوند. (الام ج ۴ ص ۲۴۳) و هر جوری که ممکن است کشته‌شوند (الام ج ۴ ص ۲۱۹) و جایزدانسته که اگر مایملک آنها حمل نشود، همه را اتلاف کنند مگر آنکه دارای روح باشد. (الام ج ۴ ص ۲۵۷) و مانند آن در سیر اوزاعی که در ضمن الام ج ۷ ص ۳۵۵ آمده است. و امام مسلمانان را از انفاق کردن بر فقیر اهل ذمه منع کرده، و آن را از جمله‌ی خسارتهای او قرار داده‌است. (الام ج ۴ ص ۱۸۰) و غیر اینها از مثالهای فراوان.
 ۴. نگاه: به الام ج ۴ ص ۲۰۶-۲۰۵ و مختصر مزنی ص ۲۷۷-۲۷۸ چه در آنجا واجب‌کرده که اگر مشرکان با مسلمانان قرارداد ذمه بستند، بر آنها شرط شود که اگر کسی از میان آنها درباره‌ی خدا یا کتابش یا پیامبرش بدو بیراه بگوید یا چیزی از حکم او را مورد انتقاد و عیب‌جویی قرار دهد، یا مسلمانی را از دینش بازدارد و مفتون سازد، نه تنها پیمان‌ش باطل شده که خونس هم حلال می‌باشد.
- و واجب دانسته که بر آنها شرط شود که شرک و سخن خود درباره‌ی عزیر و عیسی را به گوش مسلمانان نرسانند و (صدای) ناقوس زدن را به گوش آنها نرسانند، و در شهرهای مسلمانان کلیسا و مجتمعی برای نماز و عبادتشان ایجاد نکنند و صلیب و جماعت را ظاهر نسازند.

و همان‌گونه که در الام ج ۴ ص ۲۱۳ آمده است، هر وصیتی را که به آنها اجازه‌می‌دهد برای نماز خود کلیسایی ایجاد کنند یا آن را تعمیر نمایند یا زمینی را بخرند که وقف کلیسا شود،

و برای شرک - اگرچه به اهل آن، عقد ذمه داده شده است - هیچ ارزشی قایل نشده، چه رسد به اینکه بخواهد از آن حمایت کند یا برای آن حرمت قایل شود.^۱

و منع کردن اهل شرک را از هر چیزی که به دین آسیب می‌رساند، خواه مصادراً^۲ دین باشد یا جاهایی که شرع مشرکان را از آنها منع کرده است، واجب دانسته است. و بستن هر وسیله‌ای را که به بقای آنها در آن مواضع منجر می‌شود، - ولو در سخت‌ترین حالات، - ترجیح داده است.^۳

و نیز واجب دانسته که ذمی‌های مشرک از هر جایی که در آن خود را بر مسلمانان برتری می‌دهند،^۱ دور کرده شوند، و سلطه‌ی آنها بر هر کسی که به این دین دینداری

باطل دانسته است، و بدینسان است وصیت با کتابت تورات و انجیل و همان‌گونه که در الام ج ۴ ص ۲۶۳ آمده است، به این نکته یادآور شده که کتابهای مشرکان اگر به غنیمت گرفته شوند، فقط کتابهای شرک‌آمیز و شرک‌گستر سوزانده و از بین برده می‌شوند و بقیه به حال خود باقی می‌مانند.

۱. نگاه: به الام ج ۴ ص ۲۱۲ و مختصر مزنی ص ۱۱۹ که در آنجا خاطر نشان می‌سازد که صلیب و مجسمه‌های آنان [جزو آن] دو چیزی هستند که شکسته می‌شوند و اگر از طلا ساخته شده باشند، بر کسی که آنها را شکسته، گرامتی نیست. و اگر از چوب باشند، تنها باید قیمت آنچه را که در اثر شکستگی از آنها نقص شده، بپردازد.

۲. نگاه: به الام ج ۴ ص ۲۱۲-۲۱۳، بطوریکه منع کرده که مشرک، به مصحف یا دفتری دست یابد که در آن احادیث رسول (ﷺ) نوشته شده است خواه به طریق بیع باشد یا وصیت مسلمانی. و همان‌گونه که در الام ج ۳ ص ۱۵۰-۱۹۳ آمده است، در حال به رهن گذاشتن مصحفی در نزد مشرکی واجب دانسته که بر دستان مسلمان عادل قرار داده شود. و اگر مشرک را نپذیرفت، آن معامله بهم می‌خورد؛ زیرا قرآن به مراتب بزرگتر از آنست که در دست انسانی مشرک رها کرده شود، درحالیکه مسلمانان می‌توانند آن را از دستش خارج کنند.»

۳. نگاه: به الام ج ۴ ص ۱۷۷-۱۷۸ ص ۲۰۵، بطوریکه بطور کلی دخول مشرک به حرم مکه را ممنوع کرده، خواه پزشک یا پیکری به سوی امام باشد که در حرم است، یا غیر آن دو باشد. و واجب دانسته که اگر یکی از آنها وارد حرم مکه شد، و مریض گردید، با آن حالت مریضی بیرون کرده شود، یا اگر بمیرد، با حالت مردگی بیرون کرده شود. و اگر دفن شده بود، از قبر بیرون آورده شود. وی، ماندن و اقامت‌گزیدن ذمی در حجاز را - در حالت اجازه‌دادن به او - سه شب تعیین کرده است.

۱. نگاه: به الام ج ۶ ص ۲۱۰، و در ادامه سخنش می‌گوید: «و باید به مسلمانان بفهمانیم که آنها هیچ احتیاجی به غیر مسلمانان ندارند.» نگاه: به الام ج ۴ ص ۲۷۴، بطوریکه ملزم ساختن

و عبادت می‌کند، اگر چه عبدی باشد که با مال خود او را مالک شده‌اند، بلکه ولو از باغیانی باشد که باید با او مبارزه گردد،^۱ از بین برود.

و توضیح داده که مشرک هر چند که نزدیک‌ترین فرد به انسان مسلمان باشد، باز نمی‌تواند در ولایت نکاح و غیر آن، ولی او شود. زیرا خداوند رشته‌ی ولایت و محبت را در بین مسلمانان و مشرکان پاره کرده است.^۲

و از آنجا که امام شافعی «رحمته» تا این اندازه به این امر مهم اهتمام داده است، در واقع هم او و هم پیروانش مشتاقانه کوشیده‌اند، حقیقت شرک را آفتابی و روشن سازند، و انواع آن را بیان نمایند. زیرا می‌توان گفت که شرک درد بی‌درمانی است که در راستای هدم و نابودی توحید و تباه کردن عبادت رقیب و همتایی ندارد!

و از آنجا که سخنان علمای شافعیه در این زمینه بیش از هر چیز طویل و متنوع و شاخه به شاخه است، در واقع جمع کردن این سخنان پراکنده و متفرق که بوسیله‌ی آنها حقایق امر روشن می‌گردد، به حول و قوه‌ی الهی - همراه با مراعات فشرده‌گویی تا جاییکه ممکن است - در دو فصل زیر خواهد بود:

فصل اول: تعریف شرک و بیان خاستگاه آن.

فصل دوم: انواع شرک.

ذمی را برای فروش بنده‌ای که مسلمان می‌شود، واجب دانسته است و بدینسان مشمول این قاعده است ک کافر حربی که با امان بر ما وارد شود و بنده‌اش مسلمان بشود، و چنانکه در الام ج ۴ ص ۲۷۶ آمده است ذمی را از ام‌الولد هنگامی که مسلمان شود - منع کرده است. و نیز نگاه: به الام ج ۶ ص ۲۵۱-۲۵۲ و نیز ج ۸ ص ۲۳..

۱. همان‌گونه که در الام ج ۴ ص ۲۱۹ آمده است در قتال باغیان مسلمان از کمک گرفتن از آنان منع کرده و گفته: «و برای کسی که با دین خدا مخالفت نموده ذریعه و دستاویزی جهت قتل اهل دین خدا قرار نمی‌دهم.» و بر مسلمانان واجب نموده که اگر مشرکان باغیان مسلمان را به اسارت گرفتند، آن باغیان را از دست آنها نجات دهند، اگر دارای قدرت و توان باشند. همان‌گونه که در الام ج ۴ ص ۲۲۲ آمده است

۲. نگاه: به الام ج ۵ ص ۱۴ تا ۱۵ و مختصر مزنی ص ۱۶۵.

فصل اول

تعريف شرك و بيان خاستگاه آن

مبحث اول: بيان حقيقت شرك

مبحث دوم: بيان خاستگاه شرك

مبحث اول: بیان حقیقت شرک

از آنجا که بسیاری از مردم در ارتباط با معنی توحید [مفهومی صحیح و درست برداشته نکرده] و دچار آشفتگی و در هم آمیختگی شده‌اند، در ارتباط با معنای شرک هم دچار این مشکل شده‌اند. و چون در اثر اشتباه اول خود به مسایلی نزدیک شده‌اند که گمان می‌برند همان توحیدی است که رسولان آن را به ارمغان آورده‌اند، خود به خود تحت تأثیر اشتباه و آمیختگی دوم خود، از مواردی که گمان می‌برند همان شرکی هستند که از آن برحذر داشته‌اند، اجتناب کرده‌اند.

از همین جاست، که کسانی در دام شرک افتاده‌اند که معنای آن را درک نکرده، به گمان خودشان شرکی که در آن افتاده‌اند، شرک محسوب نمی‌گردد. واقعیت این است آنچه که مفصلاً در باب اول درباره‌ی معنای توحید ذکر شد، و به دنبال آن بیان کردیم که غالبیت ملتها به ربوبیت و پروردگاری الله تعالی اعتراف می‌کنند، همه‌ی این موارد می‌توانند در راستای فهم حقیقت شرکی که ما در صدد بحث کردن از آن هستیم، کمک نمایند. و ما به حول و قوه‌ی الهی در این مبحث، بصورت فشرده و خلاصه، مطالبی را نقل خواهیم کرد که این حقیقت را نزد علمای شافعی مذهب روشن و تبیین می‌نمایند.

و بیان این مطلب بدینگونه است که علمای شافعی هنگامی که معنای آن توحیدی را که مورد انکار آن کسانی قرار گرفته که به ربوبیت خداوند تبارک و تعالی اذعان کرده‌اند، توضیح داده‌اند، همزمان با آن حقیقت شرکی را که آنها در دام آن افتاده‌اند، مشخص و تعیین کرده‌اند، و این بدین خاطر است که آن قسمت از توحیدی که آن را انکار کرده‌اند، با آن شرکی که در دام آن افتاده‌اند، مرتبط است.

همانگونه که مقریزی «رحمته» بصورت کاملاً آشکار این مهم را توضیح داده‌است. وی پس از بیان این مطلب که شرک در عبادت، قسمت غالب و عظمای کار مشرکان است، گفته است:

[۱] «و این همان عدلی است که در این گفته‌ی الله تعالی ذکر شده است ﴿ثُمَّ

الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [انعام: آیه ۱]

ترجمه: «سپس کسانی که کافر شدند، برای پروردگارشان شریک و همتا و برابر قرار می‌دهند.»

و معنای این آیه بنا به صحیح‌ترین این دو قول، این است که آنها در عبادت، غیر خدا را با او همتا و برابر می‌نمایند، و در حب و عبادت، میان خدا و غیرخدا مساوات برقرار می‌کنند.^۱

و بدینسان است سخن مشرکان در آتش که به بت‌هایشان می‌گویند: ﴿تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا

لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿۱۷﴾ إِذْ نُسَوِّكُمْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [شعراء: آیه ۹۷-۹۸]

ترجمه: «به خدا قسم که ما در گمراهی آشکاری بودیم، آن هنگام که شما را با رب‌العالمین برابر و مساوی می‌دانستیم.»

بدیهی است که این مساوات برقرار کردن در بین آنها و بین خداوند تبارک تعالی در زمینه‌ی خالق بودن و پروردگار بودن آنها نبوده است، زیرا همان‌گونه که خداوند سبحان خبر داده، مشرکان به این اعتراف می‌کردند که فقط الله تعالی پروردگار و خالق آنها می‌باشد...، بلکه این مساوات برقرار کردن در میان آنها و خداوند، در زمینه‌ی محبت‌ورزی و عبادت کردن بوده است.^۲

و ما این معنا را از کلام پیش‌گفته‌ی شافعی که درباره‌ی شروط کلمه‌ی توحید ارائه کرده است،^۳ دانستیم آنجا که می‌گوید: «پس کسی که از زمره‌ی بت‌پرستان باشد، و کسی که دینی نداشته‌باشد که مدعی شود دارای رسالت و کتاب است، اگر

۱. بغوی در معالم التنزیل ج ۳ ص ۱۲۶، و ابن جوزی در زادالمسیر ج ۳ ص ۲ از نصر بن شمیل نقل کرده‌اند که حرف جر «ب» در این فرموده‌ی خدا «بربهم» بمعنای «عن» می‌باشد، یعنی: «از پروردگارشان منحرف و منحرف می‌شوند.» و يعدلون از عدول آمده است. همان‌گونه که بغوی می‌گوید. و هیچ یک از مفسران را ندیده‌ام که این مطلب را گفته‌باشد. حتی ابن جریر در جامع البیان ج ۵ و ۷ ص ۹۲-۹۳ به رغم اینکه اقوال سلف را خیلی زیاد نقل می‌کند، آن را ذکر نکرده است.

۲. تجرید التوحید ص ۱۶-۱۷

۳. نگاه: به صفحه‌ی ۱۰۰ از باب اول

شهادت دهند که هیچ معبودی جز الله تعالی وجود ندارد و اینکه محمد بنده و فرستاده‌ی اوست، در واقع به ایمان اقرار کرده‌اند.»

بنابراین امام شافعی بیان کلمه‌ی توحید را برای بت پرست^۱ مفید و مثمر دانسته است؛ زیرا از آنجا که معنای این کلمه این است که هیچ معبود به حقی جز الله تعالی وجود ندارد، این نکته بدست می‌آید که اگر انسان مشرک این کلمه را بر زبان آورد، از شرکی که در دام آن گرفتار بوده است، بیرون می‌آید و پاک می‌شود. و آن شرک عبارتست از اضافه کردن معبودی که گمان می‌برد او مستحق است همراه با خداوند تبارک و تعالی عبادت شود.

و بدین ترتیب معنا و حقیقت شرک در نزد شافعی و نیز در نزد کسانی از یاران و طرفدارانش که بمانند وی گفته‌اند، روشن می‌گردد.^۲

[۲] خطابی گفته است: «شرک و کفر گاهی بر یک معنا اطلاق می‌گردند که همان کفرورزیدن به خداوند تبارک و تعالی می‌باشد، و گاهی میان آنها تفاوت و جدایی انداخته می‌شود بدین صورت که شرک به بت پرستان و دیگر مخلوق پرستان با وجود اقرار آنها به خدای تعالی - مانند کفار قریش - اختصاص می‌یابد، لذا نتیجه می‌گیریم که کفر از شرک عام تر می‌باشد.»^۳

در اینجا خطابی توضیح داده که شرک گاهی بر کفر به خدای تعالی اطلاق می‌گردد، و گاهی - که اکثر هم به وقت اطلاق کلمه‌ی کفر همین است - به اتخاذ معبودی همراه با الله تعالی اختصاص می‌یابد همان گونه که مخلوق پرستان، یعنی کسانی که به پروردگار اعتراف کرده و او را پرستیده‌اند ولی در عبادتش برای او شریک قایل شده‌اند، چنین کرده‌اند.

[۳] این چیزی است که ابن حجر مدنظر داشته، آنجا که بیان نموده، شرکی که در

۱. و از این جهت کسی که دین ندارد، از آن منتفع می‌گردد که او خالی از اعتقاد است، و فکر می‌کند نسبت به خدایش دارد کار خوبی می‌کند، لذا پذیرش کلمه‌ی توحید از ناحیه‌ی او، اعلان به این است که او این خدا را پذیرفته و غیر آن را به دور انداخته است.

۲. نگاه: به ص ۸۷-۹۰ آنجا که این معنا از سخن خطابی و بغوی و ابن صلاح و اعتراف نووی و ابن دقیق العید، نقل شده است.

۳. این مطلب را نووی در شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۷۱ نقل کرده است.

آیه ۴۸ سوره نساء آمده: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾

ترجمه: «براستی که خداوند تبارک و تعالی شریک بردن به او را نمی‌بخشاید.»

به معنای کفر ورزیدن می‌باشد؛ زیرا مثلاً کسی که نبوت محمد (ﷺ) را انکار می‌کند ولو با الله تعالی خدای دیگری را شریک نساخته باشد، کافر است. سپس گفته است: «و گاهی شرک به معنای چیزی می‌آید و مدنظر قرار می‌گیرد که از کفر خاص تر است؛ همان‌گونه که در این فرموده‌ی الله تعالی آمده است: ﴿لَمْ

يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾^{۱ ۲} [بینه: آیه ۱]

ترجمه: «کافران از اهل کتاب و مشرکان (می‌گفتند) دست از آئین خود بر نمی‌دارند تا

دلیل روشنی برای آنها بیاید.»

[۴] لذا وقتی که وی، کلامی را نقل کرده که حاصل و خلاصه‌ی آن چنین است: «معنای قاطی کردن ایمان با شرک عبارتست از تصدیق و ایمان آوردن به وجود خداوند متعال همراه با آمیختن عبادت غیر خدا همراه با او» در تأیید و جانب‌داری از آن گفته است: «و این سخن خداوند این سخن را تأیید می‌نماید: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ

أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [یوسف: آیه ۱۰۶]

ترجمه: «و ایمان نمی‌آورند اکثر آنها به خداوند، مگر اینکه مشرک هستند.»^۳

وی تأیید کرده که معنای شرک، عبادت کردن غیر خدا با خدا می‌باشد.

[۵] بر این اساس، همان‌گونه که مقریزی گفته، مشرک تعطیل‌کننده است، و تعطیل‌کننده مشرک است، اما شرک مستلزم اصل تعطیل نیست، بلکه گاهی مشرک، به خالق سبحان و متعال اقرار و اعتراف می‌کند ولی حق توحید خدای متعال را، تعطیل می‌کند.^۴

[۶] سمعانی از حقیقت شرک چنین پرده برداشته است: «شریک قایل شدن، عبارتست از جمع کردن بین دو چیز در یک معنا، بنابراین شریک برای خدا

۱. و تمام آیه این است: ﴿مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ و وقف در جایی که ابن حجر بر روی آن وقف کرده، مناسب نیست؛ زیرا معنای مورد نظر آیه به سبب این وقف تغییر پیدا می‌کند.

۲. فتح الباری ج ۱ ص ۱۵۱

۳. فتح الباری ج ۲۶ ص ۹۵

۴. تجرید التوحید ص ۲۵

قراردادن عبارتست از جمع کردن غیرخدا با خدا در چیزی که جز برای خدا، جایز نیست.^۱

شکی نیست بزرگترین حقی که بنده نهی شده در آن شریک برای خدا بگیرد، همان عبادت است، و حقیقت این شرک این است، که این حق مخصوص و خالص خداوند متعال در بین خدا و یکی از مخلوقاتش، بصورت مشترک، قرار داده می شود.

[۷] و با این اسلوب، سمعانی این گفته ی پروردگار را تأویل کرده است: ﴿قُلْ إِنِّي

نَهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [انعام: آیه ۵۶]

ترجمه: «بگو که من نهی شده ام از اینکه عبادت کنم کسانی را که بجای الله تعالی آنها را می خوانید.» و گفته است: «این نهی، نهی از شرک می باشد.»^۲

[۸] این چیزی است که ماوردی مدنظر داشته است هنگامی که بیان کرده، بت پرستان نام "خدا" را «بصورت مشترک در بین الله تعالی و بت های معبودشان قرار می دهند.»^۳

و این بدین خاطر است که آنها در زمینه ی عبادت میان بتها و خداوند تبارک و تعالی مساوات و همسویی برقرار می کردند.

[۹] و از همین جاست که ماوردی - در اثنای بیان علت اینکه شافعی اهل کتاب را در زمره ی مشرکان وارد کرده - تثبیت و مقرر کرده که اسم شرک «بر کسی اطلاق می گردد که برای الله تعالی شریکی معبود قرار دهد.»^۴

[۱۰] بیضاوی به بیان معنای شرک خیلی اهتمام داده و خاطر نشان ساخته که علت وصف شرک به اینکه ظلمی عظیم است، (در آیه ی سوره ی لقمان^۵) این است که

۱. تفسیر سمعانی ج ۲ ص ۱۲۱

۲. تفسیر سمعانی ج ۲ ص ۱۰۹ و نگاه: به ج ۲ ص ۸۶

۳. الحاوی الکبیر ج ۱۵ ص ۲۵۷

۴. الحاوی الکبیر ج ۱۴ ص ۱۵۲

۵. و آن آیه ۱۳ است، که در آن لقمان به پسرش می گوید: ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ

«چون شرک یکسونگری در بین کسی است که، هیچ نعمتی فراهم نمی‌گردد، مگر از طرف او، و کسی که منشأ (فراهم کردن) هیچ نعمتی نیست.»^۱

[۱۱] و در [اثنای تفسیر] دو آیه‌ی ۹۷-۹۸ سوره‌ی شعراء که می‌گویند: ﴿تَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّكَ أَنْزَالٌ غَيْرُ غَمٍّ يُخَيِّرُ بَيْنَ أَعْيُنِنَا جَبَلٍ تَجَالَى الْإِنبَاءِ﴾

﴿كُنَّا لِنَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (۹۷) ﴿إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

ترجمه: «براستی که ما در گمراهی آشکاری بودیم آن هنگام که شما را با رب العالمین برابر می‌دانستیم.»

بیان کرده، در کدام چیز است که این یکسونگری که حکم شرک بر آن اطلاق می‌گردد، صورت می‌پذیرد، و گفته است: «یعنی در استحقاق عبادت.»^۲
بنابراین معنای شرک در نزد او عبارتست از تسویه و یکسونگری غیرالله با الله در چیزی که از استحقاق عبادت، به او اختصاص یافته است.

[۱۲] این چیزی است که بطور صریح در رابطه با آیه‌ی ۶۴ سوره‌ی آل عمران که

می‌گوید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا

اللَّهِ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾

ترجمه: «بگو: ای اهل کتاب بیایید به سوی کلمه‌ای که در میان ما و در میان شما یکی است (و آن این است) که غیرالله را عبادت نکنیم و چیزی را برای او شریک قرار ندهیم.»
روشن و واضح ساخته است. چه، در مقام توضیح مراد از شرکی که در اینجا آمده است، گفته است: «و غیرخدا را در استحقاق عبادت، برای او شریک قرار ندهیم، و آن غیر را سزاوار آن ندانیم که باید عبادت شود.»^۳

[۱۳] بغوی در مقام بیان معنای عدلی که در آیه‌ی یک سوره‌ی انعام بکار رفته

است، ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ گفته است: «یعنی شریک می‌گیرند. و

اصل آن برآمده از مساوات برقرارکردن آن چیز با آن چیز است. و عدل هم از آن

۱. انوار التنزیل ج ۴ ص ۱۵۱

۲. انوار التنزیل ج ۴ ص ۱۰۶

۳. انوار التنزیل ج ۲ ص ۲۳، و برای دانستن از جاهای بیشتر نگاه کنید به ج ۲ ص ۱۹۲ و ۲۱۷

و ج ۳ ص ۱۸۴ و ج ۵ ص ۳۶

است، یعنی غیر خدا را با خدا همتا و یکسو می‌دانند.^۱

[۱۴] و عدلی که در اینجا مراد است، عدل و یکسونگری در عبادت است، همان‌گونه که در رابطه با دو آیه‌ی ۹۷-۹۸ سوره‌ی شعراء بدان تأکید کرده است:

﴿ تَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَا تَأْتِي السَّمَاءَ مِنْ رِبِّهَا سُبُحَاتٌ بَدِيعٌ غَدِيقٌ حَمِيمٌ ۚ وَإِذْ نَسُوا اللَّهَ إِذْ كَانُوا كُفَّارًا ۚ وَاللَّهُ يَوْمَئِذٍ عَلِيمٌ ۚ ﴾ [۹۷]

﴿ تَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَا تَأْتِي السَّمَاءَ مِنْ رِبِّهَا سُبُحَاتٌ بَدِيعٌ غَدِيقٌ حَمِيمٌ ۚ ﴾ یعنی برابر و مساوی می‌کردیم ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ و شما را می‌پرستیم.^۲

[۱۵-۱۶] و رازی در ارتباط با این فرموده‌ی الله تعالی که در وصف خلیلش

ابراهیم است: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: آیه ۹۵] از حقیقت شرک رازگشایی کرده، و گفته است: «یعنی همراه با الله تعالی خدای دیگری را نخوانده، و غیر او را عبادت نکرده است.»^۳ و در ارتباط با آیه‌ی ۳۶ سوره‌ی نساء که می‌گوید

﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ گفته است: «وقتی که خداوند با این

گفته‌اش ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ به عبادت دستور داده، با این گفته ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ﴾

﴿شَيْئًا﴾ به اخلاص در عبادت فرمان داده است؛ زیرا کسی که همراه با الله تعالی، دیگری را عبادت و پرستش کند، مشرک می‌باشد.»^۴

بنابراین از نظر رازی، معنای شرک، یعنی اتخاذ معبودی با الله تعالی.

و از همین جاست که می‌بینیم که در نصوص قرآنی، فرمان به عبادت با نهی از شرک دنبال شده است، [۱۷-۱۸] زیرا کافرانی که الله را می‌پرستیدند، همراه با او خدایان دیگری را عبادت و پرستش می‌کردند که گمان می‌بردند آنها شریک خدایند،

۱. معالم التنزیل ج ۳ ص ۱۲۶

۲. معالم التنزیل ج ۶ ص ۱۲۰

۳. تفسیر کبیر ج ۸ ص ۱۵۵، و این در حالی است که در صفحه‌ی ۱۶۸ همین کتاب این سخن رازی ذکر شد که می‌گوید: «بدان که در جهان احدی نیست که بتواند ثابت کند خداوند دارای شریکی است که در وجود و قدرت و علم و حکمت با او مساوی است... ولی اتخاذ معبودی غیر از الله تعالی، این یکی رهروان زیادی دارد...» سپس شروع به سرشماری فرقه‌های اهل شرک می‌کند.

۴. تفسیر کبیر ج ۱۰ ص ۹۹

همان گونه که نووی و ابن حجر به این نکته اذعان کرده‌اند.^۱

[۱۹] در ارتباط با آیات سوره‌ی مؤمنون ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۲

ترجمه: «بگو زمین و کسانی که در آن هستند مال کیست؟ اگر شما می‌دانید؟»

ابن کثیر توضیح داده، پروردگار تعالی به «پیامبرش محمد (ﷺ)» گفته: به آن مشرکانی که همراه با او غیر او را عبادت می‌کنند، و در عین حال به ربوبیت او و اینکه هیچ شریکی در آن ندارد، اعتراف می‌کنند، و با این وجود در الوهیت خدا برایش شریک گرفته‌اند و غیر خدا را با او عبادت کرده‌اند، بگوید...^۳

آن مرحوم بیان داشته که شرکی که از ناحیه‌ی اهل جاهلیت انجام گرفته است، در اتخاذ معبودی همراه با الله تعالی بوده است.

[۲۰] بدین ترتیب، شرکی که از زبان عیسی - علیه السلام - در آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی

مائده ذکر شده: ﴿إِنَّهُ مِنْ يُشْرِكِ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾

ترجمه: «کسی که برای خدا شریکی قایل شود، خداوند بهشت را بر او حرام کرده است.»

را تفسیر کرده، و گفته است: ﴿إِنَّهُ مِنْ يُشْرِكِ بِاللَّهِ﴾ یعنی همراه با او غیر او را عبادت کند.^۴

[۲۱] و در نزد آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی لقمان: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ گفته

است: «و این همان شرک اعظم است، با الله تعالی غیر او را عبادت می‌کند.»^۵

[۲۲] و سیوطی در ارتباط با آیه‌ی ۱۰۶ سوره‌ی یوسف که می‌گوید: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ

أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ گفته: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ﴾ از این

۱. شرح مسلم ج ۱ ص ۱۶۲، و فتح الباری ج ۲۴ ص ۱۳۴

۲. منظور آیات ۸۴ تا ۸۹ می‌باشند.

۳. تفسیر القرآن العظیم ج ۳ ص ۲۵۲ و نگاه: به ج ۳ ص ۸۳

۴. تفسیر القرآن العظیم ج ۲ ص ۸۱

۵. تفسیر القرآن العظیم ج ۲ ص ۴۹۴ و نگاه: به ج ۳، ص ۲۴۸ در ارتباط با آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی

مؤمنون که می‌گوید: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾

حیث که اقرار می‌کنند به اینکه او خالق رزق دهنده است: ﴿إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ یعنی با پرستش و عبادت بتها برای او شریک می‌گیرند.^۱

وی از یک سو شرک آنها را به بت‌پرستی آنها تفسیر کرده و از سوی دیگر، ایمان آنها را به اقرار به امر ربوبیت پروردگار تفسیر کرده است تا به این نکته یادآور شود که شرکی که از ناحیه آنها انجام گرفته صرفاً در عبادت بوده است.

[۲۳] و ایچی حسنی در رابطه با بیان شرک ذکر شده در آیه‌ی ۶۴ سوره‌ی

آل عمران: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ إِلَّا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ

شَيْئًا﴾ گفته است: «[این عدم شرک‌گیری] در زمینه‌ی استحقاق عبادت است».^۲

[۲۵] سویدی توضیح داده، شرکی که رسولان برای نابودکردن آن فرستاده

شده‌اند، این است که «حق خالص خداوند که همان عبادت است، به غیر او اختصاص داده شود».^۳

[۲۶] و در کل باید بگوئیم که حقیقت شرک، به هنگام معرفت حقیقت توحید

روشن و واضح می‌گردد، و به همین خاطر است که سمعانی اخلاص در توحید را به عدم شریک‌گرفتن تفسیر نموده است، و در اثنای بیان معنای این گفته‌ی الله تعالی

﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [زمر: آیه ۱۱]

ترجمه: «بگو به من دستور داده شده که الله تعالی را عبادت کنم در حالیکه دین را برای او خالص کرده‌ام»

گفته است: «یعنی توحید را برای او خالص نمائیم. و خالص‌کردن توحید این

است که غیر او را شریک او قرار ندهی!»^۴ و از آنجا که ثابت شد که غالب امتهای به

توحید ربوبیت اقرار می‌کنند، در واقع شرکی که پیامبران از آن نهی کرده‌اند،

لزوماً باید شرک در عبادت باشد، این دردی است که امتهای در طول زمان، از زمان

۱. تفسیر جلالین ص ۳۲۵

۲. جامع البیان ج ۱ ص ۸۹

۳. العقد الثمین ص ۱۴۲

۴. تفسیر سمعانی ج ۴ ص ۲۶۲

قوم نوح - علیه السلام - گرفته تا قیام قیامت، به آن گرفتار شده و می‌شوند.^۱

البته شرک در عبادت، منافی این نیست که مشرکان و بت پرستان به شرک ربوبیت مبادرت بورزند، ولی اگر خوب دقت کنیم درمی‌یابیم که این عده در مقایسه با کسانی که مجموع غالب و عظمای در افتادگان به دام شرک الوهیت را تشکیل می‌دهند، و در طول امتداد زمان، از زمان قوم نوح گرفته تا دیگر زمانها . . . ، با آن سروکار داشته‌اند، بسیار اندک و قلیل می‌نمایند، همان‌گونه که متون و عبارتهای قرآنی آشکارا از این نکته پرده برداشته‌اند. همان متون و عبارتهای قرآنی‌ای که اعتراض و انکار رسولان نسبت به عملکردهای اقوامشان، و عکس‌العمل و جوابیه‌ی آن اقوام به آنها را تحت‌الشعاع خود قرار داده‌اند. و با وجود آنکه شرک ربوبیت به صورت مزبور روی داده‌است، در واقع هیچیک از مدعیان و معتقدان به آن، مدعی نشده‌اند که شریک مورد ادعا می‌تواند از همه‌ی جوانب با پروردگار سبحان مساوی و برابر گردد، همان‌گونه که در فصل دوم از باب اول، این مطلب خاطر نشان شد.

مع الوصف باید بگوئیم، گاهی شرک در عبادت [شرک الوهیت] به مقداری از شرک ربوبیت سر می‌کشد، چنانکه شرک اصغر به شرک اکبر سر می‌کشد، و پناه بر خدا، افراط و زیاده‌اندیشی مشرکان و شرک‌خواهان نسبت به کسانی که مورد

۱. و دلیل بقای این شرک تا آن وقت، سخن پیامبر (ﷺ) است که بعد از ذکر موارد مربوط به دجال و نزول عیسی بن مریم و فرستادن آن بادی که روح هر مسلمانی را که در روی زمین قرار دارد، قبض می‌کند، چنین فرمود: «فیبقى شرار الناس فی خفة الطیر و احلام السباع، لایعرفون معروفاً و لاینکرون منکراً، فیتمثل لهم الشیطان فیقول: الا تستجیبون؟ فیقولون فها تأمرنا؟ فیأمرهم بعبادة الاوثان»

ترجمه «شرارت خواهی مردم همچون سرعت [پرواز] پرندگان و خلق و خوی درندگان باقی می‌ماند، نه معروف و نیکی‌ای می‌شناسند، و نه منکری را انکار می‌کنند، آنگاه شیطان برای آنها مجسم می‌شود و می‌گوید: آیا [به حرف من] پاسخ و جواب نمی‌دهید؟ مردم می‌گویند: ما را به چه دستوری دهی؟ آنگاه شیطان آنها را به بت پرستی دستور می‌دهد.» روایت از مسلم ج ۱۸ ص ۷۵-۷۷، کتاب الفتن، باب ذکر رجال و روایت از احمد در مسندش ج ۲ ص ۱۶۲ و این عبارت را هم افزوده: «و آنگاه مردم آن بتها را عبادت می‌کنند.»

بزرگداشت و تعظیم آنها می‌باشند، باعث شده که آنها، القاب و اوصافی را به آنان ببخشند که فقط و فقط لایق و زینده‌ی پروردگار سبحان می‌باشند. من جمله می‌گویند: آنها می‌توانند بر نهان‌ها و غیب‌ها اطلاع حاصل کنند، و نیز می‌توانند به هرکسی که بخواهند، و در هر زمانی که بخواهند، ضرر یا نفع برسانند. و این شریک قائل شدن برای خداوند تبارک و تعالی در ربوبیتش می‌باشد.

و حقیقتاً اهل علم، شرک قدریه را که می‌گویند: کارها و افعال بندگان از ناحیه‌ی خداوند سبحان خلق نمی‌شوند و بلکه منشأ و خالق آنها خود انسانها می‌باشند، در زمره‌ی اقسام و نمونه‌های شرک ربوبیت قلمداد کرده‌اند.

حال آنکه، چیزی که در این میان غالب بر مشرکان است و بیشتر در میان آنها دیده می‌شود، شرک عبادت است و همان‌گونه که پیشتر بیان کردیم^۱، شرک عبادتی [از شرک ربوبیت] به مراتب خطرناک‌تر است و بیشتر انتشار و گسترش می‌یابد.

و راست فرموده خدای تبارک و تعالی هنگامی که می‌فرماید: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي

الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ﴾ [روم:

آیه ۴۲]

ترجمه: «بگو: در زمین سیر کنید و بنگرید عاقبت کسانی که قبل از شما بودند، چگونه

بود! بیشتر آنها مشرک بودند.»

۱. ر.ک. تجرید التوحید، اثر مقریزی ص ۱۴-۱۵

مبحث دوم: بیان سبب شرک

شافعیه بیان داشته‌اند که مردمان اصالتاً و متفقاً حق‌گرا بوده‌اند، و وحدت یکپارچگی که خداوند در آیه‌ی ۲۱۳ سوره‌ی بقره: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ و آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی یونس ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ درباره‌ی آنها ذکر نموده‌است، به این معنی است که آنها در زمینه‌ی حق‌خواهی و حق‌پویی یکپارچه بوده و یکصدا آن را طلب کرده‌اند، و شرک بعد از این حق‌گرایی در میان آنها پدید آمده‌است،^۱ آنها نه به این علت که آنها به عنوان امتی واحد اصالتاً کافر بوده‌اند همان‌گونه که بعضی از مفسران گفته‌اند.^۲ و این نکته‌ای که آنها بیان داشته‌اند حاکی از این است که شرک، همان اصل و پایه نیست، بلکه امری است که در میان مردم پیداشده‌است، و بعد از آنکه اصلاً وجودی نداشته، موجود شده‌است.

و به عبارتی دیگر، شرک دارای خاستگاه و منشأی است که باید به آن بازگردانده شود.

آنها بیان کرده‌اند که منشأ و خاستگاه شرک همان غلو و زیاده‌اندیشی‌ای است

۱. تحقیق این مورد را در سخن ابن‌کثیر در تفسیرش ج ۱ ص ۲۵۰، و ج ۲ ص ۴۱۱، و البدایه و النهایه ج ۱ ص ۱۰۱، آنگاه که به ذکر داستان نوح علیه‌السلام پرداخته، نگاه کنید. وی برای اثبات این مطلب که مردم اصالتاً یک امت بوده‌اند، به متون و عبارتهای قرآنی استناد کرده و انصافاً حق مطلب را در این زمینه بجای آورده است. و نگاه کنید به تفسیر کبیر رازی ج ۶ ص ۱۲-۱۳، آنجا که وی این سخن را به اکثر محققان نسبت داده، و دلایل زیادی را برای اثبات آن آورده است. و نقل کرده که قفال کبیر هم از این نظریه طرفداری کرده، و در ج ۱۷ ص ۶۴-۶۵ این بحث را دوباره مطرح کرده است. و بغوی هم در معالم التنزیل ج ۴ ص ۱۲۶ از این سخن حمایت کرده است. و این سخن همان چیزی است که از سخن ابن‌حجر در فتح الباری ج ۱۳ ص ۱۱۰ فهمیده می‌شود.

۲. برای این سخن نگاه کنید به معالم التنزیل بغوی ج ۱ ص ۲۴۳، و تفسیر کبیر رازی ج ۶ ص ۱۴-۱۵ و ابن‌جریر به رغم آنکه زیاد، اقوال و دلایلی را که می‌گویند مردم در آغاز بر سر شریعت حق بوده‌اند، سپس اختلاف پیدا کردند، ذکر کرده، در ج ۲ ص ۱۹۴-۱۹۶ تفسیرش آن را ذکر نکرده‌است.

که برای اولین بار، در میان قوم نوح علیه السلام پدیدار گشت. سپس کسانی که مهر شقاوت و بدبختی بر پیشانی‌شان خورده بود، آن عمل را از قوم نوح دریافت کردند و یاد گرفتند، و همچون قوم نوح، و بی هیچ تفاوتی، در باتلاق شرک فرورفتند، اگر چه فنون و اقسام شرک در هر امتی بر حسب آن امت بوده است.

برای اثبات این مطلب، به ماجرای شکایت نوح که در قرآن ذکر شده است، استناد می‌کنند. [۱] که در آن آمده است: ﴿وَقَالُوا لَا نَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا نَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا

يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: آیه ۲۳] «و گفتند: دست از خدایان و بت‌های خود برندارید (بخصوص) بت‌های ودّ و سواع، و یغوث، و یعوق، و نسر را رها نکنید.»

بغوی در این رابطه از بعضی از پیشینیان نقل می‌کند: نام‌هایی که در این آیه ذکر شده است، نام‌های اشخاص صالحی است که در قوم نوح می‌زیسته‌اند، و پس از آنکه از دنیا رفتند، پیروان و دوستدارانشان مجسمه‌هایی از آنها درست کردند تا همواره زحمت و تلاش آنها را در عبادت به یاد بیاورند، سپس بعد از آنها نسلی پدید آمد که در تعظیم و بزرگ‌سازی آنها اغراق کردند و کار به جایی کشیده شد که آنها را عبادت کردند. و بغوی در مقام تعقیب و بیان اولین اثر عقب‌دار این مسأله می‌گوید: «بنابراین آغاز بت پرستی از همین جا بوده است.»^۱

[۲] این چیزی است که بیضاوی مدنظر داشته آن هنگام که بیان نموده عبادت آن صالحان همان مبدأ و آغازگاه شرک بوده است.^۲

[۳] ابن حجر «رحمته» در رابطه با ذکر روایتهای گفته شده در این باره به تفصیل سخن گفته و گفته است: «داستان و ماجرای آن صالحان، آغازگاه عبادت قوم نوح نسبت به این بت‌ها بوده است، سپس نسل‌های بعدی، در این زمینه از آنها پیروی کردند.» سپس گفته است: «اینکه می‌گویند فلان شخص صالح به شکل شیر،

۱. معالم التنزیل ج ۸ ص ۲۳۲-۲۳۳، و این کلام بغوی در نسخه‌ی طبع شده با «اولین اثر عقب‌دار. . .» که سخن محمد بن کعب می‌باشد، قاطی شده است. تا جایکه جزو سخن او درآمده است. و کلام محمد بن کعب در الدر المنثور ج ۸ ص ۲۹۴ بدون این جمله موجود است. چون این جمله از جمله سخنان مرحوم بغوی است. والله اعلم.

۲. انوار التنزیل ج ۴ ص ۱۷۶

و فلانی به شکل اسب و فلانی به شکل پرندۀ قراردادۀ شده است، همگی کذب و شاذ است و قول مشهور این است که، آنها بر شکل و سیمای انسانها بوده اند، و آثار پیشین در باب علت عبادت آنها، مقتضی است که آنها به شکل و شمایل انسان بوده باشند.^۱

[۴] و بیان کرده که انسانهای قدیمی به این علت مجسمه‌ی آن انسانهای صالح را درست کردند تا «با مشاهده آن مجسمه‌ها الفت و آرامش پیدا کنند، و احوال و اعمال شایسته‌ی آنها را بیاد بیاورند، در نتیجه همچون آنان به تلاش و کوشش در عبادت پردازند. سپس بعد از این گروه، نسلی پا به عرصه‌ی حیات گذاشتند که مراد و مقصود آنها را نفهمیدند و شیطان به آنها وسوسه کرد که اسلاف و گذشتگان شما این بتها را می‌پرستیده‌اند و گرامی می‌داشته‌اند، در نتیجه به عبادت آن بتها پرداختند.»^۲

همان‌گونه که مشاهده می‌کنید، ابن حجر خاستگاه افتادن در دام شرک را، غلو و زیاده‌اندیشی نسبت به آن صالحان دانسته، و بیان کرده که در این زمینه، قوم نوح در پیشاپیش همه‌ی مشرکانی قرار دارند که بعد از آنها آمده و می‌آیند.

[۵] و به همین خاطر تأکید کرده که اغراق در تعظیم قبرهای پیامبران - که روزگاری بعد از قوم نوح روی داده است - همان علت عبادت آنها بوده است.^۳

[۶] و هنگامی که کراهت نماز را در جایی که عکسها و مجسمه‌هایی در آن می‌باشد، ترجیح داده، توضیح داده، علت آن این است که آن مکانها مظنه‌ی شرک می‌باشند. سپس گفته است: «و غالب کفر آنها از ناحیه‌ی بتها و مجسمه‌ها بوده است.»^۱

۱. فتح الباری ج ۱۸ ص ۳۱۴، و نگاه: به ج ۱۳ ص ۱۱۰

۲. مرجع سابق ج ۳ ص ۸۸

۳. مرجع سابق ج ۳ ص ۸۶، و شیخ زکریا انصاری ذکر کرده که این قول خداوند در اول سوره‌ی اسراء ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ که با بیان بَعْبُدِهِ (بنده‌اش) آمده است و نگفت، پیامبرش یا حبیبش، بدین خاطر است که مسلمانان با آن گمراه نشوند، همان‌گونه که امت مسیح گمراه شدند و او را خدا خواندند. [فتح الرحمن ص ۳۸۰]

۱. مرجع سابق ج ۱۶ ص ۱۲۷

یعنی به نحوی که بیان آن گذشت.

[۷] رازی گفته است: «دینی کهنه‌تر از دین بت‌پرستان وجود ندارد. و دلیل مان این است که قدیمی‌ترین پیامبرانی که تاریخ آنها بصورت مفصل به دست ما رسیده است، همان نوح علیه‌السلام می‌باشد. و او صرفاً جهت منصرف کردن مردم از بت‌پرستی آمد. همان‌گونه که الله تعالی به حکایت از قومش فرموده که آنها گفتند: ﴿لَا نُذِرْنَ إِلَّا هَتَكُمُ وَلَا نُذِرْنَ وَدًّا وَلَا سَوَاعَا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: آیه ۲۳] و این دلالت بر آن دارد که دین بت‌پرستان قبل از نوح علیه‌السلام موجود بوده است. و آن دین تا این زمان باقی مانده است، چه، بیشتر ساکنان اطراف و اکناف زمین، بر این دین استمراردارند.^۱ و منظور این است که قدیمی‌ترین ادیان باطله^۲، صرفاً این دین می‌باشد، برای اینکه نوح علیه‌السلام - در حالیکه اولین رسول است - برای بازداشتن قومش آمده است؛ همان کسانی که در افراد صالح خود که در آیه‌ی فوق‌الذکر نام آنها آمده است، غلو و اغراق کردند. تا اینکه دست‌آخر در دام شرک افتادند.

[۸] ابن‌کثیر بعد از آنکه بیان کرده، در فاصله‌ی قرونی که بین آدم و نوح وجود داشته است، مردم همه خداپرست بوده، و کسانی که می‌گویند قایل^۳ و فرزندانش آتش‌پرست بوده‌اند^۴، سخنشان باطل و بی‌پایه است، گفته است: «سپس بعد از آن قرنهای شایسته و خوب، امور و شرایطی پیش آمد که مردمان آن عصر را مجبور به بت‌پرستی نمود و سبب این، آن بود که...» سپس ماجرای اغراق و افراط قوم نوح

۱. تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۳۷

۲. بیان کردیم که رازی این گزینه را برگزیده که مردم در زمینه‌ی حق، یک امت بودند سپس با هم اختلاف پیدا کردند. پس مرادش در اینجا از ادیان، قطعاً ادیان باطله می‌باشد.

۳. قایل طبق سخن بسیاری از مفسران نام یکی از پسران آدم است که خداوند داستان آنها را در سوره‌ی مائده آیات ۲۷-۳۱ با این سخنش ذکر کرده است: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ آنها گفته‌اند: و قایل همان کسی است که به قتل برادرش هابیل مبادرت ورزید.

توضیح این مطلب را در جامع‌البیان ابن‌جریر ج ۴ و ج ۶ ص ۱۱۹-۱۲۳ نگاه کنید.

۴. البدایه و النهایه ج ۱ ص ۱۰۱

را نسبت به آن صالحان که ما ذکر کردیم، بیان نموده است.^۱

[۹] سیوطی داستان آنها را ذکر کرده، و افزوده که علت عبادت و پرستش "لات"^۲ هم تعظیم قبرش و عکوف کردن در کنار آن بوده است. و در عین حال بیان کرده که این همان علتی است که بسیاری از امتها را به باتلاق شرک وارد کرده است.^۳

[۱۰] به همین خاطر وقتی که ابن کثیر اعتقادات بعضی از عوام الناس را درباره‌ی نفیسه^۴ دختر حسن بیان می‌دارد و می‌گوید که آنها درباره‌ی او بسیار اغراق و زیاده‌اندیشی کرده و الفاظی شرک‌آور بر زبان می‌آورند؛ خاطر نشان می‌سازد: «اعتقاد و دیدگاهی که باید نسبت به نفیسه داشته باشیم، باید همان دیدگاه و اعتقادی باشد که نسبت به سایر زنان شایسته که مانند او می‌باشند، داریم. و اصل و منشأ عبادت بتها، زیاده‌اندیشی‌ها و اغراقهایی است که نسبت به قبرها و اصحاب آن صورت گرفته است.»^۵ بنابراین ابن کثیر هم به نوبه‌ی خود، منشأ شرک را در قدیم و جدید، در غلو اندیشی و بالاتر بردن درجه‌ی مخلوق از درجه و مرتبه‌ای که لایقش است، دانسته است.

[۱۱] ابوشمامه «رضی الله عنه» ضمن بیان بدعتهایی که بدعت خواهان گمان می‌برند، مایه‌ی قربت به خدا هستند و نوعی طاعت و عبادت می‌باشند؛ به ذکر اسباب و خاستگاههای شرک پرداخته، و اظهار کرده که یکی از آنها زیاده‌اندیشی درباره‌ی مشایخ ره‌گم کرده و سردرگم می‌باشد. وی گفته است: «و با این روشها و نظایر

۱. مرجع سابق ج ۱ ص ۱۰۵ و نیز نگاه: به تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۲۲۳

۲. این نام در آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی نجم ذکر شده است: ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴾ و نگاه: به مطالبی که اهل تأویل درباره‌ی داستان وی نوشته‌اند (در الدر المنثور سیوطی ج ۷ ص ۶۵۲-۶۵۳)

۳. الامر بالاتباع والنهی عن الاتباع ص ۱۳۸

۴. او نفیسه دختر حسن بن زید بن علی بن ابی طالب هاشمی می‌باشد. همراه با شوهرش وارد مصر شد و در آنجا اقامت گزید، و به مردم خوبی و احسان کرد. وی زنی زاهده و عابده بوده است. در سال ۲۰۸ هجری وفات یافته، و در مصر دفن گردیده است. تا به امروز هم تعداد زیادی از مردم (ساده) در بزرگ‌سازی وی اغراق کرده‌اند، و از خداوند طلب یاری داریم. برای دانستن شرح حال وی به البدایه و النهایه‌ی ابن کثیر ج ۱۰ ص ۲۶۲ تا ۲۶۳ نگاه کنید.

۵. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۶۲

آن بود که ابر سیاه کفر بت پرستی و غیر آن پدیدار شد و خودنمایی کرد.^۱

[۱۲] نووی گفته است: «علما گفته‌اند، پیامبر (ﷺ) به این علت از این نهی کرد که قبرش و قبر غیر او بعنوان سجده‌گاه برگرفته شود^۲، که می‌ترسید مسلمانان بیش از حد در تعظیم وی مبالغه و اغراق کنند، و به او مفتون گردند، و چه بسا که این کار منجر به آن کفری گردد که برای بسیاری از امتهای پیشین اتفاق افتاده است.»^۳

نووی هم از قول علمای مزبور، علت و منشأ پدیده‌ی شرک در امتهای گذشته را به غلو و زیاده‌اندیشی در تعظیم و بزرگ‌سازی مخلوق انسانی اعاده کرده است.

[۱۳] و به همین خاطر سویدی بر این باور است، ممنوعیت زیارت قبرها در صدر اسلام از آنجا ناشی شده که قبرها آغازگاه و مبدأ بت پرستی بوده‌اند. وی می‌گوید: «طبق اطلاع و اخباری که خداوند تبارک و تعالی در کتابش داده است، این درد بی‌درمان در ابتدا در میان قوم نوح علیه السلام سربرآورد.» سپس ماجرای پیش گفته را ذکر کرده و گفته است: «چون خاستگاه و منشأ بت پرستی از ناحیه‌ی قبرها بوده است، پیامبر (ﷺ) به منظور بستن راهها و اسبابی که به شرک منتهی می‌شود، در صدر اسلام، اصحابش را از زیارت قبرها، نهی فرمود.»^۴

[۱۴] شافعی در مقدمه‌ی کتاب «الرساله» آنجا که به ذکر اصناف و طبقات کفار در زمان بعثت رسول (ﷺ) پرداخته است، به خاستگاه و علت شرکی که ما به آن اشاره کردیم، اشاره کرده، و بیان نموده، کافران در زمان پیامبر (ﷺ) دو دسته بوده‌اند: یکی اهل کتاب که کتاب آسمانی خود را تغییر داده بودند، و دیگری دسته‌ای بودند که چیزهایی را که خدای تبارک و تعالی به آنها اجازه نداده بود، پدید آورده بودند، و با دستهای خود سنگها و چوبها و مجسمه‌هایی را نصب کرده بود که آنها را زیبا و

۱. الباعث علی انکار البدع و الحوادث ص ۱۰۰-۱۰۱

۲. و این نهی در احادیث فراوانی ذکر شده است. قسمتی از آنها را در صحیح بخاری ج ۲ ص ۹۰، کتاب خبائز، باب کرهت اتخاذ سجده‌گاه بر قبرها، و در صحیح مسلم ج ۵ ص ۱۱ تا ۱۳، کتاب المساجد و مواضع الصلاة، باب نهی از ساختن مسجد بر روی قبرها، نگاه کنید.

۳. شرح صحیح مسلم ج ۵ ص ۱۳

۴. العقد الثمین ص ۱۷۵-۱۷۶

دوست داشتنی می دانستند، و برای آنها نام‌هایی ساختگی تراشیده بودند، و آنها را بعنوان خدایانی که باید پرستیده شوند، فراخواندند. سپس در ارتباط با ذکر آن جوابی که این صنف کافر و غیر خداپرست می دادند، می گوید: «و الله تعالی به حکایت از آنها گفته است: ﴿لَا نُذِرْنَ إِهْتِكُمْ وَلَا نُذِرْنَ وِدًّا وَلَا سُوعَا وَلَا يَغُوثَ

وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ (۲۳) وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ [نوح: آیات ۲۳-۲۴]

ترجمه: «خدایان خود را رهانکنید، و وِدَّ و سِوَاع و یغوث و یعوق و نسر را رهامکنید! حال آنکه آنها مآیة گمراهی بسیاری شدند.»^۱

سپس این گفته‌ی پروردگار جهانیان را ذکر کرده است: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً

فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [بقره: آیه ۲۱۳]

ترجمه: «مردمان یک امت بودند آنگاه خداوند پیامبران را بعنوان مبشر و منذر مبعوث فرمود.»^۲

و این آیه‌ی کریمه و آیه‌ی قبلی که نظیر آنست، همان دلیلی است که ما با استناد به آن، می گوئیم^۳: که شرک به خاطر علت و سببی که در آیه‌ی مذکور وجود دارد و شافعی آن را قبل از این آیه آورده است ﴿وَلَا نُذِرْنَ وِدًّا وَلَا سُوعَا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾، [امری اصیل نیست] و بلکه در میان انسانها پدید آمده است.

[۱۵] به همین خاطر وقتی که آن مرحوم حدیث «قاتل الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبياءهم مساجد»^۱، «خدا نبود کند یهودیها و مسیحی‌ها را که قبور

۱. این سخن همان‌گونه که واضح است، سخن قوم نوح می‌باشد، و شافعی «رحمته» به رغم اینکه بخشش در مورد اصناف کفار موجود در زمان پیامبر (ﷺ) است، به این دلیل آن را ذکر کرده که او دارد سخن و گفتار یکی از آن اصناف مشرکان متقدم و متأخر را ذکر می‌کند. و به هیچ‌وجه منظورش این نیست که این سخن در زمان پیامبر (ﷺ) عنوان شده است. بلکه مرادش همان چیزی است که بیان کردم. والله اعلم.

۲. الرسالة ص ۱۲۸

۳. مطالب پیشین آغاز این مبحث را نگاه کنید.

۱. مشابه این حدیث در صحیح البخاری ج ۲ ص ۹۰-۹۱، کتاب الخبائز، باب کراهت اتخاذ قبور بعنوان مساجد، و در صحیح مسلم ج ۵ ص ۱۲-۱۳، کتاب المساجد و مواضع الصلاة،

پیامبرانشان را بعنوان مسجدها و سجدگاههایی برگرفتند.» را روایت کرده، گفته است: «... هرچند که خدا داناتر است ولی ما می‌گوئیم که پیامبر (ﷺ) از این بیزار بوده که احدی از مسلمانان بیش از حد او را بزرگ کند و قبرش را بعنوان سجدگاه انتخاب نماید، هرچند که انتظار می‌رود این مسئله برای نسلهای بعدی، موجبات فتنه و گمراهی را فراهم کند.» و این به این علت است که فتنه و گمراهی مزبور که بیم وقوع آن می‌رود، در گذشته به سبب همین زیاده‌اندیشی و افراط‌گرایی روی داده است.^۱ و علمای شافعی توضیح داده‌اند، شبهه‌ای پست و پلید همواره از ناحیه‌ی غلواندیشان، این غلو و زیاده‌اندیشی را احاطه کرده است و آنها بوسیله‌ی این شبهه درصدد برآمده‌اند، این عملکرد خود را توجیه نمایند. و خلاصه‌ی این شبهه این است که آنها می‌گویند: ما به این دلیل این کارها را انجام می‌دهیم تا مشمول شفاعت این بزرگان (از دست‌رفته) قرار بگیریم؛ زیرا آنها در نزد خداوند به آنچنان مقام و منزلت والایی دست یافته‌اند که بیش از هرچیز، به منزلتی که وزرا در نزد پادشاهان کسب می‌کنند، شبیه می‌باشد، و همان‌گونه که وزرا برای تأمین نیازهای مردم در نزد پادشاه پادرمیانی می‌کنند، و این پادرمیانی موفقیت‌آمیزتر است، بدینسان کسانی که بجای خداوند تبارک و تعالی، اگر از ناحیه‌ی مردم مورد فراخوانی و عبادت واقع شوند، دیگر کار تمام شده، آنها در نزد خداوند برای آن مردم پادرمیانی و شفاعت می‌نمایند، و آنها را به خداوند نزدیک می‌سازند!!

آری، این شبهه‌افکنی قبیح و ناپسند همان پاسخی است که سالیان سال است

باب نهمی از ساختن مسجد بر روی قبرها، وجود دارد.

۱. نباید در سخن اهل علم که می‌گویند: علت شرک، غلواندیشی در اشخاص صالح بوده است با سخن کسانی دیگر که می‌گویند: علت این امر، زیاده‌اندیشی در رابطه با قبرها بوده است، تناقضی احساس کنیم زیرا نتیجه‌ی هر دو سخن یکی است. چه، تعظیم و بزرگ‌سازی قبرها بر بزرگ‌سازی و تعظیم مرده‌ها مترتب می‌گردد؛ زیرا غلواندیشان هر قبری را که بزرگ و مهم نمی‌پندارند، بلکه فقط قبرهای پیامبران و انسانهای صالح را بزرگ دانسته، در آنها اغراق می‌کنند.

مشرکان و شرک خواهان آن را تکرار کرده و می کنند. همان گونه که [۱۶] ابن کثیر «چنین» در رابطه با آیه ۳ سوره ی زمر که می گوید: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ

أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾

ترجمه: «و آنها که غیر خدا را اولیای خود قرار دادند، (دلیلشان این بود که:) اینها را نمی پرستیم مگر بخاطر اینکه ما را به خداوند نزدیک کنند . . .»

گفته است: «این همان شبهه و دلیل بی پایه ای است که مشرکان از قدیم الایام گرفته تا روزگار جدید به آن متکی شده و می شوند.»

سپس بعد از بیان این نکته که رسولان این شبهه را انکار نموده اند، گفته است: «و الله تعالی خبر داده که فرشتگانی که در آسمانها و زمین هستند اعم از فرشتگان مقرب و غیر مقرب، همگی آنها بندگان خاضع و تسلیم خداوند می باشند که در نزد او تنها برای کسانی شفاعت می کنند که خداوند خود بپسندد و راضی باشد، و در نزد خدا همانند وزرا و فرماندهان پادشاهان نشان نیستند که بدون اجازه ی آنها برای دیگران پادرمیانی و شفاعت کنند آنهم در مواردی که پادشاهان دوست داشته باشند یا امتناع ورزند.»^۱

بنابراین ابن کثیر توضیح داده، این شبهه از قدیم الایام در میان مشرکان موجود بوده، و همچنان باقی خواهد ماند.

[۱۷] به همین خاطر است که مقریزی این شبهه را شبهه ی هر مشرکی قرار داده است، خواه کسانی که قبل از اسلام بوده اند یا کسانی که نام مسلمانی بر خود نهاده، عبادت را به غیر کسی که لایقش است (یعنی خدای تبارک و تعالی) اختصاص داده اند. وی در اثنای سخنش درباره ی شرک الوهیت گفته است: «این شرک، همان شرک بت پرستان، ملایکه پرستان، جن پرستان و شیخ پرستان و صالح پرستان - چه آنهایی که زنده اند و چه آنهایی که مرده اند می باشد. - کسانی که بندگانشان درباره ی آنها گفتند: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ و برای ما شفاعت می کنند و به سبب قربت و کرامتی که در نزد خدا دارند، ما هم قربت و

۱. تفسیر قرآن عظیم ج ۳ ص ۴۵ و نیز ج ۲ ص ۱۵۱ و ۴۱۱

کرامت می‌یابیم، همان‌گونه که در دنیا معروف و مشهور است که کسانی که به خدمت و حشم و خواص [و نورچشمی‌های] پادشاهان خدمت می‌کنند، دارای کرامت و قربت می‌گردند . . .»^۱

[۱۸] رازی در اثنای سخنش درباره‌ی اهداف مشرکان از [عبادت] معبودانشان گفته است: «یکی از این اهداف این است که آنها با قراردادادن این بت‌ها و مجسمه بر شکل و شمایل انبیا و بزرگانشان، می‌خواهند بگویند، ما با مشغول‌شدن به عبادت این مجسمه‌ها، می‌توانیم مشمول شفاعت و پادرمیانی این بزرگان در نزد خداوند تبارک و تعالی، قرار بگیریم». ^۲ و از آنجا که نسلهای جدید این عملکرد را از گذشتگانشان به ارث برده‌اند، رازی به سخنش ادامه داده، می‌گوید: «و نظیر این کار در زمان ما این است که بسیاری از مردم به بزرگ‌سازی و مهم‌شماری قبور بزرگان سرگرم شده‌اند و معتقدند که اگر قبرهای آنان را تعظیم نمایند، آنان در نزد خداوند برای ایشان پادرمیانی خواهند کرد!»^۳

منظور رازی این است که شبهه و دلیل نسلهای گذشته و نسلهای جدید در اینجا یکی است.

[۱۹] و بعد از آنکه شهرستانی هدف و مقصود بت‌پرستان را نسبت به معبودانشان بیان کرده، گفته است: «و در توجیه این کار خود می‌گویند که: ﴿مَا

نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [زمر: آیه ۳]

ترجمه: «ما فقط به این علت آنها را می‌پرستیم و عبادت می‌کنیم که ما را به خدا نزدیک گردانند.»^۱

[۲۰] یعنی این همان جوابی است که در مقام توجیه عبادت خود گفته‌اند. همان‌گونه که اشعری درباره‌ی شخص بت‌پرست گفته است: «گمان می‌برد که او

۱. تجرید التوحید ص ۱۶

۲. تفسیر کبیر ج ۱۷ ص ۶۳ و نگاه: به ج ۱۳ ص ۱۴۶، و ج ۲۰ ص ۱۸۱ و ۲۳۳

۳. تفسیر کبیر ج ۱۷ ص ۶۳

۱. الملل و النحل ج ۲ ص ۲۵۹

دارای پروردگاری است که با پرستش و عبادت کردن این بت به او نزدیک می‌شود.^۱

[۲۱] و سمعانی هم این شبهه و دلیل پوچ آنها را در نزد این آیه ذکر کرده است:

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [بقره: آیه ۲۵۵]

ترجمه: «چه کسی است که می‌تواند بدون اجازه خدا در نزد وی شفاعت کند؟!»

وی گفته است: «زیرا مشرکان گمان بردند که ملایکه و بتها برای آنها شفاعت و

پادرمیانی می‌کنند.»^۲

یعنی اگر آنها را عبادت کنند، برایشان شفاعت می‌کنند.

[۲۲] و بغوی درباره‌ی این قول خداوند که می‌فرماید: ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ

شُفَعَاءَ كُمْ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ﴾ [انعام: آیه ۹۴]

ترجمه: «... و شفیعانی را که در شفاعت خود شریک می‌پنداشتید، با شما نمی‌بینیم...»

گفته است: «و جریان از این قرار است که مشرکان می‌پنداشتند دارند بتها را

عبادت می‌کنند، زیرا بتها شریکان خدا هستند و در نزد وی شفاعت می‌کنند.»^۳

[۲۳] و درباره‌ی آیه‌ی ۳ سوره‌ی زمر که می‌گوید: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ

دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ گفته است: «به آنها

گفته می‌شود: معنا و مقصود شما از پرستش و عبادت بتها چه بوده است؟ می‌گویند:

تا ما را به خدا نزدیک سازند، (معادل عربی نزدیک که در آیه بکاررفته است،

کلمه‌ی زلفی است و آن اسمی است که بجای مصدر قرار گرفته است. (یعنی بجای

مفعول مطلق نشسته است). گویی گفته است: ليقربونا الى الله تقرباً) و در نزد الله

تعالی برای ما شفاعت نمایند.»^۱

[۲۴] ابو یحیی انصاری بیان کرده که شبهه‌ی فوق در نزد همه‌ی مشرکان موجود

۱. رساله‌ی الی اهل النغر ص ۱۳۹

۲. تفسیر سمعانی ج ۱ ص ۲۵۷ و ج ۴ ص ۴۵۸

۳. معالم التنزیل ج ۳ ص ۱۷۰

۱. معالم التنزیل ج ۷ ص ۱۰۷ تا ۱۰۸

است. وی گفته است: «همه‌ی آنها عقیده داشته‌اند که با پرستش بتها دارند عبادت خدا را انجام می‌دهند و به او نزدیک می‌شوند لکن به روشهای مختلف» سپس سخن بعضی از آنها را در این زمینه نقل کرده است: به خاطر عظمتی که خدا دارد، ما اهلیت و لیاقت عبادت را نداریم مگر با اتخاذ واسطه و میانجگر. ما آن بتها را پرستیدیم و عبادت کردیم تا به خدای سبحان نزدیک بشویم. و بعضی دیگر می‌گویند: ملایکه دارای مقام و منزلش در نزد خداوند می‌باشند، لذا ما بتهایی به شکل و شمایل آنها درست کردیم، و عبادت کردیم تا ما را به خدا نزدیک سازند، و دیگر راهها و روشهایی که نتیجه و حاصل آنها این است که آنها خدا را از خلال واسطه‌گری عبادت می‌کرده‌اند که به گمانشان آنها را به خدا نزدیک می‌سازد.^۱

[۲۵] بدینسان بیضاوی ذکر کرده، عبادتی که مشرکان نسبت به بتها انجام می‌دادند، «به نیت تقرب به خداوند سبحان بوده است».^۲

[۲۶] این بخاطر «فرط جهالت و نادانی ایشان بوده است، چه، عبادت و پرستش کسی که بوجود می‌آورد، ضرر می‌رساند، و نفع می‌رساند را ترک گفته، و به عبادت چیزهایی روی آوردند که قطعاً روشن است، فاقد هرگونه بهره‌رسانی و ضرررسانی می‌باشند، و بر پایه‌ی این خیال‌اندیشی که چه بسا آن چیزها [بت‌ها] در نزد خدا برای آنها شفاعت نمایند».^۳

[۲۷] تفتازانی از اشعری‌ها نقل کرده که آنها درباره‌ی بت‌پرستان گفته‌اند: «آنها بتها را بر این پایه که مجسمه‌های انبیا یا زاهدان یا ملایکه یا ستاره‌ها هستند، برگرفتند، و به شکل عبادت به تعظیم کردن آنها مشغول شدند، تا بدین طریق به خدای حقیقی برسند».^۱

۱. ر. ک. فتح الرحمن ص ۳۲۶-۳۲۷

۲. انوار التنزیل ج ۳ ص ۲۶

۳. مرجع سابق ج ۳ ص ۸۹

۱. الدر النضید ص ۱۸۳. مسلماً برای من علت انتساب این سخن به اشاعره معلوم نشده است. زیرا نقل این مطلب از مشرکان، از جمله چیزهایی است که تنها به اشاعره اختصاص ندارد، بلکه این سخنی است که اهل شرک آن را ظاهر و علنی ساخته‌اند. آنگاه اشاعره و دیگران آمده‌اند این قول را به آنها نسبت داده‌اند. با این وصف، برای این بحث ما، فایده‌ی مخصوصی از این نسبت‌دادن عاید می‌شود. زیرا

[۲۸] سویدی بیان کرده که مشرکان به این علت به معبودهای (دروغین) خود نزدیک می‌شوند «تا آن معبودها، آنها را به الله تعالی نزدیک نمایند؛ زیرا آنها در نزد خداوند شفاعت‌کاران آنها می‌باشند، و شفاعت آنها به این علت است که آنها فرستادگان خدا یا ملائکه‌ی خدا یا اولیای خدا می‌باشند.»^۱

از مطالب پیشین به این نتیجه می‌رسیم که سبب واقعی وجود شرک، زیاده‌اندیشی درباره‌ی مخلوقات چه به لحاظ اعتقادی و چه به لحاظ عملی، می‌باشد. و این سنت و روش بدی است که افراطی‌های قوم نوح پایه‌گذار آن شدند، سپس در مردمانی که پس از آنها آمدند نیز ادامه پیدا کرد.

به‌رغم آنکه شرک ملتها متنوع و گوناگون است، باید به این نکته اذعان کنیم که «زیاده‌اندیشی» و «افراط‌گرایی» همچنان به عنوان سببی برای وقوع شرک مطرح است که تکرار شده است.

و شبهه و دلیل مشرکان درباره‌ی شفاعت‌خواهی و طلب نزدیکی بواسطه‌ی (خدایانشان) همچنان در طول روزگار تکرار می‌شود، تا جاییکه گویی نسلهای پیشین آنها آن را به نسلهای جدید سفارش و وصیت می‌نمایند. و از خداوند طلب معونت می‌نمائیم.

غالب اشعری‌ها به مذهب شافعی منتسب می‌باشند.

۱. العقد الثمین ص ۲۲۵

فصل دوم

انواع شرک

و در آن یک مقدمه و دو مبحث وجود دارد:

مقدمه

مبحث اول: شرک منافی توحید

مبحث دوم: شرکی که با کمال توحید منافات دارد

مقدمه

علمای شافعیه - مانند دیگر اهل علم - شرک را به دو قسمت جامع تقسیم کرده‌اند که هر یک از آن دو قسم، مسائل فراوانی را در بر می‌گیرند. قسم اول از این دو قسم، شرک اکبر است، که صاحبش را از دین خارج می‌سازد، و دومی، شرک اصغر فی نفسه است که فرد را از دایره‌ی دین خارج نمی‌سازد.^۱

۱. محمد بن نصر در بیان این دو قسمت، در کتاب تعظیم قدر الصلاة ج ۲، ص ۵۲۷، چنین نقل می‌کند که: «کفر دو نوع است: یکی از آنها موجب خروج از دین می‌شود، و دیگری باعث خروج از دین نمی‌شود، بدینسان شرک هم دو نوع اند: شرک توحید که موجب خروج از دین می‌شود و شرک عمل یعنی ریا، که موجب خروج از دین نمی‌شود، الله تعالی فرموده است: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [کهف: ۱۱۰]، «پس هرکس که به لقای پروردگارش امیدوار است، پس عمل صالح انجام دهد، و کسی را در عبادت پروردگارش شریک او قرار ندهد.»

منظور خدا در این آیه، ریا کردن با اعمال صالحه است، و پیامبر (ﷺ) فرموده است: «طیره شرک است.»

بنابراین قسم اولی که موجب خروج از دایره دین است، اکبر است، و دومی که با ریا و طیره کردن با آن مثال آورد، اصغر است. و ابن اثیر در النهایه ج ۲ ص ۴۶۶، در اثنای تعریف شرک گفته است: «أشْرَكَ بِاللَّهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ [= با خدا شریک گرفت، پس او مشرک است.] هنگامی است که برای او شریک قرار دهد، و شرک، کفر است.» سپس در ج ۲، ص ۴۶۷، در مقام بیان معنای وصف طیره [= فال زدن] به شرک، گفته است: «و این کفر به خدا نیست، زیرا اگر کفر می‌بود، با توکل از بین نمی‌رفت.» و منظورش، تفاوت قایل شدن آن با قسم اولی است که در آن فرد شکر همراه با الله تعالی^۱ معبودی را بر می‌گیرد، و این همان اکبر است، زیرا، همانگونه که ابن هنر نقل کرده، این کار شرک در توحید است، اما دومی، به این حد سنگین و غلیظ نمی‌رسد، به همین دلیل خاطر نشان ساخت که آن، کفر نیست، یعنی فرد را از دایره دین خارج نمی‌سازد.

این در حالی است که علمای شافعی، توضیح داده‌اند که شرک اصغر گاهی اوقات، به خاطر اعتقاد سوئی که بدان ملحق می‌شود، به شرک اکبر تبدیل می‌شود، و این مورد را در بسیاری از مسائلی که برای آنها دو جنبه قرار داده‌اند، بیان کرده‌اند، یکی از آن جنبه‌ها مربوط به شرک اصغری است که اصل در آن عدم خروج از دین است، و دومی متعلق به شرک اکبر است، و این با توجه به اعتقاد باطلی است که مسئله را سنگین‌تر و بزرگتر از آن قرار داده که در دایره شرک اصغر باقی بماند.

و از آنجا که مسئله با این وصف (مذکور) از تفصیل و تقیید است، در

و ابن کثیر در تفسیرش ج ۲ ص ۴۹۴-۴۹۵ گفته است: « الله تعالی فرموده است: ﴿إِنِ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ۱۳] «براستی شرک ظلم بزرگی است» و این همان شرک اعظم است که فرد در آن، همراه با الله غیر او را عبادت می‌کند، و در آنجا شرک دیگری هم هست که خفی است و انجام دهنده‌اش غالباً آن را احساس نمی‌کند. «سپس تعدادی از انواعی را که در دایره‌ی آن قرار دارند، ذکر کرده است.

بیضاوی هم در انوار التنزیل ج ۲ ص ۸۶ به این دو قسم اشاره کرده، و آنها را «جلی و خفی» نام نهاده است، و ابن حجر هیتمی هم در کتابش الزواجر عن اقتراف الكبائر، ج ۱ ص ۲۷-۳۸، این دو قسم را ذکر کرده، بطوریکه کبیره اول را در شرک اکبر قرار داده، و دومی را در شرک اصغر قرار داده است. و بدینسان سویدی هم در العقر الثمین چنین کرده، بطوریکه در صفحه ۱۱۸-۱۴۰ بابی را به بیان شرک اکبر اختصاص داده، سپس در صفحه ۱۴۰-۱۴۷ بابی را در رابطه با بیان شرک اصغر گشوده است. و رازی در تفسیر الکبیر ج ۱۷ ص ۱۸۰ به شرک خفی اشاره کرده و آیه ۱۰۵ سوره یونس ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ را با استناد به اینکه بعد از نهی از عبادت بتها نازل شده است، بر شرک خفی حمل نموده است. و منظورش این است که عبادت بتها شرک جلی است، و نیز نگاه کنید به انتقادی که ماوردی در ج ۲ ص ۳۲۰ تا ۳۲۱ الحاوی الکبیر نسبت به کسی گرفته که ندانسته محسوب کردن انتظار کشیدن امام مأموم را بعنوان شرک، توسط امام شافعی، محمول بر شرکی نموده، که پایین تر از کفر است، و در عین حال توضیح داده که عدم آگاهی بعضی از یاران شافعی از منظور شافعی که شرک، در این مسأله، همان چیزی است که باعث شده آنها حکم دهند که اگر امام (پیش نماز) منتظر مأموم شود، از دین خارج شده و خونش حلال است.

واقع ملحق ساختن مسائل شرک آمیز به یکی از دو قسم اکبر یا اصغر، به حول هذا، بر حسب غالب و اکثر از حالت در افتادگان در شرک خواهد بود، سپس بعد از آن در هر نوعی - به هنگام بیانش - تفصیل و تقسیم بندی صورت خواهد گرفت.

گذشته از این، بر نمونه‌های مهمی از انواع شرک اقتصار خواهیم کرد، تا حقیقت آن روشن شود، و دو قسم آن کاملاً واضح و روشن گردد. چون ذکر همه انواع بطور کامل، امری مشکل است، بخصوص در چنین جایی، زیرا « شرک، انواع فراوانی است که فقط خدا آنها را می‌شمارد، و اگر برویم انواع آن را ذکر کنیم، رشته سخن خیلی طولانی می‌شود! » اما بعضی از این انواعی که در اینجا ذکر خواهند شد، نیاز شدیدی به بسط و بیان دارند، یا بخاطر اینکه مسئله آنها در میان مردم خیلی بزرگ شده و ریشه دوانده، و یا بخاطر بیان انتقاد اعتراضی نسبت به بعضی از علمای شافعی در مورد آنها، و به حول خدا، همه اینها در دو مبحث زیر خواهد بود:

اول: شرک منافی توحید.

دوم: شرک منافی با کمال توحید.

مبحث اول: شرک منافی توحید

در آن مسائل زیر وجود دارد:

مسأله‌ی اول: شرک در دعا

مسأله‌ی دوم: شرک در طاعت

مسأله‌ی سوم: شرک در ذبح

مسأله‌ی چهارم: شرک در سجود

مسأله‌ی پنجم: شرک در طواف

مسأله‌ی ششم: شرک در نذر

مسأله‌ی هفتم: شرک در سحر

مسأله‌ی هشتم: شرک رُقی و تمیمه‌ها

مسأله اول: شرک در دعا

در باب دوم روشن شد که دعا یکی از انواع عظیم و مهم عبادت می‌باشد، تا جائیکه در چندین جا، خود عبادت قلمداد شده، و به آن تعبیر گردیده است.^۱ و از آنجا که دعا دارای چنین مقام و منزلت عظیمی است، در واقع کسی که به خود جرأت داده، و آن را به غیر الله تعالی اختصاص دهد، باید گفت آن‌چنان عمل

۱. نگاه: به صفحه ۳۵۵ تا ۳۶۹ این کتاب و به همین خاطر به رغم دعا‌های فراوانی که با اسناد ثابت و صحیح از سلف صالح و علمای عامل وارد شده، یا آنچه را که آنها در این زمینه در کتاب‌هایشان نوشته‌اند، شما در آنها، حتی یک دعا را نمی‌بینی که از غیر خدای تبارک و تعالی صورت گرفته باشد، مع الوصف، کسی که دعا‌های آنها را دنبال می‌کند، اگر بخواهد در پی استقصاء و بررسی همه جانبه‌ی آنها برآید، یقیناً به یک دهم [آن دعاها] هم نمی‌رسد.

زشتی انجام داده که وی را از دایره‌ی یکتاپرستان خارج می‌سازد، و به حیطه‌ی مشرکان در می‌آورد. علمای شافعی مذهب به بیان این نوع از شرک اهتمام جدی ورزیده، و نسبت به آن هشدار داده‌اند، و شافعی «رحمته» در ارتباط با آن، یک قاعده‌ی عام و فراگیر تدوین کرده که همه‌ی جوانب آن را از هر سو، در بر می‌گیرد، و آن اینکه کسی که [۱] مرتکب عمل جادوگری شود، در دو حالت کافر می‌شود. و یکی از این دو حالت این است که «اگر وی چیزی توصیف کند و بگوید که مستوجب کفر است، مانند اعتقاد اهل بابل نسبت به تقرب جستن به آن هفت ستاره‌ها، و اینکه آن ستاره، درخواستی را که از آن‌ها شده است، [می‌شنوند] و برآورده می‌سازند، چنین شخصی کافر است»^۱. بنابراین سخنی که شافعی در اینجا گفته است، به مثابه‌ی یک قاعده کلی و عمومی است که بر هر کسی که غیر خدا را در چیزی بخواند که فقط از عهده و توان خداوند تبارک و تعالی بر می‌آید، صدق می‌کند. و این به این خاطر است که شافعی علت شرک بابلی‌ها را در این بیان کرده که آن‌ها از غیر خدا چیزهایی را می‌خواستند که جایز نیست از غیر خدا درخواست شوند. و قطعاً علت کفر آن‌ها در نظر وی تنها این نبوده است که آن‌ها آن ستاره‌ها را می‌خوانده‌اند. بر این پایه، هر کس غیر خدا، از مخلوقات زمینی و مخلوقات آسمانی را بخواند، حکمش تفاوتی با حکم مشرکان اهل بابل ندارد، زیرا، وی آمده این عبادت را به غیر الله تعالی اختصاص داده است. و به همین خاطر است که می‌بینیم شافعی شخصاً دست به کار شده، و این قاعده را بر هر کسی که سحرش چنین شرکی را در بر می‌گیرد، تطبیق می‌نماید، با آنکه وی معتقد به تفصیل کلام درباره سحر است و می‌گوید نباید به طور مطلق به تکفیر کسی که به آن می‌پردازد، یقین حاصل کنیم^۲.

۱. این مطلب را ابن کثیر در ج ۱ تفسیرش ص ۱۴۷، از کتاب «الاشراف علی مذاهب الاشراف»، اثر وزیر ابوالمظفر یحیی بن محمد بن هبیره «رحمته» نقل کرده است. و ابن قدامه هم در المغنی ج ۸ ص ۱۵۲ مشابه این مطلب را نقل کرده است.

۲. ان شاءالله به زودی بیان این مطلب در مسأله‌ی هفتم این مبحث خواهد آمد.

[۲] مشابه این سخن شافعی، مقوله‌ای است که ابن صباغ^۱ درباره‌ی وضعیت ساحر بیان کرده است. [وی گفته است] اگر وی معتقد باشد که دارد به این ستاره‌ها نزدیک می‌شود، و آن‌ها به سؤالات و درخواست‌هایی که از آن‌ها کرده می‌شود، پاسخ می‌دهند، یقیناً کافر می‌گردد.^۲ ابن صباغ در این‌جا منظورش اجابت دعا از ناحیه آن ستاره‌هاست.

[۳] ابن حجر هیتمی^۳ این مقوله را به شافعی نسبت داده است.^۴ و از آن‌جا که امت‌های قبل از ما، در دعا‌های خود انبیاء و صالحان را به امید آنکه آن‌ها در نزد خداوند برای برآورده سازی نیازهایشان پا درمیانی کنند، شریک ساخته‌اند، در واقع شافعی «رحمته» [۴] هنگامی که با تعدادی از صفت‌های بزرگوارانه از پیامبر (ﷺ) یاد می‌کند، و سری به مسأله شفاعت می‌کشد، و بیان می‌کند که وی همراه با پروردگار سبحان در این دنیا مرفوع الذکر است، [در مقام توصیف وی] می‌گوید: «پیامبر (ﷺ) در قیامت شفاعت می‌کند، و شفاعتش پذیرفته می‌گردد».^۵ همان‌گونه که مشاهده می‌کنید، شافعی، شفاعت پیامبر (ﷺ) را محدود و مقید به آخرت نموده است. تا این مطلب را توضیح دهد که شفاعت خواستن در این دنیا از

۱. او ابو نصر عبدالسید بن محمد بن احمد بغدادی، از بزرگان سرشناس و صاحب نظر در مذهب امام شافعی می‌باشد. تا جائیکه گفته شده که وی نسبت به مذهب شافعی از ابو اسحاق شیرازی هم آگاهتر بوده است. و کتاب او به نام «الشامل» یکی از صحیح‌ترین و ثابت‌ترین کتاب‌های مذهب شافعی است. آن مرحوم در سال ۴۷۷ هجری وفات یافته است. برای دانستن شرح حال وی به السیر ذهبی ج ۱۸ ص ۶۶۴ - ۶۶۵، و طبقات ابن کثیر ج ۲ ص ۴۳۴ - ۴۶۵ مراجعه کنید.

۲. رافعی این مقوله را در العزیز ج ۱۱ ص ۵۶ - دار الکتب العلمیه - نقل کرده است.

۳. او ابو العباس احمد بن محمد بن محمد بن علی سعدی می‌باشد. در دانشگاه الازهر مصر دانش را فرا گرفته است. و سپس به مکه انتقال یافت و تا زمانی که جان به جان آفرین تسلیم کرد، در آنجا اقامت گزید. و بسا که به مکه نسبت داده شده و گفته شده: «ابن حجر مکی». دارای تألیفات فراوانی است. مشهورترین آنها «الزواجر عن اقتراف اکبائر» و «الاعلام بقواطع الاسلام» می‌باشد. طبق مفاد شذرات الذهب ابن عماد ج ۸ ص ۳۷۰، در سال ۹۷۳ هجری وفات یافته، ولی در اعلام زرکلی ج ۱ ص ۲۳۴ وفات او در سال ۹۷۴ قید شده است.

۴. الاعلام بقواطع الاسلام ص ۱۰۰.

۵. الرسالة ص ۱۳.

او، نامشروع است، ولی ذکر و یاد وی همراه با ذکر و یاد خدای تبارک و تعالی بلامانع است. زیرا همان‌گونه که در شهادتین و اذان و غیر آن دو ملاحظه می‌کنیم، ذکر و یاد وی در دنیا صورت گرفته و می‌گیرد.

[۵] و از همین جاست که گفته است: «دیشب دو آیه را استنباط کردم، که دیگر با استنباط آن‌ها، دنیا و مافیهای آن را نمی‌خواهم.

[این دو آیه به این قرارند] ﴿يَذُرُّ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ [یونس: آیه ۳]

ترجمه: «به تدبیر کار جهان» می‌پردازد، هیچ شفاعت‌کننده‌ای جز بعد از اذن نیست».

و در کتاب خدا نظیر چنین موردی فراوان است: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا

بِإِذْنِهِ﴾ [بقره: آیه ۲۵۵]

ترجمه: «و چه کسی است که در نزد وی شفاعت می‌کند مگر با اذن وی ...»

بنابراین «شفاعت کاران معطل می‌مانند و کاری نمی‌توانند بکنند مگر با اجازه‌ی الله تعالی»^۱. شافعی با بیان این مطلب می‌خواهد به این نکته یادآور شود که شفاعت ملکی نیست که در اختیار شفاعت‌کاران باشد تا از آن‌ها طلب کرده شود. بلکه شفاعت مخصوص الله تعالی است و تنها اوست که در روز قیامت به آن اجازه می‌دهد^۲ ...

۱. احکام القرآن بیهقی ج ۲ ص ۱۸۰.

۲. در ارتباط با صالحان باید بگوئیم که شافعی «رحمته» هنگامی که امیدوار شده که آنها می‌توانند به دیگران نفعی برسانند، دعای صالح آنها را طلب کرده است، به این امید که خدای تعالی دعای آنها را بپذیرد. آنچه که بر این دلالت دارد این است که با سند صحیح از شافعی به اثبات رسیده که آن مرحوم به دوستش حرمله‌ی بن یحیی گفته است: «برو پیش ادریس بن یحیی عابد، و به او بگو که برای من از خدا دعا کند». این جمله را ابو حاتم در آداب الشافعی ص ۸۴ از پدرش، از حرمله نقل کرده است و حال آنکه شافعی خوب می‌داند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) و یارانش از ادریس بن یحیی به مراتب بهتر و برتر هستند، مع الوصف نیامده از آنها مسألت کند برایش دعا کنند، بلکه از یکی از انسان‌های صالح و شایسته‌ی [هم عصر خود] که در قید حیات بوده است، خواسته که برایش دعا نماید. چرا که این عملکرد شافعی، قطعاً توسلی مشروع در شرع است. و علاوه بر این، بویطی هم وقتی که آتش فتنه‌ی خلق قرآن در زمان واثق دامنگیر او شد، و نتیجتاً به زندان افکنده شد،

[۶] می‌بینیم هنگامی که شافعی نیاز مردم به خدا و رسولش را خاطر نشان می‌سازد، به جایگاه این مسأله مهم اهتمام می‌ورزد، و در عبارت و سخن خود، جانب احتیاط را می‌گیرد، و درباره‌ی مقام پیامبر (ﷺ) می‌گوید: «الله تعالی همه‌ی انسان‌ها را در ارتباط با دینشان به پیامبر (ﷺ) نیازمند کرده است»^۱. باری، شافعی نیاز انسان‌ها به پیامبر (ﷺ) را فقط در زمینه‌ی دین دانسته است، چرا که پیامبر (ﷺ) کسی است که از طرف پروردگارش بیان می‌کند، و به راه درست و مستقیم او ارشاد می‌نماید، لذا تنها راهی که به سوی خدای تبارک و تعالی وجود دارد، راه پیامبر (ﷺ) می‌باشد. ولی وقتی که در ارتباط با نیاز مردم به خدای سبحان داد سخن سر می‌دهد، عبارت را بصورت مطلق بیان میکند، نه تنها محدودیت و تخصیصی در نظر نمی‌گیرد و مردم را در همه‌ی جوانب و عرصه‌ها نیازمند خدای تبارک و تعالی می‌داند، بلکه می‌گوید: «خدا و رسولش حق منت و بزرگی و فضل بر همه‌ی خلق دارند، و همه‌ی انسان‌ها نیازمند خدای تبارک و تعالی می‌باشند»^۲. و این زیباترین و واضح‌ترین سخنی است که در بیان این مقصود گفته شده است، پس منت و فضل برای خدا و رسولش بر همگان است، زیرا الله تعالی انسان‌ها را به واسطه‌ی رسولش (ﷺ) از گمراهی نجات داده است و به همین خاطر است که مردم در زمینه‌ی [تعلم] شئون دینی خودشان به پیامبر (ﷺ) احتیاج دارند. نیازمندی مردم به خدای سبحان کلی و از همه‌ی نواحی است و تنها به یک نوع نیاز اختصاص ندارد... لذا، جایز نیست که پای پیامبر (ﷺ) به این عرصه کشیده شود، زیرا اگر نیاز این گونه عام و مطلق باشد، باید آن را به سوی کسی رفعت دهیم که اداره‌ی شئون بندگان - بی هیچ شریکی - تنها در دست اوست.

نامه‌ای به محمد بن یحیی نوشت به این مضمون که: «چیزی که از تو می‌خواهم این است که وضعیت ما را برای برادرانمان از اهل حدیث که در ناحیه‌ی تو هستند، گزارش دهی [و از آنها بخواهی که برای ما دعا کنند]. شاید خدای تعالی به واسطه‌ی دعای آنها مرا از زندان آزاد کند، چرا که مرا [به زنجیر] و آهن کشیده‌اند و از ادای فرض وضو و نماز عاجز شده‌ام». مناقب شافعی اثر بیهقی ج ۲ ص ۳۴۱.

۱. الرسالة، ص ۱۰۴.

۲. الام ج ۶، ص ۲۰۲.

[۸] به همین خاطر است که می‌بینیم شافعی هم مانند دیگر ائمه، بیان کرده است که هر کسی که بر سر قبر پیامبر (ﷺ) آمده و بر او سلام کرده، سپس می‌خواهد برای خود دعا کند، باید رو به قبله کرده، سپس دعا کند، و حق ندارد رو به قبر پیامبر (ﷺ) نماید.^۱ این به این خاطر است که دعا حق خالص خدای تبارک و تعالی است، و دیگر برای کسی که قبر پیامبر (ﷺ) را زیارت می‌کند، و می‌خواهد دعا کند، معنی ندارد که به قبر او رو نماید، زیرا این شخص پیامبر (ﷺ) نیست که مورد دعا و مسألت قرار می‌گیرد، بلکه فقط و فقط آن پروردگار عزیز و مهربانی است که برای دعا خوانان و نیایش‌کنندگان، رو کردن به قبله‌اش را مشروع نموده است. علمای متقدم و پیشین شافعی مذهب - وقتی که در میان مسلمانان کسی دیده نمی‌شد که غیر الله تعالی را بخواند - در ارتباط با شرک دعا آنچنان سخن می‌گفتند که گویا چنین چیزی هرگز از ناحیه‌ی انسان مسلمان روی نمی‌دهد، و در اثنای بیان بعضی از مسائل عقیدتی، برای بدعت گزاران دلیل می‌آورند که پیامد و نتیجه‌ی سخنشان درباره‌ی مسائل عقیدتی، به مسئله‌ای شنیع و زشت منجر می‌شود، که همان دعا از غیر خدای تبارک و تعالی می‌باشد، و این مسئله را به عنوان ظاهرترین دلیل بر بطلان سخنشان قرار می‌دادند، بدین خاطر که به شرک منتهی می‌گردد. و این مطلبی است که ابن خزیمه «حجته» به صورت آشکار، در اثنای پاسخی که به جهمی که می‌گفتند، کلام الله مخلوق است، می‌دهد، آن را توضیح می‌دهد. آن‌جا که این حدیث را روایت می‌کند: «لنزل احدکم منزلاً، فليقل: اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق»^۲ «اگر شما در جایی و منزلی اتراق کردید، بگوئید: پناه می‌برم به کلمات تمام و کمال خدای تعالی از شر آنچه که آفریده است». و نیز به این حدیث پیامبر (ﷺ) هم

۱. نگاه: به فتاوی ابن تیمیه ج ۱ ص ۲۲۹ - ۲۳۰، و ابوالحسن محمد بن مرزوق زعفرانی شافعی مذهب هم در کتابش فصل جنازه‌ها، این مطلب را گفته است. (المجموع نووی ج ۵ ص ۳۱۱).

۲. روایت از مسلم ج ۱۷ ص ۳۱، کتاب ذکر و دعا، باب الدعوات و التعوذ، به نحو آن، و نیز احمد در مسندش ج ۶ ص ۴۰۹ و روایت از غیر این دو.

استناد می‌کند که در آن پیامبر (ﷺ) به آن کسی که عقرب او را نیش زده بود، گفت: «اما انک لو قلت حین امسیت، اعوذ بکلمات الله التامات من شر ما خلق لم تضرک»^۱ «اگر تو شب هنگام می‌گفتی: پناه می‌برم به کلمات تمام و کمال خدای متعال از شر آنچه که آفریده است، آن عقرب نمی‌توانست آسیبی به تو برساند»

[۹] سپس ابن خزیمه گفته است: «ای جدال خواهان! آیا تا به حال نفهمیده‌اید که جایز نیست، پیامبر (ﷺ) دستور دهد برای درامان ماندن از شر خلق خدا، به متوسل شدن و پناه بردن به مخلوق خدا روی آوریم؟! آیا تا به حال از یک عالم شنیده‌اید که جایز بداند، دعاکننده بگوید: از شر خلق خدا به کعبه پناه می‌برم؟! یا صحیح بداند که شخص دعاکننده بگوید: به صفا و مروه پناه می‌برم؟! یا از شر آنچه که خدا آفریده، به عرفات و منی پناه می‌برم?!»

آری، مسلمانی که از دین خداوند تبارک و تعالی آگاه است، نه این سخن را می‌گوید و نه آن را جایز می‌شمارد. لذا قاطعانه می‌گوئیم که محال است مسلمانانی از شر خلق خدا، به خود خلق خدا پناه ببرد.

پس، باید در این سخنان قوی و نیرومند اندیشه کنیم؛ تا بدانیم که شرک دعا، از جمله چیزهایی بوده که در نزد این پیشینیان، شناخته شده نبوده است.

مثلاً همین ابن خزیمه در مقام استدلال و احتجاج، قاطعانه می‌گوید که محال است مسلمانی که از حقیقت دینش آگاه است، چنین عملی را انجام دهد. آخر مگر نه این است که دینش بر پایه‌ی تسلیم شدن در برابر خدای تبارک و تعالی و اختصاص دادن و انجام دادن همه‌ی عبادت‌ها به او و برای او، و بدون اتخاذ هیچ شریکی، استوار و تأسیس شده است؟! و این قسمت سخن ابن خزیمه که می‌گوید: «آیا تا به حال از عالمی شنیده‌اید...» به صورت کاملاً واضح و روشن نشان می‌دهد که اهل علم همگی بر این اجماع دارند که جایز نیست انسان مسلمان دعایش را به غیر از پروردگارش متوجه کس دیگری سازد، حال آن کس، هر موجودی که

۱. این حدیث را مسلم در ج ۱۰ ص ۳۲ در کتاب و باب مذکور در پاورقی فوق روایت کرده است و احمد در مسندش ج ۲ ص ۳۷۵ مشابه آن را روایت کرده است. و غیر این دو هم این حدیث را روایت کرده‌اند.

می خواهد باشد. به همین خاطر است که ابن خزیمه، سرزنش کنان می پرسد: آیا تا به حال از عالمی شنیده شده که خلاف این را بگوید و جایز بداند که (غیر خدا) خوانده شود ولو از جمله‌ی چیزهایی باشد که الله تعالی آن را مهم و بزرگ کرده باشد مانند شعایرش که حج جز در آنها صورت نمی گیرد؟!^۱

[۱۰] و نظیر این احتجاج ابن خزیمه، احتجاج دارمی است که، وقتی این آیه نازل

شد: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾

[انعام: آیه ۶۵]

ترجمه: «بگو که او می تواند عذابی را از بالای سر شما یا از زیر پاهایتان بر شما بفرستد».

پیامبر (ﷺ) فرمود: «خدایا! به تو پناه می برم»^۲. در این رابطه دارمی می گوید: «ای کسی که همواره از در مخالفت در می آیی! آیا جایز است که این استعاذه‌ی پیامبر (ﷺ) این گونه تأویل شود که: پناه می برم به ثواب^۳ اعمالی که به وسیله‌ی آنها رضایت تو کسب کرده می شود، و پناه می برم به قبله؟!^۴ قاطعانه می گوئیم که

۱. و یکی از آشکارترین دروغ‌ها این است که بگویند علمایی که در خدمت دین و مسلمانان هستند، از غیر خدا دعا می کنند. البته مایه‌ی تعجب ما نیست که می بینیم افراد سرگردان و نادان می آیند در این زمینه حکایت‌ها و روایت‌هایی را سر هم می کنند و به اهل علم نسبت می دهند؛ زیرا بر پیامبر (ﷺ) دروغ گفته شده، و در میان مردم روایت‌های ساختگی‌ای شایع شده که اهل باطل به وسیله‌ی آنها از روی نادانی یا تظاهر به نادانی، به آنها احتجاج کرده‌اند. و ابن خزیمه با علم زیاد و فهم عظیم و جالبی که دارد با قاطعیت می گوید که امکان ندارد در میان مسلمانان کسی پیدا شود که به دین خدای تبارک و تعالی آگاه باشد، مع الوصف برود [غیر خدا را بخواند] و به غیر او پناه ببرد؟! و این سؤال وی: «آیا تا به حال شنیده شده که عالمی چنین فتوا داده باشد؟»، دلیل بر پوچی این روایت‌ها باطل می باشد. و از خداوند طلب یاری می کنیم. نگاه: به فتاوی ابن تیمیه ج ۱ ص ۲۲۳-۲۳۳ زیرا که وی، دامنه بحث را در این موضوع گسترده است.

۲. روایت از بخاری ج ۵ ص ۱۹۳، کتاب التفسیر، سوره‌ی انعام، باب این قول خدا (قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا) و روایت از احمد ج ۳، ص ۳۰۹ و روایت از غیر این دو.

۳. در اصل متن کلمه «ثوابک» [= پاداش تو] است [و صواب همین است که در متن گنجاندم].

۴. مرحوم دارمی با این مطلب می خواهد به این نکته اشاره کند که روش تعامل و برخورد اهل کلام با نصوص چگونه بوده است: وقتی که آنها با نصی برخورد می کردند که در آن الله تعالی صراحتاً صفتی را به خود اختصاص می دهد که با قواعد کلامی آنها جور در نمی آید، برای

پناه بردن به ذات هیچ چیزی غیر از ذات الله تعالی و کلمات وی جایز نیست، و به مخلوق پناه برده نمی‌شود»^۱.

[۱۱] بیهقی هم بعداً آمده در رابطه با مسأله‌ی فوق‌الذکر به این استدلال احتجاج کرده و گفته است: «و جایز نیست که از شر مخلوقی به مخلوقی دیگر استعاذه و پناه برده شود»^۲.

[۱۲] بغوی بیان کرده، همان‌گونه که پیامبر (ﷺ) به الله تعالی پناه برده، به کلام و صفات وی هم پناه برده است و «هیچگاه نیامده از شر مخلوقی به مخلوقی دیگر پناه ببرد»^۳.

[۱۳] با توجه به احادیثی که در رابطه با استعاذه به نام‌های خدا و کلمات او و مسألت کردن با آن کلمات، وارد شده‌اند، ابن حجر چنین برداشت کرده که قرآن غیر مخلوق است. و در مقام استناد و استدلال [برای این نظریه‌ی خود] گفته است: «اگر قرار باشد که قرآن مخلوق باشد، هیچ‌گاه به آن پناه برده نمی‌شد، چه، هیچ‌گاه به مخلوقی پناه برده نمی‌شود»^۱.

اینکه از زیر بار پیام‌ها و دلالت‌های آشکار چنین نصوصی فرار کنند، می‌آمدند و به انواع تأویلات متوسل می‌شدند مثلاً می‌گفتند: مراد از این وصف غیر خدا یعنی ملائکه است!! یا مراد از آن، فرمان خداست!! . . . و البته هرگز نمی‌توانند با چنین تأویلاتی از واقعیت‌ها بگریزند. و این تأویلات که داریم آنها را در کتابش نقل کرده است، دارای یک فایده‌ی مهم است و آن این است که: این گونه تأویلات که مستمسک و دست‌مایه متکلمان متأخر و جدید و امثال آنها گردیده است، حقیقتاً نشأت گرفته از افکار فرقه‌ی جهمیه هستند که قبل از متکلمان به سوی آنها گرایش یافته‌اند. عجیب است که می‌بینیم بعضی از متکلمین امروزی نه تنها جهمیه را گمراه می‌خوانند بلکه معتقدند که آنها تعطیل‌کنندگان صفات خدا هستند، مع‌الوصف در رابطه با بعضی از صفات خدا، تأویلات آنها را می‌پذیرند و به آنها تکلم می‌کنند، در حالیکه عرصه‌ی بحث یکی است و تفاوتی در آن میان آنها دیده نمی‌شود، خلاصه یا باید به طریق و روش جهمیه تأویل گفته شود، یا به اثبات آنچه که الله و رسول الله آن را ثابت و مسلم و قطعی کرده‌اند، قایل شویم. و این همان روش سلف صالح است که آن را مستقیماً از پیشوایشان حضرت محمد (ﷺ) دریافت کرده‌اند و باید بگوئیم که تفاوت میان این دو روش، از زمین تا آسمان است!

۱. پاسخ به مریسی (در ضمن کتاب عقائد السلف ص ۵۱۷-۵۱۸)

۲. الاسماء و الصفات ج ۱ ص ۴۷۷.

۳. شرح السنه ج ۱ ص ۱۸۵.

۱. فتح الباری ج ۲۸ ص ۱۵۷.

[۱۴] این بدین علت است که «پناه بردن جایز نیست مگر به کسی که بتواند شر آنچه را که فرد از دست آن به او پناه برده است، از سر او کوتاه کند»^۱ و او کسی نیست جز خدای یگانه. بنابراین می‌توانیم بگوئیم که این نقل قول‌ها و روایت‌های مشابه و هم معنی آن‌ها، در نظر علمای شافعی از یک قاعده‌ی مسلم و شک‌ناپذیری مایه می‌گیرند و آن قاعده این است، از آنجا که استعاذه و پناه بردن یک نوع دعا است، جایز نیست مگر این که به خدای یگانه صورت پذیرد، و جایز نیست که به احدی از خلق خدا - حال هر کس که می‌خواهد باشد - استعاذه شود.

پس وقتی که پیامبر (ﷺ) به صفات پروردگارش پناه برده، و امتش را به پناه بردن به آن‌ها ارشاد و راهنمایی کرده است، این نشان می‌دهد که صفات خدا غیر مخلوق هستند، چه، اگر مخلوق می‌بودند، یک عمل قبیح برآن مترتب می‌شد که همان پناه بردن به غیر خدا می‌باشد و شکی در این نیست که پناه بردن به غیر خدا شرک است.

[۱۵] این نکته‌ای است که خطابی صراحتاً آن را واضح و روشن ساخته است آنجا که می‌گوید: «به غیر خدا و صفاتش، به کس دیگر پناه برده نمی‌شود، زیرا هر چیزی که غیر خدا و صفاتش است، مخلوق است، و به همین خاطر است که کلمات خدای تعالی به تمامیت که همان کمالیت است، توصیف شده است. و هر مخلوقی که وجود دارد، حتماً دارای نقص و کمبودی می‌باشد، و استعاذه و پناه بردن به مخلوق شرکی است که با توحید و یکتاپرستی خالق منافات دارد، زیرا این عمل، رفتار و تعاملی را که بنده واجب است در قبال خدای خود انجام دهد و بدان معتقد باشد، به تعطیلی می‌کشاند»^۲. بنابراین وی با صراحت بیان کرده که دعا کردن از غیر خدای تعالی شرک اکبر است؛ چون در توصیف آن گفته: «شرکی است که با توحید و یکتاپرستی خالق منافات دارد...» و بی‌هیچ شکی این

۱. مرجع سابق ج ۲۴ ص ۳۴۷-۳۴۸.

۲. این مطلب را سویدی در العقد الثمین ص ۲۲۵ نقل کرده است.

توحید ستیزی شرک اکبر است!^۱ و به همین خاطر به وضوح بیان داشته که این عمل رفتار و تعاملی را که بنده وظیفه دارد در قبال خدایش انجام دهد، حذف می‌کند؛ و این تعامل همان عبادتی است که پری‌ها و انسان‌ها فقط برای انجام آن آفریده شده‌اند.

[۱۶] قوام السنه اصفهانی «رحمه الله» در اثنای شرحی که بر نام‌های نیکوی خدای تبارک و تعالی بیان داشته است، گفته است: «یکی از نام‌های خداوند تبارک و تعالی «وهاب» است. که عافیت و تندرستی می‌بخشد، و هیچ مخلوقی نمی‌تواند آن را ببخشد، و از سوی دیگر این نام، قدرت می‌بخشد، در حالیکه هیچ مخلوقی نمی‌تواند آن را ببخشد، تو می‌گویی: پروردگارا! به من عافیت و سلامتی عطا فرما! و این عافیت را از مخلوقی مسألت نمی‌نمایی، اگر هم درخواست کنی، نمی‌تواند آن را به تو ببخشد. و به هنگام ضعف و ناتوانیت می‌گویی: پروردگارا! قوت و توانی را به من ببخشای! و حال آنکه مخلوق نمی‌تواند این قوت را به تو ببخشد!»^۲.

[۱۷] و هنگامی که جهت تقریر مسأله خلق افعال بندگان، آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی

قصص را ذکر می‌کند: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾

ترجمه: «تو کسی را که دوست داشته‌ای، هدایت نمی‌دهی، اما الله تعالی هر کس را که بخواهد هدایت می‌دهد»

می‌افزاید: «وقتی که می‌بینیم با وجود آنکه خدای تبارک تعالی معجزات فراوانی به پیامبر (ﷺ) اختصاص داده و در پرتو آنها وی را مورد اکرام قرار داده است، الله تعالی قدرت این کار را از پیامبر (ﷺ) سلب می‌کند [و پیامبر (ﷺ) قادر به هدایت عزیزترین کس خود نخواهد شد اگر خدا نخواهد] باید قاطعانه به این نکته اذعان کنیم که دیگر بندگان ناتوان‌تر و کمتر از آن هستند که یکی از افعالشان را خلق کنند»^۱. وی در این روایت و روایت قبل از آن، این نکته را خاطر نشان می‌سازد که

۱. به پاورقی شماره‌ی ۱ صفحه‌ی ۴۵۹-۴۶۰ کتاب مراجعه کنید که در آن شافعی اعلام داشته

که شرک توحید همان شرک اکبر است.

۲. الحجّة فی بیان المحجّة ج ۱ ص ۱۴۴.

۱. الحجّة فی بیان المحجّة ج ۲ ص ۴۱۴-۴۱۵.

همه‌ی بندگان دارای حد و مرزی هستند که نمی‌توانند از آن عدول کنند. لذا، شئونی که مخصوص به الله تعالی است مانند هدایت‌بخشی^۱ و قوت‌بخشی و عافیت‌بخشی و امثال این‌ها، فقط به خود او مربوط می‌شوند و نباید آنها را غیر از او مطالبه کنیم و اگر خدای ناکرده کسی آن‌ها را از مخلوق بخواهد، نه تنها آن مخلوق در این زمینه کاری نمی‌تواند بکند، که در این درخواستش نوعی از شرک عظیم مشاهده می‌شود.

و از همین جاست که شهرستانی بیان کرده که یکی از اشکال و نمادهای شرک جاهلیت اول، درخواست کردن [۱۸] نیازها از غیر خدای تعالی می‌باشد. وی در اثنای سخنش درباره‌ی بت پرستان گفته است: «این جماعت، وقتی که بر روکردن به آنها (بت‌ها) عکوف کردند (و به این کار عادت پیدا کردند) این عکوف آنها نوعی عبادت بود، و اینکه می‌آمدند از آنها طلب قضای حاجات می‌نمودند، به نوعی خدا بودن آنها را ثابت می‌کردند!!»^۲.

و این به این خاطر است که این نوع از مسألت و چیزخواهی آنها درباره امور بوده است که چیزی که مورد سؤال و درخواست قرار گرفته است، قادر به برآورد سازی آنها نمی‌باشد، زیرا اینها شئونی هستند که فقط و فقط از خدای یگانه مطالبه می‌شوند، لذا هنگامی که به شیوه فوق، غیر خدا را خواندند،

[۱۹] با این کار خود در حیطه‌ی مشرکان در آمدند. چنانکه مرحوم سویدی در این باره گفته است: «کسی که به غیر خدای تبارک و تعالی پناه می‌برد، کسی را که به او پناه برده، به عنوان ولی و یاری دهنده‌ی خود، به جای الله تعالی، قرار می‌دهد؛

زیرا الله تعالی در سوره‌ی نحل آیات [۹۸-۱۰۰] می‌فرماید: ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ تا آنجا که می‌گوید: ﴿إِنَّمَا سُلْطَنُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ

۱. منظوم هدایت توفیق یافتن برای قبول حق است، و این هدایتی است که کسی جز الله تعالی قدرت و اختیار انجام آن را ندارد. برای اطلاع یافتن از این دو نوع هدایت و دلایل برای هر نوع، به کتاب «دفع ایهام الاضطراب عن آیات الكتاب» جزء دهم، از اضواء البیان (پرتوهای بیان) اثر شیخ محمد امین شنقیتی «رحمته» ص ۷ تا ۸ مراجعه کنید.

۲. الملل و النحل ج ۲، ص ۲۵۹.

﴿ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ ﴾

ترجمه: «از شر شیطان رانده شده به الله تعالی پناه ببر!»، «قدرت و سلطه‌ی او تنها بر کسانی است که او را به دوستی و یابوری خود می‌گیرند و کسانی که به الله تعالی شرک می‌ورزند».

از همین روی اگر کسی به منظور رهایی یافتن از شرارت‌ها و آسیب‌هایی که فقط خدای عالم به غیب قادر به ازاله آن‌ها می‌باشد، به غیر خدای سبحان پناه ببرد، باید بگوئیم او با این کار مرتکب شرک شده است.^۱

[۲۰] و سمعانی در رابطه با آیه‌ی ۶۵ سوره‌ی غافر که می‌گوید: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا

﴿إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾

ترجمه: «او (خدای) زنده‌ای است که هیچ خدایی جز او وجود ندارد، پس در حالیکه دین را بر او خالص کرده‌اید، او را بخوانید»

گفته است: «و دعای مخلصانه این است که فرد همراه با خدای تبارک و تعالی غیر او را نخواند».^۲ اینکه می‌گوئیم کسی که همراه با خدا غیر خدا را بخواند، از جمله مخلصان نیست، بدین معنی است که وی آمده غیرخدا را در زمینه‌ی خصیصه‌ها و ویژگی‌هایی که مربوط به خداست، شریک قرار داده است و هر کسی که کارش این باشد، یقیناً از جمله‌ی مشرکان است. چنان که رازی گفته است:

[۲۱] «دعا تنها زمانی به جایگاه اجابت منتقل می‌گردد که در اثنای اضطرار و ضرورت [و قطع امید از همه‌ی مردم] گفته شود. چنانکه خدای تعالی فرموده است:

﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [نمل: آیه ۶۲]

ترجمه: «یا کسی که دعای مضطر را اجابت می‌کند و گرفتاری را برطرف می‌سازد...»
و کسی که معتقد باشد که خدای تعالی شریک دیگری دارد، حالت اضطرار فوق برایش درست نمی‌شود، چون با خود می‌گوید، اگر این خدا مرا یاری نکند، آن

۱. العقد الثمین ص ۲۲۵.

۲. تفسیر سمعانی ۳۰/۵.

یکی خدا حتماً مرا یاری می‌کند^۱. بنابراین سماعی روشن و واضح کرده که دعا کردن از احدی همراه با خدا به مثابه‌ی کار مشرکان است؛ زیرا که فرد مشرک قلب خود را در بین دو معبود تقسیم کرده، امیدوار است که اگر یکی از آنها نتوانست دعایش را برآورده سازد، دیگری بتواند این کار را انجام دهد.

لذا باید بگوئیم که دعای چنین شخصی با آن اخلاصی که در آیه ۲۵ سوره غافر و غیر آن به دعاکننده دستور داده شده تا آن را فراهم کند، فرسنگ‌ها فاصله دارد.

و از سوی دیگر، رازی دعایی را که در آیه ۱۰۶ سوره یونس ذکر شده ﴿وَلَا

تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ﴾

ترجمه: «و به جای الله تعالی چیزی را نخوان [و عبادت مکن] که به تو نفع و ضرری نمی‌رساند. که اگر این کار را بکنی، در این صورت، از جمله‌ی ظالمان خواهی شد.»

حمل بر دعایی که از روی رغبت و رهبت صورت می‌گیرد، نموده است، و در عین حال بیان نموده که اختصاص دادن آن به غیر الله تعالی همان ظلمی است که در آیه‌ی فوق به آن اشاره شده است، زیرا شخص دعا کننده با چنین کاری، می‌آید و عبادت را در غیر آن جایگاهی که برایش تعیین شده است، قرار می‌دهد. و همان گونه که در مبحث اول فصل اول اشاره کردیم این همان حقیقت شرک است. و رازی، در مقام بیان معنای این آیه [۲۲] می‌گوید: «یعنی اگر تو به منفعت خواهی و طلب دفع مضرت از غیر خدای تعالی سرگرم و مشغول شوی، در این صورت از زمره‌ی ظالمان خواهی شد.»

زیرا ظلم عبارت است از قرار دادن آن چیز در جایی که اصلاً جای آن نیست و از آنجا که جز خدای تبارک و تعالی کسی و چیزی قادر به تصرف نیست، پس نسبت دادن این تصرف به چیزی که غیر خدای تبارک و تعالی می‌باشد، به مثابه قرار دادن چیزی در غیر جایی است که برایش تعیین شده است، و در نتیجه این کار نوعی ظلم است.»

[۲۳] یعنی شرک است، چنانچه این مورد را در جایی دیگر روشن و واضح کرده

است یعنی آن هنگام که بیان کرده که نامگذاری مشرکان به «ظالمان» صحیح است و به این علت احتجاج نموده که شرک، ظلم است.^۱ و هنگامی که حلیمی در ارتباط با ضرورت طاعت و فرمان‌پذیری از پیامبر (ﷺ) سخن می‌گوید، و خیلی دقیق و ریز این مسأله را طرح می‌کند، [۲۴] می‌بینیم که در لابلای سخنش به این نکته اشاره می‌کند: «کسی که در این میان، معبود است الله است نه پیامبر (ﷺ)، و تنها اوست که از سر رغبت و رهبت فرا خوانده می‌شود، و در این راستا هر چه که غیر اوست، کنار نهاده می‌شود».^۲

حلیمی با بیان این مطلب می‌خواهد بگوید که اطاعت کردن از پیامبر (ﷺ) موجب اختصاص دادن هیچ طاعتی به او نمی‌شود، بلکه به خاطر اطاعت و فرمان‌پذیری از خداست که اطاعت کردن از او واجب شده است. و از آنجا که دعا، یکی از بزرگترین عبادت‌ها می‌باشد، حلیمی بر این نکته یادآور شده که دعا باید خالصاً لله باشد، یعنی بنده با علاقه به او و ترس از او او را فرا بخواند، و هیچ‌کس غیر از او را نخواند، هر چند که آن غیر، در کمال بندگی و عبودیت به مقام خیلی بالایی دست یافته باشد.

و ابن کثیر در رابطه با آیه‌ی ۶ سوره‌ی جن که می‌فرماید: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾^۳ روایت‌هایی را وارد کرده که می‌گویند، این آیه در ارتباط با استعاده‌ی اهل جاهلیت به جن نازل شده است. سپس در مورد آن داستانی را نقل می‌کند که در آن داستان، گرگی به گله‌ی گوسفندی حمله می‌کند، و بره‌ای را از آن فرا چنگ می‌آورد. آن گاه چوپان آن گوسفندان پناه خواهان می‌گوید: ای ساکن این دره، همسایه‌ات را فراموش نکن و به دادش برس! آن گاه ندا کننده‌ای ندا در می‌دهد که: ای گرگ! آن بره را رها کن! بدین ترتیب

۱. تفسیر کبیر ج ۸ ص ۲۴۱

۲. المنهاج فی شعب الایمان ج ۱ ص ۳۳۸.

۳. «و اینکه مردانی از بشر به مردانی از جن پناه می‌برند، و آنها سبب افزایش گمراهی و طغیانشان می‌شوند.»

گرگ بره را رها می‌کند و آن بره شتابان به میان گوسفندان باز می‌گردد . . . و ابن کثیر در مقام نقد و تصحیح این داستان می‌گوید:

[۲۵] «احتمال دارد که این گرگی که آن بره را گرفته بود، یک جنی بوده که می‌خواسته آن انسان را بترساند، سپس وقتی که آن انسان به او متوسل شد و پناه برد، آن بره را به او پس داد، تا او را گمراه نماید، و او را از حیطة دینش خارج کند».^۱ باری، ابن کثیر با صراحت هر چه تمام‌تر، بیان کرد، دعایی که آن چوپان از آن جن کرد، نوعی از شرک اکبر است که موجب خروج از دایره دین است.

و ابن کثیر «رحمته» با ذکر این داستان و تشریح و تصحیح آن می‌خواهد به این نکته یادآور شود که، کسانی که برای خدا شریک قایل می‌شوند، اگر علی‌الظاهر دیدند که دعاهایشان تحقق پیدا می‌کند، ولی باید این را بدانند که کید و حقه و مکر شیطان‌ها در این زمینه دخالت داشته است، تا همواره بر این گمراهی و شرک ورزی خود باقی بمانند!!

[۲۶] و ذهبی «رحمته» در اثنای بیان شرح حال نفیسه بنت حسن^۲ گفته است: «جاهلان مصری درباره‌ی این بانو اعتقادی دارند که نه تنها زبان قادر به توصیف آن نیست، بلکه جایز هم نمی‌باشد، از بس که در آن شرک وجود دارد. آنها برای او سجده می‌برند و از او طلب مغفرت می‌نمایند، و این کار برآمده از دسیسه‌های مبلغان عبیدیه [پسران عبید که باطنی بودند] می‌باشد».^۳ چنان که مشاهده می‌کنید ذهبی هم این عملکرد - که طلب مغفرت، بخشی از آن است - را شرک قلمداد می‌کند، زیرا این کار به مانند همان کاری است که شافعی «رحمته» از اهل بابل نقل می‌کند، و می‌گوید که آنها می‌آمدند و چیزهایی را از ستاره‌ها طلب می‌کردند که اصلاً جایز نبودند که مسألت شوند، و مشابهت این دو عمل در این است که در هر دو، درخواست و خواهش از غیر خدا وجود دارد، آن هم در رابطه با چیزهایی که

۱. تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۴۲۹.

۲. شرح حال وی قریباً در صفحه‌ی ۴۴۹-۴۵۰ ذکر شد.

۳. سیر اعلام النبلاء ج ۱۰ ص ۱۰۶.

فقط و فقط باید از خدای تعالی طلب کرده شوند.

و به همین خاطر است که ذهبی منشأ این شرک را طائفه‌ی بنو عبید باطنی دانسته که در ارتداد و انحراف و کژروی آنها شکی وجود ندارد، همان کسانی که آشکارا غیر الله تعالی را خدا قرار دادند.^۱

و در کل باید بگوییم که علمای شافعی مذهب مسلمانان را از این شرک بر حذر داشته‌اند، چون فسادى دامنه دار بر آن مترتب می‌گردد، زیرا کسی که به خود جرأت می‌دهد و از غیر خدا دعا می‌کند، تنها بعد از زمانی این کار را می‌کند که به لحاظ اعتقادی در باتلاق عمیقی از انحراف افتاده باشد، که به علت آن غیر خدا را به مقامی بالا برده که هیچ مخلوقی به آن نمی‌رسد، سپس بر این پایه، چنین به خود باورانده که باید از او انتظار جلب منفعت و دفع مضرت داشته باشد [و برای این مهم تلاش کند].

و این همان شرکی است که اصلاً شکی در آن وجود ندارد.

۱. برای دانستن قسمتی از این، به سرگذشت یکی از مشهورترین حاکمان آنها که خود را ملقب به حاکم به امر الله نموده بود، نگاه کنید. البته باید بگوییم که وی با حکم به امر خدا، فرسنگها فاصله داشته است. (البدایه و النهایه، ابن کثیر ج ۱۲ ص ۹-۱۰) و سیوطی «رحمته» در صفحه‌ی ۵۹۷ تاریخ الخلفاء او را «حاکم به امر ابلیس» نام نهاده است. و در ارتباط با حکومت این بنی عبیدی‌ها - آنگاه که به ذکر فتنه‌هایی می‌پردازد که دامنگیر امت اسلامی شده است - گفته است: «یکی از این فتنه‌ها، آغاز حکومت عبیدی‌ها می‌باشد. همین کافی است که آنها در دوران حکومت خود چقدر موجبات فساد و کفر و کشت و کشتار علما و نیکان و مصلحان را فراهم آوردند!». و در ادامه به این نکته یادآور شده که وی در کتاب خود نام یکی از خلفای آنها را نیاورده است، زیرا به دلایل فراوانی که آنها را برشمرده است، حکومت آنها را صحیح نمی‌داند. و در ارتباط با آنها، روایت‌های مهمی را بازگو می‌کند که نشان می‌دهند فساد پراکنی و کژروی آنها چقدر بزرگ و فراوان بوده است! و در عین حال خاطر نشان می‌کند که نامگذاری آنها به «فاطمی‌ها» صرفاً کار «عوام الناس جاهل» است. نگاه: به ص ۶-۹.

مسأله‌ی دوم: شرک در طاعت

شکی نیست که اطاعت کردن [از فرمان] خدای تعالی همان امری است که به خاطر آن انسان‌ها آفریده شده‌اند. از این رو، بر بنده لازم است که هر مسأله‌ای را که سد راه این طاعت می‌شود، و به آن گردن نمی‌نهد، به دور بیندازد؛ زیرا آن مسأله با حکمتی که بنده به خاطر آن خلق شده، مغایرت دارد.

وشافی‌ه بیان داشته‌اند که عوض کردن طاعت خالق به طاعت مخلوق [و کنار زدن طاعت خالق] نوعی از شرک است که همراه با آن مخلوقی که مورد اطاعت و فرمان‌پذیری قرار گرفته است، به عنوان یک معبود قلمداد می‌شود، اگر چه عبادت به آن معنایی که سریعاً از آن فهم می‌شود، برای او صورت نگرفته باشد.

و به همین خاطر، علمای شافعی به این نکته یادآور شده‌اند، در جاهایی از قرآن کریم که سخن از عبادت کردن شیطان توسط مشرکان رفته است، منظور از آنها این است که مشرکان دستورالعمل‌های بی پایه و پوچ شیطان را اطاعت کرده‌اند. این چکیده‌ی چیزی است که عبارات آنها بر محور آن می‌چرخد؛ عباداتی که مضامین آنها در راستای بیان این نوع از شرک، به هم نزدیک می‌باشد.

[۱] حلیمی در رابطه با بیان این مسأله [شرک طاعت] به ذکر سبب نزول آیه‌ی

۱۲۱ سوره‌ی انعام که می‌گوید: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ

لِيَجِدُوا لَهُمْ ^{بِط}وَأِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾^۱

ترجمه: «وهمانا شیاطین به دوستان و اولیای خود الهام می‌کنند تا با شما مجادله کنند، و اگر

۱. خلاصه سبب نزول این آیه این است که مشرکان بر مسلمانان شبهه و اعتراضی وارد کرده، در آن گفتند: شما حیوانی را که سر بریده‌اید یا شکار کرده‌اید، حلال می‌دانید، ولی چرا مردار را حلال نمی‌دانید در حالی که خداوند همان کسی است که آن را میرانده است؟! و این بود که آیه‌ی فوق نازل شد و مسلمانان را از گرایش به پذیرش این شبهه‌ی آنان بر حذر داشت، و با حکمی قاطع بیان داشت کسی که از آنها اطاعت کند، مشرک است. ر. ک. به روایت‌هایی که ابن جریر در تفسیرش ج ۵ و ۷ ص ۱۲-۱۵ جمع کرده است. البته ابن کثیر هم قسمتی از این روایت‌ها را آورده، و یکی از سندهای آنها را صحیح دانسته است. (تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۱۷۱).

شما از آنها اطاعت کنید، در حقیقت شما مشرک هستید»

پرداخته، و در شرح آن می‌گوید: «یعنی اگر شما تسلیم مقولات و گفته‌های آنها شوید و آن مقولات را به‌عنوان حجت و دلیل تلقی کنید، در این صورت، شما مشرک هستید. زیرا خدا با نص [قرآن، گوشت] مردار را برای شما حرام کرده، پس اگر شما بیاید حلال کردن آن را از غیر خدا بپذیرید، در واقع برای خدا شریک قایل شده‌اید^۱. منظورش از شرک در اینجا، شرک طاعت است.

[۲] ابن کثیر در بیان معنای این قسمت آیه‌ی مزبور ﴿وَإِن أٰطَعْتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشْرِكُونَ﴾ گفته است: «یعنی هر جا که از فرمانی که خدا به شما داده است و شرعی که برای شما تعیین کرده است، عدول کنید و به فرمان و سخن غیر وی گردن نهید، به نوعی غیر خدا را بر خدا ترجیح و مقدم داشته‌اید، و این همان شرک است. مانند این گفته‌ی خدا: ﴿اَتَّخِذُوا۟ اَحْبَارَهُمۡ وَرُهَبَانَهُمۡ اَرْبَابًا مِّنۡ دُونِ اللّٰهِ﴾ [توبه: آیه ۳۱]^۲

ترجمه: «آنها دانشمندان و راهبان خود را به عنوان معبودانی به جای الله برگرفتند».

[۳] به همین خاطر است که ابن کثیر (رحمه الله)، تسویه و یکسونگر ای را که در این قول مشرکان مورد اشاره قرار گرفته است ﴿اِنَّ كُنَّا لَفِي ضَلٰلٍ مُّبِيۡنٍ﴾ (۹۷) اِذْ نُسُوۡبِكُمۡ رَبِّ الْعٰلَمِيۡنَ﴾ [شعراء: آیات ۹۷-۹۸] «به خدا که ما در گمراهی آشکاری بودیم آن هنگام (که در دنیا) شما را با رب العالمین برابر و همسو می‌دانستیم» بخشی از سخن انسان‌های ضعیف برشمرده که با آن بزرگان خود - همان کسانی که آنها را در طاعت الله تعالی با او شریک قرار دادند - را مورد خطاب قرار می‌دهند. و توضیح می‌دهد که معنای این سخن آنها این است که: «یعنی ما فرمان شما را مورد اطاعت قرار می‌دادیم همان گونه که فرمان رب‌العالمین مورد اطاعت قرار

۱. المنهاج فی شعب الايمان ج ۳ ص ۵۱.

۲. تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۱۷۱.

می گیرد»^۱.

[۴] و ابن حجر - در مقام تأیید - از چندین عالم نقل کرده که شرکی که در این آیه مورد اشاره قرار گرفته است، «وَإِنَّ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» در این مورد است که «مردار حلال دانسته شود، و منظور از آن استحلال ذبیحه‌ای نیست که نام خدا بر روی آن آورده نشده است»^۲.

[۵] اودر تصحیح سخن حجاج^۳ که در رابطه با این آیه گفته است: «این آیه دلیل بر این است که هر کس چیزی را که خدا حرام کرده، حلال نماید یا چیزی را که خدا حلال کرده، حرام نماید، مشرک است». می‌گوید: «یعنی به شرطی که [حلالیت یا حرامیت] آن چیز مورد اجماع باشد، و بالبداهه و ضرورتاً از دین معلوم گردد...»^۴.

[۶] سمعانی در تأویل این سخن خدای تعالی که در آیه ۲۲ سوره‌ی بقره وارد

شده: «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا»

ترجمه: «و برای خدا شریکان و همتایانی قرار ندهید!»

گفته است: «یعنی به جای خدا، ارباب و معبودانی قرار ندهید که آنها را همچون عبادتی که برای خدا می‌کنید، عبادت کنید، و همچون طاعتی که از خدا می‌کنید، از آنها اطاعت و فرمان‌برداری نمایید»^۵.

همان‌طوری که مشاهده می‌کنید، سمعانی طاعت و فرمان‌برداری از همتایان را در ردیف عبادت کردن آنها قرار داده، از این نظر که هر دو امر، شرک هستند.

۱. تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۳۴۰.

۲. الزواجر عن اکبائر ج ۱ ص ۲۱۰.

۳. او ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن سَری بغدادی، عالم مشهور نحوی می‌باشد. همواره با مبرّد همراه بوده است و هر روزه از کار شیشه‌گری، یک درهم به او می‌داد. کتاب «معانی القرآن» و کتاب «الاشتقاق» اثر اوست. و آثار دیگری هم دارد. و ابو علی فارسی و جماعتی دیگر [علوم مربوط به زبان] عربی را از او آموخته‌اند. در سال ۳۱۱ و بنا به قولی در سال ۳۱۰ و بنا به قولی دیگر در سال ۳۱۶ وفات یافته است. رک. السیر ذهبی ج ۱۴ ص ۳۶۰.

۴. الزواجر ج ۱ ص ۲۱۰.

۵. تفسیر سمعانی ج ۱ ص ۵۸.

[۷] او در ارتباط با این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: ﴿ اَتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ﴾ [توبه: آیه ۳۱]، گفته است: «اگر کسی بگوید، آنها که دانشمندان و راهبان خود را عبادت و پرستش نکرده‌اند، روی این حساب، این آیه ﴿ اَتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ﴾ چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟! می‌گوییم: معنایش این است که آنها آنچه را که آن دانشمندان و راهبان حلال کردند، حلال دانستند، و آنچه را که آنها حرام کردند، آنها هم حرام دانستند. پس این است معنای عبادتی که آنها برای به دانشمندان و راهبان خود انجام داده‌اند»^۱.

[۸] هنگامی که ابو شامه به ذکر اعتقاد اهل بدعت درباره‌ی مشایخ ره گم کرده می‌پردازد - کسانی که نماز و روزه را ترک می‌کنند، و با کمال بی‌خیالی و بی‌توجهی با نجاسات قاطی می‌شوند - می‌بینیم که می‌گوید: «آنها تحت الشعاع این آیه قرار دارند: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ ﴾ [شوری: آیه ۲۱]

ترجمه: «آیا آنها شریکانی دارند که از دین چیزهایی را برای آنها مشروع و مباح ساخته‌اند که خداوند به آنها اجازه نداده است؟!».

و این به این خاطر است که، این آقایان مشایخ، مخالف با فرمان خدای تبارک و تعالی عمل نموده و آنچه را که وی نهی فرموده، مرتکب شده‌اند، مع الوصف اعتقاد این پیروان و مریدان که بر مبنای صحت مسلک و روش مشایخشان استوار است، به منزله طاعت و فرمان‌پذیری از آنان است در این زمینه که مسلک و روش آنها حق است، اگر چه مخالف با امر خدا باشد. [و به عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم که] آنها به منزله‌ی کسانی هستند که، همراه با خدای تعالی، در طاعتش، شریکی گرفته‌اند.

[۹] رازی در اثنای (تفسیر) آیه‌ی ۶۴ سوره‌ی آل عمران که می‌گوید: ﴿ وَلَا يَتَّخِذْ

بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ﴿

ترجمه: «و بعضی از ما، برخی دیگر را به عنوان معبودی به جای الله تعالی برنگیرد».

دلیل آورده که، اهل کتاب از چند وجه، دانشمندان و راهبان خود را به عنوان معبود و ارباب قرار داده بودند؛ از جمله اطاعت کردن از آنها در معصیتی که آنان به آن دستور می‌دادند، و گفته است: «و ربوبیت معنایی جز این ندارد»^۱.

یعنی این پیروان هنگامی که به خاطر طاعت و فرمان‌پذیری از دانشمندان و راهبان خود، آمدند شرع خدای تبارک و تعالی را دور انداختند، این نکته بر آنها صدق می‌کند که آنها ربوبیت دانشمندان و راهبان خود را با ربوبیت خدای تعالی عوض کردند، زیرا طاعت [۱۰] اگر به این وصف باشد، به مثابه عبادتی برای شخصی است که از او اطاعت کرده می‌شود. همان‌گونه که بیضاوی در اثنای بیان

معنای این فرموده‌ی خداوند متعال ﴿وَأِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [انعام: آیه ۱۲۱] گفته است: «کسی که طاعت و فرمان‌پذیری از الله تعالی را ترک کند، و به طاعت و فرمان‌پذیری از غیر خدا روی آورد، و در ارتباط با دینش از او پیروی نماید، در حقیقت شرک ورزیده است»^۲. و مرادش از شرک در اینجا، شرک طاعت است. زیرا

در اثنای (تفسیر) آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی فرقان ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾

ترجمه: «آیا دیده‌ای کسی که هوا و هوسش را خدای خودش قرار داده است!»

گفته است: «بدین‌گونه که از هوا و هوسش اطاعت کند و دینش را بر اساس دستورات آن بنا نهد»^۳.

[۱۱] بغوی درباره‌ی معنای عبادت جن در این سخن خدا ﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ

الْجِنَّ أَكْثَرَهُمْ بِهِمْ مُّؤْمِنُونَ﴾ [سبأ: آیه ۴۱] سؤالی را وارد کرده و گفته است: «اگر گفته شود: که آنها ملائکه را عبادت می‌کردند پس چرا در این آیه گفته شده «آنها جن‌ها را عبادت می‌کردند»؟! در جواب گفته شده که: [خداوند] شیطان‌ها را

۱. تفسیر کبیر ج ۸ ص ۹۷.

۲. انوار التنزیل ج ۲ ص ۲۰۶.

۳. انوار التنزیل ج ۴ ص ۹۵.

در نظر داشته، بدین معنی که شیطان‌ها پرستش و عبادت ملایکه را برای آنها می‌آراستند، بنابراین آنها در عبادت کردن ملایکه از شیاطین پیروی می‌کردند، پس این سخن خدا «یعبدون» یعنی از جن‌های شیطان اطاعت می‌کردند^۱.

یعنی از آنجا که این عبادت مایه گرفته از فرمان شیطان‌ها بوده است، این مطلب بر ملایکه پرستان صدق می‌کند که آنها شیطان‌هایی را که چنین دستوری به آنها می‌دادند، عبادت می‌کرده‌اند.

[۱۲-۱۳] به خاطر همین معنا، بغوی آیاتی را که در آنها از عبادت برای شیطان‌ها سخن رفته است، مانند این آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّابِقِينَ» [یس: آیه ۶۰] و این سخن ابراهیم علیه‌السلام به پدرش «يَتَّبِعْتَنِي يَا آدَمُ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» [مریم: آیه ۴۴]، عبادت در آنها را به این تفسیر می‌کند که مراد از آن اطاعت کردن از شیطان‌ها می‌باشد^۲.

[۱۴-۱۶] این چیزی است که رازی^۳ و سمعانی^۴ و بیضاوی^۵ و ابن کثیر^۱ در این

۱. معالم التنزیل ج ۶ ص ۴۰۴.

۲. معالم التنزیل ج ۷ ص ۲۳، ج ۵ ص ۲۳۴.

۳. تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۲۱۷ در نزد آیه ۱۳۷ سوره انعام «وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ» و نیز ج ۲۱ ص ۲۲۵ در ارتباط با سخن ابراهیم با پدرش در آیه ۴۴ سوره مریم «يَتَّبِعْتَنِي يَا آدَمُ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ».

۴. تفسیر سمعانی ج ۳ ص ۲۹۵ در ارتباط با آیه فوق‌الذکر سوره مریم، و ج ۴ ص ۳۸۴ در ارتباط با آیه ۶۰ سوره یاسین «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّابِقِينَ» و

ج ۱ ص ۴۸۰ در رابطه با آیه ۱۱۷ سوره نساء «وَأِنْ يَدْعُوا إِلَىٰ شَيْطَانًا مَّرِيدًا».

۵. انوار التنزیل ج ۲ ص ۱۱۷ و ج ۴ و ج ۸ ص ۱۹۰ در رابطه آیات فوق‌الذکر در سوره نساء، مریم و یاسین. و نیز در ج ۴ ص ۱۷۶ درباره آیه ۴۱ سوره سبأ «بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ»، و نیز در ج ۵ ص ۵۳ در رابطه با آیه ۲۱ سوره شوری «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ

شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ».

۱. تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۵۵۶، ج ۳ ص ۱۲۳، ۵۴۲، ۵۷۶. در ارتباط با آیات مذکور سوره نساء، مریم، سبأ و یاسین، و نیز در ج ۲ ص ۱۶۰ در رابطه با آیه ۱۰۰ سوره انعام که می‌گوید:

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾.

آیات و مانند آنها تثبیت کرده اند.

[۱۷] محمد بن نصر - در مقام تأیید - آن را از سعید بن جبیر «رحمته» نقل کرده است.^۱

[۱۸] لالکائی «رحمته» گفته است: «خدای تبارک و تعالی فرموده است: ﴿لَا

تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾^۲ [یاسین: آیه ۶۰]

ترجمه: «شیطان را عبادت مکنید»

نه این که آنها خواسته باشند شیطان را عبادت کنند، ولی چون به معصیت‌هایی که الله تعالی از آنها نهی کرده است، عمل نمودند، این را به مثابه عبادت برای شیطان قرار داده است. چون این از کار و شأن شیطان است در نتیجه این عبادت را به آن اضافه کرده است، نه به این خاطر که آنها قصد عبادت و اجلال یا تعظیم

کرده باشند، و خدا فرموده است: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا

مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [توبه: آیه ۳۱] و در تفسیر گفته است:^۳ آنها را عبادت نکرده اند، اما وقتی که آن دانشمندان و راهبان چیزی را حرام می‌کردند، آنها هم آن را حرام می‌دانستند، و وقتی چیزی را حلال می‌کردند، به پیرو آنها، آن را حلال می‌دانستند، نه این که بگوییم آنها، آن دانشمندان و راهبان را به عنوان معبود برگفتند، لکن از آنها اطاعت کردند، از همین روی، به این نام نامگذاری شدند.^۴

[۱۹] مقریزی گفته است: «هر کس که با الله، غیر او را عبادت کند، در واقع شیطانی را عبادت کرده است».^۵ زیرا شیطان همان کسی است که، به شرک دستور داده و آن را برای مشرکان آراسته است.

از مطالب پیشین به این نتیجه می‌رسیم که شافعیه بر این باورند که هر کس

۱. تعظیم قدر الصلاه ج ۱ ص ۳۴۶-۳۴۷.

۲. و اول آیه این است: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا لِكُلِّ قَبَلَةٍ مَّا سَلَّوْا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَّعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾.

۳. رشته‌ی سخن همچنان به دست لامکائی «رحمته» است.

۴. شرح اصول اعتقاد اهل سنت ج ۴ ص ۷۰۳.

۵. تجرید التوحید ص ۳۲.

در مسأله‌ی تشریح از مخلوق اطاعت کند، و عملکرد او را زیبا و مورد پسند قلمداد کند، در دام شرک اکبر گرفتار شده است؛ زیرا در این مسأله برای کسی جز الله تعالی، حق طاعت و فرمان‌پذیری وجود ندارد.

ناگفته پیداست که کسی که به دلیل یک عذر معتبر شرعی مانند اکراه، به صورت ظاهری از [انسانی] اطاعت کند، از این قاعده مستثنی است، زیرا حکم وی، حکم شخص مکره است مادام که قلبش با ایمان آرامش و اطمینان پیدا می‌کند.

مسأله سوم: شرک در سجود

از آنجا که سجده بردن عبادتی است که بنده به وسیله‌ی آن به بالاترین مراتب نزدیکی به خدای سبحان نایل می‌آید،^۱ باید بگوییم در تقرب به وسیله‌ی سجود برای غیر خدا، آنچنان شرک و ایمان‌گریزی عظیمی وجود دارد که قابل بیان نمی‌باشد! البته این مسئله جای شگفتی نیست، زیرا همین که بنده به این قصد، بزرگترین عضو بدنش را بر خاک میگذارد، خود به خود از یک سو اعلام می‌دارد که ذلیل و خاضع است و از سوی دیگر به این اعتراف می‌کند که کسی که برایش سجده برده، لایق و سزاوار عبادت می‌باشد.^۲

[۱] از همین جاست که علما و فقهای شافعی در اثنای سخنشان در باره‌ی رکن سجده در نماز خاطر نشان کرده‌اند که احتیاجی به ذکر ندارد. زیرا سجده خود به خود خضوع و فروتنی فرد را نشان می‌دهد که فقط برای خالق - نه مخلوق - مباح و جایز است. لذا احتیاج به ذکر ندارد که آن را از افعال مخلوقان جدا نماید، ولی قیام و قعود این چنین نیستند و از جمله چیزهایی هستند که عبادت و عادت در آنها سهیم می‌باشند. لذا، در آنها، ذکر، شرط شده است تا عبادت از عادت متمایز گردد.^۳

۱. و این به خاطر حدیثی است که در صحیح مسلم ج ۴ ص ۲۰۰، کتاب الصلاة، باب آنچه که در رکوع گفته می‌شود، و در مسند امام احمد، ج ۲ ص ۴۲۱ و غیر این دو آمده است. در آن حدیث پیامبر (ﷺ) می‌فرماید: «اقرّب ما یكون العبد من ربه و هو ساجد» «نزدیک حالت بنده، هنگامی است که او در سجده بسر می‌برد».

۲. نگاه: به آنچه که نووی در شرح مسلم ج ۲ ص ۲۰۶ از سبب تفضیل سجده بر قیام، ذکر کرده است. و نیز نگاه: به تعظیم قدر الصلاة، اثر محمد بن نصر ج ۱ ص ۹۶ تا ۹۷.

۳. نگاه: الحاوی ماوردی ج ۲ ص ۱۲۰، و تهذیب بغوی ج ۲ ص ۱۱۱، المجموع نووی ج ۳ ص ۴۱۵، واحیاء غزالی ج ۱ ص ۱۸۷ و غیر اینها. و از موارد دقیق و ریزی که بیانگر علاقه‌ی شدید علمای سلف به خالص کردن سجده برای خدا می‌باشد، موردی است که بیهقی در سنن کبرای خود در ج ۲ ص ۳۰۷ درباب «اشاره به رکوع و سجده در صورت ناتوانی» از ابن عمر نقل می‌کند که از وی درباره‌ی نماز بر روی مروحه [بادبزن] سوال کرده شد. وی گفت: «همراه با خدا، خدای دیگری را بر نگیر! یا گفت: برای خدا شریکانی را قرار نده! و نشسته نماز بخوان و بر روی زمین سجده ببر! اگر نتوانستی پس اشاره‌ای کن، و اشاره‌ی سجد را پایین‌تر از

و کسی که به سخنان علمای شافعی نگاه می‌کند، می‌بیند که علمای متقدم آنها به گونه‌ای که درباره‌ی شرک در دعا، داد سخن سر می‌دهند، به همان گونه در رابطه با شرک در سجود سخن می‌گویند. زیرا بر این باورند که شرک سجود، عملکرد اهل شرک می‌باشد؛ همان کسانی که با الله خدایان و معبودانی

رکوع قرار بده! « و این عمر به این دلیل این مطلب را گفته، که اگر ساجد آنچه را که آن سائل از ابن عمر پرسید، انجام‌دهد، ظاهراً به مشرکی شبیه می‌شود که برای معبود خود سجده می‌برد،

درحالی‌که اگر مسلمان این کار را بکند، قطعاً می‌خواهد - به جای ایما و اشاره کردن به سجود - پیشانی و دماغش را بر آن مروحه [بادبزن] استقرار و تمکین ببخشد و با این کار خضوع و فروتنی خود نسبت به خدا را ثابت کند و از سوی دیگر بیشتر و بیشتر تذلل و ناچیزی خود را به او نشان دهد. و این مروحه‌ای که ابن عمر در باره‌ی سجده بردن بر روی آن مورد سؤال قرار گرفت، ابزاری است که بوسیله‌ی آن نسیم هوا در وقت گرما، جلب کرده می‌شود. چنانکه در معجم الوسیط ج ۱ ص ۳۸۱ آمده است. و در مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۴۷۶ آمده است که از ابن عمر سؤال کردند: «آیا مسلمانی که مریض است می‌تواند بر روی عود نماز بخواند؟ گفت: من به شما امر نمی‌کنم که بجای خدا بتهایی را بگیرید . . .»

نکته: کسی می‌تواند بگوید: آنچه که علمای شافعی در باره‌ی قیام نماز گفته‌اند، قابل ملاحظه است. زیرا قیامی که در نماز تعیین شده است با قیام عادی و معمولی تفاوت دارد. زیرا کسی که به نماز می‌ایستد، حالت خضوع و خشوع در او نمایان است بطوریکه هر کس که او را ببیند یقین حاصل می‌کند که او دارد عبادت انجام می‌دهد، و این ایستادن وی، با ایستادن وی در خارج از نماز تفاوت دارد. و به خاطر همین معنی است که ابن عباس این خشوع را اینگونه معنا کرده است: «آنست که در نماز دست راستش را بر دست چپش بگذارد. و با نگاهش به جای سجده اشاره کند.»

تفسیر سمعانی ج ۳ ص ۴۰۶ در تفسیر آیه‌ی ۹۰ انبیاء که می‌گوید: ﴿وَكَانُوا لَنَا خٰشِعِينَ﴾ و این به این علت است که پیشتر بیان کردیم که قیام و ایستادن در نماز دارای مزایای ویژه‌ای است که آن را از قیام معمولی و عادی خارج می‌سازد. و آنچه که این مطلب را تأکید می‌کند این است که در خارج از نماز انجام دادن این هیئت - هیئت قیام نماز - ممنوع است. پس اگر انسانی به حالت نماز گونه بایستد و بخواهد به یک نفر از بندگان سلام و تحیث بگوید، این کار وی عملی منکر و زشت قلمداد می‌شود، زیرا در این حالت، نوعی اظهار خضوع و ذلت ظاهری وجود دارد به همین خاطر مشکل است که بگوئیم در هیئت و شکلی که برای قیام معین شده است، عادت با عبادت قاطی و سهیم است. زیرا در قیام معمولی و عادی هیچگاه آن خضوع و خشوعی که در قیام نماز جلوه می‌کند، متبلور نمی‌گردد. والله اعلم.

را برگرفته‌اند که با انواع کارهای (به اصطلاح!) قربت آور می‌خواهند به آنها نزدیک شوند که یکی از آنها «سجده» است. و علت اینکه سخن آنها درباره‌ی شرک سجود این حالت را به خود گرفته است، این است که همان‌گونه که قبلاً بیان کردیم جلوه‌های این شرک در آن زمان در نزد مسلمانان، موجود نبوده است و صرفاً در دوران متأخرین نمایان شده و مسئله آن به جای باریک کشیده شده است. [به خصوص] هنگامی که می‌بینیم جهالت و نادانی در میان مردم زیاد شده، و غربت و بیگانگی دین افزایش پیدا کرده است.^۱

[۲] یکی دیگر از شواهدی که دال بر این مسأله است، این سخن شافعی است که به بیان دیدگاه کسانی می‌پردازد که می‌گویند، شهادت دادن اهل ذمه در میان خودشان بلا مانع است: «و کسی که شهادت اهل ذمه را جایز شمرده است، [باید بگوییم که] در نظر وی عادل‌ترین آنها کسی است که از همه‌ی آنها، شرک بزرگ‌تری را برای خدا انجام داده باشد؛ یعنی بیشتر از همه‌ی آنها به سجده‌ی صلیب پردازد و بیشتر از همه‌ی آنها به کلیسا پایبند باشد».^۲

همان‌گونه که می‌بینید، شافعی سجده بردن برای غیر خدا را در حوزه‌ی کاری قرار داده که شرک بدان تفسیر و معنی کرده می‌شود. و آن را در سیاقی ذکر کرده که به نوعی مسیحیان را مورد مذمت قرار می‌دهد. تا این نکته را تبیین نماید که آنها حتی در شئوناتی که در میان خودشان جریان دارد، شایستگی آن را ندارند که [برای یکدیگر] شهادت دهند.

[۳] هنگامی که ابن خزیمه خاطر نشان می‌سازد که محال است مسلمانی که عاصی است و توحید دارد همراه با کسی که مشرک است، در یک درجه از آتش قرار بگیرد، می‌بینیم که برای اثبات این مقوله، به علت‌هایی استناد می‌کند و می‌گوید که جرائم کافری که با فلان و فلان از انواع کفر و شرک، نسبت به خدا گستاخی می‌کند، متعدد است. از جمله می‌گوید: «... و همه‌ی معصیت‌ها را مرتکب

۱. به مطالب پیشین صفحات ۴۴۶ تا ۴۴۸ نگاه کنید.

۲. الام ج ۶ ص ۱۴۱ و معرفه السنن و الآثار، اثر بیهقی ج ۱۴ ص ۲۷۷.

می‌شود، آتش را می‌پرستند، و برای بت‌ها و صلیب‌ها سجده می‌برد»^۱.
 لذا، آن مرحوم هرگز تصور نکرده که یک نفر از مسلمانان بیاید برای غیر الله تعالی سجده برد، مگر مشرکی که [با دست خود] آتش جهنم را برای خود واجب ساخته است. وی این خاصیت را به عنوان تفاوت و شاخصی قرار می‌دهد که در پرتو آن، مشرک از هر مسلمانی که کمترین تعهد و تعلق به ایمان داشته باشد، متمایز می‌گردد.

[۴] و ابو مظفر سمعانی گفته است: «هر کسی برای غیر الله تعالی سجده ببرد، آن غیر را به عنوان پروردگار، برگرفته است»^۲.

و این قاعده‌ای است که بر هر کسی که برای غیر الله تعالی سجده‌ی عبادت برده است، انطباق می‌یابد. و به همین خاطر است که سمعانی، نهی از این سجده را بعنوان یکی از معانی و مفاهیم مورد نظر که از نهی که در این آیه از عبادت غیر خدا به کار رفته، قرار داده است: ﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [جن: آیه ۱۸]

ترجمه: «و مساجد برای خدا هستند پس کسی را همراه با الله تعالی نخوانید».

[۵-۶] وی پس از مطلبی که درباره‌ی شرک یهودیان و مسیحیان و بت‌پرستان عنوان کرده، گفته است: «پس شما ای مؤمنان! بدانید که همه‌ی نمازها و سجده‌ها و مساجد برای الله تعالی هستند. پس کسی را با وی شریک نکنید»^۳.

چنانکه این سجده‌ها را به عنوان یکی از مفاهیم مورد نظر از شهادتی که مشرکان

۱. التوحید ج ۲ ص ۸۳۵.

۲. تفسیر سمعانی ج ۱ ص ۳۲۹ و این در ادامه و دنباله‌ی مطلبی است که در رابطه‌ی با معنای آیه‌ی ۶۴ سوره‌ی آل عمران از مرحوم عکرمه نقل کرده است. در این آیه اهل کتاب با مسائلی چند مورد خطاب قرار گرفته‌اند از جمله: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ

اللَّهِ﴾ چه، این معنی را در اینجا به سجده بردن آنها برای یکدیگر حمل کرده است. و ابن جریر این سخن عکرمه را در جامع البیان ج ۳ ص ۲۱۵ و نیز ابن ابی حاتم در تفسیرش ج ۲ ص ۳۱۸ نقل کرده است.

۳. تفسیر سمعانی ج ۶ ص ۷۰.

نسبت به کفر بر نفس خود می‌دهند، قرار داده است. ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِمْ بِالْكَفْرِ ﴾ [توبه: آیه ۱۷] وی گفته است: «اما شهادت و اعترافی که آنها نسبت به کفر خود کرده‌اند، همان سجده بردنشان برای بت‌ها می‌باشد»^۱.

[۷] رازی در رابطه با این مسأله که مسیحیان، دانشمندان و راهبان خود را به عنوان معبودان و اربابانی برگرفته بودند، به چند وجه استناد می‌کند که یکی از آنها این است که آنها «برای دانشمندان» خود سجده می‌بردند»^۲.

از همین روی وی، شرکی را که خداوند خود را در آن آیه‌ای که بیان نموده دانشمندان و راهبان به عنوان معبود انتخاب شدند^۳، از آن پیراسته است، به مسائلی چند تفسیر کرده از جمله: [۸] «اینکه در بودن او بعنوان کسی که مورد سجده و مورد عبادت قرار می‌گیرد، دارای شریک شود»^۴.

[۹] بدین ترتیب رازی ثابت می‌کند که سجده بردن برای غیر خدا شرک است. لذا گفته است: « چیزی که برای کسب ثواب و دفع عقوبت و کیفر مؤثر است، نیت‌ها و انگیزه‌ها هستند نه ظاهر اعمال^۵. روی این حساب، اگر کسی در وقت نماز ظهر پیشانی‌اش را بر خاک نهاد، حال آنکه آفتاب روبه‌رویش بود، اگر با این سجده، قصد عبادت خدای عزوجل کرده باشد، این کار یکی از بزرگ‌ترین پایه‌های اسلام است. و اگر با آن سجده، قصد عبادت آن آفتاب را کرده باشد، این کار یکی

۱. تفسیر سمعانی ج ۲ ص ۲۹۳.

۲. تفسیر کبیر ج ۸ ص ۹۷.

۳. و آن آیه این گفته‌ی الله تعالی است که در آیه ۳۱ سوره‌ی توبه آمده است: ﴿ اتَّخَذُوا

أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾.

۴. تفسیر کبیر ج ۱۶ ص ۳۰۹.

۵. بلکه آنچه که در این باره تأثیر گذار است، هر دوی این مسأله هستند. پس باید که نیت برای خدا خالص شود، و لازم است که عمل مطابق با شرع انجام بگیرد. همان گونه که در باب دوم، مبحث شروط صحت عبادت، این مسأله را قبلاً ذکر کردیم. و در آنجا، کلامی از خود رازی نقل شده که هر دو امر را همزمان با هم مورد اعتبار قرار داده است. پس بزرگ است کسی که گمراه نمی‌شود و فراموش نمی‌کند! [منظور خدای تعالی است] نگاه: به ص ۴۱۳.

از بزرگ‌ترین پایه‌های کفر است!.

بنابراین وی سجده‌بردن را با نیت فاعلش مرتبط کرده است که اگر با آن خدا را در نظر داشته باشد، این کاملترین ایمان است، و اگر غیر وی را با آن مد نظر داشته باشد، ظاهرترین کفرها می‌باشد.

[۱۰] او توضیح داده کسانی که در بزرگ‌سازی شیوخ خود اغراق می‌کنند، گاهی بدشان نمی‌آید که موضوع «حلول و اتحاد» را مطرح کنند. و شیخ هم اگر دنیا طلب و به دور از دین باشد، به آنها چنین القاء می‌کند که مسئله همان طوری است که آنها می‌گویند و باور دارند. سپس در این زمینه گفته است: «یکی از این مشایخ را دیدم که مردم به دیدارش می‌آمدند و او از دین فاصله‌ی زیادی داشت. او به پیروان و هواخواهان و یاران خودش دستور می‌داد که برایش سجده ببرند. و به آنها می‌گفت: شما بندگان من هستید. درباره‌ی حلول و اتحاد هم مطالبی را به آنها عرضه می‌داشت. و اگر که با یکی از پیروان احمق خود خلوت کند، چه بسا که ادعای خدایی هم کند!»^۱

و منظور رازی این است که سجده بردن برای غیر الله تعالی در میان این امت، مسلک و روش آن زیاده‌اندیشان و افراطی‌هایی است که فقط و فقط در اثر اعتقاد شرکی سابق‌الذکر است که به خود جرات داده‌اند برای غیر خدا سجده برند.

[۱۱] و رازی اجماع مسلمانان را بر این نقل کرده که سجده‌ای که ملائکه برای آدم علیه السلام برده‌اند، سجده‌ی عبادت نبوده است. و در مقام تعلیل برای این سخن خود گفته است: «زیرا سجده‌ی عبادت برای غیر خدا کفر است، و مسئله در این جا خارج از حوزه‌ی کفر است و مستوجب آن نمی‌باشد»^۲.

[۱۲] و بغوی در التهذیب^۳ ذکر کرده که اگر انسان مسلمان وارد دارالحراب گردد و همراه آنان گوشت خوک بخورد، و شراب بنوشد و خدایان آنها را بزرگ بداند،

۱. تفسیر کبیر ج ۱۶ ص ۳۹

۲. تفسیر کبیر ج ۲ ص ۲۳۱

۳. التهذیب در فقه شافعی ج ۷ ص ۲۹۹

۱. ضرورت دارد که در رابطه با این بزرگ‌پنداری خدایان آنها قیود و محدودیت‌هایی در نظر گرفته شود. زیرا بخشی از این بزرگ‌پنداری‌ها، بطور یقین فرد را از دایره‌ی ایمان خارج

کافر نمی‌گردد، سپس گفته است: «اما اگر برای بتی سجده می‌برد یا به کلمه‌ی کفر تکلم می‌کرد، به کفر وی حکم می‌شود».

بنابراین وی از این جهت که سجده بردن برای بتها و تلفظ کردن کلمه‌ی کفر موجب خروج از دین است، میان آنها تفاوتی قرار نداده است.

[۱۳] و نیز گفته است: «اگر شخصی بمیرد که اسلامش معلوم و شناخته شده باشد، و او دارای دو پسر مسلمان باشد، و یکی از آنها بگوید: پدر با مسلمانی مرده است، و دیگری بگوید: خیر، بلکه با کافری مرده است، چون او برای بت سجده می‌برد، آن پسری که مدعی است او مسلمان است، از او ارث می‌برد، زیرا اصل بر بقای اسلام اوست، و آن پسر دیگر از او ارث نمی‌برد، چون به کفر او اقرار کرده است»^۱.

[۱۴] بنابراین، همان‌گونه که ملاحظه می‌فرمایید، رازی آمده اقراری را که پسر دومی نسبت به سجده بردن پدرش برای بت انجام داده است، بعنوان اقرار و اعترافی از ناحیه‌ی او بر کفر پدرش قرار داده است^۲. و به همین خاطر در ارتباط با آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی نمل که در آن خداوند در باره‌ی سجده‌ی قوم سبا و ملکه‌ی آنها که برای آفتاب انجام می‌دادند، سخن می‌گوید: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ

الْعَظِيمِ ﴿

ترجمه: «...الله تعالی که هیچ خدایی جز او وجود ندارد. او پروردگار عرش عظیم

است»

گفته است: «یعنی خدا تنها کسی است که سزاوار عبادت و سجده‌بردن است و

می‌سازد. ولی بغوی آن بزرگ پنداری را در نظر داشته که کفر با آن حاصل نمی‌شود، از همین روی، برای دفع این اشکال، لازم است که قیودی در رابطه با این کلام در نظر گفته شود.

۱. التهذیب ج ۷ ص ۲۹۹

۲. و به همین خاطر است که می‌بینیم نوی در روضة الطالبین به هنگام ذکر این مساله می‌گوید: «اگر سببش را بیان کرد و گفت: برای بتی سجده برده، یا سخنی گفته که به خاطر آن کافر شده، برای او هیچ ارثی در کار نخواهد بود...» بنابراین سجده بردن برای بت را بعنوان سببی قرار داده که سخن پسر مبنی بر کفر پدرش با آن پذیرفته می‌گردد.

غیر او این لیاقت را ندارد.^۱

بنابراین، بغوی استحقاق خدای تعالی برای سجده را هم ردیف استحقاق او برای عبادت قرار داده است، و با این تقارن می‌خواهد این نکته را یادآور شود که: سجده بردن حق خالص [۱۵] خداوند است و جایز نیست که غیر او در آن با او شریک گرفته شود. همان‌گونه که نووی به نقل از یاران و هم مذهبانش گفته است: «از حق خدای تبارک است که ذبح و سوگند به نام او صورت بگیرد و برای او سجده برده شود و نباید در این راستا مخلوقی با او مشارکت جوید».^۲

البته حق الله تعالی به طور آشکار از متون و نصوص اسلامی شناخته شده است، همان‌گونه که در حدیثی که معاذ از پیامبر (ﷺ) نقل می‌کند، آمده است: «حق خدا بر بندگان این است که او را عبادت کنند، و چیزی را برای او شریک قرار ندهند».^۳ و شکی در این نیست که اختصاص دادن این حق بزرگ به غیر الله تعالی همان خود شرک است، همان‌گونه که سویدی به وضوح آن را بیان داشته است، آنجا که، در تعریف شرک اکبر [۱۶] گفته است: «اینکه حق خالص و مخصوص خدای تعالی که همان عبادت است، به غیر او اختصاص داده شود». و برای این حق، به سجده مثال زده و گفته: «مثلاً چنانکه برای غیرالله تعالی سجده ببرد. . .».^۴

علاوه بر این، نووی هم در دو جا، صراحتاً به زشتی و شناعت مسأله سجده بردن برای غیر خدا و کفر انجام دهنده‌اش در بعضی از صورت‌ها، [۱۷] اشاره کرده است. وی بعد از اینکه ممنوعیت سجده‌ی تنها و بی سبب را به منظور تقرب جستن به خدا اصلاح و تصحیح نموده است، گفته است: «و البته که از این سجده‌ی نیست، سجودی را که بسیاری از جاهلان در حضور مشایخ انجام می‌دهند. بلکه این کار در هر حال حرام است. خواه به سوی قبله باشد یا غیر آن. و

۱. معالم التنزیل ج ۶ ص ۱۵۷.

۲. المجموع ج ۸ ص ۴۰۸.

۳. در صفحه‌ی ۶۶ تخریج این حدیث گذشت.

۴. العقد الثمین ص ۱۴۲.

خواه با آن سجده قصد سجود برای خدای تعالی را کرده باشد یا آن را از روی غفلت انجام دهد. و در بعضی از صورت‌ها و اشکال آن مواردی وجود دارد که مستوجب کفر یا چیزی مشابه آن است.^۱

[۱۸] همچنین آن مرحوم گفته است: «و اما کاری را که عموم فقرا و امثال آنان انجام می‌دهند یعنی می‌آیند در مقابل مشایخ سجده می‌برند، و بسا که بی دست نماز باشند، بنا به اجماع مسلمانان حرام است، و تفاوتی ندارد که در این حالت، وضو داشته باشند یا خیر، رو به قبله کنند یا خیر. بسیاری از آنها چنین می‌پندارند که این کار نوعی تواضع و شکسته نفسی است. حال آنکه این اشتباهی فاحش و حماقتی آشکار است. آخر چگونه دل‌ها با چیزی که خدا حرام کرده، شکسته می‌شوند یا به سوی خدا نزدیک می‌گردند؟! و شاید بعضی از آنها (با برداشت نادرست خود) از این سخن خدای تعالی که می‌گوید: ﴿ وَرَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ

وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ﴾ [یوسف: آیه ۱۰۰]

ترجمه: «و پدر و مادرش را بر روی تخت بلند کرد و (همگان) برای او به سجده کنان به زمین افتادند»

متأثر شده و فریب خورده‌اند. و همان‌گونه که در کتب علماء معروف و روشن است این آیه یا منسوخ است^۲ یا باید تأویل گردد^۱.

۱. المجموع ج ۴ ص ۶۹.

۲. سخنان علمای شافعی در جواب دادن به سؤالی که درباره این «سجده‌ی مطرح است» سه وجهه را به خود گرفته است: وجهه اول وجهه کسانی است که می‌گویند: سجده به معنای معروف آن انجام نگرفته است. و صرفاً نوعی انحنای تواضع بوده است. و این دیدگاهی است که بغوی آن را در معالم التنزیل ج ۴ ص ۲۸۰ انتخاب کرده است. وجهه دوم، وجهه کسانی است که می‌گویند، آن سجده به شکل حقیقی خود صورت پذیرفته، اما برای یوسف نبوده، بلکه برای خدا بوده است. روی این حساب، معنای «و خروا له» یا به معنای به خاطر او می‌باشد یعنی به منظور تشکر از خداوند، به خاطر یافتن یوسف، سجده بردند؛ یا اینکه آنها یوسف را به مانند قبله قرار دادند و برای خدای تعالی سجده بردند. و رازی در تفسیر کبیر ج ۱۸ ص ۲۱۶ این نظریه را پذیرفته، و زکریای انصاری در فتح الرحمن ص ۳۵۲-۳۵۳ بدان قایل شده و رازی عنوان کرده که اگر بگوییم سجده به حالت حقیقی خود انجام پذیرفته شده، بی نهایت دور رفته‌ایم. و وجهه سوم وجهه کسانی است که می‌گویند: این سجده طبق حقیقت خود صورت گرفته

باری، نووی اجماع مسلمانان را در زمینه‌ی حرام دانستن این عملکرد قبیح، و جلوگیری از آن نقل کرده است، و در بعضی حالات، کسی که آن را انجام می‌دهد، کافر دانسته است. و همه‌ی روزنه‌هایی را که ممکن است آن افراطی‌ها از آن‌ها وارد شوند تا کار خود را صحیح جلوه دهند، بسته است. بنابراین ادعای اینکه آنها با این نوع سجده‌ها خدا را در نظر داشته‌اند، بی‌فایده است و کاری از پیش نمی‌برد؛ زیرا همین که آنان سجده‌های خود را در مقابل کسانی قرار می‌دهند که آنها را بزرگ می‌پندارند، خلاف و عکس این ادعا را خبر می‌دهد. گذشته از این، ادعای تواضع هم در اینجا، (نشان دهنده‌ی) حماقتی ریشه‌دار و جهلی فظیح است؛ زیرا اگر این باب برای چنین ادعاهایی باز شود، مردم برای اینکه شکسته نفسی و تواضع!! خود را نشان دهند، عبادت‌ها را به غیر خدا اختصاص می‌هند و دست آخر حکمتی که جن‌ها و انسان‌ها برای آن آفریده شده‌اند، تعطیل می‌گردد.

علاوه بر این، نووی با بیان سخن مفسران در رابطه با مقصودی که از سجده مزبور در آیه‌ی مذکور می‌رود، استدلال آنها را باطل و بی‌پایه ساخته است؛ یا اینکه آن سجده به ملتی اختصاص داشته، که از بین رفته است و دارای شرع و برنامه‌ی مخصوص خود بوده که خدای سبحان در این شریعت کامل آنچه را که خود

است، ولی به منظور درود فرستادن و طلب طول عمر برای یوسف (ع) بوده است. و این گزینۀ بیضاوی در انوار التنزیل ج ۳ ص ۱۴۳ و ابن کثیر در تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۴۹۱ می‌باشد. و در عین حال بیان کرده‌اند که این نوع سجده از زمان آدم (ع) تا شریعت عیسی (ع) جائز بوده است سپس در این شریعت حرام شده و مخصوص خدا قرار داده شده است. و ذکر کرده‌اند که این مضمون قول قتاده و غیر او است.

اگر گفته شود: چگونه این سجده در امتی مشروع می‌شود و در امتی دیگر شرک محسوب می‌گردد؟ در جواب می‌گوییم: این سؤال از ناحیه‌ی کسی مطرح می‌شود که نسبت به خدا و شرع خدا ظن خوبی ندارد. زیرا سجده در شرع کسان قبل از ما، سجده‌ی عبادت نبوده تا به عنوان شرک محسوب شود، بلکه صرفاً سجده‌ی تحیت و اکرام بوده است. ولی سجده‌ی عبادت در همه‌ی شرایع خدای تعالی شرک است؛ چون حق خالص خداست که به غیر او اختصاص داده شده. و گذشته از این، خدای حکیم و علیم در این شریعت کامل سجود تحیت و سلام را نسخ کرده است، با این حساب کسی حق ندارد به بهانه‌ی تحیت یا تکریم برای مخلوقی، سجده برد.

خواسته است، از آن نسخ کرده است. بنابراین، وضعیت این سجده همانند وضعیت ازدواج برادر با خواهرش و دیگر منسوخاتی است که برای هیچ کسی که به الله و روز قیامت ایمان دارد، بعد از نزول این شریعت کامل و خاتم جایز نیست که، به آنها دست بیازد، اگر چه در شریعت سابق جایز بوده‌اند.^۱

نووی در این دو جا، کوشیده است که این کار را به کسانی نسبت دهد که علمی در اختیار ندارند. همان کسانی از عوام متصوفه^۲ که آنها را به جهالت و حماقت توصیف کرده است. کسانی که با ناآگاهی خدا را عبادت کردند، تا این نکته را بیان نماید که این عمل زشت و قبیح هرگز از ناحیه‌ی علماء و دانایان روی نمی‌دهد.

[۱۹] گویی این سخن نووی توضیحی است که برای جواب مرحوم ابن صلاح داده است، هنگامی که از او درباره‌ی گروهی از صوفی‌ها که برای یکدیگر سجده می‌برند و آیه‌ی فوق را پشتوانه و سند این کار خود قرار می‌دهند، سؤال کردند. وی در جواب گفت: «این کار درست نیست. و یکی از گناهان بزرگ می‌باشد. و بیم آن می‌رود که کفر باشد. و سجودی که در این آیه به آن اشاره شده است یا منسوخ است و یا تأویل می‌گردد»^۳.

گویی وی به کفر آنها یقین حاصل نکرده است، چون شبهه‌ای در احتجاج آنها به این آیه وجود دارد. به طوری که آن جاهلان تصور کرده‌اند که این کار با نص قرآن جایز است. پس وقتی که این جهل از بین برود، و شخص متوهم و خیال‌اندیش از حکم آن آگاه کرده شود، دیگر بهانه‌ای برای او باقی نمانده است و عذرش از بین می‌رود. . . .

[۲۰] به همین خاطر است که ابن حجر هیتمی گفته است: «علما تصریح کرده‌اند

۱. نگاه: به آنچه که ابن کثیر پیرامون نسخ و مثال‌های احکام منسوخه در تفسیرش ج ۱ ص ۱۵۰-۱۵۱ ذکر کرده است. و نیز نگاه: به ج ۱ ص ۳۸۲. و نگاه: به کتاب‌های علوم قرآنی که این مسأله را تحت الشعاع قرار داده‌اند.

۲. و اینها همان کسانی هستند که با سخنش «عموم فقرا» آنها را مد نظر داشته است. به طوری که بسیاری از آنها، این نام‌گذاری را پسندیده‌اند و در باره‌ی فقر و فضیلت آن به درازا سخن گفته‌اند. همان‌گونه که در رساله‌ی قشیری ص ۱۲۲-۱۲۶ و غیر آن آمده است.

۳. فتاوی و مسائل ابن الصلاح ج ۱ ص ۲۵۶-۲۵۷. و نووی در جای دوم، سخن خود را با این جواب ابن صلاح به پایان رسانده است.

بر این که سجودی که جاهلان صوفی مآب در مقابل مشایخشان انجام می‌دهند، حرام است و در بعضی از حالات، مقتضی کفر است. بنابراین از کلام آنها به این نکتته پی می‌بریم، سجده‌ای که برای غیر خدا انجام می‌گیرد، بعضاً حرام و غیر کفر و بعضاً کفر است.

سجده‌ای که باعث کفر می‌شود این است که شخص آن را برای مخلوقی انجام دهد... و سجده‌ای که حرام است این است که آن را به نیت خدا انجام دهد و همزمان با آن، به وسیله‌ی آن سجده، آن مخلوق را بزرگ نماید، بی‌آنکه با آن سجده سجده قصد او را داشته باشد، یا اینکه برای او قصدی نداشته باشد^۱.

و البته، این حرامیت مشروط است به وجود جهل، و اگر جهل از بین برود، [دیگر بهانه‌ای باقی نخواهد ماند] و عذر از بین می‌رود...

[۲۱] رافعی تصریح کرده بر اینکه، ذبح و سجده برای معبود، یک منزلت را دارند و آن دو یکی از انواع تعظیم و عبادت مخصوص برای خدای تعالی می‌باشند. و در عین حال بیان کرده که هر کس که برای غیر خدا یک سجده عبادت ببرد، این کار وی کفر می‌باشد^۲.

۱. الاعلام بقواطع الاسلام ص ۹۳. و به حول و قوه الهی در اثنای سخن درباره مسأله هفتم «شُرک سحر» خواهد آمد که ابن حجر، کفر شخص ساحر را در حالات معینی انتخاب می‌کند؛ از جمله اینکه سحرش مشتمل بر عبادت مخلوقی یا سجده‌بردن برای او باشد.

۲. العزیز شرح الوجیز ج ۱۲ ص ۸۵، دار الکتب العلمیه، و این حقی است که تردیدی در آن وجود ندارد. اما این جداً مایه‌ی شگفت ما این است که می‌بینیم رافعی می‌آید و می‌گوید سجده‌ای که به منظور تذلل و خضوع برای غیر خدا صورت می‌گیرد، مستوجب کفر نیست! زیرا تصریح وی مبنی بر اینکه سجده عبادت برای غیر خدا کفر است، با این مقوله در تضاد است؛ زیرا همان‌گونه که در باب دوم اشاره کردیم، حقیقت عبادت در نزد عرب عبارت است از خضوع و فروتنی. پس اگر بگوئیم کسی که به عنوان عبادت برای غیر خدا سجده برده، کافر است فقط به این دلیل است که آن چنان خضوع و فروتنی برای غیر خدا انجام داده که مانند سایر انواع عبادت فقط لایق خداوند است. روی این حساب، تفاوتی که رافعی بدان قایل شده است، معنایی ندارد. به خصوص که می‌بینیم رافعی در العزیز ج ۱ ص ۵۲۲، دارالکتب العلمیه مقصود از سجده بردن در نماز را این‌گونه بیان کرده است: «مقصود از این سجده‌ها، اظهار حالت خضوع و نهایت تواضع است». پس وقتی که مراد از سجده‌ی عبادت این است، پس چگونه است که حکم می‌شود سجودی که به این قصد برای غیر خدا انجام می‌پذیرند، مستوجب کفر نمی‌باشد؟ فقط در رابطه با شخصی صحیح است که بگوئیم

[۲۲] وعز بن عبدالسلام گفته است: «سجده بردن برای غیر خدا به مراتب از رکوع بردن برای غیر اوقبیح‌تر است، چون در آن بیش از حد به تعظیم و بزرگ‌نمایی کسی توجه می‌شود که اصلاً سزاوار این تعظیم و بزرگ‌نمایی نیست، و از سوی دیگر در زمینه‌ی تذلل و خضوع و خشوع با پروردگار جهانیان همسو و یکسان تلقی می‌گردد...»^۱

بنابراین وی به وضوح بیان داشته که در سجده بردن برای غیر الله تعالی، در زمینه‌ی تذلل و خضوعی که معنای عبادت هستند، آن غیر با الله تعالی یکسان تلقی می‌شود، و این همان خود شرک است و این فقط [۲۳] به این دلیل است که همان‌گونه که مقریزی بیان کرده **سجده از خصایص الهی است**، پس کسی که برای غیر خدا سجده ببرد، او را به خدا تشبیه کرده است.^۲

و از همین جاست که ابن عبدالسلام در رابطه با سبب زشتی و قبحی سجده بردن برای غیر الله تعالی، گفته است: «چون در آن بیش از حد به تعظیم و بزرگ‌سازی کسی که اصلاً این لیاقت را ندارد، توجه می‌شود...» و این بدین علت است که این بزرگ‌سازی [۲۴] نوعی از آن عبادتی است که اصلاً هیچ مخلوقی لایق آن نیست، هر چند که از مقام و رتبه‌ی بالایی برخوردار باشد. همان‌گونه که وی این مطلب را به وضوح بیان کرده است: «سجده بردن برای غیر خدا از زندگان و مردگان، جایز نیست. همچنین بوسیدن قبرها صحیح نمی‌باشد، و کسی که این کار را انجام دهد، تعزیز [تنبیه] می‌شود»^۳.

مستوجب کفر نیست که این حکم را نمی‌داند، و چیزی از او سر می‌زند که مستلزم کفر است. لذا، تا وقتی که آگاه کرده می‌شود، حکم تکفیر از او منتفی می‌گردد.

۱. قواعد الاحکام ص ۵۴۴-۵۴۵ نسخه‌ی دار الطباع که عبدالغنی دقر آن را بررسی کرده است. و مطلبی که در اینجا نقل شده است، همراه با شماری از صفحات، از نسخه‌ی دار الجیلی که ما بعنوان مرجع خود به آن متکی شده‌ایم، افتاده است.

۲. تجرید التوحید ص ۲۷، و به همین خاطر است که عز بن عبدالسلام در صفحه‌ی ۱۹ کتاب خود، سجده برای غیر خدا و برای قبرها را بعنوان مثالی در شرک افعال قرار داده است. نگاه: به آنچه که در مبحث اول از فصل سابق از معنای شرک بیان شد.

۳. این مطلب را ابن تیمیه در ج ۴ ص ۱۶ از فتاوی عز بن عبدالسلام نقل کرده است. و بنده آن را در نسخه‌ای که از آن چاپ شده است، نیافتم. پس آن هم از جمله قسمت‌هایی است

پوشیده نیست که این افراطی‌ها و زیاده‌اندیشان تنها برای کسانی اعم از مرده یا زنده، سجده می‌برند که معتقد به بزرگی جایگاه آنها می‌باشند. به همین خاطر است که ابن عبد السلام به تحریم سجده بردن برای همگان تصریح کرده، و مرادش از این، ممنوعیت سجده برای غیر خدا است حال آن‌ غیر هر موجودی که می‌خواهد باشد، پیامبر باشد یا شخصی صالح، زنده باشد یا مرده.

[۲۵] خطیب شریب بینی در مقام بیان مفهوم سخن نووی درباره‌ی کارهایی که کسی که قصد انجام آنها را می‌کند، کافر می‌شود، گفته است: «(و سجده بردن برای بتی یا آفتاب) یا دیگر مخلوقات، و نیز سحری که در آن پرستش و عبادت ستاره‌ای وجود دارد، چون شخص با چنین کارهایی برای خدا شریکی ثابت کرده است»^۱.

بنابراین، او هم سجده بردن برای هر مخلوقی را بعنوان عملی قرار داده که انجام دهنده‌اش کافر دانسته می‌شود، و علت این امر این است که او با این سجده، شریکی را برای خدا در زمینه‌ی عبادت، ثابت کرده است^۲ [و قرار داده است].

[۲۶] مانند این سخن، سخن سویدی است که در اثنای بیانی که راجع به کفری که موجب ارتداد است، ابراز داشته است: «یا سجده بردن برای بتی یا آفتاب یا مخلوقی یا غیر این‌ها، و سحری که در آن عبادتی برای ستاره‌ای وجود دارد؛ چون فرد با این کار خود، شریکی را برای خدا ثابت کرده است»^۳.

[۲۷] بیضاوی در اثنای آیه‌ی ۳۷ سوره‌ی فصلت که می‌گوید: ﴿لَا تَسْجُدُوا

لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ

تَعْبُدُونَ﴾

که از متن اصلی افتاده است. مگر اینکه من در رابطه با جایش اشتباه کرده باشم.

۱. مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج ج ۵ ص ۴۳۱، و این عبارات را تنها به این

دلیل به این شکل آوردم که منهاج متن است و مغنی محتاج شرح آن می‌باشد.

۲. نیازی به بیان ندارد که سجودی که قبل از ما مشروع بوده است در این مورد داخل نمی‌شود.

چون همان‌گونه که قبلاً بیان کردیم، آن سجده‌ها، سجده‌ی عبادت نبوده است.

۳. شاید حرف «یا» در این جا زائد باشد.

۴. العقد الثمین ص ۱۳۸.

ترجمه: «برای آفتاب و ماه سجده نبرید و برای آن خدایی سجده ببرید که آنها را آفریده است، اگر شما او را عبادت و پرستش می‌کنید!»

گفته است: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ...﴾

ترجمه: «چون آنها دو مخلوق هستند و مانند شما مأمور می‌باشند».

سپس در اثنای این گفته‌ی الله تعالی ﴿وَأَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ گفته است: «در واقع سجده بردن، خاص‌ترین عبادت‌ها برای الله تعالی می‌باشد»^۱.

وی در تعلیل منع سجده بردن برای خورشید و ماه خاطر نشان ساخته که آنها دو مخلوق هستند. تا به این نکته یادآور شود که هر کس که دارای چنین صفتی باشد، برای او سجده برده نمی‌شود، سپس به بیان ارتباط شدید سجده با عبادت پرداخته، و آن را به خاص‌ترین عبادت‌ها توصیف کرده است.

و چیزی که در عبادت، این مقام و جایگاه والا را دارد، در واقع اختصاص دادن آن به غیر الله تعالی شرکی است که هیچ شکی در آن وجود ندارد. و به همین خاطر، نهی که از سجده بردن برای خورشید و ماه که در آیه‌ی مزبور آمده است، احتمال دارد مانند دیگر مواضعی باشد که در آنها نهی از عبادت اشیائی که غیر خدا هستند، آمده است. همان‌گونه که [۲۸] شافعی این نکته را خاطر نشان ساخته است.^۲

۱. انوار التنزیل ج ۵ ص ۴۸.

۲. الام ج ۱ ص ۲۴۲، و شافعی احتمال دومی را ذکر کرده است، و آن این است که به هنگام ذکر خورشید و ماه برای خدا سجده برده شود، بدین صورت که در هنگام اتفافی که در رابطه با خورشید و ماه روی می‌دهد، برای خدا نماز خوانده شود. وی در عین حال بیان کرده که سنت بیان‌گر آن است که به هنگام گرفتگی آنها برای خدا نماز خوانده می‌شود. البته این که شافعی در این جا لفظ احتمال را به پیش می‌کشد، بدین معنی نیست که در زمینه‌ی مطلبی که از او نقل کردیم، شک دارد. بلکه معنایش این است که این نهی که از سجده به عمل آمده است، می‌تواند شبیه به آن نهی باشد که خداوند از عبادت غیر خود کرده است و بس. و ممکن است که در آن جا یک معنای اضافی هم بر این نهی وجود داشته باشد و آن همان چیزی است که سنت پیامبر (ﷺ) درباره‌ی مشروعیت نماز مخصوصی که به هنگام گرفتگی آنها خوانده می‌شود به وضوح آن را بیان کرده است.

[۲۹] قبلاً بیان کردیم که ذهبی در اثنای شرح حالی که از نفیسه دختر حسن ارائه داده است، به وضوح بیان کرده است که آن جاهلان، در اعتقادشان از این وصف، فراتر رفتند تا جایی که این زیاده‌اندیشی آنها را به سوی شرک سوق داده است. و در میان صورت‌های این شرک، به سجده بردن برای نفیسه، اشاره کرده، و بیان نموده که این کار، مایه گرفته از دسیسه‌های عبیدی‌های بی‌دین است.^۱

بنابراین این‌ها، قسمتی از تلاش‌های علمای شافعی است که در رابطه با بیان این نوع از شرک انجام داده‌اند. و بی‌گمان، به لحاظ دلالت، در رابطه با هدفی که به خاطر آن ذکر شده‌اند، روشن و آفتابی می‌باشند. و الله اعلم.

و صرفاً به این دلیل - که بر سخنش گواه است - اقتصار کردم که به موضوعی که ما فعلاً با آن سرو کار داریم، در ارتباط است.

۱. نگاه: به مطالب پیشین در ص ۴۷۳ - ۴۷۴.

مسأله‌ی چهارم: شرک در ذبح

از آن جا که علمای شافعی تصریح کرده‌اند، تقرب جستن به خدای تعالی به وسیله‌ی ذبح همچون نماز^۱ یکی از انواع عظیم عبادت است، بر این پایه گفته‌اند، تقرب جستن به غیر خدای تبارک و تعالی با این ذبح، نوعی از شرک اکبر است که موجب ارتداد و خروج از دایره‌ی دین می‌باشد.

و بیش از یک بار خاطر نشان کردیم که این جلوه‌گاه شرکی و آنچه که بدان شبیه است، هرگز در زمان علمای پیشین اسلامی وجود نداشته است؛ همان کسانی که به خوبی مضامین و مفاهیم زشتی را که از شریک دادن کسی در چیزی از عبادت خدای تعالی با او، به دست می‌آید، درک کردند.^۲

[۱] یکی از دلایل این مطلب، آن است که می‌بینیم شافعی «رحمته» هنگامی که بعد از آوردن نام خدا بر ذبیحه فرستادن درود را بر پیامبر (ﷺ) مستحب دانسته، آمده کسانی را که با درود فرستادن در این جا مخالفت کرده، و آن را ممنوع اعلام کرده‌اند، به باد انتقاد گرفته و گفته: «ما شکی در این نداریم مسلمانی که به هنگام ذبح بر پیامبر (ﷺ) درود می‌فرستد، صرفاً به خاطر ایمانش به الله تعالی است که این کار را انجام می‌دهد. و در این رابطه هیچ ترسی بر او نداریم. و من ترسیدم که شیطان به بعضی از جاهلان، نهی از ذکر نام پیامبر (ﷺ) را القا کرده باشد، تا در یک حالت، آنها را از فرستادن درود و صلوات بر او، منع نماید، آن هم به خاطر معنایی که در قلوب اهل غفلت پدیدار می‌شود. و هیچ کسی بر پیامبر (ﷺ) درود نمی‌فرستد مگر به خاطر ایمانی که به خدا دارد و به خاطر ارزش و عظمتی که برای او قایل است، و به خاطر تقربی که می‌خواهد به او حاصل نماید»^۳. بنابراین وی، انکار نموده که مسلمانی پیدا شود که اگر در این جا بر

۱. به مطالب پیشین در ص ۳۷۰ تا ۳۸۵ که درباره‌ی مسأله‌ی ذبح می‌باشند، مراجعه کنید.

۲. به صفحه‌ی ۴۶۴ - ۴۶۵ و نیز به صفحه‌ی ۴۸۳ - ۴۸۴ مراجعه کنید.

۳. الام ج ۲ ص ۲۴۰ و در پاورقی شماره‌ی ۳ ص ۳۸۱ به سه مرجع اشاره شد که سخنان اهل علم را در این زمینه دربرگرفته است. و در یکی از آنها ابن کثیر می‌گوید: جمهور بر این

پیامبر (ﷺ) درود بفرستد، بیم آن برود که مفاهیمی فاسد در قلبش رسوخ کنند، و چنین بنمایانند که آن مسلمان پیامبر (ﷺ) را همراه با خدا در آن ذبح شریک قرار داده است!

فرستادن صلوات بر پیامبر (ﷺ) در هنگام ذبح، تنها و تنها مایه گرفته از ایمان مسلمانان به الله تعالی و به خاطر اطاعت کردن از او می‌باشد. و این تنها قلوب انسان‌های غافل است که در چنین جایی، چنین مفاهیم پوچ و بی‌پایه‌ای را در خود جای می‌دهد.

و شافعی صرفاً به این خاطر این مطلب را گفته، که در زمان وی خبری از مظاهر شرک اکبر نبوده است. و به همین خاطر است که معتقد بوده ترس‌انگیزی که نسبت به این محذور ایجاد شده است، احتمالاً از وسوسه‌های شیطان بوده باشد تا شیطان بتواند به هنگام ذبح، جلوی فرستادن درود بر پیامبر (ﷺ) را بگیرد. ربیع بن سلیمان، استادش شافعی را در زمینه‌ی انتقاد نسبت به منع درود بر پیامبر (ﷺ) به هنگام ذبح، تایید [۲] و تثبیت کرده و گفته است: «مالک گفته: نباید همراه با آوردن نام خدا، بر ذبیحه، بر پیامبر (ﷺ) درود بفرستیم! و البته که این گفته‌ی مالک یقیناً مایه‌ی تعجب و شگفتی است!»^۱.

و چیزی که ربیع را به تعجب فرا خوانده، همان چیزی است که استادش را به انتقاد فرا خوانده است. و قبلاً بیان شد که شافعی «رحمته» در مقام توجیه [مقوله] که اگر مسلمان عمداً، نام خدا را بر ذبیحه بر زبان نیاورد، ذبیحه‌اش حلال است، گفته است: «او بخاطر اینکه برای الله تعالی شریک قرار دهد، آن را ترک نمی‌گوید»^۲. و این مقوله هم بسان مقوله‌ی گذشته بیانگر این مطلب است که شافعی «رحمته» بعید دانسته است که مسلمانی در باتلاق ذبح برای غیر خدا گرفتار آید یا نام غیر خدا را بر زبان آورد، اگر چه عمداً نام خدا را ذکر نکند!

هستند که به هنگام ذبح نباید بر پیامبر (ﷺ) درود فرستاده شود. قاضی عیاض هم گفته که مالک و دیگر علما آن را مکروه دانسته‌اند.

۱. الام ج ۲ ص ۲۴۰

۲. به مطالب پیشین در صفحه‌ی ۳۸۳ مراجعه کنید.

[۳] نووی در اثنای شرحی که بر این حدیث دارد: «خدا لعنت کند کسی را که برای غیر خدا ذبح کند!»^۱. به بیان حقیقت ذبح برای غیر الله تعالی، و حکم فاعلش پرداخته و گفته است: «مراد از ذبح برای غیر الله تعالی این است که، فرد بیاید به نام غیر الله تعالی حیوان را ذبح کند، مانند کسی که برای بتی یا صلیبی یا برای موسی، یا عیسی - درود و سلام خدا بر هردوی آنها باد- و یا برای کعبه و مانند اینها، حیوان سر ببرد، که همه‌ی اینها حرام است، و چنین ذبیحه‌ای حلال نیست؛ خواه ذابح مسلمان باشد یا مسیحی یا یهودی. شافعی بر این مطلب نص گذاشته و هم مذهببان ما بر آن اتفاق نظر حاصل کرده‌اند. اگر فرد همراه با این، بخواهد، مذبح لیه را که غیر الله تعالی است، تعظیم نماید، و برای او عبادت کند، این کار کفر است، اگر قبل از این کار، ذابح مسلمان باشد، با این ذبح مرتد می‌گردد^۲». بنابراین وی ذبح برای غیر الله تعالی را به گونه‌ای قرار داده که، از یکی از این دو امر خارج نمی‌شود؛ یا اینکه به وسیله‌ی آن تقرب و نزدیکی به آن غیر خواسته می‌شود، که این کار یک شرک مسلم و بوقوع پیوسته است، و ذابح اگر مسلمان باشد، با آن مرتد می‌گردد؛ و یا اینکه آن ذبح با نام یکی از مخلوقات انجام می‌گیرد، و در عین حال به منظور تقرب یا انجام دادن عبادت برای او نمی‌باشد، که در این حالت به اتفاق نظر علمای شافعی و با توجه به گفته‌ی امام آنها، این کار حرام است و این ذبیحه حلال نیست، حال با قطع نظر از اینکه کسی که به ذبح اقدام کرده چه دینی داشته، و با صرف نظر از اینکه کسی که نامش به هنگام ذبح آورده شده است، چه کسی بوده است؟!»

[۴] به نحوی که نووی گفته، مناوی هم در اثنای شرحی که بر معنای این حدیث داشته است^۳ گفته است. و این مورد را که نووی از زبان اصحابش نقل کرده که هر کس با ذبحش قصد تقرب به غیر خدا را بجوید، مرتد می‌گردد، [۵] رازی هم از

۱. روایت از سلم ج ۱۳ ص ۱۴۱ کتاب الأضاحی، باب تحریم ذبح برای غیر خدا و نفرین

فاعلش و روایت از احمد در مسندش ج ۱ ص ۱۱۸.

۲. شرح مسلم ج ۱۳ ص ۱۴۱.

۳. فیض القدیر ج ۱۰ ص ۵۰۰۵ در نزد حدیث شماره‌ی ۷۲۸۲.

علماء نقل کرده و گفته: «علماء گفته‌اند: اگر مسلمانی حیوانی سر ببرد، و به آن قصد تقرب به غیر الله تعالی را نماید، مرتد می‌گردد. و ذبیحه‌اش، ذبیحه‌ی یک مرتد است»^۱.

و شکی نیست که نسبت دادن این مقوله به اهل علم و عدم دنبال کردن آن به چیزی، نشان دهنده‌ی تایید و تقریر آن از ناحیه‌ی رازی است.

[۶] از همین جاست که می‌بینیم وقتی که ماوردی بر حرمت ذبیحه‌ی یک نفر مسیحی که آن را به نیت حضرت مسیح - علیه‌السلام - سر بریده است، تاکید می‌کند، در مقام تعلیل آن می‌گوید: «مانند ذبیحه‌هایی که برای بتها انجام می‌شود، چون از این عدول داده شده‌اند که بخاطر خدای تعالی ذبح کردند. الله تعالی فرموده است: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [مائده: آیه ۳]»^۲.

بنابراین، ماوردی ذبح برای حضرت مسیح را، که یکی از پیامبران اولوالعزم است، همانند ذبح برای بتها قرار داده است. زیرا در این دو حالت، ذبح برای خدا صورت نمی‌گیرد، و از او عدول شده است. شکی نیست که ذبحی که بت پرست‌ها برای معبودانشان، و ذبحی که مسیحیان برای پیامبرشان انجام می‌دهند، شرکی مسلم و انکار ناپذیر است. چون همه‌ی آنها عبادت غیرالله تعالی را در نظر داشته‌اند و دارند. پس هر کس که بدین صورت قربانی کند، و احدی غیر از الله تعالی را در نظر داشته باشد، حکمش تفاوتی با حکم آنها ندارد [و مشرک است].

به همین خاطر هنگامی که ماوردی در مقام پاسخ‌گویی به کسانی بر آمده که گفته‌اند فرستادن درود به هنگام ذبح [۷] بر پیامبر (ﷺ) مکروه است، چون این کار باعث می‌شود، ذبیحه به نام غیر خدا سر بریده شود، گفته است: «در پاسخ به این سخن که می‌گوید: با فرستادن صلوات، ذبیحه به آن ذبیحه‌ای تبدیل می‌گردد، که نام خدا بر آن ذکر نشده است، باید بگوییم که زمانی به ذبیحه‌ای تبدیل می‌گردد

۱. تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۳.

۲. الحاوی الکبیر ج ۱۵ ص ۹۴.

که نام غیر خدا بر آن جاری شده است که برای رسول (ﷺ) ذبح گردد. و قطعاً در این صورت، آن ذبیحه‌ای نیست که نام خدا بر آن آورده شده است. و هر گاه که این کار را انجام دهد، مرتکب کاری حرام شده است. اما اگر در هنگام ذبح، بر پیامبر (ﷺ) درود بفرستد، آن ذبیحه، جزو آن ذبائحی است که نام خدا بر آن آورده شده است، و جزو آن ذبایحی نیست که نام غیر خدا بر آن ذکر شده است.^۱

بنابراین وی به وضوح روشن کرده که هر کس با ذبحش پیامبر (ﷺ) را مد نظر داشته باشد، در واقع در دام شرک افتاده است. چون نام غیر خدا را بر ذبح جاری ساخته است. و در سخن سابق خود بیان داشت که، ذبح کردن برای عیسی (ع) از جمله‌ی ذبائحی است که، نام غیر خدا بر آن آورده شده است و حکمی که دارد، درست مانند حکمی است که برای ذبوحی که برای بت‌ها انجام می‌شود، در نظر گرفته شده است. لذا، ذبوحی که برای پیامبر (ﷺ) هم صورت بگیرد، چنین است. چرا که ذبح در همه‌ی این حالات، از خدایی که تنها او سزاوار عبادت است، کنار زده شده است.^۲

[۸] رافعی پس از سخنی درباره‌ی استحقاق انحصاری خداند برای ذبح او، و بر نام او، گفته است: «هر کس برای غیر وی مانند حیوان، یا جسم بی‌جانى مانند بتی، ذبح کند و نیت تعظیم و عبادت آن غیر را داشته باشد، ذبیحه‌اش حلال نیست، و آن چه را که انجام می‌دهد، کفر است همانند کسی که برای غیر خود، سجده‌ی عبادت برده است، و همچنین اگر برای او، و برای غیر او، بدین شیوه ذبح کند...»^۳. پس، وی آشکارا بیان داشته که تقرب جستن به غیر خدا به وسیله‌ی ذبح یا شریک کردن کسی همراه با خدا در ذبح، از اموری هستند که مستوجب کفر

۱. مرجع سابق ج ۱۵ ص ۹۶-۹۷.

۲. و به همین دلیل بیان کرده که ذکر پیامبر (ﷺ) به هنگام ذبح مطابق آن کیفیت نیست که خدا در آن ذکر می‌شود. چون در هنگام ذبح هدف از ذکر خدا قصد قربت به اوست، و البته که ذکر پیامبر (ﷺ) با این قصد جایز نیست. اما ذکر وی در قالب درود فرستادن اشکالی ندارد و مکروه نیست. چون نشان‌دهنده‌ی ایمان به آن کسی است که او را فرستاده است و چگونه ایمان مکروه می‌شود؟ و بدین سان در ج ۱۵ ص ۹۶ از الحاوی الکبیر مقرر شده است.
۳. العزیز شرح الوجیز ج ۱۲ ص ۸۴-۸۵ دار الکتب العلمیه.

می‌باشند.

[۹] شریب‌نی هم در مغنی محتاج، سخنی مانند سخن رافعی گفته است.^۱
 [۱۰] و مقریزی در سیاق بیانی که نسبت به خصایص الهی ارائه کرده، گفته است: «و از جمله‌ی آن خصایص، ذبح کردن برای او می‌باشد. پس هر کس که برای غیر خدا ذبح کند، در واقع او را به خدا تشبیه نموده است»^۲. منظورش این است که وی در دام شرک افتاده است؛ زیرا تشبیه کردن کسی به الله تعالی در خصایص الوهیت، شرک می‌باشد.

[۱۱] سویدی بعد از نقل تعدادی از اقوالی که درباره‌ی حکم ذبح برای غیر خدا ذکر شده است، گفته است: «از همه‌ی این روایت‌ها و نقل‌ها برای شما، روشن می‌شود که آن چه که برای غیر خدا جهت تقرب به آن غیر، قربانی کرده می‌شود، تا آن غیر، ضرری را از او دفع کند یا چیزی را برای او کسب نماید، و ذبح این کار را به خاطر بزرگداشت آن غیر انجام می‌دهد. نوعی از آن کفر اعتقادی و شرکی است که انسان‌های اولیه بر سر آن بوده‌اند»^۳.

[۱۲] این همان چیزی است که، ابن نحاس «رحمته» با این سخنش آن را خواسته است: «اما ذبح کردن بر روی قبر، باید بگویم که، اگر از نیت‌های فاسد و ناجور در امان باشد، نوعی بدعت مکروه از کارهای جاهلیت می‌باشد».

منظورش این است که این آسان‌ترین [و دست‌کم‌ترین] حالاتش می‌باشد، پس اگر نیت‌های شوم و بدی مانند مد نظر دادن صاحب قبر، با این ذبح، ظاهر شود، این همان شرکی است که کاملاً واضح و روشن است.

بنابراین، ذبح برای غیر خدا به شیوه‌ای که بیان شد، عملکرد اهل شرک است. همان کسانی که از انعام و چهارپایانی که خدا آفریده، برای او سهمی قرار داده‌اند، و راه اهل اسلام بر خلاف آن است. و این چیزی است که چندین نفر از علمای شافعی، آن را مورد تأکید قرار داده‌اند، و در عین حال، حکم این ذبح

۱. ج ۶ ص ۱۰۷.

۲. تجرید التوحید ص ۲۸.

۳. العقد الثمین ص ۲۲۴.

را بیان می‌دارند، زیرا پاک‌سازی اهل اسلام از امری و نسبت دادن انحصاری آن به اهل شرک نوعی از بیان این حکم است.

[۱۳] همان‌گونه که حلیمی گفته است: «اما آن چه که برای غیر خدا ذبح شده است، همان ذبح بت پرست [و^۱] مجوسی [و] معطله است؛ زیرا بت پرست برای بت، سر می‌برد، و مجوسی برای آتش، و معطله که به چیزی معتقد نیست، برای خود ذبح می‌کند. اما انسان مسلمان، او فقط برای خدای تبارک و تعالی ذبح می‌نماید»^۲.

بنابراین، وی هم ذبح برای غیر خدا را به عنوان فعل و عمل اهل شرک قرار داده است؛ همان کسانی که برای معبودهای خود و تمایلات خود ذبح می‌کنند. اما انسان مسلمان، ذبح نمی‌کند مگر برای خدای متعال و یگانه.

[۱۴] نظیر این، تفسیری است که وی برای ذبح بر نصب [چیزهایی که نصب می‌گردند تا آنها را عبادت کنند] ارائه کرده است. وی گفته است که مراد از آن، ذبح برای بت‌هایی است که برافراشته می‌شدند تا برای آنها قربانی بشود. همان‌گونه که مسلمان با قربانی‌اش ذبح برای الله تعالی را می‌خواهد^۳، بنابراین ذبح مسلمان برای پروردگارش را در مقابل ذبح مشرک برای معبودش قرار داده است.

[۱۵] خطابی ذکر کرده که حکمت از تکبیری که در ایام منی گفته می‌شود، به این معنی برمی‌گردد، وی گفته است: «حکمت تکبیر در این ایام این است که، مردمان جاهلیت در این ایام برای طاغوت‌های خود ذبح می‌کردند. پس تکبیر در این ایام مشروع شد تا به این نکته اشاره نماید که ذبح فقط به خدای تبارک و تعالی اختصاص دارد، و فقط باید با نام او صورت بگیرد»^۱.

۱. آن چه در میان این دو قلاب قرار دارد و آن چه که بعد از آن آمده، زیادتی است که حتماً باید آورده شود. زیرا بت پرست، غیر مجوسی و غیر معطله است. و بقیه سیاق کلام بیانگر این مطلب است.

۲. المنهاج فی شعب الایمان ج ۱۳ ص ۵۲.

۳. مرجع سابق ج ۳ ص ۵۲.

۱. این مطلب را ابن حجر در فتح الباری ج ۵ ص ۱۳۸ نقل کرده، و من آن را در اعلام الحدیث و معالم السنن خطابی نیافتیم.

[۱۶] ابن کثیر در اثنای آیهی ۱۶۲ سورهی انعام که می گوید: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ گفته است: «الله تعالی به پیامبر (ﷺ) دستور می دهد که به مشرکان همان کسانی که غیر الله را عبادت می کنند و به نامی غیر او قربانی می کنند، بگوید که او در این باره با آنها مخالف است. نمازش برای الله است، و قربانی اش با نام و یاد او که هیچ شریکی ندارد، صورت می گیرد. و این درست مانند این سخن خدای تعالی است که می گوید: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأُحَرِّرْ﴾ [کوثر: آیه ۲].

ترجمه: «یعنی نماز و قربانی ات را برای او خالص کن! زیرا مشرکان بتها را عبادت می کردند و برای آنها قربانی می نمودند، لذا خداوند به پیامبر (ﷺ) دستور داد که مخالف با آنها عمل نماید و از انحرافی که آنها در آن بودند، روی گرداند...»^۱.

بنابراین پیامبر (ﷺ) و یارانش چنانکه جز برای الله تعالی نماز نمی خوانند، جز برای او هم قربانی نمی کنند و حیوان سر نمی برند، بر خلاف اهل شرک؛ کسانی که بجای خدا، خدایانی را برگرفتند و با انواع عبادت ها از قبیل ذبح و غیر آن، به آنها تقرب می جویند.

[۱۷] ابن کثیر معتقد است که علت مباح کردن ذبائح اهل کتاب این است که، آنها «معتقد به تحریم ذبح برای غیر خدا هستند، و در ذبائح خود، جز نام خدا را ذکر نمی کنند، اگر چه دربارهی خدا اعتقاداتی دارند که براستی خدا از آنها به دور است، و کاملاً پاک و منزّه و مقدس می باشد»^۲. و مرادش این است که اهل کتاب، به رغم اعتقاد باطلی که دارند، ذبح برای غیر خدا را حرام دانسته، و تنها نام او را به هنگام ذبح بر زبان جاری می سازند. به همین خاطر است که ذبیحه های آنها برای ما حلال شده است^۱. و از آنجا که ذبح برای غیر خدا، یکی از اعمال اهل

۱. تفسیر قرآن عظیم ج ۲ ص ۱۹۸.

۲. مرجع سابق ج ۲ ص ۱۹.

۱. بغوی احوال اهل علم را دربارهی یک نفر کتابی که به نام غیر خدا ذبح می کند، ذکر کرده و بیان کرده که آن احوال به شرح زیرند: اول: حلال نیست دوم: حلال است. سوم: اگر شنیده شود که نام غیر الله را می آورد حلال نیست، و اگر معلوم نبود و مخفی شد، حلال

شرک است که غیر آنها در آن نمی‌افتد، بعضی از علمای شافعی آمده‌اند بر این اقتضار کرده‌اند حدیثی را که در شان انجام دهنده‌ی آن وارد شده، روایت کنند و با آنچه که خود آن حدیث از بیان طرد فاعلش از رحمت خدا در برگرفته، برای آن عنوان‌بندی کنند. و این کاری است که ابوعوانه اسرافینی «رحمته» [۱۸] انجام داده، هنگامی که این حدیث را با سندش روایت کرده، و سپس با این سخنش بر آن عنوان نوشته: «بیان وجوب لعنت بر کسی که برای غیر خدا قربانی کند... و بدین سان هر ذبیحه‌ای که برای غیر خدا سر بریده شود»^۱.

[۱۹] و مانند اوست ابن حبان «رحمته»، چه، در عنوان آن گفته است: «ذکر لعن پیامبر (ﷺ) نسبت به کسی به غیر نام خدا قربانی می‌کند»^۲. و کسی که به احوال اهل ذبح برای غیر خدا نگاه کند، یقین حاصل می‌کند که آنها قربانی نمی‌کنند مگر برای اینکه به کسانی که آنها را بزرگ می‌پندارند، نزدیک شوند، چون در قلوبشان اعتقاد فاسدی است که آنها را بر آن داشته تعدادی از عبادت‌ها را که ذبح یکی از آنهاست، به او اختصاص دهند. و این نیست مگر یک نتیجه‌ی لازم برای یک مقدمه‌ی معلوم که همان غلو و زیاده‌اندیشی درباره‌ی مخلوقات است. چه، مرادشان با این ذبح، همان چیزی است که سویدی بیان داشته یعنی طلب دفع ضرر و کسب خیر، که پیشینیان نخستین آنها چنین کردند، همان کسانی که این روش و سنت قبیح را ایجاد نمودند^۳. و حال که شان و مساله ذبح برای غیر الله تعالی چنین

است، معالم التنزیل ج ۳ ص ۱۸. المجموع نووی ج ۹ ص ۷۸.

۱. المسند ج ۵ ص ۲۲۸ تا ۲۳۸.

۲. الاحسان ج ۱۳ ص ۲۱۶.

۳. بی‌مناسبت نیست که در اینجا به این نکته اشاره کنیم که رافعی - خدا او را بیامرزد - در العزیز ج ۱۲ ص ۸۵ طبع دار الکتب العلمیه - گفته که هر کس برای غیر خدا ذبح کند البته نه به نیت قربت مانند کسی که به خاطر بزرگداشت کعبه برای آن قربانی کند، چون بیت‌الله است، یا کسی که برای پیامبر (ﷺ) قربانی کند؛ چون رسول خدا است، این درست نیست که جلوی حلالیت آن را بگیرد. و گویی رافعی این مطلب را از سخن ابوالحسن قطان برگرفته (که سخنش را کمی قبل در ج ۱۲ ص ۸۴ نقل کرده است). که می‌گوید: اگر مسلمان برای پیامبر (ﷺ) ذبح کرد، جایز است. زیرا مسلمان برای خدا ذبح می‌کند، و آنچه را که مسیحی به هنگام ذبح درباره‌ی عیسی تصور می‌کند، مسلمان درباره‌ی پیامبر (ﷺ) تصور

نمی‌کند. و الحق باید بگوئیم که این استثناء در مسأله‌ی ذبح، دروازه‌ی خطرناکی را می‌گشاید. زیرا ذبحی که انگیزه‌ی آن تعظیم و بزرگ‌داشت مذبح له است، جز عبادت چیزی دیگری نیست. و به همین خاطر است که به ما دستور داده شده که این ذبح را خالصانه برای خدای بی‌شریک انجام دهیم. : ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿۱۶۲﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ (انعام ۱۶۲-۱۶۳) پس اگر این استثنا را در امر ذبح بپذیریم، می‌توانیم آن را به سایر عبادت‌ها هم انتقال دهیم، مانند آن نمازی که هم ردیف ذبح ذکر شده است آن گاه گفته می‌شود: به خاطر تعظیم پیامبر (ﷺ) برای او نماز می‌خوانیم - زیرا مسلمان هنگامی که برای پیامبرش نماز می‌خواند آن چه را که مسیحیان درباره‌ی مسیح اعتقاد دارند، درباره‌ی او اعتقاد ندارد، و مانند این را بگو در دعا و نذر و طواف و غیر این‌ها. در این صورت در آن چه که اهل کتاب افتاده‌اند، ما هم می‌افتیم به این بهانه که آن چه را که آنها اعتقاد دارند، ما اعتقاد نداریم.

سویدی در العقد الثمین ص ۲۲۵ این سخن را که می‌گوید ذبح برای کعبه یا برای پیامبران به خاطر تعظیم آنها، و به خاطر آن که بیت الله است و آنها پیامبران خدا هستند، حرام نیست، به باد انتقاد کشیده، و بعد از نقل سخن ابن قاسم عبادی که این کار را جایز دانسته، گفته است: «پس با نگاه کامل به آن حالتی که مشرکان بر سر آن بودند، یعنی قربانی‌ای که برای بت‌ها انجام می‌دادند تا آن بت‌ها، آنها را به سوی خدا نزدیک سازند، چون آن بت‌ها شفاعت‌کاران آنها در نزد خدا بودند، و شفاعت آنها به این سبب بود که آنها رسولان خدا یا ملائکه خدا یا اولیا و اله بودند؛ به این نکته پی می‌بریم که مطلبی که قبلاً از ابن قاسم عابدی نقل کردیم تا چه اندازه ضعیف است، و حالتی را که مردم هم اکنون بر آن هستند، برای شما روشن می‌شود. . . .»

و اگر جمهور اهل علم صرف درود بر پیامبر (ﷺ) را بعد از تسمیه‌ی خدا به هنگام ذبح منع کرده‌اند - با آن که درود فرستادن بر پیامبر (ﷺ) دعا و ذکر برای خدا است - بلکه بعضی از آنها ذبیحه‌ای را که در نزد آن بر پیامبر (ﷺ) درود فرستاده می‌شود، جزو آن دسته از ذبیحی حساب کرده‌اند که، نام غیر خدا بر آنها آورده شده است چنانچه ماوردی این مطلب را در ج ۱۵ ص ۹۶ از مالک و ابو حنیفه نقل کرده است، پس چگونه جایز است که به ذبح برای پیامبر (ﷺ) رخصت و اجازه داده شود به این بهانه که رسول خداست؟ آیا این همان ذبحی نیست که نام غیر خدا بر آن آورده شد. همان‌گونه که در سخن ماوردی به آن اشاره شده است؟! آن جا که گفته: «با سر بردنش برای رسول خدا، به ذبیحه‌ای تبدیل می‌گردد که نام غیر خدا بر آن آورده شده است». و شریینی در مغنی محتاج ج ۶ ص ۱۰۷ از شافعی نقل کرده که ذابح «اگر بگوید برای پیامبر (ﷺ) ذبح می‌کنم یا می‌خواهم به او نزدیک شوم، خوردن گوشت آن ذبیحه حلال نیست». بنابراین او هم از جهت حکم بین این دو لفظ تفاوتی قایل نشده است. و این برای شما تأکید می‌کند که ادعای رافعی مبنی بر این که کسی که به خاطر بزرگ داشت پیامبر (ﷺ) برای او قربانی می‌کند با کسی که می‌خواهد به او نزدیک شود، متفاوت است، پایه‌ای از حقیقت ندارد و

است، در واقع این نکته بر این مترتّب می‌گردد که، ذکر نامی غیر از الله به هنگام ذبح، یا اشتراک دادن آن همراه با خدای تعالی در نام‌گذاری، به کلی ممنوع است. و به همین خاطر است که بیضاوی در نزد آیه‌ی ۳۴ سوره ی حج که می‌گوید: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِنَّهُمْ كَانُوا إِتْرَافًا وَنَسِيًّا﴾

ترجمه: «برای هر امتی قربانگاهی قرار دادیم تا نام خدا را (به هنگام قربانی) بر چهارپایانی که به آنها روزی داده‌ایم، ببرند. و خدای شما معبود واحدی است پس تسلیم او شوید!». گفته: «یعنی تقرب یا ذکر خدا را برای او خالص کنید، و آن را با شریک قرار دادن آلوده نسازید»^۱.

وی، تقرب را مقرون به ذکر قرار داده، پس همان‌گونه که به وسیله ذبح جز به الله تعالی تقرب جستجو نمی‌شود، بدینسان به هنگام ذبح، جز نام وی، آورده نمی‌شود. و از همین جاست که چندین مفسر از مفسران علمای شافعی فسق وارد شده در این گفته خدا که به ذکر محرمات می‌پردازد: ﴿أَوْ فَسَقًا أَهْلَ اللَّهِ بِهِ﴾ [انعام/۱۴۵] را بر تسمیه و آوردن نام غیر خدا [۲۰-۲۲] به هنگام ذبح، حمل کرده‌اند، همان‌گونه که در تفسیر سمعانی^۲ و بغوی^۳ و رازی^۴ دیده می‌شود.

و شافعی تحقق آوردن نام خداوند - نه غیر او - را حتّی در ذبایح اهل کتاب که آنها را حلال دانسته است^۱. [۲۳] مراعات کرده است. وی بعد از مباح دانستن

متن سخن امام شافعی ضعف این سخن را روشن می‌سازد. و قبلاً بیان کردیم که ابو‌عوانه اسرافینی هنگامی که در شرح و عنوان حدیث مزبور گفته: لعن بر کسی که قربانی را برای غیر خدا انجام می‌دهد، گفته است: «و همچنین هر ذبیح‌های که برای غیر خدا سر بریده می‌شود». و این همه‌ی صورت‌های ذبح برای غیر خدا را در بر می‌گیرد، چه آنهایی که برای پیامبران هستند و چه آنهایی که برای غیر آنها هستند. والله اعلم.

۱. انوار التنزیل ج ۴ ص ۵۴-۵۵.

۲. ج ۲ ص ۱۵۲.

۳. معالم التنزیل ج ۲ ص ۱۹۸ و التهذیب ج ۸ ص ۱۱.

۴. تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۱۷۷-۱۷۸.

۱. در صفحه ۳۷۹ پاورقی شماره ۲ خاطر نشان کردیم که بعضی از اهل علم در هر حالتی ذبایح اهل کتاب را حلال را می‌دانند، و به این احتجاج می‌کنند که خدا آن را حلال دانسته است،

ذبیحی که آنها را به نام الله ذبح می‌کنند، گفته است: «اگر آنها دارای ذبح دیگری باشند که نام غیر خدا را مانند نام مسیح را بر آن بیاورند، یا آن را به نامی غیر از الله تعالی ذبح کنند، این قبیل از ذبایح آنها حلال نمی‌باشد»^۱.

[۲۴] ابن کثیر اجماع اهل علم را بر حرمت آنچه که به نام غیر خدا از سایر مخلوقات سربریده می‌شود، نقل کرده، و در عین حال بیان کرده که اساس اختلاف در این است که ذابح نام غیر خدا را عمدی یا سهواً ترک کرده است.^۲

و از آنجا که از ناحیه‌ی بعضی از افراطی‌ها دیده می‌شود که، می‌آیند نام پیامبر (ﷺ) را به هنگام ذبح ذکر می‌کنند، یا در نام‌گذاری او را با خدا شریک می‌سازند، در حقیقت علمای شافعیه بر ممنوعیت چنین صورتی تأکید کرده‌اند، با وجود آن‌که کلام آن‌ها که می‌گویند آوردن نام غیر خدا - هر موجودی که باشد - ممنوع است، این مسأله را هم تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. و این چیزی است که ابن حجر هیتمی از علمای [۲۵] شافعی، نقل کرده است: «و اصحاب ما، از جمله چیزهایی که ذبیحه را حرام می‌سازد، این را قرار داده‌اند که فرد بگوید: به نام خدا و به نام محمد، یا محمد رسول خدا، (با مجرور کردن اسم دوم)»

[۲۶] غزالی پس از بیان این مطلب که آوردن نام خدای تبارک و تعالی به هنگام ذبح سنت است، گفته است: «و نمی‌گویند به نام محمد و نمی‌گویند به نام خدا و محمد»^۳.

[۲۷-۲۸] از جمله کسانی که چنین گفته‌اند، قفال^۱ و شربینی می‌باشند. و گفته:

و [در این قضیه] خدا می‌داند که آنها چه می‌گویند.

۱. الام ج ۲ ص ۲۳۱.

۲. تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۸ و نگاه: به نکته‌ای که در پاورقی سابق مورد اشاره قرار گرفت.

۳. آن را در الوجیز در ضمن شرحش بر العزیز رافعی ج ۱۲ ص ۸۴ دار الکتب العلمیه، ذکر کرده است.

۱. رافعی آن را در العزیز شرح الوجیز ج ۱۲ ص ۸۴ دار الکتب نقل کرده است. و غالب این است که مقصود از او، قفال صغیر است. زیرا اوست که نامش در کتب فقه تکرار می‌شود همان گونه که در صفحه‌ی ۲۹۸ پاورقی شماره‌ی ۲، به این مطلب اشاره شده است.

«به خاطر توهمی که نسبت به شریک قرار دادن می آورد...»^۱.

[۲۹] هنگامی که حلیمی صحت فرستادن صلوات بر پیامبر (ﷺ) را بعد از تسمیه ترجیح داده، می بینیم که می گوید: «و این در حد شریک قرار دادن وارد نمی شود، زیرا گفته نمی شود: به نام خدا و به نام پیامبر (ﷺ). بلکه گفته می شود: به نام خدا، و درود و سلام خدا بر پیامبر خدا. یا بسم الله، خدایا بر محمد بنده و فرستاده ات درود بفرست! این همان گونه است که گفته می شود: بسم الله، خدایا از من پذیرا!»^۲ وی با این مقوله این نکته را خاطر نشان ساخته که تقارن نام پیامبر (ﷺ) با نام الله تعالی به هنگام ذبح، در حد شرک داخل است بر خلاف فرستادن درود بر او که بعد از آوردن نام خدا انجام می گیرد، که در این حالت دعایی مانند سایر ادعیه می باشد. چنانکه دیده می شود.

این ها گوشه ای از تلاش های این جماعت است که در راستای بیان این نوع

۱. مغنی محتاج ج ۶ ص ۱۰۷.

۲. المهناج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۱۴۸. و علماء به این نکته یادآور شده اند که این سخن ذابح به نام خدا و محمد رسول خدا است، با رفعهی محمد، هیچ اشکالی ندارد. زیرا این خود جملهی دومی است و از سرگیری کلامی است که، به مثابه ذکر برای الله تعالی می باشد، برخلاف این سخن وی که بعد از آن تسمیه بگوید: و محمد رسول الله [با جرء محمد]. زیرا این سخن ممنوع است: چون تقدیر کلام چنین می شود: به نام خدا و به نام محمد که فرستادهی الله است. و با این کار، نام محمد بر نام الله عطف می شود، و آنچه که نباید روی دهد، روی می دهد. اما عده ای از آنها در صورتی جمله اول را جایز دانسته اند که کسی که آن را می گوید، به لحاظ لغتی فرق بین این دو جمله را بداند. همان گونه که شربینی در مغنی محتاج ج ۶ ص ۱۰۷ به نقل از زرکشی به این مورد یادآور شده است. و سویی در العقد الثمین ص ۲۲۲ به نقل از اذرعی به این نکته اشاره کرده است و ابن حجر هیتمی در کتابش الزواجر ج ۱ ص ۲۱۱ به این نکته یادآور شده است. در صفحهی ۴۶۹ پاورقی شماره ۳، انتقادی را که از رافعی شده است به دلیل این که ذبح برای غیر الله مانند پیامبر (ﷺ) - البته اگر به نیت قربت نباشد - ارائه کردیم. و در این جا مضاف بر آن می گوئیم با توجه به این نظر، رافعی گفته که قول ذابح: به نام خدا و به نام محمد، حرام نیست، اگر مراد ذابح این باشد که با نام خدا قربانی می کنم و با نام محمد تبرک می جویم. (العزیز ج ۱۲ ص ۸۵، دار الکتب العلمیه) انتقادی که قبلاً از پایه و اساس این کلام گرفته شد [و ما آن را ذکر کردیم]، کافی است که همه ی شاخه های آن را در هم بشکند. گذشته از این منقولاتی که در این زمینه ی بخصوص از شافعی شده است، دوری سخن رافعی از حق را برایمان بیشتر روشن می سازد. و از خداوند طلب یاری می کنیم.

از تنقید و محکوم‌سازی ارائه کرده‌اند. و با آن است که عنایت بالغ آن‌ها به خالص کردن این عبادت بزرگ - عبادت ذبح - از شرک هویدا و آشکار می‌شود، خواه به وسیله‌ی تقرب به غیر الله باشد یا آوردن نام احدی غیر از الله، یا شریک ساختن مخلوقی در این دو مسئله.

مسأله‌ی پنجم: شرک در طواف

قبلاً بیان کردیم که علمای شافعی هنگامی که درباره‌ی طواف عبادتی سخن می‌گویند، به دو مسئله‌ی مهم و بزرگ اهمیت می‌دهند: یکی از آن‌ها موضع و جایگاهی است که این طواف در آنجا انجام می‌شود، و دومی بیان خط عظیمی است که طواف را به عبادت مرتبط می‌سازد. قبلاً اقوال متعددی از آن‌ها نقل شد دایر بر این که طواف فقط در یک جای جهان صورت می‌گیرد که آن هم داخل مسجد الحرام می‌باشد. آنها این طواف را به عنوان نمادی‌ترین چیزی قرار داده‌اند که بیانگر خضوع و ذلت و ناچیزی بنده است، به طوری که وی در حالیکه تماماً ذلت بندگی و نیاز شدید خود را به یاد دارد، پیرامون خانه‌ی خدا می‌گردد [درست] همان‌گونه که در اثنای نماز است^۱.

و همه‌ی اینها مواردی هستند که میزان قباحت طوافی که مطابق قاعده و شرع خداوند صورت نمی‌گیرد، را نشان می‌دهند. زیرا طواف - اگر با این وصف باشد - عبادتی از خاص‌ترین عبادت‌هایی است که اختصاص دادن آن به احدی غیر از الله تعالی جایز نیست. و به همین خاطر، وقتی که عایشه ام المؤمنین به او خبر رسید که زیاد^۲ برای کعبه حیوانات قربانی فرستاده، و از آن چه که شخص محرم از آن امساک می‌کند، امساک کرده، گفت: «آیا دارای کعبه‌ای است که دور آن بگردد؟! ما احدی را سراغ نداریم این لباس که بر او حرام است، برای او حلال گردد تا وقتی که دور کعبه بگردد»^۳. و شاهد در این روایت، این قسمت از سخن عایشه است که

۱. به مطالب پیشین در صفحه‌ی ۳۹۸ تا ۳۹۹ از باب دوم مراجعه کنید.

۲. او زیاد والی عراقین یعنی بصره و کوفه در زمان معاویه (رضی الله عنه) می‌باشد. و او به ابوسفیان (رضی الله عنه) هم نسبت داده شده است و گفته شده: زیاد بن ابوسفیان. و در زمان بنی امیه به این نام، نام گذاری شد. اما بعد از آنان، فقط به زیاد بن امیه خوانده می‌شد. زیرا پدرش، عبید مولای حرث بن کلدی ثقفی می‌باشد. به ج ۸ ص ۱۷ فتح الباری مراجعه کنید! و نگاه: به شرح حال زیاد در السیر ذهبی ج ۳ ص ۴۹۴ تا ۴۹۷.

۳. روایت از بیهقی در سنن کبری ج ۵ ص ۲۳۳ تا ۲۳۴، و ابن حجر در فتح الباری ج ۸ ص ۱۸ آن را به سعید ابن منصور نسبت داده است. و البته که من آن را در سنت‌های چاپ

می‌گوید: «آیا دارای کعبه‌ای است که دور آن بگردد؟!» در واقع طواف در نزد اهل اسلام با کعبه مرتبط است، و به همین خاطر است که حضرت عایشه به قصد انکار ضمنی این سخن را گفت؛ زیرا کاملاً بعید دانست که در میان مسلمان، کسی باشد، که به غیر بیت الله طواف کند! و این به این خاطر است که طواف فقط یک جا دارد که آن هم مسجد الحرام است. و از همین روی، شافعی «رحمته» - چنانچه در اثنای بیان وی نسبت به احکام طواف گذشت - گفته است: «و او را کفایت نمی‌کند که طواف کند مگر این که در مسجد الحرام طواف نماید، زیرا مسجد الحرام جایگاه طواف است»^۱. و علمای شافعی مذهب آن هنگام که به تفاوت عدد رکعات نماز تراویح در بین اهل مکه و مدینه^۲ اشاره کرده‌اند، آمده‌اند به فایده‌ی مهم و گرانبهائی یادآور شده‌اند که با شرک طوافی که ما با آن دست به گریبان هستیم کاملاً ارتباط دارد.

[۱] و آن اینکه شافعی از اهل مدینه نقل کرده که آنها ۳۹ رکعت نماز می‌خوانند، و اهل مکه ۲۳ رکعت^۳. سپس علمای شافعی آمده‌اند و به بیان علتی که باعث شده اهل مدینه بیشتر از اهل مکه تعداد رکعات زیادتری انجام دهند، پرداخته‌اند. ماوردی گفته است: [۲] «آنها به این دلیل در این مورد با اهل مکه مخالفت ورزیده‌اند و تعداد رکعات بیشتری انجام داده‌اند که، اهل مکه وقتی یک ترویحه^۴ [چهار رکعت نماز تراویح] را انجام می‌دادند، هفت بار طواف می‌کردند، مگر در ترویحه‌ی پنجم که بعد از آن نماز وتر می‌خوانند طواف نمی‌کنند. لذا پنج ترویحه و

شده‌اش نیافتم.

۱. به مطالب پیشین در صفحه‌ی ۳۹۸ مراجعه کنید!
۲. به روایت‌های وارد شده در این مسأله و روش جمع و برقراری توافق میان آنها، در فتح الباری ابن حجر ج ۹ ص ۹۱-۹۲ مراجعه کنید!
۳. مختصر المزنی ص ۲۱، و این مطلب را ابن حجر در فتح الباری ج ۹ ص ۹۱ از زعفرانی از شافعی نقل کرده است.
۴. در معجم الوسیط ج ۱ ص ۳۸۰ آمده است: «ترویحه در اصل اسم است برای نشستن مطلق. سپس به آن نشستی که بعد از چهار رکعت نماز تراویح شب‌های رمضان انجام می‌گیرد، نامگذاری شده است، چون مردم در آن استراحت می‌کنند. پس هر چهار رکعت یک ترویحه نام نهاده شده است».

چهار طواف حاصل کار آنها می‌شود. پس هنگامی که اهل مدینه نتوانستند در این طواف چهارگانه با آنها مساوی شوند - در حالیکه در آن ترویحات پنج‌گانه با آنها مساوی شده‌اند - به جای آن چهار طواف، چهار ترویحة زائد قرار داده‌اند.^۱

[۳] حلیمی در مقام بیان زیادت رکعات نماز تراویح گفته است: «۱۶ رکعت به جای آن چهار طوافی که اهل مکه تراویحشان را با آنها قاطی می‌کردند. و چون اهل مدینه نتوانستند که این طواف‌ها را انجام دهند، به جای هر طوافی چهار رکعت نماز تراویح گذاشتند». تا آنجا که گفته است: «پس هر کس که به اهل مدینه اقتدا کند، و در زیاد کردن نماز تراویح به جای آنچه که از طواف مکه از دست آنها رفته است، مشابه آنها عمل نماید، و ۳۶ رکعت نماز انجام دهد، این کار هم، خوب و مورد پسند است»^۲.

[۴] نووی هم از یارانش، این علت را در افزایش آن ۱۶ رکعت، نقل کرده است.^۳ لذا، آنها علت ازدیاد رکعاتی که اهل مدینه در نماز تراویح انجام داده‌اند را به این علت ارجاع داده‌اند که آنها مانند اهل مکه در اثنای تراویح نتوانسته‌اند که آن طواف‌ها را انجام دهند... و منظورشان این است که وقتی که اهل مدینه جایی در اختیار نداشته‌اند که پیرامون آن طواف کنند، آمده‌اند این کمبود را با افزایش آن رکعت‌ها جبران کرده‌اند، و اگر در مدینه جایی مشروع برای طواف می‌بود، یقیناً به دور آن طواف می‌کردند، لذا مکی‌ها فضیلت آن طواف و آن نماز را دریافتند، به جای آنکه بیایند در عوض طواف، رکعاتی را اضافه کنند...^۴ پس

۱. یعنی سه برابر، همان‌گونه که شافعی آن را توضیح داده است. نگاه: به مختصر المزنی ص

۲۱

۲. المنهاج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۳۰۴.

۳. المجموع ج ۴ ص ۳۳.

۴. و حلیمی در المنهاج ج ۲ ص ۳۰۴ نماز روز عید قربان را به چنین مفهومی ارجاع داده است. و گفته است: «آیا نمی‌بینید که روز فجر [بدینسان وارد شده و بسا که درست، روز قربان باشد]، از آنجا که روز طواف زیارت حاجیان است، برای غیر آنها، در همهی شهرها نماز عید به جای طواف، نشانده و برپا شده است، و به عنوان روز عید قرار داده

وقتی که می‌بینیم طواف در مدینه‌النبی که رتبه و مقام آن پس از رتبه‌ی مکه است^۱، مشروع نشده است، و انجام دادن آن در مسجد پیامبر (ﷺ) صحیح دانسته نشده است، در حالیکه بعد از مسجد الحرام از همه‌ی مساجد بزرگ‌تر است^۲، در واقع دیگر مناطق و شهرها و دیگر مساجد، به طریق اولی از این قاعده محروم می‌باشند. و گذشته از این، چندین تن از علمای شافعی بر حرمت طواف بر قبر پیامبر (ﷺ) تأکید نموده‌اند، با وجود آنکه سخن آن‌ها که درباره‌ی منع طواف به غیر آنچه که خدا مشروع کرده است، عام و کلی است، نیازی به این تخصیص ندارد، و خود آن را در بر می‌گیرد، اما، نیاز به تصریح کردن به این مسأله، آنها را به نقل قول در این باره متوسل کرده است^۳.

[۵] به همین خاطر است که هنگامی که حلیمی مقرر کرده، دست کشیدن روی قبر پیامبر (ﷺ)، بر خلاف کعبه، ممنوع است، بیان کرده که این ممنوعیت قابل اعتراض نیست همان‌گونه که: «به دور کعبه طواف می‌شود، اما به دور قبر پیامبر (ﷺ) طواف کرده نمی‌شود»^۴. و این، این نکته را فایده می‌دهد که جلوگیری از طواف قبر پیامبر (ﷺ) امری نهادینه و استقرار یافته و شک‌ناپذیر است، و به همین خاطر است که آن را به منزله آن اصلی قرار داده که منع از غیر آن روشن می‌گردد. پس چنان که بی هیچ شکی طواف مخصوص کعبه است، نه قبر، بدینسان دست‌کشیدن^۵ هم فقط به آن تعلق دارد. و قبلاً ذکر شد، که حلیمی

شده است... پس همان‌گونه که نماز در روز قربان به جای طواف نشسته، بدین‌سان در ماه مبارک رمضان به جای آن می‌نشیند».

۱. برای این مسأله به قواعد الاحکام، اثر عز بن عبد السلام ج ۱ ص ۴۵ تا ۴۹، و فتح الباری اثر ابن حجر ج ۶ ص ۸۱ تا ۸۲ و غیر آن دو، مراجعه کنید!
۲. در پاورقی شماره‌ی ۲ ص ۴۰۲ قبلاً به این اشاره کردیم که این حجر در ارتباط با این مسأله دامنه‌ی روایت‌ها را گسترش داده است.
۳. و نظیر این، تصریح آنها مبتنی بر حرمت شریک قرار دادن پیامبر (ﷺ) یا تخصیص دادن او به نام‌گذاری به هنگام ذبح است، با وجود آن که منع آن‌ها از تسمیه‌ی غیر خدا یا شریک دادن او در تسمیه، در قبال این تخصیص، کفایت می‌کند.
۴. المنهاج فی شعب الايمان ج ۲ ص ۴۵۷.
۵. و به همین خاطر است که نووی از این سخن حلیمی چنین برداشت کرده که او می‌گوید،

ذکر کرده که کعبه به دو عبادت اختصاص دارد؛ یکی از آن‌ها طواف است «و جایز نیست مگر به دور آن...»^۱ همان‌گونه که قبلاً سخن رافعی گذشت: «واجب است که طواف در بیرون از مسجدالحرام صورت نگیرد، چنانکه واجب است که آن را در خارج از مکه و حرم انجام ندهد»^۲.

و واجب بودن انجام ندادن طواف در خارج از مکه و حرم، به این معنی است که هر کس در آنجایی که شرع تعیین کرده است، طواف نماید، گناهکار است و مرتکب کار حرامی شده است. و به همین خاطر است که شافعی - به قصد تنزل و نوعی کوتاه آمدن - گفته است: «و اگر به او اجازه بدهم که در خارج از مسجدالحرام طواف کند، به او اجازه می‌دادم که از پشت کوه‌های مکه طواف کند، اگر از حرم خارج نشده باشد»^۳. و این به این دلیل است که طوافی که به منظور عبادت انجام می‌گیرد، در خارج از حرم، کاری حرام است و به هیچ عنوان مجوز انجام ندارد.

[۶] هنگامی که ابن صلاح در منسک خود، به جهالت‌ها و بدعت‌هایی که در مسجد نبوی انجام می‌شود، اشاره می‌کند، در این میان به حرمت طواف قبر پیامبر (ﷺ) هم اشاره می‌کند و می‌گوید: «و جایز نیست که به دور قبر پیامبر (ﷺ) طواف کرده شود»^۴.

[۷] و ابو شامه دمشقی این سخن ابن صلاح را در زمینه بدعت‌هایی که حاجیان

طواف کردن به دور قبر حرام است. وی در المجموع ج ۸ ص ۲۷۵ گفته است: «جایز نیست که به دور قبر وی (ﷺ) طواف کرده شود... این مطلب را ابو عبدالله حلیمی و غیر او گفته‌اند».

۱. به مطالب پیشین ص ۳۹۹ مراجعه کنید.

۲. به مطالب پیشین ص ۳۹۹ مراجعه کنید.

۳. به صفحه‌ی ۳۹۷ مراجعه کنید.

۴. نویسنده باعث علی انکار البدع و الحوادث در صفحه ۲۸۲ این مطلب را از منسک ابن صلاح نقل کرده، و شاگردش ابن خلکان در وفيات الاعیان ج ۳ ص ۲۴۴ به این کتاب اشاره نموده است و شاید، این کتاب همان کتاب صلة الناسک فی صفة المناسک باشد، و این کتاب، کتابی است که زرکلی در اعلام ج ۴ ص ۲۰۸ آنرا جزو تألیفات ابن صلاح برشمرده، و به این نکته اشاره کرده که، نسخه‌ای خطی است.

انجام می‌دهند، آورده، و آن را تأیید نموده است.^۱

[۸] سیوطی در میان بدعت‌هایی که مسلمانان در مسجد پیامبر (ﷺ) ایجاد کرده‌اند، به طواف قبر وی اشاره می‌کند، و بیان می‌نماید که این کار حرام است.^۲

[۹] نووی پس از نقل سخن حلیمی و غیر وی که در ارتباط با منع طواف قبر پیامبر (ﷺ) و دست کشیدن به آن و امثال چنین بدعت‌هایی عنوان شده، می‌گوید: «این همان سخن صواب و حقی است که علما آن را گفته‌اند، و بر اساس آن عمل نموده‌اند. و در این جا نباید مخالفت بسیاری از عوام الناس و این کاری که انجام می‌دهند، ما را فریب دهد. بلکه آنچه که مورد اقتداء و عمل ماست، احادیث صحیح و اقوال علماء^۳ می‌باشد، لذا به بدعت‌ها و ندانم کاریهایی که عوام الناس و دیگران پدید آورده‌اند، هیچ توجهی نمی‌کنیم و آنها را مبنای الگوی خود قرار نمی‌دهیم». سپس وی به احادیثی احتجاج می‌نماید که در برگیرنده نهی از ابتداء و برگرفتن قبر پیامبر (ﷺ) به عنوان عید، می‌باشند.^۴ بنابراین، وی اتفاق نظر اهل علم را درباره‌ی تحریم طواف قبر پیامبر (ﷺ) نقل کرده، و در عین حال به این نکته تذکر داده که کثرت جاهلان و خیره‌سرانی که در این حرام می‌افتند، چیزی از این امر را تغییر نمی‌دهد و این حرامیت همچنان به قوت خود باقی است!

[۱۰] عز بن جماعه هم به مانند نووی اتفاق نظر اهل علم را در حرمت طواف قبر پیامبر (ﷺ) و دیگر قبرها حکایت کرده و گفته: «و جایز نیست که به دور قبر وی (ﷺ) طواف کرده شود، و جایز نیست که به دور بنایی غیر از کعبه‌ی شریفه - به اتفاق نظر اهل علم - طواف کرده شود».^۵ و این بدین خاطر است که طواف بر خلاف آنچه که خداوند طواف کردن به دور آن را مشروع ساخته، عملکرد مردمان جاهلیت اول است، و تنها کسانی کار آنها را انجام می‌دهند که بی‌هدف دنبال آثار آنها می‌روند، همان گونه که شافعی این مسئله را به وضوح در رابطه با این

۱. الباعث علی انکار البدع و الحوادث ص ۲۸۲.

۲. الامر بالاتباع ص ۲۵۸.

۳. یعنی آن دسته از اقوالی که پایه‌ای شرعی دارند.

۴. المجموع ج ۸ ص ۲۷۵.

۵. هدایه السالک الی مذاهب الاربعه فی المناسک ج ۳ ص ۱۳۹۱.

فرموده‌ی پیامبر (ﷺ) بیان نموده است، که فرموده است: «لا تقوم الساعة حتى تضطرب الیات نساء دوس علی ذی الخلصه»^۱ «قیامت بر پا نمی‌شود تا زمانی که زنان پیر طایفه‌ی دوس از طواف کردن به دور ذی الخلصه ناتوان و پریشان می‌شوند».

[۱۱] در رابطه با بیان وی درباره‌ی معنای این حدیث ابن اثیر می‌گوید: «ذوالخلصه خانه‌ای است که در آن بتی برای طایفه‌ی دوس وجود داشت که «خلصه» نامیده می‌شد. منظور پیامبر (ﷺ) این است که قیامت بر پا نمی‌شود تا زمانی که دوس از اسلام دست بردارند و زنانشان پیرامون ذوالخلصه طواف کنند، و زنان پیرشان با زحمت و آشفتگی این کار را انجام دهند همان گونه که در جاهلیت انجام می‌دادند»^۲.

[۱۲ تا ۱۶] و بغوی^۳ و نووی^۴ و سیوطی^۵ در رابطه با معنای این عمل، به مانند

۱. روایت از بخاری ج ۸ ص ۱۰۰ کتاب الفتن، باب تغییر یافتن زمان تا جائیکه بت‌ها را بپرستند، و روایت از مسلم ج ۱۸ ص ۳۲ تا ۳۳ کتاب الفتن و نشانه‌های قیامت.
 ۲. النهایه فی غریب الحدیث ج ۱ ص ۶۴ و مانند آن در ج ۲ ص ۶۲ و افزوده: «و گفته شده ذوالخلصه، همان کعبه‌ی یمانی است که در یمن بود. آن گاه پیامبر (ﷺ)، جریر بن عبدالله را به سوی آن فرستاد تا آن را خراب نماید. و گفته شده: ذوالخلصه اسم خود آن بت است و البته که در این سخن باید دقت کنیم؛ زیرا ذو اضافه نمی‌شود مگر به اسماء جنس» و قول اخیر همان قولی است که در این حدیث ذکر شده است. چه، راوی می‌گوید: «ذوالخلصه طایفه‌ی طایفه‌ی دوس بوده که، آن‌ها در زمان جاهلیت او را عبادت می‌کردند» و در صحیح بخاری ج ۵ ص ۱۱۱ تا ۱۱۲، کتاب المغازی، غزوه‌ی ذوالخلصه، او «ﷺ» اجرای فرستادن ابن جریر به ذوالخلصه توسط پیامبر (ﷺ) را ذکر نموده، و این که او آن را شکست و سوزاند. و ابن حجر در فتح الباری ج ۱۶ ص ۱۹۰ ترجیح داده که بگوید، آن ذوالخلصه‌ای که مورد طواف زنان دوس قرار می‌گیرد با آن ذوالخلصه‌ای که در حدیث ابن جریر به آن اشاره شده است، تفاوت دارد، اگر چه سهیلی می‌گوید که هر دو یکی هستند و در حدیث جریر «ﷺ» این سخن وی را می‌خوانیم «در دوران جاهلیت خانه‌ای بود که به آن ذوالخلصه و کعبه‌ی یمنی و کعبه‌ی شامی می‌گفتند. آن گاه پیامبر (ﷺ) به من فرمود: آیا مرا از ذوالخلصه راحت نمی‌کنی؟!...» تا آخر حدیث.

۳. شرح السنه ج ۱۵ ص ۹۰.

۴. شرح مسلم ج ۱۸ ص ۳۳.

۵. الدیباغ علی صحیح مسلم بن الحجاج ج ۶ ص ۲۳۰.

آن سخن گفته‌اند، و ابن حجر آن را جزو معنای احتمالی قرار داده^۱، و به این نکته یادآور شده که این حدیث از جمله‌ی دلایل وقوع کفر است^۲.

[۱۷] و قوام السنه اصفهانی این حدیث را در ضمن فصلی وارد کرده که در آن بعضی از نصوصی را ذکر کرده که خبر از این می‌دهند، این امت راه‌های کسان قبل از خود را در پیش می‌گیرد؛ و آن را چنین عنوان بندی کرده است: «فصلی در ذکر

۱. فتح الباری ج ۲۷ ص ۸۸

۲. مرجع سابق ج ۲۷ ص ۹۱، و باید این نکته را بدانیم که حدیث پرستش دوس نسبت به ذوالخلصه، از جمله‌ی دلایل نبوت است؛ زیرا آنچه را که پیامبر (ﷺ) به آن خبر داده است، در واقع روی داده است، و دوسیان تعظیم ذوالخلصه و عبادت آن را دوباره از سر گرفتند. تا زمانی که در زمان حکومت اول سعودی تخریب شد و قسمتی از بنای آن منهدم گردید. سپس بار دیگر جاهلان به عبادت آن روی آوردند. تا اینکه در زمان حکومت سوم سعودی کاملاً نابود و تخریب شد، و آثار آن از بین رفت. مراجعه کنید به (کتاب اشراط الساعه یوسف و ابل ص ۱۶۲) این یک مسأله، و مسأله‌ی دوم این است، این حدیث بیانگر این مورد است که در میان این امت شرک روی می‌دهد، چنانکه بخاری صراحتاً چنین عنوان بندی کرده، و ابن حجر هم برداشت کرده است. اما ظن بعضی‌ها مبنی بر این که در این امت البته که هیچ شرکی روی نمی‌دهد، یقیناً تصویری غلط است که ناتوانی در فهم معانی حدیثی که در این باره به آن احتجاج کرده‌اند، آنها را به این خیال رسانده است، این از یک سو، و از سوی دیگر، قصور و ناتوانی آنها در شناخت احادیث فراوانی که بیانگر پیام حدیث عبادت دوسی‌ها نسبت به ذوالخلصه هستند، آنها را به این فهم علیل و ناصحیح رسانده است. و بر همین پایه، بی‌باکانه گفته‌اند، صنوف شرکی که در میان مسلمانان وجود دارد، شرک نیست؟! چرا؟ چون به گمان آنها در میان این امت شرک روی نمی‌دهد. سبحان الله که غربت این دین چقدر زیاد است! و نگاه کنید به بعضی از احادیثی که بیانگر تغییر وضعیت، و درافتادن طوایفی از این امت در دام شرک هستند، و اهل حدیث آنها را در تألیفات خودشان در کتاب الفتن وارد می‌کنند. از جمله‌ی آنها حدیث ثوبان است که می‌گوید: پیامبر (ﷺ) فرمود: «قیامت بر پا نمی‌شود تا این که قبایلی از امتم به مشرکان ملحق می‌شوند، و تا اینکه قبایلی از امت من بت‌ها را می‌پرستند». (روایت از احمد ج ۵ ص ۲۷۸ و ابو داود ج ۴ ص ۴۵۰ تا ۴۵۲ شماره‌ی ۴۲۵۲، و آلبانی در تحقیقش مشکاه المصابیح ج ۳ ص ۱۴۸۸ شماره‌ی ۵۴۰۶، و شعیب لآرنائوط در تحقیقش صحیح ابن حبان ج ۱۶ ص ۲۲۱ تا ۲۲۲ شماره‌ی ۷۲۳۸ آن را صحیح دانسته است). و دیگر احادیثی که نشان می‌دهند، مردمانی از این امت و جب به و جب و مو به مو از یهودیان و مسیحیان پیروی می‌کنند، و به سان آنها عمل می‌نمایند. و واقعیت امروزی، دلیلی است بر این مورد در حالات مردمی که به اسلام منتسب هستند، حال آن که - روشهایشان، روش‌های مسیحی و یهودی است. آنها نه تنها این عمل را قبیح نمی‌شمارند، بلکه مایه‌ی مدنیت و پیشرفت قلمداد می‌کنند، و آن را آشکارا اعلان می‌نمایند. و از خداوند طلب یاری می‌کنیم.

این سخن پیامبر (ﷺ) که می‌گوید: «سنت‌ها و روش‌های کسان قبل از خود را پیروی می‌کنید»^۱.

[۱۸] و ابن حبان بر این حدیث چنین عنوان نوشته: «ذکر اخبار از ظهور نشانه‌های اهل جاهلیت در مسلمانان»^۳ بنابراین اصل بر این است که طواف به غیر از آن چه که الله تعالی مشروع کرده است، عملکرد اهل جاهلیت می‌باشد، و بعد از آن تنها کسانی از اهل شرک و گمراهی به آن اقدام می‌کنند که دنباله‌رو آثار و پیرو روش‌های آنان هستند. در طواف به غیر بیت الله العتیق کسی معذور دانسته نمی‌شود، مگر انسان جاهلی که گمان می‌برد این طوافش کار قربت آور است که او را به خدا نزدیک می‌سازد، لذا اطلاعات لازمه به او داده می‌شود، تا از جهالتش دست بردارد و پایان یابد. و این ذاتاً یکی از دلایلی است که علمای شافعی را وادار کرده به این نکته یادآور شوند که قبر پیامبر (ﷺ) به دور آن طواف کرده نمی‌شود^۴، زیرا گاهی جاهل به این متمسک می‌گردد که، این قبر مکانی است که، جسد بهترین پیامبران را در خود جای داده است، لذا بر این پایه، سزاوار است که به دور آن طواف کرده شود. این در حالی است که علمای شافعی هر طوافی را که به غیر آنچه که باشد که خدا طواف کردن به آن را مشروع کرده باشد، هر جا که باشد، انکار نموده‌اند،

[۱۹] مثلاً ابن نحاس در اثنای سخنش درباره‌ی کارهای منکری که حاجیان انجام می‌دهند، گفته است: «از جمله‌ی این کارهای منکر، طواف آن‌ها به دور گنبدی

۱. این حدیث را بخاری در ج ۴ ص ۱۴۴ کتاب الأنبياء، باب آنچه که از بنی اسرائیل ذکر شده، روایت کرده، و مسلم در ج ۶ ص ۲۱۹ کتاب العلم، باب نهی از پیروی کردن از متشابه قرآن، روایت کرده است.

۲. الحجۃ فی بیان المحجۃ ج ۱ ص ۲۹۶ تا ۲۹۷.

۳. صحیح ابن حبان ج ۱۵ ص ۱۴۹ تا ۱۵۰.

۴. نا گفته پیداست که یکی از اسباب و دلایل این آگاه‌سازی، اختلاف معاندانی است که چنین اموری را جایز می‌دانند، آن‌هم به بهانه‌های پوچ و واهی که ذکر آن‌ها به طول می‌انجامد. آن‌ها با این کار نصوص و متون آشکار و اجماع امت اسلامی را به پشت دیوار می‌زنند. و به زودی در خبری که ذهبی درباره‌ی حلاج ذکر می‌کند، ان‌شاءالله چیزی از این ادعاهای باطل ذکر خواهد شد.

می‌باشد که آن را گنبد آدم - علیه‌السلام - می‌نامند، و این بدعت شنیع و زشتی است که باید آن را انکار نمود و جلوی آن را گرفت»^۱.

[۲۰] ذهبی در شرح و تعلیق طواف حلاج به یکی از قبرها به این دلیل که مخلوق است، و کعبه‌ای که به دور آن طواف کرده می‌شود، آن هم مخلوق است، گفته است: «این مشکل و معضل دیگری است. آیا قبله‌ی اسلام بسان قبری تلقی می‌گردد، و آن‌گاه به دور آن طواف کرده می‌شود؟!»^۲.

[۲۱] هنگامی که سیوطی بیان کرده، سفر به بیت‌المقدس، هیچ خصوصیت و امتیازی در روز عرفه بر غیر آن ندارد، گفته است: «سپس در آن نوعی همانندی به حج کردن به سوی خانه‌ی خدا و مشابَهت به کعبه وجود دارد. و به همین خاطر است که گاهی کار به آنجا می‌کشد که، بعضی از گمراهان به دور آن صخره بگردند و طواف کنند و آن را به کعبه تشبیه سازند»^۳. وی هم این نوع از طواف را نوعی از گمراهی قرار داده؛ زیرا به غیر چیزی است که خداوند، طواف کردن بدان را مشروع کرده است.

[۲۲] ابو شامه در معرض ذم و نکوهش و انکار کسانی که در این روز در بیت المقدس جمع می‌شوند، گفته است: «به من خبر رسیده که در میان بعضی از آن‌ها هستند کسانی که به دور گنبدی از صخره می‌گردند و آن را به طواف کعبه تشبیه می‌نمایند».

[۲۳] هنگامی که مقریزی شرک به خدا را در زمینه افعال ذکر کرده، در ضمن مثال‌هایی که برای آن آورده، به طواف به دور غیر بیت الله هم مثل زده است [۲۴] اما ابن حجر هیتمی طواف به دور قبرها را در ضمن گناهان کبیره‌ای قرار داده که از شرک پایین‌تر می‌باشند.^۴ گویی اختلاف در این باره به دستاویز و مستمسک شخص جاهل که قبلاً بدان اشاره شد، راجع است از این حیث که او گمان

۱. تنبیه الغافلین ص ۲۹۷.

۲. سیر اعلام النبلاء ج ۱۶ ص ۲۶۴.

۳. الامر بالاتباع ص ۱۸۳.

۴. الزواجر عن اقتراف الكبائر ج ۱ ص ۱۹.

می برد طواف در بعضی از جاها قربتی است که به وسیله‌ی آن در نزد خدا نزدیک می‌شود، همان‌گونه که با طواف به دور خانه‌ی عظیمش، به خدا نزدیک می‌شود، برخلاف کسی که جاهل نیست، و طوافش هیچ عذری را بر نمی‌تابد، پس هر وقت که او به غیر آن چه که خدا طواف را بدان مشروع ساخته، از قبیل بنا یا قبر یا درخت یا سنگ یا غیر این‌ها طواف کرد، به این نیت که به چیزی که به دور آن طواف کرده، نزدیک شود، در واقع شرک او، شرک اکبر است، و این چیزی است که به طور غالب از حال این صنف از طواف کنندگان دیده می‌شود. و به همین خاطر است که ابو رجاء^۱ عطاردی درباره‌ی شرک اهل جاهلیت این چنین سخن گفته است: «ما سنگ را پرستش و عبادت می‌کردیم، پس هر گاه سنگی بهتر از آن می‌یافتیم، سنگ اول را دور می‌انداختیم و آن سنگ دیگر را برمی‌گرفتیم، پس هرگاه سنگی نمی‌یافتیم، مشتکی از خاک برمی‌داشتیم، سپس گوسفندی می‌آوردیم، آن گوسفند را بر روی آن خاک (فراهم شده) می‌دوشیدیم^۲، سپس به دور آن خاک طواف می‌کردیم^۳. بنابراین، وی، طواف را به عنوان توضیح و تشریح عبادتی که برای آن سنگ‌ها انجام می‌دادند، قرار داده است، و این به این دلیل است، همان‌گونه که قبلاً بیان

۱. او عمران بن ملحان بصری، مخضرم، و یکی از علمای بزرگ تابعی می‌باشد. در زمان فتح مکه مسلمان شده است. و پیامبر (ﷺ) را ندیده است. و از عمر و علی و عمران بن حصین و ابو موسی و گروهی [حدیث] شنیده است. و در هر ده روز از ایام رمضان، قرآن را در نماز برای مسلمانان ختم می‌کرد. در سال ۱۰۷ و بنا به قولی در سال ۱۰۸ و بنا به قولی در سال ۱۰۵ وفات یافته است. نگاه: به تذکرة الحفاظ ذهبی ج ۱ ص ۶۶.

۲. ابن حجر در فتح الباری گفته است (ج ۱۶ ص ۲۱۴): «یعنی تا مانند سنگ، سفت شود».
 ۳. روایت از بخاری در صحیح خود ج ۵ ص ۱۱۹، کتاب المغازی، باب هیئت بنی‌حنیفه، و اهل شرک از این امت این درد بزرگ را از آن جاهلان به ارث برده است، زیرا حلاج در یکی از کتاب‌هایش ذکر کرده که هر کس نتواند به حج خانه‌ی خدا برود، می‌تواند در خانه‌اش اتاقی بسازد و همچون کعبه به دور آن طواف نماید، و به ۳۰ نفر یتیم به نوع صدقه‌ای که ذکر کرده است صدقه دهد، و این کار او را از حج کفایت می‌کند. و این سخن یکی از دلایلی بود که به خاطر آن مرتد اعلام شد و سپس کشته شد. و پناه بر خدا. و نگاه: به فتاوی‌ ابن تیمیه ج ۳۵ ص ۱۰۹.

کردیم، طواف نمادی‌ترین چیزی است که حاکی از خضوع و تذلل و فروتنی انسان می‌باشد. والله اعلم.

مسأله ششم: شرک در نذر

قبلاً بیان کردیم که نذر فقط از ناحیه‌ی بنده‌ای که خود را خاضع و ذلیل می‌داند، و یقین دارد کسی که خواسته برای او نذر کند، مالک ضرر و نفع و عطاء و منع است، صورت می‌گیرد و بدان پایبندی حاصل می‌شود، این دیدگاهی که چنین شخصی نسبت به کسی که برایش نذر می‌کند، دارد او را وادار می‌سازد که، تحقق آرزو یا دفع موردی مکروه را در نزد او جستجو کند، و به سوی او وسیله‌ای را بجوید به این امید که خواسته‌اش صورت پذیرد، و جامه‌ی تحقق پیدا کند. و به همین خاطر است که شافعی در توصیف نذر گفته است: عملی بین بنده و بین الله تعالی است.^۱ و عملی که میان بنده و الله تعالی است، جایز نیست که بین بنده و یکی از خلائق قرار داده شود، زیرا چیزی که میان بنده و پروردگارش است، دارای شأنی ویژه است، چنان که در حدیث قدسی‌ای که درباره‌ی شأن قرائت فاتحه آمده است، می‌خوانیم: «نماز را در بین خودم و بنده‌ام به دو نصف تقسیم کرده‌ام، و برای بنده‌ام چیزی است که خواسته است» تا آن جا که می‌فرماید: «پس وقتی که گفت: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الله تعالی گفت که این بین من و بین بنده‌ام می‌باشد».^۲

[۱] و به همین خاطر است که جمهور علمای شافعی در اثنای سخنشان درباره‌ی صیغه‌ی نذر صحیح دانسته‌اند که اگر ناذر مثلاً بگوید: «اگر الله تعالی بیمارم را شفا دهد، فلان چیز بر من واجب است». نذرش منعقد می‌گردد، اگر چه نگفته باشد: «برای خدا بر من واجب است که ...» و دلیلشان این است که تقرب و نزدیکی جز به سوی خدای تعالی صورت نمی‌گیرد، پس این کلی‌گویی بر آن حمل شده است».^۳ و از آن جا که مسئله چنین است که ما توصیف کردیم، در واقع نذری که

۱. به مطالب پیش گفته در صفحه‌ی ۳۸۷ نگاه کنید!

۲. روایت از مسلم ج ۴ ص ۱۰۱ تا ۱۰۲ کتاب الصلاه، باب وجوب قرائت فاتحه، و روایت از احمد در المسند ج ۲ ص ۲۸۵ و غیر این‌ها، و لفظ از ان مسلم است.

۳. این مطلب را نووی در المجموع ج ۸ ص ۴۵۱ خاطر نشان ساخته است.

به قصد غیر الله تعالی صورت می‌گیرد، صد در صد شرک‌آمیز است و موجب گمراهی فرد می‌باشد. زیرا پیامبر (ﷺ) فرموده است: «لا نذر الا فیما ابتغی به وجه الله»^۱ «هیچ نذری نیست مگر در آن چه که به منظور کسب خشنودی الله تعالی انجام می‌گیرد». و امام شافعی درباره‌ی موضوعاتی سخن گفته که پیوند مستقیمی با موضوع ما دارند. از این رو، خوب نیست بیائیم آنها را در بحث این نوع از شرک، مورد غفلت قرار دهیم.

[۲] از جمله وی تصریح کرده که هر کس نذر کند به جایی برود، چیزی بر او لازم نمی‌آید البته [از این قاعده] این مساجد سه‌گانه را استثنا کرده است: مسجد الحرام، و مسجد پیامبر (ﷺ) در مدینه، و مسجد بیت المقدس^۲. و در تعلیل آن گفته است: «زیرا در رفتن به چیزی از شهرها، هیچ طاعتی برای خدای تعالی نیست، بلکه رفتن به جاهایی صورت می‌گیرد، که امید است در آنها خیر و نیکی حاصل شود...؛ زیرا پیامبر (ﷺ) فرموده است «بارها، جز برای سه مسجد بسته نمی‌شوند، مسجد حرام، و این مسجد من، و مسجد بیت المقدس»^{۳، ۴}.

[۳] وی تصریح کرده که نذر آمدن به سوی غیر این اماکن منعقد نمی‌گردد، اگر چه نزدیک به حرم مکه باشد مانند عرفه - که حج کامل نمی‌شود مگر در ایستادن بدانجا - و علت این امر در نزد او این است که این «نذر در غیر طاعت الله تعالی

۱. روایت از احمد در المسند ج ۲ ص ۱۸۵ و ابو داود در سنن ج ۲ ص ۶۴۲ شماره‌ی ۲۱۹۲، و محققان مسند امام احمد، سند این حدیث را حسن دانسته‌اند ج ۱۱ ص ۳۲۴ - ۳۲۵، و شافعی بر این پایه، مسأله‌ای را بنا نهاده، و گفته: «و اگر بگویند: بر من است نذر حجبی اگر فلان کس بخواهد، چیزی بر او واجب نمی‌شود، اگر فلانی هم بخواهد. زیرا نذر صرفاً چیزی است که با آن الله تعالی مد نظر قرار داده شده است». الام ج ۲ ص ۲۵۸.

۲. درباره‌ی مسجد الحرام باید بگوئیم که از نظر امام شافعی، لازم است به نذری که بر رفتن به سوی آن بسته شده است، وفا کرده شود. اما درباره آن دو مسجد دیگر، دو روایت از او وجود دارد: یکی از آنها این است که عمل کردن به نذر واجب نیست، که در اینجا ذکر شده است، و دومی ضرورت عمل به نذر است. برای بیان این مطلب به المجموع نووی ج ۸ ص ۴۷۳ - ۴۷۴ نگاه کنید.

۳. روایت از بخاری به نحو آن ج ۲ ص ۵۶، باب فضل نماز در مسجد مکه و مدینه، و روایت از مسلم در کتاب الحج، باب سفر زن با محرم به حج و غیر آن.

۴. الام ج ۲ ص ۲۵۶.

می باشد^۱».

بنابراین این سخن شافعی: «در رفتن به چیزی از شهرها هیچ طاعتی برای الله تعالی وجود ندارد». از یک سو، و این سخن وی که درباره‌ی نذری که به منظور آمدن به جایی نزدیک به حرم مکه بسته می‌شود، گفته است: «این نذری است در غیر طاعت الله تعالی»، از سوی دیگر آشکارا بیانگر این نکته هستند که به نظر وی، در زمین به غیر از آن سه مسجد، هیچ جای دیگری وجود ندارد که دارای امتیازی ویژه بوده و چنین بطلبد که نذر رفتن به سوی آن را در حوزه کارهای قربت‌آوری قرار دهد که ناذر خود را به آن پایبند و ملتزم می‌سازد، و به جز این سه مکان، نذری که برای رفتن به اماکن دیگر منعقد می‌شود، نه تنها فاقد اعتبار است، که منعقد نمی‌شود، اگر چه آن مکانی که ناذر قصد آن می‌کند، خانه‌ای از خانه‌های خدا باشد^۲ که دوست داشتنی‌ترین ناحیه و مکان در نزد خدا می‌باشد^۳!

[۵] آنچه که شافعی گفته، بر نذر آمدن به این جاها، مقصور نمی‌باشد، و به همین خاطر است که درباره‌ی شأن نذر قربانی در آنجا می‌گوید: «اگر شخصی نذر کند، که در مکه قربانی کند، او را کفایت نمی‌کند مگر این که در مکه قربانی کند و این به این دلیل است که قربانی کردن در مکه خیر و نیکی است^۴، و اگر نذر کرد که

۱. مرجع سابق ج ۲ ص ۲۵۸.

۲. نگاه: به الام ج ۲ ص ۲۵۶، به طوری که تصریح کرده که هر کس نذر کند که به مسجد شهری برود، او را لازم نمی‌آید. و نووی در المجموع ج ۸ ص ۴۷۵ توضیح داده که این مطلب مورد توافق علمای شافعی است، زیرا در قصد کردن مسجدی غیر از این مساجد سه گانه هیچ قربتی وجود ندارد. و نگاه کنید به الحاوی، ماوردی ج ۱۵ ص ۴۷۶، و التهذیب بغوی ج ۸ ص ۱۵۲ تا ۱۵۳، و العزیز، رافعی ج ۱۲ ص ۳۹۱، دارالکتب العلمیه.

۳. روایت از مسلم ج ۵ ص ۱۷۱ کتاب المساجد، باب فضل نشستن در مصلايش، از حدیث ابو هریره که می‌گوید: پیامبر (ﷺ) فرمود: «دوست داشتنی‌ترین اماکن در نزد خدا، مساجد هستند».

۴. و این بدین خاطر است که در آن با ذبح کردن در بلد حرام خداوند، خداوند [خیلی] تعظیم کرده می‌شود و در رابطه با بیان مسأله ذبح در صفحه‌ی ۳۷۰ تا ۳۷۸ از باب دوم توضیحی در این مورد ذکر شد.

در غیر آن قربانی کند، باید صدقه دهد، او را کفایت نمی‌کند که قربانی کند مگر آن جا که نذر کرده که صدقه دهد. و من به این دلیل آن را واجب دانستم درحالی‌که در قربانی کردن در غیر مکه هیچ خوبی و نیکی‌ای وجود ندارد، زیرا او نذر کرده که به مسکین‌های آن شهر صدقه بدهد.^۱ و این سخن شافعی که می‌گوید: «در قربانی کردن در غیر مکه هیچ نیکی‌ای وجود ندارد» نشان‌دهنده‌ی این مطلب است که در ذهن شافعی هیچ وقت جایی - جز مکه - حضور نداشته که اختصاصاً برای نذر تعیین و مشروع شود آن هم به خاطر فضیلتی که به آن مکان باز می‌گردد. چه رسد به این که معتقد باشد که در زمین مکانی است که به خاطر خاصیتی که دارد^۲، نذر را از کسی که بدان تقرب جسته است، می‌پذیرد. وی کسی را که نذر کرده در غیر مکه قربانی کند، صرفاً به دلیل و علتی وی را به عمل کردن به نذرش [۶] ملزم ساخته که هیچ تعلقی به آن مکان ندارد، همان‌گونه که می‌بینی^۳، از همین جا قاطعانه می‌گوئیم که قول صحیح در مذهب شافعی و چیزی که خود شافعی به آن تصریح کرده است، این است که نذر ذبح یا قربانی در غیر مکه منعقد نمی‌گردد، اگر ناذر نگفته باشد: «و بر فقرای آنجا صدقه می‌دهم». یا آن را در نیت نداشته باشد. زیرا این فقط التزام و پایبندی به ذبح است و در غیر حرم هیچ قربتی در آن وجود ندارد^۴. بنابراین اعتقاد زیاده‌اندیشان و جاهلان که می‌گویند، فلان جا

۱. الام ج ۲ ص ۲۵۶.

۲. به حول و قوه الهی به زودی بیان این مطلب در سخن اذرعی و غیر وی از علمای شافعی خواهد آمد.

۳. و به همین خاطر است که چنان که در سنن کبری ج ۱۰ ص ۸۳ تا ۸۴ آمده است، بیهقی بعد از آن که بابی را در رابطه با نذر قربانی در مکه باز کرده است، گفته است: «باب کسی که نذر کند که در غیر مکه قربانی کند، باید صدقه دهد» و جهت بیان این مسأله، تعدادی از روایت‌هایی را وارد کرده که در آن‌ها پیامبر (ﷺ) از وضعیت آن مکانی که سائل نذر کرده که در آن جا قربانی کند، نظرخواهی کرده، آن هم از جهت تعظیم اهل جاهلیت نسبت به آن، و از جمله از یکی از کسانی که نذر کرده بود در یکی از آن نواحی قربانی کند، سؤال کرد و گفت: «آیا در قلب تو، چیزی از جاهلیت وجود دارد؟ گفت: نه، فرمود: پس به نذرت وفا کن!»

۴. این مطلب را نووی در المجموع ج ۸ ص ۴۷۰ خاطر نشان ساخته است.

دارای خاصیت قبولی نذور است، پس هر کسی که چیزی برای آن نذر کند، با تحقق طلبی که به خاطر آن نذر کرده، اثر آن مکان برای او ظاهر می‌گردد؛ یکی از بزرگترین اباطیلی است که هرگز در اندیشه و ذهن امام شافعی «رحمته» تعالی نچرخیده است. و اذرعی^۱ در رابطه با بیان این مسأله سنگ تمام گذاشته، و از همه‌ی جوانب آن را مورد بررسی قرار داده؛ و مقاصد اهل این نذرها و حکم این کار آنها در شرع خدا را به خوبی بیان نموده است.

[۷] وی گفته است: «اما نذر برای آرامگاه و مرقد ولی یا شیخ یا اولیائی که نام آن گور را به خود اختصاص داده است، یا اولیاء و صالحانی که در آن مکان رفت و آمد داشته‌اند، (و برای آن نذر صورت بگیرد) اگر ناذر با این نذر قصد داشته باشد - حال آن که قصد عموم و غالب این است - آن مکان یا آن مرقد یا آن گنبد و گوشه را تعظیم نماید، یا کسی را که در آن دفن شده یا بدان منسوب است، یا به نام او (آن گنبد) ساخته شده است، تعظیم نماید، این نذر باطل است و منعقد نمی‌گردد، آنها عقیده دارند که چنین اماکنی دارای خصوصیات هستند و می‌توانند بلاها را از بین ببرند و نعمت‌ها را به ارمغان بیاورند، و با نذر کردن برای آنها، بسیاری از دردها خوب می‌گردد، حتی آنها برای بعضی از سنگ‌ها هم نذر می‌کنند چون گفته شده که فلان عبد صالح به آنها تکیه زده است، و برای بعضی از قبرها چراغ‌ها و شمع‌ها و زیتون‌هایی نذر می‌کنند، و می‌گویند: قبر فلانی یا مکان فلانی این نذر را می‌پذیرد، منظورشان این است که آن هدف مورد نظر مانند شفای مریض، یا آمدن انسان غایب و گمشده، و سلامتی مال، و دیگر

۱. او ابو العباس احمد بن حمدان شیخ بلاد شام می‌باشد. از دو حافظ (معروف) یعنی مزی و ذهبی تعلیم دیده است. و جمعی به او اجازه‌ی (تدریس و افتاء) داده‌اند. بدر الدین زرکشی و غیر او به سوی او کوچ کرده‌اند و منهاج نووی را در دو کتاب که حجم آنها به اندازه هم است، شرح داده است یکی از آنها غنیة المحتاج و دیگری قوت المحتاج می‌باشد. و هر یک مطالب جدید و متفاوتی با دیگری دارد. در تصنیفات خود از بسیاری از کتاب‌هایی نقل کرده که از بین رفته‌اند، و خداوند ذکر آنها را با نقل وی باقی گذاشته است. وی «رحمته» در سال ۷۸۳ وفات یافته است. برای بیوگرافی وی به الدرر الكامنه اثر ابن حجر ج ۱ ص ۱۲۵ تا ۱۲۸، و طبقات ابن هدایه الله ج ۴ ص ۲۹۲ تا ۲۹۴ مراجعه کنید!

انواع نذر مجازات، به وسیله‌ی این نذر حاصل می‌شود. پس این نذر، به این صورت، باطل و بی‌پایه است و هیچ شکی در بی‌پایگی آن وجود ندارد^۱. آن مرحوم بیان کرده که هدف کسانی که برای اماکن نذر می‌کنند، هدفی شرک‌آمیز و بد است، زیرا این هدف در نزد آنان با این اعتقاد در ارتباط است که خاصیت‌های بخصوصی در آن اماکن وجود دارد که به وسیله‌ی آنها است که طلب دفع بلا و زیان، می‌شود، و طلب کسب نفع می‌گردد، و این همان چیزی است که با این سخنشان مد نظر داشته‌اند: فلان جا، نذر را قبول می‌کند... به همین خاطر اذرعی (رحمه الله) به باطل بودن چنین نذرهایی قاطعانه تصریح نموده است؛ زیرا دربرگیرنده اعتقاد فاسد و پوچی است که شکی در این نیست که شرک و گمراهی است. همان‌گونه که ابن نحاس [۸] در اثنای سخنش درباره‌ی بدعت‌ها و تازه پیدا شده‌ها بدین مطلب صراحتاً اشاره کرده و گفته: «و از جمله‌ی این بدعت‌ها این است که، آنها می‌آیند در کنار درختان و سنگ‌ها و چشمه‌ها و چاه‌ها چراغ روشن می‌کنند و می‌گویند آنها، نذر را قبول می‌کنند. و همه این‌ها بدعت‌هایی شنیع و منکرات قبیحی هستند که باید از بین برده شوند و آثار آنها محو و نابود گردد؛ زیرا اکثر جاهلان معتقدند که آنها ضرر و نفع می‌رسانند، و جلب می‌کنند و دفع می‌نمایند، و بیماری را شفا می‌دهند، و اگر برای آنها نذر شود، گمشده و غایب را باز می‌گردانند و این شرک و نوعی دشمنی با خدا و رسولش (ﷺ) می‌باشد»^۲.

[۹] و نظیر این سخن ابن کثیر است که در سیاق اتفاقات سال ۷۰۴ عنوان کرده

۱. شیخ عبدالرحمن بن حسن در کتاب فتح المجید ج ۱ ص ۲۸۹ تا ۲۹۰ این مطلب را از شرح منهاج نقل کرده است. و قبلاً در شرح حال اذرعی بیان کردیم که او بر منهاج دو شرح نوشته که یکی از آنها قوت المحتاج و دیگر غنیة المحتاج می‌باشد، و هر دوی آنها همان گونه که زرکلی در اعلام ج ۱ ص ۱۱۹ اشاره کرده، همچنان نسخه‌ی خطی هستند. و ابن حجر هیتمی در فتاوایش - همان‌گونه که در صفحه‌ی ۵۰۳ ان‌شاءالله به زودی خواهد آمد - به این سخن اذرعی اشاره کرده است. و به این دلیل آن را از کتاب فتح المجید نقل کردم - با وجود آن که مؤلف آن دیرتر از ابن حجر آمده است - که نویسنده‌ی فتح المجید همه آن را - به نقل از اصل آن تیسیر العزیز الحمید ص ۲۰۵ - ذکر کرده است.

۲. تنبیه الغافلین ص ۳۳۳.

است: «شیخ تقی الدین ابن تیمیه به مسجد تاریخ^۱ رهسپار شد و به یارانش که همراه آنان سنگ تراشانی هم بودند، دستور داد که صخره‌ای را که در آن جا در کنار رود قلو ط قرار داشت، تکه تکه کنند. زیرا مردم به زیارت آن سنگ می‌آمدند، و برایش نذر می‌کردند. لذا، آن را تکه تکه کرد و مسلمانان را از آن و از شرک به وسیله‌ی آن راحت نمود، و بدین ترتیب شبهه‌ای را از سر مسلمانان کوتاه کرد که شر آن خیلی عظیم و فراوان بود^۲. بنابراین، وی هم نذری را که بازدیدکنندگان از آن صخره انجام می‌دادند، چنین توصیف کرده که شرک است. و این بدین خاطر است که وی «رحمته» خوب از حال آن افراطی‌هایی که اغفال شده بودند، تا جایی که آن صخره‌ی بی‌جان و کرّ به یکی از منابع شری تبدیل شده بود که قطع کردن آن مایه‌ی حفظ اعتقاد مسلمانان از گمراهی گردید اطلاع داشت. و ابو شامه‌ی دمشقی به وضوح بیان داشته که بدعت‌گذاران از طریق تعظیمی که نسبت به بعضی از اماکن انجام می‌دهند، به این درد قبیح دچار می‌شوند و [۱۰] گمان می‌برند که بزرگ‌پنداری آن اماکن باعث قربت و نزدیک شدن به خدای تبارک و تعالی می‌باشد. او گفته است: «سپس پا را از این فراتر گذاشته، و رفته رفته اثر این اماکن در دل آن‌ها خیلی بزرگ می‌شود، و آن‌ها، آن اماکن را بزرگ می‌پندارند و با نذر کردن برای آن‌ها امیدوار می‌شوند به این که بیمارهایشان شفا پیدا نماید، و نیازهایشان برآورده گردد. و این از میان چشمه‌ها و درخت‌ها و دیوارها و سنگ‌ها می‌باشد. و در شهر دمشق - که خدا آن را از این درد محفوظ کند! - جاهای متعددی از این قبیل وجود دارد مانند عوینة الحمی خارج در توما، و عمود (ستون) مخلّق و [خوشبو و آیین‌بندی شده] درون باب صغیر، و آن درخت ملعون و خشک شده خارج از باب نصر در خود همان

۱. این چنین در اصل است. و در شذرات ابن عماد ج ۶ ص ۹ «مسجد نارنگ» آمده است. و ابن نحاس در تنبیه الغافلین ص ۳۳۴ به این ماجرا اشاره کرده است و همچنین آن مسجد را مسجد نارنگ نامیده است، و نارنگ میوه‌ای است. همان گونه که در قاموس فیروز آبادی ج ۱ ص ۲۰۹ آمده است.

۲. البدایه و النهایه ج ۱۴ ص ۳۴.

گوشه‌ی راه، - که خدا بریدن و از ریشه برکندن آن را آسان نماید - که چقدر به آن ذات الانواطی شبیه است که در حدیث ذکر شده است!^۱. و این توصیفی دقیق است که بیان می‌کند بدعت تعظیم و بزرگ‌پنداری اماکن، باعث می‌شود که مردم عبادت را به آن‌ها اختصاص دهند، عباداتی از قبیل نذر و غیر آن، و این فقط به این دلیل است که این تعظیم و بزرگ‌پنداری که مردم انجام می‌دهند، هیچ اصلی در شرع ندارد، به همین خاطر، قاعده و ضابطه‌ای برای آن پیدا نمی‌شود که آن را کنترل نماید و حد و مرزی برای آن قرار دهد که کسی حق نداشته باشد از آن پا فراتر نهد. از همین روی، باعث افراط و زیاده‌روی اهلش شده تا جائیکه عبادت را به غیر الله تعالی اختصاص دادند. و تشبیهی که ابوشامه میان درخت مزبور دمشق و آن درختی که مشرکان اسلحه‌های خود را به آن می‌آویختند، به میان آورده است، بیانگر این نکته است که اهداف نذرکنندگان برای درخت دمشق اهدافی شرک‌آمیز است، در غیر این صورت این تشبیه چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟!

[۱۱] سیوطی هم «رحمه» سخنی مانند سخن ابوشامه گفته است.^۲

[۱۲] و هنگامی که سویدی از سخن گفتن درباره‌ی احکام معروف نذر فارغ شد، گفت: «در نزد ما هنوز سیمایی باقی مانده که مدار مردم در این زمان براساس آن است. و آن چیزی نیست جز نذر برای غیر الله تعالی، مانند نذر برای ابراهیم خلیل یا پیامبر (ﷺ) یا نذر برای مردگان صالح. در واقع این عادت کثیف در این ایام

۱. الباعث علی انکار البدع و الحوادث ص ۱۰۱، و حدیثی که مورد اشاره قرار گرفت، همان حدیث ابو واقد لیبی است که جریان عبورشان از کنار درخت سدري که کافران در کنار آن می‌نشستند و سلاح‌های خود را به آن می‌آویختند، و آن درخت ذات الأنواط نامیده می‌شد، را بازگو می‌نماید. آن‌ها از کنار آن درخت سدر گذشتند و از پیامبر (ﷺ) خواستند که همانند مشرکان، برای آنان ذات الأنواط قرار دهد، آن‌گاه پیامبر (ﷺ) فرمود: «قسم به آن کس که جانم در دست اوست همانند قوم موسی سخن گفتید: «إِجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ، قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» «مسئله سنت‌ها در میان است و شما از روش و سنت‌های اقوام قبل از خودتان، پیروی می‌کنید!» روایت از احمد در مسند ج ۵ ص ۲۱۸ و ترمذی حدیثی را به این معنا روایت کرده و گفته: «حدیث حسن صحیح» «نگاه: به عارضه الاحوذی ج ۹ ص ۲۷ - ۲۸» و این حدیث را آلبانی «رحمه» در تخریج کتاب السنه‌ی ابن ابی عاصم ج ۱ ص ۳۷ صحیح دانسته است.

۲. الامر بالاتباع ص ۱۱۵.

رواج پیدا کرده که مردم می‌آیند برای اهل قبور از مردگان، طعام و زیتون و شمع و قربانی نذر می‌کنند...» سپس کلام علماء را در این باره ذکر کرده، و از چندین تن از آنها سخت‌گیری و انکار و اعتراض نسبت به کسی که این کار را انجام می‌دهد، نقل نموده است، سپس سخنی را نقل کرده که گوینده‌ی آن را نام نبرده، و سخن را در این باره با آن به پایان رسانده و در عین حال آن را تأیید نموده است. و این نقل قول این است: «اگر برای پیامبران یا برای اولیاء یا برای ملایکه نذر کند، هیچ اختلافی در بین کسانی که این را می‌دانند و آن را بیان می‌کنند، در این نیست که این کار، جزو شرک اعتقاد است. زیرا ناذر این نذر را نکرده، مگر بدین خاطر که معتقد است، کسی که برای او نذر کرده، می‌تواند ضرر و نفع برساند و بدهد و منع کند، یا به طبیعت خودش یا به وسیله‌ی قدرتی سببی که در او گنجانده شده است... و دلیل براین اعتقاد آنها، سخن خود آنهاست که می‌گویند: در یک سختی و گرفتاری فرو افتادیم، آن گاه برای فلانی نذر کردیم، که بلافاصله گرفتاری و سختی‌ها برطرف شد. و بعضی از آنها می‌گویند: موج‌ها از هر سو به ما حمله کردند، فلان شیخ را صدا زدیم، آن گاه کشتی ما سالم ماند. و یکی از آنها می‌گوید: دشمنان به ما حمله کردند، و نزدیک بود که اسیر شویم، آن گاه فلان کس را صدا زدیم، و برای او فلان چیز را نذر کردم، آن گاه ما سالم باقی ماندیم. و آنها را می‌بینی که وقتی که به نذرهای خود عمل نکرده‌اند، و بعضی از دردها برای آنها حاصل شده، به ناذر گفته می‌شود: به نذرت وفا کن و گرنه با تو چنین و چنان می‌شود. او هم بلافاصله به وفا کردن به نذر می‌پردازد هر چند که به خاطر آن، مجبور شود قرض کند... و اگرچه بدهکار یا مضطر باشد، و بسا که به وفا کردن به آن اهمیت ندهد، و بسا که بمیرد در حالیکه بدهکار است. همه‌ی این‌ها به خاطر ترس از کسی است که برای او نذر می‌کند، و به خاطر کسب رضایت اوست، و آیا این فقط به این خاطر نیست که او دارای اعتقاد خوبی نیست و دینش قوی نیست و بی‌رونق است؟! و هنگامی که او را مورد سرزنش قرار می‌دهی، نهایت جوابی که می‌دهد این است: منظورم این است که، آنها برایم شفاعت و پا درمیانی می‌کنند... و به خدا قسم که شفاعت اصلاً به قلبش حضور

پیدا نمی‌کند، و فقط این را می‌داند که این کسی که برای او نذر انجام داده، یگانه کسی است که نیازش را برآورده می‌سازد و آرزویش را فراهم می‌آورد. و یکی از آن‌ها می‌گوید: برای فلانی نذر کردم، آن‌گاه اشخاصی را دیدم که آمدند درحالیکه من در بین خواب و بیداری بودم، آن‌گاه آن‌ها آن کشتی یا مثلاً آن دشمن را راندند و دفع کردند. آن‌گاه من آگاه شدم (و به حالت عادی باز گشتم) در حالیکه آن امر مرغوب و مطلوب حاصل شده بود. و بعد از این دیگر چیزی را نمی‌شناسد و معتقد است که خیر نیست مگر خیر او، و ضرر نیست مگر ضرری که او برساند.^۱ و شکی نیست که این واقعیت این نذرکنندگان است، در واقع نذر مذکور آن‌ها از اصلی تفرع یافته که در هنگام بیان سبب شرک، به آن اشاره کردیم، و آن چیزی نیست جز غلو و زیاده اندیشی. در واقع وقتی که آن غلو و افراط، آن‌ها را به آن اعتقاد فاسد رساند، از آن اعتقاد فاسد، اشکالی از شرک متفرع شد که این نذور بدعت‌آمیز یکی از آن اشکال می‌باشد.

[۱۳] به همین خاطر است که سویدی «رحمته» پس از آن که آن چه را که افراطی‌ها از تعلق به قبرها و ارائه قربانی‌ها برای آن‌ها انجام می‌دهند، مورد نکوهش و مذمت قرار داده، گفته است: «در دمشق شام مردمانی را دیدم که برای شیخ عبدالقادر گیلانی^۲ شمع‌دان‌ها و چراغ‌هایی را نذر می‌کنند، و آن‌ها را در سر منبرها^۳ می‌آویزند، و آن‌ها را رو به جهت بغداد قرار می‌دهند و آن شمع‌دان‌ها و چراغ‌ها تا صبح به صورت روشن باقی می‌مانند و آن‌ها عقیده دارند که این کار یکی از کامل‌ترین کارهایی است که موجب قربت به سوی اوست. گویی آن‌ها با زبان حالشان می‌گویند: هرکجا که چراغ و شمع روشن کنید، در آن جا عبدالقادر

۱. العقد الثمین ص ۲۱۸ تا ۲۲۰.

۲. او ابو محمد عبدالقادر بن عبدالله گیلانی حنبلی، زاهد مشهور، می‌باشد. برای دانستن شرح حال وی به السیر ذهبی ج ۲ ص ۴۳۹ تا ۴۵۱ مراجعه کنید. البته دکتر سعید بن مسفر قحطانی درباره‌ی او کتاب مستقلی تألیف کرده است.

۳. این گونه ذکر شده، البته من بعید نمی‌دانم که درست آن «منائر» باشد، به قرینه‌ی استقبال و روکردنی که در آن وجود دارد. و از بعضی از آن کسانی که نذر می‌کنند ذکر شده که آن‌ها پرچم‌های سفید در سقف خانه‌شان نصب می‌کنند، پس چه بسا که اینان آن چراغ‌ها و شمع‌دان‌ها را در آن مناره‌ها می‌آویزند و علم در نزد خداست!

هست! واقعاً این کار موجب تعجب و حیرت است، این خرافات چیستند؟!...»^۱.

[۱۴] اما ابن حجر هیتمی وقتی که درباره‌ی نذر برای قبور اولیاء و مساجد و پیامبر (ﷺ) بعد از وفاتش، مورد سؤال قرار گرفت، گفت: «نذری که برای ولی صورت می‌گیرد، غالباً هدف از آن خیر کردن به خادمان قبرش و اقارب و نیازمندانش می‌باشد. پس اگر ناذر چیزی از این را قصد کرد یا گفت، نذرش صحیح است. و اگر قصد تقرب به آن مرده را داشته باشد، همان گونه که بسیاری از جاهلان چنین می‌کنند، نذرش صحیح نبوده است، و سخن ابوالحسن أزرق^۲ که قایل به عدم صحت نذر برای مرده شده، به این مورد آخر ارجاع داده می‌شود...»^۳.

[۱۵] و در تعلیل بطلان نذری که نذر کننده می‌خواهد به وسیله‌ی آن به کسی که در قبر است، نزدیک شود، گفته است: «زیرا کارهای قربت آور صرفاً به وسیله‌ی آنها به الله تعالی تقرب جسته می‌شود نه به خلق او»^۴. لذا، وی نذر برای قبر را هم دربرگیرنده‌ی معنای صحیح دانسته و هم دربرگیرنده معنای فاسد. اما معنای فاسد آن چیزی است که اذرعی و غیر وی از اراده‌ی غیر خدا به آن نذر بیان کرده‌اند، و اما معنای صحیح آن را برای کسی قرار داده که بذل و بخشش صدقه‌ای را به زیارت‌کنندگان و خادمان قبرها نذر کرده است. و آن چه که ابن حجر گفته یعنی این که غالب کسانی که برای قبرها نذر می‌کنند، همان معنایی است که آن را صحیح دانسته، غیر قابل قبول است. بلکه غالب و اکثر همانی است که قبل و بعد از ابن حجر - یعنی اذرعی و ابن نحاس و سویدی - بدان تصریح کرده‌اند که آن چه که بر نذرکنندگان غالب است اعتقاد به وجود خاصیت قبول نذرها در آنها و امثال آنها می‌باشد. و این چیزی است که واقعیت معلوم از حال آنها بر آن شاهد و گواه است، و این در حالی است که ابوشامه این مورد را در کلامی که قبلاً نقل شد،

۱. العقد الثمین ص ۲۱۵ تا ۲۱۶.

۲. به شرح حال هیچ کدام از علمای شافعی واقف نشدم که دارای چنین لقبی باشند. اگر چه این لقب در بسیاری از شرح حالها موجود است. نگاه کنید به معجم المؤلفین، اثر عمر رضا کحاله ج ۴ ص ۲۰۵ و اعلام زرکلی ج ۱ ص ۲۹۱.

۳. فتاوی ابن حجر ج ۴ ص ۲۸۴.

۴. مرجع سابق ج ۴ ص ۲۸۶.

دقیقاً توصیف کرده، و سیوطی هم، او را بر آن تأیید و تثبیت نموده است.^۱ و در کل باید بگوئیم که ابن حجر هم مانند یارانش منع تقرب به غیر الله تعالی به وسیله‌ی نذر را تقریر می‌کند، با توجه به این که، کارهای قربت‌آور جایز نیست که احدی از خلق با آن‌ها مد نظر قرار داده شوند؛ زیرا حق خالص خداوند هستند. و به همین خاطر وی در بیش از یک جا از فتاوایش، آن چه را که سابقاً از ادزعی درباره‌ی شأن کسانی که با نذر کردن برای مقابر و آرامگاه‌ها خواهان قربت هستند، نقل کردیم، تقریر و تأیید نموده، و از او نقل شده که مقاصد غالب و عمومی مردم، بزرگ‌پنداری آن مکان یا آن قبر یا تقرب جستن به صاحبش^۲ می‌باشد. و از خداوند

۱. نگاه: به صفحه‌ی ۴۹۹ تا ۵۰۰.

۲. نگاه: به فتاوی ابن حجر ج ۴ ص ۲۶۸ و ۲۸۹. و بدان این که ابن حجر آمده و کار کسی را که برای قبر نذر می‌کند و نیت دارد که صدقه بدهد، صحیح دانسته، جای گفتگو دارد. زیرا کسانی که برای زیارت قبرها می‌آیند، در نزد آن قبرها احتیاجی به صدقه ندارند مگر این که بر روی آنها بنشینند و زیاد در آنجا بمانند و به خوردن و آشامیدن و روشن کردن مزار به هنگام شب احتیاج داشته باشند، و البته که این ماندن و عکوف کردن امری منکر است، و صحیح نیست که بر سر آن تثبیت و تقریر شوند، چه رسد به این که با نذر کردن بر سر آن کمک کرده شوند! و این همان چیزی است که لازم است، اطلاق منع نذر برای مرده را بر روی آن حمل کنیم. زیرا تقرب جستن با این نذر، متصور نمی‌گردد مگر با ارتکاب یکی از این دو کار قدغن شده و ممنوع، یا شریک قرار دادن به وسیله‌ی صاحب قبر، و یا با یاری دادن عاکف بر عکوفش. و شایسته‌ی ذکر است که در زمان پیامبر (ﷺ) قبرها جای نذر هیچ کسی نبوده‌اند، بلکه بر شکل و حالت معمولی خود بوده‌اند، نه ساختمانی بر آن‌ها ساخته شده و نه اهدائی به آن‌ها صورت گرفته، و ام‌المومنین عایشه (رضی الله عنها) روایت کرده که «هر وقت نوبت شبش با رسول خدا (ﷺ) می‌بود، پیامبر (ﷺ) در آخر شب به قبرستان بقیع می‌رفت و می‌گفت: سلام بر شما ای خانه قوم ایماندار!» این حدیث را مسلم در ج ۷ ص ۴۰ تا ۴۱ روایت کرده و این لفظ اوست، و احمد در مسندش ج ۶ ص ۱۸۰ روایت کرده است، با این حال پیامبر (ﷺ) امتش را به این ارشاد نفرموده که بیایند برای کسی که شب هنگام به زیارت قبرها می‌رود، قبرستان را روشن نماید، با وجود آن که این عمل به کرات از پیامبر (ﷺ) سر زده است. و اگر خیر می‌بود، یقیناً کسی در این باره از پیامبر (ﷺ) گوی سبقت را نمی‌رود و پیامبر (ﷺ) حتماً به آن اشاره می‌کرد. درود و سلام خدا بر او باد. و اگر خوب دقت کنیم و اندیشه نماییم، می‌بینیم ادعای دادن صدقه به فقرا در نزد قبر، کاملاً بی‌معنی است. زیرا این امکان وجود دارد که فقرا را در غیر قبرستان‌ها هم یافت و به آن‌ها کمک کرد. و گذشته از این در قراردادن نذور برای فقرا علی‌الخصوص در نزد قبور، دعوت و فراخوانی آن‌ها به سوی عکوف کردن در کنار آن‌ها

طلب یاری می‌کنیم.

وجود دارد، حال آن که مقابر جای سکنا گزیدن نیستند، اگر چه بسیاری از مردم به سکنا گزیدن در کنار آن‌ها عادت گرفته‌اند. و هیچ شکی نیست که این وضع درست و سالمی نیست. با این وصف هر کس که بخواهد صدقه‌اش را در مقابر به فقراء برساند، می‌تواند به آن‌ها صدقه بدهد بدون آن که برای مرده‌ای نذر نماید، زیرا صدقه در این جا به زندگان داده می‌شود. پس عقد نذر برای مرده چه معنایی دارد در حالی که مقصود از آن نذر زندگانی هستند که در کنار آن اقامت گزیده‌اند؟!

و اما آن خادمان و نوکران که مورد اشاره‌ی ابن حجر قرار گرفته‌اند، وجود آن‌ها هیچ وجه مشروعی ندارد؛ زیرا قبرها همچون مساجد جایگاه عبادت نیستند تا احتیاج به کسانی داشته باشند که به آن‌ها خدمت نمایند. لذا وجود آن‌ها در مقابر برای روشن کردن آن‌ها و پاک‌سازی سازی ساختمان‌ها و گنبدهایی که بر روی آن‌ها ایجاد شده است، امری باطل است و صحیح نیست که با نذرها و اوقاف و غیر این‌ها بر سر آن کمک کرده شوند؛ زیرا آن چه که بر روی باطل بنا نهاده شده است، باطل است و از خداوند طلب یاری داریم. و نگاه کن به آن چه که حافظ سیوطی در رابطه با انکار نذوری که مراد از آن‌ها قبرها هستند، نوشته، و آن چه که از اتفاق نظر علما نقل کرده آن هم در این باره که این نذرها، نذرهای معصیت هستند و جایز نیست که به آن‌ها عمل کرده شود، آن‌ها نذری را که برای مجاوران قبرها و نظایر آن انجام می‌گیرد، به عنوان نذر معصیتی قرار داده‌اند که به نذر خادمان بت‌ها شبیه است: و نیز نگاه کنید به کارهای عجیب و شگف‌آوری که آن نذرها از شرک و گمراهی عمیق برای کسانی که از قبرها دید و بازدید می‌کنند و در مجاورت آن‌ها قرار دارند، انجام داده‌اند، در باب پانزدهم از کتاب العقد الثمین ص ۲۱۵ تا ۲۱۶ اثر علامه سویدی که رحمت خدا بر او باد.

مسأله هفتم: شرک سحر

اصل و ریشه کلمه سحر در لغت عرب هر چیزی است که مأخذ و منبعش ریز و باریک و دقیق باشد. این کلمه بر حول (مدار) مفاهیمی چون نیرنگ و خدعه، فساد و سلب عقل و خرد می‌چرخد، و انواع زیادی دارد. بعضی از این انواع عبارتند از: به تخیل و تصور انداختنی که هیچ حقیقت خارجی ندارد. و بعضی مربوط است به فرزی و تردستی و فریب‌دادن تماشاگر.

اقسامی هم هست که حقیقت دارند و جز اهل عناد و مخالفت، آنرا انکار نمی‌کنند. چون آثار محسوس آن در ظاهر ثابت شده، طوری که - به اذن خداوند - بیماری، قتل و جدایی بین دو دوست^۲ از آن سرچشمه می‌گیرند.^۳

۱. القاموس المحيط، ج ۲ ص ۴۵ - المعجم الوسیط، ج ۱ ص ۴۱۹.

۲. نگاه کنید به (انواع السحر) در تفسیر کبیر امام رازی، ج ۳ ص ۲۲۴ - ۲۳۱ که ابن‌کثیر هم در تفسیر خود از او نقل کرده ج ۱ ص ۱۴۵ - ۱۴۷ و در آنجا تعلیقات مفیدی را هم بر سخن امام رازی آورده است. و همچنین نگاه کنید به فتح الباری ابن حجر ج ۲۱ ص ۳۵۱ - ۳۵۲ و بعضی از آن را هم از مفردات امام راغب صفحه ۴۰۰ نقل کرده است.

۳. نظر اهل سنت و جماعت براین است که سحر حقیقت دارد، همانگونه که نصوص صریح از کتاب و سنت بر آن دلالت می‌کنند. مانند فرموده خداوند که می‌فرماید: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مَلِكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [بقره: آیه ۱۰۲].

و (گروهی از احبار) به آنچه شیاطین صفتان و گناه پیشگانشان درباره سلطنت سلیمان می‌خواندند، باور داشتند و از آن پیروی می‌کردند. و حال آنکه سلیمان هرگز (دست به سحر نیالوده) و کفر نورزیده است، و بلکه شیاطین صفتان گناه‌پیشه، کفر ورزیده‌اند، جادو و آنچه در بابل بر دو فرشته هاروت و ماروت نازل گردیده بود، می‌آموختند. مگر اینکه پیشاپیش بدو می‌گفتند: ما وسیله آزمایش هستیم کافر نشو (... لیکن مردم نصیحت نپذیرفتند) از ایشان چیزهایی آموختند که با آن میان مرد و همسرش جدایی می‌افکندند. و حال آنکه با چنین جادوی (خویش) نمی‌توانند به کسی زیان برسانند مگر اینکه به اجازه و خواست خدا باشد.

خداوند ضرری حتمی و قطعی را برای سحر ثابت کرده است. مثلاً از آثارش، جدایی بین زن و

و کسانی که حقیقت آن را انکار می‌کنند، به آنچه که در برخی از نصوص آمده - از تعریف و توصیف انواعی از آن به تخیل، مانند عادت همیشگی‌شان در تمسک به برخی از نصوص و نادیده گرفتن برخی دیگر چنگ می‌زنند.

ما می‌خواهیم مسأله سحر را در رابطه با شرک بیان کنیم، چون موضوع این باب شرک است و در این میان اگر بحث دیگری هم می‌آید، به عنوان اصل و بحث مستقلی نیست بلکه لاحق و پیرو شرک می‌باشند. علمای مذهب شافعی به تفصیل از حکم سحر سخن رانده‌اند. و حریص بوده‌اند که آن حالت از سحر را بیان کنند

مرد می‌باشد. سپس بیان داشته که ضرر آن جز به اذن و اراده و تقدیر وی (جل جلاله) به کسی نمی‌رسد. در این موضوع که سحر حقیقت دارد دلایل بسیار زیادی هست، که اهل تأویل در تفسیر این آیه بیان کرده‌اند. و از دلایل روشن بر اینکه سحر حقیقت دارد، دستور خداوند به تعوذ و پناه‌بردن به خدا، از شر و بدی زنانی است که در گره‌ها می‌دمند (الغفائات فی العقد) که آنها ساحره‌هایی هستند که در گره‌های سحر می‌دمند، همان‌طور که اهل تأویل هم بیان داشته‌اند. و ثابت شده که پیامبر (ﷺ) را جادو نموده‌اند به طوری که خیال می‌کرد که کار را انجام داده، ولی آن را انجام نداده بود. (البخاری ج ۷ ص ۲۸ و ۲۹ - کتاب الطب، باب السحر، و مسلم ج ۱۴ ص ۱۷۴-۱۷۸، فی الطب و المرض باب السحر)، وقوع سحر و جادو بر پیامبر (ﷺ) انکار نشدنی است، چون او هم بشر است. و گرفتار بیماری، محنت و سختی‌هایی که خداوند مقدر نموده، می‌شود، همان‌طور که در صلح و جنگ بسیاری از این گرفتاری‌ها برایش به وجود آمده است. اما وحی، خدا حاشا که سحر و جادو تأثیری بر آن داشته باشد. چون خداوند توانا، چیره و غالب، حفظ و نگهداری آن را به عهده گرفته، و کافی است که خدا حافظ و نگهدارنده آن باشد. دلایل بر این که سحر حقیقت دارد بسیار زیاد است و به همین مناسبت فقها در کتاب‌هایشان جنایات ساحرین را آورده و احکام مربوط به انجام این سحرها را بیان کرده‌اند.

علمای شافعی مذهب نیز مانند علمای غیر شافعی بر این حقیقت که سحر وجود خارجی دارد، صحه گذاشته‌اند، و هیچ مخالفی دیده نشده به جز ابو جعفر استرآبادی که در این مورد از بقیه‌ی یاران شافعی مذهبش، جدا شده و گمان برده که سحر جز تخیل (کار خیال برانگیز) چیز دیگری نیست و با این توصیف از معتزلیان پیروی نموده که می‌گویند، سحری وجود ندارد و آن را انکار کرده‌اند. چنانکه این عادت خودشان است در اینکه قطعیات را انکار می‌کنند و محالات و ناممکنات را ممکن فرض می‌کنند. برای مطالعه‌ی بیشتر مراجعه نمایید به: اعلام الحدیث اثر خطابی ج ۲ ص ۱۵۰۰ - ۱۵۰۴ - الحجه فی بیان المحجه، قوام السنه الاصفهانی ج ۱ ص ۴۸۱ - ۴۸۴ - و عقیده السلف، صابونی ص ۹۹ - و کتاب العزیز، امام رافعی ج ۱۱ ص ۵۵، دارالکتب العلمیه - الحاوی، ماوردی ج ۱۳ ص ۹۳ - ۹۵ - التهذیب بغوی ج ۷ ص ۲۶۱ - روضه الطالبین، نووی ج ۷ ص ۱۹۸ و شرح مسلم ج ۱۴ ص ۱۷۴ - ۱۷۸ - و فتح الباری، ابن حجر ج ۲۱ ص ۳۵۱ - ۳۶۴ - مغنی المحتاج شربینی ج ۵ ص ۳۹۴ و غیرها.

که قسمتی از شرک به حساب می‌آید که خون ساحر را حلال می‌سازد و وی را از دین اسلامی خارج می‌گرداند، بزودی سخنی جامع از شافعی را نقل خواهیم کرد که به تفصیل و تقسیمی را که در مورد سحر برگزیده بیان می‌نماید، سپس بحث را درباره موضوع سحر بر جنبه‌ای ترکیبی می‌کنیم که جای بحث است.

[۱] امام شافعی «رحمته» - تعالی - فرموده است: «سحر اسم جامع و فراگیری است برای معناهای مختلف و به ساحر گفته می‌شود: سحری که انجام می‌دهی، توصیف و تعریف کن، اگر سحری که انجام می‌داد کلامی بود که کفر صریح به حساب می‌آمد از وی خواسته می‌شود که توبه نماید. اگر توبه کرد به حال خود واگذار می‌شود و الا اگر توبه نکرد کشته می‌شود و مالش نیز مصادره و به عنوان فیه به بیت المال واریز می‌شود. و اگر کلام سحری اش کفر و معروف و شناخته شده هم نبود و بواسطه آن به کسی ضرر نرساند، از آن منع می‌شود، اگر بعد از آن دوباره دنبال سحر رفت، تعزیر خواهد شد. و هرگاه می‌دانست که به دیگران ضرر می‌رساند اما به قتل نمی‌رساند و بعد آن سحر را انجام داد، تعزیر می‌شود، و اگر عملی از سحر انجام داد و فرد مقابل که بر او سحر کرده است بمیرد. و ساحر اقرار کند که به عمد وی را کشته است، قصاص می‌شود، مگر اینکه اولیاء بخواهند که دیه را به جای قصاص از مال او فی‌الحال از او بگیرند. و اگر ساحر بگوید که این سحر را معمولاً برای کشتن انجام می‌دهم، سپس گاهی به هدف زد و گاهی به هدف نزد و فرد به خاطر کار من مرده است، قصاص نمی‌شود ولی دیه کامل بر او وجود دارد. و اگر ساحر بگوید که: با انجام این سحر فرد نمرده، بلکه بدان مریض گشته است، اما صاحبان قصاص شهادت دهند و سوگند بخورند که فقط به خاطر این سحر مرده است، حق دیه را دارند اما نمی‌توانند او را قصاص نمایند^۱.

۱. الام ج ۱ ص ۲۵۶ که امام مزنی در کتاب المختصر ص ۲۵۵-۲۶۰ بدون اینکه چیزی بر آن بیافزاید آنرا نقل کرده است. اصحاب شافعی هم درباره این مسأله در کتب زیر آنرا آورده‌اند: العزیر، رافعی ج ۱۱ ص ۵۶-۵۷ دارالکتب العلمیه، الحاوی ماوردی ج ۱۳ ص ۹۷-۹۸، التهذیب بغوی ج ۷ ص ۲۶۱-۲۶۲، روضة الطالبین نووی ج ۷ ص ۱۹۹، مغنی المحتاج شربینی ج ۵ ص ۳۹۳-۳۹۴، التفسیر الکبیر رازی ج ۳ ص ۲۳۴-۲۳۵، عقیده السلف ابو عثمان الصابونی ص ۹۹-۱۰۲ و چنین فهمانده که باب‌بندی بیهقی بنا به اختیار او انتخاب بوده

هدف شافعی از این تفصیل این است که: سحر جنسی است که انواع زیادی دارد، قسمتی از آن سحری است که ضررش به کسی نمی‌رسد، و بعضی از آن نوعی جنایت به حساب می‌آید که مشمول قصاص و دیه خواهد شد و قسمتی هم کفر صریح است که ساحر بخاطر آن کشته می‌شود و همچون مرتد با او رفتار می‌شود، مگر اینکه توبه کند^۱.

علمای شافعی سه حالت را ذکر کرده‌اند که در آن سه حالت بر ارتداد و خروج ساحر از دین اسلام حکم خواهد شد. اولی مربوط است به عمل ساحر، اما دوّمی و سوّمی در رابطه با عمل ساحر نیستند بلکه به عقیده و باوری مربوط است که به آن سحر اضافه شده است.

محور بحث خود را ان‌شاء الله حالت اوّلی انتخاب می‌کنیم؛ چون علت ارتباط سحر با شرک توسط قسمت اوّلی روشن می‌شود، سپس به طور خلاصه آن دو قسمت دیگر را نیز مورد بحث قرار خواهیم داد.

[۲] امام شافعی ضمن بیان حالت‌هایی که ساحر در آنها مرتد می‌شود، حالت اوّلی را چنین توضیح می‌دهد: «اگر چیزی را توصیف کرد که موجب کفر باشد، مانند آنچه که اهل بابل بدان اعتقاد داشتند همچون تقرّب جستن به ستارگان هفتگانه و اینکه آنها به درخواست‌هایی که از آنها می‌شود، پاسخ می‌دهند، . . . پس او کافر است»^۲. بدین معنی که اگر سحر ساحر شامل شرک به خدای متعال

است. همانطور که در السنن الکبری آمده ج ۸ ص ۱۳۵ - ۱۳۷، و قوام السنّة اصفهانی نظرش بر این است که سحر نیز مانند سایر جنایات دیگر است و عقوبت آن هم بمانند سایر جنایات باید در نظر گرفته شود (الحجه ج ۱ ص ۴۸۳) و آن چنین افاده می‌کند که وی، در ارتباط با امر ساحر تفصیل را انتخاب می‌کند. (والله اعلم).

۱. نگاه کنید به اقوال اهل العلم درباره حکم ساحر در کتاب (العزیز) امام رافعی ج ۱۱ ص ۵۶، دار الکتب العلمیه. المغنی اثر ابن قدامه مقدسی ج ۸ ص ۱۵۰ - ۱۵۴، ابن تیمیه در الفتاوی ج ۲۹ ص ۳۸۴ ذکر نموده که بیشتر علما نظرشان این است که ساحر کافر است. و شیخ سلیمان بن عبدالله به وضوح بیان داشته که در بین سخن کسی که ساحر را کافر می‌داند و کسی که تفصیلاتی را در این باب لازم می‌داند، تفاوت و فرقی وجود ندارد. و سپس شیخ کیفیت و چگونگی جمع کردن این دو نظریه را مورد بحث قرار داده است. نگاه کنید به تیسیر العزیز الحمید. ص ۳۸۴.

۲. ابن کنیر این مطلب را در تفسیرش ج ۱ ص ۱۴۷ از کتاب الاشراف علی مذاهب الاشراف ابن

باشد.^۱ مثلاً بیاید همچون اهل بابل قربت‌ها و طاعت‌ها و درخواست نیازها را به آن ستاره‌ها اختصاص دهد. او کافر به حساب می‌آید. چون سحرش شامل شرک اکبری است که فرد را از دایره اسلام خارج می‌گرداند.

[۳] هدف امام شافعی از اعتقاد اهل بابل مبنی بر آن قربت‌ها و طاعت‌ها، عبادات شرک‌آمیزی است که برای آن ستاره‌های هفتگانه قایل بودند و این نتیجه گمان آنهاست، مبنی بر اینکه این ستارگان آسمانی بر احوال مخلوقات زمینی و پایینی، تأثیری دارند.^۲ به همین خاطر، ساحران بر تقرب جستن به آنها، حرص ورزیدند، به این امید و علاقه که آن ستاره‌ها، قدرت تأثیرگذاری را به آنها بدهند.

[۴] مناوی ضمن شرح این حدیث که می‌فرماید: «من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من سحر».^۳ «هرکس دانشی و علمی را از ستاره‌شناسی و (تأثیر ستاره‌ها) اقتباس نماید، همانا قسمتی از علم سحر را اخذ نموده است». چنین نقل می‌کند: تقرب جستن به ستارگان نتیجه‌ی عمل به مقتضای علم نادرست و باطل تأثیر (ستارگان) است. همانطور که نقل شده اهل سیمیا [ساحران]^۴ روحانیاتی را

هبیره، نقل کرد و ابن‌قدامه هم مانند همین روایت را از شافعی در المغنی ج ۸ ص ۱۵۲، نقل کرده است.

۱. مثلاً بیاید همچون اهل بابل قربت‌ها و طاعت‌ها و درخواست نیازها را به آن ستاره‌ها اختصاص دهد.

۲. الملل و النحل للشهرستانی ج ۲ ص ۲۸، ۲۹ - البدایه و النهایه لابن کثیر ج ۱ ص ۳۴.

۳. روایت از احمد ج ۱ ص ۳۱۱ و لفظ از آن است و روایت از ابوداود ج ۴ ص ۲۲۶ شماره ۳۹۰۵، امام نووی در ریاض الصالحین در صفحه‌ی ۵۳۶ و ابن تیمیه در فتاوايش ج ۳۵ ص ۱۹۳ و آلبانی در السلسلة الصحیحه ج ۲ ص ۷۹۳ و غیر این‌ها آن را صحیح داشته‌اند. معنای این حدیث حمل است بر اینکه این علم یعنی علم تأثیر و اثرگذاری مذموم و ناپسند است. توضیح و بیان این مورد و فرق بین این علم باطل و علم تسبیح را در کتاب «معالم السنن» خطابی ج ۴ ص ۲۱۲ - ۲۱۳، شرح السنه بغوی ج ۱۲ ص ۱۸۲ - ۱۸۳، و فیض القدیر مناوی ج ۱۱ ص ۵۶۸۸، در حدیث شماره ۸۵۰۰، و البدایه و النهایه ابن کثیر، ج ۱ ص ۳۴ مشاهده نمائید.

۴. السیمیا در معجم الوسیط ج ۱ ص ۴۶۹ به سحر معنا شده است و در کتاب (شرح العقد الثمین) سویدی ص ۱۵۱ نوشته شده که (سیمیا: عبارت از خواص ترکیب یافته‌ی زمینی می‌باشد مانند دانه‌های روغنی خاص، یا کلماتی به خصوص، که باعث تصوّرات و تخیلات مخصوصی می‌شود. و ادراک نمودن حواس پنجگانه یا بعضی از این حواس، بعضی از

که در نزد آنها به آن ستارگان منسوب بودند به هدف سلطه و استیلا بر جهان طبیعی، به پایین فرا می‌خوانند^۱. و فرود آوردن این روحانیات خیالی و مزعوم، توسط نوعی تقرّب جستن به ستارگان انجام می‌گیرد.

[۵] صاحبان این روحانیات - همان‌طور که شهرستانی توضیح داده است - برای عبادت هر ستاره‌ای، وقت، لباس و دعا‌های مخصوصی را مشخص نموده و قرار داده‌اند. از هر ستاره‌ای خواسته و طلبی دارند که گمان می‌کنند، جزو افعال و تأثیرات خاص آن است. طلسم‌های^۲ مذکور در کتاب‌ها و تمام سحرها جزو همین آثار می‌باشند^۳.

[۶ - ۷] بر همین اساس، امام رازی، سحر مربوط و متعلق به ستارگان را جزو اقسام آن سحری قرار داده که هر کس آن را انجام دهد و مرتکب آن شود، به طور قطع کافر است^۴. وی این قول پروردگار را که می‌فرماید: «وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ

وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ» [بقره: آیه ۱۰۲]

ترجمه: «سلیمان هرگز (دست به سحر نیالوده) و کفر نورزیده است، بلکه شیاطین گناه پیشه، کفر ورزیده‌اند». بر سحر کسی حمل نموده که معتقد به خدایی ستارگان است^۵.

[۸] امام رافعی در «تفصیل و بیان حکم سحر چنین توضیح می‌دهد که: کسی که اقرار نماید، سحر را می‌داند و بدان شناخت دارد، از او خواسته می‌شود تا درباره‌ی

حقایق مخصوص را از خوراکی‌ها، بوئیدنی‌ها، دیدنی‌ها، چشیدنی‌ها، و یا شنیدنی‌ها، که بعضی وقت‌ها با این ترکیبات موجودی توسط ذات‌الله خلق می‌شود، و بعضی وقت‌ها هم هیچ حقیقتی نخواهند داشت و فقط تخیلات و اوهام خواهد بود. (

۱. فیض القدیر، ج ۱۱ ص ۵۶۸۹.

۲. طلاسیم، مفرد آن طلسم، «کلمه‌ای یونانی است برای هر چیز غامض و پیچیده و مبهمی همچون معماها و پنهان‌کاری‌ها و در علم سحر به خطوط و اعدادی گفته می‌شود که نویسنده‌ی آن گمان می‌برد با آنها روحانیات ستارگان بالایی را با طبیعت و عادات زمین‌نشینان مرتبط می‌دهد، تا محبوبی را جذب و جلب کند و یا اذیت و آزاری را دفع نماید». المعجم الوسیط، ج ۲ ص ۵۶۲

۳. الملل و النحل، ج ۲ ص ۴۹ - ۵۰.

۴. التفسیر الکبیر ج ۳ ص ۲۲۴-۲۳۳

۵. تفسیر کبیر، ج ۳، ص ۲۳۳.

آن توضیح دهد، اگر سحرش کفرآمیز بود، کافر می‌شود و گفته است: «ابن صباغ برای آن چنین مثال آورده که معتقد به تقرّب به ستارگان هفتگانه باشد و باور داشته باشد، به اینکه، هر چیزی که از آنها خواسته شود، جواب می‌دهند و برآورده می‌سازند»^۱.

[۹] امام نووی هم چیزی شبیه امام رافعی ذکر کرده است.^۲

[۱۰] وقتی که امام رافعی حقیقت ارتداد را ذکر کرد و برای آن، بعضی از مثال‌هایی زد که آن را توضیح می‌دهند، «آن سحری را جزو ارتداد قرار داد که در آن عبادت خورشید و امثال آن وجود دارد»^۳.

[۱۱] شربینی هم مانند او ضمن آوردن مثال‌هایی برای ارتداد، سحری را که عبادت ستاره در آن هست، جزو آن قرار داده است و چنین استدلال کرده که چنین کاری شریک قرار دادن برای خداوند است.^۴

[۱۲] نظر سویدی هم چنین است.^۵

بدون شک، این حکم تنها مخصوص ساحرانی نیست که عبادت را برای این ستارگان اختصاص داده‌اند، و از همین جا، علمای شافعی در ارتباط با کسی که سحرش متضمّن و شامل تقرّب جستن به شیاطین باشد، این معنی را لحاظ کرده‌اند، چون این معنا در همه یکی است در واقع اشکالی که در اینجا وارد است، در شمولیت سحر بر عبادت غیر خداست، و اما نوع معبودی که غیر الله تعالی هستند، محلّ اعتبار نیست.

[۱۳] به همین دلیل ابن حجر عسقلانی هنگامی که معانی و مفاهیمی را که اسم سحر و جادو بر آنها اطلاق می‌شود، بیان کرده، جزو آن حساب نمود «هر چیزی که به کمک و یاری شیطان به دست می‌آید، و آن هم با نوعی تقرّب

۱. العزیز ج ۱۱ ص ۵۶، دارالکتب العلمیه.

۲. روضه الطالبین، ج ۷ ص ۱۹۸.

۳. العزیز، ج ۱۱ ص ۹۸، دارالکتب العلمیه.

۴. مغنی المحتاج، ج ۵ ص ۴۳۱.

۵. العقد الثمین، ص ۱۳۸.

جستن به سوی آنها» و همچنین «آنچه که به گمان آنها با گفتگوی ستارگان و پایین آوردن و روحانیات آنها کسب می‌شود»^۱.

[۱۴] هنگامی که و ابن حجر اعتقاد بعضی از اهل علم را مبنی بر کفر بودن سحر با استدلال بر این آیه: «وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ» [بقره: آیه ۱۰۲].

ترجمه: «شیاطین کفر ورزیدند و سحر و جادو را به مردم آموختند».

ذکر کرده، در توضیح آن گفته: «در یکی از انواعی که آورده‌ام یعنی عبادت شیاطین و ستارگان (این کفر بودن) خیلی واضح و آشکار است»^۲.

مقصودش این است که سحری شامل بر تقرب به سوی غیر خدا باشد، بدون شک، کفر است. خواه این تقرب برای شیاطین باشد و یا برای ستاره‌ها.

[۱۵] مانند همین است آنچه که سویی در اقسام سحر، ذکر نموده است. جایی که سحر ستاره‌پرستان و سحر مشرکینی که از ارواح زمینی از جن و شیاطین استعانت و کمک می‌طلبند، ذکر نموده است^۳.

[۱۶] بیضاوی این آیه: «وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ» [بقره: آیه ۱۰۲]، را بر سحری حمل کرده که در آن تقرب به شیاطین وجود دارد و در عین حال یادآور شده که این نوع از سحر کامل و تام جای نمی‌گیرد مگر برای کسی که در شرارت و خبث درون با شیطان مناسبت داشته باشد^۴.

[۱۷] ابن حجر هیتمی از حالتی که ما در صدد بیان آن هستیم با عبارتی گویا و کامل تعبیر نموده است و روشن ساخته که سحر موقعی کفر است که «شامل بندگی و عبادت مخلوقی همچو خورشید، ماه، ستاره و غیره گردد، یا برای آنها سجده کند و یا آنها را مانند الله تعالی تعظیم نماید»^۵.

۱. فتح الباری، ج ۲۱ ص ۳۵۱ - ۳۵۲.

۲. فتح الباری، ج ۲۱ ص ۳۵۴.

۳. العقد الثمین، ص ۱۵۱، ۱۵۰.

۴. انوار التنزیل، ج ۱ ص ۱۷۵.

۵. الاعلام بقواطع الاسلام، ص ۹۸.

وی بیان کرده که در تکفیر نمودن سحر، شمولیت آن بر عبادت چیزی از مخلوقین، مورد اعتبار است. بر این اساس حالت اولی که علمای شافعی مذهب در آن، بر ارتداد ساحر حکم داده‌اند، مربوط به سحری است که شامل شرک محض می‌باشد، و این دارای دو صورت می‌باشد، یکی شرک به واسطه‌ی شیاطین و دیگری شرک به وسیله‌ی ستاره‌گان.

[۱۸] امام شافعی هم اساس روایاتی که درباره‌ی قتل ساحرین آمده را بر این حالت یعنی آنگاه که سحر متضمن شرک باشد، حمل نموده است.^۱ اما دو حالت دیگر که حکم ارتداد بر ساحر در آن دو حالت هم اجرا شده انگیزه تکفیر در آنها، به خاطر ذات سحر و جادو نیست بلکه دلیل اصلی در تکفیر ساحرین [۱۹] اعتقاد فاسدی است که به سحر پیوسته است ساحر در اینجا به خاطر کارش تکفیر نمی‌شود، بلکه به خاطر عقیده‌اش می‌باشد. همانطور که ماوردی بیان کرده است.^۲ یکی از آن دو حالت مذکور، متعلق به کسی است که سحر را حلال دانسته، و دیگری متعلق است به زمانی که ساحر معتقد باشد که با انجام سحرش توانایی خلق و ایجاد اشیاء را دارد، (و خالقیت دارد).

[۲۰] امام شافعی کفر حلال کننده‌ی سحر را به همراه کفر کسی که در سحرش موجبات کفر وجود دارد، ذکر کرده است.^۳ و گفته است: «... و اگر سحرش موجب کافر شدن فرد نگردد، اما معتقد به مباح بودن سحر باشد، او کافر است».^۴ [۲۱ - ۲۴] شیخ صابونی^۵، ماوردی^۱، شیرازی^۲، محاملی^۳ و شربینی^۴ جزو کسانی

۱. الام، ج ۱ ص ۲۵۶، ۲۵۷.

۲. الحاوی، ج ۱۳ ص ۹۶.

۳. نگاه: به آنچه که پیشتر آمد در ص ۵۰۶ و ۵۰۷ (متن عربی) جایی کلامش که متعلق به سحر موجب کفر بود، ذکر شد.

۴. این مطلب را ابن کثیر در تفسیرش (ج ۱ ص ۱۴۷) از کتاب الاشراف ابن هبیره نقل کرده، و مانند آن در المغنی ابن قدامه، هست.

۵. امام ابوعثمان، اسماعیل بن عبدالرحمن بن احمد النیشابوری، بیهقی، حدیث از او روایت نموده و او را بسیار ستوده است. او «رحمته» اهل عبادت و زهد و تقوی و دائماً بر عقیده سلف بود و در این زمینه کتابی دارد به نام «عقیده السلف و اصحاب الحدیث». وی در سال ۴۴۹ (هـ.) وفات نمود. جهت آگاهی بر زندگی‌اش مراجعه شود به سیر اعلام النبلاء للذهبی

هستند که بر کفر مباح کنندگان سحر تأکید می‌ورزند (و کسی که سحر را حلال می‌داند، او را کافر تلقی می‌کنند).

[۲۵ - ۲۷] ولی بغوی^۵، رازی^۶ و ابن حجر^۷ هیتمی علاوه بر کفر حلال کنندگان سحر، تکفیر کسی را که اعتقاد داشته باشد که می‌تواند به وسیله‌ی سحرش چیزی را درست (خلق) می‌کند و به وجود آورد، اضافه کرده‌اند.

[۲۸-۲۹] رافعی^۸ و نووی^۹ کفر حلال کننده‌ی سحر را ذکر کرده‌اند و - از باب تقریر و تثبیت - از قفال نقل کرده‌اند که: کسی که باور داشته باشد، سحرش بدون نیاز به قدرت خدا و مستقل از او^{۱۰}، تأثیر می‌گذارد کافر شده است.

[۳۰] شیخ صابونی از این حالت کفر بدین عبارت پرده برداشته است: «کسی که از میان آنها سحر کند، و سحر را استعمال نماید، و معتقد باشد که آن سحر، بدون اجازه و خواست خداوند، نفع و ضرر می‌رساند، قطعاً کافر شده است»^{۱۱}.

از لابه‌لای مباحث گذشته به این نتیجه می‌رسیم که علمای مذهب شافعی، بر کفر ساحر به طور مطلق حکم نمی‌کنند، و ترجیح می‌دهند که کار ساحر را تفصیل و تقسیم نمایند، اما هیچ کدام متردد نیستند در اینکه، ساحری اگر

ج ۱۸ ص ۴۰ - ۴۴، طبقات ابن کثیر، ج ۱ ص ۴۰۷ - ۴۰۹ و این دو، و نقل قول مورد اشاره قرار گرفته، در کتابش (عقیده السلف و اصحاب الحدیث، ص ۱۰۲-۱۰۰) موجود است.

۱. الحاوی، ج ۱۳ ص ۹۶.
۲. المهذب، ج ۲ ص ۲۲۴، چاپ الحلبي.
۳. اللباب، ص ۳۶۸.
۴. مغنی المحتاج، ج ۵ ص ۳۹۴.
۵. التهذیب، ج ۷ ص ۲۶۱.
۶. التفسیر الکبیر، ج ۳ ص ۲۲۶، ۲۳۳ و ۲۳۴.
۷. الاعلام بقواطع الاسلام، ص ۹۸ و ۹۹.
۸. العزیز ج ۱۱ ص ۵۵ - ۵۶، دارالکتب العلمیه.
۹. روضه الطالبین، ج ۷ ص ۱۹۸.
۱۰. فقهای شافعی مذهب در چندین کتب [=منظور فصول و باب است] حکم سحر را بیان کرده‌اند، و آن کتاب‌ها و فصل‌ها، همان‌طور که امام نووی در کتاب روضه الطالبین ج ۷ ص ۱۹۸ ذکر کرده، عبارتند است کتاب الجنایات، کتاب الدیات و کتاب دعوی الدم، و من می‌گویم که در کتاب الردة نیز آمده است. (خداوند ما را از آن محفوظ دارد)
۱۱. عقیده السلف، ص ۹۹.

سحرش بندگی و عبادت احدی را با خدا شامل شود، قطعاً کافر است، هر کسی که باشد.

اما تکفیر آنها نسبت به کسی که معتقد به مباح بودن سحر و اثر سحر در ایجاد اشیاء است، به انجام‌دهی و ارتکاب سحر بر نمی‌گردد، بلکه این تکفیر برمی‌گردد به اعتقادی که به سحر اضافه شده است. والله اعلم.

مساله هشتم: شرک رقی و تمیمه‌ها [= افسون و مهره‌ها]

[۱] ابن الاثیر رقیه (افسون) را چنین تعریف کرده است: «طلسم و تعویزی است که برای فرد گرفتار به آفت‌هایی از قبیل تب و بیهوشی و سردرد و دیگر آفت‌ها نوشته می‌شود»^۱.

[۲] و تائم را چنین تعریف نموده که: «جمع تمیمه بوده، و مهره‌هایی هستند که عرب بر بچه‌هایشان آویزان می‌کردند، به این گمان که آنها را از چشم زخم محافظت می‌نماید»^۲.

از این دو تعریف، وجه شبه بین رقیه و تمیمه آشکار می‌گردد، چون مقصود از هر دو، بدست آوردن سببی است که بوسیله آن، بلا رفع و دفع می‌شود.^۳

به همین سبب بسیاری از علمای شافعی مذهب، رقیه و تائم را به عنوان یک باب و بطور همزمان آنها را مورد بحث قرار داده‌اند و رقیه و تمیمه ممنوع و حرام را از هر دو، بعنوان یک نوع حساب کرده، و مشروع در آنها را نوعی دیگر به حساب آورده‌اند.^۴

۱. النهایه فی غریب الحدیث، ج ۲ ص ۲۵۴.

۲. مرجع سابق ج ۱ ص ۱۹۷، کلام وی از آنچه منذری از خطابی در الترغیب و الترهیب (ج ۴ ص ۳۰۷) نقل کرده، نزدیک است و در آن آمده که می‌گوید: مهره‌هایشان برای این است که «فکر می‌کنند آفات را از آنها دفع می‌کند» و این عام‌تر است.

۳. رفع بلا برای بعد از آمدن است و دفع آن قبل از آن است.

۴. آنچه در رقیه‌ها مشروع است ان‌شاء الله بعداً به آن می‌پردازیم، اما تمیمه مشروع، مهره‌هایی است که متضمن ذکر و یاد خدا باشند و درست آن را مانند رقیه‌های دربرگیرنده ذکر قرار داده‌اند. نگاه کنید به السنن الکبری بیهقی، ج ۹ ص ۳۵۰. اقرار امام نووی بدین مسأله در کتاب المجموع ج ۹ ص ۶۶، هست و ابن حجر در فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۰۸ و مناوی در فیض القدر، ج ۱۱ ص ۵۷۴۹، در حدیث شماره ۸۵۹۹ و ابن حجر، هبتمی در الزواجر، ج ۱ ص ۱۶۷، بدان تصریح کرده‌اند، ان‌شاء الله بعداً می‌آید که بعضی نهی از تائم را نهی از تائم شرک‌آمیز دانسته، همان طور که ابن حبان و ابن اثیر گفته‌اند، و این یعنی تائمی که در برگیرنده و شامل شرک نیستند، درست است. از این طرف مخالفین آنها می‌گویند: تمام انواع تمیمه ممنوع است، چون دلایل نهی تمیمه به طور عموم آمده و بین آنچه که در آن خدا ذکر شده و یا ذکر نشده، فرقی نگذاشته است. و این با رقیه متفاوت می‌باشد. چون نصوص

و آنها شرکی را که رقیه‌ها و تائم ممنوع^۱ شده به آن توصیف شده است، با چیزی تفسیر کرده‌اند که مقتضی است که آن شرک، شرک اکبر است. چون آنها آن را شرک اهل جاهلیت پنداشته که رقیه‌ها و تائمشان دارای الفاظ کفر صریح بوده و آن را با عقیده‌ای احاطه کرده بودند که به لحاظ بشاعت و زشتی از آن الفاظ کمتر نبود. چنانکه ان شاء الله توضیح این مورد مفصلاً در کلام شافعی خواهد آمد. با ذکر شروط واجب در رقیه^۲ جهت مباح شدن آن - که ابن حجر ذکر نموده، بحث را به حول خدا آغاز می‌کنیم. چون قسمت شرک آمیز رقیه - که در اینجا مورد بحث ماست؛ [۳] عکس این شروط می‌باشد، (وقاعده ی کلی هست که می‌گوید) هر چیزی با توضیح و آشکار نمودن ضدش، بیان می‌گردد.

شیخ «رحمته» - تعالی - می‌گوید: «اجماع علما بر این است که وجود سه شرط با هم در رقیه موجب درست بودن آن می‌شود: ۱ - رقیه باید با کلام خدا و یا اسماء و صفاتش باشد. ۲ - با زبان عربی و یا غیر از عربی اما قابل فهم باشد. ۳ - باید معتقد باشد که این رقیه و تعویذ خود به خود مؤثر نیست بلکه ذات الله تعالی است

اسلامی در ارتباط با آن به تفصیل آمده، و نوعی را جائز و قسمتی را ممنوع کرده‌اند. علاوه بر آن آویزان کردن تمیمه‌هایی که در آنها ذکر خدا وجود دارد، نوعی بی‌احترامی محسوب می‌شود. خصوصاً هنگامی که بر بچه‌ها آویخته می‌شود. در حقیقت دلیل اول مانعین بر عدم صحت استثنا در ممنوع بودن تمیمه، استدلالی است که نهایت قوت را دارا می‌باشد. اگر آویختن چیزی که ذکر در آن هست، جایز بود، هیچگاه پیامبر (ﷺ) در بیان آن درنگ نمی‌کرد، همانطور که در بیان قسمت مشروع رقیه‌ها درنگ و تأخیر ننموده و آن را ذکر کرده است. ابن عربی مالکی «رحمته» در اثنای سخن از تعلیق و آویختن تائم می‌گوید: «اگر فردی اگر چه بخاطر تقوا و پرهیزکاری، قرآنی را آویزان نمود، اما راه سنت را در پیش نگرفته، چون آنچه در سنت آمده ذکر و خواندن قرآن است نه آویختن آن» - تحفة الاحوذی ج ۸ ص ۲۲۲.

اختلاف در این مورد بسیار قدیمی است، اما بنده کلامی از امام شافعی را در این مورد نیافتم و بنده ندیده‌ام که یاران وی چیزی را در این خصوص از او نقل کرده باشند. نگاه کنید به شرح السنه للبعوی ج ۱۲ ص ۱۵۸.

۱. به حول خدا ذکر قسمتی از نصوص بیان کننده‌ی آن به هنگام بحث علما از آن را می‌آوریم.
 ۲. پیشتر گفتیم که موضوع رقیه و تائم، نزد علمای شافعی مذهب - از جمله ابن حجر - یکی است. بحث و بیان بیشتری در این مورد ان شاء الله می‌آید.

که به آن اثر می‌دهد»^۱.

[۴] این رقیه مشروع و مجاز بود، و اما رقیه و تعویذ ممنوع و نامشروع، رقیه‌ای است که یکی از شروط سه‌گانه را نداشته باشد^۲، مثلاً ذکر غیر الله تعالی از جن و شیاطین در آن باشد^۳ و یا معتقد باشد که این رقیه و تمائم خود به خود دارای تأثیر می‌باشند^۴.

تفاسیر متداول شرک رقیه و تمائم، نزد علمای شافعی مذهب، بر این دو امر مذکور رواج دارد که شکی هم وجود ندارد بر اینکه جزو شرک اکبر می‌باشند، اگر شناخت محتویات رقیه جزو شرط قرار داده شده بدین سبب است که آنرا به عنوان پرده‌ای مانع در برابر شرط اول قرار داده‌اند، تا بدین وسیله از دربرگرفتن ذکر الله تعالی در رقیه‌ها و تسمیه‌های مجهول و ناشناخته احتراز و خودداری شود، بنابراین شناخت مضامین موجود در رقیه و تمیمه برای جلوگیری و پیشگیری از شرک می‌باشد و من باب سدّ ذریعه است که موجب به وجود آمدن شرک خواهد شد.

[۵] خطابی در اثنای سخنی درباره‌ی رقیه‌ی مکروه و ممنوع در این رابطه، چنین می‌گوید: «ممکن است قسمت مکروه رقیه، آن چیزی باشد که به شیوه‌ی تمیمه‌هایی باشد که آنها، آن را (بر گردن و . . .) آویزان می‌کردند، و یا به شیوه‌ی تعویذهایی باشد که اهل جاهلیت آنها را برای یکدیگر انجام می‌دادند، و فکر می‌کردند که این رقیه، آفات و بلاها^۵ را از آنها از بین می‌برد و بیشتر دلایل و اسباب را از طرف جن و شیاطین و یاری آنها می‌پنداشتند و این نوع رقیه بر مسلمانان ممنوع است و تصدیق کردن و باور داشتن به هر چیزی از آنها، به طور

۱. فتح الباری ج ۲۱ ص ۳۲۰، سیوطی هم این اجماع را ذکر کرده، و شیخ سلیمان بن عبدالله هم در کتاب تیسیر العزیز الحمید ص ۱۶۷، این اجماع را آورده و شرط سوم را چنین توضیح داده است «و شرط سوم اینکه معتقد باشد که این رقیه خود به خود هیچ تأثیری ندارد، بلکه تأثیرش به تقدیر خداوند متعال است».

۲. فیض القدیر، المناوی ج ۲ ص ۹۶۴ در حدیث شماره ۹۷۶.

۳. ذکر اسم غیر خدا، با شرط اول منافات دارد و به آن خلل وارد می‌شود.

۴. در این مورد اختلال وارد کردن به شرط سوم است.

۵. امام نووی در شرح حدیث مسلم ج ۳ ص ۹۳ (ترفع) را با دال یعنی تدفع نقل کرده است.

قطع حرام می‌باشد»^۱.

می‌بینیم که رقیه (تعویذ و افسون) را کاملاً به تائم (مهره‌ها) مربوط ساخت، و بیان کرد که آن مردم باور داشتند این رقیه‌ها و تمیمه‌ها باعث ضرر و نفع می‌شوند، چون در آنها ذکر کسی غیر خدا از جن وجود دارد که وی را می‌خوانند و به او پناه می‌برند، همانطور که خداوند در سوره‌ی جن بدان اشاره می‌فرماید^۲.

اقوامی، این قسمت از رقیه را به ارث برده و به طور کامل از اهل جاهلیت تبعیت و پیروی نموده‌اند با این فرق که [۶] آنها شرکشان را آشکار نمی‌کنند، و این مطلب را خطابی به هنگام بحث از تفاوت میان رقیه‌ی مشروع و رقیه‌ی (عزّ امین) افسونگران^۳ و نویسندگان تعویذ^۴ (اصحاب نشر) و کسی که ادعای تسخیر جن را دارد، توضیح داده و رقیه‌ی آنها را بدین صورت توصیف کرده است: «اموری متشبه و مشکوک، که از حق و باطل ترکیب یافته است، ظاهر و باطن آن را با هم جمع می‌نمایند، ظاهری که ذکر اسم خدا است با باطن و خفایی که ذکر شیاطین و استعانت از آنها وجود دارد و به سرکشی و شرارت آنها پناه برده و بدان رقیه نموده‌اند»^۵.

۱. اعلام الحدیث ج ۲ ص ۲۱۱۶ - ۲۱۱۷.

۲. خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يُعَوِّذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [جن: آیه ۶]

ترجمه: «و کسانی از انسانها به کسانی از پریها پناه می‌آوردند، و بدین وسیله بر سرکشی ایشان می‌افزودند».

۳. عزامین. معزم یعنی راقی (رقیه‌کننده و افسون‌گر) القاموس ج ۴ ص ۱۵۰۰. عزائم: رقیه. گفته می‌شود: عزم‌الراقی (افسون و دعا بر او دمید) مثل اینکه قسم یاد کرده بر رفع درد و بیماری. چنانکه در لسان‌العرب ج ۱۲ ص ۴۰۰ آمده است.

۴. النَّشْرَةُ: رقیه‌ای که به وسیله آن دیوانه و مریض را دوا می‌کنند، القاموس ج ۲ ص ۱۴۲ - اللسان ج ۵ ص ۲۰۹. (این دو کلمه در عبارت عربی وجود دارند و درپاورقی آنرا معنا کرده بدین وسیله ما هم دو کلمه عزامین و النشر را مانند خودش آوردیم).

۵. اعلام الحدیث ج ۳ ص ۲۱۳۱ - ۲۱۳۲، بسیاری هم هستند که این قول را از ابن‌التین روایت کرده‌اند، هرچند که خطابی پیشتر آن را گفته است. شاید دلیل این کار این باشد که حافظ ابن حجر آنرا از ابن‌التین نقل کرده، همان طور که در فتح‌الباری ج ۲۱ ص ۳۲۱ چنین آمده و در نتیجه، دیگران هم مستقیماً آمده‌اند از ابن‌التین نقل کرده‌اند.

[۷] بدون تردید این کار، شرک اکبر است، چون طلب و دعای از غیر الله^۱ (جل جلاله) در آن هست، به همین خاطر، خطابی در دنباله‌ی آن می‌گوید: «لذا ناپسند و مکروه است از میان رقیه‌ها، چیزی که با ذکر الله و اسماء و صفات نباشد و در آن، از قرآن و زبان قابل فهم و درک استفاده نشود. (بدین سبب مکروه و ناپسند است) تا از شوائب شرک بری و پاک باشد»^۲.

[۸] سویی «سَوِيٌّ» - تعالی - می‌گوید: «پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) از رقیه‌هایی که شرک آمیز هستند، مانند آن رقیه‌هایی که در آنها، مثلاً به مخلوقات پناه برده شود، نهی فرموده است» سپس وی مثالهایی آورده که همچون شرحی برای کلام خطابی است^۳

[۹ و ۱۱] ابن حبان در صحیح خود، از احادیث و روایاتی که همراه با سندهایشان در کتاب الرقی و التمام، آورده چنین برداشت کرده است که: نهی و

۱. در این مبحث به مسأله اول (شرک دعا) نگاه کنید. آنجا گذشت و خواندیم که خطابی، تعوذ و رقیه به غیر الله تعالی را شرک اکبر تلقی نموده است.

۲. اعلام الحدیث ج ۳ ص ۲۱۳۲. نیز نگاه: به معالم السنن ج ۴ ص ۲۰۹. این در حالی است که امام شافعی در بحث از رقیه دو شرط اولی را گفته بدون اینکه توضیحاتی بر ضد آنها داده باشد که اینجا ضد آن دو شرط مورد بحث ما می‌باشند. شافعی گفته است «مشکلی نیست اگر فردی با کتاب خدا و آنچه که از ذکر خدا شناخته شده است، رقیه نماید». نگاه کنید به کتاب اختلاف مالک و الشافعی که در الام ج ۷ ص ۲۲۸ وجود دارد. او به سؤال دوست و صاحب خود ربیع بن سلیمان در ضمن سؤال‌های دیگری که در این کتاب هست، جواب می‌دهد. بیهقی در کتاب خود مناقب الشافعی ج ۱ ص ۵۰۸ مقدمه‌ی کتاب اختلاف مالک و شافعی را آورده، مقدمه‌ای که در اول این کتاب که ضمیمه کتاب الام است آمده (ج ۷ ص ۱۹۱). سپس بیهقی در المناقب ج ۱ ص ۵۱۶ گفته است «تمام کتاب را بر ابوسعید بن ابوعمر و... خوانده‌ام». و سند را به ربیع بن سلیمان نسبت داده است و متذکر شده که ربیع پیشتر بر مذهب مالک بوده. بالاخره بیهقی سؤال و جواب را با سند مذکور در اینجا را به ربیع نسبت داده است. (السنن الکبری ج ۹ ص ۳۴۹). ولی آمده که سائل و مناظره‌کننده با امام شافعی ابویعقوب البویطی بوده است. و ربیع عین نسخه را روایت کرده و برایش سخت آمده که این جمله «سألْتُ و قلت» را تغییر دهد. نگاه کنید به آنچه که ابن الصلاح در طبقات خود ج ۲ ص ۶۸۳ آورده است. این مسائل را بدین خاطر بحث کردم چون سبکی در طبقات الشافعی ج ۲ ص ۱۳۷ گفته است: «گمان می‌کنم که سائل و مناظر شافعی در این باره، محمد بن حسن بوده است». با وجود این که وی سند روایت این سؤال را به ربیع نسبت داده است.

۳. العقد الثمین ص ۲۲۶

منع درباره «تعلیق و آویختن مهره‌هایی که شرک به خدا در آنها وجود دارد آمده است»^۱

رقیه‌ها هم مانند (آویختن) تمیمه‌ها هستند زیرا مقصود و مراد پیامبر از نهی از رقیه‌ها، آن دسته از «رقیه‌هایی است که شرک قرار دادن با خدا، در آنها قاطی شده است نه آن رقیه‌هایی که هیچگونه شرکی آنها را آلوده نکرده است»^۲ با این توضیح و بیان که نهی از رقیه‌ها - مگر آنچه که کتاب و (شریعت) آنها مباح دانسته است - وارد شده، زیرا «آن جماعت در جاهلیت، با چیزهایی که در آنها شرک وجود داشت رقیه می‌نمودند»^۳ این چیزی است که متعلق به شرک لفظی است که همراه با انجام رقیه و تائم، صورت می‌گرفت و همین باعث شده که آن ممنوع گردد، اما آنچه که مربوط به آن اعتقاد جاهلیتی است که ما به آن یاد آورد شدیم.»

[۱۲] ابن حبان به هنگام بحث از علت نهی از استرقاء [=رقیه خواهی]، آن را آورده آنجا که گفته است: «علت اصلی منع کردن استرقا و اکتوا این است که اهل جاهلیت آنها را انجام می‌دادند و شفایابی از آنها به غیر خداوند خالق نسبت می‌دادند بنابراین تا زمانیکه این علت موجود باشد، ممنوعیت و نهی از آن دو، پابرجاست»^۴

[۱۳] ابن حبان توضیح داده که این منع شامل هر دو قسمت رقیه و تائم خواهد بود او می‌گوید «تندی و غلظت نسبت به کسی که رقیه و تائم را درست می‌داند آن وقت است که او بر آن رقیه‌ها توکل نماید (و آنها را سبب شفا یافتن و ... بدانند)»^۵

[۱۴] امام بیهقی رقیه‌خواهی ناپسند را چنین توضیح داده «و آن، استرقاء به چیزی ناشناخته و نامعلوم و بیگانه با کتاب خدا یا ذکر او است، چون جایز است

۱. الصحيح ج ۱۳ ص ۴۵۰

۲. مرجع سابق ج ۱۳ ص ۴۵۸

۳. مرجع سابق ج ۱۳ ص ۴۶۴

۴. مرجع سابق ج ۱۳ ص ۴۵۵-۴۵۶. و ما (کی) را فقط به خاطر همراهی آن با بحث استرقایی آورده‌ایم که مقصود ما از سخن او است.

۵. مرجع سابق ج ۱۳ ص ۴۵۶

که این شرک باشد، یا آن را با تکیه بر آن - نه بر خدا - بکار بگیرد.^۱
 [۱۵] و یادآور شده است که هر نهیی که درباره رقیه‌ها و یا هر چیز شبیه به آن^۲
 وارد شده در ارتباط با رقیه‌هایی ناشناخته و مجهول اهل شرک است، که گاهی
 شرک هستند^۳

[۱۶] امام بیهقی تأویل و حمل ابو عبید را آورده دایر بر اینکه کراهتی که از رقیه
 و تمائم وارد شده، شامل بر آن دسته از رقیه‌هایی است که بغیر زبان عربی یعنی از
 چیزهای نامفهوم باشد. سپس او در توجیه آنچه که از ذم و نکوهش آویختن تمیمه
 هستند گفته است «و این نیز معنایش به قول ابو عبید بر می‌گردد و بدان متعلق
 است، و ممکن است که نهی و کراهت وارده در ارتباط با کسی باشد که آن را
 آویزان کرده، در حالیکه معتقد است عافیت و سلامتی‌اش از آن است، آنهم درست
 به شیوه‌ای که اهل جاهلیت انجام می‌دهند»^۴ پس امام بیهقی علت نهی از رقیه‌ها و
 تمیمه‌ها را راجع به دو محذور فوق قرار داده است.

[۱۷] ابن الاثیر در تعریف رقیه، آورده است که نصوص وارده در شأن آن، بر دو
 قسم هستند: یکی از آنها مفید جواز است و دیگری مفید نهی. سپس گفته است: «
 علت جمع بین این دو قسمت این است که، از میان رقیه‌ها، آنهایی مکروه هستند
 که به غیر از زبان عربی و به غیر از نام‌ها و صفات و کلام وی در کتاب‌های منزلش
 باشد.^۵ و اینکه معتقد باشد این افسون حتما شفابخش است و در نتیجه بر آن متکی

۱. شعب الایمان ج ۲ ص ۶۱

۲. در کتاب او (معناه) آمده با اینکه درست تر (معناها) می باشد چون ضمیر (معناها) به رقیه بر

می‌گردد نه به نهی (والله اعلم)

۳. کتاب الاداب ص ۳۷۱

۴. السنن الکبری ج ۹ ص ۳۵۰

۵. بدینسان آنرا مقید کرده به زبان عربی، و عبارت ابن حجر که در صفحه ۵۴۱ گذشت جمله
 (ما يعرف معناه من غیره) را اضافه کرده، که هدفش این است، از غیر عربی افرادی که،
 زبان عربی را نیک نمی‌دانند. ولی رقیه می‌نمایند و معنایش خالی از شرک است و هیچ چیز
 ممنوعی را وارد نکرده است. بهمین خاطر ابن اثیر در دنباله کلامش چنین گفته «رقیه درست
 نیست مادام که با غیر زبان عربی باشد، و آن، اگر طوری باشد که ترجمه‌اش مشخص نشود
 و یا نتوان بر آن آگاهی یافت».

شود و توکل نماید»^۱

بنابراین این گفته بی‌هقی (به غیر از نام‌ها و صفات و کلام الله تعالی) اشاره می‌کند به ممنوعیت شرک لفظی که اهل جاهلیت بدان عادت داشتند، به همین خاطر هنگام آوردن حدیثی که در آن پیامبر (ﷺ) دستور داد تا رقیه‌ها بر او بخوانند می‌گوید:^۲ «گویی پیامبر (ﷺ) هراس داشته چیزی از کلمات و اعتقادات شرک آمیز جاهلی در آن رقیه و افسونها واقع شود»^۳

و اما این سخنش، « و اینکه معتقد باشد که این افسون حتماً نافع و سودمند می‌باشد و در نتیجه بر آن متکی شود و توکل نماید» این امر دیگری است که شرک رقیه‌ها و تمائم بدان تفسیر شده است. و ابن اثیر حدیث مرفوع زیر ابن مسعود را بر این امر (شرک) حمل کرده است.

[۱۸] (ان الرقی و التمام و التوله شرک)^۴ «یعنی افسون‌ها و مهره‌های سحر انگیز و جادوی دوستی، شرک است» و او گفته است: «دلیل شرک بودن آن این

۱. النهایه فی غریب الحدیث ج ۲ ص ۲۵۵

۲. دستور پیامبر (ﷺ) مبنی بر عرضه رقیه بر او تنها در یک حدیث نبوده، اما مشهورترین آنها حدیث عوف بن مالک (رضی الله عنه) است که می‌فرماید: «کنا نرقی فی الجاهلیه، فقلنا یا رسول الله کیف تری فی ذلک؟ فقال: اعرضوا علی رقاکم، لا بأس بالرقی ما لم یکن فیه شرک» روایت از مسلم ج ۱۶ ص ۱۸۷، کتاب السلام باب استحباب الرقیه من العین . . . الخ. و روایت از ابوداود ج ۴ ص ۲۱۴ رقم ۳۸۸۶ یعنی: «ما در جاهلیت افسون می‌کردیم. بعد به پیامبر گفتیم نظر تو در این باره چیست؟ فرمود: رقیه‌ها را بر من عرضه نمایید. رقیه‌ای که در آن شرک نباشد، مشکلی ندارد (و درست است). در این باره همچنین نگاه کنید به صحیح مسلم ج ۱۴ ص ۱۸۵ - ۱۸۷ و السنن الکبری بی‌هقی ج ۹ ص ۳۴۸ - ۳۴۹.

۳. النهایه ج ۲ ص ۲۵۵

۴. روایت از امام احمد در مسندش ج ۱ ص ۳۸۱ و ابوداود در ج ۴ ص ۲۱۲ شماره ۳۸۸۳ از طریق برادرزاده کوچک، زینب همسر عبدالله به روایت از عبدالله به طور مرفوع که برادرزاده کوچک زینب مجهول است. همان طور که المنذری در الترغیب و الترهیب ج ۴ ص ۳۰۹ نیز گفته است و ابن حجر در التقریب ص ۷۰۴ می‌گوید: «انگار صحابه بوده ولی نامش را ندیده‌ام» اما راه دیگری برای نقل حدیث وجود دارد مثلاً در المستدرک الحاکم ج ۴ ص ۲۴۱ به شماره ۷۵۰۵ از طریق قیس بن السکن روایت نموده و حاکم می‌گوید: «صحیح الاسناد» است. و ذهبی بدان اقرار نموده است و شیخ آل‌بانی هر دو را در السلسله الصحیحة حدیث شماره ۳۳۱ تأیید کرده است. چنانکه و نزد حاکم در موضعی که بدان اشاره شد این حدیث طریق دیگری هم دارد و روایت بعدی هم در آدرس ج ۴ ص ۶۶۳ شماره ۸۲۹۰ آمده است

است چون آنها خواسته اند که با این مسائل تقدیرات نوشته شده خداوند را بر سر خود، دفع نمایند و تغییر دهند، و دفع آزار و اذیت و بدیها را از غیر خدا خواسته اند در حالی که تنها او دافع شر و بدی است.^۱ همان طور بیان کرده است که نهی از تعویذها و افسون‌ها و مهره‌ها و مشابه آنها محمول بر این است که فرد آویزان کننده و آنها « معتقد باشد که با آن جلب نفع و دفع ضرر می‌کند»^۲

[۱۹] بنابراین ابن اثیر مراد از نهی از رقیه و تمائم (افسون و مهره) را موارد مذکور قرار داده، و برای آن باب تعیین کرده است. مانند دیگر کسانی که کلام آنها گذشت.

[۲۰] ابن حجر عسقلانی مشابه قولی را که ابن اثیر در سبب توصیف رقیه و تمائم به شرک ذکر کرده بیان نموده، بطوریکه این سبب را در آن قرار داده که: «آن قوم از غیر خدا خواسته‌اند که ضرر را دفع نماید و منفعت و سود را نصیبشان گرداند»^۳

[۲۱] و در اثنای ردی که بر کسانی نوشته که هر گونه رقیه‌ای را که منفعت آن تجربه شده، اگرچه معنای آن قابل فهم نباشد، اجازه داده‌اند، به آنچه که به شرک لفظی مربوط می‌شود، اشاره کرده است، بطوریکه در مقام توضیح و دنباله‌ی سخن گفته است: «لیکن حدیث عوف^۴ دلالت می‌نماید بر اینکه هر رقیه‌ای منجر به شرک شود، ممنوع است و هر آنچه نامفهوم و نامعقول باشد ممکن است که منجر به شرک شود، پس برای احتیاط^۵ از افتادن در شرک، آن هم ممنوع^۶ می‌باشد.» این تأویل بدین خاطر است که دستور پیامبر (ﷺ) بر عرضه رقیه بر او، و تجویز آن [۲۲] مادام که شرک نباشد - همانطور که ابن حجر بیان کرده - به علت نهی اشاره

۱. النهایه ج ۱ ص ۱۹۸

۲. مرجع سابق ج ۳ ص ۲۸۹

۳. فتح الباری ج ۲۱ ص ۳۲۱

۴. منظور حدیث عوف بن مالک است «اعرضوا علی رفاکم»

۵. فتح الباری ج ۲۱ ص ۳۲۰

۶. در رابطه با یمنع و یمنع در اصل کتاب عبارت فیمنع آمده اگرچه بهتر است که (یمنع) نوشته شود.

دارد، بنابراین هر رقیه‌ای که شامل شرک باشد و یا احتمال آن را داشته باشد، ممنوع است.^۱

[۲۳] و این در حالی است که مناوی شرک آمده در حدیث «لابأس بالرقی ما لم یکن فیه شرک»^۲ را به این دو امری که بدان اشاره شده، تفسیر نموده است و گفته «شرک یعنی چیزی که موجب پیدایش باور و عقیده کفر باشد، یا چیزی از کلام مشرکین است که با اصول و مبانی اسلامی موافقت ندارد، پس این حرام است و بنابراین افسون و رقیه با زبان سریانی و عبرانی و مانند آنها که معنایش نامعلوم باشد، را از ترس وقوع در شرک منع نموده‌اند.»^۳

مثال اعتقاد کفر این که گمان برده‌اند افسون‌ها و رقیه‌ها، یگانه عامل جلب منفعت و دفع مضرت می‌باشد. و اما کلام مشرکین، باید بگوئیم که منظور وی از آن، آن دسته از الفاظ شرک‌آمیز آنها می‌باشد که قبلاً وصف کردیم.

[۲۴] و به همین خاطر، گمان کسانی را که می‌گویند هر رقیه‌ای که منفعت آن تجربه شده است، اگرچه معنای آن مفهوم نباشد، جایز است، نپذیرفته، و به شیوه رد ابن حجر - که کمی پیشتر آن را نقل کردیم - آن را رد کرده است.^۴

[۲۵] و حدیث زیر را یکی از معانی احتمالی این حدیث قرار داده است: «من تعلق شیئاً وکل الیه»^۵ «هر کسی چیزی را آویزان کند (به عنوان افسون و غیره) به

۱. فتح الباری ج ۲۴ ص ۲۱۹

۲. حدیث عوف ابن مالک است که بدان اشاره شده است.

۳. فیض القدیر ج ۲ ص ۱۱۰۳، حدیث شماره ۱۱۵۲

۴. مرجع سابق ج ۱۱ ص ۵۶۳۲ حدیث شماره ۸۴۰۶

۵. حدیثی است که امام احمد در مسندش ج ۴ ص ۱۱۰ و ۱۱۱ بصورت مرفوع از عبدالله بن عکیم، و ترمذی (عارضه الاحوذی ج ۸ ص ۲۲۹) آن را روایت کرده‌اند: ترمذی گفته است «حدیث عبدالله بن عکیم را فقط از طریق حدیث محمد بن عبدالرحمن بن ابولیلی می‌شناسیم، چون عبدالله بن عکیم از پیامبر (ﷺ) نشنیده و در زمان پیامبر (ﷺ) او می‌گفت (کتب الینا رسول الله) پیامبر برای ما نوشت». من (نویسنده) می‌گویم (این حدیث) نزد نسائی هم هست ج ۷ ص ۱۱۲ در ضمن حدیث «من عقد عقده ثم نفث فیها فقد سحر» «هر کس گرهی را بزند سپس بر آن بدمد، سحر کرده است». و این حدیث از روایت حسن بصری از ابوهریره می‌باشد و بیشتر محدثین می‌گویند که او از پیامبر (ﷺ) نشنیده است، همانطور که در تهذیب التهذیب ابن حجر ج ۲ ص ۲۶۳ - ۲۷۰ آمده. و قول جمهور همین

همان چیز واگذار خواهد شد» «من علق تمیمه من تائم الجاهلیه یظن انها تدفع او تنفع، فان ذلک حرام، و الحرام لادواء فیه، و کذا لوجهل معناها، و ان تجرد عن الاعتقاد المذكور»^۱ «هر کس مهره‌ای از مهره‌های (چشم زخم) جاهلیت را بدین گمان که (بلا...) را دفع می‌کند یا نفع می‌آورد، آویزان کند کارش حرام است و در حرام هیچ دوابی و شفایی نیست، و همچنین اگر آن تمیمه [=مهره چشم زخم]، معنایش نامعلوم باشد (باز هم حرام است) اگرچه از اعتقاد مذکور خالی باشد.»

[۲۶] ولی امام نووی، آنچه را که از خطابی و بیهقی نقل شد، پسند نموده و تقریر کرده است. یعنی همان نظریه که می‌گوید: که رقیه و تائم که ذکر غیرخدا در آنها وجود دارد، و این باور که جلب نفع و دفع ضرر با استمداد از آن رقیه و تائم صورت می‌گیرد، شرک می‌باشد^۲ و همچنین امام نووی مدح و ستایش ترک رقیه و تائم را حمل نموده. بر [۲۷] «رقیه‌ای که جزو کلام کفار است و یا مجهول و نامعلوم باشد و در آن از (کلماتی) غیر عربی استفاده کنند و یا معنایش نامفهوم باشد. این نوع از رقیه مذموم و ناپسند هستند چون احتمال دارد، معنایش کفر و یا نزدیک به کفر باشد.»^۳

[۲۸] هنگامی که از عز بن عبدالسلام سؤال کردند درباره کسی که «حروف بی‌معنایی را برای بیماری‌ها می‌نویسد آنگاه بیماریها شفا پیدا می‌کنند، که آیا نوشتن آن، درست است یا نه؟» درست نبودن آنرا انتخاب نمود و به دستور پیامبر (ﷺ) احتجاج کرد مبنی بر این که رقیه‌ها را به او بنمایانند. در عین حال وی بیان کرد، که سبب این دستور همین می‌باشد که بعضی از رقیه‌ها کفر می‌باشند.^۱

بنابراین عز بن عبدالسلام برای منع تائم به دلیلی، احتجاج کرده که در رابطه

است. و منذری در الترغیب و الترهیب ج ۴ ص ۳۲ گفته است و عبدالرزاق در المصنف ج ۱۱

ص ۱۷ از حسن بصری آن را بصورت مرسل روایت کرده است.

۱. فیض القدیر ج ۱۱ ص ۵۷۴۹، حدیث شماره ۵۹۹

۲. شرح مسلم ج ۳ ص ۹۳ به نقل از خطابی - المجموع ج ۹ ص ۶۶ و ۶۷ به نقل از بیهقی

۳. شرح مسلم ج ۱۴ ص ۱۶۹

۱. الفتاوی ص ۱۱۱

با رقیه وارد شده است چون این دو مسئله نزد علمای شافعی مذهب همانگونه که پیشتر بحث کردیم تداخل دارند. (و حتی به جای هم می آیند)

اگر نظاره گر با چشم بصیرت به وضعیت و احوال اهل رقیه و تائم شرک آمیز نگاه کند، پی می برد که این افراد گرفتار همان چیزی شده اند که اهل جاهلیت در آن افتاده بودند. خواه در الفاظی که دعا کردن از غیر خدای تبارک و تعالی را در ارتباط با چیزی که فقط الله قدرت و اختیار آن را دارد، ضمیمه آن نموده اند، یا در اعتقاد و باور باطلی که جلب نفع و دفع ضرر را به این رقیه و تائم دروغین، ارجاع می دهد، خصوصاً هنگامی که کسانی بدان اقدام کنند، که (مردم) در تعظیم آنها غلو و زیاده اندیشی کرده، و در بزرگ سازی جایگاه و رفعت رتبه و درجه آنها، مبالغه نموده اند.

کسانی که مشغول افسونگری و مهره ساختن و تعویذ نمودن هستند، به رقیه هایی که در پرتو ضوابط معلوم آنها از شرع خدا، مباح شده اند، قناعت نکرده اند. بلکه به تائمی که اختلاف در آن هست و متضمن ذکر خدای یگانه می باشد، نیز قناعت نکرده اند، و از این نوع رقیه و تائم عدول نموده و به رقیه و تمیمه هایی پناه آورده اند که ظاهراً نام خدا در آنها می باشد، ولی پنهانی ذکر دشمنان خدا یعنی شیاطین و استعانه از آنها و پناه بردن به گردنکشی آنها، وجود دارد، همانگونه که خطابی «رحمته» اینچنین گفته است.^۱

و قبلاً گفتیم که این، شرک اکبر است، چون در آن دعای صریح از غیر الله تعالی وجود دارد، مانند این دعای صریح از غیر خدا اینکه آنها می آیند مسئله نفع و دفع ضرر را به این رقیه ها و تائم دروغین نسبت دهند. بنابراین واجب است که بطور قطع این رقیه و تائم را جزو شرک بزرگی بدانیم که از اصل و پایه منافی توحید است.

اما کسی که نداند این رقیه ها و تائم شامل (کفر) و شرک اکبر است، - با این حال - آنها را انجام دهد نباید حکم به کفر او شود، تا زمانی که زشتی و پلیدی آنچه که در

۱. نقل کلام خطابی در صفحه ۵۴۳ کتاب آورده شده است.

دام آن گرفتار شده است، برایش تعریف و شناسانده شود. اگر از آن دست برداشت و دیگر دنبال آن نرفت، از تکفیر در امان می‌شود. ولی اگر باز هم مصرانه دنبال آن رفت، تکفیر خواهد شد. (والله المستعان)^۱

۱. همین باقی مانده که گفته شود: آنچه از تمائم آویخته می‌شود و متضمن شرک صریحی که ذکر کردیم نمی‌باشد عین تعلیق آویختنش شرک اصغر است. چون شایسته نیست که با عدم وجود مقتضای شرک اکبر، آن را به شرک اکبر ملحق سازیم. پس متصف به صفت آن شرکی که در نصوص آمده است، باقی می‌ماند، ولی با وجود این، به دلیلی که ذکر کردیم شرک اصغر است. و این چیزی است که عملکرد ابن کثیر در تفسیرش ج ۲ ص ۴۹۴ بدان اشاره می‌کند چون او هنگامی که شرک را به اکبر و خفی (پنهان) تقسیم کرد که غالباً انجام دهنده شرک خفی بدان آگاه نیست برای بیان این قسم بعضی از اخباری را آورده که شامل نهی از تمائم می‌باشند. و با این روایت شروع کرده که از حذیفه بن یمان روایت شده که به عبادت مریضی می‌رود (و می‌بیند آن بیمار بندی چرمی بر بازویش بسته) لذا آن بند چرمی را از بازوی او پاره می‌کند و به دنبال آن این گفته خدا را می‌خواند: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ [یوسف: آیه ۱۰۶] ترجمه: «و اکثر آنان که مدعی ایمان به خدا هستند، مشرک می‌باشند». مقصود ابن کثیر این است که این نوع از تمائم، شرک اصغر است. (والله اعلم)

مبحث دوم: شرکی که با توحید کامل منافات دارد

موارد و مسائل زیر در آن موجود است:

مسئله اول: سوگند بغير خدا

مسئله دوم: برابر سازی در لفظ مشيئت

مسئله سوم: تعبيد [بنده خوانی] برای غير الله تعالى.

مسئله چهارم: نامگذاری به ملك الملوک [شاه شاهان]

مسئله پنجم: طيره

مسئله ششم: تبرک ممنوع

مسئله هفتم: دشنام دادن به زمانه

مسأله اول: سوگند به غير خدا

در اهل جاهيلت، سوگند به غير خدا، امر معمول و شایعی بود، و آنگاه که خداوند این دین با ارزش را آورد. مردم از آن پس به شدت از این نهی شدند که به احدی جز پروردگار و معبودشان سوگند یاد کنند.

در این قانون و شرع بزرگ سوگند به غير خدا نوعی از شرک قرار داده شده است و این واضحترین دليل بر ممنوعیت و حرام بودن آن است، همانطور که به شدت مسلمانان را از آن دور و بیزار می سازد.

با وجود این گروه بزرگی از علمای شافعی مذهب، راه و مسلک غریبی را در این رابطه رفته اند که خلاصه آن این است: سوگند به غير خدا به رتبه تحریم نمی رسد، بلکه نهایتش مکروه بودن آن است.

این مقوله را بیشتر علمای شافعی قبول نموده اند چون امام شافعی رحمته الله «این

مسأله را بطور قطع مشخص نکرده، بلکه سخنی گفته که چنین می‌رساند و اینطور به نظر می‌رسد که در نظر او، حکم آن کراهت تنزیهی است، در حالیکه اینطور نیست، همانطور که به حول الله تعالی بزودی در مکان خودش روشن و بیان خواهد شد و چون موضوع مورد نظر ما به صورتی بود که در بالا از نظر گذشت، پس لازم به بسط و گسترش آن می‌باشد.

در اول این فصل قرار بر این گذاشتیم که راه ایجازگویی را در پیش بگیریم، اما چیزی از آن مستثنی شده که ناگزیریم دامنه بحث را در رابطه با آن گسترش دهیم. که این کار یا بخاطر توضیح اعتراض و خرده‌ای است که بخاطر آن بر بعضی از علمای شافعیه وارد است، یا بدین خاطر که مسئله آن در میان مردم به جاهای باریک کشیده شده است.^۱ که این مسئله هر دو سبب را شامل شده است. پس به حول خدا بسط و باز کردن این مسئله بطوریکه ملال‌آور نباشد، لازم می‌آید و این در بنود زیر است:

۱. سوگند به غیر خدا مطابق نص صریح، شرک است

۲. گفتار شافعی و بیان مضامین آن

۳. گفته‌ی مانعین از علمای شافعی

۴. قول به کراهت آن و اضطراب و آشفتگی موجود در آن

۱- سوگند به غیر خدا مطابق نص صریح، شرک است
نصوص وارده در زمینه سوگند به غیر الله بسیار زیاد هستند، قسمتی از نصوص، از آن نهی کرده که بدان تلفظ شود، بعضی توصیف آن بوده، و بر فاعل آن حکم کرده‌اند. و بعضی دیگر از نصوص، بیانگر پیامدهای قسم به غیر خدا می‌باشند.

این درحالی است که نامگذاری آن به شرک، در چندین حدیث آمده است: از جمله این حدیث مرفوع عبدالله ابن عمر: «من حلف بشيء من دون الله فقد

۱. نگاه: به آنچه قبلاً در صفحه ۴۶۱ همین کتاب گذشت

«شُرک»^۱ «هر کس به چیزی غیر از الله قسم بخورد، در حقیقت است شرک ورزیده!»

و از جمله حدیث قُتَيْلَةَ الْجَهَنِيَّةِ (رضی الله عنها) (که در آن آمده) که اسقفی پیش پیامبر (صلی الله علیه و آله) آمد و گفت: «یا محمد، نعم القوم انتم، لو لا انکم تشرکون، قال: سبحان الله! و ما ذاک؟ قال: تقولون اذا حلفتُم و الکعبه، قالت: فامهل رسول الله (صلی الله علیه و آله) شیئا ثم قال: انه قد قال، فمن حلف فلیحلف برب الکعبه»^۲

۱. روایت از عبدالرزاق در مصنف خودش به آدرس ج ۸ ص ۴۶۸ شماره ۱۵۹۲۶، و این لفظ خودش می باشد. و آنرا روایت نموده امام احمد در مسندش ج ۲ ص ۱۲۵ و ج ۲ ص ۵۸ در همین معنا و مفهوم و روایت از ابن ابی شیبیه در مصنفش ج ۳ ص ۷۹ شماره ۱۲۲۸۰.

و روایت از ترمذی (نگاه: به عارضه الاحوذی ج ۷ ص ۱۸) و او گفته که «این حدیث حسن است» روایت از ابو داود در ج ۳ ص ۵۷۰ شماره ۳۲۵۱ درباره ی آن سکوت نموده است. و روایت از حاکم در مستدرک ج ۱ ص ۶۵ و ۶۶ شماره ۴۵ و گفته که «مطابق شرط بخاری و مسلم صحیح است» شیخ ذهبی هر چند که در سند آن حسین بن عبیدالله النخعی وجود دارد. باز هم آنرا تأیید نموده است. و همانگونه که در تقریب ابن حجر آمده او (حسین نخعی) ثقة و فاضل است، ولی فقط مسلم او را جزو رجال خود قرار داده است. و حاکم برای بار دوم آن را در المستدرک ج ۱ ص ۳۶۶ شماره ۴۶ و در ج ۱ ص ۱۱۷ شماره ۱۶۷ و ۱۶۸ روایت کرده است و آلبانی این حدیث را در ارواء الغلیل ج ۸ ص ۱۸۹ صحیح دانسته است. و این حدیث داری طرق فراوانی است که به سعد بن عبیده می رسد. که او همانگونه که در تقریب ص ۲۳۲ آمده. یکی از ثقات است که از ابن عمر روایت نموده، و همچنین از طریق سالم بن عبدالله بن عمر از پدرش، بر او شاهی است. که امام احمد در مسندش ج ۲ ص ۶۷ آن را روایت کرده. و شیخ آلبانی در ارواء الغلیل ج ۸ ص ۱۹۱ گفته است «اسناد صحیح» سند این حدیث صحیح است.

۲. روایت از احمد فی مسندش ج ۶ ص ۳۷۱ و ۳۷۲ (و عبارت از آن او است) و روایت از ابن سعد در الطبقات ج ۸ ص ۳۰۹ و اشاره کرده که قُتَيْلَةَ همین یک حدیث را نقل کرده و روایت از النسائی ج ۷ ص ۶ و حاکم در المستدرک ج ۴ ص ۳۳۱ به شماره ۷۸۱۵ و گفته که صحیح الاسناد است و ذهبی با او موافقت کرده است. و ابن حجر بعد از ذکر روایت نسائی در الاصابه ج ۴ ص ۳۸۹ می گوید «سنده صحیح» سند آن صحیح می باشد.

و در فتح الباری ج ۲۵ ص ۳۱ از نسائی نقل کرده که این حدیث را صحیح دانسته است. و آلبانی هم در السلسله الصحیحه ج ۳ ص ۱۵۵ در حدیث شماره ۱۱۶۶ آنرا آورده و سند آنرا صحیح دانسته است. و ابن حجر در فتح الباری ج ۲۵ ص ۳۱ از قول نسائی گفته که آن صحیح است، و همچنین آلبانی در سلسله ی احادیث صحیحه ج ۲ ص ۱۵۵ در نزد حدیث شماره ی ۱۱۶۶، سند نسائی را صحیح دانسته است.

معنی: «ای محمد اگر شرک نداشتید، شما بهترین امت بودید. پیامبر (ﷺ) فرمود: سبحان الله! و آن شرک در چیست؟ گفت: هنگامی که سوگند می‌خورید، می‌گوئید: سوگند به کعبه، آنگاه پیامبر (ﷺ) مقداری درنگ کرد، سپس فرمود: او راست گفته، پس کسی که سوگند می‌خورد، باید به پروردگار کعبه سوگند بخورد.»

پیامبر (ﷺ) نه تنها تسمیه‌ی این سوگند را به شرک انکار نکرد، بلکه آن تسمیه را تأیید نمود و مسلمانان را از آن نهی کرد. و چون سوگند به غیر خدا شرک است، در حقیقت به حالف [=سوگند خورده] دستور داده شده که کلمه‌ی توحید را بر زبان جاری کند، با وجود آنکه وی از اهل آن است و از جمله‌ی اقرارکنندگان به آن می‌باشد. چون بطور مرفوع در صحیحین (بخاری و مسلم) از ابوهریره روایت شده که: «من حلف فقال فی حلفه باللات و العزی فلیقل لا اله الا الله»^۱ «هرکسی به لات و عزی سوگند یاد کرد، (برای جبران) باید بگوید لا اله الا الله».

[۱] خطابی گفته است: «پیامبر (ﷺ) (گفتن) قول لا اله الا الله را بر کسی که به لات و عزی قسم خورده، بدین سبب واجب کرد، از ترس اینکه کفر دامنگیر و ملازم او گردد. زیرا سوگند تنها به آن معبودی خورده می‌شود که بزرگ دانسته می‌شود.

پس هرگاه به آن دو [=لات و عزی] سوگند خورد در این زمینه، به کفار شباهت پیدا می‌کند، بدین علت به او دستور داده شده که با کلمه توحید یعنی لا اله الا الله که پاک کننده‌ی فرد از شرک است. آن را جبران نماید»^۲

علمای دیگر نیز همین را گفته‌اند.^۳

ملزم ساختن مسلمان موحد به گفتن کلمه توحید بعد از قسم به غیر خدا،

۱. روایت از بخاری در ج ۷ ص ۲۲۲، کتاب الایمان و النذور باب لا یُحلف باللات و العزی و روایت از مسلم در ج ۱۱ ص ۱۰۷ کتاب الایمان، باب النهی عن الحلف بغیر الله تعالی، (عبارت حدیث از آن بخاری است).

۲. اعلام الحدیث ج ۳ ص ۱۹۱۸

۳. ابن حجر در فتح الباری ج ۲۵ ص ۲۰ آن را به علماء نسبت داده، به حول خدا بزودی خواهد آمد که نووی هم آن را به علماء نسبت داده است.

مسئله ساده‌ای نیست، و این امر خود دلیل بر این است که این سوگند در برگیرنده و متضمن منکر بسیار بزرگی است.

بنابراین مأمور است بعد از کلمه توحید، و از [شر] شیطان به خدا پناه آورد و بعد از این، دیگر این معصیت را تکرار نکند. همانطور که در حدیث سعد بن ابی و قاص (رضی الله عنه) آمده که گفت: «من به لات و عزی سوگند خوردم. دوستانم گفتند: کلمه‌ی زشتی گفتمی، پیش پیامبر (ﷺ) آمدم و گفتم: از مسلمان شدن ما زمان زیادی نگذشته است، و این در حالی است که من به لات و عزی قسم خورده‌ام، پیامبر (ﷺ) فرمود: «قل لا اله الا الله وحده ثلاثا، ثم انفت عن يسارك ثلاثا و تعوذ و لا تعد»^۱ سه بار بگو لا اله الا الله سپس به طرف چپ خود سه بار تف کن و بعداً استعاذه نما و تصمیم بگیر که به آن برنگردی».

و آنچه این امر را آشکارتر می‌کند، سخت‌گیری‌ای است که نسبت به قسم خوردن به امانت وارده شده است. در حدیث مرفوع بُریده آمده «من حلف بالا مائة فليس منا»^۲ «هر کس به امانت سوگند خورد از ما نیست»، و در همین باب (باب

۱. روایت از امام احمد در مسندش ج ۱ ص ۱۸۳، و در صفحه‌ی ۱۸۶ از آن، «وتعوذ بالله من الشيطان» وجود دارد. و روایت از ابن ابی شیبیه در المصنف ج ۳ ص ۷۹، شماره ۱۲۲۹۰ و نسائی ج ۷ ص ۷ و ۸ و محور حدیث بر ابو اسحاق السبیبی است که آنرا از مصعب ابن سعد او هم از پدرش روایت می‌کند. ابن حجر در فتح الباری ج ۲۳ ص ۱۰۷ سند آن را قوی دانسته. و شیخ آلبانی در ارواء الغلیل ج ۸ ص ۱۹۳ گفته است «رجال آن ثقات و جزو رجال شیخین می‌باشند، جز ابو اسحاق که سبیبی اسمش عمر و بن عبدالله است. او قاطی کرده، از این گذشته، فردی مدلس بوده، و آن را عنعن کرده است [=عنعن الراوی: راوی حدیث هنگام روایت گفت: «روی فلان عن فلانی»؛ فلانی از فلانی روایت نموده] می‌گویم. نسائی او را به صراحت محدث نامبرده و در السنن ج ۷ ص ۸ و در التفسیر ج ۲ ص ۳۵۵ شماره ۵۶۵ با سندش از ابواسحاق آن را روایت کرده. - و ذهبی در المیزان ج ۴ ص ۱۹۰ ذکر کرده که ابو اسحاق پیر و فراموشکار شده اما قاطی و اختلاط نکرده، ولی کمی تغییر کرده است - اما ابن حجر در التقریب ص ۴۲۳ گفته که او در اواخر قاطی نموده است. (اختلط)

۲. احمد ج ۵ ص ۳۵۲ - ابو داود ج ۳ ص ۵۷۱ شماره حدیث ۳۲۵۳ و عبارت از آن ابوداود است. صحیح ابن حبان ج ۱۰ ص ۲۰۵ - المستدرک الحاکم ج ۴ ص ۳۳۱ شماره ۷۸۱۶ و گفته که حدیث (صحیح الاسناد) است. که حافظ ذهبی با او موافقت نموده است. و امام نووی در صفحه ۵۴۴ ریاض الصالحین نوشته که ابوداود با اسناد صحیح آنرا روایت کرده. شیخ آلبانی نیز در السلسلة الصحيحة ج ۱۱ ص ۱۴۹ شماره ۹۴، اسنادش را صحیح دانسته است.

سوگند و حلف) آمده که پیامبر (ﷺ)، هنگامی که عمر به پدرش سوگند یاد کرد فرمود: «لوان احدکم حلف بالمسیح هلك، و المسيح خیر من ابائکم»^۱ «اگر فردی از شما به مسیح سوگند خورد هلاک و نابود می‌شود، در حالیکه مسیح از پدران شما بهتر بود (پس سوگند خوردن به پدرانتان خیلی خطرناکتر است)».

از آنجا که سوگند خوردن بغیر خدا به این اوصاف شدید و وحشتناک - از جمله شرک- توصیف شده است. که می‌بینیم که ابن مسعود - در حالیکه او کسی است که داناترین مردم نسبت به وعید و هشدارهای که برای کسی که به دروغ به الله سوگند می‌خورد، در نظر گرفته شده، می‌باشد - آمده و گفته است:^۲ «لان احلف بالله کاذبا احب الي من ان احلف بغیره صادقاً»^۳ اگر من به دروغ به خدا سوگند یاد کنم آنرا

۱. ابن ابی شیبیه در المصنف ج ۳ ص ۷۸ شماره ۱۲۲۷۸ آنرا از طریق عکرمه با روایت از عمر نقل کرده و ابن حجر در فتح الباری ج ۲۵ ص ۲۰ گفته است «این حدیث مرسلی است که با شواهد دیگر تقویت می‌شود»

۲. ابن مسعود (رضی الله عنه) از پیامبر (ﷺ) روایت کرده که فرمود «[من حلف علی مال امرء مسلم بغیر حقه لقی الله و هو علیه غضبان] هر کسی به ناحق بر مال انسان مسلمانی سوگند خورد، در حالی پیش خدا می‌رود که او (جل جلاله) بر او غضبناک است. عبدالله می‌گوید: سپس پیامبر (ﷺ) مصداق این حدیث را در قرآن بر ما قرائت کرد که می‌فرماید: «انّ الذین یسترون بعهد الله و ایمانهم ثمّنا قلیلاً» و تا آخر آیه آنرا خواند. روایت از مسلم ج ۲ ص ۱۵۸ و ۱۵۹ و عبارت از آن مسلم است و بخاری ج ۵ ص ۱۶۶ و چندین لفظ روایت شده دارد. و نگاه کنید به هشدارها و وعیدهای مصیبت بار و اسفناکی که بر سوگند دروغ آمده است در سنن بیهقی ج ۱۰ ص ۳۵ - ۳۸ و در پایان خبری که روایت کرد، تفسیر و توضیح ابن مسعود درباره‌ی سوگند دروغ دایر بر اینکه عبارتست از فرا چنگ آوردن مال دیگران بوسیله‌ی سوگند دروغ، مشاهده می‌شود.

۳. عبدالرزاق در المنصف ج ۸ ص ۴۶۹ در شماره ۱۵۹۲۹ از طریق و بره بن عبدالرحمن از عبدالله ابن مسعود روایت کرده. شیخ البانی در ارواء ج ۸ ص ۱۹۲ بعد از اینکه آنرا از طبرانی روایت کرده گفته است «این اسناد بر شرط شیخین صحیح است» و در آنجا اشاره‌ای به این روایت عبدالرزاق نکرده است. - و ابن ابی شیبیه در المصنف ج ۳ ص ۷۹ شماره ۱۲۲۸۱ آن را از طریق ابو برده از ابن مسعود روایت نموده است - شیخ البانی بعد از اینکه در الأرواء ج ۸ ص ۱۹۲ از ابن ابی شیبیه با سندی که در آن ابو و بره هست حدیث را نقل کرده چنین می‌گوید: «این اسناد، رجالش ثقات رجال شیخین می‌باشند، به جز ابو هریره که او را نمی‌شناسم، و احتمال دارد که تحریفی جزئی در سند نسخه حدیث بوجود آمده باشد.» و من (نویسنده کتاب) می‌گویم، کسی که در جایی که من (آن حدیث) را از او نقل کرده‌ام، «ابو برده» بود. هیشمی در مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۱۸ می‌گوید: «طبرانی در الکبیر آنرا روایت

بیشتر دوست دارم از اینکه به غیر خدا ولی صادقانه سوگند خورم». و این به این خاطر است که بدی و خرابی شرک خیلی سنگین‌تر و شنیع‌تر از بدی و خرابی دروغ می‌باشد.

ترجمان قرآن یعنی ابن عباس آیه ۲۲ سوره بقره را که می‌فرماید: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ چنین تفسیر نموده است:

«انداد یعنی شرک، که پنهان‌تر است از راه رفتن مورچه در شب تاریک بر صفحه‌ی سنگی سیاه و آن این است که بگویند: قسم به خدا و به زندگی‌ات ای فلان زن و قسم به زندگی‌ام...»^۱

بهمین سبب عمر، هنگامی که عبدالله بن زبیر به کعبه سوگند خورد به او چنین گفت: تو چرا به کعبه سوگند خوردی؟

قسم به خدا اگر می‌دانستم که قبل از سوگند به آن فکر کرده‌ای (و عمداً آن قسم را خورده‌ای) تو را مجازات می‌کردم.^۲

این روایات و اخبار و هرچه در این مورد آمده، دلالت دارد بر اینکه سوگند به غیر خدا، منکری بزرگ و شرک قبیحی است. و به هیچ وجه امکان ندارد که از چهارچوب حرام خارج گردد.^۳

کرده و روایت کنندگانش افراد صحیحی هستند». و نگاه کنید به آنچه ابن حجر در فتح الباری ج ۲۵ ص ۲۶ چیزی از نحو این مفهوم و معنی از ابن عباس و ابن عمر و الشعبی (رضی الله عنه) نقل کرده است.

۱. روایت از ابن ابی حاتم در تفسیرش ج ۱ ص ۸۱ و محقق کتاب ابن ابی حاتم اسناد این حدیث را حسن دانسته است.

۲. عبدالرزاق در المنصف ج ۸ ص ۴۶۸ شماره ۱۵۹۲۷ آنرا روایت کرده و گفته است: به ما خبر داده (اخبرنا) ابن جریج که گفته، از عبدالله بن ابی ملیکه شنیدم که خبر داد، از ابن زبیر شنیده. گفتم: و این روایت، اسنادش مبنی بر شرط شیخین است، و بی‌هقی بطور مختصر در سننش ج ۱۰ ص ۲۹، روایت کرده است.

آلبانی بعد از اینکه آنرا از بی‌هقی نقل می‌کند، می‌گوید: «رجالہ ثقات» یعنی روایت کنندگانش مورد اعتماد و باور هستند السلسلۃ الصحیحۃ ج ۳ ص ۱۵۵ در حدیث شماره ۱۱۶۶

برای اطلاعات بیشتر از این روایت‌ها مراجعه نمایید به المصنف عبدالرزاق ج ۸ ص ۴۶۶ - ۴۷۰ و المصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۷۸ - ۸۰

۳. در بعضی از طرق، حدیث سعد بن ابی وقاص وارد شده، هنگامی که او به لات و عزری

۲- گفتار شافعی و بیان مضامین آن

[۲] امام شافعی حکم سوگند به غیر خدا را چنین ذکر کرده است «هر سوگندی بر غیر خدا مکروه است و پیامبر (ﷺ) از آن نهی کرده، چنانچه می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِأَيْدِيكُمْ، وَ مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لَيْسَ كَتَّ»

«خداوند شما را نهی کرده که به پدرانتان سوگند یاد کنید، و هر که خواست سوگند خورد به نام الله سوگند یاد کند و الا ساکت بماند.^۱

بنابراین هر کسی که به غیر خدا سوگند خورد این کار را برایش مکروه می‌دانم، و می‌ترسم که سوگندش معصیت و گناه شود.^۲

و نهایت چیزی که این مقوله بیان کرده آن است، این است که امام شافعی در مورد مسئله‌ی سوگند به غیر خدا، دو دل و مردود بوده که آیا سوگند به غیر خدا به حرام می‌رسد و یا پایین‌تر از آن می‌باشد؟ بیانگر این فهم ما از قول امام شافعی، این است که وی به دنبال حکم کراهت گفته که «و می‌ترسم که سوگندش معصیت و گناه شود.»

[۳-۴] یعنی حرام و گناه بودن آن سوگند.^۳ از این روی گفته است «هر کس به

سوگند خورد، یاران رسول خدا به او گفتند: «بدترین چیز را گفتی، برو پیش رسول خدا (ﷺ) و به او خبر بده، چون ما فکر می‌کنیم که تو کافر شدی» روایت از نسائی ج ۷ ص ۸. ابن ابی شیبیه در المصنف ج ۷ ص ۸. قول مسور به پسرش را روایت کرده که گفت: «شُرک به خدا مرتکب شدی و یا کافر شدی، سپس گفت: سه بار بگو: اَسْتَغْفِرُ اللَّهَ، اَمْنَتُ بِاللَّهِ» یعنی طلب آمرزش نمودم و به خدا ایمان آوردم». گروهی از علماء می‌گویند: کسی که به غیر خدا سوگند می‌خورد کافر می‌گردد کفر و شرکی که انسان را از دین خارج می‌گرداند. و دلیل آنها قول پیامبر (ﷺ) می‌باشد که دستور داده تا فرد مذکور با گفتن کلمه (لا اله الا الله، دین خود را تجدید نماید. ولی جمهور می‌گویند، شرک وی از نوع اصغر می‌باشد. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به کتاب تیسیر العزیز الحمید ص ۵۹۳ با شناخت بر امر سوگند به غیر خدا، در می‌یابیم که این نظریه از درستی بعید و دور است که می‌گوید: این سوگند مکروه است و از کراهت تنزیهی می‌باشد و فرد با انجام آن گناهکار نخواهد شد، (و الله المستعان) ۱. روایت از بخاری ج ۷ ص ۲۲۱ در کتاب الایمان و الذور، باب لا تحلفو بائکم و مسلم ج ۱۱ ص ۱۰۵ - ۱۰۶ کتاب الایمان، باب النهی عن الحلف بغیر الله تعالی.

۲. الام ج ۷ ص ۶۱

۳. اصحاب شافعی این جمله را چنین تفسیر کرده‌اند. که امام رافعی آن را در کتاب العزیز ج ۱۲

غیر خدا سوگند خورد [جهت جبران آن] باید بگویند: استغفرالله [=یعنی از خدا طلب آمرزش می‌خواهم]»^۱

بدون شک، کسی که می‌ترسد این نوع از سوگند منجر به گناه و معصیت می‌شود، ممکن نیست که حکم آنرا مکروه آنهم از نوع تنزیهی، بداند. چون فردی که مرتکب مکروه تنزیهی می‌شود نسبت به او این بیم نمی‌رود که گناهکار باشد.^۲ امام شافعی رحمته این خشیت و ترس را در رابطه با چیزی ذکر می‌کند که شکی در تحریم آن ندارد و خوب می‌داند که موجب فراهم‌سازی خشم و غضب خدای تبارک و تعالی می‌باشد.^۳

[۵- ۷] و از همین جاست که رافعی و نووی و ابن حجر عسقلانی از عبارت مذکور شافعی، چنین برداشت کرده‌اند که امام شافعی تنها در حکم آن متردد و مشکوک بوده است.^۴

ظن و گمانی که نسبت به این امام جلیل‌القدر و بزرگوار می‌رود این است که،

ص ۲۳۵، و امام نووی در الروضه ج ۸ ص ۷، از آنها نقل نموده‌اند.

۱. ابن قدامه مقدسی در کتاب المغنی ج ۸ ص ۶۷۸، نقل کرده است و من جای دیگری آنرا ندیده‌ام.

۲. در صفحه ۵۷۷ به یاری خداوند تعریف مکروه در اصطلاح علمای علم اصول در مذهب شافعی را می‌آوریم.

۳. و این بدین خاطر است که، امام شافعی بعد از بحث فرار از جنگ که جز برای تاکتیک جنگی و یا پیوستن به گروه دیگری حلال نمی‌باشد، می‌گوید: «اگر به غیر از یکی از این دو دلیل خواستند که از جنگ فرار کنند و روی بگردانند، می‌ترسم که گناهکار شوند» ممکن نیست که امام شافعی حکم فرار از جنگ با کفار را نداند و بدان جاهل باشد. چون نص

صریح قرآن درباره این قضیه آمده و [در سوره انفال آیه ۱۶] می‌فرماید: ﴿ وَمَنْ يُؤَلِّمْ

يَوْمِيذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى الْإِنْفِثَةِ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ

جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ » ترجمه: «یعنی هرکس در آن هنگام به آنان پشت کند و فرار نماید - مگر برای تاکتیک جنگی یا پیوستن به دسته‌ای - گرفتار خشم خدا خواهد شد و جایگاه او دوزخ خواهد بود، و دوزخ بدترین جایگاه است.»

خصوصاً که امام بطور آشکاری حکم مربوطه را در جایگاه خود تثبیت کرده است. نگاه: به

کتاب الام ج ۴ ص ۱۷۰

۴. نگاه: به کتاب العزیز امام رافعی ج ۱۲ ص ۲۳۵، چاپ دارالکتب العلمیه - و کتاب روضه

الطالبین للنووی ج ۸ ص ۷ و فتح الباری ابن حجر ج ۲۵ ص ۲۰

وی از احادیث و روایاتی که به شدت از سوگند نهی کرده و اوصاف و احکام خطرناک و بزرگی را بر سوگند به غیر خدا مترتب ساخته‌اند، آگاه نشده است مانند توصیف حالف به شرک، و اینکه او از ما نیست، و دیگر مواردی که پیشتر از آنها بحث نمودیم.

دلیل ما بر این ادعا، این است که امام شافعی هیچ یک از این احادیث را در جای مناسب خودشان،^۱ وارد نکرده است. در حالیکه آن احادیث، از جمله‌ی احادیثی هستند که شک و تردیدی از عبارت او احساس می‌شود، حتماً از بین می‌برند.

و قطعاً واقفی بر اینکه امام شافعی به شدت تابع نص بوده، تا آنجا که هر قولی را که گفته است، به سنت ارجاع داده و بطور مطلق مذهب خویش را بر مبنای سنت قرار داده است.^۲ و این در حالی است که نصوص سنت در رابطه با مسئله سوگند به غیر خدا، با تشدید و سخت‌گیری، که پیشتر آن را مشاهده کردیم، وارد شده‌اند.

[۸] و چیزی که این مسئله را برای شما روشن می‌کند، این است که امام شافعی در کتاب «صفة نهی رسول الله» گفته است: «اصل نهی از جانب رسول خدا (ﷺ) این است که از هر چیزی نهی کند، آن چیز حرام است، تا زمانی که از جانب وی (ﷺ) چیزی صادر شود که بر معنای غیر تحریم دلالت کند و اراده و قصدش نهی

۱. امام شافعی در کتاب الرسالة ص ۴۲ و ۴۳ در مورد سنت گفته است « ما ندیدیم که فردی موجود باشد و احادیث و سنن را جمع کرده و هیچ چیزی را از آن سنن از دست نداده باشد، پس هنگامی که علم عامه‌ی اهل علم با آنها جمع شود و همخوانی داشته باشد، به آن سنت‌ها مراجعه کند، و هنگامی که علم هر یک از آنها مستقل و جدا شود، [و هر یک چیزی بگوید . . .] چیزی از آن سنت‌ها را وانهد، و تازه، آنچه را که از آن سنت‌ها از دست داده، در نزد دیگری موجود باشد!»

پیشتر دیدیم که ابن قدامه با نقل از شافعی آورده که یاد کننده قسم باید استغفار نماید. این نقل قول، عدم آگاهی امام از احادیث و روایاتی که آنچه را که بر کسی که به غیر خدا سوگند خورد، لازم می‌آید، بیان کرده‌اند، را می‌رساند، چون در حدیث ابوهریره، فرد ملزم به قول لا اله الا الله است. و در حدیث سعد، علاوه بر کلمه توحید ملزم شده که از شیطان پناه بگیرد و به سمت چپ تف کند و دیگر برنگردد. و ابن حجر در فتح الباری ج ۲۵ ص ۲۷ گفته که ظاهر حدیث ابوهریره، واجب بودن گفتن لا اله الا الله است. و در شرح المذهب با نقل از ابن درباس شافعی این رأی را قطعی دانسته است.

۲. نگاه: به آنچه که در مقدمه گذشت.

کردن از بعضی امور - به استثنای بعضی دیگر - باشد. و یا منظورش نهی تنزیهی از مورد نهی شده، و یا ادب و اختیار بوده است. و ما در بین نهی پیامبر (ﷺ) تفاوتی قایل نمی‌شویم مگر به دلالت و اشاره از طرف رسول خدا (ﷺ) و یا بوسیله‌ی امری که در بین مسلمانان اختلافی بر آن نیست.^۱

رسول خدا (ﷺ) و اتفاق نظر مسلمانان نشان داده^۲ که نهی از سوگند به غیر خدا، برای معنایی غیر از تحریم است!^۳

[۹-۱۰] به هر حال از عبارت شافعی که الان آوردیم فهم نمی‌شود که سوگند به غیر خدا حرام نیست، بلکه منشأ اختلاف بین علمای مذهب شافعی در این مسئله بخاطر این عبارت بوده،^۴ که بعضی از آنها ترجیح داده‌اند که امام، منظور و اراده‌اش تحریم بوده،^۵ و بعضی از علما که کراهت را اختیار کرده‌اند، ترجیح داده‌اند که (بگویند) وی متردد بوده است.^۶

[۱۲] مادام که امام شافعی از سوگند دادن فرد ذمی به آنچه که آن را بزرگ و

۱. کتاب مذکور را به همراه کتاب الام ج ۷ ص ۲۹۱ ملاحظه کنید.

۲. آنچه از سلف درباره‌ی نهی از سوگند به غیر خدا وارد شده را در دو کتاب مصنف عبدالرزاق ج ۸ ص ۶۶۸-۴۷۲ و ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۷۹-۸۰ مشاهده کنید.

۳. احادیثی که سوگند به غیر خدا در آنها وجود دارد، ایراد بر این قضیه نخواهد بود، چون علما به آن جواب داده‌اند، و از جمله‌ی کسانی که تلاش کرده‌اند در این رابطه جواب دهند، آن دسته از یاران شافعی هستند که می‌گویند: سوگند به غیر خدا مکروه است، بطوریکه بیان داشته‌اند که این احادیث هیچ مخالفتی با احادیث نهی ندارند، چون یا منسوخ هستند و یا دارای دلایل دیگری هستند.

نگاه: به جوابهای علمای شافعی بر این احادیث در کتابهای زیر: الحاوی للمواردی ج ۱۵ ص ۲۶۲ - التهذیب للبعوی ج ۸ ص ۱۰۱ - العزیز للرافعی ج ۱۲ ص ۲۳۴ دارالکتب العلمیه - صیانه صحیح المسلم لابن صلاح صفحه ۱۴۰ شرح مسلم للنووی ج ۱ ص ۱۶۸ - فتح الباری لابن حجر ج ۱ ص ۱۸۳ و ج ۲۵ ص ۲۳-۲۶ - البرهان فی علوم القرآن للزرکشی ج ۳ ص ۴۰، ۴۱ - فیض القدیر المناوی ج ۱۱ ص ۵۹۷۶ و غیر اینها بسیار هستند.

۴. ابن حجر سبب اختلاف را به این عبارت در فتح الباری ج ۲۵ ص ۲۰.

۵. سویدی العقد الثمین ص ۱۴۴، آن را از کتاب شرح المنهاج اثر ابن حجر هیتمی، نقل کرده است.

۶. همانطور که در صفحه ۵۳۴ همین کتاب (اصل عربی کتاب) آمده که امام نووی و رافعی به صراحت آنرا گفته‌اند، و آن دو نفر، جزو کسانی هستند که کراهت را انتخاب نموده‌اند و به یاری خدا از آن بحث می‌کنیم.

مقدس می‌دارد، به مقدسات خود که ما آنرا نمی‌دانیم^۱ و نمی‌شناسیم، منع کرده، پس اینکه بیاید و مسلمان را از سوگند خوردن به غیر خدا منع نماید. به طریق اولی است و آن بدین جهت است که غیر مسلمان هنگامی که به غیر خدا از مقدساتشان قسم داده می‌شود، ممکن است که راست بگوید، چون تعلق قلبی بیشتری به آن دارد، همانطور که در قرآن آمده: ﴿فَمَا كَانُوا يَسْجُدُونَ لِلَّهِ وَمَا كَانُوا يَسْجُدُونَ إِلَّا لِمَا شَرَكُوا بِهِمُ فَلَا يَصِلُ إِلَى

اللَّهِ وَمَا كَانُوا يَسْجُدُونَ إِلَّا لِمَا شَرَكُوا بِهِمُ﴾ [انعام: آیه ۱۳۶]

ترجمه: «آنچه به شرکاء (ومعبودهای) ایشان تعلق می‌گیرد به خدا نمی‌رسد، و آنچه متعلق به خدا می‌باشد به شرکای ایشان می‌رسد».

سبب نزول این آیه بیان می‌کند که تعلق قلبی و میل آنها (خدا رسوایشان کند) به معبودات و خدایانی که شریک الله تعالی قرار داده‌اند، بسیار بیشتر از میل به خداوند می‌باشد.^۲

از آنچه گذشت، معلوم شد، کسانی که بطور قطعی سوگند به غیر خدا را نزد امام شافعی به گونه‌ی کراهت تنزیهی مکروه به حساب آورده بودند، درست نیاندیشیده و اصابت به درستی و حقیقت نداشته‌اند.^۳

بلکه مسئله همانگونه است که من کمی پیشتر آن را توضیح و تفصیل دادم. (در هر صورت علم و راستی پیش خدا است)

۱. به الام ج ۶ ص ۲۵۹ نگاه کنید که می‌گوید: «کسی از اهل ذمه که سوگند داده می‌شود، باید به خداییکه تورات را بر موسی نازل کرده، را نازل کرده و به چیزی غیر از آن که سوگند را به آن بزرگ می‌دانند، و حقانیت آن روشن است و باطل نمی‌باشد، سوگند داده شود. و به مقدساتی که پیش آنها بزرگ و عظیم است و ما بدان جاهلیم نباید سوگند یاد کنند»

۲. نگاه: به آنچه درباره سبب نزول این آیه آمده در کتاب جامع البیان ابن جریر ج ۵ ص ۸. ص ج ۳۰ ص ۳۲

۳. بعضی از برادران ما بطور قطع این نظریه را گفته‌اند که بنده نام هیچکدام را نمی‌آورم چون ممکن است باعث کدورت و پیدایش کینه شود که ما وظیفه داریم آنرا از بین ببریم و اسباب آنرا قطع کنیم. و نگذاریم که این مسئله به جاهای باریک بکشد. - در رابطه با این موضوع - همین بس است که آنچه را که صواب و درست می‌پنداریم یادآور شویم - و کاری به نامبردن و تعیین اشخاص نداشته باشیم - به دلیلی که سابقاً به آن اشاره کردم. و اگرچه غیر من، به خلاف این مسئله معتقد است، (مسئله‌ای نیست) چون این مسئله صرف اجتهاد است و بس و خداوند توفیق دهنده صواب می‌باشد.

۳- گفته‌ی مانعین از علمای شافعی

پیشتر بیان شد که ابن حجر عسقلانی ذکر کرده که در بین علمای شافعی مذهب در این مورد اختلاف وجود دارد.

[۱۳] به این صورت که گروهی قایل به تحریم هستند و گروهی آنرا حرام نمی‌دانند، حتی گروهی از علمای شافعی مذهب گناهکار دانستن یاد کننده‌ی قسم (حالف) به غیر خدا را به بیشتر یاران شافعی، نسبت داده‌اند.^۱

ولی متأسفانه کتابهای مشهور این مذهب فقط رأی قائلین به کراهت تنزیه را ذکر می‌کنند، بدون اینکه به بر آن قول دیگر توقف کنند، یا کسی را که از علمای شافعی بدان قایل شده است، نام ببرند، و تنها اشاره‌ای گذرا به آن دارند^۲ و این چیزی است که جستجوی اقوال مانعین را بسیار سخت و دشوار می‌کند.

مانعین سوگند به غیر خدا و قائلین به تحریم آن در میان علمای شافعی مذهب کم نیستند. مثلاً همین خطابی مانعیت وی از سوگند به غیر خدا در آن سخنش شناخته شده که قبلاً در اثنای بیان حکمت از دستور دادن به ذکر کلمه‌ی توحید^۳ برای کسی که به لات عزی سوگند خورد، تقدیم شد، و بویژه آنکه درباره‌ی این حالف [=سوگند خورنده] گفته است: [۱۴] «باید توبه و استغفار کند»^۴

این توبه و استغفار به آن جهت است که او مرتکب کار حرامی شده در نتیجه آنچه را که از وجوب توبه بر سایر عاصیان لازم می‌آید، بر او هم لازم می‌آید.

[۱۵-۱۶] گفته وی بیانگر این مطلب است. آنچه که درباره‌ی فردی که سوگند می‌خورد و می‌گوید: از اسلام بری هستم، می‌گوید: او گناهکار است و در دینش نه

۱. العقد الثمین السویدی ص ۱۴۴ با نقل از کتاب شرح المنهاج ابن حجر الهیتمی. اما واقع

الامر چیز دیگری است که به یاری خدا بعداً به آن می‌پردازیم.

۲. و این قول بعضی از آنها است که می‌گویند: قول اصح، در این مسأله کراهت است. از این کلام فهم می‌شود که گروهی هستند، مانع سوگند که به هیچ در نزد آنها (قایلان به مکروه) صحیح نمی‌باشد.

۳. به مرجع قبلی نگاه کنید. ص ۵۲۹

۴. معالم السنن ج ۴ ص ۴۲

در مالش^۱ استحقاق عقوبت را دارد. در نزد خطابی این نوع سوگند در معنای سوگند به لات و عزی سوگند است.^۲

[۱۷] محمدبن نصر در اثنای سخن از اهمیت نماز (اشاره‌ای به مبحث ما می‌کند) و می‌گوید: «سپس آنچه که درباره‌ی ساحران فرعون - بعد از شرک و عنادشان - خبر داده شده، زیرا آنها به عزت فرعون سوگند می‌خوردند و به جای خداوند فرعون را بعنوان خدا و اله برمی‌گرفتند.»^۳

او سوگند ساحران را به فرعون، اله دانستن فرعون تلقی کرده، و این نص و عبارتی است، در حرام بودن آن، چنانکه پوشیده نیست.

[۱۸] اما ابن حبان توجه خاصی به این مسأله کرده و در نه جا برای آن عنوان‌بندی کرده، و در آن احادیث ثابت شده نزد خود که شامل نهی صریح از سوگند به غیر خداوند هستند و قسم خورنده را مشرک بحساب می‌آورند و آن را از امت به دور می‌دانند، و ملزومات فرد سوگند خورنده را آورده‌اند، بیان کرده است. این بیانات دلایل روشنی هستند که این نوع سوگند، نزد او حرام می‌باشد و نهی وارده برخلاف ظاهرش تأویل نمی‌شود.^۴

[۱۹] از صریحترین عنوان‌بندی‌های او مبنی بر اینکه نهی وارده بر تحریم است، این قول او است که می‌گوید: «ذکر اعلان اینکه واجب است که انسان از سوگند به غیر خدا کناره‌گیری نماید»^۵

اجتناب و دوری از این سوگند را امری واجب دانسته. ولی افرادی که قائل به

۱. مرجع پیشین ج ۴ ص ۴۳.

۲. همانگونه که در معالم السنن ج ۴ ص ۴۲ بیان کرده است.

۳. تعظیم قدر الصلاة ج ۱ ص ۹۶ بعد از آن قضیه بیان کرده که ساحران وقتی که حق را آشکارا دیدند و ایمان آوردند، هیچ طاعت و عبادتی به آنها الهام نشد که آنها را به خداوند برگرداند، به جز سجده برای خدای تعالی. و خداوند پناهگاهی را برای آنها قرار نداد مگر به سوی نماز (به همراه ایمان آوری به او).

ابن نصر به بحث عظمت و بزرگی نماز پرداخته، که آنچه متعلق به بحث ما می‌باشد که سوگند به غیر خدا است از او روایت کردم.

۴. الصحيح ج ۱۰ ص ۱۹۹ - ۲۰۷

۵. مرجع سابق ج ۱۰ ص ۲۰۱

حرمت آن نیستند، اجتناب از آن را واجب نمی‌دانند (به یاری خدا بعداً به آن می‌پردازیم)

[۲۰] قوام السنه اصفهانی فصلی را دربارهٔ قول پیامبر (ﷺ) نگاشته که می‌فرماید: «من كان حالفاً فليحلف بالله تعالى»^۱ «هر کس که خواست سوگند بخورد باید به خدا سوگند یاد کند». و نیز بر اساس این حدیث که می‌فرماید: «من حلف بغير الله تعالى فقد اشرك»^۲ «هر کس به غیر خدا سوگند خورد، شرک ورزیده است». سپس او با سندش لفظ هر دو حدیث را به پیامبر (ﷺ) رسانده است.^۳

قبلاً گفتیم که روش قوام‌السنه در کتاب الحجّه این است که بر مسأله عنوان‌بندی کند و نصوص وارده در رابطه با آن را ذکر نماید و در دنبالهٔ آن چیز دیگری را نیاورد و توضیح اضافی ندهد، تا به این نکته یادآور شود که الفاظ نصوصی که آنها را برگزیده، خود گویای همه چیز است و نیاز به توضیحات دیگری ندارد.^۴

[۲۱] المنذری هم احادیث نهی از سوگند به غیر خدا را اینگونه عنوان نهاده است: «الترهيب من الحلف بغير الله، سيما الامانة» یعنی خوف انگیزی در رابطه با سوگند به غیر خدا خصوصاً در سوگند به امانت). و تعدادی از احادیث وارد شده در این زمینه را ذکر کرده بدون اینکه آنها را تأویل نماید. نه مثل آنهایی که احادیث نهی را بر کراهت تأویل کرده‌اند. این کار او نشان می‌دهد که احادیث را بر ظاهر معنایشان جاری ساخته که منع و حرام بودن آنها است.^۵

[۲۲] ابن اثیر موقعی که دو نوع شرک را ذکر کرده، توضیح داده که آن شرکی که بعنوان وصف سوگند به غیر خدا قرار گرفته، شرک اصغر است. چون حالف، چیزی را که به آن سوگند خورده نمی‌شود، بعنوان چیزی که بدان سوگند خورده شده، قرار داده است، مانند اسم خدا که قسم بوسیله‌ی آن انجام می‌گیرد.^۶

۱. تخریج آن در ص ۵۶۴ گذشت

۲. تخریج آن گذشت در ص ۵۵۹.

۳. الحجّة فی بیان المحجّه ج ۲ ص ۴۶۳ - ۴۶۴

۴. نگاه: به کتاب و مرجع قبلی ص ۱۴۰، حاشیه شماره ۴

۵. الترغیب و الترهیب ج ۳ ص ۶۰۵ - ۶۰۸

۶. النهایه فی غریب الحدیث ج ۲ ص ۴۶۷

[۲۳] و هنگامی که ابن کثیر هم آن شرک خفی‌ای را ذکر کرده، که فاعل آن غالباً آنرا بعنوان شرک احساس نمی‌کند، و چند نمونه از نصوص را برای بیان شرک خفی آورده است برای نمونه قول پیامبر (ﷺ) را آورده که می‌فرماید: «مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ اشْرَكَ»^۱ «هر کس به غیر الله تعالی سوگند بخورد، در حقیقت شرک ورزیده است».

مراد و مقصود ابن اثیر و ابن کثیر، این است که این حدیث بر ظاهرش است. یعنی هر کس به غیر خدا سوگند خورد در شرک واقع شده است. اما نوع شرکی که در آن قرار گرفته، اصغر است و اکبر نیست. و بدون شک این توضیحات به معنی حرام بودن آن است.^۲

[۲۴] بر همین اساس ابن کثیر به هنگام تفسیر آیه‌ی «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا» [بقره: آیه ۲۲] قول ابن عباس را می‌آورد که گفته «انداد همان شرک است»، و در میانه قول ابن عباس این جمله وجود دارد که می‌گوید: «و آن شرک این است که بگوید: قسم به خدا و به جان تو ...»^۳

[۲۵] ذهبی سوگند به غیر خدا را جزو گناهان کبیره قرار داده، و برای میان آن، بعضی از دلایلی که در شأن آن وارد شده است، ذکر کرده است.^۴

[۲۶] ابن نحاس نیز همین کار را کرده است.^۵

[۲۷] المقریزی می‌گوید: «از جمله شرک به الله تعالی، که مباین و مخالف آیه

﴿ایاک نعبد﴾ است، شرک به او در کلام (لفظ) است، مانند سوگند به غیر خدا.^۶

۱. تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۴۸۴ و تخریج حدیث در ص ۵۵۹ گذشت.

۲. به یاری خدا بیان می‌کنیم افرادی که کراهت سوگند به غیر خدا را انتخاب کرده‌اند، (در تأویل این حدیث) آنرا بر شرک اکبر حمل کرده‌اند و این در حق کسی است که با سوگندش بخواهد آنچه را که بدان سوگند خورد. همانند الله تعالی بزرگ نماید، و اما در غیر اینصورت نزد آنها نهی از آن، بصورت تنزیهی خواهد بود نه تحریمی.

۳. تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۵۷ و ۵۸ و قول ابن عباس قبلاً در صفحه ۵۶۱ تخریج شده است.

۴. الکبائر ص ۱۱۲ - ۱۱۳

۵. تنبیه الغافلین ص ۱۴۹ و ۱۵۰

۶. تجرید التوحید ص ۲۱ و ۲۲

[۲۸] او (مقریزی) سوگند خوردن به اسم الله تعالی را جزو خصوصیات خداوندگاری می‌داند و گفته است: «هرکس به غیر او سوگند یاد کند، در حقیقت آن چیز را مانند خدا دانسته است.»^۱

[۲۹] آنگاه که سویدی کلام بعضی از اهل علم را درباره حکم سوگند به غیر خدا نقل کرده گفته است: «از تمامی آنچه که درباره سوگند به غیر خدا نقل کردم برای شما روشن شد که آن قضیه بین گناه (اثم) و کراهت در تردد می‌باشد، و گناه بودن آن به ظاهر دلیل نزدیک است، در نتیجه حرام می‌شود تا زمانی که آن سوگند همراه با تعظیمی همچون تعظیم خداوند نباشد. چون در آن موقع شرک ظاهر (اکبر) خواهد بود. در هر حال سوگند به غیر خدا اگر همراه با تعظیم نباشد، شرک اصغر (خفی) به حساب می‌آید.»^۲

اما ابن حجر عسقلانی باید بگویم که کوشش کردم تا کلام صریحی از او را درباره این مسئله بیابم،^۳ اما ولی به رغم اینکه وی در بیان این مسأله و ذکر نقل قول‌ها دامنه بحث را گسترش داده است، آن را نیافتم. اگر چه بعضی از محققین یقین حاصل کرده‌اند که وی منع کردن سوگند به غیر خدا را اختیار نموده است.^۴

(والله اعلم)

۱. مرجع سابق ص ۲۸

۲. العقد الثمین ص ۱۴۵

۳. بطوریکه ابن حجر این مسئله را در فتح الباری ج ۲۵ ص ۱۹ - ۲۸ در کتاب الایمان، در نزد ابواب النهی عن الحلف بغیرالله - و همچنین در ج ۱۸ ص ۲۴۵ - ۲۴۶ کتاب التفسیر، باب (أفرءیتم الات و العزی) ذکر کرده است و در ج ۱ ص ۱۸۳ به آنچه که مربوط جمع بین احادیث وارده در این مسئله می‌باشد، پرداخته است.

۴. نگاه: به پایان نامه کارشناسی ارشد خانم محقق لؤلؤه المطرودی به نام: منهج الحفاظ ابن حجر فی تقریر العقیده من خلال کتابه فتح الباری ص ۳۱۵ - ۳۲۳ و آن رساله‌ای است که تا آنجا من اطلاع دارم منتشر نشده است.

۴- قول به کراهیت و اضطراب و آشفتنگی موجود در آن

با وجود نصوصی که پیشتر درباره‌ی سوگند به غیر خدا ذکر شد، و با اینکه امام مذهب، بیم آن داشته که مرتکب شوند آن، گناهکار گردد، باز هم بسیاری از علمای شافعی مذهب به این نظریه متمایل شده‌اند که سوگند به غیر خدا نوعی کراهت تنزیهی مکروه می‌باشد، و حرام نیست.

[۳۰-۳۲] این در حالی است که ابوالمعالی جوینی آنرا حرام ندانسته و بعنوان رأی مذهب آنرا قرار داده^۱ و بیشتر علمای شافعی آن را پسندیده‌اند.^۲
[۳۳-۳۸] شیرازی،^۳ رافعی^۴، نووی^۵، مناوی^۶، ابن حجر هیتمی^۷ و شربینی^۸ هم آن را تأکید و تثبیت کرده‌اند.

ولی جمع کردن کلام آنانکه کراهت را اختیار کرده‌اند، فرد را با تناقضی آشنا می‌کند که این باور و یقین را واجب می‌سازد که، تقریراتی که آنها در رابطه با مسئله سوگند به غیر خدا انجام داده‌اند، درست از آب در نمی‌آید، و این از چند جنبه می‌باشد که ما مهمترین آنها را بقرار زیر فشرده می‌سازیم:

الف) اصحاب شافعی بر این امر صحه گذاشته‌اند که سوگند حقی است از حقوق الله تعالی که [۳۹] هیچکس حق ندارد در این بند با وی شریک باشد. و شأن آن در این باره شأن سجده و ذبح است.^۹ و این چیزی است که نووی، از این قول یاران

۱. رافعی در العزیز ج ۱۲ ص ۲۳۵ از وی نقل کرده است، دارالکتب العلمیه، - الروضه النووی ۷/۸، - الفتح ابن حجر ج ۲۵ ص ۲۰.

۲. ابن حجر در فتح الباری ج ۲۵ ص ۱۰، آنرا به جمهور علمای شافعی مذهب نسبت داده است. و سبکی آنرا در الطبقات ج ۵ ص ۲۸۰ به معظم (بیشتر) آنها نسبت داده است.

۳. المهذب ج ۲ ص ۱۲۹ چاپ الحلبی - التنبيه ص ۲۶۵

۴. العزیز ج ۱۲ ص ۲۳۵، دارالکتب العلمیه

۵. الروضه ج ۸ ص ۷ - شرح مسلم ج ۱۱ ص ۱۰۶ - الاذکار ص ۳۱۶ - ریاض الصالحین ص ۵۴۴، ۵۴۵

۶. فیض القدیر ج ۱۱ ص ۵۹۷۶ در حدیث شماره ۸۹۶۶

۷. الزواجر ج ۲ ص ۱۸۴

۸. مغنی المحتاج ج ۶ ص ۱۸۱

۹. المجموع ج ۸ ص ۴۰۸

خود (علمای شافعی مذهب) نقل کرده: «از حق خداوند است که با ذکر نام او ذبح کنند و سوگند خورند و تنها برای وی سجده کنند، و هیچ مخلوقی در این کارها مشارکت داده نشود.»^۱ و این در حالی است که قبلاً بیان کردیم که حق الله تعالی بر بندگانش در نصوص و متون اسلامی بیان شده است چنانکه در حدیث معاذ (رضی الله عنه) آمده است: «حق خدا بر بندگان این است که او را عبادت کنند، و چیزی را برای او شریک قرار ندهند.»^۲

و جایز نیست که اختصاص دادن حق خالص خداوند به مخلوقی تنها به عنوان مکروهی از نوع کراهت تنزیهی حساب کرده شود. بلکه حقی که این وصف آن است، اگر همراه با الله کس دیگری اختصاص داده شود، بطور قطع شرک حاصل شده است. اصلاً بعد از این کار فقط به این نگریسته می‌شود که نوع شرک چیست؟ آیا اصغر است یا اکبر، (یعنی از این می‌گذرد که تردید کنیم آیا شرک است یا نه؟ بلکه قطعاً شرک است و می‌ماند که اکبر و اصغر آن را جدا نماییم)

گذشته از این، آنها ذبح و سجده برای غیر خداوند را به عنوان حرام و دو شرک قدغن شده و ممنوع قرار داده‌اند.^۳ و دیدیم که در کلام آنان سوگند به غیر خدا همراه و قرین سجده و ذبح قرار دارد، پس چه چیزی سوگند به غیر خدا را از این حکم خارج کرده است؟

– و از آشکارترین چیزی که این را بیان می‌کند اینک:

ب) علماً تأیید نموده‌اند که سوگند به غیر خدا شامل مشابه قرار دادن غیر الله بالله تعالی [۴۰ – ۴۲] در تعظیم و بزرگداشت است. چنانکه امام نووی در جایی، خود آنرا بیان داشته^۴، و در جای دیگر آن را به هنگام بیان حکمت نهی از سوگند به غیر خدا، به علماً نسبت داده است.^۵ اصلاً شیخ المناوی در توضیح حکمت نهی چنین گفته است:

۱. المجموع جلد ۸ ص ۴۰۸

۲. نگاه: به صفحه ۴۸۶ (اصل کتاب) و تخریج حدیث در صفحه ۶۷ گذشت

۳. نگاه: به مسأله سوم و چهارم از مبحث اول

۴. شرح مسلم ج ۱ ص ۱۶۸

۵. مرجع پیشین ج ۱۱ ص ۱۰۵

«برای اینکه سوگند بزرگداشت آن چیزی که بدان سوگند یاد شده را می‌طلبد، و عظمت و بزرگی مختص الله تعالی است، پس هیچ کس در این بزرگی مشابه او نخواهد شد.»^۱ اما با وجود همه‌ی این نهایت تعظیم توضیحات نهی از سوگند را بر کراهت حمل نموده‌اند.

(پس در نتیجه) عملی که متضمن و در برگیرنده شباهت غیر خدا با خدا در این امر عظیم و بزرگ باشد. از نظر شرع و قانون خدا (حکم آن) تنها مکروه تنزیهی نخواهد بود، چون ما می‌بینیم که شریعت چیزهایی را که خیلی از این کوچکتر بوده‌اند، ممنوع کرده است.^۲

ج) امام رافعی و نووی از شاگردان و یاران شافعی چنین نقل کرده‌اند که اگر کسی به غیر خدا سوگند می‌خورد:

[۴۳-۴۶] اعتقاد داشته باشد، آنچه بر آن سوگند می‌خورد به مانند خداوند، بزرگ و با عظمت است، کافر می‌گردد. و بر همین اساس است که نووی و رافعی توصیفی را که می‌گوید سوگند به غیر خدا شرک است، بر این جنبه حمل و تأویل نموده‌اند.^۳ و همچنین شربینی^۴ و ابن حجر هیتمی^۵ نیز آنرا بر این جنبه [=بزرگ‌پنداری چیزی که بدان سوگند خورده شده بسان بزرگ‌پندای خدا] حمل کرده‌اند.

پس مادام که سوگند به غیر الله محتمل این نوع شرک خطرناک و شنیع است، که خارج کننده فرد از ملت اسلام می‌باشد. چگونه می‌توان گفت: آن گامی که فرد را به آن می‌رساند و آن تلفظ کردن به آن است - به منع و حرام نمی‌رسد (و فقط مکروه می‌باشد). در حالیکه مقتضی نهایت تعظیم و بزرگداشت محلوف به و همچنین شامل مشابه دانستن آن با خدا است؟

۱. فیض القدیر ج ۱۱ ص ۵۹۷۶، حدیث شماره ۸۹۶۶

۲. به یاری خدا توضیح بر مثالی که علمای شافعی به منظور تأیید این قوا ذکر کرده‌اند در بخش بعدی می‌آید.

۳. العزیز ج ۱۲ ص ۲۳۵، دارالکتب العلمیة - الروضه ج ۸ ص ۸۰۷

۴. مغنی المحتاج ج ۶ ص ۱۸۱

۵. الزواجر ج ۲ ص ۱۸۴

بدون شک کمترین چیزی که لازم است به عنوان سبب در منع آن مطرح گردد، بستن ذرایع و دستاویزهایی است که فرد را به شرک می‌رساند. و پیشتر بیان کردیم که علمای شافعی موقف بسیار قاطعی در رابطه با رقیه‌ها و تمیمه‌های مجهول و بی‌معنی در پیش گرفته‌اند. بطوریکه از ترس اینکه مبدا شامل شرک باشند، قایل به منع آنها شده‌اند،^۱ با وجود آنکه در آنجا، احتمالی هم برای نبود شرک در آنها، وجود دارد. پس چگونه است که به منع آن چیزی اذعان نمی‌شود که شرع محققاً حکم کرده که آن چیز، شرک است؟! پس چطور نمی‌توان چیزی که شرع آنرا شرک دانسته [۴۷] ممنوع نمود و حرام دانست؟ در حالیکه پیامبر (ﷺ) این اسم را جز بخاطر احتمال وقوع در شرک بر آن اطلاق نکرده، و در این جا اگر اکبر هم نباشد، منجر به آن می‌گردد و او قطعاً در راهی گام برداشته، که هر کس در آن برود، شیطان او را بر آن انداخته است.^۲

د) بعضی از کسانی که کراهت آنرا در جایی انتخاب کرده‌اند، در جایی دیگر حرام بودن آن را به صراحت گفته‌اند. و یا حکمی را بر آن مترتب ساخته‌اند که هیچ تناسبی با مکروهات ندارد.

[۴۸ - ۵۰] از این مورد است، صراحت ماوردی در موضعی از الحاوی^۳ به کراهت آن و در جای دیگر به عدم جواز آن. حاکم نیز - اگر کسی را به چیزی از مخلوقات،^۴ سوگند دهد، - گناهکار دانسته است، حتی ابن حجر عسقلانی از او روایت کرده که او می‌گوید حاکم اگر کسی را اینگونه سوگند دهد، باید او را عزل نمود.^۵

۱. نگاه: به آنچه در صفحه ۵۴۴ - ۵۵۲ (اصل کتاب) گذشت

۲. با اقتباس از کلام السویدی در العقد الثمین ص ۱۴۷ در اثنای سخنش از شرک اصغر.

۳. الحاوی ج ۱۵ ص ۲۶۲

۴. مرجع پیشین ج ۱۷ ص ۱۲۸. و سبکی به این اختلافات در کتاب الطبقات اشاره کرده است ج ۵ ص ۲۷۹ - ۲۸۰

۵. فتح الباری ج ۲۵ ص ۲۰، ۲۱ - و اشاره به قول ماوردی نموده که قایل به تحریم آن است در ج ۲۵ ص ۲۷. گویی ابن حجر بر قول دیگر ماوردی که بر مبنای کراهت است، آگاه نشده است (و مستقیماً حرمت آن را از او نقل کرده است).

[۵۱ - ۵۲] و همینطور بغوی در کتاب التهذیب، کراهت بودنِ سوگند به غیر خدا را انتخاب کرده^۱ اما موقعی که در کتاب شرح السنه حدیث « من حلف فقال فی حلفه باللالات و العزی^۲ » را روایت می‌کند، به صراحت تمام فرد سوگند خورنده به آن را گناهکار دانسته، و او را ملزم به توبه می‌نماید و می‌گوید که: عقوبتش در دینش می‌باشد و هیچ کفاره‌ای بر وی واجب نیست.^۳

و بدون تردید، عقوبت در دین و گناهکار شدن تنها بر اثر عمل حرام می‌باشد. و در حقیقت [۵۳ - ۵۵] مکروه در اصطلاح بیشتر علمای متأخر عبارتست از: « آنچه بصورت تنزیهی از آن نهی شده، و آن چیزی است که به فاعل و انجام دهنده‌اش چنین فهمانده شده که ترک آن از انجام دادنش بهتر است. اگر چه بر انجام دادنش هیچ عقابی نیست.»^۴

بنابراین تارک آن مورد مدح و ستایش قرار می‌گیرد و فاعل آن سرزنش نخواهد شد^۵، «چون گناه بر کسی که کار مباحی انجام داده وجود ندارد، اگر چه آن کار مکروه تنزیهی هم باشد.»^۶

بر این اساس، آنچه را که بغوی ذکر کرده، با حکمش مبنی بر اینکه سوگند به غیر خدا مکروه است، جور در نمی‌آید.

[۵۶] و از این جمله است هنگامی که از شیخ زکریا انصاری سؤال شد که قومی طبق عادت خود به هنگام سوگند می‌گویند: سوگند به برکت آقا و اربابم فلان کس بر خدا، او در جواب گفت: قسم یاد شده مکروه است و از فرد جلوگیری می‌شود،

۱. التهذیب ج ۸ ص ۱۰۱

۲. پیشتر تخریج شد در صفحه ۵۶۰ - ۵۶۱ (اصل کتاب)

۳. شرح السنه ج ۱۰ ص ۱۰ - ابن حجر در فتح الباری ج ۲۵ ص ۲۸ نقل کرده، و یادآور شده که در این چیز از خطابی تبعیت نموده. و کلام خطابی در صفحه ۵۶۶ گذشت و دیدیم که او آنرا حرام دانسته است

۴. المحصول رازی ج ۱ ص ۱۰۴

۵. این مفهوم کلام بیضاوی در المنهاج است. نگاه کنید به شرح آن: الابهاج شرح المنهاج

سبکی ج ۱ ص ۶۰

۶. فتح الباری، ابن حجر ج ۵ ص ۸۱

اگر خودداری نکرد، تنبیه خواهد شد.^۱

و بدون شک مرتکب مکروه که وصف آن گذشت، بخاطر مکروه تنبیه نخواهد شد، به دلیلی که ذکر کردیم.

بطور کلی سوگند به غیر خدا در اصل شرک اصغر است، و همانگونه که چندین تن از علمای شافعی مذهب که پیشتر از آنان نقل کرده‌ایم، آنرا توضیح داده‌اند، و نصوص ثابتی که دالّ بر این موضوع است، پشتیبان رأی آنها می‌باشد، پس ترجیح قول آنها ضروری است، چون آنها به نصوص استمساک جسته‌اند، و چقدر امام و پیشوایشان به این کار توصیه کرده و فرموده که نصوص رأی او است.

اما اگر کسی که سوگند به غیر خداوند یاد می‌کند، شیء مورد قسم را در تعظیم و بزرگداشت، همانند خدا پنداشت، در این مورد، تمام علما متفق‌اند بر اینکه این قسم جزو شرک اکبر است و (پناه بر خدا) فرد را از دایره دین اسلام خارج می‌گرداند.

[۵۷] سویدی در اثنای بحثی از غلو و زیاده‌روی در قبور نمونه بسیار زشت و ناهنجاری را از سوگند به غیر خدا می‌آورد و چنین توضیح می‌دهد: « هرگاه فردی از آنها مجبور به خوردن قسم به خدا می‌شد، بدون کمترین ترس و واهمه‌ای به خدا سوگند یاد می‌کرد، اما هرگاه به او گفته می‌شد: به فلانی در کنار قبرش سوگند بخود! خصوصاً هنگامی که به او دستور دهد برای این سوگند غسل کند، تا این سوگند از قوی‌ترین عبادات شود، ترسی بر او مستولی می‌شد که تمام اعضای بدنش را در می‌گرفت. و اگر (به فرض) بپذیریم که او وارد قبرش شده، از ترس به لرزه می‌افتد و توان و نیرویش از بین می‌رود».^۲

۱. سویدی آنرا در کتابش العقد الثمین صفحه ۱۴۴ نقل کرده است.

۲. العقد الثمین ص ۲۱۵

مسأله دوم: برابر سازی در لفظ مشیت

قبلاً در موضوع اول آوردیم که دانشمندی (از اهل کتاب) پیش پیامبر (ﷺ) آمد و گمان برد که مسلمانان شرک می‌ورزند، چون آنها به کعبه سوگند می‌خورند، و در این اثر آمده که دانشمند مذکور گفت: «یا محمد، نعم القوم انتم، لو لا انکم تجعلون لله ندا، قال: سبحان الله! و ماذاک؟ قال: تقولون: ما شاء الله و شئت، قال: فامهل رسول الله (ﷺ) شیئا، ثم قال: انه قد قال، فمن قال: ما شاء الله فلیفصل بینهما ثم شئت^۱» «ای محمد اگر شما شریک برای خدا قرار نمی‌دادید، بهترین قوم می‌شدید قتیله گوید:، پیامبر گفت: سبحان الله، بگو مرد آن چیست؟ گفت: شما می‌گویید: اگر خدا بخواهی.

راوی می‌گوید: پیامبر (ﷺ) کمی درنگ کرد، و سپس گفت: او راست گفته، هر کسی ماشاء الله گفت، فاصله‌ای با کلام بعدی‌اش بگذارد و سپس بعد از مدتی بگوید و اگر تو خواستی.»

و پیشتر گفتیم پیامبر (ﷺ) تأکید کرده بر اینکه سوگند به غیر خدا شرک است و بدین خاطر از آن نهی فرموده، و به همان شیوه اینجا هم به مانند قبلی گفته خواهد شد. چون پیامبر (ﷺ) مساوات قرار دادن در مشیت را شرک دانسته و از آن نهی کرده است.

اصلاً موقعی که فرد به پیامبر (ﷺ) گفت: ماشاء الله و شئت (اگر خدا بخواهد و شما بخواهید)، فرمود: «جعلت لله ندا، ما شاء الله وحده» «برای خدا شریکی قرار دادی، بگو هر آنچه که خدا به تنهایی اراده نماید و بخواهد».^۳

۱. در اصل حدیث «قال» آمده هر چند که کلمه «قالت» بهتر است. چون راوی قتیله جهنیة است و پیشتر آمده بود که به هنگام سوگند به کعبه در حدیث فعل راجع به قتیله عبارت بود از (قالت: فامهل رسول الله (ﷺ)).

۲. تخریج حدیث را در صفحه ۵۵۸ بنگرید.

۳. روایت از بخاری با این لفظ، در ادب المفرد ج ۲ ص ۲۵۳، شماره ۷۸۳ - و در چند جای مسند امام احمد از جمله ج ۱ ص ۳۴۷ که لفظ آن اینطور است (جعلتني لله عدلا) - و مانند آن را ابن ابی شیبہ روایت کرده است در کتاب المصنف ج ۵ ص ۳۴۰، شماره ۲۶۶۹۱ -

قول پیامبر (ﷺ) که می فرماید: «جعلتَ لله ندا» بر منع شدیدی از گفتن این کلمه، دلالت دارد، چون او بیشتر از هر کس دیگری مراد و مقصود خداوند از نهی از قرار دادن «ندا» در این آیه را می داند: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [بقره: آیه ۲۲].
و قطعاً انکار پیامبر (ﷺ) بر فرد گوینده این کلمه که آن را به عنوان ندا و شریک خدا قرار داده تفسیر نبوی آیه قرآن کریم می باشد.^۱

او (ﷺ) از این کلمه تنفر داشت ولی شرم و حیا مانع از نهی وی از صحابه می شد. در حدیث طفیل بن سخبره آمده که او در خواب دید که انگار بر گروهی از یهود و نصاری می گذشت، که همه آنها می گفتند: شما قوم راستین هستید اما به شرط اینکه نمی گفتید: ماشاء الله و شاء محمد، سپس او خواب را برای پیامبر (ﷺ) نقل نمود، و او در خطبه رو به مردم فرمود: «انکم تقولون کلمة یمنعی الحیاء منکم ان انما کم عنها، قال: لا تقولوا ماشاء الله و ماشاء محمد»^۲ «شما کلمه ای می گوید که حیا و شرم مرا منع می کند که شما را از آن نهی کنم، و او (ﷺ) فرمود: از این به بعد نگوئید اگر خدا و محمد بخواهند».

السنن الکبری، البیهقی ج ۳ ص ۲۱۷، که همه آنها این حدیث را از طریق اجلح بن عبدالله از یزید بن الاصم از عبدالله ابن عباس روایت کرده اند، و آلبانی در السلسله الصحیحة ج ۱ و ج ۲ ص ۵۷ در حدیث شماره ۱۳۹ آنرا حسن دانسته است. اما شعب الازناووط آن را در تحقیقش بر مسند امام احمد ج ۳ ص ۳۳۹، صحیح لغیره دانسته است.

۱. به یاری خدا بعداً می آوریم که بعضی از علمای شافعی مذهب هستند کسانی که احادیث نهی از تسویه در مشیئت را در ارتباط با این آیه، آورده اند. و آن بدین خاطر است که احادیث مذکور شامل بیان و تفسیر معنای آیه مورد نظر می باشند.

۲. المسند، احمد ج ۵ ص ۷۲ - ابن ماجه ج ۱ ص ۶۸۵ به اختصار آنرا آورده است. و محمد بن نصر در (تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۸۶۱ - ۸۶۲) آنرا آورده - دارمی در سنن دارمی، ج ۲ ص ۲۹۵ آنرا به نحو کلام و سیاق آنها، ذکر کرده، - و همگی از طریق ربیع بن حراش از طفیل آنرا روایت کرده اند. و طفیل محفوظ به حساب می آید چون تعدادی از افراد مورد اعتماد (ثقه) بر روایت طفیل از ربیع بن حراش از طفیل، اتفاق داشته اند. و از طریق ربیع بن حراش از حدیقه هم آمده با این عبارت مشابه (اتی رجل النبی صلی) و این وهم و گمانی است که سفیان بن عیینه «رحمته» در آن واقع شده است. و اهل علم در این باره بحث نموده و هشدار داده اند. نگاه کنید به فتح الباری ابن حجر ج ۲۵ ص ۳۲ و السلسله الصحیحة ج ۱ و ج ۲ ص ۴۶ و به حول خدا، بزودی در کلام محمد بن نصر سبب و دلیلی که باعث شده پیامبر (ﷺ) جانب شرم و حیا را بر نهی آنها از این کلمه، ترجیح دهد، خواهد آمد.

نصوص وارده در نهی از این کلمه، در این مورد بسیار زیاد هستند، و از مجموع این نصوص به این نتیجه خواهیم رسید که این کلمه نوعی از شرکی است که واجب است زبان را از آن پاک گردانیم. و البته که این، جای تعجب نیست، زیرا قرار دادن احدی هم ردیف خداوند درخواست و مشیئت او از بزرگترین باطل و بهتان می باشد. و خداوند درباره مشیئتی که برای بندگانش قرار داده است می فرماید:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ﴾ [الانسان: آیه ۳۰]

ترجمه: «شما نمی توانید بخواهید مگر اینکه خداوند بخواهد».

امام شافعی (رحمته الله) بطور قطعی گفتن این کلمه را منع کرده و سبب آنرا مشخص نموده و به بعضی از [۱] نصوص مربوط به آن اشاره کرده است. او بعد از اینکه بیان می کند که خود این جمله از صحت و درستی برخوردار است: «من يعص الله ورسوله» (این حدیث را آورده) «و قال رجل: يا رسول الله ماشاء الله و شئت، فقال رسول الله (ﷺ): «أمثلان؟ قل ماشاء الله ثم شئت»^۱ فردی گفت ای رسول خدا اگر خواست خدا و شما باشد، پیامبر (ﷺ) فرمود «آیا این دو مثل هم هستند؟ بگو اگر خدا بخواهد و بعد از آن اگر تو بخواهی»

امام شافعی می گوید: ابتدا در مشیئت با معصیت متفاوت است. چون طاعت و معصیت (سرپیچی) پیامبر (ﷺ) تابع طاعت و معصیت خداوند (عزوجل) می باشد. و چرا که طاعت و معصیت از ناحیه ی الله تعالی - به فرض طاعت - مبتنی بر نص می باشد و بدین سبب پیامبر (ﷺ) بدان دستور داده، بنابراین به دلیلی که بیان کردم، درست است که گفته شود: من يطع الله ورسوله، و من يعص الله ورسوله (یعنی هر کس از خدا و رسولش اطاعت نماید و یا هر کس از خدا و رسولش سرپیچی کند).

اما مشیئت، اراده و خواست خداوند است. شافعی می گوید: خداوند فرموده:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التکویر: آیه ۲۹]

ترجمه: «و حال اینکه نمی توانید بخواهید جز چیزهایی را که خداوند جهانیان بخواهد».

۱. از این لفظ من هیچ آگاهی ندارم، ولی معنای آن در احادیث قبلی موجود است.

در این آیه خداوند به مخلوقاتش فهمانده و باورانده که مشیئت فقط از آن اوست و برای بندگان وی نمی‌باشد. و خواست مخلوقات جز چیزی نخواهد بود که خدا می‌خواهد. بنابراین برای پیامبر (ﷺ) می‌توان گفت: ما شاء الله ثم شئت (اگر خدا و سپس تو بخواهی) [و نمی‌توان گفت: ماشاء الله و شئت، اگر خدا و تو اراده نمایید و بخواهید]^۱

هدف شافعی «ﷻ» جدا سازی در بین ذکر رسول (ﷺ) همراه با پروردگارش در مسأله طاعت و معصیت، و میان ذکر وی با پروردگارش در امر مشیئت، می‌باشد. چون ذکر نام رسول (ﷺ) با الله در معصیت و طاعت محدودیت و مشکلی ندارد، چون رسول (ﷺ) (کسی) است که در رابطه با پروردگارش ابلاغ و تبلیغ می‌کند. و او تنها به طاعت خداوند دستور می‌دهد و از سرپیچی اوامر خدا نهی می‌فرماید. پس هرگاه از او فرمانبرداری شود همانا از خداوند اطاعت و فرمانبرداری شده است.

اما مشیئت اینطور نیست، چون امر مشیئت چیزی است مختص خدای عزوجل، و هیچ کس (هر که باشد) راهی بدان ندارد. بنابراین همراه نام خدا نام هیچ احدی - در آن - قرار داده نمی‌شود. اگر چه او بهترین و پاکترین بندگان هم باشد.

فقط با لفظ «ثم» (به معنی سپس) می‌توان اسمی را بعد از اسم خداوند در مشیئت ذکر کرد، چون ثم (سپس) مفید تراخی و تأخیر است بدین مفهوم که مشیئت بندگان از مشیئت الله تعالی دیر تر است و متأخر می‌باشد.

[۲] از همین جاست که شافعی گفته است: «هیچکس حق ندارد بگوید: اگر خدا و شما بخواهید، چون با این کار، قائل به وجود دو فاعل گشته است. بلکه باید

۱. الام ج ۱ ص ۲۰۲ و آنچه بین دو قلاب قرار گرفته بر گرفته از سنن البیهقی ج ۴ ص ۳۷۲ است که این کلام شافعی را نقل کرده است چون شافعی «ﷻ» در کلامش این جانب را همیشه رعایت کرده است. مثلاً در الرساله صفحه ۵۰۳ درباره جستجوی قبله می‌گوید: «اگر با توجه به عقل و علم خویش به دنبال پیدا کردن طرف قبله بودند - بعد از استعانت از خدا و رغبت و شوق به توفیق او - و توانستند آنرا بیابند، در حقیقت وظیفه‌ی خود را انجام داده‌اند» وی در جاهایی چند، در این رابطه سخنانی گفته است. رحمه الله و غفرله.

بگویند آنچه خدا بخواهد و سپس بعد از او اگر تو بخواهی.^۱

[۳] بیهقی بعد از اینکه این کلام شافعی را آورده نقل کرده که شافعی در سنن حرمه^۲ با اسناد خودش حدیث حدیفه را ذکر کرده که در آن قول یهود وجود دارد که می‌گویند: «... و انتم تشرکون، تقولون: ماشاء الله و شاء محمد، فقال رسول الله (ﷺ) و الله انی لأکرهها لکم، قولوا: ماشاء الله ثم شاء محمد»^۳

یعنی: شما دچار شرک شده‌اید، چون می‌گویید: اگر خدا و محمد بخواهند، پیامبر (ﷺ) فرمود: به خدا قسم من این را از شما نمی‌پسندم، شما باید بگویید: آنچه خدا می‌خواهد و بعد از او اگر محمد بخواهد.

از آنچه گذشت معلوم شد که شافعی این لفظ را ممنوع دانسته و دلیلش هم نصوص آمده درباره‌ی نهی از این کار است. و اینکه آنرا نوعی از شرک حساب نموده‌اند. مضاف بر اینکه در تعلیل این نهی گفته است: کسی که این حرف را بزند، همراه با خدا، فاعل و انجام‌دهنده‌ای را قرار داده است.

پس در نزد شافعی تلفظ نمودن این کلمه شرک و حرام می‌باشد.

سَمْعَانِي فِي تَفْسِيرِ آيَةِ سِيَامِ سُورَةِ الْإِنْسَانِ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾

۱. سبکی در الطبقات ج ۲ ص ۱۲۹، آن را در اثنای شرح حالی که برای حرمه بن یحیی نوشته است، آن را در رابطه با کارها و نکات مفیدی که از او بسر زده است، نقل کرده است.

۲. او حرمه پسر یحیی پسر عبدالله پسر حرمه التجیبی، از بزرگان و روایت کنندگان مذهب جدید شافعی و یکی از مشهورترین یاران او است. او از شافعی و ابن وهب روایت کرده است، و مسلم، ابن ماجه، ابوزرعه و ابوحاتم و غیره از او روایت کرده‌اند. شیخ «رحمته» - تعالی - در سال ۲۴۳ ه. ق وفات یافته است. نگاه کنید به طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۱۲۸ -

۱۲۹ و طبقات السبکی ج ۲ ص ۱۲۷ - ۱۳۱

۳. معرفة السنن ج ۴ ص ۳۷۲ - ۳۷۳، و آن حدیث حدیفه است که پیشتر در صفحه‌ی ۵۴۸ (اصل کتاب) توضیحاتی داده شد. مبنی بر اینکه درست این است که آنرا حدیث طفیل بدانیم هر چند که حدیث بطور مرفوع از حدیفه هم نقل شده است بدین لفظ که «لا تقولوا: ماشاء الله و شاء فلان. ولكن قولوا ماشاء الله ثم شاء فلان» المسند امام احمد ج ۵ ص ۳۴۹ - ۳۹۸ - ابو داود ج ۵ ص ۲۵۹ شماره ۴۹۸۰ و بر آن سکوت نموده است - سنن البیهقی ج ۳ ص ۲۱۶، که همه آنها حدیث را از طریق عبدالله بن یسار از حدیفه روایت کرده‌اند. که امام نووی در الاذکار ص ۳۰۸ و شیخ آلبانی در السلسله الصحیحه ج ۱ و ج ۲ ص ۵۴ شماره ۱۳۷ آنرا صحیح دانسته‌اند.

چنین می‌گوید: [۴] خداوند «مشیت بندگانش را به مشیت خود باز پس داده، بدین معنی که اراده نمی‌کنند مگر به اراده الله تعالی. و این نظریه موافق با عقاید اهل سنت است، که هیچ کسی هیچ کاری انجام نمی‌دهد، و آن را انتخاب نمی‌کند و نمی‌خواهد مگر با مشیت الله تعالی» سپس حدیث آن مردی را می‌آورد که به پیامبر گفت: اگر خدا و شما بخواهید. که پیامبر (ﷺ) در جواب گفت: آیا این دو مثل هم هستند؟ بگو اگر خدا بخواهد و بعد از آن اگر تو بخواهی.^۱

شیخ سمعانی که بعد از تصریح بر عقیده اهل سنت و جماعت در رابطه با مشیت الهی، نهی و منکر را در رابطه با این کلمه آورده، خواسته که هشدار نماید، که گفتن این کلمه مخالف عقیده اهل سنت و جماعت است. و هیچ شکی در رابطه با آن وجود ندارد.

[۵] بهمین خاطر ابن حبان گفته: «ذکر زجر و منع از این که فرد در امور خود بگوید: ماشاء الله و شاء محمد» و سپس حدیثی را درباره نهی از آن آورده است.^۲

[۶] و آنچه مشخص است پیگیری ابن حبان درباره نواهی پیامبر (ﷺ) می‌باشد و آنها را به گونه‌ای قرار داده که بر محور یکصد و ده نوع می‌گردند، و این حدیث [که شامل نهی است^۳، [۷] داخل بر نوع سوم می‌باشد. و آن، «زجر و منع از چیزهایی است که مخاطبان در هر حالت و وضعیتی از نهی شده‌اند، تا هیچیک از آنها نتوانند، در هیچ حالی، مرتکب آنها بشود.»^۴ چون از نهی و ممانعت پیامبر (ﷺ) وقت و یا حالتی استثنا نشده، [و شامل همه اوقات و حالات است]. و این همان نکته‌ای است که ابن حبان در عنوان‌بندی برای آن حدیث اینچنین از آن راز گشایی کرده است: «ذکر زجر و منع از اینکه انسان در کارهایش بگوید . . .» یعنی در همه‌ی کارهایش بدون استثناء.»

[۸] محمد بن نصر المروزی، سبب شرم و حیای پیامبر (ﷺ) را از نهی این کلمه

۱. تفسیر سمعانی ج ۶ ص ۱۲۴ و این حدیث به هنگام آوردن کلام شافعی آمد و در لابه لای کلمات سمعانی اختلافاتی بر آن وجود دارد.

۲. الصحيح ج ۱۳ ص ۳۲

۳. مرجع پیشین از ۱۱۹ - ۱۳۰

۴. مرجع سابق ج ۱ ص ۱۱۹

بیان کرده و بعد از نقل حدیث طفیل^۱ گفته است: «این کلمه مورد پسند وی نبود و دوست نداشته که آنرا بگویند، ولی شرم داشته که از آنها نهی کند.^۲ چون تا آن موقع از جانب خدا دستوری مبنی بر منع آن وجود نداشت، اما هنگامی که طفیل آن خواب را دید، پیامبر (ﷺ) استدلال نمود که خداوند (جل و جلاله) آنرا دوست ندارد و بدین ترتیب پیامبر هم از آن نهی فرمودند.»^۳

خطابی هم بین لفظ ممنوع (ماشاء الله و شاء فلان) و لفظ مشروع و [۹] درست تفاوت قایل شده و می‌گوید: «واو حرف جمع و تشریک است ولی «ثم» حرف عطف^۴ است اما به شرط تراخی و تأخیر. و بدین سان ادب را به بندگان یاد می‌دهد که چگونه مشیت خداوند را بر مشیت دیگران تقدیم دارند و جلو بیاندازند.»^۵

[۱۰] ابن کثیر هم به مانند او بین این دو جمله فرق گذاشته و می‌گوید: «چون این و او عطفی است که مفید جمع است اما بدون ترتیب و اولویت. ولی «ثم» مفید جمع و ترتیب است، با حرف واو بین پیامبر (ﷺ) و خداوند، مشیئت را جمع نموده (و وی را شریک خدا دانسته است). ولی با کلمه «ثم» اراده خداوند را مقدم دانسته و پیش انداخته است.»^۶

۱. تخریج آن پیشتر در صفحه ۵۴۸ (اصل کتاب عربی) گذشت

۲. در اصل (ان ینهاکم) آمده هر چند که صحیح در آن (ان ینهاهم) می‌باشد.

۳. تعظیم قدر الصلاة ج ۲ ص ۸۶۳، و به خاطر داشته باشیم که محمد ابن نصر جزو متقدمینی است که غالباً مکروه را برای حرام به کار می‌بردند. و این را هم بدانیم که اختصاص یافتن مکروه بر نهی تنزیهی، اصطلاحی است که متأخرین آنرا بکار گرفته و وارد کرده‌اند. و پیشتر در صفحه ۵۴۵ (اصل کتاب) آنرا توضیح دادیم. درباره اینکه سلف مکروه را بر محرم اطلاق نموده‌اند، نگاه کنید به کتاب الابهاج سبکی ج ۱ ص ۶۰ و اعلام الموقعین، ابن قیّم الجوزیه ج ۱ ص ۳۹ - ۴۴

۴. در متن کتاب حرف النسق گفته شده به معنی حرف عطف است نگاه کنید به المعجم الوسیط ج ۲ ص ۹۱۸ - ۹۱۹

۵. معالم السنن

۶. النهایة فی غریب الحدیث ج ۲ ص ۵۱۷ در حالیکه این حدیث را با این لفظ ذکر کرده: «ان یهودیا اتی النبی (ﷺ) فقال: انکم تنذرون و تشرکون» یهودی به پیامبر گفت: شما هشدار می‌دهید ولی در عین حال شرک هم می‌ورزید. این حدیث روایت قتیلۃ الجهنیه (رضی الله عنه) است. اما لفظ مشهور در روایت این است: «انکم تنددون و انکم تشرکون» شما همانندی برای خدا قرار می‌دهید و شرک می‌ورزید. این روایت نسائی هم هست. و لفظ تنددون در روایت

[۱۱] و ابن کثیر در تفسیر «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا» [البقره: آیه ۲۲]، بطور گسترده احادیثی را که بیانگر معنای آن می‌باشند، آورده و بر احادیث نهی کننده از تساوی در مشیئت، تاکید داشته است. و گفته است: «تمام این احادیث حمایت و حفاظت از آستانه‌ی توحید است»^۱

و این مقوله از طرف او نشان دهنده این است که وی (تندید) در این آیه را بر چندین معنی حمل کرده است، که تنها یکی از آنها تسویه و مساوی قرار دادن غیر با خدا در مشیئت است. بدون شک اتخاذ شریک (النِدَّ) با نص آیه‌ی فوق از آن نهی شده است. و اگر مفسر آیه را بر یکی از معناها حمل نماید در واقع این معنا، در نزد او، با خود نص، منهی عنه می‌باشد، ما می‌بینیم که عین همین قضیه بر منهی بودنش نص صریح وجود دارد.

[۱۲] سیوطی نیز به مانند ابن کثیر احادیث نهی از تسویه در مشیئت را در تفسیر این آیه آورده است.^۲ و سخن گفتن درباره کار او نیز بمانند ابن کثیر می‌باشد. — خداوند هر دو را رحمت کند —

ابن حجر درباره‌ی گفته‌ی بخاری که می‌گوید: «بابُ، لا یقول: ماشاء الله و شئت، و هل یقول: انا بالله ثم بک؟»

[۱۳] گفته است: «بدین صورت درباره مسئله اولی بطور قطعی حکم داده، اما درباره مسئله دومی توقف نموده است. انگار درباره مسئله اولی به حدیث روایت شده توسط نسائی اشاره کرده» سپس حدیث قتیلہ را ذکر کرده که پیشتر نقل کردیم که ابن حجر سند آن را صحیح دانسته است^۳، بعداً ابن حجر تعدادی از احادیث را که صراحتاً از تسویه در مشیئت نهی می‌کنند، می‌آورد. و سخن خود را چنین به پایان می‌رساند «قطعاً با وارد کردن کلمه «ثُمَّ» (سپس) جمله مشیئت درست و

احمد و ابن سعد بیان گشته که منظور از آن این است یعنی: «تجعلون لله ندا» همانا برای خدا همانند قرار می‌دهید.

۱. تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۵۷ - ۵۸

۲. الدر المنثور ج ۱ ص ۸۸

۳. نگاه: به آنچه در صفحه ۵۵۶ حاشیه شماره ۲ گذشت و آورده شد.

جایز می‌شود. چون مشیت و اراده خداوند مقدم بر مشیت مخلوقات است.»
با این اختتامیه بیان داشته که نهی از شریک قرار دادن در تسویه، به اثبات رسیده است.^۱

آنچه که ابن حجر از ثبوت نهی از تشریک توسط واو عطف، و جایز بودن دخول «ثم» و تعلیل این جایز بودن به آنچه که ذکر کرده، تأکید کرده است، به وضوح نشان می‌دهد که وی منع از تسویه در مشیت، و تأیید بخاری بر عنوان‌بندی‌ای که انجام داده، و قول به مدلول سنت که جهت شرح این مسأله آنها را ذکر کرده، از نهی صریح از تسویه و شرک شماردن آن، را انتخاب می‌کند.

[۱۴] و مقریزی می‌گوید: «جزو شرک است، قول کسی که به فردی از مردم می‌گوید: اگر خدا بخواهد و تو نخواهی، همان‌طور که از پیامبر (ﷺ) به ثبت رسیده که فردی به او گفت: «ماشاء الله و شئت»، در جواب، پیامبر (ﷺ) فرمود: «أجعلتنی لله ندا» (یعنی آیا مرا شریک خدا قرار دادی) از این پس بگو: به تنهایی اگر خدا اراده نماید^۲، این در حالی است که خدای متعال اراده و مشیتی را برای بنده ثابت کرده و قرار داده است، مانند این گفته‌ی وی: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الانسان: آیه ۳۰]^۳

[۱۵] و هنگامی که سویدی این مسئله در باب شرک اصغر، ذکر کرده، توضیح داده که ظاهر نص وارده نهی که بیانگر نهی قاطع و انکار ناپذیر است، مفید تحریم می‌باشد. و می‌گوید: «در هر صورت این کلام جزو شرک اصغر است همانگونه که تصریح به آن به اثبات رسیده است.»^۴

[در پایان این مسأله باید بگوئیم که] اینها قسمتی، از اقوال علمای شافعی است در رابطه با این مسأله، که خداوند میسر نمود تا آنها را ذکر نمایم، و اگر این نظریه‌ی آنها درباره‌ی کسانی باشد که در لفظ مشیت غیر خدا از مخلوقات را با

۱. فتح الباری ج ۲۵ ص ۳۱ - ۳۲

۲. نگاه: به صفحه‌ی ۵۴۷ اصل کتاب

۳. تجرید التوحید ص ۲۲

۴. العقد الثمین ص ۱۴۵

خدا یکسان دانسته‌اند، پس نظرشان نسبت به کسانی که حوادث را به تنهایی به غیر خدا نسبت می‌دهند و نامی از خدا را نمی‌آورند و ذکر نمی‌کنند، چگونه باید باشد؟ بدون شک وضعیت وی خیلی بدتر است و سزاوارتر به منع است، بعداً به یاری خدا در بحث سبّ و ناسزا گویی به روزگار، نمونه‌ای را خواهیم آورد. و از سوی دیگر، آن نمونه، بیانگر این است که (مردم) که حوادث را به زمان نسبت می‌دهند، و به همین خاطر است که بعضی از دشنام دادن به زمانه به اسناد دادن حوادث به سوی آن تعبیر کرده‌اند. (و خداوند بهتر می‌داند و داناتر است «والله تعالی اعلم»)

مسأله سوم: تعیید [=بنده‌خوانی] برای غیر خداوند

قبلاً گفتیم که حقیقت شرکی که پیامبران برای نابودیش فرستاده شده‌اند عبارتست از: عبادت و بندگی کردن برای کسی به همراه خدا، بر همین اساس نامگذاری و نام نهادنی که از این شرک تعبیر کند، امری است ممنوع، چون این کار باعث می‌شود این منکر بزرگ را ظاهر کنند و در بین مردم اعلام دارند. و پیامبر (ﷺ) نام مردانی را که بعنوان بندگان برای غیر خدا خوانده می‌شدند، تغییر داد، و نام‌های اسلامی را برای آنها انتخاب کرد^۱، و علمای شافعی مذهب بیان داشته‌اند که این

۱. نگاه: به صفحه ۴۱۵ - ۴۲۳ (اصل کتاب)

۲. برای نمونه عبدالرحمن بن عوف (رضی الله عنه). ابن عبدالبر در الاستیعاب، فی اسماء الاصحاب در حاشیه کتاب الاصابه ابن حجر ج ۲ ص ۳۹۳، چنین گفته است: «او در زمان جاهلیت نامش عبد عمرو بوده، و گفته‌اند عبدالکعبه بوده است، که پیامبر (ﷺ) او را عبدالرحمن نام نهاد» و ابن حجر در کتاب الاصابه ج ۲ ص ۴۱۶ می‌گوید: «او اسمش عبدالکعبه و یا گویند عبد عمرو بوده است که پیامبر (ﷺ) آنرا تغییر داد. که ابن منده بر نام دومی یقین حاصل کرده، و ابونعیم با سندی حسن آنرا روایت کرده است.» می‌گویم: امام بخاری در صحیحش ج ۳ ص ۶۰ در کتاب الوکاله باب (أذا و کل المسلم حرباً...) از عبدالرحمن روایت نموده که او موقعی که با امیه بن خلف مکاتبه نمود و خواست که وی را در برابر قریش پناه دهد: « هنگامی که رحمن را ذکر کردم، او گفت رحمن را نمی‌شناسم، با نام دوران جاهلیت با من مکاتبه کن، من هم بناچار با نام عبد عمرو با او قرار داد گذاشتم.»

و ابو هریره هم همینطور بوده است. حاکم در المستدرک ج ۳ ص ۵۷۹، شماره ۶۱۴۳، از ابوهریره نقل کرده که: او گفت: «اسم من در زمان جاهلیت عبد شمس بن صخر بود که در اسلام عبدالرحمن نامگذاری شدم» سپس در سندش می‌آورد (ج ۳ ص ۵۸۰، شماره ۶۱۴۶) کسی که نامش را عوض نمود و این نام را بر او گذاشت پیامبر (ﷺ) بود. سپس حاکم (ج ۳ ص ۵۸۱) بعد از اینکه اقوال مختلف را درباره نام ابوهریره می‌آورد، می‌گوید: « صحیح‌ترین نام نزد من، عبد شمس در جاهلیت و عبدالرحمن در اسلام است.»

ابن عبدالبر در الاستیعاب فی اسماء الاصحاب در حاشیه‌ی الاصابه ابن حجر ج ۴ ص ۲۰۴ از ابو حفص الفلاس نقل می‌کند که صحیح‌ترین چیز درباره نام او عبد عمرو است، سپس ابن عبدالبر در جلد ج ۴ ص ۲۰۷ و ۲۰۸، روایت آمده را تصحیح می‌کند که اسمش عبد شمس است. و یادآور می‌شود که روایت آخر که اسمش عبد عمرو باشد، مناسب و بجا است. و می‌گوید: « ممکن است در زمان جاهلیت دو تا نام داشته باشد عبد شمس و عبد عمرو» و در کتابش ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵، بیان می‌دارد که محال است زمان آوردن اسلام، عبد شمس یا عمرو شده باشد، و اگر نامی هم بدین عنوان داشته حتماً در زمان جاهلیت بوده، ابن حجر

تعبید برای غیر خدا نوعی از شرک است و بر فساد و تباهی آن، و نهی کردن از آن، تأکید فرموده‌اند، و از بیشترین جاهایی که این مسئله را در اثنای آن بیان کرده‌اند، دو آیه‌ی ۱۸۹-۱۹۰، سوره‌ی اعراف است که می‌فرمایند: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ

نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلًا خَفِيًّا

فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثَقَلَتِ دَعَا اللَّهَ رَبِّهَمَا لِينْءَاتِنَا صَاحِبًا وَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿۱۸۹﴾

فَلَمَّا ءَاتَتْهُمَا صَاحِبًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا ءَاتَاهُمَا فَفَعَلَى اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿۱۹۰﴾

[الاعراف: آیات ۱۸۹ - ۱۹۰]

ترجمه: «او آن کسی است که شما را از یک جنس آفرید، و همسران شما را از جنس شما ساخت تا شوهران در کنار همسران بیاسایند، ولی هنگامی که شوهر با همسر آمیزش جنسی می‌کند، بار سبکی را بر می‌دارد و به آسانی آن را حمل می‌نماید، اما هنگامی که بار آن سنگینی می‌کند، شوهر و همسر خدای خود را فریاد می‌دارند»

و می‌گویند: اگر فرزند سالم و شایسته‌ای به ما عطا فرمایی از زمره سپاسگذاران خواهیم بود. اما وقتی که خداوند فرزند سالم و شایسته‌ای به آنان داد، در دادن آن، چیزهایی را انباز خدا ساختند، و خدا بس بالاتر از آن است که همسان انبازهای ایشان شود. (با تغییراتی چند برگرفته از تفسیر نور د. حرم‌دل)

اهل تاویل داستانی را در مورد این آیه ذکر می‌کنند که خلاصه‌ی آن این است که حوا هیچ بچه‌ای برایش زنده نمی‌ماند، و آنگاه ابلیس [از فرصت استفاده کرد و] به او گفت: او را عبدالحارث نامگذاری کن - حارث هم نام ابلیس است - حوا هم او را عبدالحارث نام نهاد و در نتیجه پسرش زنده ماند.

در الاصابه ج ۴ ص ۲۰۲ - ۲۰۴ اقوال مذکور در مورد اسمش را به درازا می‌کشاند و ذکر می‌کند که با کمی تأمل به این نتیجه می‌رسیم که بطور خالص نامش به ده تا نمی‌رسد، و به جهت صحت که به آن بنگریم فقط سه تا هستند، اما در التهذیب ج ۱۲ ص ۲۶۷ بطور قطعی روایت صحیح و متصلی که نمی‌توان از آن گذشت، همان روایتی است که ابن خذیمه آنرا روایت کرده، مبنی بر اینکه اسمش در زمان جاهلیت عبد شمس بوده است، به غیر از آن بقیه روایات، سندشان ضعیف می‌باشد و یا منقطع هستند. و به یاری خدا تأکید قاطعانه‌ی ابن حجر به این خواهد آمد که این تعبیر (به بندگی خواندن) ابوهریره قبل از اسلام آوردن ابوهریره (رضی الله عنه) بوده است.

و بیشتر مفسران اهل تأویل شرک مذکور در آیه‌ی: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا ءَاتَاهُمَا﴾ را حمل کرده‌اند بر داستان نامگذاری آدم و حوا پسرشان را به عبدالحارث.

ولی دیگران این داستان را مردود دانسته و شرک مذکور در آیه را بر کار و فعل مشرکین از ذریه و نسل آدم حمل کرده‌اند.^۱ آنچه که در این مقام مورد توجه ما می‌باشد، بیان مطلبی است که به موضوع بحث مربوط است و آن عبارتست از تبعید [=به بندگی خواندن] برای غیر خدا در کلام علمای شافعی، که آیا این قصه به ثبت رسانده و یا آنرا مردود ساخته‌اند؟

[۱] از آنجا که رازی جزو کسانی است، که این داستان را باطل می‌داند، به هنگام تفسیر این آیه تأویلاتی را نقل کرده که آنها را پسند نموده و نیکو دانسته است، از این تأویلات این است که خطاب آیه به قریش زمان پیامبر (ﷺ) یعنی آل‌قصی^۲

۱. این داستان چندین روایت دارد، از جمله حدیث مرفوعی که امام احمد در مسند ج ۵ ص ۱۱ آورده است. و جامع البیان الطبری ج ۶ و ج ۹ ص ۹۹ و در غیر این دو هم از طریق الحسن البصری از سمره بن جندب (رضی الله عنه) آمده. این داستان را گروهی از سلف هم آورده‌اند، و داستان بر سمره و ابن عباس موقوف است. و جماعتی از تابعین همچون مجاهد، عکرمه، سعیدبن جبیر و دیگران از ابن عباس این داستان را دریافت کرده‌اند، ظاهراً این کارشان تأیید این داستان و تفسیر آیه مورد نظر با این داستان می‌باشد. چون از ظاهر آیه چنین برمی‌آید که آدم و حوا در چیزی که خداوند به آنها داده بود، دچار شرک شده‌اند، و هنگامی که داستان آمد تشریح مذکور در آیه را بر آن حمل کردند. حافظ ابن کثیر حدیث سمره را با سه دلیل معیوب ساخته و آثار وارده از سلف را برگرفته از بنی اسرائیل دانسته است. و درباره‌ی ظاهر آیه هم توضیحاتی را می‌آورد که به یاری خدا بعداً آنرا نقل می‌نماییم و نگاه کنید به تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۲۷۴-۲۷۵ و جامع البیان طبری ج ۶ و ج ۹ ص ۹۹ تا ۱۰۲، بطوریکه آیه اول را درباره‌ی آدم و حوا دانسته که پسرشان را عبدحارث نامگذاری کرده‌اند، و آیه دوم را درباره‌ی شرک مشرکین از ذریه‌ی آنها می‌داند، و در بعضی از آثار که ذکر کرده، ابلیس به آنها گفته: (او را عبدشمس بنامید).

۲. مقصودش قُصَى بن کلاب بن مُرَّة بن کعب بن لؤی بن غالب بن فهر بن مالک بن نضر بن کنانه است. او کسی بود که پرده‌داری و ولایت کعبه را از خزاعه به قریش برگرداند، و قبایل قریش را جمع کرد و بر آنها سیادت نمود و آنها را رهبری کرد، درباره او شاعر چنین گفته است:

قَصَى لَعْمَرَى كَان يُدْعَى مُجَمَّعاً بِهِ جَمَعَ اللَّهُ الْقَبَائِلَ مِنْ فُهْرٍ

به جان خود قسم که قصی جمع‌کننده خوانده می‌شد که خداوند توسط او قبایل نسل و آل فهر

می‌باشد. و مراد از نفس مذکور در آیه و همسرش، قصی بن کلاب و همسرش می‌باشد، بر این اساس معنای فرموده‌ی خداوند: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَاهُ شُرَكَاءَ فِيمَا ءَاتَاهُمَا﴾ این خواهد شد که این زوج «چهار اولاد خود را چنین نامگذاری کردند، عبدمناف، عبدالعزّی، عبدقصی^۱ و عبداللات، و ضمیر کلمه (یشرکون) در آیه به قصی و همسرش و نسل بعد از آنها که در شرک به آنها اقتدا کردند، برمی‌گردد^۲ رازی این روش را علیرغم آنچه که در آن است، به منظور گریز از قرارداد حضرت آدم (ع) بعنوان اولین بانی به بندگی خواندن برای غیر خدا، پسندیده است. چون این کار نوعی از شرک است، و این کاری است که آحاد مؤمنان نیز به آن رضایت نمی‌دهند چه رسد به پیامبران خدا، همانطور که رازی در اثنای ذکر وجوه و دلایلی که برای تضعیف این داستان آورده است، اینچنین از آن، تعبیر کرده است:

[۲] «اگر یکی از ما فرزندی نصیبش شود که خیر و صلاح را از او انتظار دارد،

را جمع‌آوری کرد. نگاه: به طبقات ابن سعد ج ۱ ص ۶۶ - ۷۳، تاریخ مکه الارزقی ج ۱ ص ۱۲۶ - ۱۳۱. البدایه و النهایه ابن کثیر ج ۲ ص ۲۰۵ - ۲۱۰.

۱. آنچه ابن اسحاق و غیر او روایت کرده‌اند اسمش عبد است بدون اضافه به چیز دیگری، و این همان چیزی است که ابن کثیر در البدایه و النهایه ج ۲ ص ۲۱۰، از ابن اسحاق که اولاد قصی را شمارش کرده، روایت نقل نموده است. و ابن اسحاق همچنین در زندگی نامه‌اش ص ۲۰۶-۱۵۶ در قسمتی که محمد حمید الله آنرا نقل و روایت نموده، ذکر کرده است ازرقی هم آنرا (عبد) بدون اضافه آورده، در تاریخ مکه ج ۱ ص ۱۲۷، ۱۳۱ به هنگام ذکر پسران قصی - اما ابن کثیر در البدایه و النهایه ج ۲ ص ۲۵۴ در موقع یادآوری نام پسران عبدمناف بن قصی که هاشم، عبدشمس نوفل و مطلب بودند آورده که پسر پنجمی هم داشته که زیاد مشهور نبوده که او ابوعمرو است و نامش (عبد) می‌باشد ولی اصل نام وی هم عبد قصی می‌باشد، که مردم می‌گفتند عبد پسر قصی

۲. تفسیر کبیر ج ۱۵ ص ۱۹، البته پنهان نماند که حمل آیه بر این زوج یعنی قصی و همسرش خیلی بعید بنظر می‌رسد چون نفس واحده‌ای که ما از آن خلق شده‌ایم و خداوند از آن زوج و همسرش را قرارداد و خلق کرده، خود آدم می‌باشد. و این ادعا که خطاب آیه خصوصاً قریش باشد مردود است. زیرا خداوند در اول سوره‌ی نساء می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ الایه. و ما این قول رازی را علیرغم آنچه که در آن است - به این خاطر نقل کردیم چون این کلام شامل موقف رازی درباره‌ی تعبید برای غیر الله می‌باشد.

در این هنگام فردی پیش او بیاید و از او بخواهد که اینچنین نامهایی را بر وی نهد، از او ناراحت می‌شود و سخت بر او خرده می‌گیرد، بنابراین آدم^۱ با وجود نبوت و علم زیادی که از این آیه که می‌فرماید: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقره: آیه ۳۱] برای او حاصل شده، و همچنین با تجارب گرانمایی که به علت آن لغزشی که بخاطر وسوسه‌ی ابلیس برایش در آن افتاد، برایش فراهم شد؛ چطور تا اینقدر آگاه و بیدار نشده؟ و چگونه نفهمیده که این جزو کارهای ناپسندی است که هر عاقلی باید از آن کناره‌گیری نماید؟^۲

پس امام رازی تعبید برای غیر خدا را جزو امور منکری حساب نموده که اهل ایمان از آن باز می‌دارند و کاملاً آنرا ممنوع می‌دانند.

[۳] بیضاوی هم درباره‌ی این آیه همین را گفته، بطوریکه این گفته‌ی خدا را: (فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما اتاهما) بر تعبید برای غیر خدا حمل نموده، البته نه از طرف آدم و همسرش، بلکه از طرف فرزندان آنها . . . و او گفته است: «یعنی اولاد آدم و حوا، شریکانی را برایش قرار دادند در چیزی که خدا به اولاد آدم و حوا داده بود. پس او را عبدالعزی و عبدمناف نام نهادند، مبتنی بر حذف مضاف و اقامه مضاف‌الیه به جای آن. دلیل بر این تأویل قول خداوند است که می‌فرماید:

﴿فَتَعَلَى اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿۱۹۰﴾ أَيْشُرُّكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ﴾ [اعراف:

آیات ۱۹۰-۱۹۱]

ترجمه: «و خدا بس بالاتر از آن است که همسان انبازهای ایشان شود، آیا چیزهایی را انباز خدا می‌سازند که نمی‌توانند چیزی را بیافرینند و بلکه خودشان هم آفریده می‌شوند». سپس داستان آدم و حوا که گویا پسرشان را به بندگی غیر خدا نام برده‌اند و خوانده‌اند را آورده و گفته است: «این نوع داستانها در خور پیامبران نیست.»^۳

۱. در اصل کتاب (تفسیر) الملام به جای آدم نوشته شده که این خطای فاحشی است.

۲. تفسیر کبیر ج ۱۵ ص ۹۰

۳. انوار التنزیل ج ۳ ص ۳۸، بعد از آن بعنوان احتمال آنچه رازی در این مورد گفته بود آورده است که خطاب به قریش زمان پیامبر (ﷺ) است، و هدف این است که آنها از نفس قوی خلق شده‌اند. و اشکالی که در آن وارد است، قبلاً بیان شد.

[۴] زکریای انصاری هم در معنای آیه، بدون اینکه داستان را نقل کند، همین نظر را دارد.^۱

[۵] ابن کثیر بعد از سخن گفتن از اخبار و روایات آمده در این مورد، ترجیح داده که این داستان دربارهٔ آدم و حوا نیست، بلکه منظور از آیه مشرکان نسل آدم هستند. و بحث آدم و حوا در اینجا همچون مقدمه‌ای برای بحثهای بعدی است، و مانند رفتن از ذکر شخص به جنس می‌باشد. مثل این آیه که می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا

السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيْطِينِ﴾ [ملک: آیه ۵]

ترجمه: «ما آسمان نزدیک را با چراغهایی آراسته‌ایم و آنها را وسیلهٔ راندن اهریمنان ساخته‌ایم»

و معلوم است مصابیح که همان ستارگان هستند که آسمان دنیا با آن زینت داده شده چیزی نیستند که شیاطین با آن نشانه روند، بلکه رفتن از شخص مصابیح به جنس آنها است.^۲

[۶] و در جای دیگری بعد از اینکه بطور قطعی مدفون دانستن حدیثی را که در رابطه با این داستان وارده شده، اشتباه دانسته، می‌گوید: «..آدم و حوا باتقواتر و پرهیزکارتر از آن بودند که در این مورد از آنها بحث می‌کنند»^۳

یعنی پرهیزکارتر از این بودند که فرزندشان را برای غیر خداوند به بندگی بگیرند، چون اصلاً این کار شرک است. اما سیوطی با کار خود اعلام می‌دارد که می‌خواهد داستان را تصحیح نماید، بهمین دلیل، بر اساس آن آیه مورد نظر را تفسیر کرده، و در رابطه با آیه: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَاهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ گفته است:

[۷] «[یعنی] با تسمیه‌ی عبدالحارث [برای خدا شریک قرار دادند]، در حالیکه نباید که بنده کسی غیر خدا شود، و این کار شرک در عبودیت نیست، چون آدم

۱. فتح الرحمن صفحه ۳۰۱

۲. التفسیر ج ۲ ص ۲۷۵، ۲۷۶

۳. البداية و النهایه ج ۱ ص ۹۷

معصوم بوده است.^۱

بدین معنی که قطعاً شریک قرار دادن مذکور، از طرف آنها، شرک در تسمیه و نامگذاری بوده، نه در عبادت، چون عبادت برای غیر خدا، جزو شرک آشکار و جلی است و آدم (علیه السلام) از آن دور و معصوم می باشد.

با این توضیحات فهمیدیم که هر دو دسته، هم کسانی که داستان را تصحیح می نمایند و هم گروهی که داستان را باطل می انگارند، بنده قرارداد کسی برای غیر خدا را انکار می کنند، اما کسانی که داستان را مردود دانسته اند، داستان را شامل شرکی می دانند که پیامبران غیر ممکن است که بدان گرفتار شوند. و گروهی که داستان را درست می دانند، نظرشان این است که این نامگذاری از دایره شرک در تسمیه تجاوز نکرده و شامل شرک در عبادت نمی شود. چون قطعاً پروردگار، پیامبران را از این کار پاک گردانیده است.

تعداد بسیاری از علمای شافعی مذهب، به کنیه خواندن دشمن خدا ابولهب را در قرآن و عدم نام بردن او، را به اموری ارجاع داده اند که یکی از آنها قبح و زشتی تعبید برای غیر خدا می باشد، چون نام اصلی ابولهب، عبدالعزی^۲ است، ولی چون اسمش شامل معنای بد و نادرستی است، از ذکر صریح آن عدول شده و از کنیه اش استفاده شده است.

[۸] در این مورد بدرالدین زرکشی می گوید که گاهی دارای شخص، دو اسم است که در قرآن به خاطر نکته ی خاصی، بر یکی از آن دو اسم اقتصار کرده می شود. و برای مثال این آیه را می آورد که می فرماید: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» [مسد: آیه ۱]. سپس می گوید: «از اسم به کنیه عدول کرده، یا به این دلیل که، با کنیه اش مشهور می باشد و یا به این سبب که اسمش زشت و ناپسند است. چون اسم او عبدالعزی بوده است.»^۳

۱. تفسیر الجلالین ص ۲۳۱

۲. نگاه: به کتاب (التعريف و الاعلام فيما أبهم من الاسماء و الاعلام في القرآن الكريم) نویسنده:

ابوالقاسم السهلی صفحه ۱۸۸

۳. البرهان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۱۶۲

[۹] بیضاوی می‌گوید: «بدین دلیل او را به کینه نام برده - در حالیکه به کینه خواندن نوعی احترام گرفتن است - که با کینه‌اش مشهور بوده، و نامش عبدالعزی بوده، به همین خاطر، ذکر کردن آن را ناخوش داشت.»^۱

[۱۰] ابن حجر می‌گوید: «...چون با این کینه شهرت بیشتری داشت و همچنین اسم او به بت نسبت داده است.»^۲

[۱۱] سمعانی در سبب ذکر خدا ابولهب را با کینه‌اش گفته است: «چون به کینه‌اش معروف بود، و یا چون اسمش عبدالعزی بود، و در نتیجه خدا خوش نداشته که عبودیتش به دیگری نسبت داده شود.»^۳

[۱۲-۱۳] امام نووی^۴ و زکریا انصاری^۵ هم چیزی شبیه این دلایل از گفته‌اند. و این یعنی تعبید و به بندگی گرفتن فردی برای غیر خدا امری ناپسند است، بهمین دلیل در این آیه به جای اسم - که نوعی احترام قایل شدن هم می‌باشد - ذکر شده، تا این نوع از نامگذاری‌ها را قبیح و ناپسند معرفی نماید.

[۱۴] موقعی که ابن حجر نامهای مذکور برای ابوهریره را ذکر می‌کرد که از آن نامها، نامهایی بودند که در آن بندگی برای غیر خدا را شامل می‌شد، چنین گفته است: «قاطعانه می‌گوییم که عبد شمس و عبد نهم بعد از اسلام آوردن او تغییر یافته‌اند.»^۶ چون این نامها ممکن نیست در اسلام تأیید شوند، چون شامل شرک است؛ و به همین خاطر در جای دیگری می‌گوید:

[۱۵] «مجموع نامهایی که به تنهایی برای ابوهریره ذکر شده نزدیک به ۲۰ نام هستند که عبارتند: عبدشمس، عبدنهم، عبدتیم، عبدغنم، عبدالعزی و عبدیلیل» سپس گفته است: «و این نامها درست نیست بعد از آنکه وی اسلام آورده باقی

۱. انوار التنزیل ج ۵ ص ۱۹۹

۲. فتح الباری ج ۱۸ ص ۳۹۶

۳. التفسیر ج ۶ ص ۲۹۹

۴. المجموع ج ۸ ص ۴۳۸

۵. فتح الرحمن ص ۶۴۱

۶. تقریب التهذیب ص ۶۸۰

بمانند، همانطور که ابن خزیمه هم بدان اشاره کرده است.^۱ مقصود ابن حجر از آنچه که ابن خزیمه به آن اشاره کرده، گفته ابن خزیمه او درباره نامهای ابوهریره در دوران جاهلی است که او آنرا از او نقل کرده است «اما بعد از مسلمان شدن وی، گمان نمی‌برم که نامش استمرار پیدا کرده باشد.»^۲ یعنی حتماً لازم است که تغییر یابد، چون در این نوع نامها منکر بسیار بزرگی وجود دارد. همانطور که ابن حجر در شرح حال صحابی، عبد عمرو بن عبد جبل الکلبی، که بعضی او را عمرو نام نهاده بودند، چنین می‌گوید:

[۱۷] «شاید پیامبر (ﷺ) اسم عمر را برایش انتخاب کرده باشد؛ چون به هیچ وجه او را بر تسمیه عبد عمرو تأیید و تثبیت نمی‌کند»^۳ و از همین جا ابن حجر به نکته‌ی ظریفی اشاره کرده که بیان این مطلب که تعبید برای غیر خدا امری است که از ناحیه مسلمانان انجام نمی‌گیرد، آن را تحت الشعاع خود قرار داده است.

[۱۸] او گفته است: «یکی از اتفاقات عجیبی [که در این مورد روی داده است]، این است که کسانی که از عموی‌های پیامبر (ﷺ) اسلام را دریافتند، چهار تا بودند، که دو نفرشان بر دین خود باقی ماندند و دو نفر هم مسلمان شدند، نام کسانی که ایمان نیاوردند با نام آنهایی که اسلام آورده بودند، مغایرت داشت! و آن دو عبارتند از ابوطالب که نامش عبدمناف بود، و ابولهب که نامش عبدالعزی بود بر خلاف آنهایی که مسلمان شدند که عبارت بود حمزه و عباس.»^۴

[۱۹] خطابی گفته است که در شیوه نامگذاری اشتباهات زیادی صورت می‌گیرد، و برای این اشتباه نمونه‌ای را آورده که با موضوع ما ارتباط دارد. او می‌گوید: «در باب نامگذاری غلط بسیاری روی می‌دهد، و من فردی از فقها را می‌شناسم که پسرش را عبدالمطلب نامیده، و تا به امروز هم به این اسم خوانده می‌شود، و دلیل

۱. الاصابه فی تمییز الصحابه ج ۴ ص ۲۰۴

۲. مرجع سابق ج ۴ ص ۲۰۳

۳. مرجع پیشین ج ۲ ص ۴۲۹

۴. فتح الباری ج ۱۵ ص ۴۳

این کارش هم همین است که جد و پدر بزرگ پیامبر (ﷺ) عبدالمطلب بوده و تنها بر اساس تقلید این کار را انجام داده است.^۱ و بعد از اینکه سبب نامگذاری به عبدالمطلب را ذکر کرد گفته که: «مع الوصف در این رابطه مذاهب اهل جاهلیت از اعتبار برخوردار نیست، چه آنها به نامهایی همچون عبدمناف و عبدالدار و امثال آن نامگذاری شده‌اند.»^۲

مقصودش این است که تعبید برای غیر خدا، کار مردمان زمان جاهلیت بود، و الآن هیچ ارزشی و هیچ اعتباری برای آن نمانده است. و الآن هم اگر کسی این کار را انجام دهد، کارش اشتباه و نادرست است.

[۲۰] رازی، کار یکی از شیوخ گمراهی، را که به پیروان خود دستور می‌داد تا برایش سجده کنند، زشت و مردود دانسته است. «آن شیخ به پیروان خود می‌گفت: شما بندگان من هستید. و در رابطه با حلول و اتحاد مسایلی را برای آنها بازگو می‌کرد، و ممکن است که در خلوت با بعضی از پیروان احمق خود، ادعای خدایی هم کرده باشد.»^۳

بدون شک مردود دانستن این سخن، که این شیخ تقلبی به پیروان خود گفته؛ شما بندگان من هستید. به این دلیل بوده که او بطور ناپسند و مذمومی این کلام را گفته، چون این شیخ گمراهی، مالک آنها نبوده بلکه به سبب شرکی آنها را به بندگی کشانده که رازی سجده بردن را بعنوان یکی از اشکال آن شرک عنوان کرده

۱. نام اصلی عبدالمطلب، شیبه است. درباره سبب نامگذاری وی به عبدالمطلب چنین آورده‌اند که: او با مادرش بعد از فوت پدر، پیش دایی‌هایش زندگی می‌کرد، که عمویش مطلب بن عبدمناف، به مدینه آمد، و بطور مخفیانه او را از مادرش گرفت و با خود به مکه برد. هنگامی که مردم او را با برادرزاده‌اش دیدند، گفتند؛ این کیست؟ گفت: او عبد من است، آنها هم آمدند و به وی تبریک گفتند. و از آن موقع به وی گفتند: عبدالمطلب و این اسم برای او مشهور گشت. ابن کثیر داستان را در البدایة و النهایة ج ۲ ص ۲۵۳، چنین آورده است! الخطابی در شأن الدعاء ص ۸۴ اضافه می‌کند که، دلیل اینکه عمویش او را عبد بخواند این بود که لباس مرتبی را به تن نداشت و او را تمیز نکرده بود تا آثار سفر و گردوغبار بر او نماند، بهمین خاطر، او شرم داشت که بگوید، این برادرزاده‌اش است. در طبقات ابن سعد ج ۱ ص ۸۲ و ۸۳ سیاق دیگری برای داستان ذکر شده. والله اعلم

۲. شأن الدعاء ص ۸۴ و ۸۵

۳. تفسیر کبیر ج ۱۶ ص ۳۹

است.

در اینجا مسأله‌ای وجود دارد که باید به آن یادآور شویم، و آن اینکه اگر کسی در این [نامگذاری] و تعبید برای غیر خدا، هدفش تعبید حقیقی باشد، و اینکه فردی که [کس دیگری] برایش به بندگی خوانده شده، مستحق عبادت است، این کار هم نزد شافعی مذهب‌ان و هم نزد دیگر اهل علم، ارتدادی صریح و آشکار است. چون حقیقت شرک اکبر همین است، همان‌گونه که پیشتر از آن بحث نموده‌ایم. و تنها زمانی تعبید برای غیر خدا به عنوان شرک اصغر به حساب می‌آید که از این اعتقاد باطل خالی و تهی باشد. و قطعاً برای هیچ کس تفریق و جداسازی بین نامهای محترمی همچون نام پیامبران و صالحان که بر اساس نام آنها تعبید صورت می‌گیرد و بین نامهای قبیح و زشتی از قبیل نامهای بت و غیره، صورت نمی‌پذیرد، چون زمینه در این رابطه یکی است، زیرا اعلان عبادت و بندگی برای احدی به همراه خداوند، شرک است، با قطع نظر از نوعیت شرک، همانطور که قبلاً چندین بار آنرا توضیح داده‌ایم.

و بهمین خاطر است که ما در میان صحابه‌ی پیامبر (ﷺ) - در حالیکه آنها از همه‌ی مردم به مراتب او را بیشتر دوست دارند و احترام می‌گیرند - کسی را نمی‌یابیم که عبدالنبی یا عبدالرسول نام گرفته باشد^۱ و یا [دیگران] را به آن نام نهاده باشد، پس مادام آنها برای پیامبر (ﷺ) نیز تعبید قایل نشده‌اند، - به این نکته پی

۱. نگاه: به (اسماء المعبدین من الصحابه) در کتاب (الاصابه فی تمیز الصحابه) ابن حجر ج ۲ ص ۲۷۳-۴۴۲ ابن حجر در اثنای شرح حال کسانی که در زمان جاهلیت برای غیر خدا، به بندگی خوانده شدند، به این نکته یادآور شده که پیامبر (ﷺ) نام‌های آنها را تأیید و تثبیت نمی‌کرده است. هیچگاه آنها را با این اسم نخوانده است. که در صفحه ۵۵۵ همین کتاب در حاشیه شماره (۲)، چیزهایی را نقل کردیم. برای آگاهی بیشتر درباره شرح حال این افراد، مراجعه کنید به الاصابه ابن حجر ج ۲ ص ۳۳۸، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱. و ابن حجر در الاصابه ج ۲ ص ۴۳۰، قول ابن عبدالبر در شرح حال عبدالمطلب بن ربیع را آورده که: تا جاییکه من دانسته‌ام، پیامبر (ﷺ) اسم او را تغییر نداده است. اما به دنبال آن نوشته که بهتر این است که گفته شود مطلب همان‌طور که زبیر بن بکار که نسبت به نسب و وضع و حال قریش از هر کسی عالمتر است. او را با همین اسم (مطلب) خوانده است. سپس از چندین نفر روایت کرده که او را مطلب خوانده‌اند. ولی در حدیثی که در صحیح مسلم ج ۷ ص ۱۷۸-۱۸۰ آمده، با نام عبدالمطلب ذکر شده است.

می‌بریم که برای افراد دیگری بطریق اولی جایز نیست، در حالی که محمد سید اولاد آدم هم هست - به همین خاطر، تعبید برای غیر خدا که به گونه‌ی انتشار آتش در خرمن، در میان عرب انتشار داشته است، در اسلاف و پیشینیان متقدم محو و نابود شده است.

خلاصه علمای شافعی مذهب نسبت دادن بندگی برای غیر خداوند در نامگذاری را مردود دانسته و آنرا جزوی از اقسام شرک باطل قرار داده‌اند. شرکی که نباید به آن اقدام نمود و نباید آن را در میان مسلمانان تأیید و تثبیت کرد.^۱ و بعد از اینکه از علمای شافعی مطالبی را نقل کردیم که در آنها بیان کافی برای دیدگاه آنها در مقابل این تسمیه‌ای که به سبب آن انسان در برابر مخلوقی همانند خودش ذلیل می‌شود، و از ارزشی که الله تعالی به وسیله آن وی را اکرام نموده است، می‌کاهد، وجود دارد؛ در مسئله‌ای که به دنبال آن می‌آید، به حول خدا، تسمیه‌ای را نقل می‌کنیم که درست ضد و عکس آن می‌باشد، چون از یک سو، با مقتضای عبودیت اصطکاک و تضاد دارد، و از سوی دیگر کسی که بدان نام‌گذاری شده، به مقامی دست درازی نموده که احدی از جهانیان را بدان نسزد.

۱. بد نیست که ما درباره تحریف کلمه بغداد به بغداد، یا بغداد، بحث کنیم. گفته‌اند که این اسم در اصل فارسی بوده که مرکب است از دو اسم بغ (که نام بتی است) و داذ که بمعنی عطا کرد. و بعداً آنرا به بغداد و بغداد تغییر داده‌اند. تغییر اولی (بغداد) یعنی کرم آلودشد، چون دوست نداشتند بگویند، بتی آنرا عطا کرده است و معنی لفظ دوم (بغدان) یعنی ذلیل و پست شد (بغ). نگاه: به لسان‌العرب ج ۳ ص ۹۳، ۹۴ و همچنین ج ۳ ص ۱۶۷، ولی علاوه بر این توضیح بعضی از علما تسمیه آن به بغداد را نیز ناپسند دانسته‌اند، چون با دال هم در زبان فارسی داد به معنی دادن و عطا کردن است. و به همین خاطر به بغداد، مدینه السلام گفته می‌شد. نگاه: به البدایه و النهایه، ابن کثیر ج ۱۰ ص ۱۰۱

مسأله چهارم: نامگذاری به ملک الملوک [شاه شاهان]

همانطور که قبلاً اشاره کردیم این مسئله کاملاً ضد و بر عکس مسئله پیشین است، چون در آن نوعی خودداری از مقتضای بندگی و عبودیت الله تعالی وجود دارد و ادعای مقامی است که تنها از آن خدای تبارک و تعالی است. هر کسی از بندگان خدا که بر ادعای این مقام جسارت نماید، در مقابل خدا گستاخی غیر قابل وصفی را مرتکب شده و هر کسی این مقام را برای مخلوقی تأیید و تثبیت کند، قطعاً چیزی را برای آن مخلوق به ثبت رسانده که جز خدای رب العالمین هیچ کسی شایستگی آن را ندارد.

در سنت و احادیث پیامبر (ﷺ) بشدت از آن منع شده و بیان گردیده که فرد موسوم به این اسم به پایین ترین و پست ترین مرتبه و درجه خواهد افتاد. شیخین روایت کرده اند که پیامبر (ﷺ) فرمود: «ان اخنع اسم عند الله رجل تسمى ملك الأملاك»^۱ «پست و فرومایه ترین نام پیش خدا، کسی است که شاهنشاه خوانده شود».

و در عبارت مسلم آمده است: «اغیظ رجل علی الله یوم القیامه واخبثه و اغیظه علیه رجل کان یسمى ملك الاملاک، لا ملک الا الله»^۲ «مبغوض ترین فرد در روز قیامت و بدترین و نابکارترین شخص، فردی است که موسوم به شاهنشاه باشد، چون هیچ پادشاهی جز الله وجود ندارد».

و عبارت دیگری نزد بخاری چنین است: «اخنی الاسماء یوم القیامه»^۳ «یعنی پست ترین نامها در روز قیامت . . .»

این اسم به عنوان پست ترین، خوارترین و ناسزاوارترین اسم قرار داده شده، و

۱. بخاری در ج ۷ ص ۱۱۹، ۱۲۰، کتاب الادب، باب ابغض الاسماء الی الله، و مسلم ج ۱۴

ص ۱۲۱، کتاب الادب، باب تحریم التسمی بملک الاملاک، و عبارت از آن مسلم است.

۲. مرجع سابق ج ۱۴ ص ۱۲۲

۳. مرجع سابق ج ۷ ص ۱۱۹

فرد نامیده شده به آن خبیث‌ترین و متنفرترین مرد نزد خداوند در روز قیامت تبدیل شده است.

علمای شافعی مذهب نیز این نوع نامیدن را حرام می‌دانند، از جانب هر که باشد، فرق ندارد. چون مصداق این کلمه تنها ذات الله تعالی است که هیچ شریکی برایش وجود ندارد.

[۱] به همین خاطر، هنگامی که مقریزی «*مَجْلَبٌ*» ذکر کرده که تشبیه مخلوق به خالق جزو شرک است، تشبیه به او را در اسمی که فقط سزاوار اوست، جزو آن شرک قرار داده است، مانند ملک الملوک، حاکم الحکام و قاضی القضاة و امثال آن. سپس بعضی از تهدیدات و ملامتهایی که درباره تسمیه به ملک الملوک و امثال آن آمده، روایت کرده و آورده است.^۱

مقریزی نامیدن به این اسم را نوعی از شرک می‌داند، چون شامل تشبیه نمودن مخلوق به خالق است و آن مخلوق در حقی که خالص از آن خدا است، با او در منازعه و کشمکش می‌باشد.

[۲] این توضیح مقریزی را مناوی نیز در شرح حدیث ذیل به اثبات رسانده است: «*اشتد غضب الله علی من زعم انه ملک الاملاک*»^۲ «خداوند بر کسی که خود را شاهنشاه بداند به شدت غضبناک است.» آنجا که می‌گوید: «غضب خداوند بدین خاطر بر او فزونی گرفته است، چون او در ربوبیت و الوهیت با خداوند به منازعه و کشمکش پرداخته، از این رو، سزاوار آن است که خداوند از او متنفر و بیزار گردد، و او را به نهایت پستی و خواری دچار می‌کند. و او را زیر قدمهای مخلوقات خویش قرار می‌دهد، چرا؟ چون او در اسمی که فقط سزاوار الله تعالی است، به خود جرأت داده، و بی‌هیچ شرم و حیایی، خود را به وی تشبیه

۱. تجرید التوحید ص ۲۹، ۲۸

۲. المسند امام احمد ج ۲ ص ۴۲۹ با عبارت «اشتد غضب الله علی من زعم انه ملک الاملاک» — المستدرک، حاکم ج ۴ ص ۳۰۶ شماره حدیث ۷۷۲۴، شرح السنه بغوی ج ۱۲ ص ۳۳۷، ۳۳۸، حاکم درباره حدیث می‌گوید «بر شرط شیخین صحیح است» امام ذهبی هم با او موافق است. و آلبانی نیز در صحیح الجامع ج ۱ ص ۲۳۰ شماره حدیث ۹۸۸، آنرا صحیح دانسته است.

نموده است، حال آنکه تنها خدا شاه شاهان و حاکم تمام حاکمان است، فقط اوست که بر همه‌ی آنها حکم می‌راند نه غیر او.^۱

[۳] و همچنین نقل کرده که: «هر که این نام را بر خود نهد در ردای کبریایی با خدای سبحان به منازعه پرداخته و از بندگی اش روی برتافته است، چون صفت مالکیت تنها مختص ذات الله است و بندگی و مملوکی فقط به بنده متعلق است و از او فراتر نمی‌رود.»^۲

[۴] حلیمی این تسمیه و نامیدن را کبر و خودبزرگ‌بینی مناقض و ضد خصلت و خصوصیت بزرگی می‌بیند که از خصال ایمان است و آن خضوع و گردن‌کجی برای خداوند (عزوجل) می‌باشد.^۳

[۵] تفتازانی حفید ذکر می‌کند که لفظ «أخنع» در بعضی از طرق حدیث با تقدیم نون بر خاء یعنی «انخع» آمده است،^۴ و توضیح می‌دهد که این کلمه از النخع فی الذبیحه بمعنی مغز حیوان ذبح شده است. و آن هنگامی است که ذبح حیوان به استخوان و مغزش برسد، بنابراین استعمال این کلمه در حدیث بدین خاطر است که مثل اینکه این نام سبب هلاک و نابودی کامل فرد خواهد شد؛ چون این کلمه شامل تکبر و بزرگی است که از صفات حق تعالی است.^۵

[۶] بر همین اساس ماوردی موضعگیری سختی را در برابر شاه ال بویه جلال‌الدوله^۶ داشت، آن موقع که خلیفه عباسی دستور داد که بر القابش «شاهنشاه

۱. فیض القدیر ج ۲ ص ۱۰۱۳ شماره حدیث ۱۰۴۲.

۲. مرجع قبلی ج ۱ ص ۴۲۱ شماره حدیث ۳۰۳.

۳. المنهاج فی شعب الایمان ج ۳ ص ۲۶۲ و ۲۶۳.

۴. اشاره به این عبارت بغوی دارد در شرح السنه ج ۱۲ ص ۳۳۷ که به کسی آنرا اسناد نداده است. و امام نووی در شرح مسلم ج ۱۴ ص ۱۲۱ و ابن حجر در فتح الباری ج ۲۲ ص ۴۰۳، از ابو عبید روایت کرده‌اند که با این لفظ و عبارت آمده است. و ابن الاثیر در النهایه ج ۵ ص ۳۳ در بیان معنای حدیث چنین گفته است: «یعنی نابودگر و هلاکت‌بارتر است برای صاحبش و النخع: شدیدترین نوع کشتار است چون ذبح به مغز هم می‌رسد.»

۵. الدر النضید ص ۷۷ و ۷۸.

۶. ابوطاهر فیروزگرد پسر شاه بهاء‌الدین الدیلمی، هفده سال حکومت را به دست گرفت، او مانند خاندانش یک شیعی بود، و فردی ترسو. لشکریانش علی‌رغم کمی تعدادشان، حریص و جاه‌طلب بودند. او در سال ۴۳۵ هجری درگذشت، نگاه‌کنید به سیر اعلام النبلاء، الذهبی

اعظم ملک الملوک» را اضافه کنند. ماوردی به سختی بر علیه آن فتوا داد و آن را منع نمود، و با ملک (شاه) قطع رابطه نمود، در حالیکه شیخ یکی از نزدیکان و خواص دربار او بود.^۲

[۷] ابن کثیر بعد از ذکر موضعگیری ماوردی می‌گوید: «آنچه که قاضی ماوردی را بر آن داشت تا آن را ممنوع نماید، سنتی است که احادیث صحیحی از چند جنبه آن را آورده‌اند.»^۳

سپس ابن کثیر آمده سقوط و فروپاشی حکومت آل بویه را به گستاخی آنها بر خداوند با این نامگذاری ارتباط داده است. و در شرح حال شاه عزیز، پسر شاه جلال‌الدوله که پیشتر بحث آن گذشت، گفته است:

[۸] این عزیز آخرین پادشاه سلسله آل بویه در بغداد است، چون طغیان، تمرد و سرکشی نموده و خود را بعنوان شاهنشاه نامیدند، خداوند تمام نعمتهایی را که به آنها ارزانی فرموده بود، پس گرفت، و ملک و پادشاهی را به دیگران داد.^۴

[۹] ابن حبان در شرح حدیث نهی از آن، می‌گوید: «بیان زجر و منع از اینکه فرد

ج ۱۷ ص ۵۷۷، ۵۷۸.

۱. ابو جعفر عبدالله بن قادر بالله، و ملقب به القائم بالله هم بود، یکی از خلفای عباسی دوران ضعف و سستی حکومت. اخبار وی را در تاریخ الخلفاء سیوطی ص ۴۸۰، ۴۸۶ مطالعه کنید.

۲. البدایة و النهایة، ابن کثیر ج ۱۲ ص ۴۳، ۴۴- طبقات السبکی ج ۵ ص ۲۷۰، ۲۷۱ و گفته آنکه داستان را ذکر کرده شیخ محمد همدانی بوده که آن را در «ذیله» بر شرح تاریخ وزیر ابوشجاع آورده است.

بعضی از فقها نیز به منع فتوی دادند و عامه مردم از آنان تبعیت کرده‌اند، حتی خطیبانی که برای جلال‌الدوله خطبه می‌خواندند، با اجر و خشت به جانشان افتادند. اما بعضی دیگر از فقها بودند که با دلایل واهی و بی‌اساس این عبارت را درست می‌پنداشتند. از جمله اینکه، آنچه در این اسم‌ها قابل اعتبار است قصد و نیت می‌باشد، و از جمله قیاس کردن این اسم بر قاضی القضاة، غافل از اینکه در صحیحین و غیره به اثبات رسیده که از آن هم نهی شده همانگونه که گذشت. و ممکن است کسانی که فتوای جایز بودن را صادر کرده، از نهی وارده خبرنگار داشته‌اند، و این بهترین توجیهی است که می‌توانیم برای آن در نظر بگیریم.

۳. البدایة و النهایة ج ۱۲ ص ۴۴

۴. مرجع پیشین ج ۱۲ ص ۴۵

اگر چیزی از امور دنیایی را فراچنگ آورد، خود را ه ملک‌الاملاک [شاه شاهان] بنامد.^۱

[۱۰] و بغوی با روایاتی که با سند خود آورده است، به حکم این نامگذاری اشاره کرده، و مثل اینکه او بعلت صراحت و ظهور بیش از حد روایات از گفتن حکم خودداری کرده است. چون اسمی که موجب غضب شدید خداوند گردد و صاحبش را بدترین و ناکس‌ترین اشخاص نزد خدا بگرداند، قطعاً حکمش مخفی نخواهد بود.^۲

[۱۱] نووی گفته است: «حرامی بس خطرناک و سنگینی است، اگر به سلطان و غیر از او از مخلوقات گفته شود: شاهنشاه، چون معنای آن ملک‌الملوک است و این صفت، جز برای خدای متعال برای کس دیگری بکارگرفته نمی‌شود.»^۳

[۱۲] ابن حجر عسقلانی در شرح حدیث می‌گوید: «با این حدیث بر تحریم نامگذاری به این اسم، استدلال شده است، چون تهدید شدیدی به نسبت آن آمده است، و همچنین به ملک‌الملوک می‌پیوندد و حکم آن را پیدامی‌کند، هرچه در معنای آن و نزدیک به آن باشد، مانند: خالق‌الخلق، احکم‌الحاکمین، سلطان‌السلطین و و یا امیرالامراء»^۴

مقصود ابن حجر این است که این تحریم مختص کلمه ملک‌الملوک (شاهنشاه) نیست، و هرچه را در معنای آن باشد، شامل می‌شود.

[۱۳] ابن حجر هیتمی نیز نامیدن شاهنشاه (ملک‌الملوک) را جزو گناهان کبیره به حساب آورده است. با این بیان و توضیح که با این صفت غیر از خدای عزوجل

۱. صحیح ابن حبان، ج ۱۳ ص ۱۴۷، و قبلاً در صفحه ۵۵۱ متن اصلی گفتیم که این نوع از شرح حالها، در نوع سوم از نواهی در نزد ابن حبان وجود دارد، و آن نوع است که نهی را شامل چیزهایی گردانیده که شرع و در هر حالی امر به دوری از آنها نموده است. پس بنابراین هیچکس حق ندارد که در هیچ وضعیتی مرتکب آن گردد.

۲. شرح السنة ج ۱۲ ص ۳۳۶ - ۳۳۸

۳. الاذکار ص ۳۱۱، و چیزی شبیه به آن را در ریاض‌الصالحین ص ۵۴۸ و شرح مسلم ج ۱۴ ص ۱۲۱ - ۱۲۲، و المجموع ج ۸ ص ۴۳۷، ذکر کرده است.

۴. فتح الباری ج ۲۲ ص ۴۰۴

توصیف نخواهد شد.^۱

بعضی از علمای شافعی مذهب آنچه را که در معنای این اسم هستند به آن ملحق کرده‌اند، مثلاً ابن حجر همانطور که گفتیم نامهایی همچون خالق المخلوق، احکم الحاکمین، سلطان السلاطین و امیرالامراء را به آن ملحق نموده است.

[۱۴] امام نووی از نهی این نوع نامیدن، نهی از نامگذاری به نامهایی همچون «ست الناس»، یا «ست العرب»، یا «ست القضاة»، و یا «ست العلماء» که بین مردم مشهور شده و دامنگیر همه است را استنباط نموده است.^۲

و از کلمه‌هایی که علمای شافعی به آن ملحق کرده‌اند، قاضی القضاة است همانگونه که در کلام مقریزی گذشت.

[۱۵] علم‌الدین العراقي^۳ نیز جزو کسانی است که آن را ممنوع دانسته و خیلی بر آن شدت به خرج داده است. او «رَبِّهِ» گفته است: «در گفتن این اسم نباید جسارت و بی‌ادبی آنها فراموش شود و مخفی بماند، و حرف کسانی که امر قضاوت را بعهد گرفته و بدان [قاضی القضاة] موصوف شده‌اند، قابل اعتبار نیست. چون این القاب به گوشش شیرین آمده و بهمین خاطر با نیرنگ جواز را صادر کرده

۱. الزواجر ج ۱ ص ۲۱۲

۲. المجموع ج ۸ ص ۴۳۸ و همچنین از امر پیامبر (صلی الله علیه وسلم) که تغییر اسم «بره» به زینت را دستور فرمود، نهی از این نوع اسماء را استنباط کرده است، علاوه بر کذب و دروغی که این نوع از این اسمها هم دربرمی‌گیرند. و اما نووی بیان داشته که کلمه «ست» از لحن و اشتباهات دستوری است، نگاه: به القاموس المحيط ج ۱ ص ۱۴۹ بر همین اساس البهاء زهیر در شعری چنین گفته است:

بر وحی من اسمیها بستى
فتنظرنى النحاة بعین مقت

جانم به فدای کسی که او را باستم نامدگذاری می‌کنم در نتیجه آن نحویون با چشم نفرت به من می‌نگرند

این بیت در دیوان البهاء صفحه ۵۶ می‌باشد - و همچنین در شذرات الذهب، ابن عماد ج ۵ ص ۲۷۶ و نحویون به علت اشتباهات دستوری این کلمه با دیده نفرت‌آمیز بدان می‌نگرند.

۳. او عبدالکریم پسر علی بن عمر الانصاری است، از منذری حدیث را روایت نموده، و در علم تفسیر کتابی را نوشته تحت عنوان: الانصاف فی مسائل الخلاف بین الزمخشری و ابن المنیر، او اطلاع بسیار وسیعی در علوم مختلف داشت. مخصوصاً تفسیر. سرانجام در سال ۷۰۴ ه. ق وفات یافت. نگاه کنید به شرح حال وی در کتاب الدرر الكامنة، ابن حجر ج ۲ ص ۳۹۹، ۴۰۰ - و طبقات ابن قاضی شهبه ج ۳ ص ۷۳ و ۷۴.

است، ولی در حقیقت، حق و راستی شایسته‌تر است که پیروی شود.^۱

[۱۶] قاضی عزالدین بن جماعة نیز آن را منع کرده، و به امضاکنندگان دستور داده بود که در نامه‌ها و مکتوبات، قاضی القضاة ننویسند. بلکه قاضی المسلمین را بنویسند. و این دستور را بعد از آن صادر کرد که در خواب پدرش^۲ را دید - و این خواب بعد از ملقب شدن وی به قاضی القضاة بود - و احوال وی را پرسید، او گفت: «هیچ چیزی اذیت‌کننده‌تر و ضررمندتر از این اسم و لقب بر من نیست.»^۳

۱. ابن حجر در فتح اباری ج ۲۲ ص ۴۰۵ آن را نقل کرده، العراقی با این عبارت، کلام ابن منیر را مردود ساخته، که کلام زمخشری را گرفته و تعقیب نموده است. و هنگامی که اطلاق کلمة اقاضی القضاة را نادرست دانسته و ملقبین به این اسم و رسم را جاهل و نادان پنداشته است. این توضیحات را در تفسیرش برای قول نوح (علیه السلام) آورده که می‌گوید: «و انت احکم الحاکمین» [هود: آیه ۴۵]

۲. او بدرالدین محمد بن ابراهیم بن سعدالله الکنانی الحمودی است. از ابن دقیق العید و ابن مالک و غیره شنیده مدتی قضاوت و خطابه را بعهدہ گرفت، او کتاب کشف المعانی را به رشته تحریر درآورد، و در آن کتاب - طبق اجتهاد خود - تقدیم و تأخیر بعضی از آیات را بعلت وجود معنا و مفاهیمی که ذکر کرده آورده است، که شیخ السبکی قسمتی از این معانی و تقدیم و تأخیر را از او نقل کرده است. او به سال ۷۳۳ درگذشت. شرح حال او را در کتاب طبقات السبکی ج ۹ ص ۱۳۹ تا ۱۴۶ بنگرید. و در کتاب الدرر الکامنة، ابن حجر ج ۳ ص ۲۸۰ - ۲۸۳.

۳. ابن حجر در فتح الباری ج ۲۲ ص ۴۰۵ آن را نقل کرده و در تعقیب کلام القاضی بن جماعة گفته که منظور پدرش وظیفه قضاوت بود، نه اسم و لقب ولی این کلام از ابن حجر به دور است، چون پدرش فقط اسم را ذکر کرده و کاری به منصب نداشته است به همین خاطر بیننده خواب که پدرش را از هرکس دیگری بهتر می‌شناخت، چنین برداشت نموده که او تنها از چنین تسمیه و نامگذاری متنفر و بیزار بوده است. و این قول ابن حجر در بیان جواز و درست بودن قاضی القضاة کافی نیست:

«تسمیه به قاضی القضاة در عصر قدیم مثلاً در زمان ابویوسف یار و شاگرد ابوحنیفه، وجود داشته است». چون فرقی بین امیرالامراء و قاضی القضاة وجود ندارد، که حافظ، امیرالامراء را به ملک الملوک ملحق نموده است. و پیشتر در صفحه ۶۰۳ (اصل کتاب) حاشیه (۶) توضیح دادیم افرادی که نامگذاری ملک الملوک را درست پنداشته‌اند آن را بر قاضی القضاة قیاس نموده‌اند، چون هر دو شامل یک معنی می‌باشند. بر همین اساس ابن ابی جمرة که ابن حجر در فتح الباری ج ۲۲ ص ۴۰۵، آن را روایت کرده می‌گوید: «قاضی القضاة بر ملک الاملاک قیاس و ملحق می‌شود، هرچند که در سرزمینهای شرقی از قدیم‌الایام این اسم را بر قاضی بزرگ مملکت، اطلاق کرده‌اند، اما ساکنین اهل مغرب از این کار در امان مانده و آن را ننگفته‌اند، آنجا نام قاضی بزرگ را قاضی الجماعة می‌خواندند.»

خلاصه در نامیدن به شاهنشاه (ملک‌الملوک) نوعی بی‌نیازی و خودداری از مقتضای بندگی و عبودیت وجود دارد. همانطور که در تعبیر و قراردادن دیگری بعنوان بنده مخلوقات، قراردادن عبادت و بندگی در غیر جای خودش می‌باشد. و بدین خاطر هر دو امر نادرست و ممنوع هستند. چون در هر دو امر، فرد از راه درست و روش صحیحی که خداوند، بندگانش را بدان ملزم ساخته است، خارج می‌گردد.

مسئله پنجم: طیره (فالگیری و بدشومی)

[۱] ابن اثیر تعریف طیره (فالگیری) را چنین نموده است: «الطَّيْرَةُ بِه كَسْرَةُ طَاءٍ وَ فَتْحَةُ يَاءٍ وَ گاهی به سکون آن یاء، عبارتست از: بدبینی نسبت به چیزی، و آن، مصدر تَطَيَّرَ... است و اصل معنای آن در این جملات بکار رفته مثلاً گفته می‌شود: التَّطَيُّرُ بِالسَّوَانِحِ وَ الْبَوَارِحِ^۱ مِنَ الطَّيْرِ وَ الظَّبَاءِ وَ غَيْرِهِمَا، یعنی فال بد یا شوم‌زدن با پرنده و آهو که از راست به چپ و یا از چپ به راست می‌روند»^۲ (یعنی خوش‌یمن و یا بدیمن بودن).

[۲] امام شافعی این مورد را به وضوح در شرح معنای این حدیث که می‌فرماید: «أَقْرُوا الطَّيْرَ عَلٰی مَكَانَتِهَا»^۳ (پرندگان را به حال خود واگذارید) بطور مفصل

۱. مفرد آن سانح و بارح است و درباره معنای آن اختلاف هست، گفته شده که بارح یعنی گذشتن پرنده و حیوانات وحشی از طرف راست به چپ، و سانح برعکس آن. و بعضی برعکس این، آن را معنای مخالف آنند. و همچنین در مورد چیزی که آن را بدیمن و چیزی که آن را خوش‌یمن پنداشته نیز اختلاف هست، ظاهراً (در حالیکه علم و دانش حقیقی هم نزد خدا است) عرب در این قضیه متفق نبوده‌اند، بعضی سانح را بدیمن و بارح را خوش‌یمن دانسته، و بعضی دیگر برعکس این فکر کرده‌اند. اشعارشان هم دال بر این قضیه است که ابن منظور در اللسان ج ۲ ص ۴۱۱ و همچنین ج ۲ ص ۴۹۰ - ۴۹۱ به بیان و توضیح آن پرداخته است.

۲. النهایة فی غریب الحدیث

۳. امام احمد ج ۶ ص ۳۸۱ - ابوداود ج ۳ ص ۲۵۸ شماره حدیث ۲۸۳۵ - سنن البیهقی ج ۹ ص ۳۱۱ و غیره هم روایت کرده‌اند.

آلبانی در صحیح الجامع شماره ۱۱۷۷ حدیث را صحیح دانسته است. و در تعلیقات شعب الاریاؤوط بر صحیح ابن حبان ج ۱۲ ص ۱۲۸ تفصیلاتی در رابطه با سند حدیث آورده که مراجعه به آن خوب است. خصوصاً قسمت اول حدیث که می‌فرماید: «عن الغلام شاتان و عن الجاریة شاه» که ابن حبان در موضع مذکور آن را روایت کرده است.

۴. امکانات در اصل تخم سوسمار است، مفرد آن مکنه است. و بعضی وقتها مفتوح هم می‌گردد. و گفته شده که مکنات به معنی أمکنه (مکانها) آمده - و در کلامی که از شافعی نقل شده بر این معنی استوار است - و این قول هم وجود دارد که مکنه از تمکن می‌باشد به معنی استقرار و پابرجایی. خلاصه بطور کلی معنی حدیث این است: در هر جایی که آنها را می‌بینید، بگذارید ثابت بمانند، و فال‌زدن بوسیله‌ی آن را ترک کنید. النهایة، ابن کثیر ج ۴

توضیح داده و فرموده است: «هرگاه یکی از آنها صبح که از منزل به قصد کاری بیرون می‌رفت، اولین پرنده‌ای را که می‌دید مورد نظر خود قرار می‌داد. اگر آن پرنده از طرف چپ می‌آمد و به طرف راست می‌رفت آن را به فال نیک می‌گرفت و می‌گفت: این پرنده خوش‌یمن است و کارش را دنبال می‌کرد و موفقیت را در کارش می‌دید. ولی اگر پرنده از طرف راست آن شخص به طرف چپ می‌رفت، می‌گفت: این پرنده بدیمن است و برمی‌گشت و می‌گفت: این حاجت بد شوم نشده است. و عرب‌ها هرگاه [که از خانه بیرون می‌آمدند] و هیچ پرنده‌ای را در حال پرواز مشاهده نمی‌کردند،^۱ و بعد پرنده‌ای را در لانه‌اش می‌یافتند، آنرا از روی لانه‌اش می‌پراندند، تا آن را به پرواز درآورد، تا ببیند که راه تیامن را می‌گیرد یا راه شوم و نکبتی را، دقیقاً مشابه قول پیامبر که می‌فرماید: «أقروا الطیر فی مکناتها» یعنی آنرا به حرکت در نیاورید، چون پراندن آنها و طیره‌ای که بوسیله‌ی آن انجام می‌دهید، هیچ کاری را نمی‌تواند انجام دهد. بلکه تنها کاری صورت می‌گیرد که قضای پروردگار عزوجل بر آن باشد.»^۳

ص ۳۵۰.

۱. داستان در اصل چنین آمده و در آداب الشافعی ابن‌ابی‌حاتم ص ۱۵۲ این چنین آمده (و کانت العرب فی الجاهلیه اذا لم یر ..)
 ۲. این حدیث پیشتر هم با لفظ (أقروا الطیر علی ..) آمده بود و در کتاب آداب الشافعی ص ۱۵۲، هم همین‌طور است.
 ۳. السنن شافعی ج ۱ ص ۶۲-۶۴ و ابن‌ابی‌حاتم در آداب الشافعی ص ۱۵۰-۱۵۲، آنرا روایت کرده و ابونعیم در الحلیة ج ۹ ص ۹۵ نیک داشت ابن‌عینه و وکیع و اصمعی برای تفسیر شافعی بر این حدیث را آورده و روایت نموده است. و همچنین بیهقی در کتاب مناقب الشافعی ج ۱ ص ۳۰۸-۳۰۹ از آنها روایت کرده و استحسان و قبول نمودن این تفسیر را توسط امام احمد و ابن‌راهویه را در مناقب ج ۱ ص ۳۰۶-۳۰۸، و استحسان تفسیر توسط یونس بن عبدالاعلی را در مناقب ج ۱ ص ۳۰۵-۳۰۶، روایت و نقل نموده است.
- این در حالی است که علمای شافعی مذهب این کلام امامشان یا قسمتی از آن را در اثنای سخنشان درباره‌ی طیره، در تصنیفات خودشان، از یکدیگر نقل کرده‌اند. مانند ابن‌حبان در صحیح خود ج ۱۳ ص ۴۹۶ و حلیمی در منهاج، فی شعب الایمان ج ۲ ص ۲۰ و بیهقی در الشعب ج ۲ ص ۶۱ و الخطابی در معالم السنن ج ۴ ص ۲۱۷، و ماوردی در ادب الدنیا و الدین ص ۳۰۴، و ابومظفر السمعانی در تفسیرش ج ۴ ص ۱۰۴، و ابن‌اثیر در النهایه ج ۴ ص ۳۵۰، و نووی در شرح مسلم ج ۱۴ ص ۲۱۹ - ۲۲۰ و در المجموع ج ۸ ص ۴۴۶ و ۴۴۷، و ابن‌حجر در فتح الباری ج ۲۴ ص ۳۴۰، و تفتازانی نوه در الدر النضید ص ۶۶ و غیره اینها.

بدون شک طیره تنها در این شکلها خلاصه نمی‌شود، بلکه هر کسی شنیدن چیزی و یا دیدن شیئی^۱ یا غیر این دو را^۲ را شوم بداند، دچار تطیر و فالگیری شده‌است، با قطع نظر از آن چیزی که بدان طیره کرده است.

در رابطه با این موضوع - رابطه طیره با شرک - شافعی بیان و توضیح داده که طیره [۳] نوعی از شرک اصغر است. و پیشتر بحث کردیم که محمد بن نصر «رحمته» هنگامی که تقسیمات شرک را نقل و بازگو کرده که شرک دو قسمت است، یکی از آنها شرک در عمل است که فرد را از دین خارج نمی‌کند، و دلیل را این حدیث قرارداده که می‌فرماید: «الطیره شرک»^۳

[۴] و این بدین خاطر است که آن شرک، شرک اصغر است بهمین خاطر ابن‌اثیر

۱. نگاه: به آنچه حلیمی در المنهاج ج ۲ ص ۲۰ آورده که اقوام غیرعرب رفتن کودکان به پیش معلم را شوم دانسته و برگشتن کودک را از پیشش به یمن و برکت تعبیر کرده‌اند، و همچنین دیدن آب بری که مشک پر و بسته را بر دوش دارد، به فال بد گرفته و مشک خالی و سرباز را بر پشت آککش به فال نیک گرفته‌اند. و باربری که حمل بار سنگین کند و یا حیوانی که بار سنگین می‌کشد را به شوم و فال بد گرفته‌اند.

۲. مانند بدینی نسبت به بعضی از زمانها و ماهها مانند ماه صفر با بعضی از اعداد همچون عدد سیزده.

۳. نگاه: به پاورقی شماره (۱) صفحه ۴۳۷ (اصل کتاب) - و حدیث را امام احمد از ابن‌مسعود در المسند ج ۱ ص ۳۸۹ روایت کرده و همچنین در مسانید و سنن زیر موجود می‌باشد؛ ابوداود ج ۴ ص ۲۳۰ شماره حدیث ۳۹۱۰- ترمذی (عارضه الاحوذی ج ۷ ص ۱۱۶ و ۱۱۷). المستدرک الحاکم ج ۱ ص ۶۵، شماره ۴۳ و ۴۴ و حاکم آنرا صحیح دانسته‌است. و این عبارت مرفوع است و سندش به پیامبر (ﷺ) رسیده - و در بعضی از روایات سه بار تکرار شده - اما بقیه خبر روایت شده یعنی «و ما منا الا، و لکن الله یذهب بالتوکل» ترمذی از شیخ خود بخاری نقل کرده که سلیمان بن حرب - که یکی از حافظان و ثقات است - درباره آن گفته: «به نظر من این قسمت از حدیث قول ابن‌مسعود است» و افراد دیگری که این اضافه را کلام ابن‌مسعود دانسته‌اند یکی بی‌هقی است که در الشعب ج ۲ ص ۶۱ آورده، و منذری در الترغیب و الترہیب ج ۴ ص ۶۴، و ابن‌حجر در فتح الباری ج ۲۱ ص ۳۴۱ این نظر را دارند. و ابن‌قیم در این باره می‌گوید: «طیره (فال) نوعی از شرک است» (در کتاب فتح المجید ج ۲ ص ۵۲۴ از او نقل شده‌است) اما ابن‌قطان با درج این مطلب که بر این قول هیچ حجت و دلیلی نیست، بر آن ایراد گرفته است. همانطور که المناوی در فیض القدر ج ۸ ص ۳۹۱۸ شماره حدیث ۵۳۵۲ آورده و شیخ‌البنانی که حدیث را هم صحیح دانسته بر آن تاکید کرده و در السلسلة الصحیحة نیز در شماره حدیث ۴۳۰ موجود است، (و خدا داناست) «و الله اعلم»

در رابطه با مراد از شرک طیره، گفته است: «این کار کفر ورزیدن به خدا نیست چون اگر کفر کامل بود با توکل از بین نمی‌رفت.»^۱

[۵] ابن کثیر در قسمت شرک خفی که غالباً مرتکب شونده بدان آگاهی نمی‌یابد، احادیث نهی از طیره را آورده است.^۲

علماً صرفاً طیره را جزو شرکی حساب کرده‌اند که منافی کمال توحید است نه منافی با اصل آن، چون غالباً مسلمانانی که به این درد گرفتار می‌شوند، آن اعتقاد کفرآمیزی که موجب گردد کارشان جزو شرک اکبر محسوب شود، را ندارند. چون غالباً به تأثیر آنچه که بدان طیره کرده‌اند، معتقد نیستند، طوری که آن شیء مورد شوم و تطیر را دخیل در تدبیر امور بدانند و یا وی را در تدبیر امور شریک خدا قرار دهند، و همچنین مردم به نسبت موارد طیره هیچ نوعی از انواع عبادت را برای آنها قایل نیستند.^۳

حلیمی به هنگام سخن از بخش توکل بر خدا، به طیره هم سری کشیده و در مقام بیان معنای حدیث «الطیره شرک» می‌گوید:

[۶] «این شرک زمانی است که متطیر آنچه را که از حالت پرنده مشاهده می‌کند، چنین برآورد کند که باعث روی دادن آنچه که در روانش احساس کرده، می‌شود،^۴ به خدا نسبت ندهد. اما اگر بداند که تنها خدا مدبر است و آنچه که پیش می‌آید و

۱. نگاه: به صفحه ۴۵۹ و مراد این قول (لانه لوکان کفراً...) بقیه خبر است که می‌فرماید: (و لکن الله یدهبه بالتوکل)

۲. تفسیر ابن کثیر، ج ۲ ص ۴۹۴-۴۹۵

۳. شرکی که ملازم طیره است، با شرکی که از ناحیه‌ی بسیاری از اصحاب رقیه‌ها و تمیمه‌های شرک آمیز روی می‌دهد، متفاوت است، چون قبلاً درباره‌ی آنها گفتیم که اهل آنها، غالباً معتقد به تأثیر ذاتی آنها می‌باشند و همین که شامل دعاهایی برای غیر خدا است ذاتاً به عنوان شرک اکبر حساب می‌شوند. لذا از جانب افراد افسونگر و تعویذی تعظیم و بزرگداشتی برای آن افسون‌ها و تمیمه‌ها ملاحظه می‌شود که بدان این دلیل را به دست داده‌اند که شرکشان، شرک اکبر است. که دلیل بر اکبر و بزرگ بودن آن شرک می‌باشد.

۴. بین دو قلاب که عربی این است (و لم یضف التدبیر) از فتح الباری ابن حجر ج ۲۱ ص ۳۴۴ گرفته شده، چون او کلام حلیمی را نقل کرده، و دلیل نقل از فتح الباری در اینجا و یکی دو جای دیگر، وجود تحریفات و نواقصی است که در نسخه چاپ شده المنهاج حلیمی می‌باشد.

اتفاق می‌افتد، بخاطر، حالات و صداهاى پرنندگان نیست، اما از شر و بدی می‌ترسد، چون تجارب، (نشان‌داده که صدایی از صداهاى معلوم پرنندگان و یا حالتی از حالات معلوم آنها، امری مکروه به دنبال آنها می‌آید.^۱ بدین خاطر در این موقع پیش از انجام آن خود را از آن امر مکروه ایمن نمی‌داند، ولی دلش را بر آن عادت نداده، و از خداوند [خیر و نیکی] را مسألت دارد و از آن بدی به خدا پناه می‌برد، و توکل کنان بر خدا دنبال کار خود می‌رود، آنگاه آن دغدغه‌ای که در روانش ایجاد شده، زیانی به او نمی‌رساند. و خداوند آنچه را که مایه بیم و نگرانی اوست، از بین می‌برد.» تا آنجا که گفته است: «اگر توکل بر خدا ننماید و در درون خود احساس ترس کند، و با اعتقاد^۲ به اینکه در حالت پیش‌آمده [اگر] آن کار را ترک نکند حتماً بلایی بر سرش خواهد آمد، و به این دلیل واهی [کارش] را ترک نماید^۳، این کار قطعاً شرک است. و اگر از روی دادن آن کار ناخوشایند، ترس داشته باشد،^۴ اما با وجود ترس و واهمه در راستای قصد و تصمیمش گام برداشت، آن طیره حقیق است، نه اینکه آن طیره ذاتاً حق و درست باشد، اما به عنوان عقوبت وی، بر او محقق می‌شود.»^۵

پس وی این حالات را به سه دسته تقسیم کرد: یکی از آنها، حال کسی است که به آنچه که بدان طیره کرده، اعتماد و تکیه می‌کند، و به موجب آن عمل می‌کند، گویی از ترس اینکه مبدا آن بلای ناخوشایند بر سرش بیاید، از کارش منصرف

۱. در اصل کتاب (یردف) آمده که به یتبع آنرا معنا کرده و آنرا به المعجم الوسیط ج ۱ ص ۳۳۹ ارجاع داده است.

۲. در عبارت عربی‌اش کلمه (ان) اضافه داشت و ما بخاطر عدم تنقیص آن اینجا آنها را ذکر کرده‌ایم

۳. در اصل کتاب (یعلمه) را آورده که محقق و نویسنده کتاب (ما أثبت) را ترجیح داده‌اند.

۴. در عبارت احتمال می‌رود که کلمه‌ای در معنای (خاف) یا (خشى) افتاده باشد که نویسنده آنرا در پاورقی اضافه نموده.

۵. در اصل کتاب تحریفاتی در این جمله وجود دارد و المنهاج حلیمی ج ۲ ص ۲۰ و ۲۱، و ابن حجر قسمی از این کلام حلیمی را در فتح الباری ج ۲۱ ص ۳۴۳ و ۳۴۴، نقل کرده. او هم با نقل از بیهقی در کتاب الشُّعب، و من (نویسنده) در نسخه چاپ شده الشعب محل مذکور که بیهقی در آنجا از طیره بحث می‌کند، عبارت منقول از حلیمی را نیافتم، احتمالاً به هنگام چاپ آن حذف و ساقط شده است.

می‌شود، این فرد قطعاً دچار شرک شده‌است. چه، او آن ایمانی را محقق نساخته که تدبیر امور را تنها به خداوند موکول می‌دارد. و الا او بر اساس آنچه از پرندگان و امثال آن‌ها دیده و یا شنیده، از کاری که تصمیم گرفته‌بود انجامش دهد، برنمی‌گشت و خودداری نمی‌کرد.

حالت دوم: حالت فردی است که ترس و واهمه‌ای در دلش واقع می‌شود، اما هیچ توجهی به آن نمی‌کند بلکه بر کارش مصمم است و با توکل بر خدا آنرا انجام می‌دهد، این فرد از ترس و واهمه‌ای که در دلش افتاده، ضررمند و خسارت‌مند نمی‌گردد، چون توکلش بر خدا آنرا پاک می‌گرداند.

اما حالت سوم: حال کسی است که همراه با اعتقادی که به این بدیمنی دارد، باز هم بر انجام کار تصمیم دارد و آنرا انجام می‌دهد، این فرد با اینکه کارش را انجام داده، طیره بر او تحقق یافته است، (و از آن خسارت‌مند خواهد شد) چون آن شخص آن‌گونه توکلی نداشته که این طیره و افکار شوم را از درونش پاک‌گرداند.

[۷] بیهقی بعد از اینکه اذیت و آزار پرندگان در لانه‌هایشان توسط مردمان دوران جاهلیت را ذکر می‌کند، می‌گوید: «این کار مردمان جاهلیت بود که آنرا لازم می‌دیدند و تدبیرات را به خداوند نسبت نمی‌دادند، و پس هر کسی از مسلمانان به این شیوه مرتکب این عمل شود به جای تعریف و ثنا، برازنده تهنید و وعید است» سپس حدیث: «الطیره شرک، و ما منا الا، و لکن الله یذهب بالتوکل»^۱ «داشتن باور به بدیمنی شرک است و هیچ کسی از ما پیدا نمی‌شود الا که بدان دچار است، اما خداوند آنرا با توکل (جل جلاله) پاک می‌کند.» را ذکر کرده، در توضیح و بیان آن گفته است: «باور به بدیمنی و فال بد بر اساس آنچه که اهل جاهلیت بدان اعتقاد داشتند شرک است، این هدف حدیث می‌باشد - و خداوند متعال آگاه‌تر بدان است - و این قول که می‌فرماید: (و ما منا الا) یعنی هیچ کسی نیست مگر اینکه بطور عادت و بر اساس تجارب خود، چیزی از این حالت در دل و درونش واقع می‌گردد، اما در درون خود بر آن تأکید نمی‌کند و اعتقادش را درست می‌کند به

۱. تخریج آن در صفحه ۶۰۹ اصل کتاب گذشت

اینکه تدبیرکننده‌ای جز الله تعالی وجود ندارد. بنابراین از خداوند خیر و نیکی را می‌طلبد، و از شر و بدی به او پناه می‌جوید. و توکل کنان بر خدا، به دنبال کار خود می‌رود.^۱ پس این امر را مترود در بین دو مسئله قرارداد: اول اینکه قلب انگیزه طیره را قبول کند، و دوم اینکه کار را انجام دهد و بر خدا توکل بدهد، و در نتیجه، آنچه که در قلبش ایجاد شده، جز اندیشه و فکری گذرا و رفتنی نمی‌باشد. اولی حالت شرکی‌ای است که بنده به خاطر آن، مذموم و مورد نکوهش واقع می‌گردد، و دومی حالت ایمانی‌ای است که فرد بر آن ستوده می‌شود.

[۸] ابن‌الاثیر در بیان معنای حدیث مذکور می‌گوید: «طیره و شوم به این دلیل جزو شرک قرار گرفته که، آنها معتقد بودند که طیره کردن، نفعی را برایشان می‌آورد و یا خسارتی را از آنها، پس می‌زند، هرگاه که بموجب آن عمل نمودند، گویا آنها آن را در این زمینه با خدا شریک قرار داده‌اند.»^۲

[۹] ابن‌حجر عسقلانی هم چیزی شبیه به او در توضیح حدیث آورده‌است.^۳

[۱۰] و امام نووی در میان معنای آن می‌گوید: «یعنی داشتن باور به نفع و ضرر آن شیء^۴ به هنگام عمل به مقتضای آن. در حالیکه آنها به تأثیر آن اعتقاد داشته‌باشند شرک است؛ چون در فعل و ایجاد اثری را برای آن قایل شده‌اند.»^۵ و تفتازانی حفید درباره‌ی امر شرکی که متطیر در آن واقع می‌شود به تفصیل و تقسیم [و عدم صدور یکجای آن حکم] یاد آور شده است.^۶ او بعد از بحث، [۱۱] گسترده‌ای درباره طیره گفته‌است «باید بدانیم کسی که آثار و رویدادها را به این امور نسبت دهد و این

۱. شعب الایمان ج ۲ ص ۶۱ و ۶۲

۲. النهایه ج ۳ ص ۱۵۲- و صاحب فتح‌المجید ج ۲ ص ۵۲۳- با نقل از التیسیر ص ۴۳۸، چیزی مانند آن را به کتاب «شرح السنن» نسبت داده، اما من آنرا در شرح السنه البغوی نیافتم، و محقق کتاب فتح‌المجید، آنرا به معالم‌السنن الخطابی تغییر داده‌است.

۳. فتح‌الباری ج ۲۱ ص ۳۴۱

۴. در عبارت کلمه (اذ) آمده که نویسنده (اذا) را بهتر می‌داند.

۵. شرح مسلم ج ۱۴ ص ۲۱۹

۶. و این تفصیلی است که عبادات بعضی از کسانی که نقل قول از آنها صورت گرفت، آن را افاده می‌نماید. اما این تفصیل در کلام تفتازانی و کلان مناوی - بعد از وی - واضح‌تر می‌باشد.

امور را سبب رویدادها بداند و تدبیر امور را به خداوند نسبت ندهد، کافر است. و اگر بداند که مؤثر اصلی خدا است اما رویدادها را مطابق تجربه عادی خود بر این امور مرتبت بداند، و در عین حال اگر نفس خود را به آن عادت دهد، قطعاً کار بد و خطرناکی کرده است.^۱ مقصودش این است که شرک در اینجا ممکن است از نوع اکبر باشد. و آن در حالتی اکبر است که متطیر معتقد باشد که تأثیر در کاری که بخاطر آن خارج شده است. به آن شیء که بدیمنی و خوش‌یمنی را از آن می‌داند، موکول است، و خدا در این زمینه دخالتی ندارد. اما کسی که ایمان داشته باشد بر اینکه تدبیر امور در دست الله تعالی است، و در همین حال بر آنچه که شنیده و دیده اعتماد نماید و خود را به آن عادت دهد، شرکش اصغر می‌باشد؛ چون پیشتر گفتیم کسی که بموجب طیره عمل نماید، تدبیر امور را به خدای یگانه نسبت نداده است.

[۱۲] به همین خاطر مناوی در تبیین حدیث «الطیرة شرک» گفته است: «یعنی طیره جزو شرک است، چون عرب معتقد بودند آنچه که آنها بدان تشاؤم می‌نمایند، در حصول و پیدایش آن رویداد ناخوشایند، مؤثر است. و ما می‌دانیم که در کل، دخیل دانستن اسباب، شرک

خفی (اصغر) است، پس اگر جهالت فاحش و اعتقاد نادرست بر آن اضافه شود چطور است؟ قطعاً کسی که معتقد باشد کسی غیر از خدا بطور مستقل ضرر و نفع می‌رساند مشرک شده است.»^۲

او اتخاذ آنچه را که بدان تشاءوم می‌شود، بعنوان سبب در رویداد، نوعی شرک خفی و پنهان دانسته، و اعتقاد به حصول نفع و ضرر از ناحیه‌ی غیر الله تعالی - بصورت مستقل و خودجوش - را در رتبه‌ی دیگری قرار داده که از وصف به آن بزرگ‌تر است. چون این رتبه، نوعی از شرک اکبر جلی می‌باشد.

[۱۳] بهمین خاطر هنگامی که ابن حجر هیتمی، ترک نمودن سفر و برگشتن از آن بخاطر تلقی کردن آن بعنوان شوم و بدفالی، را از گناهان کبیره محسوب کرده است،

۱. الدرر النضید ص ۶۶ - ۶۸

۲. فیض القدیر ج ۸ ص ۳۹۱۸، حدیث شماره ۵۳۵۲

گفته است: «کار او را باید حمل نمود بر اینکه معتقد باشد، طیره کردن، می تواند تأثیری را ایجاد نماید. اما در اینجا بحث بر سر این است که آیا فردی اینچنین مسلمان است یا خیر؟»^۱

هدف او - که خدا هم بهتر می داند - این است، تطیری که با اینچنین عقایدی همراه است، بحث و بررسی را واجب می سازد البته نه در اینکه گناه کییره است، چون شکی در این نیست، بلکه بحث و تحقیق درباره ی اسلام کسی که چنین کاری از او روی داده، که آیا فرد مذکور با این عمل بر اسلامش باقی مانده و یا به سبب این اعتقاد از اسلام خارج گشته است؟

و این بدین خاطر است که تطیر جای تفصیل و جداسازی می باشد، چون فردی که در انجام آن کار تا جایی رسیده باشد که بین خداوند و چیزی که بدان تفاعل نموده، معتقد به مشارکتی باشد، او از اسلام خارج است، ولی اگر اینطور نباشد، که ما می بینیم غالب مسلمانان که به این بیماری گرفتار شده اند، همین طور هستند، قطعاً این شرک اصغر است (و از دین خارج نمی گردند) ولی در هر صورت علم راستین نزد خداوند است.

بعد از اینکه ارائه این موضوع را به پایان رسانیدیم، می توانیم بگوییم: گفتن سخن درباره مسئله سرایت بیماری از آن جهت که برای ما مهم و حساس است، بیان و آشکار گشته است. و آن بخاطر شدت شباهتی است که بین مسئله طیره و عدوی (سرایت) وجود دارد. چطور می توان گفت که اینطور نیست؟ در حالیکه بعضی عدوی را نوعی از انواع طیره می دانند؟^۲

وجوه و جنبه های تشابه بین این دو مسئله، در آنچه که مربوط به موضوع این باب است، بیشتر آشکار می شود و آن چیز همان رابطه هر کدام از آنها با شرک

۱. الزواجر عن اقتراف الكبائر ج ۱ ص ۱۵۰ و بنگرید به جلد ۲ ص ۱۰۹

۲. نگاه: به آنچه امام بغوی در شرح السنه ج ۱۲ ص ۱۶۹، و ابن حجر در فتح الباری ج ۲۱ ص ۲۸۰، از ابو عبید «رحمته» روایت کرده اند. و در موطای امام مالک ج ۲ ص ۹۴۶ دیده ام که حدیث زیر را در ضمن باب (عیادة المریض و الطیره) آورده است. این حدیث که عبارتست از «لاعدوی، و لاهام و لاصفر، و لایحل المرض علی المصح...» شاید از قراردادن این حدیث در باب عیادت مریض این باشد که سرایت وجود ندارد. (والله اعلم)

است.

اگر علمای شافعی مذهب - مانند دیگران از اهل علم - درباره سرایت، این اختلاف را دارند که آیا باید بطور کلی از ریشه منکر سرایت بود، و یا باید تنها بعنوان سبب و علت بدان نگرست؟^۱ در این قضیه که با موضوع ما در ارتباط است هیچ‌گونه مخالفتی با هم ندارند. و آن امر این است که اعتقاد و باور بر انتقال و سرایت خودبخودی بیماری، اعتقادی جاهلانه و نوعی از شرک می‌باشد. بنابراین سخن گفتن در مورد آن با این تفاوت که مانند سخن گفتن درباره کسی است که معتقد به تأثیر خودجوش و مستقل آنچه بدان طیره کرده، می‌باشد. با این تفاوت که شرک صاحب طیره به جهت اعتقاد و باورداشتن به تأثیرات پرندگان و آهو و غیره است، و اما شرک صاحب عدوی (باور به سرایت بیماری) از جهت تأثیر آن بیماریها در سرایت آن بیماری است (بدون اینکه آن سرایت را به اراده و مشیت خداوند ارجاع دهد) پس اختلافی بین این دو مسئله وجود ندارد، جز اینکه نوع و شکل گرفتاری به شرک در این دو مسئله متفاوت است. و این چیزی است که قطعاً هیچ تأثیری در تغییر حکم ندارد.

[۱۴] اما کسانی که سرایت بیماری را بعنوان سببی که به اذن الله تعالی انتقال می‌یابد، تأیید کرده‌اند آن را با طیره (بدیمنی و ...) متفاوت می‌دانند. از این جهت که کسی که طیره را انجام می‌دهد، چیزی که در اصل هیچ‌گونه سببی نیست، سبب قرار می‌دهد. و متمسک و متشبث به وهم و خیالی می‌شود که از نظر شرع از

۱. کسانی که بطور کلی سرایت را نفی می‌کنند، به شدت بر نصوص وارده درباره نفی و عدم وجود آن پافشاری می‌کنند و خیلی محکم بر این هستند که پیامبر بعد از نفی سرایت و انتقال مریضی فردی در جواب پیامبر (ﷺ) گفت: نظرتان درباره شتری که در صحرا همچون آهو (سرحال و سالم) است اما بعداً شتران دارای بیماری گری با آن قاطی می‌شوند و او هم به گری گرفتار می‌آید او (ﷺ) فرمود: «فمن اعدی الاول؟» چه کسی بر اولین شتر این بیماری را سرایت داد. اما کسانی که انتقال بیماری را به اذن خدا تأیید می‌کنند و معتبر می‌دانند. به امر و دستور پیامبر (ﷺ) به فرار از جزام، تمسک نموده‌اند. و همچنین به نهی او از داخل شدن به سرزمینی که در آن طاعون افتاده بود و مانند اینها از احادیث دیگری که حافظ بیهقی قسمتی از آنها را در السنن الکبری ج ۷ ص ۲۱۶ - ۲۱۹، آورده است. طبق آگاهی و اطلاع، در این میان ابن حجر در فتح الباری ج ۲۱ ص ۲۷۷ - ۲۸۱، بیشتر از علمای دیگر، دامنه بحث را در عرضه اقوال مربوط به این مسأله، باز کرده است.

هیچگونه اعتباری برخوردار نیست، برخلاف کسی که از بیماری و سرایت آن خودداری می‌کند و با این اعتقاد که انتقال درد و بیماری، صرفاً راجع به امر و دستور خداوند است. و او فقط از سبب و علتی پرهیز می‌نماید که خداوند به واسطه آن مطابق با اراده خود ضرر و زیان قرار داده، همانطور که آن را در مخلوقات دیگری غیر از آن قرار داده است؛ در نزد آنها، در صحت مسلک و روش این فرد، و عدم ارتکاب عملی که موجب می‌شود گذشته از شرک اکبر، به شرک اصغر بر او حکم شود، هیچ اشکال و ایرادی وجود ندارد. (والله اعلم)^۱

۱. مشهورترین فردی که عدوی (سرایت بیماری) را به این صورت تقسیم‌بندی نموده، بیهقی است در کتاب السنن الکبری ج ۷ ص ۲۱۶-۲۱۹، و الآداب ص ۱۸۶-۱۸۸، اما از علمای شافعی مذهب، حلیمی در کتاب المنهاج ج ۲ ص ۲۲ و ۲۳ بر او سبقت گرفته است. نووی هم این تقسیم را در شرح مسلم ج ۱۴ ص ۲۱۳-۲۱۴، ترجیح داده، و آن را قول جمهور علمایی قرار داده که گرایش و روی‌آوری بدان، تخصیص می‌یابد. و مناوی هم در شرح دو حدیث شماره ۹۹۰۷ و ۹۹۰۸ موجود در فیض القدر ج ۱۲ ص ۶۴۸۸ - ۶۴۹۰، آن را ترجیح داده است و درباره آنچه که متعلق به این مسئله است، نگاه: به معالم السنن ج ۴ ص ۲۱۵ - ۲۱۶، ۲۱۸ - ۲۱۹. و کتاب اعلام الحدیث، خطابی ج ۳ ص ۲۱۱۸، و شرح السنة، بغوی ج ۱۲ ص ۱۶۷ - ۱۷۰، و النهایه ابن الاثیر ج ۳ ص ۱۹۲ - و فتح الباری، ابن حجر العسقلانی ج ۱۲ ص ۲۱، ج ۲۱ ص ۲۷۷ - ۲۸۱. و کتاب نزهة النظر ص ۳۵ - ۳۶. و نگاه: به الدرر النضید، تفتازانی حفید (نوه) ص ۶۶، ۹۸ و ۹۹ و غیر اینها.

مسأله ششم: تبرک ممنوع

برکت در لغت یعنی: رشد و نمو، فزونی و سعادت، و تبریک یعنی دعا کردن برای آن^۱ بر همین معنا گفته می‌شود: بارک الله الشئ و بارک فیه، وعلیه، یعنی فزونی و خیر را در آن قرار بدهد^۲ بالاخره تبرک یعنی: «ثبوت خیر الهی در چیزی، خداوند

می‌فرماید: ﴿لَفَنَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [اعراف: آیه ۹۶]

ترجمه: «... اگر ایمان می‌آوردند و پرهیز می‌کردند، برکات آسمانها و زمین را بر آنها می‌گشودیم»^۳

بدین علت به این نام، نامگذاری شده، که خیر در آن، به گونه استقرار و جمع آب در برکه، استقرار می‌یابد. و مبارک به چیزی گفته می‌شود که دارای آن خیر و نیکی باشد... و چون خیر و نیکی خداوند طوری صادر می‌گردد که احساس نمی‌شود، و اینقدر زیاد است که قابل شمارش نیست و بی‌حد و حصر است، به هر چیزی که در آن فزونی و رشدی غیر محسوس مشاهده می‌شود، می‌گویند، آن چیز مبارک است و در آن برکت و فزونی هست.^۴

برکتی که این وصفش است خواسته‌ای است که هرکسی بر آن حریص است، اما بنده در این مقام از دو امر، ممنوع و نهی شده است: اول اینکه برکت را بر اساس اوهام و گمان‌ها در اشیاء جستجو کند. دوم این است که فرد در بدست آوردن خیر و برکت حقیقی از وسایلی که شرع [برای آن تجویز نموده] تجاوز نماید، چون شرع اگر برای یکی از اشیاء برکت خاصی را مشخص نموده، وسایلی را که از لابلای آنها آن برکت بدست آورده می‌شود، نیز مشخص کرده است.

اما چیزی که مردم می‌پندارند که در آن خیر و برکت وجود دارد، برای کسب این

۱. القاموس فیروزآبادی ج ۳ ص ۲۹۳

۲. لسان العرب ابن منظور ج ۱۰ ص ۳۹۵

۳. اول آیه عبارتست از: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقَوْا﴾

۴. مفردات الفاظ القرآن امام راغب اصفهانی ص ۱۲۰

برکت گمان شده امور نادرستی را بکار می‌گیرند که منجر به شرک می‌شوند. و چنین مطلبی درباره‌ی اضافاتی که بر آنچه که شرع در اموری آورده که به برکت آنها اذعان کرده است، صورت گرفته، مثلاً گاهی زیاده‌روی کنندگان، بر اموری که مشروع می‌باشند، اعمالی را زیاد می‌نمایند که بواسطه آن‌ها، آن برکت را جستجو می‌کند. در نتیجه، در آن زیادت، محذوری می‌باشد نظیر محذوری که کمی پیش ذکر شد.

در زمان جاهلیت در بین قوم عرب این تبرک ممنوع وجود داشت و بقایایی از آن در میان مردم باقی مانده بود که از جمله این بقایا موردی است که قبلاً در حدیث ابو واقد لیثی ذکر شده، از طلب افراد تازه مسلمان از پیامبر (ﷺ) مبنی بر اینکه درختی را برایشان مشخص گرداند هم مانند آن درختی که مشرکان در کنار آن می‌نشستند و سلاحهایشان را بر آن آویزان می‌کردند.^۱

به همین دلیل پیشینیان، به انکار نمودن کار جاهلان در رابطه با این موضوع، و تحذیر و هشداردهی به مردم از درافتادن به آن، یا اعتقاد به اینکه آنچه را که شرع آورده، هر کاری بر آن دلالت می‌کند، یادآور شده‌اند.

مشهور است که امیرالمؤمنین عمر (رضی الله عنه) حجرالاسود را بوسید و گفت: «قطعاً می‌دانم که تو سنگی هستی که نه ضرر داری و نه سودی می‌رسانی، و اگر پیامبر (ﷺ) را ندیده بودم که تو را می‌بوسید، تو را نمی‌بوسیدم».^۲

این سخن بسیار بزرگی است که علمای شافعی مذهب توجه بسیاری بدان کرده و سبب گفته‌ی عمر را در این موقعیت [۱] بیان کرده‌اند، بیهقی گفته است: «امیرالمؤمنین عمر (رضی الله عنه) قبلاً سنگ را پرستش نموده، و هنگامی که به سوی رکن کعبه و پایه آن چنگ زده، انگار از وضعیت دوران جاهلیت خود ترسیده، بدین خاطر از هرچیزی به غیر از خدا دوری نموده است. و آنجا چنین می‌گوید که ای

۱. تخریج آن در شماره ۳ پاورقی صفحه ۵۲۷ - ۵۲۸ (اصل کتاب) گذشت.

۲. بخاری ج ۲ ص ۱۵۹ - ۱۶۰، کتاب الحج، مبحث حجرالاسود، و مسلم ج ۹ ص ۱۷، کتاب الحج، باب استحباب تقبیل الحجرالاسود فی الطواف. این عبارت حدیث از آن صحیح بخاری است.

سنگ تو نه ضرری و نه سودی می‌توانی ببخشی، می‌خواهد بگوید که آن سنگ، فقط در قالب یک سنگ است [و چیز دیگری نیست . . .]. و او تنها بخاطر پیروی و متابعت سنت است که آن را می‌بوسد (و زیارت می‌کند).^۱

۱. شعب الایمان ج ۳ ص ۴۵ بیهقی این کلام را موقع توجیه این روایت گفته که حضرت علی، حضرت عمر را تخطئه کرد بدین علت که حضرت عمر معتقد بود که حجرالاسود نفع و ضرر می‌رساند بدینگونه که، برای کسی که بر روی آن دست کشیده، در روز قیامت شهادت می‌دهد. عمر در جواب گفت: «پناه می‌برم به خدا از اینکه در میان قومی زندگی کنم که تو در میان آنها نباشی ای ابوالحسن» بیهقی هدف کلام عمر را چیزی دانسته که ما اینجا آن را نقل کردیم و مراد از کلام منسوب به علی را قیامت قرارداده است. ولی حقیقتاً بیهقی از این کار بی‌نیاز بوده، چون این زیادت از طریق بسیار ضعیفی روایت شده، چون راوی از افراد ابوهارون العبیدی است که خود بیهقی بر ضعیف بودن او صحه گذاشته است.

و این عبیدی یک نفر شیعی است که نه یک نفر بلکه افراد زیادی از علمای جرح و تعدیل او را کاذب دانسته‌اند که در تهذیب التهذیب ابن حجر ج ۷ ص ۴۱۲ - ۴۱۴ آمده و این روایت اضافه‌ای که راوی آن حال و روزش چنین است، نباید در توجیه آن کاغذ و قلم را هدر داد و در پی جمع کردن بین این روایت و آنچه که ثقات آورده‌اند، خود را به زحمت کشاند. ابن حجر هنگامی که این زیاده را در فتح الباری ج ۷ ص ۲۵۴ و تلخیص الحیر ج ۲ ص ۲۶۴ می‌آورد، خوب بدان اشاره کرده و گفته است: «در اسناد آن ابوهارون العبیدی هست که خیلی ضعیف می‌باشد.» هدفش این است که این اضافه چیزی نیست و به همین دلیل خود را به توجیه آن مشغول نکرده و بحثی و گفتاری درباره متن آن به میان نیاورده است. و معلوم است که سر هم کردن حکایت‌های باطل و عادت و خوی حکایات شیعیان است تا بدینوسیله فضل علی را در زمینه خلافت بر سه خلیفه را شیوه دیگر قبل از او، اعلان دارند. پس لازم است که به هنگام آوردن این روایت، به این نکته آگاه باشیم.

ابن حجر در تهذیب التهذیب ج ۱۲ ص ۴۱۴ از بهزبن اسد نقل می‌کند که او پیش ابوهارون العبیدی رفت و گفت: آنچه که از ابوسعید الخدری شنیده‌ای، بازگو کن و به من نشان بده. او هم کتاب و نوشته‌ای درآورد که در آن نوشته شده بود حدثنا (روایت نمود و به ما گفت) ابوسعید، که عثمان داخل منزلش شد در حالی که او به خدا کافر بود، گفتم تو بر این کلام تأکید می‌نمایی (و آنرا درست می‌پنداری)؟ او گفت: همانطور است که می‌بینی. ابن حجر چنین داستان را پی‌گیری می‌کند «این دروغ واضحی است که بر ابوسعید بسته‌اند»

به همین دلیل قول ابن حجر در تقریب ص ۴۰۸ در شرح حال ابوهارون که گفته: «او متروک است و بعضی او را کاذب می‌دانند» احتمالاً با آنچه که در اینجا عنوان کرده، جور درنیاید، بلکه مناسب‌ترین تعریف در وصف او رتبه دوازدهم است که عبارتست از کسی که بر او کذب و وضع (یعنی دروغ‌پردازی و افترا) را اطلاق می‌نمایند. همانطور که در صفحه ۷۵ تقریب آمده و خود ابن حجر یکی از کسانی است که وی را دروغ‌گو دانسته است. (و خداوند آگاهتر است)

[۲] امام نووی چنین گفته است: «به این خاطر جمله‌ی (انک لاتضر و لاتنفع) را گفته تا کسانی که تازه مسلمان شده‌اند فریب نخورند چون آنها بر عبادت و بزرگداشت^۱ سنگها عادت داشته‌اند و به نفع سنگها امید، و از ضرر و خسارت آنها واهمه داشته‌اند اگر در تعظیم آنها کوتاهی می‌کنند، و آن موقع به زمان جاهلیت هم نزدیک بود، این بود که عمر (رضی الله عنه) ترسید از اینکه یکی از آنها، او را ببیند که دارد آن سنگ را می‌بوسد و بدان اهتمام می‌ورزد. در نتیجه این امر، بر او مشتبه و نامعلوم شود [و جور دیگری فکر کند]. به همین خاطر، حضرت عمر توضیح داد که این سنگ خودبخود نفع و ضرری ندارد.^۲ هر چند که اجرای آنچه که در آن مشروع شده است، با جزا و پاداش نفع می‌رساند، باز هم بدین معنا است که این سنگ قدرتی بر نفع و ضرر رسانیدن ندارد و آن هم مانند بقیه مخلوقات دیگری که نفع و ضرری ندارند، سنگی مخلوق است. عمر این سخنان را در موسم حج بیان کرد تا شهروندان و اهالی مناطق مختلف و سرزمینهای متفاوت این کلام را حفظ کنند و فهم نمایند.»^۳

[۳] ابن دقیق‌العید نیز در مقام بیان گفتار عمر گفته است: «... این را گفته تا وهم و خیالی که در ذهن مردم از زمان جاهلیت نقش بسته بود، را از بین ببرد، و عدم بهره‌برداری و انتفاع توسط سنگها، از این حیث که سنگ می‌باشند، را محقق سازد، آنچنانکه جاهلیت درباره بتها عقیده داشت، (و خواست که این اعتقاد از بین برود)»^۴

[۴] و ابن حجر عسقلانی از آن چنین برداشت نموده است: «این کار ابن خطاب برای دفع نمودن آنچه که برای بعضی از جاهلین واقع شده، مبنی بر اینکه در حجرالاسود خاصیتی است که به ذات آن برمی‌گردد» و بیان اینکه: «امام اگر از کار خود، نسبت به کسی بترسد که موجب تباهی اعتقاد او شود. باید سریعاً آن امر را

۱ (تعظیماً) در عبارت آمده که (تعظیمها) بهتر است.

۲. (آن) در عبارت آمده که (ان) بهتر است.

۳. شرح مسلم ج ۹ ص ۱۶-۱۷ و چیزی شبیه به آن در المجموع ج ۸ ص ۳۱

۴. احکام الاحکام ص ۴۶۹

بیان کند و آشکار سازد.» می‌باشد و شیخ ابن حجر عسقلانی از شیخ خود [۵] عراقی^۱ نقل کرده که او این برداشت را نموده که «بوسیدن هر چیزی که شرع چیزی درباره آن نگفته مکروه است»^۲ همانگونه که علمای شافعی مذهب به گفتار عمر (رضی الله عنه) عنایت داشته‌اند به همان شیوه به آوردن گفتار بعضی از سلف در انکار کسانی که به عنوان تبرک بر مقام ابراهیم دست می‌کشند، اعتنا و توجه نموده‌اند. برای مثال ابن زبیر (رضی الله عنه) افرادی را مشاهده نمود که بعنوان تبرک مقام ابراهیم را مسح می‌کردند، به همین خاطر آنها را از آن کار و نهی کرد و گفت: «به شما دستور نداده‌اند که آنرا مسح کنید، بلکه شما مامور شده‌اید که نماز بخوانید.»^۳ و مجاهد گفته‌است: «مقام را نبوسید و بر آن دست نکشید!»^۴ و قتاده هم می‌گوید: «به آنها دستور داده شده که نزد مقام فقط نماز بخوانند، و دستور ندارند بر آن مسح کنند و دست بکشند. اما این امت چیزی را از آنچه که امت‌هایی قبلی بر دوش کشیده‌اند، به عهده گرفته است. و این در حالی است که یکی از کسانی که جا و اثر پاشنه و انگشتانش را در آن دیده است، برای ما تعریف کرده که این امت بر این اثر دست کشیده‌اند تا جایی که آن اثر، از بین رفته^۵ و محو شده‌است.»^۶

[۶] حلیمی گفته‌است: «هیچکس نباید مقام را لمس و مسح کند و یا آنرا ببوسد.»

۱. ابن حجر نام شیخ خود را ذکر نکرده، بلکه گفته: «شیخ ما در شرح الترمذی گفته‌است» و شیخ و استاد او که ترمذی را شرح نموده ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین عراقی است که حافظ معروفی بوده، او علاوه بر کتاب مذکور، احادیث احیاء را تخریج نموده، و علوم الحدیث ابن‌صلاح را به نظم درآورده، سپس آنرا شرح داده‌است. و بجز اینها کتابهای دیگری هم دارد، او سال ۸۰۶ وفات یافت. نگاه کنید به طبقات الشافعیه ابن قاضی شهبه ج ۴ ص ۳۵۹-۳۶۳- و البدر الطالع، الشوکانی ج ۱ ص ۲۴۶-۲۴۸

۲. فتح الباری ج ۷ ص ۲۵۵

۳. المصنف، عبد الرزاق ج ۵ ص ۴۹ شماره ۸۹۵۸- ابن ابی شیبه ج ۳ ص ۴۱۶ شماره ۱۵۵۱۲

۴. ابن ابی شیبه در المصنف ج ۳ ص ۴۱۶ شماره حدیث ۱۵۵۱۳، آنرا روایت کرده‌است.

۵. المعجم الوسیط ج ۱ ص ۲۵۲ کلمه اخلولق «پاره شدن (الثوب و الجلد): یعنی پوسید، از بین رفت، نرم شد و...»

۶. جامع البیان ابن جریر ج ۱ ص ۴۲۲، تاریخ مکه ازرقی ج ۲ ص ۴۰۱ و عبارت از آن ابن جریر است و سیوطی در کتاب الدر المنثور ج ۱ ص ۲۹۲ آنرا به عبد بن حمید نسبت داده و ابن المنذر نیز همین کار را کرده‌است.

سپس گفته ابن زبیر و مجاهد را ذکر کرده است.^۱

[۷] بغوی در تفسیر این آیه ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقره: آیه ۱۲۵]، از قتاده، مقاتل و سدی نقل کرده که آنها گفتند: «نزد مقام ابراهیم به آنها امر شده که نماز بخوانند، اما به مسح کردن و بوسیدن آن امر نشده‌اند»^۲

[۸-۹] ابن کثیر هم در تفسیر این آیه قول پیشین قتاده که در انکار مسح مقام^۳ گفته شده، را نقل کرده و ابن حجر نیز همین کار را انجام داده است.^۴

[۱۰] و یکی از مقولات نفیس و ارزشمندی که در رابطه با این مسأله ذکر می‌شود این است: چیزی که شافعی را به مخالفت به استادش مالک بن انس وادار کرد، این بود که به او خبر رسید که در اندلس کلاه رنگارنگی^۵ که از آن امام مالک است، مردم به آن استسقا می‌کنند (طلب باران می‌کنند)، وقتی به آنها گفته می‌شود که پیامبر (ﷺ) چنین گفته، آنها می‌گویند مالک چنین فرموده است»^۶

این داستان بر این نکته تأکید دارد که شافعی این کار را ناپسند و مذموم دانسته، چون شامل مبالغه [در احترام] و خروج از راه و روش درست و راست می‌باشد.

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۴۵۳.

۲. معالم التنزیل ج ۱ ص ۱۴۷

۳. تفسیر القرآن العظیم ج ۱ ص ۱۷۰

۴. فتح الباری ج ۱۷ ص ۲۰، ۲۱

۵. در المعجم الوسیط ج ۲ ص ۷۹۹ معنای الکمّه و قلنسوه (که در اصل کتاب و عبارت آن آمده) چنین توضیح داده «الکمّه: کلاه گردی است که سر را می‌پوشاند» و همین معجم در آدرس ج ۲ ص ۷۵۴ قلنسوه را چنین معنا کرده است: «لباسی برای پوشانیدن سر است که انواع و اشکال مختلفی دارد.»

۶. بیهقی در المناقب ج ۱ ص ۵۰۸ نقل این قضیه را نقل نموده و گفته است «در کتاب ابویحیی زکریا بن یحیی الساجی درباره آنچه مصریان می‌گویند، خوانده‌ام.» و ساجی از دو شاگرد و یار بزرگ شافعی یعنی مزنی و ربیع این روایت را گرفته است. همانطور که در طبقات ابن کثیر ج ۱ ص ۲۰۳، و طبقات السبکی ج ۳ ص ۲۹۹ آمده است. و رد و مخالفت شافعی با استادش (مالک) معروف و مشهور است. و در کتاب الام ج ۷ ص ۱۹۱ کتاب اختلاف شافعی و مالک آمده و امام شافعی بعضی از ایراداتی که از مالک گرفته است، ذکر کرده است که اگر می‌خواهید، به آن نگاه کنید!

اصحاب شافعی در مناسبات زیادی مسئله تبرک ممنوع را بحث کرده و آورده‌اند، و ما از آن، آنچه را که میسر و فراهم است، نقل می‌کنیم تا عنایت آنها به این امر عظیم را بیان کرده باشیم.

[۱۱] برای نمونه حلیمی از بعضی علما و اهل علم روایت کرده که آنها از متصل کردن و چسباندن شکم و پشت خود به دیوار قبر پیامبر (ﷺ) و مسح و مالیدن دست بر آن، نهی کرده و آنرا بدعت دانسته‌اند. حلیمی آن را تأکید کرده و بر درستی آن دلیل آورده مبنی بر اینکه در زمان حیات پیامبر (ﷺ) [اصحاب] با مسح دیوارهای خانه‌اش و با چسباندن سینه و پشت بر آن، تقرب نجسته و این کار را نکرده‌اند، و بیانگر این نکته است که مانند خانه کعبه که دور آن طواف می‌کنند، به دور قبر رسول الله (ﷺ) این طواف انجام نمی‌گیرد. و مسح و کشیدن دست بر کعبه امری بلامانع است ولی برعکس مسح و کشیدن دست بر دیواره قبر پیامبر (ﷺ) مجاز نمی‌باشد.^۱

[۱۲] نووی هم این را نقل کرده و در تأیید آن گفته‌است: «این همان حقی است که علما گفته و بر آن موافقت داشته‌اند. و به مخالفت بسیاری از عوام و انجام این کار توسط آنها، هیچ ترتیب اثری داده نمی‌شود. چون اقتداء و عمل، تنها به احادیث صحیح و اقوال علما می‌باشد، و به بدعت‌های عوام و یا دیگران و نادانی‌هایشان توجه نخواهد شد.» سپس گفته‌است «هر کسی بر دلش خطور کند که مسح با دست و این نوع کارها، برکت‌دارتر است، این فکر برخواسته از غفلت و نادانی اوست، چون برکت صرفاً در چیزی است که موافق با شرع باشد، و پس چگونه^۲ فضل و زیاده‌خواهی [در برکت] در فی لغت با حق و صواب مطالبه می‌شود؟»^۳

این کلام امام نووی از نهایت زیبایی و استحکام برخوردار است.

[۱۳] و سیوطی هم تأکید نموده بر اینکه پشت و شکم چسباندن به دیوار قبر

۱. المنهاج فی شعب الایمان ج ۲ ص ۴۵۷

۲. در المعجم الوسیط ج ۱ ص ۶۵ گفته شده که: «بیشترین استعمال در معنای طلب ابتغی است نه کلمه بغی» شاید در این مکان کلمه یُبْنَغی بهتر از یَبْنَغی باشد که در عبارت اصل کتاب آمده است. (و الله اعلم)

۳. المجموع ج ۸ ص ۲۷۵

پیامبر (ﷺ) و همچنین مسح و بوسه آن جزو اموری است که منهی عنه و منکر می‌باشند.^۱

[۱۴] عز بن جماعه گفته است «بعضی از علما خم کردن پشت در مقابل قبری که از قداست برخوردار است، به هنگام سلام کردن به آن را بدعت به حساب آورده‌اند، او می‌گوید: کسانی که از علم و آگاهی برخوردار نیستند، فکر می‌کنند که این انحنا علامت بزرگداشت می‌باشد. و بدتر از آن بوسیدن خاک گور است که این کارها از هیچکدام از سلف و گذشتگان روی نداده و می‌دانیم که همه خیر و نیکی در پیروی و تبعیت کردن از آنها است (خداوند آنها را مورد رحمت خود قرار دهد و ما را بواسطه آنها منفعت بخشد). و هر که بوسیدن خاک را باعث ارتقای برکت بداند، نشانه جهالت و غفلت او است. چون برکت صرفاً در چیزی است که موافق شرع و اقوال سلف و اعمالشان باشد. و من از کسی که این را نمی‌داند و مرتکب آن می‌شود، متعجب نمی‌شوم، بلکه از کسی به تعجب می‌افتم که با اینکه بر قبح و زشتی آن آگاه است و می‌داند که مخالف با عمل سلف صالح است، باز هم به درست بودن آن فتوا می‌دهد و آنرا تحسین می‌نماید. و برای آن، شعر را به عنوان شاهد می‌آورد.»^۲

[۱۵] امام غزالی در آداب زیارت مدینه می‌گوید: «مالیدن دست بر دیوار و بوسیدن آن جزو سنت نیست»^۳ یعنی دیوار قبر پیامبر (ﷺ) پس علما متذکر شده‌اند که لمس و تقبیل قبر پیامبر (ﷺ) ممنوع است و بیان داشته‌اند که این کار بدعتی ناپسند و زشت است و از کار و عمل مسلمانان نمی‌باشد.

و این کار را عوام و امثال آنها صرفاً از یک سو با هدف تعظیم و بزرگداشت

۱. الامر بالاتباع و النهی عن الابتداع صفحه ۲۵۹

۲. هداية السالك ج ۳ ص ۱۳۹۰-۱۳۹۱، ظاهراً کلامی که از بعضی از این علما نقل شده، با کلام ابن جماعه تداخل پیدا کرده و یکی از دیگری قابل تشخیص نیست، و نهایت و آخر کلامی که پرانتز برای آن گذاشته در متنی که به چاپ رسیده صحیح نیست در هر صورت ابن جماعه کلام آنها را در تأکید بر گفته‌اش آورده، پس عدم تمیز و جداسازی کلامش از کلام علما هیچ ضرری را به معنا وارد نمی‌کند.

۳. الاحیاء ج ۱ ص ۳۰۶

قبور و از سوی دیگر، بقصد تبرک انجام می‌دهند.

[۱۶] خراسانیان شافعی مذهب گفته‌اند: «قبر [هیچ کسی] نباید مسح و لمس و تقبیل شود، چون این کار جزو عاداتهای مسیحیان است»^۱

[۱۷] ابوموسی‌المدینی هم بر این نظریه تأکید دارد.^۲

[۱۸] غزالی هم مانند آن را گفته، هنگامی که به منع از لمس کردن قبر پیامبر (ﷺ) و بوسیدن آن یادآور شده است. بطوریکه گفته: «دست زدن و بوسیدن آرامگاهها عادت یهود و نصاری است».^۳

[۱۹] ابوالحسن زعفرانی^۴ تأکید نموده بر اینکه مالیدن دست و بوسیدن قبور توسط عوام از نظر شرعی جزو بدعتهای منکری است که قطعاً باید از آنها دوری شود و انجام دهنده آنها را بازدارند و نهی کنند.^۵

[۲۰] ابوشامه «رحمته» هم در بحث بدعتهایی که اهل آن فکر می‌کنند که جزو عبادات و قربت‌هاست گفته‌است: «از این قسم است که عامه مردم بدان گرفتار شده‌اند، اینکه شیطان این عمل را برای عامه مردم مزین کرده که دیوارها و ستونها را آیین‌بندی و معطر نمایند، و در هر شهری مکان مخصوصی را برای چراغانی کردن با شمع و فانوس و غیره مشخص کرده‌اند به این دلیل که

۱. نووی در المجموع ج ۵ ص ۳۱۱، آنرا از کتاب حافظ ابوموسی‌المدینی (آداب زیارة القبور) نقل کرده‌است.

۲. او حافظ محمد بن ابوبکر عمر اصفهانی است، تصنیفات فراوانی از خود بجای گذاشته، مثل *تنمة الغریبین* و *ذیل معرفة الصحابة* و غیر این دو، او «رحمته» بسیار متواضع بود و از کسی چیزی را قبول نمی‌کرد. سرانجام در سال ۵۸۱ هجری وفات یافت. نگاه کنید به السیر، ذهبی ج ۲۱ ص ۱۵۲-۱۵۹ و طبقات السبکی ج ۶ ص ۱۶۰-۱۶۳ ابوموسی در کتابش به نام آداب زیارة القبور، بدان اقرار نموده است. نگاه کنید به المجموع، نووی ج ۵ ص ۳۱۱.

۳. الاحیاء ج ۱ ص ۳۲۰.

۴. فقیه و محدث محمد بن مرزوق بغدادی، بیشتر از خطیب بغدادی [حدیث] شنیده، و نزد ابوالسحاق شیرازی فقه آموخت. و چندین کتاب از جمله *مناسک الحج* را تألیف کرده است. و سرانجام در سال ۵۱۷ وفات یافت. نگاه: به السیر، الذهبی ج ۱۹ ص ۴۷۱-۴۷۲، و طبقات ابن قاضی شهبه ج ۱ ص ۳۰۲ شماره شرح حال ۲۶۲.

۵. نووی در المجموع ج ۵ ص ۳۱۱ از کتاب آداب زیارة القبور ابوموسی اصفهانی، آنرا نقل کرده و ابوموسی آنرا از کتابی از زعفرانی که درباره جنائز است.

حکایت کننده‌ای برای آنها حکایت می‌کند که او در خوابش یکی از کسانی را که به صالحیت و ولی بودن مشهور است، در آنجا دیده است. مردم هم آن کار را می‌کنند و هر چند که فرائض را نیز کاملاً انجام نمی‌دهند و واجبات خدا و سنت‌ها را ضایع می‌نمایند، ولی بر آن چیز محافظت می‌کنند و گمان می‌برند که با این عمل به درگاه خداوند تقرب جسته‌اند.^۱

این وضعیت و حال متوهمان برکت است. پیوسته کارشان همین است تا بطور کلی از شرع خدا جدا می‌شوند، سپس بطور تدریجی به مراحل بدتر و خرابتر هم می‌رسند، و دچار شرک و انواع گمراهی می‌شوند. همانطور که ابوشامه «رحمته» نقل کرده و ما پیشتر از آن سخن رانیدیم.^۲

[۲۱] ابن‌النحاس کلام ابوشامه را کاملاً نقل کرده و در تعقیب آن گفته: «در دمشق بسیاری از این اشیاء وجود داشته مانند ستون معطر و آیین‌بندی شده، و سنگی در رودخانه قلوپ نزدیک مقابر مسیحیان در زیر آسیابی که بصورت بتی است، و سنگی در مسجد نارنج، و سنگی دیگر در میدان اصلی شهر. و اشیاء دیگری آنجا وجود داشتند. تا سرانجام اوایل قرن هشتم تعدادی از علما^۳ به همراهی جماعتی از مردم آنها را شکستند و آثارشان را از میان بردند. چون قطعاً خداوند، برای نصرت و پیروزی دین خود و سنت پیامبرش (ﷺ) و دفاع از آنها هر که را از بندگانش که بخواهد را مطابق مشیت خود، برای آن، آماده می‌نماید، پس آنچه که واجب است این است که اگر کسی چیزی را از این منکرات مشاهده کرد باید در صورت داشتن قدرت آنها را از بین ببرد. و هر چه از شمع و فانوس و چراغ که می‌بیند بر سر آن مقابر روشن شده خاموش گرداند. و برای مردم روشن نماید که این کار منکر، بدعت و اعتقادی فاسد و نادرست است. و حلال نمی‌باشد. و بیان کند که نافع و زیان‌رسانی جز خدا وجود ندارد. و هرگاه چیزی از این منکرات در بین مردم شایع

۱. الباعث علی انکار البدع و الحوادث ص ۱۰۱

۲. نگاه: به مطلب گذشته در صفحه ۵۲۸ و ما اینجا بخاطر اتلاف وقت و اطاله کلام آنرا دوباره نمی‌آوریم.

۳. منظورش ابوالعباس ابن تیمیه است.

شد، بر علما واجب است که حکم خداوند را در رابطه با آن تبیین نمایند و برای مردم شرح دهند و تا آنجا که در توان دارند آنرا انکار نمایند.^۱

[۲۲] ابن حجر هیتمی هم هنگامی که از بدعتها سخن به میان آورده، بر صوفیانی که شیطان طریقتشان را مبهم ساخته و آنها را فریفته و کاری کرده که آنها از راه سلف و پیشینیان کنار بگیرند، تندی و درشتی بخرج داده، سپس، تقریباً سخنی مانند ابوشامه در رابطه با تزینی که شیطان درباره معطر کردن دیوارها و ستون‌ها و مانند آنها، برای عوام انجام می‌دهد، ذکر کرده، سپس گفته است: «و قباحات‌های آنان در این زمینه، در این آشکار می‌باشد و نیازی به توضیح و بیان ندارد و این به اثبات رسیده که اصحاب (رضوان الله علیهم اجمعین) قبل از جنگ حنین از کنار درخت سدري گذشتند که مشرکین آنرا بزرگ می‌داشتند و سلاح‌هایشان را به آن می‌آویختند...» و حدیث ابوواقد لیثی را که بیشتر آوردیم، ذکر می‌کند.^۲

ابن حجر به این دلیل، عمل عوام را بی‌نیاز از توضیح و بیان می‌داند، که خیلی اشتها و انتشار یافته‌اند. تا جایکه تعریف و شناساندن مردم به آن کار بیهوده و زیادی است. فقط آنچه که لازم است [۲۳] بیان شود، حکم آن و ترساندن مردم و هشدار به آنها است. بهمین خاطر است که سیدی «رحمته» می‌گوید: «از این قبیل چیزها در نزد و مردم چیز زیادی از سنگ‌ها، چاه‌ها، صخره‌ها و درختان وجود دارد که گمان می‌کنند این اشیاء موجب شفای بیماران می‌شوند و نیازها را بر طرف می‌کنند، و سختیها و مشکلات را آسان می‌نمایند و یا از بین می‌برند. اگر بخواهم درباره‌ی آنچه که مردان و زنان بکار می‌گیرند و یا چیزهایی که خصوصاً زنها بر خود آویزان می‌نمایند تا تأثیرات و خواص مورد نظرشان را در شوهرهایشان ببینند و برای هر یک از این اشیاء اسمی را می‌گذارند که اگر جاهلیت اولی هم برمی‌گشت، در مقابل این همه جهالت اندیشی‌ها و باورهای نادرست زانو می‌زد،

۱. تنبیه الغافلین ص ۳۳۴

۲. سیدی در کتاب العقد الثمین ص ۲۱۴ آنرا از کتاب شرح اربعین ابن حجر نقل کرده و تخریج حدیث ابوواقد در شماره (۳) پاورقی صفحه‌ی ۵۲۸ گذشت.

قلم فرسایی کنم، کار به نگارش چندین جلد می‌کشد.»^۱

[۲۴-۲۵] سیوطی در اثنای بحث بدعت، کلام پیشین ابوشامه را آورده که درباره فتنه و گرفتاری عوام به جاها و مکان‌هایی است که بواسطه خواب‌ها، گمان می‌برند خیر و برکت از آنها سرازیر می‌شود.^۲ و کار کسانی را که بوسیله‌ی آنها، تبرک می‌جویند این افراد را به عبادت تشبیه نموده است، چون بت‌پرستان نیز بخاطر بت و غیره عین مکانهای متبرک و مقدس را مورد قصد خود قرار می‌دادند. و امید رسیدن به خیر و نیکی را در آنجا داشتند. و در عین حال بیان می‌کند که قصد این اماکن و نواحی، که این وصف آنهاست، از جمله‌ی منکرات می‌باشد و بعضی از آنها، از بعضی دیگر، منکریت بیشتری دارد. و هیچ تفاوتی هم ندارد که این رفتن جهت نماز و نیایش باشد و یا قربانی و یا دیگر عبادات.^۳

[۲۶] و در جای دیگری گفته‌است: «به خواب دیدن پیامبر (ﷺ) و فرد صالح و درستکاری در مکان و جایی، نشانه برکت و فضل آن مکان نمی‌باشد، تا آن بقعه و مکان مورد قصد افراد گردد و آن را مصلی و عبادتگاه قرار دهند، بلکه این کار مکروه و نادرست است.^۴ و این و امثال آن، تنها کار اهل کتاب بوده و هست. و این مکانها بسیار زیاد هستند و در بیشتر کشورها وجود دارند. این بقاع و مکانها خصیصه و امتیازی - هر چه که باشد - برای آنها در نظر گرفته نمی‌شود. چون تعظیم جایی که شرع مقدس آن را تعظیم ننموده باشد، بدترین جا است. به خصوص که این مکانها بخاطر مشابهت و همانندی با خانه‌های خداوند و تعظیم چیزی که خداوند آن را تعظیم ننموده، و اعتکاف و ماندگاری [عبادت گونه] بر اشیایی که خیر و شری از آنها به دست نمی‌آید، و نیز بخاطر بازداشتن مردم از راه خداست که قرار داده شده‌اند.»^۵

[۲۷] سپس توضیح داده که رفتن به سر گورها برای نماز یا دعا کردن در نزد آنها

۱. العقد الثمین ص ۲۱۶

۲. الامر بالاتباع ص ۱۱۵

۳. مرجع قبلی ص ۱۱۷

۴. انگار در عبارت کتاب چیزی افتاده‌است.

۵. الامر بالاتباع ص ۱۲۲ و ۱۲۳

به قصد تبرک و امید به جواب و قبولی دعا، عین دشمنی با خدا و رسول وی (ﷺ) می‌باشد. و این کار نوآوری دینی است که خدا به آن اجازه نداده است.^۱

[۲۸] مناوی در بحث حکم نماز در نزد قبور گفته است «اگر کسی این نماز را در آن مکان به قصد تبرک بپا داشته در دین خدا چیزی ساخته و پرداخته که خداوند به آن اجازه نداده است»^۲.

[۲۹] ابن حجر عسقلانی، از فرستادن جریر ابن عبدالله توسط پیامبر (ﷺ) برای هدم و ویرانی ذی‌الخلصه^۳ و آنچه جریر بر سر آنجا آورد از آتش زدن و شکستن آن، «مشروعیت ازاله‌ی آنچه که از بنا و غیر آن مایه‌ی افتتان مردم است خواه انسان باشد یا حیوان یا جماد» را استنباط کرده است.^۴

این کلام رو به کسانی دارد که فریب‌خورده‌ی اماکن و اشخاصی هستند که گمان دارند آنها برکت می‌آورند. ابن حجر، با استنباط از حدیث، تأکید می‌کند که کار مشروع با این افراد این است که سبب فتنه آنها با چیزی مناسب قطع شود. خواه به انسانی مفتون شده باشند، یا به حیوان و یا به جسم بی‌جانی.

[۳۰] او همچنین توضیح داده که خفای آن درختی که پیامبر (ﷺ) در زیر آن یارانش بیعت‌الرضوان را انجام داد، یک حکمت داشت، و آن این که «بخاطر خیر و برکتی که در زیر آن درخت واقع شد، هیچ افتتانی بدان حاصل نشود، چون اگر باقی می‌ماند، ممکن بود بعضی از افراد نادان آن را تعظیم نمایند، و چه بسا

۱. همان مرجع ص ۱۳۹

۲. فیض القدير ج ۱۲ ص ۶۴۳۱، حدیث شماره ۹۸۱۴

۳. معنای آن در متن و پاورقی شماره ۳ صفحه ۵۱۷ گذشت

۴. بخاری، کتاب المغازی، ج ۵ ص ۱۱۱ و ۱۱۲، باب غزوه ذی‌الخلصه، و در بعضی از روایاتش آمده که جریر و همراهانش، تمام کسانی که نزد آن بودند، کشتند.

۵. در صحیح بخاری ج ۴ ص ۸ کتاب الجهاد، باب البيعه فی الحرب ان لا یفروا، ابن عمر گفته است: «سال آینده که برگشتیم هیچ کدام از ما زیر آن درخت نرفت و این رحمتی از جانب خدا بود.» و همچنین در صحیح البخاری ج ۵ ص ۶۵، کتاب المغازی، باب غزوة الحديدیه، آمده که مسیب پسر حزن (رضی الله عنه) گفته است «وقتی در سال آینده ما برگشتیم، آنرا فراموش کردیم و هیچ کس از ما بر آن آگاهی نیافت» و در عبارت دیگری چنین آمده «پس در سال آینده به سوی آن برگشتیم، اما از دیده ما پنهان شد.» و نگاه: به صحیح مسلم ج ۱۳ ص ۵، کتاب الاماره، باب استحباب مبايعه الامام الجیش.

آنها را به این اعتقاد بکشاند که این درخت قدرت نفع و ضرررسانی را دارا است. همانگونه که این اعتقاد را الآن در [درختان] و اشیائی پایین تر از آن مشاهده می‌کنیم. و ابن عمر به همین مورد اشاره کرده که گفته‌است: «این رحمت خداوندی بود، یعنی مخفی شدن آن درخت بر آنها، [در سال] بعد رحمتی از جانب الله تعالی بوده است.»^۱

این مطلب بیانگر این است که ابن حجر از اعتقاد نادرست اهل باطل که بعضی از مکانها را محل نزول برکت قرار داده و آنها را تعظیم نموده، تا جایی که به قدرت خیر و ضرر آنها اعتقاد پیدا کرده اند، بستوه آمده است. بنابراین مخفی شدن درخت از چشمانشان - درختی که از اماکن مقدس موردنظر آنها خیلی مشهورتر است - رحمتی از جانب خداوند بوده، همانطور که ابن عمر گفته است؛ چون در آن امری پایان می‌یابد که موجب بروز فتنه است.

[۳۱] همانطور که امام نووی گفته است: «سبب خفای آن، این است که مردم به آن مفتون نشوند، چون در زیر آن درخت خیر و نیکی جریان پیدا کرده، و آرامش و مرحمت و خوشنودی نزول یافته و پس اگر این درخت ظاهر و معلوم باقی می‌ماند، این ترس وجودداشت که اعراب [بیابان گرد] و افراد جاهل، آن را تعظیم نمایند و آن را عبادت کنند، بنابراین خفای آن رحمت و نیکی خداوند برای آنها بوده است.»^۲

[۳۲] ابن حجر در اثنای شرح حدیث جاری شدن آب از بین انگستان پیامبر^۳ (ﷺ) ذکر کرده که حکمت درخواست وی (ﷺ) برای آوردن پس مانده‌ی آبی - قبل از وقوع این معجزه، - این بوده که مردم گمان نبرند که پیامبر (ﷺ) بوجود آورنده آب است، ابن حجر در عین حال یادآوری می‌شود که سخن پیامبر

۱. فتح الباری ج ۱۲ ص ۷۹، بطور احتمالی معنای دیگری هم برای قول ابن عمر آورده و از قول او چنین نتیجه گرفته که: آن درخت رحمت خدا برای مؤمنان بوده، چون رضایت و خوشنودی خدا بر آنها نازل شده است.

۲. شرح مسلم ج ۱۳ ص ۵.

۳. ابن حجر در فتح الباری ج ۱۴ ص ۷۳ ذکر کرده که این حدیث از طریق انس و جابر و ابن مسعود، ابن عباس و ابن ابی لیلی پدر عبدالرحمن آمده است.

(علیه السلام) بعد از جوشیدن آب فرمود: «حَى عَلَى الطهور المبارك و البرکه من الله»^۱ «بیا به سوی آبی پاک و پاک‌کننده که مبارک و مایه‌ی خیر و برکت از جانب خداوند است» اشاره به آن دارد که ایجاد از طرف الله تعالی^۱ است. و خطابی در شرح این حدیث که پیامبر (علیه السلام) از نزدیک دو قبر گذر کرد و خبر داد که صاحب این دو قبر دارند عذاب می‌بینند و سپس چوب خرمایی را برداشت و آن را دو تکه کرد، و بر هر قبری تکه‌ای را قرار داد. و گفت: «امید است که از عذابشان کم شود تا زمانی که آن دو چوب خشک نشده‌اند.»^۲ به خوبی این نکته را دریافته که احتمالاً گمان برده شود.

[۳۳] در آن چوب خرما سرّی وجود دارد که موجب توجه به آن می‌شود. بهمین دلیل او در نفی این پندار گفته است: «این کار بخاطر این نبوده که در خود آن قطعه چوب، معنا و دلیلی وجود داشته که آن [عنایت] را واجب بسازد.»^۳ ابوعمرو بن الصلاح در کتاب المنسک که درباره اموری است که مردم با انجام آنها میل به تحصیل برکت از راه غیر شرعی دارند، چنین گفته است:

[۳۴] «مدتی پیش بعضی از افراد فاجر و مکار در کعبه مکرمه دو امر نادرست و ناپسند را بدعت گذاری نمودند که ضررشان برای مردم عادی خیلی زیاد بود. یکی اینکه: درباره عروة الوثقی سخن به میان آورده، جای بلندی را در دیوار بیت‌الله

۱. فتح الباری ج ۱۴ ص ۸۱، شرح حدیث ابن مسعود، که بخاری در صحیحش ج ۴ ص ۱۷۱ در باب المناقب، باب علامات النبوة فی الاسلام، روایت نموده است.

۲. البخاری ج ۱ ص ۶۰ و ۶۱، کتاب الوضوء، باب من الكبائر ان لا یستتر من بوله، مسلم ج ۳ ص ۲۰۰، کتاب الطهارة، باب الدلیل علی نجاسة البول.

۳. معالم الحدیث ج ۱ ص ۲۷۴، و ذکر نموده که ممکن است دعای پیامبر (علیه السلام) چنین بوده که طلب تخفیف نموده تا آن دو قطعه چوب خشک شوند. اما باید گفت که امام مسلم در صحیح خود به آدرس ج ۱۸ ص ۱۴۴ و ۱۴۵ در حدیث طولانی جابر و داستان ابویسر، روایت نموده که پیامبر (علیه السلام) به جابر دستور داد تا آن مکانی که وی آنجا ایستاده بیاید و تکه چوبی را در طرف راست و یکی را در طرف چپ قرار دهد. هنگامی که جابر دلیل این کار را پرسید، او (علیه السلام) فرمود: «من از بین دو قبر گذشتم که شکنجه می‌شدند، دوست داشتم که آنها از طریق شفاعت من در رفاه بمانند تا هنگامیکه این دو تکه چوب مرطوب بمانند.» این حدیث دلیل است بر اینکه این نوع عمل مخصوص خود پیامبر (علیه السلام) می‌باشد، چون او (علیه السلام) از پروردگار خود خواسته و اینجا به صراحت آن را گفته است. (والله اعلم)

مورد هدف قرارداده که در مقابل درب کعبه است، و آنجا را عروة الوثقی نامیدند. و در دل افراد عوام انداختند که هرکسی که به آن نقطه دست زند، به عروة الوثقی چنگ زده است. مردم هم مجبور بودند که جهت رسیدن به آن هر نوع مشقت و زحمتی را بیازمایند و تحمل کنند. و بر همدیگر سوار شوند، حتی بعضی اوقات زنان بر پشت مردان می رفتند، (که در نتیجه آن) زنان و مردان یکدیگر را متقابلاً لمس می کردند که با این کار انواع خسارتهای دینی و دنیایی به آنها ملحق شدند.

مسئله دوم: میخی در وسط کعبه بود و آن را ناف دنیا نامیده بودند، و مردم را وادار کرده بودند که یکی از آنها ناف خود را نمایان ساخته و آن را روی آن جا بیندازد، تا نامش را بر روی ناف دنیا قرار داده باشد. خداوند بکشد، واضع و پدیدآورنده آن را!^۱

ابوشامه در بحث بدعتهای حج با ذکر کلام استادش ابن الصلاح را مورد تأکید قرار داده است.^۲ ظاهراً با این دو کار ابداع شده، تنها تحصیل برکت و خیر را مورد نظر داشتند. بنابراین مردم عادی و عوام با بعد از اینکه اهل مکر و فریب، و کسانی که به ناحق اموال مردم را می خورند، این منکرات را برای آنها زینت داده اند، مرتکب همه آنها شده اند. همانگونه که نووی به این نکته یادآور شده است هنگامی که از آنچه که ابن صلاح [۳۵] از آن تحذیر کرده، او هم تحذیر کرده، و کسی که آن را پدید آورده، گمراه خوانده است. و گفته است: «این دو بدعت که باطل هستند، بخاطر اهداف و اغراض فاسدی آنها را بوجود آورده اند، و همچنین برای دستیابی آنها به اموال نامشروعی که از مردم عادی می گیرند.»^۳ ابن صلاح هم می گوید: «از نادانیهای مردم عادی و بدعتهایشان در مسجد رسول الله (ﷺ) تقرب جستن آنها در روزه شریفه بین منبر و قبر پیامبر (ﷺ) با خوردن خرما صیححانی است. و همچنین بریدن موی سر خود و انداختن آن در چراغ بزرگ نزدیک تربت

۱. ابوشامه آن را در کتاب الباعث علی انکار البدع و الحوادث، صفحه ۲۷۹ و ۲۸۰، نقل کرده است.

۲. مرجع سابق ص ۲۷۹-۲۸۰.

۳. المجموع ج ۸ ص ۲۶۹.

پیامبر (ﷺ) یکی دیگر از این جهالت‌ها و بدعت‌ها می‌باشد.^۱

[۳۶-۳۷] ابوشامه^۲، سیوطی^۳ و نووی کلام ابن صلاح را نقل کرده، و آن را تأیید کرده‌اند و گفتیم که نووی عملکرد آنها را چنین توصیف کرده که «در زمره منکرات و بدعت‌هایی که ناپسند و قبیح شمره شده‌اند می‌باشد»^۴، بدون شک هدف عمومی از آنچه که در اینجا ذکر شد، تبرک جستن است نه اهانت به این اماکن و مواضع، ولی چون مستمسک و مستند آنها در این کار غیر از شریعت خدایی است، این کار، در زمره بدعت‌های قبیح و زشت آنها حساب می‌گردد. آنچه معلوم است این است که تبرک‌های ممنوع همه مثل هم نیستند، چون قسمتی از آنها جزو تبرک‌ها و بدعت‌هایی است که شرک در آن وجود ندارد و بعضی از آنها، شرک اصغر هستند، و قسمتی هم شرک اکبر و موجب خروج از دایره دین می‌باشند. همانگونه که سیوطی در اثنای ذکر آنچه که عامه مردم انجام می‌دهند از بریدن شاخ‌های بعضی از چهارپایان به قصد تبرک، گفته است. وی

[۳۸] گفته است: «شاخ‌های گاو، گوسفند و بز را با تن بر می‌برند، تا خیر و برکت بر آنها بیارد همه این کارها باطل است و شکی در تحریم آنها وجود ندارد. و این تحریم در بعضی از آنها به حدی می‌رسد تا اینکه جزو گناهان کبیره محسوب شود، و بعضی وقت‌ها بر حسب مقاصد و نیت‌ها کفر تلقی می‌گردد.»^۵

بالآخره این گوشه‌ای بود از زحمات و کوشش علمای مذهب شافعی درباره تحذیر و هشدار نسبت به تبرک ممنوع و غیرشرعی. ولی آنچه را که ما در این مورد آوردیم، این بدان معنا نیست که تمام کسانی که ما از آنها نقل کرده‌ایم بر صورتهای ممنوعه تبرک با هم متفق هستند، بلکه فقط خواستیم در اینجا بیان

۱. ابوشامه در کتاب الباعث ص ۲۸۲ نقل کرده.

۲. مرجع سابق ص ۲۸۲.

۳. الامر بالاتباع ص ۲۵۸.

۴. المجموع ج ۸ ص ۲۷۶.

۵. الامر بالاتباع ص ۱۴۲.

کنیم که علمای شافعی از تبرکی که دلیل شرعی ندارد منع می‌کنند، و اهل آن را خطاکار می‌دانند، چون قاعده‌ای که تمام آنها بر آن تأکید دارند این است که ادعای وجود برکت، بدون دلیل و حجت شرعی در اشیاء، بر ادعا کننده‌اش باز پس داده می‌شود و از او قبول نخواهد شد. حال هرکسی که باشد. «و خداوند داناتر است.»^۱

۱. بد نیست که اشاره کنیم به اینکه سبب اطالهی کلام در این مبحث را در مقدمه همین فصل در صفحه ۶۴، توضیح دادیم.

مسئله هفتم: دشنام دادن به زمانه

نصوص از این دشنام نهی فرموده‌اند، چون سب و ناسزا به دهر (زمان) مفساد بسیار بزرگی را دارد که بیشتر واقع شدگان در آن، مصیبت‌ها و بدبختی‌های آن را درک نمی‌کنند. شیخین از پیامبر (ﷺ) روایت کرده‌اند که وی گفته است «قال الله (عزوجل) يؤذینی ابن ادم، یسب الدهر و انا الدهر، بیدی الامر، اقلب اللیل و النهار»^۱ یعنی: خداوند فرمود: «بنی آدم مرا اذیت می‌کند، به زمانه (دهر) ناسزا می‌گوید، در حالیکه من زمانه هستم، امور در دست من است، و من شب و روز را دگرگون می‌کنم». و در روایت غیر از صحیح مسلم و بخاری چنین آمده: «یشتمنی عبدی و هو لایدری، یقول: وا دهره، وا دهره، و انا الدهر»^۲ «بنده ام به من ناسزا می‌گوید و نمی‌داند. او می‌گوید، آه از دست زمانه، آه از دست آن، در حالیکه من زمانه هستم.»

[۱] شافعی «رحمته» معنای نهی از ناسزاگویی به زمانه را توضیح داده و گفته‌است: «تأویل حدیث این است (در حالیکه خداوند هم بهتر می‌داند) قوم عرب عادتشان چنین بود که وقتی دچار مصایب و بلایایی از قبیل مرگ، پیری، اتلاف مال و غیره می‌شدند به زمانه ناسزا می‌گفتند. آنها می‌گویند: تنها زمانه ما را نابود می‌کند، و زمانه هم همان شب و روز است که دو ساعت و زمان هستند که دم به دم تازه خواهند شد. و می‌گویند: روزگار آنها را به فلاکت و نابودی کشاند و آنها را از بین برد، و شب و روز را بعنوان انجام دهندگان این کار قرار می‌دهند. بدین علت، دهر (روزگار و زمانه) را ملامت و نکوهش می‌کنند. و می‌گویند اوست که ما را به فنا برده و بلا را بر سر ما می‌آورد. پیامبر (ﷺ) فرموده‌است: «لاتسبوا الدهر علی انه

۱. البخاری ج ۶ ص ۶۱، کتاب التفسیر، سورة الجاثیه، باب وما یهلکنا الا الدهر، و عبارت از بخاری است. مسلم ج ۳ ص ۱۵، کتاب الالفاظ من الادب و غیرها، باب النهی عن سب الدهر.
 ۲. مسند امام احمد ج ۲ ص ۳۰۰، صحیح ابن خزیمه ج ۴ ص ۱۱۳، از طریق ابن اسحاق آن را روایت کرده که معنعن است، ولی ابن ابی العاصم در کتاب السنه ص ۲۶۵، شماره ۵۹۸، از طریق دیگری روایت کرده که محقق کتاب یعنی شیخ البانی آن را حدیث حسن دانسته‌است.

الذی یفنیکم والذی یفعل بکم هذه الاشياء، فانکم اذا سبیتم فاعل هذه الاشياء فانما تسبوا^۱ الله تبارک و تعالی، فان الله فاعل هذه الاشياء^۲ «بر این اساس که زمانه و روزگار شما را به باد فنا داده و مصایب را بر سر شما می‌آورد، ناسزا نگوئید، چون اگر شما بددهنی نمایید به نسبت فاعل و بوجود آورنده این اشياء، همانا خداوند را مورد ناسزایی خود قرار داده‌اید، چون تنها خدای متعال فاعل این اشياء است».

[۲] بیهقی قول شافعی را در معناکردن سبّ دهر، نیک و زیبا پنداشته و بعد از نقل کلامش می‌گوید: «راهها و طرق این حدیث و آنچه که بعضی از راویان از زیاده و اضافه‌اش را حفظ کرده‌اند، دلیل بر صحت این تأویل می‌باشد»^۳

[۳] ابن کثیر هم گفته: «این زیباترین چیزی است که در تفسیر آن گفته شده، و مقصود هم همین است»^۴

[۵ و ۴] ابن اثیر^۵ و نووی^۶ هم در رابطه با معنای این حدیث چیزی شبیه به آنچه شافعی گفته، ذکر کرده‌اند.

[۶] و سمعانی جنبه‌هایی را که در رابطه با معنای حدیث گفته شده، عرضه و بررسی کرده و در میان آنها، و به قول شافعی اعتقاد و تکیه کرده است^۷

[۷] و ابن خزیمه هم بعد از روایتی که از حدیث می‌کند، مفهوم سخن شافعی را عنوان می‌نماید.

۱. بدین صورت در السنن الکبری کلمه (تسبوا) در حدیث بدون نون آمده، و در الاسماء و الصفات همراه با نون آورده شده، و این یکی درست تر است چون از عامل جازم و ناصب خالی است.

۲. با روایت از حرمله در السنن الکبری اثر بیهقی ج ۳ ص ۳۶۵، و در الاسماء و الصفات ج ۱ ص ۳۷۸، - و مناقب الشافعی ج ۱ ص ۳۳۶. و عبارت حدیث که اینجا نقل شده از آن السنن الکبری است.

۳. السنن الکبری ج ۳ ص ۳۶۵

۴. تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۱۵۱ و ج ۳ ص ۵۱۷ - و البداية و النهایه ج ۱ ص ۳۳

۵. النهایه فی غریب الحدیث ج ۲ ص ۱۴۴

۶. شرح مسلم ج ۱۵ ص ۳

۷. تفسیر سمعانی ج ۵ ص ۱۴۳

[۸] ابن حبان^۱ در عنوان بندی بر یکی از طرق حدیث مذکور چنین گفته است: «ذکر اخبار به آنچه که بر انسان واجب و ضروری است از نسبت دادن امور به خدای عزوجل بدون شکایت و گلایه کردن از زمانه»^۲

[۹] و ابن حبان همچنین گفته است: «ذکر اخبار از سببی که رسول خدا بخاطر آن فرموده: «ان الله هو الدهر» «خداوند همان دهر است»، سپس این حدیث را ذکر می کند «یسب ابن آدم الدهر، و انا الدهر، بیدی اللیل و النهار»^۳ «بنی آدم به زمانه دشنام می دهد، در حالیکه زمانه منم، و شب و روز در دست من است».

[۱۰] بغوی مانند آنچه شافعی گفته، ذکر کرده، و گفته است: «هرگاه دچار سختی و مشکلات شدند و آن را به زمانه نسبت دادند و فاعل آن مصایب را مورد فحش و دشنام قرار دادند، قطعاً دشنام و سب آنها مرجعش ذات الله تعالی است، چون در حقیقت اموری که به زمانه نسبت می دهند فاعل اصلیش تنها او است»^۴

[۱۱] منذری هم فعل عرب [دوران جاهلیت] که مبنی بر ناسازگویی آنها به زمانه است و قبلاً گذشت را ذکر کرده، و چنین توضیح داده که کارشان در دشنام به زمانه شبیه طلب باران بوسیله انواء [= ستاره های مایل به غروب] و آنچه که به آن عادت نموده اند مانند این سخنان «مطرنا بنوء کذا» «یعنی به فضل و برکت طلوع یا غروب فلان ستاره و... بر ما باران بارید». می باشد.^۵

[۱۲-۱۳] مناوی نقل می کند که سبب ذکر حدیث، این است که آنها هر حادثه ای را که روی می دهد، به دهر و زمانه نسبت می دهند.^۶ و به همان شیوه نقل کرده که عادت مردم این است که حوادث و اتفاقات بد را به ایام و سالها نسبت داده و به آنها دشنام دهند. این نسبت دادن نه از آن جهت است که ایام و سال و روزگارند، بلکه از این جهت که به گمان آنها روزگار سبب و علت این حوادث و نکبتی ها

۱. صحیح ابن خزیمه ج ۴ ص ۱۱۴

۲. صحیح ابن حبان ج ۱۳ ص ۲۱

۳. مرجع پیشین ج ۱۳ ص ۲۲

۴. معالم التنزیل ج ۷ ص ۲۴۶ و فعل آن در شرح السنة ج ۱۲ ص ۳۵۷

۵. الترغیب و الترهیب ج ۳ ص ۴۸۲

۶. فیض القدیر ج ۱۲ ص ۶۴۱۲، حدیث شماره ۹۷۸۵

است. ولی آنها در حقیقت فاعل اصلی آنها را ملامت می‌نمایند اما آن را به دهر تعبیر می‌زنند.^۱

[۱۴] و بینیم عبارت تفتازانی حفید که می‌گوید: «عرب اشیاء را به زمانه نسبت می‌دهند» سپس همانند آنچه را که گذشت، ذکر کرده، و افزوده: «اگر فرض کنیم که فاعل این اشیاء زمانه است، ولی باز هم پوشیده نیست که این عمل هم به تقدیر، اراده و امر و مشیئت خداوند است، و هم اوست که به زمانه قدرت بر انجام کار را می‌بخشد پس در حقیقت فعل از جانب الله تعالی است.»^۲

آنچه از کلام شافعی و یارانش برداشت می‌شود این است که سب و دشنام زمانه و روزگار در حقیقت به خدای متعال برمی‌گردد. چون این دهر صاحب هیچ امر و کاری نیست، بلکه تنها ظرفی است برای اموری که بنا به تقدیر الهی، در آن واقع شود و رو می‌دهد؛ آنها هم مطابق حکمت گسترده و فراگیرش. اگر رویدادها و

۱. مرجع پیشین ج ۸ ص ۴۲۹۱، حدیث شماره ۶۰۲۴

۲. الدر النضید ص ۸۰، و بدان که تفتازانی به هنگام بحث از این مسئله گفته‌است: «یک فائده در مورد حدیث (لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر) [به زمانه دشنام ندهید چراکه دهر همان خدا است]. وجود دارد که امامان در کتب خویش آن را آورده‌اند، ولی در کتاب میزان الاعتدال، ذکر شده که این حدیث از روایت سعید بن هاشم القیومی است که او هم ضعیف می‌باشد.»

می‌گویم: اما لازم است بدانیم که آنچه در میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۵۱ است قول خطیب است که گفته «ندانسته‌ام که کسی جز سعید این حدیث را از مالک روایت کرده باشد» اما هدف خطیب تضعیف حدیث نیست، بلکه تنها این طریق را ضعیف دانسته یعنی طریق سعید از مالک (نگاه: به لسان المیزان، ابن حجر ج ۳ ص ۴۷) اما لفظ و عبارت حدیث از غیر این طریق بدون شک به اثبات رسیده‌است. امام مسلم در آدرس ج ۱۵ ص ۳ حدیث را روایت کرده و گفته‌است: «حدیثی زهیر بن حرب حدیثنا جریر عن هشام عن ابن سیرین عن ابی هریره عن النبی (ﷺ)» و آن را بازگو می‌نماید. علاوه بر آن احادیثی که شیخان (بخاری و مسلم) بر آن متفق باشند بدون شک دلیل بر این می‌باشد. و فرق بسیار زیادی بین تضعیف متن و تضعیف طریق از طریقی که متن توسط آن نقل شده است وجود دارد. بطوریکه گفته می‌شود: این متن به اثبات نرسیده که قول پیامبر است.

بعضی وقتها متن صحیحی داریم که متفق علیه است، ولی بخاطر بودن فردی سست و واهی در یکی از طبقات اسناد، از راه و طریقی که ساقط است روایت می‌شود، اینجا فقط همین روایت مردود اعلام می‌شود، بدون اینکه این ضعیف بودن را به راههای دیگر اسناد نسبت دهیم.

اتفاقات، مناسب با حال و وضعیت جاهلان نبود، به فحش و ناسزاگفتن به زمانه روی می‌آوردند. زمانه و روزگاری که رویداد ناخوشایند را در آن دیده‌اند، پس این دشنام متوجه ذات الله می‌باشد، چون تنها اوست که چیزی را انجام داده که بخاطر آن، زمانه مورد دشنام قرار می‌گیرد.

از همین جاست که علما آشکار کرده‌اند که سب دهر متضمن فساد و تباهی بزرگی است، و آن نسبت دادن حوادث به غیر خداوند متعال می‌باشد، و بر کسی پوشیده نیست که این کار، لغزشگاهی خطرناک است. و پیشتر هم آگاهی یافتید که مساوی دانستن فردی با خداوند در مشیت و اراده، بانص حدیث^۱ جزو شرک به حساب آمده‌است، پس نسبت دادن حوادث به غیر خداوند با صرف نظر از اشاره کلی به نام او (جل جلاله) چگونه خواهد بود؟ بعضی از علمای شافعیه در اثنای شرح و توضیح این مسئله، تفصیلی را یادآور شده‌اند که نباید از آن غافل بود. بطوریکه بیان کرده‌اند که نسبت دادن امور به دهر و زمانه، گاهی کفری است که فرد را از دین اسلام خارج می‌گرداند.

[۱۵] ابن حجر عسقلانی گفته‌است: «محققین می‌گویند: هرکسی چیزی از افعال را بطور حقیقی به زمانه نسبت دهد، کافر شده‌است. اما کسی که بدون اعتقاد به این نظر، بر زبانش جاری گردد، کافر نیست. اما برای او هم مکروه و ناپسند است.^۲ چون در اطلاق نمودن آن شبیه به اهل کفر خواهد شد. و این تفصیل، همانند تفصیل گذشته در رابطه با سخن آنهاست که می‌گوید: «با طلوع و غروب (فلان) ستاره بر سر ما باران بارید»^۳.

هدف ابن حجر این است که نسبت دادن امور به زمانه اگر همراه با اعتقاد باطل نباشد، آن هم مانند باقی منکرات دیگر است که، فرد گوینده را از دایره اسلام خارج نمی‌گرداند. اما اگر قلب هم مطابق زبان بود و فرد مورد نظر معتقد بود که دهر و زمانه در تصریف و تغییر دادن امور دخیل است، این اعتقاد موجب کفر و

۱. در مسئله دوم همین فصل بیان آن به تفصیل آمد.

۲. به یاری خدا مباحثه بر سر آن در صفحه ۶۳۹ خواهد آمد.

۳. فتح الباری ج ۲۲ ص ۳۷۵.

خارج شدن فرد از اسلام خواهد شد. و به همان صورتی که عسقلانی به این تفصیل یادآور شده، ابن حجر هیتمی نیز به مسئله‌ای یادآور شده که تمام کننده‌ی آنست.

[۱۶] او بعد از سخن در باب معنای سبّ دهر می‌گوید: «بیش از یک نفر از علما را دیده‌ام که گفته‌اند: ناسزاگویی به نسبت زمانه جزو کبائر است اگر فرد باور داشته‌باشد که زمانه در بلا و گرفتاری که بر سرش آمده، دخالت داشته‌است، البته این نوع از ناسزاگویی جای بحث دارد، چون قبلاً مقرر شد که اعتقاد به این کفر است.»^۱ و چنین برمی‌آید که افراد مورد انتقاد وی، زبانشان به خطا رفته، و ممکن نیست که هدفشان از نسبت‌دادن امور به زمانه که زمانه فاعل حقیقی است، تنها گناهی از گناهان کبیره باشد. چون علما در کفر دهریین شکی ندارند، کسانی که این اعتقاد صریح مذهب و نظریه آنها می‌باشد. ولی تنها این مشکل هست که از جانب این گروه نوعی کلی‌گویی شده که در نتیجه آن، آن ابهام و درهم‌آمیختگی سر برآورده است.

[۱۷] و این ابن‌نحاس است که تعبیری که هیتمی به انتقاد گرفته بکاربرده، اما بعداً جهت رفع ابهام و نامعلومی‌ای که از آن تعبیر بوجود آمده، به خود آمد، و وی هنگامی که سبّ دهر را جزو کبائر محسوب نموده بود، با چنین عبارتی آن را بازگو کرده است: «و جزو آن می‌باشد سبّ روزگار با این اعتقاد که در مصائب و نزول مشکلات تأثیر می‌گذارد، چو در صحیحین آمده که» و سپس بعد از ذکر چندی از دلایل می‌گوید: «گفتم: اگر معتقد باشد که آن زمانه و روزگار فاعل حقیقی [برای آن مصیبت و مشکلات آمده بر سر او] می‌باشد، کافر و مرتد می‌شود.»^۲

و این گفتار الحمدلله بر قول ما تأکید می‌کند مبنی بر اینکه اگر کسی که بطور کلی قایل به تأثیر زمانه شده است، با آن، آن معنای باطل را در نظر ندارد. و از

۱. الزواجر عن الكبائر ج ۱ ص ۱۱۳.

۲. تنبیه الغافلین ص ۱۵۴ و شاید ابن‌نحاس جزو کسانی باشد که هیتمی به کلامش توجه نموده، همان کلام و قولی که الآن از آن بحث کردیم. چون ابن‌نحاس از ناحیه زمانی متقدم بر اوست، و موضوع گناهان کبیره که هیتمی آن را در الزواجر آورده او هم آن را در این کتاب [= تنبیه الغافلین] آورده است.

جمله چیزهایی که همچنین بر آن دلالت می‌کند، این است که آنها، در بحث [۱۸] سبّ دهر، آن را شبیه به قول «مطرنا بنوء کذا»^۱ دانسته و هدفشان این است که سخن در هر دو لفظ از جهت حکم همانند یکدیگرند. چون در هر دو، حوادث به غیر الله تعالی نسبت داده شده است. - و همین نکته قدر مشترک جامع این دو لفظ متضاد است^۲ -

[۱۹] آنها در بحث انواء [=ستاره‌های مایل به غروب] بیان کردند که اگر کسی معتقد باشد که انواء موجب باریدن باران هستند، کافر است و دچار کفر اکبر شده است. ولی اگر بدون چنین اعتقادی بر زبانش جاری شود، آن حکم دیگری دارد.^۳ بنابراین ابهام و تیرگی برآمده از کلی گویی درباره مسئله سبّ دهر با مراجعه به تفصیل بیان شده در مسئله انواء، از بین رفته و زایل گشته است.

بر همین اساس واضح گشته که سبّ دهر دو حالت دارد: اولی کفر است و نزد تمام علما بدون شک می‌باشد. و دومی پایین‌تر از آن می‌باشد. و این یکی هنگامی است که فرد آن کلام را بدون اعتقاد نادرست بر زبان جاری نماید.

[۲۰] ابن حجر عسقلانی در کلام قبلی که گذشت آن را در محدوده اصطلاح کراهت^۴ قرار داده و هیتمی^۱ هم بر آن تأکید نموده است. اما مطلبی که آن دو در

۱. نگاه: به کلام المنذری و ابن حجر عسقلانی، و نگاه کنید به الزواجر، ابن حجر هیتمی ج ۱ ص ۱۱۳

۲. بدین خاطر که نسبت باریدن باران به انواء، تعظیم به آن است. و در سبّ دهر، ذم و تحقیر هست [پس هرچند که این دو مسئله در تحقیر و تعظیم بر ضد هم هستند] ولی مسئله مذکور آنها را جمع می‌کند. (والله اعلم)

۳. نگاه: به الام شافعی ج ۱ ص ۲۵۲- اعلام الحدیث الخطابی ج ۱ ص ۵۵۳ و ۵۵۴. صیانة صحیح المسلم، ابن صلاح ص ۴۴۶- شرح مسلم نووی ج ۲ ص ۶۰ و الاذکار نووی ص ۱۵۵ و مثل آن در صفحه ۳۰۸. الزواجر، ابن حجر هیتمی ج ۱ ص ۳۰ بطور خلاصه. و بطور مفصل در ج ۱ ص ۱۵۹ و ج ۲ ص ۱۱۰- و ابن نحاس بر همین مسئله تأکید نموده در کتاب تنبیه الغافلین ص ۱۴۴ و ۱۴۵، که همین چند سطر پیش در کلام ابن حجر عسقلانی به آن اشاره شد. و نگاه کنید دوباره به فتح الباری ج ۵ ص ۲۱۵ و ۲۱۶.

۴. همانطور که در صفحه ۵۷۸ کتاب گذشت بیشتر موخرین کراهت اینچنین تعریف کرده که تارک آن ممدوح است ولی فاعل آن مذموم نمی‌باشد.

۱. الزواجر ج ۱ ص ۱۱۳

رابطه با حالت دوم بیان داشته‌اند، قابل قبول نیست چون ممکن نیست چیزی که خدا را اذیت نماید جزو کراهت باشد. در حالیکه خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾ [الاحزاب: آیه ۵۷]

[۲۱-۲۲] بغوی و ابن کثیر^۱ در تفسیرشان در اثنای تشریح معنای آیه مذکور، حدیث نهی از سب دهر را آورده‌اند، با توجه به اینکه ناسزاگویی به زمانه، شامل اذیت الله تعالی می‌باشد. علاوه بر آن، حدیث با این لفظ آمده «یشتمنی عبدی» و بدون شک شتم و دشنام خداوند کار آسان و کمی نیست، به همین خاطره الله تعالی شتم و ناسزاگویی را نسبت به کسی ذکر کرده که بگوید خدا دارای فرزند است، وی جل جلاله در آنچه که پیامبرش (ﷺ) از او روایت نموده، فرموده است: «شتمنی ابن آدم و ما ینبغی له ان یشتمنی، و یکذبنی و ما ینبغی له، اما شتمه فقولہ لی ان لی ولدا، و اما تکذیبه فقولہ لیس یعیدنی کما بدانی»^۲ «بنی آدم به من ناسزا می‌گوید و سزاوار نیست که مرا ناسزا بگوید و تکذیب مرا می‌کند و شایسته او نیست، که چنین کند، اما ناسزاگویی او این است که می‌گوید من فرزند دارم، و تکذیبش این است که می‌گوید همانطور که مرا خلق کرده نمی‌تواند بازگرداند».

خلاصه، سب دهر یک میراث حرام دوران جاهلی است، چون - هرچند که احوال و وضعیتهای آن متفاوت است - در آن کار جرأت و جسارت بزرگی در شتم و اذیت نمودن الله تعالی و نسبت دادن چیزی که خداوند باحکمت خود آن را مقدر کرده به دیگری، وجود دارد.

در ضمن باور ناسزاگو بر اینکه خداوند تصریف و تغییرات امور را در دست دارد، برای او پا در میانی نمی‌کند، چون این اعتقاد لازم است که در روان کسی که

۱. معالم التنزیل البغوی ج ۶ ص ۳۵۷ - تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر ج ۳ ص ۵۱۷ - تفسیر

القرطبی ج ۱۴ ص ۱۵۳

۲. البخاری ج ۴ ص ۷۳، کتاب بدء الخلق، باب ماجاء فی قول الله تعالی (هو الذی بدأ الخلق ثم

یعیده). - احمد ج ۲ ص ۳۹۳ - ۳۹۴، و عبارت حدیث از آن روایت بخاری است. و این

حدیث عبارات دیگری هم دارد که ما برحسب نیاز فقط همین یکی را آورده‌ایم.

بدان معتقد شده، اثر و نقش خود را داشته باشد، نه اینکه بوسیله کلمات ناموزون و بی پروا خلاف آن را ثابت کند و الله المستعان.

گذشته از این، [باید بگوییم] که در این مسایل یاد شده، مطالبی وجود دارد که ان شاء الله. حقیقت شرک منافی کمال توحید و کیفیت تحول و تغییر آن توحید به شرک منافی اصل توحید، را به وضوح بیان می‌دارند.

و قصد داشتم که مخالفات شرک‌آمیز قبور را به تنهایی در یک باب ذکر کنم، اما وقتی که شکر خدا به این جای رسیدم، و در مسائل یاد شده این باب اندیشه کردم، دریافتم که وارد شدن به این موضوع، منجر به تکرار قسمت زیادی از ماده‌ای که قبلاً جمع‌آوری شده است، خواهد شد. زیرا اگر شرک بر زنده یا مرده‌ای واقع شود، بر کسی که مرتکب آن شده، منافات با اصل توحید یا کمال آن صدق پیدا می‌کند، قطع نظر از اعتقاد قرار اعتبار دادن نوعیت شریک، و این امری است که مثال‌ها آن را به وضوح بیان می‌دارند.

مثلاً در شرک منافی اصل توحید می‌توان به: دعا از غیر خدا و ذبح برای غیر او اشاره کرد، اگر چیزی از این‌ها برای زنده یا مرده‌ای حاصل شود، به شرک حکم می‌شود با قطع نظر از نوعیت شریک و اینکه آیا او در زمره زندگان است یا مرده‌ها؟

و مثل این، درباره شرک منافی کمال توحید نیز گفته می‌شود، برای نمونه اگر کسی به غیر خدا از مرده یا زنده‌ای قسم یاد کند و یا کسی را برای غیر خدا از زنده یا مرده تعبید قرار دهد، به شرک منافی کمال توحید دچار شده است. و بقیه مسائل را بر این قیاس کن!

و قاعده مقرر شده در رابطه با این مسائل، از ناحیه تحول آنها از منافات با کمال توحید به منافات اصل آن در مخالفت‌های مربوط به مردگان به گونه وضوح آن مخالفت‌ها در زندگان، واضح و روشن است! به خاطر همه این‌ها، ما بحث شرک قبور را ذکر نکردیم و از آن گذشتیم.

از آنچه در این باب گذشت آشکارا مشخص می‌شود که علمای شافعی مذهب توجه بسیار زیادی به بیان شرک داشته‌اند. از جهت حقیقت آن و توضیح سبب آن و بیان

انواع آن و تحذیر مسلمانان از وقوع در این دردی که پیامبران (علیهم الصلاه و السلام) آمده و مردم را از آنها برحذر داشته‌اند، دردها و بیماریهایی که پیامبران عمر خویش را در مبارزه با آن صرف کرده تا خداوند دین خود را بر دست آنها اظهار کرده و کسانی که خداوند سعادت آنها، اراده نموده خود را بر آن دین ملتزم دانسته و دیگران را نیز بدان دعوت کرده‌اند. اما این کار بر مشرکین سخت آمده، و آنها را خشمگین کرده است! اما خداوند نور خود را به اتمام می‌رساند هرچند که مشرکان از آن کراهت داشته باشند.

خاتمه

[در خاتمه باید بگوییم که] این قسمتی از کوشش‌های علمای شافعی در تثبیت و تقریر توحید عبادت است که جمع‌کننده و نگارنده آنها بر این باور است که اینها حتی به یک دهم آنچه که آنها در راستای بیان این امر عظیم مبذول داشته‌اند، نمی‌رسد. ولی این تلاش‌ها - شکر خدا - در اصل بحث فراتر از یکهزار و سیصد و هشتاد نقل می‌باشد، و این سوای چیزی است که در پاورقی‌های آن، بدان اشاره شده است. این کار دلیل و برهان ثابت و تزلزل ناپذیری به هر فرد منصفی می‌دهد. که مفاد آن این است که علمای شافعی در بیان توحید زحمت و تلاش زیادی کشیده‌اند و این سخن که تنها علمای حنابله به توحید دعوت کرده و برادران آنها از دیگر اهل علم کاری ننموده‌اند، [گزافی بیش نیست] و از جمله جهالت اندیشی‌هایی است که نزد راسخین در علم رواج ندارد.

و براساس نقل قول‌های پیشین، می‌توان گفت که این نقل قول‌ها حقایق زیر را ثابت نموده‌اند:

۱- حقیقتاً توحید در شرع همان «لا اله الا الله» است و با این کلمه و اضافه نمودن گواهی به همه رسالت محمد (ﷺ) بر آن است که برای کافر حکم می‌شود که وارد اسلام شده است. هرکسی به غیر از این کلمه توحید را معنی و تفسیر کند، از راه صواب و درستی که نصوص قرآن و سنت بر آن دلالت کرده‌اند، و عمل سلف و گذشتگان این امت بر اساس آن صورت گرفته است، کناره‌گیری نموده‌است.

۲- معنای اله در کلمه لا اله الا الله: معبود است همانگونه که استعمال لغوی و شرعی هم بدین معنا جاری شده است. بنابراین کلمه توحید یعنی: آنکه برازنده و شایسته عبادت است تنها الله تعالی است. چون قسمت اول جمله شامل نفی تمام معبودات و پرستش شدگان است. و قسمت دوم متضمن حصر استحقاق عبادت و بندگی برای ذات الله است که یگانه است و هیچ شریکی ندارد.

۳- کلمه توحید شروطی دارد، که اگر بنده آنها را رعایت نکند، این کلمه

هیچ سودی برایش نخواهد داشت، و فرقی ندارد که گوینده این کلمه اهل کتاب باشد و یا جزو منتسبین به اسلام باشد که این کلمه را تنها بر زبان جاری می‌سازند ولی شروط مهم و بزرگ آن را محقق نمی‌سازند.

۴- این توحید اولین واجب بر مکلفین است، چون پیامبران (علیهم‌السلام) هیچ چیزی را قبل از آن تبلیغ نمی‌کردند و بر این اساس ادعای اهل کلام (کلام اسلامی) مبنی بر اینکه اولین واجب نظر و بررسی یا قصدکردن یا غیره آن است، در پرتو نصوص صریح و اجماع سلف باطل و مردود می‌باشد. گذشته از اینکه، پیامدها و نتایج شنیع و خطرناکی، گوینده آن را دنبال می‌کند.

۵- اکثریت و بیشتر مردمان روی زمین بر موضوع توحید ربوبیت هم رأی و هم داستان هستند. چون خداوند بندگان خود را براساس این ایمان اضطراری و الزامی آفریده که وی، پروردگار و خالقشان می‌باشد. این جا است که خداوند به این اقرار فطری، بر اهل شرک احتجاج نموده تا آنها را به خالص کردن عبادت و بندگی برای خود ملزم سازد.

و بر این مهم، مسأله‌ای پراهمیت مترتب می‌گردد، و آن این است: توحیدی که رسولان برای دعوت کردن به سوی آن فرستاده شدند، امکان ندارد که در مسئله ربوبیت متفق علیه باشد، بلکه در ارتباط با امری است که مشرکان آن را انکار کرده، و بخاطر آن با رسولان دشمنی و خصومت کردند و آن امر چیزی نیست جز اختصاص دادن عبادت به الله تعالی.

۶- عبادت مفهوم شامل و گسترده‌ای دارد و تمام قربتها و طاعات ظاهری و باطنی را فرامی‌گیرد. خواه قولی باشند، با فعلی و یا ترکی پس بربنده واجب است که آنها را برای خدا انجام دهد، و آنها را - بدون در نظر گرفتن احدی غیر از او - به او اختصاص دهد.

۷- عبادت دو نوع ظاهر (آشکار) و پنهان (باطن) دارد، با قسمت باطنی است که معنای عبادت آشکارا روشن می‌شود، مانند: محبت، خوف و رجا (بیم و امید)، توکل، صبر و توبه، همچنین، ذکر و دعا، ذبح (قربانی)، طواف، نذر و غیر اینها از انواعی که علمای شافعی مذهب در اثنای سخنشان از آنها، شدت

تعلق و ارتباط آنها را به عبادت و استحقاق انحصاری خداوند به عبادت را بیان داشته‌اند.

۸- قبول شدن عبادات دو شرط دارد که هیچ عاملی در عملش منتفع نخواهد شد مگر اینکه این دو شرط را در اعمالش بطور کامل بجای آورد؛ اول: خالص نمودن بندگی و عبادت برای خدای عزوجل، دوم: عبادت مطابق شرع او باشد. روی این حساب، هر کسی در یکی از این دو شرط، کوتاهی کند، عملش به خودش باز پس داده می‌شود.

۹- فهم معنای شرکی که پیامبران (علیهم الصلاة و السلام) مردم را از آن برحذر داشته‌اند، با فهم و معنای توحیدی که مردم را به آن فرا خوانده‌اند، کاملاً مرتبط است. و از آنجا که پیامبران، به توحید و یکتا قرار دادن خدا در عبادتش دعوت کرده‌اند، در واقع شرکی، که مردم را از آن نهی کرده‌اند، به عبادت مرتبط است و باید هم چنین باشد. و بر این اساس حقیقت شرکی که پیامبران به منظور نهی کردن از آن مبعوث شده‌اند، همان شرک در عبادت می‌باشد.

۱۰- سبب افتادن بشریت در شرک، غلو و زیاده‌روی بود که برای اولین بار، در میان قوم نوح اتفاق افتاده، سپس کسانی که مشیت خداوند بر گمراهی آنها بود، این شرک و غلو [در احترام به بزرگان و پیشینیانشان] را از قوم نوح (علیه السلام) گرفته‌اند، بی هیچ تفاوتی روی به کاری نهادند که قوم نوح به آن روی آورده بودند.

۱۱- این افراط از جانب افراط گران بطور همیشگی با شبهه‌ای نادرست احاطه شده، که آن را دستاویز توجیه کارشان قرار داده‌اند و خلاصه شبهه آنها این است که شفاعت آن کسانی را که درباره آنها افراط نموده‌اند، می‌خواهند. چون آنها به منزلت و رتبه ای رسیده‌اند که در سایه آن (به اصطلاح!) می‌توانند هر کسی را که بخواهند به خدا نزدیک کنند و برای او در نزد خدا پادرمیانی نمایند!!

۱۲- شرک به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی شرک منافی اصل توحید است، که

صاحب آن شرک از دایره اسلام خارج می‌گردد. و دومی شرک منافی کمال توحید است و آن همان شرکی است، که آنچنان که هست، فرد را از اسلام خارج نمی‌کند. مع الوصف، به علت اعتقاد سوء و نادرستی که به آن ضمیمه شده است، گاهی به قسم اول می‌پیوندد.

۱۳- شرک دارای انواع زیادی است؛ بعضی از آنها منافی توحید، و بعضی دیگر منافی کمال آن هستند، از انواع این شرکها، شرک دعا، شرک طاعت، شرک ذبح و قربانی، شرک سجده، شرک طواف، شرک نذر، شرک رقیه و تمائم و سحر که موجب تغییر مسیر عبادت برای خدا به شیاطین و ستاره‌ها و غیره می‌شوند، می‌باشد.

و همچنین از این انواع عبارتند از: سوگند به غیر خدا، مساوی دانستن غیر خدا با خداوند در لفظ مشیت و اراده، نامگذاری افراد به عبد و بنده غیر خدا. و همچنین تسمیه به شاهنشاه و ملک الملوک، طیره و تشاؤم، دشنام زمانه (سب دهر) و بعضی از صورتهای تبرک ممنوع. و این در حالی است که علمای شافعیه در ارتباط به هر یک از این نوع‌ها، آنچه را که بیان آن از جهت حکم بر کسی که مرتکب آن شده است، لازم می‌نمایاند، بیان کرده‌اند.

۱۴- حقیقتاً چون مظاهر شرک اکبر در بین مسلمانان پیشین موجود نبود، علمای اولیه شافعی مذهب آن گونه که گویی چنین اموری از ناحیه مسلمانان روی نمی‌دهد، درباره‌ی آنها سخن گفته‌اند، در حالیکه علمای متأخر شافعی مذهب، بگونه‌ای درباره‌ی آنها سخن رانده‌اند که گویی دردی واقع شده در میان مسلمانان است که می‌خواهند آن را درمان کنند و از آن بر حذر دارند.

در پایان، یادآوری به این نکته حائز اهمیت است که این بحثی که نتایج پیشین را نمایان ساخته، نتایجی را نمایان نمی‌سازد که اجماع علمای شافعیه بر آن منعقد شده است، چون این امری است که در هیچ مذهبی ادعای آن امکان ندارد. اما امر محرز این است که این بحث، نقل این نتایج از گروه بزرگی از سرشناسان برتر مذهب شافعی و اساتید معتبر در نزد شافعیه، می‌باشد. پس خدا رحمت کند امام

این مذهب را، همان کسی که به اتفاق اهل علم امام بزرگ و مقدّم بوده است. و خدا رحمت کند بر کسی که به منهج و روش او پایبند شده، و به اعتقادی که وی بر سر آن بوده، چنگ زده است. همان اعتقادی که وی در ارتباط با آن متبع بود، نه مبتدع؛ و پایبند به چیزی بوده که قبل از وی، سلف و ائمه این امت - رضای خدا بر همه آنها باد - بر سر آن بوده‌اند. و خداوند در این مورد از همه عالم‌تر است. و صلی الله علی نبینا محمد و علی آله و صحبه.

پیوست‌ها

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست نام‌ها

فهرست مراجع

فهرست موضوعات

فهرست آیات قرآنی



- ﴿ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ﴾
 ﴿ أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا ﴾
 ﴿ أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوْنَهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴾
 ﴿ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾
 ﴿ أَفَى اللَّهِ شُكٌّ ﴾
 ﴿ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾
 ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾
 ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَنبِيَّءَ آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ﴾
 ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ ﴾
 ﴿ أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾
 ﴿ أَمْ هُمْ إِلَهُ غَيْرِ اللَّهِ ﴾
 ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ﴾
 ﴿ أَمْنَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾
 ﴿ أَمْنَ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾
 ﴿ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾
 ﴿ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا ﴾
 ﴿ أَوْ فِسْقًا أَهْلَ لَغْوٍ غَيْرِ اللَّهِ ﴾
 ﴿ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴾
 ﴿ أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ ﴾
 ﴿ أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا ﴾
 ﴿ أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنْهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾

﴿ أَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴾



﴿ إِذَا تُودِيَكَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ﴾

﴿ إِلَيْهِ النَّاسُ ﴾

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ ﴾

﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ﴾

﴿ إِنَّ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ ﴾

﴿ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾

﴿ إِنَّ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنثًا ﴾

﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا ﴾

﴿ إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ ﴾

﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾

﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾

﴿ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ﴾

﴿ إِنَّمَا سُلْطَنُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ ﴾

﴿ إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾

﴿ إِنَّمَا يُوفِي الصَّابِرِينَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾

﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾

﴿ إِنِّي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ﴿١٠٠﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي ﴾

﴿ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ ﴾

﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يُسْتَكْبِرُونَ ﴾

﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ﴾

﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾



﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾

﴿اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾

﴿أَدْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ..﴾

﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾

﴿أَقْرَبَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾

﴿اللَّهُ تَزَلَّ أَحْسَنَ الْخَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانًا﴾

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾



﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرَهُمْ مُؤْمِنُونَ﴾



﴿تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٧١﴾ إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

﴿تَبَّتْ يَدَا آلِي لَهَبٍ﴾

﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾



﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾

﴿ثُمَّ تَلَيْنَ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾

﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾

ح

﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُنَا يُتَوَفَّوهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾

خ

﴿ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ ﴾

د

﴿ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾

ذ

﴿ ذَلِكَ بَانَ لِلَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَطِيلُ ﴾
﴿ ذَلِكَ كُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾
﴿ ذَلِكَ كُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ ﴾
﴿ ذَلِكَ كُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ ﴾

ر

﴿ رَبَّنَا أَكْرِفْنَا عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ ﴾
﴿ رَبَّنَا وَإِنَّا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا نَحْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾
﴿ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ﴾

ش

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ ﴾

ظ

﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ﴾

ف

﴿ فَأَنْتَ تُؤَفِّكُونَ ﴾

﴿ فَأَنْتَ تُصَرِّفُونَ ﴾

- ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾
- ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفَلَكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ ﴾
- ﴿ فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ﴾
- ﴿ فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾
- ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ﴾
- ﴿ فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَسِعَتْ ﴾
- ﴿ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّلِينَ غَفُورًا ﴾
- ﴿ فَادْكُرُونِي أذكُرْكُمْ ﴾
- ﴿ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾
- ﴿ فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ ﴾
- ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾
- ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَانَكُمْ ﴾
- ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﴾
- ﴿ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا ﴾
- ﴿ فَبِعِزَّتِكَ لأَعْوِبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾
- ﴿ فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى ﴿١﴾ سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى ﴾
- ﴿ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مِنْ مَخَافٍ وَعَبِيدٍ ﴾
- ﴿ فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾
- ﴿ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ﴾
- ﴿ فَصَبِّرْ جَمِيلًا ﴾
- ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴾
- ﴿ فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾
- ﴿ فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ ﴾
- ﴿ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾
- ﴿ فَفَقْتِلُوا الَّتِي تَتَّبِعِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾

﴿ فُكِّلَ أَفْلًا تَتَّقُونَ ﴾
 ﴿ فُكُّوْا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾
 ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا ﴾
 ﴿ فَلَمَّ رِيكَ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ﴾
 ﴿ فَلَمَّا ءَاتَتْهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا ءَاتَاهُمَا ﴾
 ﴿ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾
 ﴿ فَمَا كَانَ لِمَشْرِكَيْهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ ﴾
 ﴿ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا ﴾
 ﴿ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى ﴾



﴿ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخْفَوْنَ أُنْعِمِ اللَّهُ عَلَيْنَا ﴾
 ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَٰكِنْ قُلُوا أَسْلَمْنَا ﴾
 ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ ﴾
 ﴿ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ﴾
 ﴿ قَدْ جَاءَ تَكْمٌ بَيْتَةً مِّن رَّبِّكُمْ ﴾
 ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ﴾
 ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴾
 ﴿ قُلْ أَفَأَتَّخِذْتُمْ مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾
 ﴿ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾
 ﴿ قُلْ أَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ ﴾
 ﴿ قُلْ إِن صَلَٰتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾
 ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ ﴾
 ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾
 ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي ﴾
 ﴿ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ اللَّهِ وَحْدَهُ ﴾

﴿ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴾
 ﴿ قُلْ إِنِّي نُبِّئْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾
 ﴿ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ﴾
 ﴿ قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾
 ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾
 ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾
 ﴿ قُلْ مَا يَعْبُؤُنَا بِكُم رِزْقٌ لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ ﴾
 ﴿ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾
 ﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾
 ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾
 ﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الْخَلْقَ ﴾
 ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾
 ﴿ قُلْ يَأْتِيهِمْ مِنَ السَّمَاءِ سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾
 ﴿ قُلْ يَأْتِيهَا الْكُفْرُونَ ﴿ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴾
 ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا ﴾



﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾



﴿ لَيْسَ شِرْكٌ لِیَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾
 ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾
 ﴿ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَحِدٍ وَأَدْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ ﴾
 ﴿ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ ﴾
 ﴿ لَا تَقْتَبُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾
 ﴿ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ ﴾
 ﴿ لَيْكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي ﴾

﴿ لَا يَمْلِكُونَ لَأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ﴾
 ﴿ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ ﴾
 ﴿ لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾
 ﴿ لَفَتَحْنَا عَلَيْكُمْ بَرَكَاتٍ ﴾
 ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفِكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾
 ﴿ لِيَتْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾



﴿ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ إِلَهٍ ﴾
 ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ ﴾
 ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴾
 ﴿ مَلِكِ النَّاسِ ﴾



﴿ بَنِي عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾
 ﴿ نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ ﴾



﴿ هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾
 ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِثْلًا لَهَا ﴾
 ﴿ هُوَ الَّذِي يُسِيرُ الْبُرِّ وَالْبَحْرِ ﴾



﴿ وَأَعْتَبْ لَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي ﴾
 ﴿ وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴾
 ﴿ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالِ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴾
 ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾
 ﴿ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ ﴾

- ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾
 ﴿وَإِذَا ذُكِرَتْ رَبُّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا﴾
 ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾
 ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ﴾
 ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾
 ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجْنِدُوا لَكُمْ﴾
 ﴿وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا لَّا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً﴾
 ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾
 ﴿وَإِنِّي فَارَهَبُونَ﴾
 ﴿وَاتَّخِذُوا مِن دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾
 ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ رَبِّهِمْ مَعْصِيَةً﴾
 ﴿وَاجْتَنِبِي وَبَنِيَّ أَن تَعْبُدَ إِلَّا صَنَامًا﴾
 ﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾
 ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾
 ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾
 ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالَّذِينَ كَرِهْتَ﴾
 ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾
 ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾
 ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾
 ﴿وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ﴾
 ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾
 ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾
 ﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾
 ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾
 ﴿وَجَزَّئُهُم بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾

﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَا صَبَرُوا ﴾
 ﴿ وَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ ﴾
 ﴿ وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾
 ﴿ وَرَفَعَ أَبُو يَهُدَى عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ﴾
 ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾
 ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾
 ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾
 ﴿ وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا ﴾
 ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا ﴾
 ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾
 ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾
 ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾
 ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾
 ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾
 ﴿ وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ ﴾
 ﴿ وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ ﴾
 ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ ﴾
 ﴿ وَلَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾
 ﴿ وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَعَةَ ﴾
 ﴿ وَلَيَكُنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾
 ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ يَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾
 ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ ﴾
 ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ ﴾
 ﴿ وَاللَّهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾
 ﴿ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا ﴾

﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
 ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ﴾
 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ﴾
 ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾
 ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾
 ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾
 ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾
 ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾
 ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾
 ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾
 ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾
 ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾
 ﴿وَمَا تَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ﴾
 ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾
 ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا﴾
 ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾
 ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا﴾
 ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾
 ﴿وَمَنْ يَتَّوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾
 ﴿وَمَنْ يَتَّوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾
 ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾
 ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُهُ﴾
 ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ﴾
 ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾



- ﴿ يَتَأْتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ ﴾
- ﴿ يَتَأْتِ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ﴾
- ﴿ يَتَأْتِ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴾
- ﴿ يَتَأْتِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴾
- ﴿ يَتَأْتِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا ﴾
- ﴿ يَتَأْتِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ ﴾
- ﴿ يَتَأْتِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ﴾
- ﴿ يَتَأْتِهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾
- ﴿ يَتَأْتِهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾
- ﴿ يَتَأْتِهَا النَّاسُ أَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾
- ﴿ يَنْقُورِمَ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾
- ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾
- ﴿ يُخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾
- ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ﴾
- ﴿ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ ﴾
- ﴿ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ ﴾

فهرست احادیث قدسی و احادیث رسول خدا صلی الله علیه وسلم

ا

أجعلني لله ندًا
أحد أحد
أخرجوا من النار من قال لا إله إلا الله
أخنى الأسماء يوم القيامة
أرسلني بصلة الأرحام وكسر الأوثان
أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا إله إلا الله
أعتقها فإنها مؤمنة
أغیظُ رجل على الله يوم القيامة وأخْبئُهُ وأغیظُهُ عليه
أقروا الطير على مكنتها
أما إنك لو قلت حين أمسيت : أعوذ بكلمات الله
أنا عند ظن عبدي بي
أمثلان؟ قل ما شاء الله ثم شئت
أمرت أن أقاتل الناس حتى
أن رسول الله ﷺ أمره أن يؤذن الناس
أنشدك الله، الله أرسلك أن نشهد أن لا إله إلا الله وأن ندع اللات والعزى؟ قال: نعم

!

إتيان النبي ﷺ لأبي طالب وعرضه عليه التوحيد
إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله
الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله
إن أخنع اسم عند الله
إن الرقى والتائم والتولة شرك
إن الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر

إن الله هو الدهر
 إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم،
 إن لله ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر
 إنك تأتي قومًا أهل كتاب
 إنكم كنتم تقولون كلمة كان يمني الحياء منكم أن أنهاكم
 إنما الأعمال بالنيات
 إنه قد قال، فمن حلف فليحلف برب الكعبة
 إنه قد قال، فمن قال : ما شاء الله فليفصل بينهما ثم شئت
 إنه لا يرُدُّ شيئًا، ولكنه يستخرج به من البخيل
 إنه من شهد أن لا إله إلا الله حرمه الله على النار

ا

اشتد غضب الله على من زعم أنه ملك الأملاك

ث

ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان

ج

جددوا إيمانكم
 جعلت لله نداء، ما شاء الله وحده

ح

حدثني بأرجى عمل
 الحج عرفة
 حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشرکوا به شيئاً
 حي على الطهور المبارك

د

الدعاء مُتَّعِ العبادَة
 الدعاء هو العبادَة

س

سبحان الله! وما ذاك؟

ش

شتمني ابن آدم وما ينبغي له أن يشتمني
شفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله

ط

الطيرة شرك

ف

فأفضلها قول لا إله إلا الله
فَأَهْلٌ بِالتَّوْحِيدِ
فإن الله قد حرم على النار أن تأكل من قال لا إله إلا الله
فمن لقيت يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً
فيخرج من النار من قال لا إله إلا الله

ق

قاتل الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد
قال الله ﷻ: يؤذيني ابن آدم، يسبّ الدهر
قل لا إله إلا الله وحده ثلاثاً، ثم انفث عن يسارك ثلاثاً وتعوذ ولا تعُد

ك

كان يدعو فيقول: أشهد أن لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك
كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد
كما تتنجح البهيمة بهيمة جمعاء
كيف تجردك؟ قال: أرجو الله يا رسول الله وأخاف ذنوبي

ل

لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله.

لَا نَا أَعْلَمُهُم بِاللَّهِ وَأَشَدَّهُمْ لَهُ خَشْيَةً
لَتَسْبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ
لَعَلَّه أَنْ يَخْفَفَ عَنْهَا مَا لَمْ تَبْسُ
لَعَنَ اللَّهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ
لَفَقِيَهُ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ
لَقَدْ دَعَا اللَّهُ بِاسْمِهِ الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ
لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ﴾
اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي
اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ
لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ حَلَفَ بِالْمَسِيحِ هَلَكَ، وَالْمَسِيحُ خَيْرٌ مِنْ آبَائِكُمْ
لَوْ نَزَلَ أَحَدَكُمْ مِنْزَلًا فَلْيَقُلْ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ

لا

لا بأس بالرقى
لا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ
لا تقوم الساعة حتى تَضْطَرِبَ أَلْيَاتُ نِسَاءِ دَوْسَ عَلَى ذِي الْخَلْصَةِ
لا تلعنوه، فوالله ما علمت، إنه يجب الله ورسوله
لا يأتي ابن آدم النذر بشيء لم يكن قدّر له
لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله

م

ما الإسلام؟ قال شهادة أن لا إله إلا الله
ما على الأرض نفس تموت لا تشرك بالله شيئاً إلى قوله «غفر لها»
ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة
ما من مولود إلا يولد على الفطرة
من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من سحر
من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه
من تعلق شيئاً وكل إليه

من حلف بالأمانة فليس مِنّا
 من حلف بشيء من دون الله فقد أشرك
 من حلف فقال في حلفه باللات والعزى
 من شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً
 من صلى قبل طلوع الشمس وقبل غروبها حرمه الله على النار
 من علم أن الصلاة عليه حق واجب، دخل الجنة
 من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ
 من قال لا إله إلا الله دخل الجنة
 من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله
 من قال لا إله إلا الله يرجع بها إلى القلب مخلصاً
 من كان حالماً فليحلف بالله تعالى
 من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً
 من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة
 من مات وهو يوقن بقلبه أن الله حق
 من مات يشرك بالله دخل النار
 من نذر أن يطيع الله فليطعه
 من وَّحَدَّ الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله

ن

الندم توبة

نهى النبي ﷺ عن النذر

و

وإني خلقت عبادي حنفاء

والحياء شعبة من الإيمان

والذي نفسي بيده لا يقو لها أحد صادقاً إلا وجبت له الجنة

والله إني لأكرهها لكم

والله لو لا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا

وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه
وما أعطي أحد عطاء خيراً وأوسع من الصبر
ويلكم قيد

ي

يا محمد أدخل من أمتك من خلق الله من شهد أن لا إله إلا الله
يسب ابن آدم الدهر، وأنا الدهر
يشتمني عبدي وهو لا يدري

فهرست نامها

ا

الاجري

الأمدي

إبراهيم بن علية

ابن الأثير

أحمد بن حنبل

أحمد بن علي الخطيب البغدادي

الأذري

الأزهري

أسامة بن زيد

ابن الأباري

أنس بن مالك

الإيجي الحسني

ب

الباقلاني

البخاري

بريدة

البعوي

البعاعي

أبو بكر الصديق

بلال بن رباح

البيضاوي

البيهقي

ت

التفتزاني الحفيد

ج

جابر بن عبد الله

ابن جرير

جرير بن عبد الله

أبو جعفر السماني

جعفر بن أبي طالب

جلال الدولة

ابن جماعة - العز -

ابن أبي جمرة

ح

ابن أبي حاتم

ابن حبان

ابن حجر العسقلاني

ابن حجر الهیثمی

حرملة بن یحیی
أبو الحسن الأزرق
أبو الحسن الأشعري
الحسن البصري
أبو الحسن الزعفراني
حكيم بن حزام
الحلاج
الحلیمي

حمزة
ابن الحنظلیة

خ

ابن خزیمة
الخطابی

ابن خفیف

د

أبو داود السجستاني
ابن دقیق العید

ذ

الذهمي

ر

الرازي - الفخر -

الرافعي

الربيع بن سليمان المؤذن
أبو رجاء العطاردي
ابن الرّفة

ز

ابن الزبير
الزركشي - بدر الدين -
زكريا الأنصاري
الزهري

س

السدي
سراج الدين الفارسي
ابن سريج
أبو سعد المتولي
سعد بن أبي وقاص
سعید بن جبیر
سفيان بن عيينة
أبو سهل الصعلوكي
السويدي

سيويه

السيوطي

ش

الشافعي

أبو شامة

الشرييني
الشهرستاني
الشيرازي

ص

الصابوني - أبو عثمان -
ابن الصباغ
ابن الصلاح

ض

ضام بن ثعلبة

ط

أبو طالب
الطفيل بن سخبرة

ع

عائشة
العباس
ابن عباس
أبو العباس المبرد
عبد تيم
عبد الحارث
عبد الدار
عبد شمس

عبد العزى
عبد عمرو
عبد غنم
عبد القادر الجيلاني
عبد قصي
عبد اللات
عبد الله بن مسعود
عبد المطلب
عبد مناف
عبد نهم
عبد ياليل
أبو عبيد الهروي
عتبان بن مالك
عثمان بن سعيد الدارمي
عثمان بن عفان
العراقي - عبد الرحيم -
العراقي - علم الدين -
العز بن عبد السلام
عطاء بن أبي رباح
عطاء بن أبي مسلم
أبو علي الروذباري
أبو علي السنجي
علي بن أبي طالب
ابن عمر
عمر بن الخطاب
عمرو بن عبسة
أبو عوانة الإسفراييني

عوف بن مالك
عياض القاضي

غ

الغزالي

ف

ابن فارس
الفضيل بن عياض
الفيروزابادي

ق

قتادة
قُتَيْبَةُ الجُهَنِيَّة
القرطبي - شارح صحيح مسلم -
القشيري

قصي بن كلاب
القَفَّال
قوام السنة الأصبهاني

ابن القيم

ك

ابن كثير

كسرى
الكيا الهراسي

ل

اللاكائي
أبو هب
الليث بن المظفر

م

مالك بن أنس
الموردي

مجاهد بن جبر
المحامي
المحلي
أبو محمد الجويني - الأب -
محمد بن نصر المروزي

المريسي
المزني
مُطَرَّف بن عبد الله
أبو المظفر السمعاني

معاذ بن جبل
أبو المعالي الجويني
مقاتل
المقداد بن الأسود
المقريزي

الملك العزيز
المنوي
ابن المنذر

المنذري الحافظ عبد العظيم

المنذري اللغوي

أبو منصور البغدادي

أبو موسى المدني

ن

ابن النحاس

النجاشي

النسائي

نظام الملك الوزير

نقيسة بنت الحسن

النوي

هـ

هارون الرشيد

أبو هاشم الجبائي

هرقل

أبو هريرة

أبو الهيثم الرازي

و

أبو واقد الليثي

ي

أبو يوسف القاضي

فهرست مراجع

منابع چاپ شده

١. آداب الشافعي ومناقبه، لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق وتعليق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢. أحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، جمعه أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، كتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠.
٣. أدب الدنيا والدين، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق مصطفى السقا، مكتبة الرياض، الرياض.
٤. الأدب المفرد، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ضمن شرحه فضل الله الصمد لفضل الله الجيلاني، المطبعة السلفية بمصر، ط. الثانية ١٣٨٨هـ.
٥. الأذكار، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، مطبعة الملاح بدمشق، ١٣٩١هـ.
٦. الأربعون الصغرى المخرّجة في أحوال عباد الله تعالى وأخلاقهم، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٧هـ.
٧. الأسماء والصفات، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط. الأولى ١٤١٣هـ.
٨. أشراف الساعة، ليوسف بن عبد الله الوابل، دار ابن الجوزي، الدمام، ط. الثانية ١٤١١هـ.
٩. أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي، طبع مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستانبول، ط. الأولى ١٣٤٦هـ.
١٠. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، من مطبوعات الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية بالرياض، ١٤٠٣هـ.
١١. الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط. العاشرة، ١٩٩٢هـ.
١٢. أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، لأبي سليمان محمد بن محمد الخطابي، تحقيق محمد ابن سعد آل سعود، من مطبوعات جامعة أم القرى بمكة، ط. الأولى ١٤٠٩هـ.
١٣. الأم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، أشرف على طبعه محمد زهري النجار.

١٤. الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق مشهور حسن سليمان، دار ابن القيم، الدمام، ط. الثانية.
١٥. الأنساب، لأبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، تعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٨هـ.
١٦. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لأبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، دار صادر، بيروت.
١٧. إبطال الاستحسان، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ضمن كتاب الأم.
١٨. الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وابنه عبد الوهاب، تحقيق شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط. الأولى ١٤٠١هـ.
١٩. الإجماع، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٦هـ.
٢٠. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لتقي الدين محمد بن مجد الدين علي بن وهب القشيري، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة السنة، ط. الأولى ١٤١٨هـ.
٢١. إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية ١٤٠٩هـ.
٢٢. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ.
٢٣. إرشاد الفقيه إلى أدلة التنبية، لعلماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق بهجة يوسف الطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى ١٤١٦هـ.
٢٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الأولى ١٣٩٩هـ.
٢٥. الإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة السعادة بمصر، ط. الأولى ١٣٢٨هـ.
٢٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي - ابن القيم - تعليق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣هـ.
٢٧. الإعلام بقواطع الإسلام، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٧هـ.

٢٨. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي
الدمشقي - ابن القيم -، تحقيق رضوان جامع رضوان، من منشورات مكتبة الباز، مكة.
٢٩. اختلاف مالك والشافعي، ضمن كتاب الأم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي.
٣٠. الاستيعاب في أسماء الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، ضمن
كتاب الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر.
٣١. الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي،
السلام العالمية للطبع والنشر.
٣٢. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لأبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن
عبد السلام ابن تيمية، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، ط. الأولى ١٤٠٤هـ.
٣٣. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، نشرته
مكتبة القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٠، مطبعة المعاهد بمصر.
٣٤. الباعث على إنكار البدع والحوادث، لأبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل - أبي شامة - علق عليه
مشهور حسن سلمان، دار الراية، الرياض، ط. الأولى ١٤١٠هـ.
٣٥. البداية والنهاية، لعلماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، مكتبة المعارف - مكتبة
النصر، ط. الأولى ١٩٦٦هـ.
٣٦. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية،
بيروت، ط. الأولى ١٤١٨هـ.
٣٧. البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، حققه محمد أبو الفضل
إبراهيم، ط. الثانية ١٣٩١هـ.
٣٨. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي،
تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.
٣٩. البيهقي وموقفه من الإلهيات، لأحمد بن عطية الغامدي، من منشورات الجامعة الإسلامية
بالمدينة النبوية، ط. الثانية ١٤٠٢هـ.
٤٠. تاريخ الخلفاء، لجلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد،
دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ.
٤١. تاريخ مكة، لأبي الوليد محمد بن عبد الله الأزرق، تحقيق هشام عطا وآخرين، المكتبة التجارية،
مكة، ط. الأولى ١٤١٦هـ.

٤٢. التبصرة في ترتيب أبواب للتمييز بين الاحتياط والوسوسة على مذهب الإمام الشافعي، لأبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق محمد السديس، مؤسسة قرطبة بمصر، ط. الأولى ١٤١٣ هـ.
٤٣. تجريد التوحيد، لتقي الدين أحمد بن علي المقرئ، علق عليه أحمد بن محمد طاحون، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٤ هـ.
٤٤. تحفة الأحوذى، لأبي بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي - ابن العربي المالكي - دار الكتاب العربي، بيروت.
٤٥. تذكرة الحفاظ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، دار إحياء التراث العربي، المكتب الإسلامي، ط. الأولى.
٤٦. الترغيب والترهيب، لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري، علق عليه مصطفى عمار، ١٤٠١ هـ.
٤٧. التعريف والإعلام فيما أبهم من الأسماء والأعلام في القرآن الكريم، لأبي القاسم عبد الرحمن ابن عبد الله السهيلي، تحقيق عبد مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٧ هـ.
٤٨. تعظيم قدر الصلاة، لمحمد بن نصر المروزي، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة، ط. الأولى ١٤٠٦ هـ.
٤٩. تفسير الجلالين، لجلال الدين أحمد بن محمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، عالم الكتب، بيروت.
٥٠. تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق أحمد الزهراني وحكمت بشير، مكتبة الدار وطيبة وابن القيم، ط. الأولى ١٤٠٨ هـ.
٥١. تفسير القرآن العظيم، لعلماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٥٢. تفسير القرآن، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، ط. الأولى ١٤١٨ هـ.
٥٣. التفسير، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، تحقيق صبري الشافعي والسيد الجليمي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٠ هـ.
٥٤. التفسير الكبير، لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، دار الفكر ١٤١٠ هـ.
- وكذا النسخة المصورة عنها، نشر المكتبة التجارية بمكة ١٤١٤ هـ^(١).
٥٥. تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، علق عليه محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط. الأولى ١٤٠٦ هـ.
٥٦. تلبس إبليس، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١) وبين النسختين فرق صفحة واحدة غالباً بسبب ابتداء التصوير.

٥٧. تلخيص الحبير، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تعليق شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٥٨. تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين، لأحمد بن إبراهيم الدمشقي - ابن النحاس - علق عليه صالح بن محمد اللحيان، ط. الثالثة ١٤٠٧هـ.
٥٩. التنبيه في الفقه الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، اعتنى به أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٥هـ.
٦٠. تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، عنيت بنشره وتصحيحه شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية.
٦١. تهذيب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند، ط. الأولى ١٣٢٥هـ.
٦٢. تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٦٣. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٨هـ.
٦٤. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، لسليمان بن عبد الله التميمي، المكتب الإسلامي، ط. الثامنة ١٤٠٩هـ.
٦٥. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية ١٤١٧هـ.
٦٦. جامع البيان في تفسير القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الحديث بالقاهرة، ١٤٠٧هـ.
٦٧. جامع البيان في تفسير القرآن، لمعين الدين محمد بن عبد الرحمن الحسيني الإيجي، علق عليه محمد ابن عبد الله الغزنوي، حققه منير أحمد، دار نشر الكتب الإسلامية، كوجرانواله، باكستان.
٦٨. جامع العلوم والحكم، لأبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين - ابن رجب الحنبلي - تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، ط. الرابعة ١٤١٣هـ.
٦٩. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ.

٧٠. جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي - ابن القيم - تحقيق مشهور حسن سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، ط. الأولى ١٤١٧هـ.
٧١. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، لنعمان خير الدين البغدادي - ابن الألويسي - قدم له علي السيد صبح المدني، مطبعة المدني، ١٤٠١هـ.
٧٢. جِماع العلم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ضمن كتاب الأم.
٧٣. جمهرة اللغة لابن دريد، أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي، دار صادر.
٧٤. الحاوي الكبير لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٤هـ.
٧٥. الحججة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، لأبي القاسم إسماعيل بن محمد التيمي الأصبهاني - قوام السنة - تحقيق محمد بن ربيع المدخلي ومحمد محمود أبي رحيم، دار الراية، ط. الأولى ١٤١١هـ.
٧٦. حرز الأمانى ووجه التهاني "الشاطبية"، لأبي القاسم ابن حيرة بن خلق الرعيني الشاطبي، ومعه كتاب تقريب النفع لعلی الضبّاع، ط. الأولى ١٤١٢هـ المكتبة الثقافية، بيروت.
٧٧. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط. الأولى ١٩٦٧هـ.
٧٨. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، دار الفكر، بيروت.
٧٩. خلق أفعال العباد، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ضمن كتاب عقائد السلف الذي جمعه علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، من منشورات منشأة المعارف بالإسكندرية.
٨٠. الداعي إلى الإسلام، لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق سيد حسن باغجوان، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٩هـ.
٨١. الدر المنثور في التفسير المأثور، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٣هـ.
٨٢. الدر النضيد لمجموعة ابن الحفيد، لسيف الدين بن يحيى بن سعد الدين التفتزاني الهروي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٨٣. درء تعارض العقل والنقل، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، ط. الأولى ١٤٠٠هـ.
٨٤. الدر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، صححه سالم الكرنوكي.

٨٥. دفع إيهام الاضطراب، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، ضمن كتابه أضواء البيان، طبع الرئاسة العامة للبحوث العلمية بالرياض، ١٤٠٣ هـ.
٨٦. الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق أبي إسحاق الحويني، دار ابن عفان، الخبر، ط. الأولى ١٤١٦ هـ.
٨٧. ديوان البهاء زهير، لأبي الفضل زهير بن محمد بن علي المهلي، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٣٨٣ هـ.
٨٨. ذم الكلام وأهله، لأبي إساعيل عبد الله بن محمد الهروي الأنصاري، تحقيق أبي جابر عبد الله بن محمد الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط. الأولى ١٤١٩ هـ.
٨٩. الرد على الجهمية لعثمان بن سعيد الدارمي، ضمن كتاب عقائد السلف، جمع علي سامي النشار وعمار جمعي الطالب، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧١ هـ.
٩٠. رد عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن كتاب عقائد السلف، جمع علي سامي النشار وعمار جمعي الطالب، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧١ هـ.
٩١. الرسالة لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، دار الكتاب العربي، بيروت.
٩٢. الرسالة، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط. الثانية ١٣٩٩ هـ.
٩٣. رفع الإصر عن قضاة مصر، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق حامد عبد المجيد وآخرين، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٩٥٧ هـ.
٩٤. روضة الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت.
٩٥. روضة العقلاء ونزهة الفضلاء لأبي حاتم محمد بن حبان البستي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ط. الثانية ١٤١٨ هـ.
٩٦. رياض الصالحين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الثالثة ١٤٠٦ هـ.
٩٧. زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي، المكتب الإسلامي، ط. الرابعة، ١٤٠٧ هـ.
٩٨. زاد المعاد في هدي خير العباد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي - ابن القيم - تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الرابعة عشرة، ١٤٠٧ هـ.

٩٩. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى، ضمن مقدمة كتاب الحاوي للماوردي.
١٠٠. الزهد، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق محمد السعيد بسيوني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٩هـ.
١٠١. الزواجر عن اقتراف الكبائر، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر المكي الهيثمي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٠٢. سلاح المؤمن في الدعاء والذكر، لأبي الفتح محمد بن محمد بن علي بن همام - المعروف بابن الإمام - تحقيق محيي الدين مستو، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط. الأولى ١٤١٤هـ.
١٠٣. سلسلة الأحاديث الصحيحة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٠٤. سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق عزت عبيد وعادل السيد، دار الحديث، حمص، ط. الأولى ١٣٩٣هـ.
١٠٥. سنن ابن ماجه أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر العربي.
١٠٦. سنن الترمذي أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، ضمن شرحه عارضة الأحوذى لابن العربي المالكي، دار الكتاب العربي.
١٠٧. سنن الدارمي أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠٨. السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار المعرفة، بيروت ١٤١٣هـ.
١٠٩. سنن النسائي أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى ١٣٤٨هـ.
١١٠. السنن، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق خليل إبراهيم ملاً خاطر، دار القبلة - مؤسسة علوم القرآن، ط. الأولى ١٤٠٩هـ.
١١١. السنن، لأبي بكر عمرو بن أبي عاصم الشيباني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الثانية ١٤٠٥هـ.
١١٢. سهام الإصابة في الدعوات المستجابة، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق مجدي فتحي السيد، مكتبة الصحابة، طنطا، ط. الأولى ١٤٠٧هـ.

١١٣. سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، أشرف على التحقيق والتخريج شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط. التاسعة ١٤١٣هـ.
١١٤. سير الأوزاعي، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ضمن كتاب الأم.
١١٥. السيرة، لمحمد بن إسحاق بن يسار، جزء أخرجه وحققه محمد حميد الله، ١٤٠١هـ.
١١٦. شأن الدعاء، لأبي سليمان محمد بن محمد الخطابي، تحقيق أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، ط. الأولى ١٤٠٤هـ.
١١٧. الشامل في أصول الدين، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، حققه هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ١٩٦٠هـ.
١١٨. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
١١٩. شرح أسماء الله الحسنى، لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، راجعه طه عبد الرؤف، من منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٦هـ.
١٢٠. شرح أصول اعتقاد أهل السنة، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي، تحقيق أحمد ابن سعد الغامدي، دار طيبة، الرياض، ط. الأولى.
١٢١. شرح الأربعين حديثاً النووية، لتقي الدين محمد بن علي القشيري - ابن دقيق العيد - تدقيق أحمد ابن محمد طاحون، مطابع مؤسسة الطباعة والصحافة بجدة، ١٤٠٣هـ.
١٢٢. شرح السنة، لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، تحقيق جمال عزون، مكتبة الغرباء الأثرية بالمدينة النبوية، ط. الأولى ١٤١٥هـ.
١٢٣. شرح السنة، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، ط. الثانية ١٤٠٣هـ.
١٢٤. شرح العقيدة الطحاوية، لصدر الدين محمد بن علاء الدين علي الأذري الصالح - ابن أبي العز الحنفي - حققها وراجعها جماعة من العلماء، خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. التاسعة ١٤٠٨هـ.
١٢٥. الشريعة، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق محمد حامد الفقي، نشرته مكتبة دار السلام بالرياض، ط. الأولى ١٤١٣هـ.
١٢٦. شرف أصحاب الحديث، لأحمد بن علي بن ثابت - الخطيب البغدادي - تحقيق عمرو عبد المنعم، مكتبة ابن تيمية، ط. الأولى ١٤١٧هـ.
١٢٧. شعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٠هـ.

١٢٨. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لشمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، - ابن القيم -، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٧هـ.
١٢٩. الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين.
١٣٠. صحيح ابن حبان، لأبي حاتم محمد بن حبان البستي، بترتيب علاء الدين الفارسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط. الثالثة ١٤١٨هـ.
- إضافة إلى نسخة الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ط. الأولى ١٤٠٨هـ.
١٣١. صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق السلمي، حققه محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي.
١٣٢. صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، المكتبة الإسلامية، استانبول.
١٣٣. صحيح الجامع الصغير وزيادته، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الثالثة ١٤٠٨هـ.
١٣٤. صفة نبي النبي ﷺ، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ضمن الأم.
١٣٥. الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي - ابن القيم - النسخة التي اختصرها الموصلي، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٣٦. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، علق عليه سامي النشار، دار الكتب العلمية.
١٣٧. صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، لأبي عمرو عثمان ابن عبد الرحمن الشهرزوري - ابن الصلاح -، تحقيق موفق بن عبد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية ١٤٠٨هـ.
١٣٨. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، من منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
١٣٩. طبقات الشافعية الكبرى، لأبي نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية.
١٤٠. طبقات الشافعية، لأبي بكر أحمد بن محمد بن قاضي شهبة الدمشقي، اعتنى بتصحيحه عبد العليم خان، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٤١. طبقات الشافعية، لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، تحقيق عادل نويهض، من منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الثالثة ١٤٠٢هـ.

١٤٢. طبقات الفقهاء الشافعية، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري - ابن الصلاح - تحقيق محيي الدين على نجيب، دار البشائر، بيروت، ط. الأولى ١٤١٣ هـ.
١٤٣. طبقات الفقهاء الشافعيين، لعلماء الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تعليق أحمد عمر هاشم ومحمد زينهم، مكتبة الثقافة، ١٤١٣ هـ.
١٤٤. الطبقات الكبرى، لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري، دار بيروت، ١٤٠٠ هـ.
١٤٥. طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق سوسنة ديفد، من منشورات مكتبة الحياة، بيروت.
١٤٦. العبودية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المكتب الإسلامي، ط. الخامسة ١٣٩٩ هـ.
١٤٧. العزلة، لأبي سليمان أحمد بن محمد الخطابي، تحقيق ياسين محمد السواس، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٧ هـ.
١٤٨. العقد الثمين في بيان مسائل الدين، لعلي بن أبي السعود محمد بن عبد الله العباسي - الشهرير بالسويدي - طبع بالمطبعة الميمنية بمصر ١٣٢٥ هـ.
١٤٩. عقيدة السلف وأصحاب الحديث، لأبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، تحقيق نبيل السبكي، دار طيبة، الرياض، ط. الأولى ١٤١٣ هـ.
١٥٠. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط. الأولى ١٣٩٨ هـ.
١٥١. عمل اليوم والليلة، لأبي بكر أحمد بن محمد الدينوري، بعناية بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط. الأولى ١٤٠٧ هـ.
١٥٢. غاية الأمان في الرد على النبهاني، لأبي المعالي محمود شكري الألويسي، مكتبة العلم بجدة.
١٥٣. الغنية في أصول الدين، لأبي سعد عبد الرحمن بن محمد النيسابوري، المعروف بالمتوئي، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، ط. الأولى ١٤٠٦ هـ.
١٥٤. غياث الأمم في التياث الظلم، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية، ط. الأولى.
١٥٥. فتاوى العز بن عبد السلام السلمي، تحقيق مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، القاهرة.
١٥٦. الفتاوى الكبرى الفقهية، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار الفكر.
١٥٧. فتاوى ومسائل ابن الصلاح، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى.
١٥٨. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد وآخران، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٨ هـ.

١٥٩. فتح الرحمن بكشف مايلتبس في القرآن، لأبي يحيى زكريا بن محمد الأنصاري، تحقيق عبد السميع محمد أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط. الأولى ١٤٠٤هـ.
١٦٠. فتح العزيز شرح الوجيز، لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٧هـ. - وكذا النسخة التي طبعت مع المجموع للنووي.
١٦١. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي الشوكاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٦٢. فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد، لعبد الرحمن بن حسن بن محمد التميمي، تحقيق الوليد ابن عبد الرحمن آل فريان، دار الصمعي، الرياض، ط. الأولى ١٤١٥هـ.
١٦٣. الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، تحقيق محمد إبراهيم وعبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، ط. الأولى ١٤٠٢هـ.
١٦٤. فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها، لأحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، الرياض، ط. الأولى ١٤١٥هـ.
١٦٥. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق - بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٦٦. فيض القدير شرح الجامع الصغير، لشمس الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق حمدي الدرمداش، مكتبة الباز، مكة، ط. الأولى ١٤١٨هـ.
١٦٧. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، دار الكتاب العربي.
١٦٨. قانون التأويل، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، طبع مع كتابه معارج القدس، تحقيق محمد مصطفى أبي العلا، يطلب من مكتبة الجندي بمصر.
١٦٩. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، دار الجيل، بيروت، ط. الثانية ١٤٠٠هـ. - إضافة إلى نسخة دار الطباع، تحقيق عبد الغني الدقر، ط. الأولى ١٤١٣هـ.
١٧٠. الكبائر، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، مكتبة الرياض، الرياض، ١٣٩١هـ.
١٧١. كتاب الآداب، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق عبد القدوس نذير، مكتبة الرياض، الرياض، ط. الأولى ١٤٠٧هـ.
١٧٢. كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق عبد العزيز الشهبان، مكتبة الرشد، الرياض، ط. الخامسة ١٤١٤هـ.

- وكذا النسخة التي راجعها محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ.
١٧٣. كتاب العين المنسوب للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد بالعراق، ١٩٨٠هـ.
١٧٤. كتاب الفقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت - الخطيب البغدادي - تحقيق عادل يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط. الأولى ١٤١٧هـ.
١٧٥. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العسبي، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، دار التاج، ط. الأولى ١٤٠٩هـ.
١٧٦. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى أفندي - حاجي خليفة - أعيدت طبعته بالمكتبة الإسلامية والجعفرية بطهران، ط. الثالثة ١٣٨٧هـ.
١٧٧. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، لمحمد بن محمد بن أحمد الغزي، تحقيق جبرائيل سليمان جبور، طبع المطبعة الأمريكية والبولسية.
١٧٨. اللباب في الفقه الشافعي، لأبي الحسن أحمد بن محمد الضبي، تحقيق عبد الكريم العمري، دار البخاري، المدينة، ط. الأولى ١٤١٦هـ.
١٧٩. لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، ١٤١٢هـ.
١٨٠. لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط. الثانية ١٣٩٠هـ.
١٨١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار الفكر، ١٤١٣هـ.
١٨٢. مجمل اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق زهير عبد المحسن، مؤسسة الرسالة، ط. الأولى ١٤٠٤هـ.
١٨٣. مجموع فتاوى أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٢هـ.
١٨٤. المجموع شرح المذهب، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.
١٨٥. المحصول في علم أصول الفقه، لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، تحقيق طه جابر، مؤسسة الرسالة، ط. الثانية ١٤١٢هـ.
١٨٦. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٦هـ.
١٨٧. مختصر العلو للعلي الغفّار، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، اختصره وحققه محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، ط. الأولى ١٤٠١هـ.

١٨٨. مختصر المزني، لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، ضمن كتاب الأم للشافعي.
١٨٩. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي - ابن القيم -، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٢هـ.
١٩٠. مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام وابن الصلاح حول صلاة الرغائب المبتدعة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ومحمد زهير الشاويش.
١٩١. المستدرک على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري - الحاكم - تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١١هـ.
١٩٢. مسند أبي عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني، طبع جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٢هـ.
١٩٣. المسند، لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية ١٣٩٨هـ.
١٩٤. مشكاة المصابيح، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله - الخطيب التبريزي - تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الثالثة ١٤٠٥هـ.
١٩٥. المصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧هـ.
١٩٦. المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية ١٤٠٣هـ.
١٩٧. معالم التنزيل، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط. الأولى ١٤٠٩هـ.
١٩٨. معالم السنن، لأبي سليمان محمد بن محمد الخطابي، اعتنى به عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١١هـ.
١٩٩. معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى ١٤١٤هـ.
٢٠٠. المعجم الوسيط، قام بإخراجه إبراهيم مصطفى وآخرون، المكتبة الإسلامية، استانبول.
٢٠١. معرفة السنن والآثار، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، علق عليه عبد المعطي قلنجي، نشر جامعة الدراسات الإسلامية بكراتشي وثلاث دور أخرى، القاهرة، ط. الأولى ١٤١٢هـ.
٢٠٢. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن محمد الشربيني، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٥هـ.
٢٠٣. المغني، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، مكتبة الرياض الحديثة الرياض، ١٤٠١هـ.
٢٠٤. مفردات ألفاظ القرآن، للحسين بن محمد بن الفضل - الراغب الأصفهاني - تحقيق صفوان عدنان، دار القلم والدار الشامية، ط. الثانية ١٤١٨هـ.

٢٠٥. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي، تحقيق محيي الدين مستو وآخرين، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط. الأولى ١٤١٧هـ.
٢٠٦. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، لأبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، علق عليه عبد الله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٣٩٩هـ.
٢٠٧. الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
٢٠٨. مناقب الإمام الشافعي، لأبي السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، تحقيق خليل ملاً خاطر، دار القبلة - مؤسسة علوم القرآن، ط. الأولى ١٤١٠هـ.
٢٠٩. مناقب الإمام الشافعي، لعلماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، حققه وخرج نصوصه خليل إبراهيم ملاً خاطر، مكتبة الإمام الشافعي بالرياض، ط. الأولى ١٤١٢هـ.
٢١٠. مناقب الشافعي، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط. الأولى ١٣٩١هـ.
٢١١. منهج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، ط. الأولى ١٤٠٦هـ.
٢١٢. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المطبعة المصرية ومكبتها.
٢١٣. المنهاج في شعب الإيمان، لأبي عبد الله الحسين بن الحسن الحلبي، علق عليه حلمي محمد فوده، دار الفكر، ط. الأولى ١٣٩٩هـ.
٢١٤. المهذب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار إحياء الكتب العربية بمصر. - وكذا النسخة التي طبعت ضمن المجموع للنووي.
٢١٥. الموطأ، لمالك بن أنس الأصبغي، علق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
٢١٦. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي وفتحية علي، دار الفكر العربي.
٢١٧. نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، من منشورات مؤسسة الخافقين، دمشق، ١٤٠٠هـ.
٢١٨. النصيحة، لأحمد بن إبراهيم الواسطي الشافعي - ابن شيخ الحزاميين - مطبعة المدني، القاهرة.
٢١٩. نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه ألفرد جيوم.

٢٢٠. النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري - ابن الأثير - تحقيق محمود الطناحي و طاهر الزاوي، الناشر أنصار السنة المحمدية، لاهور.
٢٢١. هداية السالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك، لعز الدين عبد العزيز بن بدر الدين الكناني - ابن جماعة - تحقيق نور الدين عتر، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٤ هـ.
٢٢٢. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

رساله های دانشگاهی

٢٢٣. كرامات الأولياء، لعبد الله بن عبدالعزيز العنقري - رسالة ماجستير - بشعبة العقيدة، قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض، عام ١٤١٣ هـ.
٢٢٤. منهج الحافظ ابن حجر في تقرير العقيدة من خلال كتاب فتح الباري، للولوة بنت محمد المطرودي - رسالة ماجستير - بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، بكلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، عام ١٤١٤ هـ.