



تبلیغات اسماء

سال اول، شماره اول، زمستان ۱۳۹۹

فصلنامه (داخلی)

گروه علمی تبلیغ با گرایش حج و زیارت جامعة الزهراء ع.ا.ع.

اعضای هیئت تحریریه:

احمد عابدی

استاد تمام دانشگاه قم، فلسفه و کلام

ناصر رفیعی

استادیار جامعة المصطفی ع.ا.ع. العالمیه، قرآن و حدیث

زهره برقی

استادیار دانشگاه قم، فلسفه و کلام

زینت مقصودی

استاد حوزه و دانشگاه، فلسفه و کلام

فاطمه رامشک

مدرس سطوح عالی حوزه، فقه و اصول

خدیده حسین زاده باردئی

مدرس سطح سه حوزه، تفسیر و علوم قرآن

سیده نفیسه فرساد

مدرس سطح سه جامعة الزهراء ع.ا.ع.، فقه و اصول

صاحب امتیاز:

جامعة الزهراء ع.ا.ع.

مدیر مسئول:

مهرناز بهشتی

سر دبیر:

فاطمه رامشک

ارزیابان علمی این شماره:

علی پورعلی

مهرناز بهشتی

خدیده حسین زاده باردئی

قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا،

جامعة الزهراء ع.ا.ع.

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵۳۴۹۳

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۲۶۲۱

رایانامه: tabligh.edu@jz.ac.ir

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

در این نشریه مقالاتی چاپ می‌شود که خصوصیات ذیل را دارا باشد:

۱. مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) باشد و حجم آن حداقل ۶۰۰۰ کلمه و حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد.

۲. عنوان:

عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.

۳. مشخصات نویسنده:

شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی به تفکیک رشته، مقطع و محل تحصیل، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.

۴. چکیده:

آئینه تمام نما و فشرده بحث است که باید در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو و ماهیت پژوهش، هدف پژوهش، روش تحقیق و اشاره به مهمترین نتایج باشد و درده سطر یا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.

واژه‌های کلیدی: واژه‌های کلیدی باید حداقل سه واژه و حداکثر پنج واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفاء می‌کند و کارجست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازد، انتخاب شود.

۵. مقدمه:

شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها، و پیشینه‌ی پژوهش باشد.

۶. بدنه اصلی مقاله:

۶.۱. بدنه مقاله شامل متن اصلی و بندهای مجزایه، به گونه‌ای که هر بند حاوی یک موضوع مشخص باشد و هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار می‌گیرد.

۶.۲. در ساماندهی بدنه اصلی لازم است به مواردی چون: توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم بندی مطالب در قالب محورهای مشخص پرداخته شود.

۶.۳. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می شود، ابتداء و انتهای مطلب در گیومه («») قرار داده شود.

۷. نتیجه:

قریب ۱۰۰-۲۰۰ کلمه و شامل یافته های پژوهش به شیوه ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته های با اهداف پژوهش و ارائه راهکارها و پیشنهادات.

۸. ارجاعات:

ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه ای استاندارد (APA) باشد، و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:

۸.۱. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر: جلد / صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶: ۲ / ۸۳).

منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛
مثال: (planting, 1998: p.71).

آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

۸.۲. چنانچه نام خانوادگی مولف، مشترک باشد باید نام او هم ذکر شود.

۸.۳. چنانچه از نویسنده ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.

۸.۴. چنانچه به دواثر با مولفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به آن دو اشاره شود:

(نام خانوادگی مؤلف، سال نشر: جلد / صفحه؛ نام خانوادگی مؤلف، سال نشر: جلد /
صفحه)

۸.۵. یادداشت ها و پانوشت ها: تمام توضیحات ضروری، در انتهای متن مقاله آورده شود

(ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون متنی (بند ۹) خواهد بود).

۹. منابع:

در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:

۹.۱. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، تاریخ چاپ (ش/ق/م).

مثال: مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، اول، تهران: صدرا، ۱۳۸۳ ش.

۹.۲. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال نشر، از صفحه تا صفحه.

مثال: فرامرز قراملکی، احد، «طبقه بندی جریان‌های رازی شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵۰، بهار و تابستان ۹۱، ص ۲۵۰ - ۲۳۵.

۹.۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، سال نشر.

مثال: قربان‌نیا، ناصر، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.

۹.۴. پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان‌نامه، رشته، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۹.۵. منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، نام مقاله، نشانی اینترنتی.

۱۰. نقل قول‌های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از سمت راست درج گردد.

۱۱. عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک، و عنوان مقاله در «» قرار گیرد.

۱۲. مقاله در الگوی A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط word و متن مقاله با قلم IRMitra اندازه ۱۴ (لاتین TimesNewRoman اندازه ۱۰) و یادداشت‌ها و کتابنامه IRMitra اندازه ۱۲ (لاتین TimesNewRoman اندازه ۱۰) حروف چینی شود.

۱۳. عناوین تیتراها: عناوین با روش شماره گذاری عددی، و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتراهای فرعی، اعداد فارسی به کار رود.

۱۴. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد.

۱۵. مقاله دستاورد پژوهش علمی شخص نگارنده باشد.

۱۶. فایل مقاله در دو نسخه word و pdf به رایانامه (tabligh.edu@jz.ac.ir) با ذکر نام و نام خانوادگی کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام متبوع وی، نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال شود.

۱۷. ارتباط با ما از طریق:

تلفن: ۳۲۱۱۲۶۲۱ و ۳۲۱۱۲۶۲۰

رایانامه: tabligh.edu@jz.ac.ir

فهرست

- ۲..... راهنمای تدوین و تنظیم مقاله
- ۷..... سخن سردبیر
- ۸..... واکاوی فقهی مسائل اختصاصی استطاعت بانوان در حج
فاطمه حامدی؛ سیده نفیسه فرساد
- ۲۷..... بررسی شرط علمیت مرجع تقلید با تأکید بر دیدگاه فقهای معاصر
حکیمه طیبی؛ فاطمه رامشک
- ۴۹..... تحلیل اسرار ذکر تسبیحات اربعه در طواف
سارا پورپیرعلی؛ لیلا کریمیان؛ خدیجه حسین زاده
- ۶۹..... ارزیابی ادله‌ی روایی حجیت خبر واحد در حوزه اعتقادات از منظر وهابیان
رویا غیوری مقدم؛ جابر توحیدی اقدم
- ۸۵..... ارزیابی دیدگاه اهل تسنن و وهابیت درباره سماع موتی
مرضیه حیدرزاده؛ افتخار یوسفی

سخن سردبیر

فصلنامه تخصصی «ارمغان تبلیغ» با هدف تقویت توان پژوهشی طلاب خواهر، زمینه ساز ارائه پژوهش‌های صورت گرفته در عرصه تبلیغ است. از آن جا که مخاطبان اصلی این نشریه فعالان در عرصه تبلیغ هستند؛ مجموعه مقالات در هر شماره، به منزله ارمغان تبلیغی پر محتوا و کاربردی برای مبلغان است.

لازم است نگارندگان و خوانندگان مقالات به چند نکته توجه فرمایند:

۱. در حال حاضر از بین گرایش‌های مرتبط با رشته تبلیغ تنها گرایش حج و زیارت در جامعه الزهراء علیها السلام فعال می‌باشد، از این رو مقالات شماره فعلی نشریه، توسط دانش پژوهان این گرایش و متناسب با تبلیغ در عرصه حج و زیارت نوشته شده است اما علاقه‌مندان می‌توانند در کلیه موضوعات مرتبط با تبلیغ مقالات خود را جهت درج در این فصلنامه به دفتر گروه علمی تبلیغ ارسال کنند.
۲. با توجه به میان رشته بودن رشته تبلیغ و مرتبط بودن تبلیغ با حوزه‌های دانشی گوناگون (از جمله فقه، کلام، تاریخ، تفسیر، اخلاق و تربیت و... همچنین روش‌ها و مهارت‌های کاربردی در امر تبلیغ) موضوع مقالات نشریه «ارمغان تبلیغ» متنوع است؛ از این رو خوانندگان محترم فصلنامه‌ی «ارمغان تبلیغ» به تناسب حوزه دانشی مورد علاقه خود از نتیجه‌ی پژوهش‌های مرتبط با آن حوزه بهره‌مند خواهند شد.
۳. با وجود تنوع موضوع مقالات از نظر دانشی، سعی بر آن است که رویکرد تبلیغ محوری در کلیه مقالات رعایت شود و مقالات متناسب با تبلیغ در عرصه حج و زیارت باشد. از آنجایی که تبلیغ به عنوان پایگاه احیای معنوی مردم و یاری رساندن به دین خدا معرفی شده است انتظار می‌رود طلاب اهتمام ویژه‌ای به امور پژوهشی در حوزه تبلیغ داشته باشند.



واکاوی فقهی مسائل اختصاصی استطاعت بانوان در حج

فاطمه حامدی^۱؛ سیده نفیسه فرساد^۲

چکیده

استطاعت اعم از طریقی، بدنی، زمانی و مالی یکی از شرایط وجوب حج است. «ظنّ به سلامت سفر» که از شرایط تحقق استطاعت طریقی است؛ اگر چه با همراهی محرم تا حدّ زیادی تأمین می شود؛ اما مشهور فقهاء همراهی محرم را در سفر حج واجب نمی دانند؛ زیرا شرط استطاعت و صحّت حجّ نیست؛ بلکه مهم، وجود امنیت است که ممکن است بدون همراهی محرم نیز تأمین شود. برای بانوان متأهل، به دلیل وجود نصّ در تقدّم اطاعت الهی بر اطاعت همسر و نیز به دلیل اجماع و... «اذن همسر» در سفر حجّة الاسلام واجب نیست. «تأمین استطاعت مالی» با مطالبه مهریه در صورتی که موجب مفسده نباشد و زوج به ادای مهریه قادر باشد، بر زن لازم است؛ زیرا مهریه جزو دیون و عندالمطالبه بر عهده مرد است؛ از این رو احکام دین حالّ بر آن جاری می شود. بر اساس دو قاعده لاجرح و لاضرار و حکومت آنها بر ادله احکام اولیه، انجام حجّ برای زن باردار و شیرده، در صورت خطر برای مادر یا طفل یا هر دو، به دلیل تحقق نیافتن استطاعت بدنی، ساقط می شود. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی با مراجعه به منابع الکترونیکی و کتابخانه‌ای به بررسی دیدگاه فقها در مساله استطاعت پرداخته است.

کلیدواژگان: استطاعت بانوان، حج بانوان، مطالبه‌ی مهریه و استطاعت، استطاعت امنیتی بانوان، اذن همسر و استطاعت، استطاعت بدنی.

۱. دانش پژوه سطح ۴ رشته فقه و اصول جامعه الزهراء (ع). hamed93851@gmail.com

۲. دانش آموخته سطح ۴ فقه و اصول و مدرس سطح سه حوزه. s.n.farsad@iran.ir

مقدمه

فریضه‌ی حج منظومه‌ای متشکل از حلقه‌ات متعدد است که هر حلقه‌ی آن بسان منزلی است که حاجی هجرت کرده از کاشانه‌ی خویش، با ورود بر آن از خوان گسترده‌ی الهی، متنعم می‌شود. یکی از مهمترین مقدمات ورود به این منظومه، استطاعت است. استطاعت شامل استطاعت مالی، طریقی، بدنی، زمانی است. در هریک از موارد مذکور مسائلی مخصوص بانوان مطرح می‌شود که در تحقق استطاعت این قشر مؤثر است و یا احتمال تأثیر در تحقق استطاعت آنها دارد که لازم است مورد بررسی قرار گیرد تا میزان دخالت آنها در حصول استطاعت بانوان روشن گردد.

در کتب فقهی و متون دینی به تناسب بحث حج و استطاعت به مسائل بانوان پرداخته شده است، ولی با توجه به تغییر شرایط و مقتضیات زمان برخی مسائل به طور مفصل بررسی نشده است. مقالات محدودی نیز در زمینه‌ی استطاعت نگاشته شده که به برخی از مسائل پرداخته‌اند:

۱. مقاله‌ی «واکاوی فقهی تسهیل حج بر بانوان از جهت تأمین امنیت» نوشته‌ی مهدی ساجدی که در شماره ۱۰۲ مجله‌ی میقات حج در سال ۱۳۹۶ ش به چاپ رسیده است. در این مقاله بحث امنیت زنان در حج بررسی شده است.

۲. مقاله‌ی «استطاعت در حج» نوشته‌ی ابراهیم صدیقی که در شماره ۷ مجله‌ی میقات حج در سال ۱۳۸۸ ش به چاپ رسیده است. این مقاله فقط با رویکردی بر نظرات امام خمینی علیه السلام نوشته شده است.

۳. مقاله‌ی «استطاعت» نوشته‌ی محمد رحمانی که در شماره ۱۴ مجله‌ی میقات حج در سال ۱۳۷۴ ش به چاپ رسیده است. این مقاله به بررسی موارد اختلافی در بحث استطاعت مانند رجوع به کفایت و... پرداخته است.

در تمامی مقالات فوق به طور مستقل به همهی مسائل بانوان پرداخته نشده است. ضمن اینکه در برخی مقالات، احکام اختصاصی استطاعت زنان بحث نشده است. از این رو این نوشتار در صدد است تا به موارد خاص استطاعت بانوان بپردازد. این مقاله پاسخگوی این سؤال است که آیا در استطاعت زن مواردی همانند اذن زوج،

همراهی محرم و ... مؤثر است؟ برای پاسخ به سؤال فوق لازم است ادله‌ی فقهی بررسی شود. با امید به اینکه واقف شدن به احکام استطاعت بتواند زمینه‌ی انجام این واجب عظیم را در ما به وجود آورد و راه‌گشای نگارنده و خوانندگان محترم باشد.

۱. مفهوم شناسی

۱.۱. حج

واژه‌ی «حج» از جمله واژگان کلیدی است که برخی از فقهاء - در صورت ثبوت حقیقت شرعیّه - آن را دارای حقیقت شرعیّه می‌دانند. معنای لغوی «حج»، «قصد پی‌درپی» است (قریشی، ۱۴۱۲:ق/ ۲ / ۱۰۵). استعمال واژه «حج» با «عن» به معنای «خودداری کردن و روی گردانی»، و با «علی» و «الی» به معنای «وارد شدن»، و به تنهایی به معنای «قصد به سوی شخص واجب‌التعظیم» است (حسینی واسطی (زبیدی)، ۱۴۱۴:ق/ ۳ / ۵۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۰۲:ق/ ۲ / ۱۶۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۵:ق/ ۳ / ۹). حج به معنای سال نیز به کار رفته است. آیه‌ی شریفه‌ی «قَالَ إِنِّي أُرِيدُ... أَنْ تَأْجُرَنِي تَمَانِي حَجَّجَ» (قصص: ۲۷) شاهد این معنا است. در این آیه مراد از هشت حجّه، هشت سال است (طباطبایی، ۱۳۷۱:ش/ ۱۶ / ۲۷). واژه‌ی حج مانند «صلاة» و «زکاة» علاوه بر معنای لغوی، دارای معنای شرعی که همان حقیقت شرعیّه باشد، نیز هست و در معنای شرعی به اعمال خاص اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲:ق/ ۲ / ۱۶۹). در تعریف اصطلاحی حج آمده است که «حج مختصّ به قصد بیت الله الحرام برای انجام مناسک مخصوص در زمان معین است» (فاضل هندی، ۱۴۱۶:ق/ ۵ / ۷). جناب طبرسی نیز گفته است: «حج در شریعت قصد خانه‌ی کعبه همراه با اعمال مشروعی است که عبارتند از احرام، طواف، سعی، وقوف در موقفین و ...» (طبرسی، ۱۳۷۲:ش/ ۱ / ۴۳۹).

۱.۲. استطاعت

استطاعت به معنای چیزی است که با وجود آن انجام کار ممکن می‌شود. همچنین استطاعت اخصّ از قدرت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲:ق/ ۵۳۰). برخی استطاعت را به معنای «قدرت و توانایی بر شیء» و ماده‌ی طوع را به معنای «انقیاد و تسلیم و متضادّ آن را «کراهت و مخالفت» دانسته‌اند. (جزری، بی‌تا: ۳ / ۱۴۲) پس به طور خلاصه می‌توان گفت: استطاعت

در لغت به معنای توانایی بر انجام کار است، البته هر قدرت داشتنی استطاعت محسوب نمی‌شود. برخی بین استطاعت و طاقت فرق گذاشته‌اند؛ به گونه‌ای که استطاعت را خاصّ انسان دانسته و طاقت را عامّ گرفته‌اند به این معنا که مثلاً برای حیوان طاقت به کار می‌رود ولی استطاعت به کار نمی‌رود؛ بنابراین این جمله صحیح است که: «جَمَلٌ مَطِئٌ لِحِمْلِهِ» ولی «جَمَلٌ مُسْتَطِئٌ...» به کار نمی‌رود. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۸ / ۲۴۲)

واژه‌ی «استطاعت» در اصطلاح شرعی به دو معنا به کار رفته است:

الف) «استطاعت» به معنای قدرت بر تکلیف است و در مقابل آن، عجز قرار دارد.

ب) استطاعت، به معنای قدرت شرعی بر انجام مناسک حجّ است. (طباطبایی یزدی)، ۱۴۱۹ق: ۲ / ۴۲۸). این معنا با توجه به آیه‌ی مبارکه‌ی قرآن اخذ شده است: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷)؛ «برای خدا بر مردم است که آهنگ خانه (او) کنند آنها که توانایی رفتن به سوی آن را دارند.» استطاعت در این معنا، اخصّ از قدرت است.

در کتب فقهی و تفسیری شیعه، «استطاعت» به معنای داشتن زاد و توشه، مرکب، صحّت بدن، باز بودن راه، عدم وجود موانع و توانایی بر اداره‌ی زندگی به هنگام بازگشت از حجّ آمده است. (نجفی، بی‌تا: ۱۷ / ۲۴۹) و (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲ / ۲۴۵) البته تعریف شیخ مفید رحمته‌الله اینگونه است: «استطاعت از دیدگاه شیعه، پس از کامل شدن عقل و سالم بودن جسم و تن از ناراحتی و مرضی که مانع از رسیدن انسان به مکه می‌شود، اطلاق می‌گردد و خالی بودن راه از موانع سفر نیز عبارت است از وجود راحله (وسیله‌ی راه) و زاد و توشه.» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۸۴)

۲. مسائل اختصاصی تأثیرگذار در استطاعت بانوان

از مسائل اختصاصی بانوان که در استطاعت آنها تأثیرگذار است همراهی محرم، اذن زوج، مطالبه‌ی مهریه، بارداری و شیردهی است. در ادامه به طور جداگانه به هریک از آنها پرداخته می‌شود.

۱.۲. همراهی محارم در سفر حج بانوان

از مسائلی که در بحث استطاعت مطرح است، لزوم همراهی محرم در سفر حج یا عمره برای زنان است. فقها در مورد شرط همراهی محرم دیدگاههای متفاوت با یکدیگر دارند. برخی این شرط را شرط تحقق استطاعت می دانند و برخی آن را از مقدمات وجودی حج شمرده اند، بدیهی است چنانچه شرط همراهی محرم را از شروط تحقق استطاعت بدانیم، مطالبه‌ی همراهی محرم و پرداخت اجرت به وی، جهت همراهی واجب نیست، اما اگر از مقدمات وجودی حج باشد، برزن مستطیع لازم است حتی با پرداخت اجرت، همراهی محرم را مطالبه کند. در ادامه به دو فرع در این بحث پرداخته می شود:

فرع اول - وجود محرم شرط صحت حج است یا شرط استطاعت؟

با رجوع به لسان روایات به دست می آید که همراهی محرم برای زن در حج فقط وسیله‌ای برای امنیت است و فی نفسه هدف نیست؛ بنابراین زن در سفر یا امنیت دارد یا امنیت ندارد، بنابراین امنیت داشتن، حج برزن - در صورت داشتن همه‌ی شرایط استطاعت - واجب است و وجود محرم تأثیری در وجود حج ندارد. در صورت عدم امنیت باید کسی همراه زن باشد پس اگر همراهی با ثقات یا محرم نیاز به اجرت دارد، در صورتی که زن توانایی پرداخت آن را دارد، واجب است از باب مقدمه‌ی واجب اجرت را بپردازد، مگر در جایی که اجرت مورد نظر، بیش از توان زن باشد که در این صورت لازم نیست؛ زیرا قاعده‌ی «لاضرر» جلوی آن را می‌گیرد و در اینجا دیگر مستطیع نخواهد بود. محرم در اینجا زوج و هرکسی که نکاح با او حرام است را شامل می‌شود. در نتیجه وجود محرم برای حج زن نه شرط صحت است و نه شرط استطاعت، زیرا همراهی محرم، موضوعیت ندارد خواه اینکه زن جوان باشد یا پیر، مجزّد باشد یا متأهل. (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۲/ ۱۵۳؛ حلی، ۱۴۱۴ق: ۷/ ۸۲؛ طوسی، ۱۳۹۰ق: ۲/ ۳۱۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۲۰۴) آنچه در حج زن اهمیت دارد، امنیت است که ممکن است با محرم باشد یا با فرد ثقه یا با همراه بودن درکاروان و یا به هر نحو دیگر. مثلاً سازمان حج به عنوان متولّی حج می‌تواند با همراه نمودن افراد امین بانوان، ظنّ به سلامت سفرو امنیت را فراهم آورد.

مستند حکم:

دلیل اصلی در این حکم، روایات است که برای نمونه به یکی از آنها اشاره می‌شود:

سلیمان بن خالد عن ابی عبدالله علیه السلام فی مرأة تُریدُ الحَجَّ لیسَ مَعَهَا حَرَمٌ هَلْ یَصَلِحُ لها الحَجُّ؟ فقال علیه السلام: نَعَمْ، اذا کانت مأمونَةً (حرعاملی، ۱۴۱۶ق: ۱۱، باب ۵۸ / ۱۵۳)؛ سلیمان بن خالد از امام صادق علیه السلام درباره‌ی زنی پرسید که می‌خواهد بدون محرم به حج برود آیا حج او صحیح است؟ فرمودند: زمانی که در امنیت باشد، بله.

براساس این روایت و امثال آن اگر امنیت باشد همراهی محرم موضوعیت ندارد. نکته ۱ - در ذیل بحث امنیت این سؤال نیز قابل طرح است که ملاک در تحقق استطاعت سربی (طریقی) مستفاد از آیه‌ی شریفه (آل عمران: ۹۷) و روایات، تحقق ظن و اطمینان خاطر نسبت به امنیت سفر برای نوع مکلفین است یا ملاک، اطمینان خاطر شخصی است؟ به نظر می‌رسد با توجه به روایات مفسر استطاعت، در آیه شریفه ملاک، اطمینان خاطر برای شخص مکلف است و تعبیر «مُخْلِی سَرِّهِ» ظهور دارد در اینکه اگر مسیر سفر حج، خالی از مانع و همراه با امنیت باشد و برای شخص مکلف، ظن یا گمان یا اطمینان به این امنیت حاصل شود، مستطیع محسوب می‌شود. البته چون روایات در صدد بیان ضابطه‌ی کلی برای مکلفین است باید ملاک را ظن و گمان و اطمینان شخصی نوعی قرار داد به این معنا که هر فرد دیگر هم چنانچه خود را در جایگاه مکلف قرار دهد و شرایط زندگی و خصوصیات شخصی او را داشته باشد برای او نیز چنین ظن و اطمینانی به امنیت یا عدم امنیت حاصل شود و به عبارت دیگر اسباب حصول ظن و اطمینان برای مکلف، اسباب عقلایی و مورد پذیرش عقلا است. (ساجدی، ۱۳۹۶ش: ۲۲)

نکته ۲. اگر زوج ادّعی خوف برزن یا عدم امنیت را برای زن داشته باشد، براساس بینه و سپس شاهد حال عمل می‌شود و در صورت منتفی بودن این دو، قول زن مقدّم است. (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۲ / ۱۵۳)

فرع دوم - علیرغم همه‌ی امور، اگر زن با وجود احساس خطر، بدون همراهی محرم به حج رفت و خطری پیش نیامد آیا حج او صحیح است؟

حجّ وی صحیح است، زیرا همراهی محرم نه شرط صحّت است نه شرط استطاعت تا عدم آن تأثیری در حجّ داشته باشد. امام خمینی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «اگر زن در صورت عدم امنیّت بدون محرم حجّ بگذارد، حجّ او صحیح است به خصوص در صورتی که امنیّت قبل از شروع، در احرام حاصل شود.» (خمینی، بی‌تا: ۱/ ۵۳) نکته: از جمله مسائل مؤثر بر استطاعت زن، قوانین کشور مقصد است؛ بنابراین شاید بتوان گفت یکی از دلایل وجود همراه یا محرم برای زن، قانون کشور مقصد است. از باب مثال در عمره‌های دانشجویی و دانش‌آموزی که معمولاً مجرد سفر می‌کنند، طبق قانون عربستان از ورود این افراد بدون همراهی محرم جلوگیری می‌شود، البته برای این مسأله راه حلّ وجود دارد. سازمان حجّ به عنوان متولی امر حجّ می‌تواند با همراه نمودن افراد امین و توانا با بانوان در کاروان‌های زیارتی این مسأله را حلّ کند و همچنین اطمینان خاطر از امنیت و سلامت را برای آنان فراهم نماید.

۲.۲. اذن زوج در حجّ همسر

یکی از امور واجب برای بانوان متأهل، اذن همسر در خروج از منزل است. ناگزیر در انجام حجّ واجب که مستلزم خروج زن از منزل است این بحث مطرح می‌شود که آیا اذن همسر برای انجام حجّ بانوان لازم است؟ فقهای شیعه به اتفاق بر عدم وجوب اذن زوج در حجّ واجب معتقدند (عاملی (شهید ثانی)، بی‌تا: ۲/ ۱۶۴؛ نراقی، ۱۴۱۷ق: ۱۱/ ۹۱) به عبارت دیگر زوج نمی‌تواند همسر را از حجة الاسلام منع قولی و عملی کند.

مستندات حکم

۱. وجوب اذن زوج تالی فاسد دارد. اگر زوج اذن ندهد چه قولاً و چه فعلاً، امر به منکر کرده است، علاوه بر اینکه خلاف سلطنت زوجه بر نفس خود است.
۲. جواز منع، فرع بر ثبوت حقّ برای زوج است. در حالی که مستفاد از روایات عدم ثبوت چنین حقّی برای زوج است؛ برای مثال در کتاب مقنعه‌ی شیخ مفید، روایت مرسله‌ی معتبره‌ای بر این امر دلالت می‌کند:

محمد بن محمد المفید فی المقنعة قال «سُئِلَ عليه السلام عن المرأة تجب عليها حجة الإسلام يمنعها

زَوْجُهَا مِنْ ذَلِكَ، أَعْلِيهَا الْاِمْتِنَاعُ؟ فقال: ليس للزوج منْعُهَا مِنْ حِجَّةِ الْاِسْلَامِ، وان خالفتَهُ وخرجت لم يكن عليها حَرْجٌ (حزعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۱/ ۱۵۷)؛ از امام علیه السلام درباره‌ی زنی سؤال شد که حجة الاسلام بر او واجب شده است در حالی که همسرش او را از انجام آن منع می‌کند، آیا زن می‌تواند امتناع کند؟ فرمودند: زوج اجازه‌ی منع زن را از حجة الاسلام ندارد و اگر زن مخالفت کند و خارج شود حرجی بر او نیست.»

روایت اگرچه مرسل است ولی چون با «قال» به طور مستقیم به امام علیه السلام نسبت داده شده است، طبق کبرای کلی «مراسیل صدوق که به لسان قال است در حد مسندات است.» دلالت بر توثیق جمیع وسائط می‌کند. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۳۲۲) فقها برای عدم وجوب اذن همسر در بحث حج به روایات متعددی استناد کرده‌اند برای نمونه:

روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام: «محمد بن الحسن باسناده عن موسى بن القاسم عن عبدالرحمن عن علاء عن محمد يعني ابن مسلم عن ابي جعفر علیه السلام قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ لَمْ تَحْجَّ وَهِيَ زَوْجٌ وَأَبِي أَنْ يَأْذَنَ لَهَا فِي الْحَجِّ فَعَابَ زَوْجُهَا، فَهَلْ لَهَا أَنْ تَحْجَّ؟ قَالَ علیه السلام: لا طاعةَ له عَلَيْهَا فِي حِجَّةِ الْاِسْلَامِ (حزعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۱/ ۱۵۵)؛ محمد بن مسلم گفت: از ایشان درباره‌ی زنی پرسیدم که حج انجام نداده است و همسرش نیز برای حج به او اجازه نمی‌دهد، آیا زن باید حج را انجام دهد؟ فرمود: در حجة الاسلام اطاعت از زوج بر زن واجب نیست.»

دلالت: این روایت به صراحت بر عدم وجوب اذن همسر در حجة الاسلام دلالت دارد. سند: این روایت از نظر سندی صحیح است و تمام راویان آن ثقة و امامی هستند. استناد به روایت امام صادق علیه السلام: «جَعْفَرُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ فِي الْمُعْتَبَرِ قَالَ قَالَ: «لا طاعةَ لمخلوقٍ في معصية الخالق... (حزعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۱/ ۱۵۷)؛ در معصیت خالق هیچ طاعتی برای مخلوق نیست.»

دلالت: براساس این روایت زن حقی ندارد به خاطر اطاعت زوج، معصیت خدا کند و حج واجب را ترک نماید. زیرا انجام حجة الاسلام از تکالیف الهی است. سند: این روایت به دلیل مرفوعه بودن ضعیف است.

استناد به روایت امام رضا علیه السلام: «وَيَأْتِيهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ عَنِ الرَّضَا علیه السلام فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمُتَأَمِّنِينَ قَالَ: «... لَا طَاعَةَ لِخُلُقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۵ / ۱۷۲)؛ ... در معصیت خالق هیچ طاعتی برای مخلوق نیست.»

دلالت: این روایت اگرچه درباره‌ی عدم اطاعت فرزند از والدین در معصیت خالق است ولی می‌توان با الغاء خصوصیت و تعمیم آن برای زن، استفاده کرد که اگر همسر مانع انجام حجة الاسلام شود اطاعت او واجب نیست. سند: این روایت از نظر سندی صحیح است.

۳. اجماع براینکه اذن زوج برای حجّ زن واجب نیست. البته در این مقام اصالتی برای اجماع نیست زیرا بنا بر وجود ادله‌ی دیگر، اجماع مدرکی می‌شود و نمی‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل مطرح گردد. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق: ۱ / ۳۲۲)

در حجّ همانند سایر تکالیف عبادی زوج نمی‌تواند مانع از ادای آن شود و در صورت ممانعت زوج، وجوب حجّ از زن ساقط نمی‌شود. البته برای زن اجازه گرفتن از همسر و جلب رضایت او امر اخلاقی محسوب می‌شود تا علاوه بر حفظ همدلی و صمیمیت بین زوجین، مرد آمادگی لازم را جهت کمک به زن و همفکری با او کسب نماید.

لازم به ذکر است که عدم وجوب اذن همسر فقط برای حجّ واجب است و در حجّ مندوب و غیر واجب این حکم جاری نیست.

۳.۲. تأثیر مطالبه‌ی مهریه در استطاعت مالی

غالباً مهریه‌ی زنان عندالمطالبه است، حال اگر مهریه‌ی زنی برای مخارج حجّ کافی باشد، برای مطالبه از زوج جهت تأمین استطاعت مالی، صور مختلفی در مسأله قابل فرض است:

الف) زوج قدرت بر ادای مهریه ندارد: در این صورت زن حق مطالبه ندارد و مستطیع نیست.

ب) زوج قدرت دارد و مطالبه‌ی زن نیز مفسده‌ای برای او ندارد: در این صورت لازم است زن مهریه را مطالبه کند و به حجّ برود البته در صورتی که زوج، نفقه و مخارج زندگی زن را بدهد.

ج) زوج قدرت برادای مهریه دارد ولی مطالبه‌ی مهریه برای زن مفسده دارد مثلاً منجر به نزاع و طلاق می‌شود: در این صورت زن مستطیع نمی‌شود و مطالبه‌ی مهریه لازم نیست. (خمینی، ۱۳۸۷ش: ۴۰ / ۶۲)

طبق نظر برخی مراجع در صورتی که گرفتن مهریه از شوهر برای او عیب نباشد و مشکلی در زندگی او با شوهرش ایجاد نکند، مستطیع است و باید به حج برود و اگر نرفت، باید ورثه از مالش بردارند و حج او را ادا کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ش: ۱۳۵)

مستندات حکم

از آنجا که مهریه‌ی زن، دین بردمّه‌ی مرد است، برای بررسی مستندات حکم فوق، بحث مطالبه‌ی دین در حصول استطاعت مطرح می‌گردد و حکم این مسأله تحت این بحث قرار می‌گیرد.

در مسأله‌ی دین فروضی مطرح است:

الف) دین به صورت حال است.

ب) دین به صورت مؤجل است.

در صورت اول اگر مدیون توانایی پرداخت دین را دارد یعنی موسر است و به ثبوت دین نیز اقرار دارد و بدون مطالبه‌ی طلبکار حاضر به پرداخت دین است، قطعاً استطاعت محقق می‌شود و حج واجب می‌گردد.

در صورت دوم (دین مؤجل) فروضی مطرح است:

۱. مدیون قبل از مطالبه‌ی طلبکار و قبل از اتمام مهلت، دین را پرداخت می‌کند؛ ظاهراً در این فرض، استطاعت محقق می‌شود و مادامی که مستلزم حرج نباشد اخذ دین واجب است. زیرا دین در ذمه‌ی مدیون ثابت شده است و بذل مدیون به منزله‌ی مأخوذ و صدق استطاعت است و عرفاً وجدان زاد و راحله صدق می‌کند.

۲. مدیون با مطالبه‌ی طلبکار و قبل از اتمام مهلت، دین را پرداخت می‌کند؛ در این فرض حکم به عدم وجوب مطالبه و عدم تحقق استطاعت می‌شود. فرق این فرض با صورت دین حال در این است که در دین حال، حق مطالبه ثابت است بر

خلاف این فرض، البته برخی مثل سیّد در عروه و بعضی شارحین فرقی بین این دو نگذاشتند و در فرض مذکور نیز قائل به تحقّق استطاعت شدند.

۳. طلبکار در بذل مدیون در صورت مطالبه شک دارد؛ در این فرض حکم به عدم وجوب شده است. زیرا مجرد ملکیت زاد و راحله مادامی که در دست او و در اختیار او نباشد موجب تحقّق استطاعت نمی‌شود؛ زیرا شک در شرط تکلیف موجب شک در مشروط است که مجرای اصل برائت است. پس مجالی برای وجوب مطالبه نیست.

۴. طلبکار علم دارد که در صورت مطالبه، قبل از اتمام مهلت، مدیون دین را پرداخت نمی‌کند؛ در این فرض حکم به عدم تحقّق استطاعت و عدم وجوب حجّ واضح است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ ق: ۱ / ۱۱۸ - ۱۲۳).

تطبیق مسأله در مهریه‌ی زن: مهریه عندالمطالبه است یعنی در صورت مطالبه‌ی زن پرداخت آن واجب است؛ از این رو مانند دین حالّ است؛ اگر شوهر توانائی پرداخت مهریه را دارد و بدون مطالبه حاضر به پرداخت هست با وجود شرایط دیگر استطاعت، زن به طور قطع مستطیع می‌شود. همچنین اگر پرداخت مهریه توسط زوج متوقّف بر مطالبه باشد، درخواست مهریه از زوج برزن واجب است؛ زیرا در این حال عنوان «عنده ما یحجّ به» صدق می‌کند، چرا که شرط وجوب حجّ برای او حاصل شده است. از طرفی مطالبه در اینجا به منزله‌ی تحصیل استطاعت نیست که اشکال شود به اینکه تحصیل استطاعت، واجب نیست، بلکه مطالبه مانند زمانی است که پولی در بانک است و دسترسی به آن متوقّف بر صدور چک و امضاء آن است و این توقّف منافاتی با استطاعت فعلیه ندارد. البته تمام این صور در صورت عدم حرج یا عدم ایجاد مفسده‌ای بزرگ (مانند نزاع و طلاق) است.

۴.۲. تأثیر بارداری در استطاعت بدنی

گاهی موسم حجّ با ایام بارداری زن مصادف می‌شود، اینکه آیا حمل می‌تواند مانع از استطاعت شود؟ به وضعیّت حمل و وزن بستگی دارد:

فرض اول: حمل در وضعیتی باشد که چنین سفری برزن یا جنین یا هر دو خطرآفرین است.

فرض دوم: حمل در وضعیتی باشد که چنین سفری برزن یا جنین یا هر دو خطرآفرین نیست.

در فرض اول چنین حملی مانع از استطاعت مادر می‌شود؛ زیرا استطاعت بدنی محقق نمی‌شود و انجام حجّ از ذمه‌ی زن ساقط می‌گردد. البته چنانچه قبل از حمل و بارداری استطاعت داشته باشد، باید پس از رفع مشکل حمل، اقدام به حجّ نماید. ولی در فرض دوم چون مانعی از انجام مناسک حجّ برای زن ایجاد نمی‌شود و استطاعت بدنی محقق است حجّ با وجود سایر شرایط استطاعت، برزن مستقراست و ساقط نمی‌گردد.

ممکن است کسی به حکم فوق اشکال کند که چون فرزند متعلق به شوهر است اذن همسر برای زن باردار الزامی است، در حالیکه اذن همسر برای زن در انجام حجّ واجب، لازم نیست. در ردّ این اشکال باید گفت: حق مطلب در مسأله‌ی فرزند این است که نظام تکوین، فرزند را ملحق به پدر و مادر و هر دو می‌نماید، برای اینکه هستی فرزند مستند به هر دو می‌باشد، هر چند در نظام تشریح و در احکام اسلامی بر اساس آیه ۲۳۳ سوره‌ی بقره، فرزند به پدر ملحق شده و با تعبیر «مولود له» به این الحاق اشاره شده است، (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۳۶۰) اما با تمسک به ادلّه‌ی عدم وجوب اذن همسر برای حجّة الاسلام می‌توان گفت که در تراحم بین انجام تکالیف الهی و حقوق همسر، انجام واجبات الهی مقدم است چنانچه شوهر نمی‌تواند مانع از صلاة واجب یا گرفتن روزه و... برای زن شود در انجام حجّ واجب نیز با فرض وجود امنیت نمی‌تواند مانع از انجام حجّ شود. بنابراین زن باردار نیز به عنوان یک مکلف وظیفه دارد تکالیف الهی خود را انجام دهد و زوج نمی‌تواند به هیچ عنوان مانع شود.

مستند حکم

۱. قاعده‌ی نفی عسرو حرج

بر اساس آیات شریفه‌ی قرآن مانند «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)؛ «عسرو

حرج از امت پیامبر ﷺ برداشته شده است.» و «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» (مائده: ۶)؛ خداوند نخواسته بر شما سختی و حرجی قرار دهد.» و همچنین بر طبق آیات ۱۸۵ و ۲۸۶ سوره بقره، عسرو حرج از مردم برداشته شده است. در تقدّم عمومات نفی حرج بر ادلّه احکام اولیه و وجوب تخصیص این ادلّه با آن عمومات هیچ اشکالی نیست. شاهد بر این تخصیص، استشهاد امام ﷺ به عمومات نفی حرج در قبال بسیاری از ادلّه‌ی احکام اولیه است، مانند روایت شیخ طوسی ﷺ با اسنادش به عبدالاعلی مولی آل سام «قال قلت لأبي عبد الله ﷺ: عثرتُ فانقطعَ ظفري فجعلتُ على إصبعي مرارةً، فكيف اصنع بالوضوء؟ قال: يُعزَفُ هذا وأشباهه من كتابِ الله ﷻ، قال الله تعالى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امسح عليه (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۴۶۴)؛ گفت: به امام صادق ﷺ گفتم: در اثر لغزش، ناخنم قطع شد و روی انگشتم مرهم گذاشتم چطور وضو بگیرم؟ فرمود: این و امثال این از کتاب خدا دانسته می‌شود که فرمود: در دین بر شما حرج و سختی قرار داده نشده است. بر روی همان مسح کن.»

به علاوه فهم نیز تقدّم قاعده‌ی نفی عسرو حرج بر احکام اولیه است و در بسیاری از فروع فقهی به این قاعده استناد داده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ش: ۱/ ۱۸۵). اگرچه در وجه تقدّم عمومات نفی حرج اختلاف است؛ ولی بر اساس نظر مشهور، حکومت قاعده‌ی «لا ضرر» و «لا حرج» بر ادلّه‌ی احکام اولیه، پذیرفته شده است. (بجنوردی، ۱۳۷۷ش: ۱/ ۲۳۲)

۲. قاعده‌ی لا ضرر

مهم‌ترین دلیل برای نفی ضرر و ضرار، منبع چهارم استنباط احکام یعنی عقل است. علاوه بر عقل به تصریح قرآن مجید و مضمون روایاتی که در این باب وارد شده قاعده لا ضرر بر روابط و مناسبات بین مردم حاکم است. در قرآن مجید آیاتی وجود دارند که با تصریح به واژه «ضرر» و مشتقاتش در موارد خاص، احکامی را ارائه کرده‌اند که از باب تعلیق حکم بروصف، حاوی معنای عام هستند و «لا ضرر» را به صورت یک قاعده می‌توانند تثبیت کنند که در ادامه به ذکر چند نمونه از این آیات می‌پردازیم. «لَا تُضَارُّوْا اٰلِدَةً بِوٰلِدِهَا وَلَا مَوْلُوْدًا لَهَا

بَوْلِدِهِ» (بقره: ۲۳۳)؛ هیچ مادری نباید از رهگذر فرزندش زیان ببیند و نیز هیچ پدری نباید از رهگذر فرزندش زبانی به او برسد. «طبق این آیه، مادران و پدران نباید به خاطر مساله شیردهی کودک متضرر شوند. همچنین آیهی شریفه «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (بقره: ۲۳۱)؛ «و آنان را برای اینکه زبانی به ایشان برسانید نگاه می‌دارید.» در مورد این آیه توضیحی لازم است: ظاهراً گروهی از مردان، زنان خود را طلاق می‌دادند و بعد به آن‌ها رجوع می‌کردند؛ البته نه به علت رغبتی که به آن‌ها داشتند، بلکه با نیت تجاوز و تعدی و گاه پایمال کردن حقوق مالی ناشی از زوجیت که به زنان تعلق می‌گرفت. قرآن کریم در این آیه مردان را از این عمل نهی کرده است. بر اساس تفسیر فاضل مقداد، «ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» یعنی ضرر وارد آوردن بر زن و آزار رساندن به او، تعدی از حدود الهی است. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳ق: ۲/ ۲۸۲)

در خصوص لا ضرر، روایات زیادی نیز وارد شده که به جهت تعدد به صورت تواتر اجمالی درآمده‌اند؛ به این معنا که هر چند همه روایات مذکور به یک لفظ نیستند، ولی مضمون واحدی دارند. معروف‌ترین حدیث در این مورد، مربوط به داستان سمره بن جندب است که در ذیل آن، جمله «لا ضرر ولا ضرار» دیده می‌شود. (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۱۰/ باب ضرار، ۴۷۵/ ۲) فخرالمحققین در کتاب ایضاح الفوائد فی شرح القواعد در باب رهن، ادعای تواتر این گونه احادیث را می‌کند. شیخ حرّ عاملی نیز در وسائل الشیعه بابی به نام باب «انه لا یجوز الاضرار بالمؤمن» ترتیب داده و تعدادی از احادیث را همان‌جا نقل کرده و تعدادی دیگر را در ابواب احیای موات و شفعه و سایر ابواب نقل کرده است. (محقق داماد، ۱۳۸۳ش: ۱/ ۱۳۱-۱۳۵) بنابراین می‌توان گفت که ادله‌ی روایی برای اثبات قاعده‌ی لا ضرر فراوان است.

نتیجه اینکه بر اساس دو قاعده نفی حرج و نفی ضرر، عدم وجوب حجّ برای زن باردار در صورت خطر برای خودش یا جنین، ثابت می‌شود.

۵.۲. تأثیر شیردهی در استطاعت بدنی

برخی از بانوان که حجّ بر آنها واجب شده است ایّام شیردهی فرزند خود را می‌گذرانند و ممکن است شیردهی برای اعمال حجّ اخلال ایجاد کند، بنابراین لازم است این مساله

مورد توجه قرار گیرد. زنی که به کودک شیر می دهد و کودک نیز تنها از شیر مادر تغذیه می کند و همراهی کودک برای مادر یا کودک موجب حرج و ضرر است و از سویی نمی توان کودک را در موسم حج تنها گذاشت، به دلیل اینکه کودک در سنین حساسی قرار دارد و مدت زمان اعمال حج با توجه به برنامه ی سازمان حج ایران تقریباً یک ماه طول می کشد، ناگزیر شیر دادن مادر، مانع از استطاعت است؛ در نتیجه حج مادر، حج غیرمستطیع است و کفایت از حجة الاسلام نمی کند. ولی اگر بتواند برای کودک پرستار پیدا کند - اجرت آن را داشته باشد - یا کودک را همراه ببرد و کسی باشد که در سفر حج در نگهداری کودک او رایی دهد، باید به حج برود و کفایت از حجة الاسلام می کند. البته اگر قبلاً حج بر او مستقر شده باشد، باید پس از رفع حرج، در اولین فرصت ممکن، برای انجام حج اقدام کند.

مستند حکم

از ادله ی حکم فوق می توان به قاعده نفی عسرو حرج اشاره کرد؛ این مسأله نیز مانند استطاعت بانوان باردار طبق قاعده نفی عسرو حرج قابل جواب است که به جهت تکرار از ذکر آن خودداری می شود.

نتیجه

یکی از مهمترین شرایط وجوب حج استطاعت است. در بررسی استطاعت بانوان سه امر اساسی مطرح می شود؛

۱. همراهی محرم در سفر حج فی نفسه موضوعیتی ندارد و مهم، وجود امنیت برای زن است؛ از این رو همراهی محرم نه شرط صحت حج است و نه شرط استطاعت.
۲. طبق نص صریح روایات و ادله ی فقهی، عدم وجوب اذن زوج برای زن در حج واجب به دست آمد. نکته مهم در اینجا این است که هیچ طاعتی بر طاعت خالق مقدم نیست حتی طاعت زوج.
۳. حاصل بررسی ادله ی فقهی در بحث مطالبه مهریه این شد که در صورت موسر بودن زوج و عدم ایجاد مفسده، مطالبه ی مهریه برای زن لازم است و مستطیع می شود. استطاعت بانوان باردار و شیرده بستگی به حال زن و طفل دارد. بر اساس قاعده نفی

حرج و نفی ضرر در صورتی که سفر حج برای مادر یا جنین یا هر دو خطر داشته باشد استطاعت بدنی محقق نمی‌شود و وجوب حج ساقط می‌شود.

نکته‌ی قابل توجه در تتبعات فقهی این است که خدای متعال با در نظر گرفتن ظرافت و خلقت زن احکام ویژه‌ای برای او قرار داده و در این میان، به هیچ وجه سختگیری ننموده و تکلیف ما لا یطاق بر زن نکرده است.

منابع

- * قرآن کریم، ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای، انتشارات آیین دانش، ۱۳۸۶ ش.
۱. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن؛ کشف اللثام والأبهام عن قواعد الأحكام، ج ۵، چ اول، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
 ۲. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، ج ۸، محقق: احمد فارس صاحب الجوانب، چ سوم، بیروت: نشر دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
 ۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الاصول، چ سوم، قم: مؤسسه‌ی آل البيت علیهم السلام لأحیاء التراث، ۱۴۲۶ ق.
 ۴. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهاية فی غریب الحدیث والأثر، ج ۱ و ۳، چ اول، قم، مؤسسه‌ی مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا. (به نقل از نرم افزار جامع فقه اهل البيت علیهم السلام)
 ۵. حلی، اسدی (علامه)، حسن بن یوسف مطهر؛ تذکرة الفقهاء، ج ۷، چ اول، قم، مؤسسه‌ی آل البيت علیهم السلام لأحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
 ۶. حلی، محقق، نجم الدین جعفر بن حسن؛ شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۱ و ۳، محقق: عبدالحسین محمد علی بقال، چ دوم، قم: مؤسسه‌ی نشر اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
 ۷. راغب اصفهانی، حسین؛ مفردات الفاظ قرآن، محقق: صفوان عدنان داودی، چ اول، لبنان - سوریه: دارالعلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
 ۸. ساجدی، مهدی؛ مقاله‌ی «واکاوی فقهی تسهیل حجّ بر بانوان از جهت تأمین امنیت حجّ»، مجله‌ی میقات حجّ، ش ۱۲۶، ۱۳۹۶ ش.
 ۹. طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ج ۲ و ۱۶، چ پنجم، قم: مؤسسه‌ی مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۱ ش.
 ۱۰. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، چ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
 ۱۱. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن؛ الخلاف، ج ۲، محقق: علی خراسانی، سید جواد

- شهرستانی، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۴۰۷ق.
۱۲. _____؛ استبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، چ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۱۳. عاملی، حرّ، محمّد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۱، چ سوم، قم، مؤسسه‌ی آل‌البتیة، ۱۴۱۶ق.
۱۴. عاملی، شهید ثانی، زین الدّین بن علی جبعی؛ مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۲، چ اول، قم: مؤسسه‌ی المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۱۵. _____؛ الروضة البهیة فی شرح لمعة الدمشقیة، ج ۲، بی‌جا، بیروت: دار العلم الاسلامی، بی‌تا.
۱۶. فاضل، مقداد بن عبدالله؛ کنز‌العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، چ اول، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۳ش.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین، ج ۳، محقق: مهدی محزومی و ابراهیم سامرائی، چ دوّم، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق (به نقل از نرم افزار جامع فقه اهل‌البتیة).
۱۸. قریشی، علی‌اکبر، قاموس قرآن، ج ۲، چ ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۹. لنکرانی، محمّد، فاضل موحدی؛ تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله، ج ۱، چ سوّم، بی‌جا: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.
۲۰. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم، ج ۲، چ اول، تهران: مرکز‌الکتاب للترجمه والنشر، ۱۴۰۲ق.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ القواعد الفقهیه، ج ۱، چ سوم، قم: مدرسه‌ی امام علی ابن ابیطالب علیه‌السلام، ۱۳۷۰ش.
۲۲. مفید بغدادی، محمّد بن نعمان؛ المقنعة، چ اول، قم: کنگره‌ی جهانی هزاره‌ی شیخ مفید علیه‌السلام، ۱۴۱۳ق.
۲۳. موسوی خمینی، روح‌الله؛ تحریر الوسیله، ج ۱، چ اول، قم: مؤسسه‌ی مطبوعات دار‌العلم، بی‌تا.

۲۴. _____؛ مناسک محشای حج تنظیم: محمد رضا محمودی، چ چهارم، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۷ ش.
۲۵. نجفی، محمد حسین؛ جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۱۷، چ هفتم، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بی تا.
۲۶. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی؛ مستند الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱۱، چ اول، مشهد: مؤسسه‌ی آل‌البتین علیه السلام لأحیاء التراث، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. واسطی، زبیدی، محبّ الدین سید مرتضی حسینی؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۵، محقق: مصطفی حجازی، بی چا، بی جا: دار الهدایة العربی، ۱۴۱۴ ق.
۲۸. یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی؛ عروة الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۲، چ دوم، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.



بررسی شرط علمیت مرجع تقلید با تأکید بر دیدگاه فقهای معاصر

حکیمه طیبی^۱؛ فاطمه رامشک^۲

چکیده

از دیدگاه بسیاری از فقها، یکی از شرایط مرجع تقلید، علمیت است. یعنی مرجع تقلید باید در استنباط احکام فقهی از سایر مجتهدین هم عصر خود توانا تر باشد. نسبت به شرط علمیت دو دیدگاه در میان فقها وجود دارد. مشهور فقها قائل به اشتراط علمیت هستند. این گروه برای اثبات مدعای خود به روایات، اجماع و حکم عقل و سیره عقلا استناد نموده‌اند. از بین ادله مذکور روایات بحث به جهت اشکالات سندی و دلالتی که دارند توان اثبات شرط فوق را ندارند. اجماع نیز به دلیل مدرکی بودن حجیت ندارد. بنابراین عمده دلیل شرط مذکور سیره عقلا می‌باشد. در مقابل برخی از فقها قائل به عدم اشتراط علمیت هستند. این افراد نیز برای اثبات مدعای خود به اطلاق روایات و لزوم عسر و حرج در تشخیص علم استناد نموده‌اند؛ اما به نظر مشهور روایات مورد استناد قائلین به عدم اشتراط اطلاق ندارد تا بتواند جواز تقلید از غیر علم را اثبات کند. لزوم عسر و حرج نیز ادعای بدون دلیل است؛ بنابراین جواز تقلید از غیر علم پذیرفتنی نیست و با استناد به سیره عقلا می‌توان حکم به وجوب تقلید از علم داد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به منابع الکترونیکی و کتابخانه‌ای، مسأله‌ی شرط علمیت مرجع تقلید از منظر فقهای معاصر را مورد بررسی قرار داده است. کلیدواژگان: علمیت، مرجع تقلید، سیره عقلا، فتوا.

۱. فارغ التحصیل سطح ۳ رشته تبلیغ با گرایش حج و رشته فقه و اصول. tayybei1397@gmail.com

۲. دانش‌پژوه فقه عالی و مدرس سطوح عالی حوزه. fatemeh.rameshk@gmail.com

مقدمه

عقلا در اموری که نیاز به تخصص دارد در صورتی که خودشان فاقد تخصص لازم باشند، به کارشناسان و متخصصان آن رشته مراجعه می‌کنند. مسئله تقلید از مجتهد نیز از مصادیق همین بحث است. از آنجا که اکثر مکلفین خود قادر به استنباط احکام از منابع دینی نیستند، لازم است با مراجعه به مرجع تقلید و تحصیل حجت شرعی، واجبات و محرمات شرعی را شناخته و به احکام عمل کنند.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه، ۱۲۲)

این آیه دلالت بر مطلوب بودن نفرو وجوب تفقه و انذار پس از آن دارد و اثبات می‌کند تحذر بعد از این انذار واجب است چه برای مندرین از این انذار، علم حاصل بشود و چه نشود؛ بنابراین آیه مذکور هم وجوب اجتهاد و افتاء و هم حجیت قول فقیه و جواز تقلید را اثبات می‌کند. (خوبی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۶۴)

از نظر فقها مرجع تقلید باید واجد شروط بلوغ، عقل، ایمان (شیعه دوازده امامی)، عدالت، مرد بودن، حریت، اجتهاد مطلق، حیات، اعلمیت، حلال زاده بودن و عدم حرص به دنیا باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۲۶) برخی از این شروط مورد اتفاق فقها و برخی مورد اختلاف است. یکی از شرایطی که مورد اختلاف است، شرط اعلمیت است. اعلمیت مرجع تقلید به این معنا است که وی در استنباط احکام فقهی از سایر مجتهدین هم عصر خود توانا تر است. مشهور فقها اعلمیت را برای مرجع تقلید شرط می‌دانند تا جایی که شیخ انصاری قائل به عدم خلاف و محقق ثانی در این باره ادعای اجماع نموده است. در میان مراجع معاصر برخی به فتوا و برخی به احتیاط واجب، حکم به شرطیت اعلمیت داده‌اند. قائلین به وجوب تقلید از اعلم به روایات، اجماع و سیره عقلا استناد نموده‌اند. در مقابل برخی از فقها با استناد به روایات و لزوم عسر و حرج در تشخیص اعلم حکم به عدم وجوب تقلید از اعلم داده‌اند. این مقاله ضمن بیان هر دو دیدگاه و ادله آن‌ها به بررسی مستندات اشتراط اعلمیت می‌پردازد.

۱. مفهوم شناسی علم

واژه‌ی «اعلم» افعال تفضیل از ریشه «ع ل م» است. این ریشه به معنای حضور و احاطه بر چیزی است. (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ۸ / ۲۰۶)

از دیدگاه فقهای معاصر علم کسی است که در فهمیدن حکم خدا از تمام مجتهدین زمان خود توانا تر باشد. آیت الله زنجانی رحمته الله علیه معتقدند که این برتری باید به گونه‌ای باشد که متعارف اهل فضل بتوانند به راحتی او را تشخیص دهند. (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۰ش: ۱ / ۱۵ و ۱۶)

صاحب عروه اعلم را کسی می‌داند که نسبت به مسائل و قواعد شناخت بیشتری داشته باشد و از اخبار و روایات اطلاع زیادی داشته باشد و در فهمیدن و استنباط احکام بهتر از دیگران باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۱ / ۲۳)

آیت الله خویی رحمته الله علیه در تبیین نظر مرحوم سید بیان می‌کند که مراد ایشان این نیست که مجتهد صرفاً از جهت علم به قواعد و مبادی استنباط احکام قوی تر باشد و یا احاطه بیشتری بر فروع و اقوال علما و موارد تعارض در عبارات ایشان داشته باشد تا پاسخ هر سؤالی را هر چند مبتلابه نباشد و یا در خارج اصلاً محقق نشود، بداند؛ بلکه مرادشان این است که مجتهد علاوه بر علم به قواعد و مبادی، لازم است که در تطبیق آن قواعد بر موارد آن نیز دارای مهارت باشد و بتواند از آن قواعد و اصول در مرحله استنباط به خوبی استفاده کند؛ زیرا امکان دارد فردی در قواعد و اصول مهارت داشته باشد؛ اما در تطبیق آن‌ها ضعیف باشد. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱ / ۲۰۳ و ۲۰۴)

۲. عدم امکان تقلید در مسئله اشتراط علمیت

مکلفی که مجتهد نیست و نمی‌خواهد احتیاط کند لازم است برای انجام تکالیف دینی از مرجع تقلید جامع شرایط تقلید کند؛ اما نمی‌تواند در مسئله اشتراط تقلید از علم، تقلید کند؛ زیرا برای تقلید در این مسئله لازم است که مرجع تقلیدی که در این مسئله به او رجوع شده است، شرایط مرجعیت را داشته باشد و یکی از شرایط همین علمیت است. یعنی اگر لزوم تقلید از علم مستند به فتوای مرجع باشد، لازم می‌آید این شرط به

دلیل فتوای مرجع معتبر باشد که این مسئله مستلزم دور و توقف شیء بر خودش می باشد از همین روست که برخی فقها به صراحت لزوم تقلید از اعلم را حکم عقلی می دانند. (طباطبایی، ۱۳۸۸ق: ۱/ ۲۲)

آیت الله خویی رحمته الله علیه در این باره معتقدند با توجه به آگاهی فرد عامی به اختلاف نظر علمای اعلم و غیر اعلم، در مقام فرض یا باید قائل به لزوم تقلید از اعلم شود و یا اینکه حکم به تخییر تقلید از اعلم و غیر اعلم شود؛ یعنی حجیت فتوا مردد است بین اعلم تعیینی و یا اعلم و غیر اعلم به نحو تخییری و در دوران حجیت بین تعیین و تخییر، حکم به تخییر نمی شود و فتوای اعلم حجت قطعی خواهد داشت. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۳۴) بنابراین عقل حکم می کند که در این موضوع با توجه به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل باید به اعلم رجوع کرد؛ چون با رجوع به غیر اعلم، احتمال عقاب دائماً وجود دارد و عقل به دفع ضرر محتمل حکم می کند. (فاضل، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۱۳۶)

حال که معلوم شد لزوم تقلید از اعلم در مسئله اشتراط اعلمیت در مرجع تقلید حکم عقلی و به جهت حجت بودن تعیینی آن است این سؤال مطرح می شود که چه فایده ای بر فتوای مرجع در این موضوع مترتب است؟ ممکن است گفته شود مجتهد این شرط را مثل سایر موضوعات و احکام فقهی لحاظ کرده و حکم آن را از منابع فقه استخراج نموده است فارغ از اینکه در عمل، مقلدی بخواهد آن را انجام دهد یا خیر؛ یعنی ممکن است بحثی صرفاً علمی باشد و جنبه عملی نداشته باشد؛ اما حقیقت این است که این موضوع علاوه بر علمی بودن دارای ثمره عملی نیز است. با وجود اینکه به حکم عقل و لزوم تحصیل حجت قطعی، مقلد باید در ابتدا سراغ مرجع تقلید اعلم برود، اما نظر مرجع تقلید اعلم در مورد شرط اعلمیت از دو حال خارج نیست؛ یا فتوای به وجوب تقلید از اعلم می دهد که در این صورت مقلد در سایر ابواب و فروع فقهی مقلد اعلم باقی می ماند و به طور کلی تقلید از اعلم محقق می شود و یا اینکه مرجع اعلم فتوا به جواز تقلید از غیر اعلم می دهد، در این صورت به دلیل حجیت فتوای اعلم مقلد می تواند در سایر ابواب و فروع فقه از غیر اعلم تقلید کند. در چنین فرضی مستند رجوع مقلد به مرجع غیر اعلم فتوای شخص اعلم است؛ از این رو امام

خمینی تصریح می‌کنند در مسئله تقلید از اعلم همواره باید مقلد مرجع اعلم بود. (خمینی، بی‌تا: ۱/ ۶) بنابراین فتوای مرجع در این موضوع نیز دارای اثر عملی است.

۳. دیدگاه فقها در لزوم یا عدم لزوم تقلید از اعلم

در مورد تقلید از اعلم دو دیدگاه وجود دارد:

۳.۱. لزوم تقلید از اعلم

برخی از فقها قائل به وجوب تقلید از اعلم هستند؛ این دیدگاه بین اصحاب و فقها معروف است. مرحوم خوئی رحمته الله به نقل از سید مرتضی در الذریعه آن را از مسلمات شیعه می‌داند. (خوئی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۳۴) امام خمینی رحمته الله در این باره می‌نویسند:

«يجب على العامي أن يقلد الأعلّم في مسألة وجوب تقليد الأعلّم، فإن أفتي بوجوبه لا يجوز له تقليد غيره في المسائل الفرعية وإن أفتي بجواز تقليد غير الأعلّم تخير بين تقليده و تقليد غيره و لا يجوز له تقليد غير الأعلّم إذا أفتي بعدم وجوب تقليد الأعلّم، نعم لو أفتي بوجوب تقليد الأعلّم يجوز الأخذ بقوله، لكن لا من جهة حجية قوله، بل لكونه موافقا للاحتياط». (خمینی، بی‌تا: ۱/ ۶)

«بر عامی واجب است در مسئله تقلید از اعلم، از اعلم تقلید کند در صورتی که اعلم به وجوب تقلید از اعلم فتوا داد، عامی نمی‌تواند در مسائل فرعیه بر غیر اعلم رجوع کند و اگر اعلم بر جواز تقلید از غیر اعلم فتوا بدهد، عامی بین تقلید از اعلم و تقلید از غیر اعلم مخیر است؛ اما اگر غیر اعلم به عدم وجوب تقلید از اعلم فتوا داد برای عامی تقلید از غیر اعلم جایز نیست البته اگر غیر اعلم به وجوب تقلید از اعلم فتوا داد جایز است به قول او عمل شود البته نه از این جهت که قول غیر اعلم حجت باشد بلکه به جهت اینکه قول او موافق با احتیاط است.»

البته صاحب عروه در این مسئله بیان متفاوتی دارند و در این باره می‌نویسند:

«لو أفتي الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم يشكل جواز الاعتماد عليه فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلّم في الفرعيات». (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۳۸) «اگر مجتهد اعلم بر عدم وجوب تقلید از اعلم فتوا بدهد، اعتماد بر او مشکل است و قدر متیقن برای عامی تقلید از اعلم در فرعیات است.»

برخی به دیدگاه صاحب عروه اشکال نموده‌اند که اطلاق دلیل تقلید، شامل این مسئله هم می‌شود. (حکیم، ۱۴۱۶ق: ۱/ ۷۴) به عبارت دیگر با فتوای اعلم بر رجوع بر غیر اعلم، فتوای غیر اعلم متصف به حجیت می‌شود. در این صورت عامی می‌تواند با استناد به فتوای اعلم مبنی بر جواز تقلید از اعلم، به غیر اعلم رجوع کند. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۳۶۹)

آیات عظام امام خمینی، اراکی، گلپایگانی رحمته‌م، صافی و مقام معظم رهبری (حفظهما الله) به احتیاط واجب اعلامیت را شرط می‌دانند و آیات عظام خویی، تبریزی، فاضل، بهجت رحمته‌م، مکارم شیرازی، وحید خراسانی، نوری همدانی، شبیری زنجانی و سیستانی (حفظهم الله) فتوا به شرط بودن اعلامیت داده‌اند. (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۰ش: ۱/ ۱۷)

ادله و وجوب تقلید از اعلم

فقهایی که قائل به وجوب تقلید از اعلم شده‌اند؛ ادله‌ای را مطرح کرده‌اند که به اختصار به بیان آن ادله می‌پردازیم.

دلیل اول: حکم عقل به لزوم تقلید از اعلم، به این بیان که مسئله تقلید، تقلیدی نیست، بلکه مشروعیت اصل تقلید در احکام شرعی، با کتاب و سنت یا دلیل انسداد و سیره عقلا ثابت شده است. در مورد وجوب و عدم وجوب تقلید از اعلم که از مسائل تقلید است، ناچاریم سراغ اعلم برویم چون عامی خود قدرت استنباط وجوب و عدم وجوب را ندارد و عقل از باب احتیاط و یا اخذ قدر متیقن به رجوع به اعلم حکم می‌کند. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۳۶۸) حال باید ببینیم ادله‌ای که مشروعیت اصل تقلید را بیان می‌کند، چه شرایطی برای آن بیان نموده‌اند. در مواردی که فتوای اعلم و غیر اعلم، متفاوت است فتوای غیر اعلم ساقط می‌شود و به طور معین فتوای اعلم حجیت خواهد داشت. این امر از باب علم به عدم وجوب احتیاط نیست، بلکه از باب قواعد تعارض است که فتوای اعلم به دلیل مرجحات معین می‌شود. با دلیل انسداد هم نمی‌توان جواز رجوع به غیر اعلم را اثبات کرد. نهایت چیزی که از دلیل انسداد برداشت می‌شود رجوع به یک عالم است. عقل مستقلاً حکم می‌کند که در

فرض انسداد شارع قطعاً راهی برای به دست آوردن احکام برای عامی قرار داده است و آن رجوع به عالم است و قدر متیقن در این حکم، رجوع به اعلم است و حجیت فتوای غیر اعلم نیاز به دلیل دارد در حالیکه دلیلی وجود ندارد. (فاضل، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۱۰۹)

دلیل دوم: ادعای اجماع بر عدم جواز رجوع به غیر اعلم شده است؛ (حائری یزدی، ۱۳۸۸ش: ۳۴۶) البته طبق شواهد این اجماع صغریاً ممنوع است، چرا که عده‌ای قائل به جواز رجوع به غیر اعلم هستند. (حیدری، ۱۴۱۲ق: ۳۲۳) عدم وجوب تقلید از اعلم و جواز رجوع به غیر اعلم به گروهی از متأخرین بعد از شهید ثانی نسبت داده شده است. در این صورت ادعای اجماع، قابل قبول نیست. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۳۴) علاوه بر این به فرض پذیرش اجماع، اجماع مذکور به دلیل مدرکی یا محتمل المدرك بودن حجیت ندارد.

دلیل سوم: برای اثبات وجوب تقلید از اعلم به برخی از روایات استناد شده است. از جمله مقبوله عمر بن حنظله که مشایخ ثلثه آن را روایت کرده‌اند. در این روایت آمده است:

«عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَيَّ أَنْ قَالَ فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضْنَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ؟ فَقَالَ الْحَكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعَدَّهُمَا وَ أَفَقَّهُهُمَا وَ أصدقُهُمَا (عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۷/ ۱۰۶)؛ عمر بن حنظله می‌گوید از امام صادق علیه السلام در مورد دو نفر از اصحاب که بینشان نزاعی ایجاد شده بود سؤال کردم سپس هر کدام از آنها فردی را اختیار کردند و راضی شدند که آن دو نفر ناظر در حقشان باشند ولی آن دو نفر در حدیث شما اختلاف کردند؟ امام فرمودند: حکم مورد قبول، حکم فرد عادل و افقه و اصدق است.» روایت دلالت دارد بر سؤال راوی در مورد دو نفر که با هم اختلاف داشتند و هر کدام فردی را برای قضاوت انتخاب کردند و آن دو، دو حکم متفاوت می‌دهند بر اساس استناد به دو حدیث که در آن دو حدیث اختلاف دارند و امام به سائل پاسخ می‌دهند «الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما».

به دو صورت به این روایت استدلال شده است:

الف) صدر مقبوله بر منشأ اختلاف در حکم که همان اختلاف در احادیثی که

مستند دو قاضی است دلالت دارد و ذیل مقبوله امام در صورت اختلاف، به رجوع به مرجحات حکم کردند یعنی در حکم اختلاف است نه اینکه اختلاف در تطبیق در موضوعات باشد. پس برای رفع این شبهه به نص مراجعه می‌شود، در نص هم مرجحات بیان شده است و طبق همان عمل می‌شود، فرقی نمی‌کند اختلاف در فتوا باشد یا در قضاوت و حکم. در این صورت با توجه به این مقبوله وجوب تقلید از اعلم ثابت می‌شود. (صدر، بی تا: ۱۷۴)

ب) این روایت در خصوص تعارض در حکم و قضاوت است اما از آنجا که فقیهی در این موضوع بین فتوا و حکم فرق نگذاشته است می‌توان حکم لزوم رجوع به اعلم و افقه را به اختلاف فتوای مراجع سرایت داد و این همان قول به اجماع مرکب است. (صدر، بی تا: ۱۷۴)

بنابراین در استدلال به این روایت اشکالاتی وارد شده است:

اولاً: روایت ضعیف السند است؛ زیرا در مورد عمر بن حنظله نه توثیق و مدحی آمده نه جرح و ذمی. (صدر، بی تا: ۱۷۶) مرحوم خوئی رحمته الله علیه می‌فرمایند: هرچند این روایت مقبوله نامیده شده، ولی مقبوله بودن آن ثابت نشده است. (فاضل، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۱۱۰) برخی برای اثبات وثاقت عمر بن حنظله به روایت یزید بن خلیفه در کافی استناد می‌کنند که وی خطاب به امام می‌گوید: از عمر بن حنظله روایتی از شما به ما رسیده است؟ حضرت می‌فرمایند او بر ما دروغ نمی‌بندد. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/ ۲۷۵) اگر وثاقت یزید بن خلیفه ثابت شود می‌توان با استناد به این روایت وثوق عمر بن حنظله را ثابت کرد. (خوئی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۴۳) مرحوم صدر تصریح می‌کند وقتی فقها، روایتی را که راوی آن مدح و توثیق خاص ندارد، پذیرفتند، این تلقی به قبول به منزله تأیید عدالت آن فرد است. (صدر، بی تا: ۱۷۷)

ثانیاً: روایت ظهور در حکم و قضاوت دارد و نسبت به مسئله فتوای مرجع اجنبی است؛ زیرا اعدلیت و فقاہت در روایت در باب قضا مطرح شده است ولی اعلمیت مورد بحث ما مربوط به مسائل تقلید است که از موضوع روایت خارج است. (فاضل، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۱۱۰) مرحوم خوئی رحمته الله علیه نیز روایت را مربوط به بحث قضا می‌داند و می‌فرماید

اوصافی که در ذیل حدیث آمده از مرجحات حکمین است و مربوط به باب قضا است. از طرف دیگر علمیتی که در بحث قضا مطرح می‌شود علمیت نسبی و اضافی است ولی علمیت در بحث رجوع به اعلم، علمیت مطلق است. و آنچه در روایت به آن اشاره شده علمیت نسبی است. (خویی، ۱۴۱۸:ق: ۱/ ۱۴۴)

مرحوم سید رضا صدر معتقد است که این روایت نه در باب قضا در عصر غیبت و نه در باب اخذ فتوا قابل استناد نیست؛ زیرا در اسلام تعیین قاضی از حقوق مدعی است و یک نفر باید بین دو طرف دعوا قضاوت کند ولی در روایت هر دو طرف، قاضی معین کردند و به جای یک قاضی، دو نفر برای قضاوت معین شده است، از طرف دیگر مقبوله حمل بر باب اخذ فتوا نمی‌شود؛ زیرا تعبیر امام به «فتحاً کما إلى السلطان، أو إلى القضاة» خارج از موضوع اخذ فتوا است. فقها برای یافتن فتوا، به سلطان و قاضی رجوع نمی‌کنند، بلکه به معصوم یا صحابه معصوم رجوع می‌کنند. ضمن اینکه وظیفه مستفتی هنگام تعارض بین دو فتوا، این نیست که به مرجحات نصوص رجوع کند، مخصوصاً اینکه بسیاری از آن‌ها توانایی رجوع به نصوص را ندارند. پس بر مستفتی واجب نیست هنگام تعارض بین اقوال، طبق مرجحات نصوص عمل کند و به اصدق یا اوریع رجوع کند؛ بنابراین مقبوله مربوط به قاضی تحکیم در زمان حضور اهل بیت علیهم‌السلام است و شاهد بر این مطلب قول امام در ذیل روایت است که می‌فرمایند: «فارجع حتى تلقى إمامك».

ایشان می‌فرماید با استناد به وجه اول استدلال، اگر اشکالی به آن وارد نشود می‌توان هنگام تعارض بین دو فتوا، حکم به وجوب رجوع به اصدق و اوریع داد. هر چند قائلی برای وجوب رجوع به اصدق نیست. اگر شبهه حکمیه در استدلال به مقبوله را قبول کنیم رفع شبهه به قطع و یقین با این کیفیت و رجوع به مرجحات از وظایف مستفتی نیست؛ اما وجه دوم استدلال که اجماع مرکب بود در اینجا ثابت نیست؛ زیرا نبودن قول به فصل برای احتجاج و استدلال کافی نیست. نفی فصل باید ثابت شود تا در احتجاج و استدلال به کار رود و ما تصریحی به نفی فصل در کلام قدما

علاوه بر مقبوله عمر بن حنظله به روایات دیگری همچون روایت داوود بن الحصین، روایت موسی بن اکیل و مکتوبه منقول در نهج البلاغه تمسک شده است که به دلیل برخی از همان اشکالاتی که به دلالت مقبوله وارد بود، استدلال این روایات نیز تمام نمی‌باشد. (حائری یزدی، ۱۳۸۸ش: ۹-۳۴۸)

دلیل چهارم: فتوای فقیه راهی برای رسیدن به احکام واقعی است و فتوای اعلم نسبت به فتوای غیر اعلم اقرب به واقع است؛ زیرا احاطه و اطلاع اعلم نسبت به غیر اعلم در مباحث علمی بیشتر است.

در پاسخ گفته شده است اگر مراد از اقریبیت، اقریبیت طبعی و اقتضائی است که در فتوای اعلم است یعنی شأن فتوای اعلم این است که اقرب به واقع باشد، از این امر نمی‌توان استنباط کرد که فتوای اعلم مقدم بر غیر اعلم است؛ در واقع باید گفت صغری درست است ولی قابل تطبیق بر کبری نیست؛ و اگر مراد اقریبیت بالفعل در فتوا باشد که فتوای اعلم اقرب به واقع است، چنین امری صحیح نیست، چون گاهی فتوای غیر اعلم موافق مشهور و فتوای اعلم مخالف مشهور است؛ بنابراین به صورت مطلق نمی‌توان گفت که فتوای اعلم همیشه اقرب به واقع است مگر اینکه دلیلی بر این اقریبیت وجود داشته باشد که در هیچ جایی چنین دلیلی مبنی بر اینکه ملاک در وجوب تقلید اعلم، اقریبیت بالفعل در فتوا است وجود ندارد و عناوین مذکور در روایات همچون عالم و فقیه بر هر دو (اعلم و غیر اعلم) صدق می‌کند. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/۱۴۶)

مرحوم آخوند نیز با دو اشکال صغروی و کبروی این دلیل را رد می‌کند. ایشان صغرویا اشکال می‌کنند که چه بسا فتوای غیر اعلم مطابق با فتوای اعلم گذشته بوده و با این ملاک این فتوای اقرب به واقع است. اشکال کبروی هم این است که اساسا معلوم نیست مدرک حجیت قول غیر، اقریبیت به واقع باشد چه بسا ملاک حجیت امری باشد که در اعلم و غیر اعلم یکسان است و اقریبیت به واقع در این مساله تأثیری نداشته باشد. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۴۷۶)

دلیل پنجم: عمده دلیل لزوم تقلید از اعلم، سیره عقلا است. از فطریات عقول، رجوع هر جاهل به عالم و هر محتاج در هر فنی به اهل خبره آن علم است که از نظر

علم و فضیلت برتر از دیگر عالمان است. (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۶۳) همان طور که در رجوع به پزشک به خصوص در موارد حیاتی به پزشک حاذق رجوع می شود. با توجه به جریان مستمر این سیره در تمامی اعصار می توان نتیجه گرفت که این سیره در دوران معصومان علیهم السلام نیز وجود داشته است و از آن جهت که سیره عقلا از طرف شارع مورد تأیید قرار گرفته و ردعی بر آن نیامده است، پس بر مقلد لازم است که به فتوای اعلم ملتزم شود و به آن عمل کند. (فاضل، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۱۱۱)

اشکال

برخی اشکال می کنند که سیره عقلا در صورتی صحیح است که متصل به معصوم باشد اما اگر بنای عقلا در موضوع مستحدثه باشد، متصل به زمان معصوم نیست و امضای شارع از آن کشف نمی شود. بحث ما هم یکی از این موارد است. علاوه بر این در زمان حضور امام، علمی که از معصوم گرفته می شد علم وجدانی است و با علم فقهای معاصر که بر اساس ظن و اماره است فرق دارد، پس صرف اینکه بگوییم هر جاهلی در هر علمی باید به اهل خبره آن علم رجوع کند، کافی نیست و تا زمانی که سیره به عصر معصوم متصل نباشد برای ما حجیت ندارد. از طرف دیگر امضای عمل ارتکازی عقلا از امور لفظی نیست تا ما به اطلاق یا عموم آن تمسک کنیم و دلیلی هم بر قبول و امضاء همه مرتکبات نداریم. بنابراین بنای عقلا در عصر حاضر مورد امضای شارع نیست. (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۶۵)

در جواب این اشکال این گونه پاسخ داده شده است که اجتهادی که در عصر ما متعارف است همان اجتهادی است که در عصر معصوم متعارف بوده است. روایات نیز این مطلب را تأیید می کند. به عنوان مثال می توان به روایات زیر اشاره کرد.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا (عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۷ / ۶۱)؛ امام صادق عليه السلام می فرمایند: برماست که اصول را برای شما بیان کنیم و بر شماست که فروع را به دست بیاورید».

یا در روایت دیگر نقل شد که:

«عَنِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ عَلَيْنَا إِلقاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ (عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۷ / ۶۲)؛ امام رضا عليه السلام

می‌فرمایند بر ماست که اصول را بیان کنیم و بر شماست که فروع را استنباط کنید». از روایت برداشت می‌شود که تفریع در اصول که همان اجتهاد است بر عهده فقها است و امام معصوم تنها اصول را بیان می‌کند.

با توجه به این دو روایت احکامی که فقهای ما بیان می‌کنند همان تفریعات و استنباط مصادیق از اصول و کبریات کلی است. مثلاً قاعده لا ضرر و لا ضرار و یا رفع عن امتی تسعه نمونه‌ای از اصول هستند که مجتهدین فروع و مصادیق را از آن‌ها استنباط می‌کنند. این امر در زمان اهل بیت علیهم‌السلام هم بوده است البته با این تفاوت که تفریعات در زمان ما بیشتر از زمان معصوم است. (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۷۰) بنابراین این ادعا که سیره متصل به عصر معصوم نیست، پذیرفته نمی‌شود.

اما عدم ردع اهل بیت علیهم‌السلام از ارتکاز عقلا کاشف از رضایت و امضای آن‌ها است. این امر مسلم است و ائمه علیهم‌السلام هم می‌دانند که علمای شیعه در زمان غیبت از رجوع به امامان علیهم‌السلام محروم هستند و چاره‌ای جز رجوع به اخبار و اصولی که به آن‌ها رسیده ندارند. عوام شیعه به حسب همان ارتکاز و بنای عقلانی که برای هر فردی مسلم است چاره‌ای جز رجوع به علما ندارند. پس اگر امضای شارع نبود باید بر آن ردعی می‌آمد؛ بنابراین در این مورد فرقی بین سیره متصل به زمان معصوم و سیره غیر متصل به زمان معصوم وجود ندارد. چون به مردم نسبت به غیبت کبری خبر دادند و در روایات هم علما را کفیل مردم در عصر غیبت معرفی کردند، به همین جهت مکلفین به ضبط و ثبت احادیث و رجوع به روایت حدیث امر شدند، (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۸۰ و ۸۱) بنابراین دیگر اشکالی به سیره عقلا وارد نیست.

۲.۳. عدم لزوم تقلید از اعلم

برخی از فقها قائل به عدم وجوب تقلید از اعلم هستند. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۳۶) این گروه نیز برای اثبات مدعای خود به ادله‌ای استناد کرده‌اند.

ادله جواز تقلید از غیر اعلم

دلیل اول: مهم‌ترین استدلالی که بر عدم وجوب تقلید از اعلم مطرح شده، اطلاق ادله‌ای

است که در جواز رجوع به فقیه و حجیت رأی و فتوای او وارد شده است؛ زیرا هیچ کدام از ادله لزوم تقلید، مقید به شرط علمیت نشده است؛ بلکه مقتضی اطلاق روایات جواز رجوع به هر عالمی است چه اعلم باشد چه نباشد، چه عامی علم به اختلاف علما در فتاوا داشته باشد چه نداشته باشد؛ بلکه در این روایات با وجود علم به اختلاف بین علما، رجوع به عالم مقید به اعلم نشده است. اهل بیت مردم را به فقها ارجاع می دادند با اینکه آن‌ها در فضیلت و علمیت مختلف بودند و همین، قرینه قطعیه بر حجیت فتوای غیر اعلم است. برخی اشکال کرده‌اند که درست است اختلاف در فتوای علما زیاد بوده و علما از جهت فضیلت و علم متفاوت بوده‌اند و این اختلاف در زمانی وجود داشته و در زمانی وجود نداشته است ولی نمی‌توان از روایاتی که امر به رجوع به راویان حدیث کرده‌اند فهمید که سائل علم به اختلاف داشته است. روایات در این زمینه مطلق هستند و دلالت بر علم به اختلاف سائل که محل بحث ما است نمی‌کند. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۳۶)

اشکال

از آن جهت که اطلاق ادله حجیت شامل متعارضین نمی‌شود؛ پس نمی‌توان به اطلاق ادله در این مسئله تمسک کرد به عنوان مثال اگر دو روایت داشتیم یکی دلالت بر وجوب و دیگری دلالت بر حرمت بکنند؛ ادله حجیت خبر شامل این دو نمی‌شود و جمع بین این دو روایت یا جمع ضدین یا جمع نقیضین می‌شود که هر دو محال است. ترجیح دادن یکی از این روایات هم ترجیح بلامرجح است. اگر هم قائل به تخییر در این دو روایت شویم دلیلی بر تخییر وجود ندارد؛ چون مفاد ادله‌ای که حجیت اخبار را معتبر می‌دانند به صورت تعیینی حجیت را ثابت می‌کنند نه به صورت تخییری؛ بنابراین با توجه به مقتضای قاعده، حکم به تساقط در هر دو دلیل متعارض داده می‌شود مگر اینکه دلیلی بر ترجیح یکی از این دو روایت یا دلیلی بر تخییر پیدا شود مثل اخبار علاجیه که در موارد تعارض بین دو دلیل و خبر، وظیفه را مشخص می‌کند. از این رو اخبار علاجیه نمی‌تواند دلیل برای تعارض دو دلیلی که خبر نیستند باشد مثل بحث ما که تعارض بین فتوای اعلم و غیراعلم است. پس برای رفع تعارض بین فتوای اعلم و غیراعلم نمی‌توان به اطلاقات ادله تقلید تمسک کرد؛ بنابراین چاره‌ای

نداریم که به ساقط شدن هر دو فتوا حکم کنیم. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۳۶ و ۱۳۷)

البته گاهی در تعارض، برخی قائل به تخییر می‌شوند با این توضیح که: امر دوران دارد بین رفع ید از اصل دو دلیل یا رفع ید از اطلاق دو دلیل با حفظ کردن اصل دو دلیل؛ که در این موارد صورت دوم معین می‌شود؛ چون ما دلیلی برای رفع ید از اصل دو دلیل به صورت کلی نداریم. به عنوان مثال در صورتی که دو خبر داشته باشیم یکی دلالت بر وجوب قصر کند و دیگری بر وجوب تمام دلالت داشته باشد، به طور قطع امر به هر دو، مأمور به و مطلوب مولا نیست؛ زیرا ما علم داریم که در زمان مشخص، تنها یک نماز از ما خواسته شده است. پس امر دوران دارد بین تساقط اصل هر دو دلیل یا حفظ اصل هر دو دلیل و کنار گذاشتن اطلاق آن دو دلیل. در واقع با رفع ید از اطلاق، حجیت تقلید به نحو تعیین ثابت می‌شود، در نتیجه فتوای اعلم و غیر اعلم به نحو تخییر حجت است و می‌توان به هر دو رجوع کرد. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۳۷)

در پاسخ چنین توجیهی می‌توان گفت این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا این موارد در تعارض بین دو دلیلی است که دارای نص و ظاهرند و ما می‌توانیم با حمل ظاهر هر کدام بر نص دیگری، بین این دو دلیل جمع کنیم. در مثال مذکور روایتی که امر به نماز تمام می‌کند، نص بر مطلوبیت نماز تمام و ظاهر در عدم مطلوبیت نماز قصر است. از سوی دیگر روایتی که امر به نماز قصر کرده نیز نص بر مطلوب بودن نماز قصر و ظاهر در عدم مطلوبیت نماز تمام است. هر کدام از دو نص قرینه می‌شوند بر رفع ید از ظهور دیگری و نتیجه اینکه حکم به تخییر داده می‌شود. ولی در محل بحث ما دو دلیل نص و ظاهر نداریم بلکه دلالت دو دلیل بر ظهور و اطلاق است؛ پس چاره‌ای نیست از اینکه حکم به تساقط شود؛ بنابراین در متعارضین زمانی که حجیت به اطلاق باشد، اخذ هر دو اطلاق از هر دو جهت ممکن نیست؛ چون مستلزم جمع بین ضدین یا نقیضین می‌شود. در واقع هر کدام حجت است چه دیگری اخذ بشود چه نشود و برای رفع معارضه بین آن‌ها یا باید از اطلاق یکی از دو دلیل رفع ید کنیم یا از اطلاق هر دو دلیل، که جوهری برای آن متصور است:

الف) رفع ید از هر دو دلیل می‌کنیم؛ بنابراین یکی از ادله متعارض حجت می‌شود.

ب) یکی به صورت مطلق و دیگری به صورت مقید حجت می‌شود.
ج) اطلاق هر دو دلیل حفظ می‌شود؛ بنابراین حجیت هر کدام مقید به عدم اخذ دیگری می‌شود.

از آن جهت که هیچ‌کدام از این موارد بردیگری ترجیحی نداشتند، ممکن نیست در متعارضین به اطلاق تمسک کرد نه در اصل حجیت و نه در اطلاق و تقیید حجیت و این همان معنای تساقط است. (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۳۹)

دلیل دوم: استدلال دیگری که بر عدم وجوب تقلید از اعلم شده است این است که وجوب تقلید از اعلم برای مکلفین مستلزم عسرو حرج است. سختی این امر هم در تشخیص مفهوم اعلم هم در شناخت مصادیق آن و هم در وجوب یادگیری آرا و فتاوایشان است؛ چون اگر تقلید اعلم بر هر مکلف واجب باشد یادگیری فتاوا و نیز بر مکلف واجب است و در این کار حرج و سختی وجود دارد پس در لزوم تقلید از اعلم، حرج عظیمی است که به واسطه ادله نفی عسرو حرج در شریعت اسلامی رفع شده است.

در پاسخ به این استدلال گفته شده است که این مراحل مستلزم حرج نیست. زیرا مراد از اعلم کسی است که قدرت زیادی در استنباط احکام و استنتاج از ادله دارد و این قدرت بر شناخت قواعد و کبریات و توانایی لازم او در تطبیق بر صغریات متوقف است و همه موارد را باید با هم داشته باشد، یکی بدون دیگری کفایت نمی‌کند. شناخت اعلم در احکام شرعی مثل شناخت قواعد اعلم در باقی علوم و فنون است؛ هم چنین تمییز دادن افراد و مصادیقش هم حرجی نیست و علمیت مانند موارد دیگر با علم وجدانی، و شیوعی که مفید علم باشد و همچنین به واسطه بینه ثابت می‌شود؛ یادگیری فتاوا و مجتهد اعلم نیز با گرفتن رساله امری مقدور است. پس ما به رجوع به اعلم به صورت مطلق ملتزم نمی‌شویم بلکه در زمانی که علم داریم به مخالفت اعلم و غیر اعلم در فتوا به اعلم رجوع می‌کنیم و علم به اختلاف با اعلم به فتاوا و هر دو حاصل می‌شود که سختی در یادگیری آن نیست. (فاضل، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۱۲۱)

دلیل سوم: سیره متشرعه این بوده که در مسائل بدون اینکه از اعلم بودن افراد

فحص کنند به علما رجوع می‌کردند، در حالی که اگر تقلید از اعلم واجب بود فحص از اعلم لازم بود.

آیت‌الله خوئی رحمته‌الله معتقدند که این ادعا در صورتی که علم به اختلاف اعلم و غیر اعلم وجود نداشته باشد، قابل قبول است و می‌توان از سیره به عنوان دلیل بر عدم فحص از اعلم استفاده کرد. ولی محل بحث جایی است که علم به اختلاف فتوای اعلم و غیر اعلم وجود دارد، در این مورد این ادعا صحیح نیست؛ چون سیره در این موارد بر رجوع به اعلم است؛ همان‌طور که در غیر احکام شرعی در زندگی روزمره دیده می‌شود؛ به عنوان مثال اگر فردی به نزد دکتری رفت و آن دکتر دارویی تجویز کرد که با تجویز دکتری که اعلم از او است مخالفت داشت به تجویز دکتر اعلم اعتماد می‌کند، همین تبعیت از اعلم در احکام هم جاری است. (خوئی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۴۱)

دلیل چهارم: ائمه علیهم‌السلام مردم را به اشخاص معینی که از اصحابشان بودند ارجاع می‌دادند در حالی که خودشان حضور داشتند و واضح است که خود حضرات معصومین اعلم از دیگران بودند؛ پس فتاوی غیر اعلم حجت است هر چند که اعلم از او وجود داشته باشد.

در اشکال به این استدلال گفته شده است که اولاً به دلیل سختی دسترسی به امام در آن زمان و به جهت تقیه و یا دوری راه و نبود وسایل ارتباطی و محدودیت‌هایی که وجود داشت لازم بود امام، مردم را به اصحابشان که موافق با حضرت بودند ارجاع دهند. (فاضل، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۱۲۱)

ثانیاً این استدلال در صورتی درست است که ما قائل به وجوب تقلید از اعلم به صورت مطلق باشیم؛ اما اگر وجوب تقلید از اعلم را مختص صورت علم به اختلاف فتاوا که محل بحث ما است بدانیم مدعا با تمسک به این دلیل، ثابت نمی‌شود. امام چون به عدم اختلاف فتوای شاگردانشان با فتوای خودشان علم داشتند مردم را به آن‌ها ارجاع می‌دادند و این احتمال وجود ندارد که امام با علم به اختلاف، مردم را به آن‌ها ارجاع داده باشند. (خوئی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۴۱) به عبارت دیگر از آن جهت که شاگردان امام احکام را به صورت شفاهی از امام می‌گرفتند همه حکم واقعی بود ولی علمای

عصر ما بر اساس اجتهاد و امور ظنی حکم می‌کنند و احکام آن‌ها اعم از واقعی و ظاهری است پس قیاس علمای عصر امام با علمای حاضر قیاس مع الفارق است؛ اما با توجه به روایات فهمیده می‌شود اجتهادی که در عصر حاضر وجود دارد در عصر امام هم بوده و آن‌ها نیز بر اساس اجتهادشان در امور فرعی حکم می‌کردند و تنها اصول را از اهل بیت علیهم‌السلام می‌گرفتند. (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۶۸)

۴. مطلق یا مشروط بودن حکم لزوم تقلید از اعلم

یکی از شرایطی که در تقلید از اعلم ذکر می‌شود آن است که مکلف به صورت اجمالی علم به اختلاف نظر مراجع داشته باشد. مرحوم آخوند تصریح کرده اگر مکلف علم به اختلاف نظر مراجع داشته باشد و بداند آنها از نظر علم و فقاہت متفاوتند، باید به اعلم رجوع کند چرا که حجیت قول او قطعی و حجیت قول غیر اعلم مشکوک است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۴۷۴)

مکلفین گاهی به تفصیل علم به اختلاف نظر مراجع در مباحث فقهی دارند گاهی نیز فقط می‌دانند که مراجع در مسائل فقهی با هم اختلاف دارند هرچند به تفصیل نمی‌دانند این اختلاف به چه مباحثی تعلق دارد. در این دو صورت بر مکلف واجب است که از اعلم تقلید کند البته امروزه این شرط برای اکثر افراد حاصل است بنابراین می‌توان گفت در عمل، تقلید از اعلم شرط خاصی ندارد گویا حکم مطلق است. در میان مراجع آیات عظام خویی، اراکی، گلپایگانی، تبریزی رحمته‌م‌الله‌علیهم، سیستانی، صافی، مکارم شیرازی و نوری همدانی (حفظهم الله) لزوم تقلید از اعلم را مشروط به علم به اختلاف نظر مراجع می‌دانند هرچند این علم، اجمالی باشد. آیت الله شبیری زنجانی رحمته‌م‌الله‌علیه می‌فرماید: در صورتی که احتمال اختلاف بین مجتهدین در مسائل مورد ابتلا داده شود باید از اعلم تقلید کرد. با توجه به توضیحی که بیان شد (اکثر مردم علم اجمالی به اختلاف فتاوا دارند) شرط مذکور در عبارت آیت الله شبیری به طریق اولی شرط حاصلی است؛ بنابراین از نظرایشان تقلید از اعلم واجب است. آیات عظام گلپایگانی رحمته‌م‌الله‌علیه، صافی و نوری همدانی رحمته‌م‌الله‌علیهم می‌فرمایند در مواردی که فتوای غیر اعلم موافق با احتیاط باشد، می‌توان در آن مسئله از غیر اعلم تقلید کند. یکی از شرایط دیگر که آیت الله صافی رحمته‌م‌الله‌علیه به آن تصریح کردند این است که فتوای

اعلم شاذ و نادر نباشد در صورتی که فتوای اعلم شاذ باشد در این صورت باید به قولی که احوط است عمل کند. (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۰ش: ۱ / ۱۵-۱۷)

۵. مشکل بودن شناخت اعلم

در طول تاریخ در بسیاری از زمان‌ها برخی از علما به جهت قدرت علمی بالاتر و توانمندی بیشتر همچون ستاره‌ای در آسمان مرجعیت درخشیده و اعلامیتشان آن چنان شهرتی داشته که برای اکثر مردم اطمینان آور بوده است. مرحوم شیخ انصاری، آیت‌الله بروجردی و امام خمینی علیه السلام از مصادیق بارز آن به شمار می‌روند؛ اما گاهی همچون عصر حاضر به جهت نزدیک بودن مراجع از نظر علمی، تشخیص اعلم مشکل می‌شود در چنین موقعیتی مکلف چه باید بکند؟ عده‌ای از مراجع همچون آیات عظام امام خمینی، اراکی، فاضل علیه السلام، مکارم شیرازی و نوری همدانی (حفظهم الله) می‌فرمایند: به احتیاط واجب باید از کسی تقلید کند که گمان به اعلم بودن او دارد. آیت‌الله خوئی علیه السلام می‌فرمایند: اگر اختلاف بین مجتهدین به طور اجمالی معلوم و شناخت اعلم مشکل باشد لازم است احتیاط کند و در صورتی که احتیاط ممکن نباشد، باید از کسی تقلید کند که گمان به اعلم بودن او دارد. امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: اگر احتمال ضعیفی هم بدهد که کسی اعلم است و بداند دیگری از او اعلم نیست به احتیاط واجب باید از او تقلید نماید. (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۰ش: ۱ / ۱۹) آیت‌الله تبریزی علیه السلام نیز گمان به اعلامیت را لازم نمی‌دانند و طبق نظرایشان اگر احتمال به اعلامیت یکی را می‌دهد لازم است از او تقلید کند و در صورت احتمال اعلامیت در هر کدام تقلید از یکی از آن‌ها کافی است. (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۰ش: ۱ / ۱۹)

آیات عظام گلپایگانی علیه السلام و صافی علیه السلام می‌فرمایند: اگر شناخت اعلم مشکل باشد، می‌تواند از کسی تقلید کند که یقین به اعلم بودن دیگران از او نداشته باشد یا مخالفت فتوای او با فتوای اعلم معلوم نباشد؛ و اگر چند نفر در نظر او اعلم از دیگران و با یکدیگر مساوی باشند، باید از یکی از آنان تقلید کند. ولی چنانچه یکی از آنان پرهیزکارتر باشد بهتر آن است که از او تقلید کند. آیت‌الله تبریزی علیه السلام می‌فرمایند: اگر مجتهدین در اعلامیت مساوی باشند مکلف می‌تواند از یکی از آن‌ها تقلید کند. آیت‌الله مکارم

شیرازی رحمته الله علیه می‌فرمایند: در صورت شک میان چند مجتهد و عدم ترجیح بین آن‌ها، مکلف از هر کدام بخواهد می‌تواند تقلید کند.

آیت‌الله بهجت رحمته الله علیه می‌فرمایند: اگر شناختن اعلم مشکل باشد و انسان گمان به اعلم بودن کسی دارد، در صورتی که گمانش به حدّ اطمینان برسد باید از او تقلید کند. بلکه اگر اطمینان برای او حاصل نشد بعید نیست ترجیح کسی که فقط به اعلم بودن او گمان دارد یا احتمال می‌دهد، ولی بهترین است که در این صورت به قول کسی عمل کند که موافق احتیاط باشد. اما اگر احتمال ضعیفی هم بدهد که کسی اعلم است و بداند دیگری از او اعلم نیست، باید از او تقلید نماید؛ و اگر چند نفر در نظر او اعلم از دیگران و با یکدیگر مساوی باشند باید از یکی از آنان تقلید کند.

آیت‌الله شبیری زنجانی رحمته الله علیه می‌فرمایند: اگر انسان اختلاف بین مجتهدین را در مسائل مورد ابتلا احتمال دهد و یقین داشته باشد که یکی از مجتهدین از دیگران اعلم است و او را نتواند تشخیص دهد، باید در صورت امکان، احتیاط نماید و اگر احتیاط ممکن نیست، از کسی که به اعلم بودن وی گمان داشته باشد تقلید کند و اگر گمان نداشته باشد، از هر کسی که احتمال اعلم بودن او را بدهد می‌تواند تقلید کند؛ و اگر یقین نداشته باشد که یکی از مجتهدین از دیگران اعلم است باید از کسی تقلید کند که گمان به اعلم بودن او دارد و احتیاط کردن لازم نیست، بلکه اگر احتمال اعلم بودن یکی را بدهد و بداند دیگری از او اعلم نیست، باید از او تقلید نماید، هر چند گمان داشته باشد که با هم مساوی‌اند و اگر هیچ‌یک از افراد در احتمال اعلم بودن بر دیگری ترجیح نداشته باشد، از یکی از آن‌ها تقلید می‌نماید. (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۰ش: ۱/ ۱۷)

نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد مسئله تقلید از اعلم مانند اصل تقلید، تقلیدی نیست؛ زیرا مستلزم دور است؛ بلکه وظیفه عامی به حکم عقل رجوع به اعلم است. با بررسی دو دیدگاه در مسئله تقلید از اعلم روشن می‌شود که مهم‌ترین دلیل معتبر بر وجوب تقلید از اعلم، همان سیره عقلاست؛ زیرا ردعی در شریعت بر آن وارد نشده است. پس می‌توان

در وجوب تقلید از اعلم به آن استناد کرد. سایر ادله وجوب تقلید از اعلم از جمله روایات، اجماع ادعا شده و اقرب بودن فتوای اعلم نسبت به غیر اعلم جای خدشه دارد. همچنان که ادله جواز تقلید از غیر اعلم که عبارتند از اطلاق روایات، سیره ادعا شده، عسر و حرجی بودن لزوم تقلید از اعلم و دلالت روایاتی که اهل بیت مردم را به برخی اصحاب ارجاع می دادند، همگی مخدوش است؛ پس تقلید از اعلم یکی از شرایط مرجع تقلید است. بله در صورتی که شناخت اعلم مشکل باشد و یقین به اعلمیت شخص خاصی احراز نشود، می توان به گمان یا احتمال اعلمیت اکتفا کرد و از فقیهی تقلید نمود که احتمال اعلمیت او بیشتر باشد.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، چاپ اول، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ ق.
۲. بنی هاشمی خمینی، سید محمد حسن، توضیح المسائل مراجع مطابق با فتاوی ۱۲ نفر از مراجع معظم تقلید، ج ۱، چاپ ششم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۳۸۰ ش.
۳. حائری، سید محمد مجاهد طباطبایی، القواعد الفقهیه والاجتهاد و التقلید، ج ۱، چاپ اول، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۲۹۶ ق.
۴. حائری یزدی، مرتضی، مبانی الاحکام، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۸ ش.
۵. حکیم، سید محسن، مستمسک العروه الوثقی، چاپ اول، موسسه دار التفسیر، قم، ۱۴۱۶ ق.
۶. حیدری، سید علی نقی، الاجتهاد و التقلید (اصول الاستنباط)، چاپ اول، لجنة ادارة الحوزة العلمية، قم، ۱۴۱۲ ق.
۷. خمینی، روح الله، الاجتهاد و التقلید، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۱۸ ق.
۸. ———، تحریر الوسیله، ج ۱، چاپ اول، موسسه مطبوعات دار العلم، قم، بی تا.
۹. ———، توضیح المسائل (المحشی)، ج ۱، چاپ هشتم، موسسه النشر الاسلامیه التابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۴۲۴ ق.
۱۰. خوبی، سید ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، ج ۱، چاپ اول، بی نا، قم، ۱۴۱۸ ق.
۱۱. صدر، سید رضا، الاجتهاد و التقلید، چاپ اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۲۰ ق.
۱۲. طباطبایی، محمد کاظم، العروه الوثقی (المحشی)، ج ۱، چاپ اول، موسسه نشر اسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. ———، العروه الوثقی مع تعلیقات آیت الله مکارم الشیرازی و عده من الفقهاء العظام، ج ۱، چاپ ۲، انتشارات امام علی بن ابیطالب علیه السلام، قم، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشرعیه، ج ۲۷، چاپ اول، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الاجتهاد و تقلید،

- ج ۱، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامی، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، بی چا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش.



تحلیل اسرار ذکر تسبیحات اربعه در طواف

سارا پورپیرعلی^۱؛ لیلا کریمیان^۲

خدیده حسین زاده^۳

چکیده

در طواف به عنوان یکی از ارکان واجب حج، گفتن ذکر تسبیحات اربعه مستحب است. با توجه به اینکه دین اسلام بی دلیل به چیزی توصیه و سفارش نمی‌کند و احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ نوشتار پیش رو به روش نقلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای درصدد است که به این سوال که چرا در هنگام طواف تاکید و سفارش بیشتری بر گفتن ذکر تسبیحات اربعه نسبت به اذکار دیگر شده است؟ پاسخ دهد. یافته‌های این تحقیق، حاکی از آن است که وجود ویژگی‌های خاص مثل حاکمی بودن این ذکر از اسماء حسناى الهی؛ دلالتش بر ابعاد توحید و عامل قبولی حج بودنش باعث این تاکید شده است. آنچه آدمی در زمین می‌بیند در عوالم بالاتر دارای حقیقتی است؛ همانند کعبه که در عالی‌ترین مرتبه‌اش از عرش سرچشمه گرفته و عرش تکون یافته‌ی تسبیحات اربعه‌ای است که مشتمل بر اسماء و صفات الهی است؛ بنابراین زائر در حالی کعبه را طواف می‌کند که هم در ظاهر، با ذکر تسبیحات اربعه زبان به توحید گشوده و هم در حقیقت طواف او در عالی‌ترین مرتبه خود بر چهار رکن تسبیحات اربعه استوار است و از به هم پیوستن این ارکان، توحید کامل شکل می‌گیرد.

کلید واژگان: تسبیحات اربعه، طواف، طواف و تسبیحات اربعه، تسبیحات و اسماء الهی، ابعاد توحید.

۱. طلبه‌ی سطح سه رشته‌ی تفسیر و علوم قرآنی جامعه الزهراء علیها السلام . pourpirali@chmail.ir

۲. طلبه‌ی سطح سه رشته‌ی تبلیغ با گرایش حج و زیارت جامعه الزهراء علیها السلام .

۳. دانش آموخته‌ی سطح چهار رشته‌ی تفسیر تطبیقی جامعه الزهراء علیها السلام؛ مدرس و پژوهشگر رشته تفسیر و علوم

قرآنی پژوهشکده مطالعات اسلامی زنان جامعه الزهراء علیها السلام . Hosinzadeh110@gmail.com

مقدمه

وجود ابعاد وسیع و گستردگی مناسک حج باعث شده فلسفه اسرارآمیز آن همچنان پویا و شگفتی آفرین باشد. حج گنجینه‌ای است با زوایای بی‌شمار که هرکس به قدر فهم و دانش خود، آن را درک می‌کند و با این همه، حقایق آن تمام‌نشده‌ای است و پا به پای حرکت زمان و رشد اندیشه بشر، رشد می‌کند. در هر عملی از اعمال حج، اسراری نهفته است که لذت حقیقی انجام این فریضه، در سایه فهم و درک صحیح این اسرار میسر است. در میان اعمال حج، طواف نیز، به عنوان یکی از ارکان حج، اسرار ویژه خود را دارد و در روایات اذکار و اعمال بسیاری برای هر یک از ارکان کعبه که حاجی حین طواف به آن می‌رسد وارد شده است. در بین مستحبات طواف، ذکر تسبیحات اربعه بسیار مؤکد است. این ذکر مشتمل بر چهار ذکر تسبیح، تحمید، تهلیل و تکبیر است که به نظر می‌رسد سرّی در تأکید بر این ذکر حین طواف نهفته باشد.

از طرفی، یکی از عوامل مهم که می‌تواند ما را در انجام دادن حج واقعی و مورد رضایت خداوند متعال یاری کند، توجه عمیق و همه‌جانبه به اسرار، فلسفه و روح حج است؛ چراکه توجه به فلسفه، اسرار حج و اهداف عالی شرع مقدس از این فریضه بزرگ، مانع از اجرای مراسم تشریفاتی و اعمال خشک و بی‌روح خواهد شد و برای حاجی عبادتی توأم با معرفت را به همراه خواهد داشت. از این رو؛ تحلیل فلسفه طواف و ارتباط نهفته بین آن با تسبیحات اربعه گوشه‌ای از این اسرار را نمایان می‌کند و سبب می‌شود، این فریضه با معرفت بیشتری انجام شود. هم‌چنین با جستجویی که نویسنده در سایت‌های علمی کشور انجام داده پژوهشی که به تحلیل ارتباط تسبیحات اربعه و طواف به طور خاص پردازد؛ یافت نشده و انجام چنین پژوهشی ضروری است؛ اگرچه در لابه‌لای برخی آثار به صورت پراکنده و به طور اجمالی به این امر پرداخته شده است. در مقاله‌ی پیش رو با روش توصیفی و تحلیلی درصددیم که به تحلیل چرایی استحباب ذکر تسبیحات اربعه در طواف پردازیم؛ به راستی چه ویژگی‌هایی در تسبیحات اربعه وجود دارد که باعث شده، گفتن این ذکر در طواف مستحب مؤکد باشد؟ آیا این ارتباط از حقیقت این ذکر و طواف نشأت می‌گیرد یا ارتباطی ظاهری بین

آن‌ها برقرار است؟ بنابراین، بعد از تعریف مفاهیم و ذکر فضیلت تسبیحات اربعه و طواف به تحلیل ویژگی‌های تسبیحات اربعه برای تبیین این ارتباط می‌پردازیم.

۱. مفهوم شناسی

در ابتدا به تبیین معنای لغوی و اصطلاحی واژگان «تسبیحات اربعه» و «طواف» می‌پردازیم.

۱.۱. تسبیحات اربعه

تسبیحات اربعه ذکر است که از چهار جزء تشکیل شده و برای تحلیل لغوی آن باید هر یک از این اجزاء به صورت جداگانه بررسی شوند.

۱.۱.۱. تسبیح «سبحان الله»

کلمه‌ی «سبحان الله» واژه‌ای مرکب است؛ از این رو به اجمال معنای لغوی هر کدام از بخش‌های این واژه بیان می‌شود. واژه‌ی «سبحان» از ماده‌ی «سبح» به معنای حرکت سریع در آب و هوا گرفته شده و «تسبیح» به معنای تنزیه و تقدیس خدای متعال است که در اصل به معنای حرکت سریع در عبادت خدا است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۹۲). اما در مورد کلمه «الله» و اینکه از چه ماده‌ای اخذ شده است چند نظر وجود دارد. برخی گفته‌اند: اصل این کلمه «اله» بوده که همزه آن بر اثر کثرت استعمال حذف و به اسمی مختص به خداوند تبدیل شده است در این صورت به معنای پرستش و عبادت است پس «اله» به معنای معبود است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵ / ۱۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱ / ۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۸ / ۱) و از آنجایی که وجود خدای سبحان که اله تمامی موجودات است، خودش خلق را به سوی صفاتش هدایت می‌کند و می‌فهماند که به چه اوصاف کمالی متصف است، از این رو می‌توان گفت که کلمه الله به طور التزام دلالت بر همه صفات کمالی او دارد، و صحیح است بگوییم لفظ جلاله الله اسم است برای ذات واجب الوجودی که دارنده تمامی صفات کمال است (همان: ۲۹، حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۹ / ۶). نظر دیگر این است که از ماده «أله» به معنای تحیر اخذ شده است؛ زیرا انسان با تفکر در صفات خداوند دچار حیرت می‌شود. و باز گفته شده اصل آن «ولاه» است که واو به همزه تبدیل شده است؛ زیرا مخلوقین واله و شیفته‌ی او و خداوند محبوب آن‌هاست (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱ / ۲۰؛ ابن منظور،

۱۴۱۴ق: ۱۳ / ۴۱۷). نظر دیگر این‌که اصل آن «لاه یلوه لیاها» به معنای در حجاب رفتن است؛ زیرا محجوب و پنهان از دیده‌ها است که آیه ی «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الأنعام: ۱۰۳) به آن اشاره دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۲). در نتیجه «سبحان الله» کلمه‌ای است که بر تنزیه خداوند از اوصاف سلویه و تنقیصیه دلالت دارد (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ۲ / ۴۹۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳ / ۱۵۱).

۲.۱.۱.۱. تحمید «الحمد لله»

واژه‌ی «حمد» به معنای ستایش و نقیض ذم و نکوهش است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳ / ۱۵۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۱۰۰؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ۳ / ۴۷). حمد با مدح و شکر معنایی نزدیک به هم دارند و کلمات «ذم» و «هجا» و «کفران» در مقابل حمد و مدح و شکر هستند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱ / ۹۵) در تفاوت بین حمد و مدح می‌توان گفت: حمد به معنای ثنا و ستایش در برابر عمل جمیلی است که ثنا شونده به اختیار خود انجام داده است، برخلاف مدح که هم ثنای بر عمل اختیاری و هم ستایش در برابر عمل غیر اختیاری را شامل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۵۶). همچنین در ارتباط با وجه تمایز حمد و شکر می‌توان گفت در حمد لازم نشده است که در برابر نعمت باشد ولی شکر حتماً در مقابل نعمت و نیکی است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱ / ۹۵؛ طریحی، ۱۳۷۵ش: ۳ / ۳۹). بنابراین «الحمد لله» دال بر ستایش خداوند به فضایل و صفات نیک است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۵۶). الف و لام در این عبارت یا جنس است یا استغراق و عمومیت را می‌رساند. هر کدام که باشد بازگشتش به یک معنا است. توضیح این که خداوند هم در برابر اسماء جمیلش و هم در برابر افعال جمیلش سزاوار ستایش است و هیچ کس عملی محمود را حمد نمی‌کند مگر آن که در حقیقت حمد خداوند را به جا آورده باشد؛ چرا که عمل جمیلی که مورد ستایش قرار گرفته در اصل عمل باری تعالی است؛ بنابراین جنس حمد و کل حمد از آن خدای متعال است (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۱ / ۱۹).

۳.۱.۱.۱. تهلیل «لا اله الا الله»

عبارت «لا اله الا الله» دال بر تهلیل است و «لا» در این عبارت لای نفی جنس است و مراد از «اله» هر چیزی است که حقیقتاً این کلمه بر آن صادق باشد. از آنجا که خبر «لا»

محذوف است می توان گفت طبق قاعده تقدیر جمله «لا اله الا الله» بالحق بوجود الله است؛ هم چنین از آنجا که ضمیری که به لفظ جلاله «الله» برمی گردد همیشه در قرآن کریم ضمیر رفع است نه نصب - یعنی هیچ گاه نفرموده «لا اله الا اياه» - می فهمیم «الا» در این عبارت استثناء نیست بلکه وصفی و به معنای «غیر» است؛ زیرا اگر استثناء بود، باید می فرمود: «لا اله الا اياه». با وصفی در نظر گرفتن «الا» معنای عبارت چنین است «هیچ الهی به غیر الله موجود نیست» (همان: ۵۹۵). بنابراین به واسطه «الا» ی استثناء «الله» از دامنه «اله» خارج نمی گردد یعنی چنین نیست که ابتدا با «اله» نفی آلهه دروغین شود و سپس با «الله» توحید اثبات گردد؛ بلکه ابتدا انسان باید خدای راستین را اثبات و سپس نفی شریک کند؛ زیرا تا پایه توحید نباشد، نمی توان آلهه دروغین را نفی کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ش: ۸۰)؛ پس این کلمه دلالت بر اثبات توحید و نفی خدایان دروغین دارد.

۴.۱.۱. تکبیر «والله اکبر»

در مورد «الله اکبر» عده ای معتقد شده اند «اکبر» به معنای «کبیر» است و «افعل» به جای «فعلیل» به کار رفته است. سیبویه معتقد است بعد از آن حرف «من» محذوف است و دال بر اینکه خداوند از هر چیزی بزرگتر است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۵ / ۱۲۷). گروهی دیگر معتقدند «الله اکبر» یعنی اکبر از اینکه عظمت و کبریاییش درک شود و به ذهن بیاید (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۷ / ۴۳۰). در تفسیر مجمع البیان در تأیید این نظر آمده است: معنای «الله اکبر» آن نیست که خدا از هر چیزی بزرگتر است؛ زیرا خدا این قدر عظمت دارد که به هیچ چیز مقایسه نمی شود بلکه به این معنا است: «خدا بزرگ است». از امام صادق علیه السلام نقل شده که حضرت فرمودند: «الله اکبر یعنی خداوند بزرگتر از آن است که بتوان او را توصیف کرد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ش: ۷ / ۲۶۳). شاید سوالی به ذهن برسد و آن اینکه چرا در اصطلاح به مجموعه ای این چهار ذکر تسبیحات گفته می شود؛ در حالی که تنها «سبحان الله» معنای تسبیح را دارد؟ شاید این وجه تسمیه بدین سبب باشد که هر یک از این چهار بخش به نوعی به تنزیه و تقدیس خداوند از عیوب و نواقص دلالت دارند، با این توضیح که تحمید توصیف خداوند به تمام خوبی ها است و لازمه اش تقدیس خداوند از عیوبی است که

مخالف این فضایل هستند؛ به طور مثال وقتی کسی خداوند را به صفت علیم متصف می‌کند، لازمه اش تنزیه خداوند از هرگونه نقص است. تهلیل برتسبیح و تنزیه خدا از هر نوع شریکی و تکبیر بر تنزیهش از تمام چیزهایی که به اذهان محدود بشری می‌رسد، دلالت دارد (طیب، ۱۳۶۹ ش: ۱/ ۱۷۲).

۲.۱ طواف

«طواف» از ریشه‌ی «طوف» به معنای گردیدن به دور چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳/ ۴۳۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۳۱؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۳۸۰). از نظر برخی طواف الزاماً گردیدن به دور چیزی نیست؛ بلکه مراد سیری است که از نقطه‌ای آغاز و به همان نقطه منتهی گردد و طبق این نظر سعی میان صفا و مروه و رفت و بازگشت به نقطه‌ای را نیز می‌توان طواف نامید (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش: ۱/ ۳۸۶)؛ چنانچه در آیه ۱۵۸ سوره بقره به این معنا استعمال شده است. طواف در معنای اصطلاحی خویش یکی از ارکان و مناسک حج است که دارای احکامی بوده و در روایات نیز به اهمیت و فضائل آن پرداخته شده است.

۲. فضیلت ذکر تسبیحات اربعه

یکی از راه‌هایی که می‌توان با استفاده از آن به عظمت و جامعیت یک ذکر پی برد، بررسی فضایل آن است. براساس روایات ذکر تسبیحات اربعه از جمله اذکاری است که فضایل بسیار دارد؛ این روایات گاهی با تشریح اهمیت و گاهی با بیان آثار، درصدد تبیین این فضیلت هستند که به عنوان نمونه در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

أ) در روایتی که تبیین کننده اهمیت این ذکر است آمده: شخصی از پیامبر اکرم ﷺ از ثواب ذکر تسبیحات پرسید، حضرت فرمودند: وقتی بنده‌ای «سبحان الله» بگوید هر آنچه زیر عرش است با او تسبیح می‌گوید و زمانی که «الحمد لله» بگوید خداوند نعمت‌های دنیا را متصل به نعمت‌های اخروی به او عطا می‌نماید. این ذکر تنها سخنی است که اهل بهشت زمانی که وارد بهشت می‌شوند از سخنان دنیا برزبان جاری می‌سازند... و اما ذکر «لا اله الا الله» پاداش آن بهشت است همان گونه که خداوند می‌فرماید آیا پاداش احسان و نیکی جز نیکی است (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش: ۱۸۸).

ب) در برخی روایات این ذکر به عنوان عامل دورکننده بلائای طبیعی معرفی شده است؛ به عنوان نمونه از امام صادق علیه السلام نقل شده که حضرت فرمود: «روزی رسول الله صلی الله علیه و آله به یاران خود فرمود: به من بگویید اگر آن چه از لباس ها و ظروفی که دارید جمع کنید و آن ها را بر روی هم بگذارید آیا می توانید به آسمان ها برسید؟ یاران حضرت جواب دادند: نه یا رسول الله! پس حضرت فرمودند: می خواهید شما را به چیزی آگاه کنم که ریشه اش در زمین است و شاخه هایش در آسمان. یاران حضرت گفتند: آری یا رسول الله! پس حضرت فرمودند: بعد از نماز سی مرتبه بگویید: «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر» که همانا این ها پایه هایشان در زمین و شاخه هایشان در آسمان ها است و سبب دوری بلائی از انسان می شود همچون زیر آوار ماندن، سوختن، افتادن در چاه، دریده شدن توسط درندگان، مرگ ناگهانی و هر بلائی که قرار است آن روز از آسمان بر بنده نازل شود و این ها باقیات صالحات هستند» (ابن بابویه، ۱۴۰۶:ق:۱۱).

ج) در روایات دیگر این ذکر عامل برآورده شدن حاجات است؛ به طور مثال در روایتی منقول از امام صادق علیه السلام آمده است که «هر کس در تعقیبات هر نماز واجبش قبل از آنکه راحت بنشیند چهل بار بگوید: «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر» و سپس از خداوند چیزی درخواست کند، خداوند هر آن چه را بخواهد به او عطا می کند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶:ش:۱۸۳).

۳. فضیلت طواف و اهمیت آن

در ارتباط با اهمیت و فضایل طواف روایات زیادی وارد شده است؛ به عنوان نمونه از پیامبر اکرم نقل شده که حضرت فرمود: «خداوند عزوجل فرشتگان خود را با طواف کنندگان افتخار می بخشد و اگر فرشته ها با کسی دست دهند، آن کس طواف کننده دور خانه خداست» (حسنی الفاسی، ۱۳۸۶:ش:۱/۳۳۶). هم چنین فرموده اند: «زینت ایمان، اسلام و زینت کعبه، طواف است» (نوری، ۱۴۰۸:ق:۹/۳۷۵). از سویی روایت است هنگامی که خداوند حضرت آدم علیه السلام را به بناء کعبه امر کرد و آدم آن را بنا نمود به خدا عرض کرد: ای پروردگار من! برای هراچیزی پاداشی است؛ پاداش عمل مرا به من عطا نما. خداوند فرمود: ای آدم

هرگاه گرد این خانه طواف کردی تو را خواهم آمرزید؛ حضرت عرض کرد: بارالها برپاداش من بیفز؛ خداوند متعال فرمود: هرگاه فرزندان تو نیز برگرد آن طواف کنند آنها را خواهم بخشید. آدم علیه السلام مجدداً تقاضا کرد که خدا بر اجرش بیفزاید خداوند فرمود: هر کس نیت کند که این خانه را زیارت کند ولی به این نیت نرسد مغفرت خود را شامل حال او خواهم کرد. حضرت بار دیگر درخواست خویش را تکرار نمود و خداوند فرمود: طواف کنندگان برای هر کس که طلب مغفرت کنند به برکت دعای ایشان او را خواهم آمرزید (همان).

از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده که حضرت فرمودند: «هر کس هفت بار دور کعبه طواف کند خداوند متعال شش هزار حسنه برای او می نویسد، شش هزار سیئه از او را محومی کند و مقام او را شش هزار درجه رفعت می بخشد» (نوری، ۱۴۰۸:ق: ۹ / ۳۷۶). هم چنین امام باقر علیه السلام از پیامبر اکرم نقل کردند: «هنگامی که هفت بار گرد خانه خدا طواف کنی در نزد خداوند برای تو پیمانی به وجود خواهد آمد که پروردگار تو بعد از آن شرم می کند که تو را عذاب نماید» (ابن بابویه، ۱۳۶۷:ش: ۳ / ۲۷).

روایات مذکور تنها نمونه هایی از روایات نقل شده درباره طواف است. به طور قطع چنین فضایی تنها برای عمل ظاهری گردیدن دور کعبه نیست بلکه در پشت پرده این حرکت حقایق و اسراری نهفته است و شاید یکی از انگیزه های اصلی اهل بیت علیهم السلام برای بیان نمودن چنین سخنانی توجه دادن مخاطبشان به همین حقایق است. به عنوان نمونه در روایتی نقل شده روزی که خداوند متعال به حضرت آدم علیه السلام امر نمود که کعبه را بنا کند، حضرت آدم علیه السلام به خداوند متعال فرمود: هر اجیری اجری دارد، اجر من چیست؟ خداوند متعال به او پاسخ داد: «ای آدم هرگاه طواف کردی، رحمت و غفران من شامل تو می شود. آدم بیش از این خواست و خداوند متعال هم امساک نکرد و گفت: هرگاه فرزندان تو حول این خانه بگردند، آن ها را می بخشم و کسی که قصد زیارت کند ولی به دلیلی توفیق نیابد، او را هم می بخشم و حتی تمام کسانی که طواف کنندگان برای آن ها استغفار کنند، آن ها را به برکت دعای طائفین خواهم بخشید» (کلینی، ۱۴۰۷:ق: ۴ / ۱۹۴). بر طبق روایت، سر طواف دریافت رحمت و مغفرت الهی و پاک شدن انسان از گناه است.

۴. رابطه‌ی تسبیحات اربعه و طواف

ذکر شریف تسبیحات اربعه علاوه بر آن که به طور کلی ذکری مستحب محسوب می‌شود اما در بعضی موارد به صورت خاص برچنین ذکری تأکید و سفارش شده است. از جمله در رکعت سوم و چهارم نماز، در نماز جعفر طیار، در تعقیبات نماز و از جمله در طواف. با توجه به اینکه دین اسلام بی دلیل به چیزی توصیه و سفارش نمی‌کند و احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است، می‌توان گفت استحباب ذکر تسبیحات در هنگام طواف، اسرار و نکاتی دارد که با درک آن‌ها بهتر می‌توان به معنا و مفهوم این ذکر شریف پی برد؛ برای دستیابی به این ارتباط نیازمند تحلیل ویژگی‌های ذکر «تسبیحات اربعه» و نحوه‌ی ارتباط این ویژگی با طواف هستیم که در ذیل به تبیین این ویژگی‌ها می‌پردازیم:

۱.۴. تسبیحات اربعه و ابعاد توحید

یکی از اسرار طواف طهارت از شهود غیراست؛ زیرا زائر با رجوع به کعبه حقیقی، قلب خویش را از مشاهده‌ی غیر، پاک و طهارت باطنی قلب را به دست می‌آورد؛ پس توحید بر قلب حاکم می‌شود (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲ ش: ۲۳۲). هم چنین در روایات در زمینه‌ی طواف آمده است که برای ورود به مسجد الحرام و طواف کعبه، هر انسان حج‌گزاری ابتدا باید خود را با آب توبه بشوید و بار سنگین گناهان را از دوش خویش بر زمین بگذارد؛ از این رو باید غسل کند و تکبیرگویان، همراه با آرامش خاطر و متانت کامل وارد مسجد الحرام شود (نوری، ۱۴۰۸ ق: ۳۱۷/۹، ج ۲، ۳). از آنجا که ملائکه از آسمان به زمین آمده، شب و روز گرد کعبه طواف می‌کنند تا آن را از پیروان شیطان و ستمگران حراست کنند (همان: ۳۳۸)؛ انسان حج‌گزار در این مکان الهی باید تلاش کند به طهارت قلب برسد و یک راه برای حصول چنین طهارتی، طهارت زبان و کار بست سخنان جامع و سودمند همانند تسبیحات اربعه است. زیرا تسبیحات اربعه به دلیل دلالت تامش بر ابعاد توحید دارای جامعیت و طهارت از شهود غیر است و همین مطلب یکی از اسرار استحباب این ذکر حین طواف است.

تفصیل مطلب اینکه چهار ذکری که تسبیحات اربعه را تشکیل می‌دهند هر یک به بخشی از توحید اشاره می‌کنند و در کنار هم تمام ابعاد توحید را شامل می‌شوند.

«تحمید» تمام ستایش‌ها را منحصر به خداوند می‌داند و در واقع خدای متعال را تنها مؤثر در عالم وجود می‌داند. پس این ذکر به توحید افعالی اشاره دارد. «تهلیل» بیانگر توحید صفاتی و اسمائی است و «تکبیر» بر توحید ذاتی دلالت می‌کند؛ چون معنای آن چنین است که خداوند فراتر از درک بشر بوده و توصیف نمی‌شود، نه این که بزرگتر از چیزی باشد. در نهایت کلمه «سبحان الله» تنزیه خداوند از همین توحیدهای سه گانه است یعنی خداوندی که عین کمال و عظمت است بی نیاز از تکبیر و تحمید و تهلیل ما است؛ چون در سوره‌ی حمد نیز به این توحیدهای سه گانه اشاره شده است می‌توان در رکعت سوم و چهارم نماز، به جای تسبیحات اربعه سوره حمد را قرائت کرد. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ش: ۴۶).

در سوره حمد خداوند متعال می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (فاتحه: ۲)؛ «همه‌ی حمدها منحصر در پروردگار جهانیان است». کلمه‌ی حمد در آیه به معنای ثنا و ستایش در برابر عمل جمیلی است که ناشونده به اختیار خود انجام دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۱۹/۱). «الف و لام» در «الحمد» احتمال دارد برای استغراق باشد به این معنا که تمامی حمدها که واقع می‌شوند مخصوص خداوند است و یا «الف و لام» جنس باشد به این معنا که جنس حمد مخصوص خدا است. با توجه به تقدیم «الحمد» و آوردن آیه به صورت جمله اسمیه، انحصار تمامی حمدها و یا جنس حمدها به خداوند قابل استنباط است. البته استغراق یا جنس بودن «الف و لام» در اصل معنا تفاوتی ایجاد نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۱۹/۱). از سویی حصر حمد به خداوند تعالی مستلزم آن است که سبب حمد نیز در ذات باری تعالی باشد؛ از این رو سبب حمد در خداوند متعال وحدانیت و ربوبیت و غنای مطلق است به این معنا که تنها او رب عالمین است و در هیچ امری، هیچ احتیاجی به دیگران ندارد؛ چرا که اگر در امری احتیاج به دیگری داشته باشد، لااقل در آن امر، حمد به او تعلق نمی‌گیرد و مستحق ستایش نیست (رک: خمینی، ۱۳۷۶ش: ۱/۲۹۱-۲۹۰).

حصر حمد در خداوند متعال دلالت بر توحید ذاتی، صفاتی و افعالی دارد، با این توضیح که توحید ذاتی در دو مقام قابل بررسی است. یکی آن که خداوند دومی ندارد

و دیگر آن که خداوند جزء ندارد و مرکب نیست که از این دو به توحید در احدیت و واحدیت نیز تعبیر می شود. اگر خداوند، شریکی دومی داشته باشد و قسمتی از کار ربوبیت عالم بر عهده او باشد، دیگر حصر حمد در ذات خداوند درست نخواهد بود؛ چرا که ستایشی نیز به شریک خداوند تعلق خواهد گرفت و اگر خداوند از اجزاء ترکیب یافته باشد به آن اجزاء محتاج خواهد بود و از این رو مقدم بر ذات خداوند، آن جزء و اجزاء مستحق حمد و ستایش می شوند و به انحصاری بودن حمد خلل وارد می شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶ش: ۱/ ۸۴ - ۸۰). همین استدلال در توحید صفاتی نیز مطرح است؛ زیرا بر طبق توحید صفاتی، صفات خداوند زاید بر ذات خداوند نیستند؛ زیرا قول به زیادت صفات بر ذات مستلزم نیاز خداوند به آن صفات است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۹۶)؛ بنابراین در صورتی که ذات خداوند محتاج به صفاتی باشد که زاید بر ذات او باشد این احتیاج مانع انحصار حمد در ذات خداوند می شود؛ چرا که آن چیزی که ذات محتاج او است، مستحق حمد می شود. هم چنین در توحید افعالی اگر خداوند در افعال به دیگران محتاج باشد باز به انحصار حمد در ذات او اخلال وارد می آید. نتیجه آن که انحصار و اختصاص حمد به ذات خداوند در آیه دال بر توحید ذاتی، صفاتی و افعالی است.

در روایتی که از امام صادق علیه السلام در این زمینه نقل شده؛ حضرت فرمودند: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مردم سفارش می کرد سپرهای خود را به دست گیرید. گفتند: «یا رسول الله! دشمنی آمده است؟» فرمود: «خیر، ولی سپرهای خود را در برابر آتش بگیرید.» گفتند: «یا رسول الله سپرهای ما در برابر آتش چیست؟» فرمود: «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر (نوری، ۱۴۰۸ق: ۵ / ۳۲۶). در توضیح این عبارت باید بگویم که تسبیحات اربعه در تعمق بخشی به باورهای توحیدی بسیار نقش کلیدی دارد؛ زیرا اگر انسان بخواهد به بهترین شکل خدای احد و واحد را یاد کند و او را از عیوب و نواقصی که ممکن است در ذهن خلاق شکل گیرد و نعوذ بالله به خدا نسبت دهند مبرا سازد به کار بردن این ذکر از بهترین راه ها است. در واقع انسان با این ذکر ابتدا ذهن خود را از هر آن چه لایق شأن مقام ربوبی نیست خالی می دارد، آنگاه همه ی مدح ها و حسن های

شایسته‌ی خدا را از دیگران نفی و به خداوند نسبت می‌دهد، سپس تنها او را سزاوار اطاعت و عبادت می‌داند و در آخر نیز خدا را از همین توصیفی که بر زبان جاری کرده مبرامی دارد. در نتیجه این ذکر به بهترین وجه به مقام ذات الهی اشاره می‌کند، مقامی که مقام حیرت است و با ذکر الله اکبر عجز انسان، از درک آن بیان می‌شود. در نهایت می‌توان گفت از کنار هم قرار گرفتن این چهار ذکر الهی مجموعه‌ای با ارزش به دست می‌آید؛ زیرا اصول تنزیه خدای سبحان، در تسبیح، تحمید، تهلیل و تکبیر است که انسان مؤمن می‌تواند با جاری ساختن آن بر زبان خویش عقاید توحیدی خود را در برابر خداوند ابراز کند؛ بنابراین جامعیت تسبیحات اربعه در سلامت اعتقادات و حفظ باورهای دینی برای کسی که به محتوای آن توجه کند و آن را از مرحله‌ی زبان به قلب برساند نقش اساسی دارد. باورهایی که تضمین کننده انجام اعمال صالح و پرهیز از محرمات هستند؛ همچنین سبب می‌شوند انسان از خدا بترسد، به او توکل کند و آینده خود را روشن ببیند (محمدی، ۱۳۸۹ ش: ۵۸)؛ پس وجود این خصوصیات در این ذکر نورانی می‌تواند دلیلی بر تاکید بر این ذکر مقدس باشد.

۲.۴. تسبیحات اربعه و کمالات محض خداوند

در تحلیل اسرار استجاب موکد تسبیحات اربعه در طواف شیخ صدوق رحمته الله علیه حدیث شریفی را در من لا یحضره الفقیه و علل الشرائع از امام صادق رحمته الله علیه روایت می‌کند که در آن روایت از امام صادق رحمته الله علیه سؤال شد: چرا کعبه را کعبه نامیدند؟ امام فرمودند: زیرا چهار گوشه است: آن‌گاه سؤال شد: چرا چهار گوشه است؟ فرمود: زیرا در برابر «بیت المعمور» است. به امام عرض شد: به چه دلیل «بیت المعمور» چهار گوشه است؟ حضرت فرمودند: چون در برابر عرش است و عرش چهار گوشه دارد. پس سؤال شد: چرا عرش چهار گوشه دارد؟ امام رحمته الله علیه فرمود: چون کلماتی که اسلام بر آن بنا شده چهار کلمه است: «سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش: ۲ / ۳۹۸).

برای روشن شدن معنا و اسرار این حدیث نورانی باید کمی در مورد عرش صحبت کنیم. کلمه‌ی عرش در لغت به معنای شی دارای سقف و جمع آن عروش است. در

اصطلاح قرآن این واژه کنایه از عزت، سلطنت و حکومت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۵۸). در معنای عرش الهی اقوال بسیاری مطرح شده تا جایی که حتی عده‌ای آن را به همان معنای مادی‌اش تفسیر کرده‌اند؛ یعنی تختی بسیار بزرگ که نعوذ بالله خداوند بر آن تکیه کرده است و از آنجا جهان هستی را تدبیر می‌کند. چیزی که مشخص است آن است که عرش خداوند نه به معنای ظاهری‌اش بلکه از باب تشبیه معقول به محسوس است. با این توضیح که از گذشته مرسوم بوده مردم برای حاکمان خود جایگاهی قرار می‌دادند و در آن چیزهایی مانند متکا می‌گذاشتند که فرمانروایان به آن تکیه می‌دادند و به تدبیر امور حکومتی می‌پرداختند. کم‌کم به جای متکا عرش و تخت گذاشته شد؛ از این رو هرگاه کلمه‌ی عرش به کار می‌رفت معنای حکومت و جایگاه تدبیر امور به ذهن می‌آمد؛ بنابراین عرش الهی جایگاهی است که امور هستی از آنجا تدبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۸ / ۱۵۳ - ۱۵۴).

از این تشبیه می‌توان نظام تکوین و جایگاه عرش الهی را بهتر شناخت. دنیا و عالم ماده که پایین‌ترین مرتبه وجود محسوب می‌شود، دارای بیشترین کثرت هاست و این کثرت‌ها پرتویی از جهان بالاتری یعنی عالم مثال هستند و آن هم پرتویی از عالم عقل و عرش الهی است که مجرد محض است و کثرت‌های عالم دنیا و مثال را ندارد. بنابراین عرش جایگاهی است که فیض الهی در آن به صورت بسیط و تکثیر نیافته وجود دارد و این فیض از آنجا به نظام هستی با تقدیر و حسابی خاص، نازل و منتشر می‌شود. در واقع همه‌ی اشیا نزد خداوند، خزائنی پایدار و فناپذیر دارد و از آن گنجینه‌های غیبی نازل می‌شوند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) «و خزائن همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم»؛ در این آیه نزول دو خصوصیت دارد اولاً تقدیر و حسابی دقیق دارد و ثانیاً به شکل تجلی است نه به شکل جدا شدنی که مستلزم نابودی باشد. بنابراین خزائن الهی هیچ‌گاه پایانی نخواهند داشت. چنان که در حدیثی قدسی خداوند می‌فرماید: اگر همه‌ی اهل هفت آسمان و زمین از من درخواست کنند و من به همه‌ی آن‌ها هرچه درخواست دارند را عطا کنم به اندازه‌ی

بال پشه‌ای از ملک و خزائن کم نمی‌شود (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۴۸).

بنابراین همه‌ی موجودات دنیا در پیشگاه خداوند اصلی دارند که با تقدیر و هندسه‌ای خاص به عالم دنیا نازل می‌شوند. اصل کعبه نیز نزد خدا تسبیحات اربعه است که از چهار رکن تشکیل شده و وجود آن مایه‌ی تحقق عرش است. عرش هم چهار ضلع دارد و از تحقق آن بیت المعمور در آسمان چهارم تکون یافته یعنی همان جایگاهی که قبله‌ی اهل آسمان و ملائکه است و نهایتاً این سیرادامه داشته تا بالاخره در پایین ترین مرتبه‌ی هستی یعنی جهان ماده به شکل کعبه مجسم گشته است. در واقع باید گفت از آنجا که وجود هستی از اسمای حسنا‌ی خداوند ناشی می‌شود و تمام عالم وجود، جلوه‌ای از جلوه‌های اسماء و صفات الهی هستند، عرش که خزینه جهان هستی محسوب می‌شود، خود نیز پرتویی از اسماء حسنا‌ی الهی است، همان صفات خداوند که وجود، از آن‌ها سرچشمه گرفته است. پس می‌توان گفت اینکه در روایت جایگاه عرش در برابر تسبیحات اربعه بیان شده به معنای آن است که عرش، جلوه و پرتویی از اسماء و صفات خدای یکتا است؛ زیرا تسبیحات اربعه در بردارنده‌ی کمالات محض خداوند بدون هیچ نقص و شائبه است. چنانچه امام صادق علیه السلام در همین حدیث تسبیحات اربعه را کلماتی معرفی کردند که دین اسلام بر آنها بنا شده است. خلاصه آن که نظام ربانی به ترتیب مراتب وجود و نظام هستی، قوام بخش سایر عوالم وجود یعنی عالم عقل، مثال و ماده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ش: ۹۲).

چنین تفسیری از روایات ما را به معنای این کلام امام صادق علیه السلام رهنمون می‌سازد که فرمودند: «مادامی که کعبه پابرجاست دین پاینده است.» (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۳ / ۳۳۲). مشخص است که خود کعبه یعنی آن ساختمان چهاردیواری سنگین، عامل حفظ دین نیست و اگر با خراب شدن آن، دین نابود می‌شد باید در زمانی که سپاه یزید با منجنیق آن را ویران کرد یا در مواقعی که بر اثر بلایای طبیعی ویران می‌شد، چیزی از دین نمی‌ماند. پس این حدیث نیز اشاره به همان الگویی دارد که بر جهان هستی حاکم است که هر آنچه در جهان ماده وجود دارد اصلی نزد خداوند در مقام اسماء الحسنی دارد که کعبه هم از این قبیل است و در واقع این توحید است که قوام دین به آن است همان طور که

جلوه‌های دیگر توحید مانند ولایت یا حتی نماز، ستون و اساس دین شمرده شده‌اند. روایت دیگری که می‌توان آن را مرتبط با این الگوی نظام هستی و محل سخن دانست حدیثی است که می‌فرماید: «إِتْهَا قِبْلَهُ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۹/۴)؛ کعبه از جایگاه خود تا آسمان‌ها قبله است». گرچه ظاهر روایت در بیان یک حکم فقهی است که قبله از کعبه تا آسمان‌ها ادامه دارد و اگر کسی به طور مثال در حال پرواز هم باشد باز برای او جهت قبله سمت کعبه است اما به قرینه‌ی مطالب گذشته می‌توان فهمید روایت به ارتباط عوالم وجودی از دنیا تا مقام اسماء الله اشاره دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ش: ۹۳ و ۹۴).

هم چنین دو دسته از روایات نیز موید چنین برداشتی از روایت عرش است: دسته‌ی اول احادیثی که دال بر این است توحید و چشم پوشی از اسباب و خالصانه دعا کردن از خداوند تمسک به مقام عرش است؛ زیرا عرش جایگاهی است که خدای سبحان فیض خود را به صورت بسیط متجلی می‌کند. این فیض پرتویی از مقام اسماء حسنای الهی است، همان مقامی که یکتا، بی عیب و نقص است و تسبیحات اربعه حاکی از آن است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲/ ۵۰۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۱/ ۱۸۸).

دسته‌ی دوم روایاتی که معنای عرش را بیان می‌کنند؛ در این روایات قلب المؤمن را عرش الرحمن معرفی می‌کند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵۵/ ۳۹). این روایات به همین جایگاه توحیدی عرش توجه دارند؛ زیرا قلب مؤمن، قلب سلیم است همان قلبی که خالی از غیر خداست و چنین قلبی حامل عرش الرحمن است. مصداق بارز چنین قلبی اهل بیت و پیامبران بزرگ الهی هستند؛ به همین خاطر در روایتی آنان را حاملان عرش معرفی کرده است (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴ق: ۲/ ۳۸۴).

۳.۴. تسبیحات اربعه و تجلی ولایت

از برخی روایات استفاده می‌شود که تسبیحات اربعه تجلی ولایت است و توجه تام به آن موجب قبولی حج می‌شود. تفصیل کلام این که برخی روایات «عرش» را به «علم» تفسیر کرده‌اند؛ به خاطر این که علم، امری مجرد و نیازمند به عالم است و معلوم اتحاد

دارند؛ از این رو عرش محمول ائمه و از تجلیات نور ایشان است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۴۴) پس کعبه نیز پرتویی از نور ایشان است. بنابراین هرکس با توجه تام به محتوای ذکر تسبیحات یعنی توجه به توحید و ولایت، طواف کند حج کامل را به جا آورده است. چنین کسی چنان اوج می‌گیرد که احترامش از کعبه نیز فراتر می‌رود. چنانچه اهل معرفت قلب را حرم خدا و بیت باطنی خدا و کعبه را بیت ظاهری خدا می‌دانند. از نظر آنان بیت باطنی خدا به مراتب با عظمت‌تر از بیت ظاهری اوست؛ زیرا خداوند می‌فرماید: آسمان‌ها و زمین گنجایش تجلی خاص مراندارند اما قلب مؤمن چنین ظرفیتی را دارد (ر.ک: ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق: ۷/۴). در مقابل کسانی که بدون ولایت به طواف می‌پردازند به حقیقت حج و کعبه نمی‌رسند و حجی ناتمام خواهند داشت؛ زیرا تمامیت حج به ملاقات امام است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴/۵۴۹)؛ آنچه از روایات قابل استفاده است؛ این است که مراد از ملاقات امام پذیرش ولایت و اعلام نصرت امام است.

کسانی که شرط اساسی قبولی اعمال، یعنی ولایت را ندارند، عبادت عظیمی همچون حج نیز برای آنان سودی نداشته و قلب آن‌ها را زنده نخواهد کرد؛ چنان که وقتی ابوبصیر از جمعیت زیاد حاجیانی که به درگاه خداوند ضجه می‌زدند متعجب شد؛ امام صادق علیه السلام به او فرمود: یا ابامحمد چقدر ضجه زن زیاد و حاجی کم است. به خدایی که محمد صلی الله علیه و آله را به رسالت مبعوث کرد و روحش را به بهشت برد قسم، خداوند جز از تو و امثال تو (که از شیعیان اهل بیت هستی) چیزی را قبول نمی‌کند. آنگاه حضرت دستی به صورت او می‌کشد (و در او تصرف می‌کنند تا چشم برزخی اش باز شود) و می‌فرماید: ببین! او مشاهده می‌کند که جز عده‌ای اندک بقیه‌ی مردم به شکل حیوانات هستند (صفا، ۱۴۰۴ق: ۱/۲۷۱).

با توجه به آنچه ذکر شد کعبه‌ی زمینی جلوه‌ای نازل از حقیقت بیت الله است. اگر کسی چشم قلب خود را فقط به دیدن جهان ماده عادت دهد و در طواف خانه خدا فقط نیت داشته باشد که به دور یک ساختمان سنگی بچرخد بهره‌ی چندانی از حج خویش نخواهد داشت بلکه فقط عمل ظاهریش پذیرفته خواهد شد و تکلیف از او ساقط می‌شود. اما هیچ‌گاه به حقیقت طواف نخواهد رسید. برای اینکه زائر خانه خدا

به این نکته متنبه شود او را به ذکر تسبیحات سفارش کرده‌اند تا با تفکر در معنای آن قلب خود را به حقیقت کعبه متوجه کند و از مرتبه ماده فراتر رود. علامه جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید: روح پارسای زائران کعبه با امداد الهی و توفیق یافتن تعالی و صعود، به مقام شامخ بیت معمور و سپس به مقام عرش خواهد رسید؛ همان‌طور که تنزل عرش الهی و بیت معمور به گونه «تجلی» است؛ ترقی انسان و تعالی او به مقام بالا نیز به صورت صعود روحانی و سیر مکان است. پس اگر زائر این معنای بلند را ادراک نکند و هدف او از طواف کعبه، تعالی روح نباشد به موقعیت ولای کعبه راه نمی‌یابد؛ گرچه از صحت و قبول رائج فقهی برخوردار است. بنابراین قلب حج‌گزار و معتمر واقعی عرش رحمان می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ش: ۹۲).

نتیجه

ذکر تسبیحات اربعه از چهار رکن تشکیل شده است و بیان‌گرتنزیه خداوند از نقص و مشتمل بر تمام ابعاد توحید است. برای این ذکر فضایل و آثار زیادی بیان شده که نشان دهنده جامعیت و کمال آن است؛ از این رو در موارد متعددی از جمله در طواف خانه‌ی خدا گفتن این ذکر توصیه شده است. مفاد بعضی از آیات و روایات این است که موجودات هستی در مراتب بالاتر از مرتبه‌ی وجود خود، اصلی دارند که از آن سرچشمه می‌گیرند. کعبه نیز اینگونه است و از بیت المعمور در عالم مثال سرچشمه می‌گیرد و تحقق بیت المعمور نیز از عرش در عالم مجردات تام است. در نهایت چهار رکن عرش نیز از تسبیحات اربعه تکون یافته است، زائر خانه خدا اگر به این حقیقت توجه کند می‌تواند تا آنجا پیش برود که زائر عرش و حتی اسماء حسنا‌ی الهی و مقام توحید شود البته شرط اساسی چنین حج مقبول و با عظمتی پذیرش ولایت اهل بیتی است که خود حاملان عرش و جلوه‌گاه تام اسماء حسنا‌ی الهی هستند. زائری که به حقیقت تسبیحات اربعه که توحید محض است توجه کند و در این راه همت به خرج داده دل را از اغیار خالی نماید دارای قلب سلیم می‌شود، قلبی که خانه و حرم باطنی خداست. پس می‌توان گفت توجه به ذکر تسبیحات اربعه و حقیقت توحیدی آن در بجا آوردن حجی مقبول بسیار مؤثر است.

منابع

- * قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی، ناصر، ۱ جلد، چاپ دوم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱. آملی، سیدحیدر، أسرار الشريعة و أطوار الطريقة و أنوار الحقيقة، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
 ۲. ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، مصحح: عراقی، مجتبی، چاپ اول، قم، دار السید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
 ۴. _____، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ دوم، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.
 ۵. _____، علل الشرائع، چاپ اول، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش / ۱۹۶۶ م.
 ۶. _____، من لا یحضره الفقیه، مصحح: غفاری، علی اکبر، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
 ۷. _____، اعتقادات الإمامیه، چاپ دوم، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
 ۸. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
 ۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، مصحح: جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، محقق: حسین شفیعی، بی جا، انتشارات اسراء، ۱۳۸۹ ش.
 ۱۱. _____، صهبای حج، تهران، مشعر، ۱۳۸۶ ش.
 ۱۲. حسنی الفاسی، محمد بن احمد، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، مترجم: محمد مقدس، تهران، مشعر، ۱۳۸۶ ش.
 ۱۳. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، مصحح علی هلالی و سیری، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
 ۱۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح التجرید الاعتقاد، تصحیح علامه

- حسن زاده آملی، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
۱۵. خمینی، سید مصطفی، تفسیر قرآن کریم، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۶ش.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، محقق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، بیروت، دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۷. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، مصحح: موسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۸. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغه، مصحح محمد حسن آل یاسین، چاپ اول، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
۱۹. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، چاپ دوم، قم، آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ش.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، مصحح: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۳. طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، مصحح: موسسه البعثه، چاپ اول، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ق.
۲۴. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران، نشر اسلام، ۱۳۶۹ش.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۲۶. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چاپ دوم، قم، موسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۲۷. قاضی سعید قمی، الاربعینیات لکشف انوار القدسیات، چاپ اول، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ش.

۲۸. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، مصحح: موسوی جزائری، طیب، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مصحح: غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، مصحح: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۶ ش.
۳۲. محمدی، محسن، پرسمان نماز (پاسخ به پرسش‌های نماز)، قم، نشر صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، مرکز پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۳۳. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مصحح: موسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ ق.



ارزیابی ادله‌ی روایی حجیت خبر واحد در حوزه اعتقادات از منظر وهابيون

رویا غیوری مقدم^۱؛ جابر توحیدی اقدام^۲

چکیده:

وهابیت در باب حجیت خبر واحد به ادله‌ی متعددی استناد می‌کنند که مهم‌ترین آنها روایت ارسال معاذ و ابوعبیده است. آن‌ها با استناد به این دو روایت حجیت خبر واحد را در حوزه اعتقادات اثبات می‌کنند. از آنجا که آن‌ها ایمان به خبر واحد را واجب و عدم ایمان را به منزله مخالفت با سنت رسول الله ﷺ قلمداد می‌نمایند؛ از این رو پژوهش حاضر در صدد است با روش توصیفی-انتقادی این دو روایت را مورد ارزیابی قرار دهد. اصلی‌ترین اشکال استناد این روایات این است که این دو حدیث، خبر واحد بوده و با خبر واحد نمی‌تواند حجیت خبر واحد را اثبات کرد. علاوه بر اشکال فوق، ایراد دیگر بر استدلال به این دو روایت این است که هیچ کدام مصداق خبر واحد نیستند؛ بنابراین این روایات هیچ‌کدام حجیت خبر واحد در مسائل اعتقادی را اثبات نمی‌کند.

کلید واژگان: خبر واحد، وهابیت، حجیت خبر واحد.

مقدمه

بدون تردید یکی از منابع معتبر در استنباط معارف اسلامی سنت قطعی پیامبر ﷺ است؛ اما اعتبار سنت ظنی رسول خدا ﷺ یا همان خبر واحد به طور حتم به مقدار سنت قطعی نیست و در دامنه پذیرش آن بین علما اسلام اختلاف نظر وجود دارد. محدثین وهابی

۱. طلبه سطح سه رشته تبلیغ با گرایش حج و زیارت و دانش پژوه سطح ۴ فقه و اصول جامعة الزهراء ﷺ.

rg.h.moghadam@gmail.com

۲. دانش آموخته سطح ۴ کلام و مدرس سطوح عالی جامعة الزهراء ﷺ. tuhidi313@gmail.com.

معتقدند خبر واحد مقبول همان طور که در باب فقه حجت است و می توان از آن حکم شرعی را استنباط کرد، در مسائل اعتقادی نیز حجت است و باید به مفاد آن اخبار، ایمان قلبی داشت. مثلاً اگر یک روایت تصریح کند خداوند ثلث آخر شب از عرش به زمین می آید باید آن را حجت دانست؛ زیرا خبر واحد صحیح علم آور است و عدم پذیرش آن نشانه عدم پذیرش رسالت پیامبر اکرم ﷺ است. این دیدگاه اولین بار توسط ابن حزم در کتاب «احکام فی اصول الاحکام» (ابن حزم، بی تا، ۹۶-۱۱۴) مطرح شد؛ پس از او ابن قیم به تبعیت از برخی سخنان استاد خویش، ابن تیمیه، در «الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله» (ابن قیم، بی تا: ۳ / ۸۳۷) به دفاع از این نظریه پرداخت. در عصر حاضر، البانی از مدافعان اصلی این نظریه به شمار آمده و در این باره دو کتاب «الحديث حجة بنفسه» و «وجوب الاخذ بحديث الاحاد فی العقیده والرد علی شبه المخالفین» تالیف کرده است. این نظریه با مخالفت متفکران روبرو شده و مورد نقد قرار گرفته است ولی آثار اندکی در این باره تالیف شده است، از بهترین کتب نقد بر این نظریه کتاب «خبر الاحاد لایفید العلم ولا یؤخذ فی العقاید» از محمد الشویکی است. این کتاب به زبان عربی تالیف شده و در آن نظریه علم آوری خبر واحد را نقد ورد کرده است.

اهمیت و ضرورت پرداختن به این بحث از این جهت است که پذیرش مطلق خبر واحد در عقاید منجر به ورود بدعت ها و عقاید خرافی در دین می شود. از آن بالاتریکی از موارد تکفیر مسلمانان از سوی سلفیان، عدم پذیرش حجت خبر واحد در عقاید است. وهابیت برای اثبات این نظریه، ادله ای اقامه نموده اند که از جمله آنان دو روایت ارسال معاذ و ابوعبیده است؛ برآستی آیا این دو حدیث، حجیت خبر واحد در عقاید را اثبات می کند یا خیر؟ بررسی این روایات به صورت مبسوط تاکنون صورت نپذیرفته است و تنها مقاله ی "بررسی حجیت خبر واحد از دیدگاه وهابیت" در مجله سلفی پژوهی شماره یک سال...، به بیان این روایات و نقد اجمالی آنان بسنده کرده است. از این رو در پژوهش حاضر، پس از مفهوم شناسی واژه ها و تبیین نظریه، به ارزیابی دلالی این دو روایت پرداخته می شود.

۱. مفهوم شناسی

در ابتدای نوشتار به تبیین برخی واژگان کلیدی می‌پردازیم:

۱.۱. خبر

از نظر لغویون «خبر» اسم ثلاثی مجرد به معنای علم و آگاهی، (ابن فارس، ۱۳۹۹: ش ۲/ ۲۳۹) آگاهی دادن (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱: ق ۲۷۳) یا آنچه به صورت تازه و نو بیان شده (مناوی قاهری، ۱۹۹۹: م ۲۲۷) است؛ خواه آن خبریقین آور باشد چه نباشد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ق ۴/ ۲۲۷) در مورد معنای اصطلاحی آن معنایی متفاوتی بیان شده است:

الف) برخی خبر را مقابل انشا دانسته و کلامی می‌دانند که بذاته در آن احتمال تکذیب و تصدیق وجود دارد. (قرافی، بی تا: ۱/ ۱۸) به طوری که قاهری در تعریف خبر می‌نویسد: «خبر نزد اهل معانی چیزی است که در خارج به وسیله غیر حاصل می‌شود و نزد اصولیون خبر مرکب کلامی است که در صورت تطابق با واقع عقل آن را تصدیق کرده، اگر مخالف با واقع بوده، عقل را آن تکذیب می‌کند». (مناوی قاهری، ۱۹۹۹: م ۲۲۷)

ب) برخی دیگر مانند البانی، خبر را مرادف حدیث (البانی، ۱۴۲۵: ق ۱۴) معنا کرده است و حدیث در اصطلاح به معنای کلام پیامبر ﷺ یا حکایت از قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ می‌داند با این تفاوت که حدیث اختصاص به کلام پیامبر ﷺ دارد ولی خبر عمومیت بیشتری داشته و شامل سخنان صحابه و تابعین می‌شود؛ (همو) از این رو، محدثین خبر را به مرفوع^۱، موقوف^۲ و مقطوع^۳ تقسیم می‌نمایند. این تعریف مطابق با نظر وهابیت است.

به طور کلی می‌توان گفت: هر دو تعریف صحیح است؛ زیرا تعریف نخست به لحاظ مدلول و تعریف دوم به لحاظ سند و گوینده صادر کننده آن بیان شده است.

اقسام خبر

خبر به لحاظ سند به دو دسته خبر متواتر و خبر واحد تقسیم می‌شود (ابن قیم، ۱۴۲۲: ق ۵۷۷) که در ذیل به تفصیل به ارائه‌ی معنای آن‌ها می‌پردازیم:

الف) خبر متواتر

ابن حجر عسقلانی خبر متواتر را خبری می‌داند که دارای طرق مختلف باشد اما خود او این تعریف کامل نمی‌داند (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۲۲ق: ۵۵). هم‌چنین جزایری خبر متواتر را خبری می‌داند که محسوس است و تعداد زیادی آن را بیان کرده‌اند به طوری که تبانی آنان بر کذب محال است. (سمعونی، ۱۴۲۲ق: ۱۰۸)

ب) خبر واحد

خبر واحد یا خبر آحاد، خبری است که آن را یک نفر روایت می‌کند؛ (عسقلانی، ۱۴۲۲ق: ۵۵) یا به عبارت بهتر ناقلان آن به حد تواتر نرسیده باشد، خواه یک نفر یا چند نفر آن را نقل کرده باشند (القاری، بی تا: ۲۰۹؛ سماعونی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۸؛ عسقلانی، ۱۴۲۲ق: ۵۵).

بنابراین از مجموع تعاریف محدثین می‌توان گفت: خبر واحد اعلان و گزارش تعدادی از روایان درباره آنچه از پیامبر ﷺ دیده یا شنیده‌اند؛ به طوری که علم یقینی به صدور آن از پیامبر ﷺ وجود ندارد. بنابراین نقل راوی، باید از محسوسات باشد و راوی آنچه را که به طور مستقیم دیده یا شنیده گزارش دهد، بلکه ممکن است آنچه نقل کرده، مستقیماً از پیامبر ﷺ دریافت نکرده باشد بلکه با واسطه افراد موثق از پیامبر گزارش دهد، در این صورت نقل او با واسطه از پیامبر، نیز نقل از محسوسات بوده و از حدسیات نبوده است. نکته دیگر این که چون بنابر تعریف فوق احتمال کذب در خبر واحد داده می‌شود، خبر واحد مفید علم نبوده، بلکه افاده ظن می‌کند مگر آنکه قراینی بر صحت آن وجود داشته باشد؛ بنابراین در اموری که اثبات آنان نیازمند قطع و یقین بوده، از خبر واحد بدون قرینه نمی‌توان استفاده کرد.

۲.۱. عقاید

عقاید جمع عقیده از «عقد» گرفته شده است. عقد ضد حل (ملکاوی، ۱۴۰۵ق: ۲۰) و به معنای محکم کردن و پیمان محکم (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۳ / ۸۶) است و عقیده یعنی آنچه قلب و ضمیر انسان به آن محکم گره خورده است (فیومی، بی تا: ۲ / ۷۱).

در اصطلاح شرع، عقاید مجموعه اموری که قلب انسان آن را تصدیق می‌کند و

نفس به آن‌ها اطمینان و یقین دارد و در آن هیچ شک و شبهه‌ای راه نمی‌دهد. (ملکاوی، ۱۴۰۵ق: ۲۰) به عبارت دیگر عقیده عبارت است از تصدیق قطعی مطابق با واقع که از دلیل شرعی استخراج شده است. (شویکی، ۱۴۲۲ق: ۱۹) اما از نظر البانی عقیده به امور غیبی غیر عملی اطلاق می‌شود. او در این باره می‌گوید: «به تمام مسائلی که به عالم غیب تعلق داشته و ارتباطی با حکم عملی ندارد عقیده اطلاق می‌شود.» (البانی، ۱۴۳۱ق: ۱ / ۱۶۹)

۳.۱. حجیت

حجیت در لغت از حجت به معنای برهان (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱/ ۱۵۷ و ۱۸۳) و دلیل روشن برای موضع احتجاج (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق: ۲۱۹) گرفته شده، به عبارت دیگر هر چیزی که بر صحت ادعا دلالت کند (جرجانی، ۱۴۰۳ق: ۸۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق: ۲۱۹) و صلاحیت احتجاج به آن وجود داشته باشد، حجت نامیده می‌شود، با توجه به این معنا تفاوتی نمی‌کند که آن وسیله دلیل مولا بر عبد یا بر عکس دلیل عبد بر مولا باشد یا انسان در احتجاج با انسان دیگری از آن دلیل استفاده کند (سبحانی، ۱۴۲۵ق: ۳ / ۲۱).

حجیت در علوم مختلف مانند منطق، اصول و علم الحدیث معانی مختلفی دارد که با توجه به عبارت «وجوب اخذ» در ارائه‌ی این نظریه از سوی محدثین وهابی روشن می‌شود که مراد آنان از حجیت معنای اصولی آن است. در اصول فقه حجیت به معنای منجزیت و معذرت دلیل است (صدر، ۱۴۲۷ق: ۲ / ۱۱۵ و ۱۱۷).

۲. تبیین دیدگاه وهابیت

دیدگاه مشهور وهابیان این است که همان‌طور که در احکام شرعی واجب است به خبر واحد عمل شود، خبر واحد در عقاید نیز حجت بوده و عمل بر طبق آن واجب است. اکثر علمای وهابی این نظریه را براساس دو مبنا استوار کرده‌اند:

مبنای اول وهابیت، وجوب عمل به سنت نبی اکرم ﷺ است؛ زیرا پس از قرآن کریم، عمل بر سنت رسول خدا ﷺ واجب بوده، این وجوب شامل تمامی احکام شرعی، اوامر و نواهی پیامبر ﷺ و امور مرتبط با عقاید می‌شود. از طرف دیگر خبر واحد بیان سنت رسول

خدا ﷺ است، در نتیجه عمل به آن در عقاید و احکام شرعی واجب است. (البانی، ۱۴۲۵:ق:۴۹)

مبنای دوم وهابیت، علم آور بودن اخبار مقبول^۴ است؛ اما در اینکه چه نوع علمی از خبر مقبول، افاده می شود، اختلاف نظر دارند. برخی معتقدند مطلق اخبار آحاد مفید علم قطعی و ضروری است.^۵ گروهی مطلق اخبار را مفید علم نظری^۶ و عده ای خبر واحد را مفید ظن می دانسته؛ (جامع المدینه، بی تا: ۲۳۳) مگر آنکه قرینه ای بر قطعی بودن وجود داشته باشد مانند آنکه امت آن خبر را تلقی به قبول کند (ابن عثیمین، ۱۴۱۵:ق:۹) اما ظن را به معنای درجه ای از علم معنا می کنند که موجب اطمینان و سکون می شود (سمعونی، ۱۴۱۶:ق:۱ / ۱۱۴)؛ بنابراین از نظر مشهور وهابیت مطلق خبر مرفوع مقبول و بسان خبر متواتر مفید علم بوده و عمل به آن در اعتقادات لازم است و مخالفت با آن موجب خروج از دین می شود؛ هر چند که خبر واحد مفید ظن باشد (ابن عثیمین، ۱۴۱۵:ق:۹). ارزیابی علم آوری خبر واحد مجال دیگری را می طلبد ولی به طور خلاصه می توان گفت: از اختلاف نظر میان علما و اقامه ای ادله ای برای اثبات این نظریه می توان دریافت که خبر واحد علم آور نیست.

هم چنین وهابیت مانند برخی از علمای اهل سنت درباره اخبار موقوفه معتقدند: اقوال صحابه، در صورتی که مرتبط به امور غیبی باشد؛ حکم رفع به رسول خدا ﷺ را دارد و حجت است؛ زیرا قول آنان از سه حالت خارج نیست: ۱. اجتهاد شخصی ۲. هوای نفس و کذب بر شریعت ۳. سماع از پیامبر ﷺ. از بین این حالات تنها فرض سوم صحیح است؛ زیرا از آنجا که امور غیبی از مسائل اجتهادی نیست؛ بنابراین فرض اول باطل است. همچنین فرض دوم نیز بنا بر اصل عدالت صحابه باطل می شود، در نتیجه تنها فرض صحیح حالت سوم، سماع از پیامبر ﷺ است (حسینی، ۱۳۹۶:ش: ۱۹)؛ از این رو، اخبار موقوفه نیز در حکم اخبار مرفوعه بوده و مخالفت با آن منجر به خروج از دین می شود. البته نظر کلی وهابیت در باب حجیت خبر موقوفه این است که متضاد به قرآن و روایات مرفوعه نباشد. (ابن عثیمین، ۱۴۲۶:ق:۶۱)

وهابیت برای اثبات حجیت خبر واحد در اعتقادات به اخبار واحدی استناد کرده اند که از جمله آنان، دو روایت ارسال معاذ و تعلیم ابو عبیده است که در ادامه

این دو خبر مورد واکاوی قرار گرفته و بیان می‌شود که این روایات نمی‌توانند حجیت خبر واحد در اعتقادات را ثابت کنند.

۳. مستندات روایی وهابیت و ارزیابی آن

همان‌طور که بیان شد از جمله مستندات وهابیت برای اثبات نظریه وجوب حجیت خبر واحد در عقاید و دو خبر خبر معاذ و ابوعبیده است. این دو روایت مانند سایر روایات مورد استناد، با یک اشکال کلی رو به رو است که ابتدا این اشکال بیان شده و سپس مدلول دو روایت مذکور مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و از بررسی سند آن چشم‌پوشی می‌شود؛ زیرا این روایت در کتب صحیحین آمده و مطابق با مبنای اهل سنت و وهابیت احادیث این دو کتاب صحیح بوده در نتیجه بررسی سندی آن فایده‌ای در بر ندارد.

اشکال اصلی و مهم در استناد به روایات این است که برای اثبات حجیت خبر واحد در عقاید نمی‌توان از اخبار آحاد بهره جست؛ زیرا مثبت شی نمی‌تواند خود شی باشد. (صدر، ۱۴۲۷ق: ۱/ ۲۹۹)؛ به طور مثال مدعی در دادگاه خود نمی‌تواند شاهد ادعای خود باشد، هر چند که این مدعی عادل و صادق باشد؛ بنابراین در میان روایات، تنها اخبار متواتر می‌توانند حجیت خبر واحد را اثبات می‌کنند.

علاوه بر اشکال مزبور که مهمترین ایراد مستندات روایی است، اخبار مورد استناد با اشکالات دیگری مواجه هستند که در ادامه پس از بیان استدلال علمای وهابی اشکالات بیان می‌شود:

الف) روایت ارسال معاذ به یمن: بخاری در کتاب التوحید و مسلم در کتاب الایمان این حدیث را بیان کرده‌اند:

معاذ گفت: هنگامی که رسول خدا مرا به یمن فرستاد فرمود: توبه نزد قومی از اهل کتاب می‌روی. آنان را فراخوان تا گواهی دهند که هیچ معبود راستینی جز خدا وجود ندارد و من فرستاده‌ی خدا هستم. اگر آنان خدا را شناختند، به آنان بیاموز که خداوند پنج مرتبه نماز را در هر شبانه روز بر آنان فرض گردانید و همچنین بیاموز که خداوند صدقه را بر آنان واجب کرده

که از ثروتمندان گرفته و به ستمدیدگان آنان داده شود. پس اگر آنان خدا را شناختند، تورا از گرفتن اموالشان بر حذر می دارم و از دعای ستمدیده بترس؛ زیرا میان دعای او و خدا حجابی نیست.^۷ (بخاری، ۱۴۲۲:ق: ۹ / ۱۱۴)

در مقام استدلال به این روایت بیان شده که این حدیث صراحت در اثبات حجیت خبر واحد در مسائل اعتقادی دارد؛ زیرا مطابق این روایت به معاذ امر شده تا اهل کتاب را به توحید دعوت کند، دعوت به توحید، دعوت به ایمان آوردن به خدا و رسول او است و ایمان به خدا و رسول از اصول اعتقادی مسلمانان است؛ بنابراین خبر واحد در مسائل اعتقادی حجت است. (شوئبه، بی تا: ۲۳)

استدلال به این روایت با اشکالات متعددی همراه است:

۱. این روایت ناظر به دعوت اهل کتاب به توحید است و در مقام اثبات توحید نیست؛ زیرا در این روایت آمده آنان را فراخوان تا گواهی دهند که هیچ معبود راستینی جز خداوند وجود ندارد ولی نیامده که برای آنان با خبر معاذ یگانگی خداوند اثبات می شود. همچنین پیامبر فرمودند بعد از آنکه خدا را شناختند احکام دین را به آنان آموزش بده؛ بنابراین عبارت «إِذَا عَرَفُوا اللَّهَ» نشان می دهد که نزد پیامبر و صحابه آنان در پذیرش دعوت مخیر بوده و وجوبی در پذیرش سخنان معاذ وجود نداشته است؛ زیرا معرفت الهی با تفکر صورت می پذیرد و با تقلید حاصل نمی شود. (شوئبه، ۱۴۲۲:ق: ۲۷)

بنابراین مطابق این روایت نمی توان بیان داشت که در مسائل اعتقادی اخذ خبر واحد واجب است؛ زیرا در این صورت واجب بود تا اهل کتاب به صرف شنیدن سخنان معاذ دین خود را تغییر داده و مسلمان شوند؛ در حالی که بعد از دعوت پیامبران نیز چنین لزومی وجود نداشت و جایز بود تا از پیامبران طلب معجزه کنند و در صورتی که بعد از دیدن معجزات همچنان به کفر خود ادامه می دادند، گاهی عذاب الهی بر آنان نازل می شد؛ چون در این هنگام حقانیت سخنان پیامبران برای آنان اثبات شده و واجب بود از آنان در علم و عمل تبعیت کنند.

۲. مطابق با برخی دیگر از اخبار معاذ تنها یک بار از سوی پیامبر به یمن اعزام شد و آن قبل از حجة الوداع در سال یازده هجری بوده که در آن زمان یمن از اراضی

دار الاسلام به شمار می‌آمد. (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ۵ / ۵۳۱) در نتیجه این احتمال وجود دارد که معاذ به عنوان کارگزار قوانین اسلامی به یمن فرستاده شده باشد. علاوه بر این، اگر به عنوان دعوت کننده به یمن فرستاده شده باشد؛ بنا بر روایت احمد^۱ معاذ علاوه بر سنت رسول خدا ﷺ بنا بر کتاب الله و اجتهاد شخصی خود نیز مسائلی را بیان می‌کرده، در حقیقت او فرد فقیه و دین شناسی بوده که کلام او با شرع مقدس تطابق داشته است. بنابراین پذیرش کلام او از باب حجیت خبر واحد نبوده بلکه به سبب خبرگی و دین شناسی او کلامش دارای اعتبار است؛ پس مطابق با این حدیث نمی‌توان حجیت خبر واحد در عقاید را صحیح دانست. در حقیقت تفاوت کلام فرد فقیه مورد تأیید پیامبر با غیر فقیه این است در نسبت کلام او به دین اطمینان وجود دارد که در صحت استناد کلام غیر فقیه به دین چنین اطمینانی وجود ندارد.

ب) حدیث تعلیم ابوعبیده به مردم یمن: این روایت در صحیح مسلم در باب فضائل ابوعبیده بیان شده است:

از انس روایت است که مردم یمن نزد رسول خدا ﷺ آمدند و درخواست کردند که فردی را نزد آنان بفرستد تا سنت و دین را به آنان آموزش دهد. رسول خدا دست ابوعبیده را گرفت و فرمود: «این فرد امین این امت است».

نحوه‌ی استدلال به این روایت این طور تبیین شده که اگر خبر واحد در اعتقادات حجت نبود، پیامبر ﷺ ابوعبیده را تنها نزد آنان نمی‌فرستاد؛ زیرا بدون شک یکی از موارد آموزشی، مسائل اعتقادی است و در صورت عدم حجیت، ارسال ابوعبیده لغو بی‌حاصل خواهد بود؛ به طور قطع ابوعبیده تنها ارسال شده و به آنان مسائل اعتقادی را آموزش داده در نتیجه خبر واحد در عقاید حجت است. (البانی، ۱۴۲۷ق: ۵۷)

اشکالاتی که بر استدلال به این روایت وارد است عبارت است از:

۱. همان طور که در روایت اشاره شد، مردم از پیامبر ﷺ درخواست معلم داشتند، نه شخصی که تنها اخبار پیامبر ﷺ را برای آنان نقل کند؛ بنابراین معاذ برای آموزش مسائل اسلام به یمن فرستاده شد؛ پس حجیت کلام او برای متعلمین از باب حجیت کلام اهل خبره است، موید چنین برداشتی عبارت «اباعبیده امین امت» در این روایت

است که دلالت بر خبرگی او دارد.

۲. سخن ابو عبیده مصداق خبر واحد نیست؛ زیرا او آموزگار مردم یمن است و آموزش با نقل خبر واحد متفاوت است. آموزش از روی منابع معتبر صورت می‌گیرد. در تعلیم اصول نیز اصلی‌ترین منبع قرآن کریم است که در اختیار همگان قرار داشته و اعجاز آن موجب یقین و اثبات‌کننده حقانیت کلام است؛ بنابراین کلام ابو عبیده مصداق خبر واحد نیست.

به طور کلی در رد مستندات روایی وهابیت می‌توان یک پاسخ کلی بیان کرد: در مقابل این روایت اخبار دیگری وجود دارد که صحابه به اخبار واحد عمل نمی‌کردند و از نقل خبرینه، طلب می‌کردند، مانند روایت استثنان ابو موسی. (بخاری جعفی، ۱۴۲۲: ۸ / ۵۴)

در این روایت آمده که ابوسعید خدری گفت: «در مدینه در یکی از مجالس انصار بودم که ابو موسی آمد؛ اما رنگ پریده به نظر می‌رسید پرسیدم: چه روی داده است؟ گفت: عمر به دنبال من فرستاد و من در کنار منزل وی سه بار سلام کردم و اجازه گرفتم، به من اجازه نداد و برگشتم. عمر به من گفت: چه چیز مانع شد که نزد ما نیایی؟ گفتم: من آمدم و سه بار اجازه‌ی ورود خواستم؛ کسی به من اجازه نداد؛ من برگشتم. زیرا رسول خدا فرمود: اگر یکی از شما سه بار اجازه بگیرد و به او اجازه داده نشود، باید برگردد. عمر گفت: باید برای گفته خود شاهد بیاوری و گرنه تورا تنبیه خواهم کرد. ابی بن کعب گفت: به خدا قسم هیچ کس تورا همراهی نخواهد کرد؛ مگر کوچک‌ترین مردم. ابوسعید گفت: کوچک‌ترین مردم من بودم. ابی گفت: برخیز همراه او برو»^۹.

شبهه این روایت، احادیث دیگری در صحیحین وجود دارد که خلفا از ناقلان حدیث طلب بینه و شاهد کرده‌اند. وهابیت در توجیه این روایات بیان کرده‌اند که شهادت شاهد موجب خروج روایت از خبر واحد نمی‌گردد و شهادت خواهی خلفا به سبب تحویط و تثبیت خبر بوده است. (صنعانی، ۱۴۲۷: ۲۰۵) در پاسخ این توجیه باید گفت: ما نیز می‌پذیریم که طلب بینه خلفا از برخی ناقلان برای اثبات نقل حدیثی که تا کنون آن را نشنیده‌اند؛ گواه روشنی است بر این که خلفا به اخبار بدون قرینه عمل

نکرده و عقاید خویش را بر اساس این احادیث پایه گذاری نمی‌کردند. بنابراین سیره صحابه حاکی از عدم وجوب به اخذ اخبار احاد بدون قرینه در مسائل اعتقادی است.

نتیجه

یکی از مبانی مطرح شده از سوی محدثین وهابیت این است که در مسائل اعتقادی اخذ به خبر واجب است. آنها برای اثبات این نظریه، به مستندات از روایات تمسک کرده‌اند که از جمله‌ی آن روایات روایت معاذ و روایت ابوعبیده است. مهم‌ترین اشکال این روایات این است که خبر واحد نمی‌تواند حجیت خود را اثبات کند. علاوه بر اشکال فوق، هیچ‌یک از این دو روایت مصداق خبر واحد نیستند زیرا معاذ که به تنهایی به یمن فرستاده نشد و ابوعبیده نیز معلم بود و مردم قول او را از باب رجوع به اهل خبره حجت می‌پذیرفتند. بنابراین این روایات هیچ‌کدام حجیت خبر واحد در مسائل اعتقادی را اثبات نمی‌کند البته برای بررسی دقیق‌تر این مساله مناسب است تا در پژوهش‌های دیگر سایر ادله قرآنی و روایی وهابیت نیز مورد بررسی قرار گیرد.

پی نوشت

۱. خبر مرفوع: حدیثی است که سلسله سند آن به رسول خدا به برسد.
۲. خبر موقوف: حدیثی است که سلسله سند آن به صحابه ختم می شود.
۳. خبر مقطوع: حدیثی است که سلسله سند آن به تابعین منتهی می شود.
۴. خبر مقبول: حدیثی است که مورد قبول و حجت است.
۵. بدون بررسی سند و متن مفید علم و یقین است. همانند خبر متواتر که پس از اثبات تواتر دیگر نیاز به بررسی سند وجود ندارد و مدلول آن حجت است.
۶. علم نظری یعنی نیازمند نظر و استدلال است، به عبارت دیگر اخبار پس از بررسی سند و متن و صحت آنان مفید قطع و یقین هستند.
۷. وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ، حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ الْعَلَاءِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمَيَّةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَنِيفٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا مَعْبُدٍ، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ الْيَمَنِ قَالَ لَهُ: «إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوجِدُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ حَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا صَلَّوْا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقْرَبُوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَامَ أَمْوَالِ النَّاسِ.
۸. أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: «كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟» قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: فَيَسْتَأْذِنُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي، لَا أَلُو. قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرِي، ثُمَّ قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرِضِي رَسُولَ اللَّهِ» زمانی که پیامبر ﷺ، معاذ را به منطقه یمن می فرستاد، از او پرسیدند: اگر مردم آن جا، قضاوتی پیش تو آوردند به چه منبعی برای صدور حکم استناد می کنی؟ معاذ گفت: به کتاب خدا. باز پیامبر ﷺ پرسیدند: اگر حکم آن را در کتاب خدا نیافتی چه می کنی؟ گفت: از سنت رسول خدا کمک می گیرم. باز او پرسیدند: اگر در سنت رسول خدا نیافتی چه؟ گفت: آن گاه بدون هیچ

واهمه‌ای، به اجتهاد به رأی خود عمل می‌کنم. پیامبر ﷺ دست خود را بر سینه او زده و فرمود: سپاس خدا را که فرستاده رسول خدا را به آنچه مورد پسند رسول خدا است، موفق گردانید. مسند احمد بن حنبل، ج ۳۶، ص ۳۳۳، ح ۲۲۰۰۷.

۹. حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بُكَيْرِ التَّافِدِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، حَدَّثَنَا وَاللَّهِ يَزِيدُ بْنُ خُصَيْفَةَ، عَنْ بُشَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ، يَقُولُ: كُنْتُ جَالِسًا بِالْمَدِينَةِ فِي مَجْلِسِ الْأَنْصَارِ، فَأَتَانَا أَبُو مُوسَى فَزَعًا أَوْ مَدْعُورًا قُلْنَا: مَا سَأَلْنَاكَ؟ قَالَ: إِنَّ عُمَرَ أَرْسَلَ إِلَيَّ أَنْ آتِيَهُ، فَأَتَيْتُ بِأَبِيهِ فَسَلَّمْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ فَرَجَعْتُ فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنَا؟ فُقُلْتُ: إِنِّي أَتَيْتُكَ، فَسَلَّمْتُ عَلَى بَابِكَ ثَلَاثًا، فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيَّ، فَرَجَعْتُ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنَ لَهُ، فَلْيَرْجِعْ» فَقَالَ عُمَرُ: أَقِمِ عَلَيْهِ الْبَيْتَةَ، وَإِلَّا أَوْجَعْتُكَ. فَقَالَ: أَبِي بْنُ كَعْبٍ: لَا يَقُومُ مَعَهُ إِلَّا أَضْعَرُّ الْقَوْمِ، قَالَ: أَبُو سَعِيدٍ: قُلْتُ أَنَا أَضْعَرُّ الْقَوْمِ، قَالَ: فَأَذْهَبْ بِهِ.

منابع

۱. ابراهیم مصطفی و احمد الزیارت و.. المعجم الوسیط، دار الدعوة، بی جا، بی چا، بی تا.
۲. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵ - ۱، دار صادر، بیروت، چاپ اول، ۱۹۶۸ م.
۳. ابن فارس، احمد، معجم مقائیس اللغة، ج ۲ - ۴، دار الفکر، بی جا، بی چا، ۱۳۹۹ ق.
۴. ابن منظور الانصاری، جمال الدین، لسان العرب، ج ۳ - ۴، دار صادر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
۵. ازدی سجستانی، ابوداود، سنن ابوداود، المكتبة العصرية، بیروت، بی چا، بی تا.
۶. البانی، ناصرالدین، موسوعة الألبانی فی العقیدة، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، صنعاء، چاپ اول، ۱۴۳۱ ق.
۷. البانی، محمد ناصرالدین، الحدیث حجة بنفسه فی العقائد والاحکام، مكتبة المعارف، ریاض، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
۸. بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح المختصر من امور رسول الله ﷺ (صحيح البخاری)، چاپ اول، دار طرق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
۹. بصری المعتزلی، ابوالحسین، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. بن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی نور علی الدرب، مؤسسة الشیخ محمد بن صالح بن عثیمین الخیریة، ریاض، اول، ۱۴۳۴ ق.
۱۱. جامع المدینة، الدفاع عن السنة، جامعة المدینة العالمیة، مدینة منوره، بی چا، بی تا.
۱۲. جرجانی، الشریف، التعریفات، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. حسینی، سید زکریا، برر سیحکم توسل به انبیا و اولیا و صالحین در فقه اسلامی، شیخی، بیجا، چاپ اول، ۱۳۹۶ ش.
۱۴. راغب الاصفهانی، ابوالقاسم، مفردات فی غریب القران، دار القلم، دمشق - بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. سبحانی، جعفر، المحصول فی علم الاصول، ج ۲، موسسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

١٦. سمعونی الجزائری، الطاهر، توجیه النظر إلى أصول الأثر، مكتبة المطبوعات الاسلامية، حلب، چاپ اول، ١٤١٦ق.
١٧. سید سابق، فقه السنة، جلد ٢، چاپ دوم، دارالكتاب العربی، بیروت، ١٣٩٧ق.
١٨. سیوطی، جلال الدین، جامع الاحادیث، بی نا، بی جا، بی چا، بی تا.
١٩. شویته، فرحانة بنت علی، حجیة خبر الاحاد فی العقاید والاحکام، مجمع الملک فهد، مدینه منوره، بی چا، بی تا.
٢٠. شویکی، محمد، خبر الواحد لا یفید العلم ولا یؤخذ فی العقائد، بی نا، بیت المقدس، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٢١. صدر، محمد باقر، حلقه الثالثة، ج ١، دار العلم، قم، چاپ اول، ١٤٢٧ق.
٢٢. ———، دروس فی علم الاصول، ج ٢، مكتبة المدرسة، بیروت، چاپ دوم، ١٤٠٦ق.
٢٣. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٩- ١٠، چاپ اسماعیلیان، بی جا، بی چا، بی تا.
٢٤. طلحان النعمی، المحمود، تیسیر مصطلح الحدیث، مكتبة المعارف، چاپ دهم، ١٤٢٥ق.
٢٥. عتر الحلبي، نور الدین، خبر الواحد الصحيح وأثره فی العمل والعقيدة، مجله التراث العربی، دمشق، بی چا، ١٤٠٣ق.
٢٦. عسقلانی، ابن حجر، زهة النظر فی توضیح نخبة الفکر فی مصطلح اهل الاثر، سفیر، ریاض، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٢٧. فیروز آبادی شیرازی، ابی اسحاق ابراهیم بن علی بن یوسف، المهذب فی فقه الامام الشافعی، جلد ٣، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بی چا، بی تا.
٢٨. فیومی، ابو العباس، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، ج ٢، مكتبة العلمية، بیروت، بیچا، بی تا.
٢٩. فیروز آبادی، مجد الدین، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بیروت، چاپ هشتم، ١٤٢٦ق.
٣٠. قاری، ملا علی، شرح نخبة الفکر فی مصطلحات اهل الاثر، دار الارقم، بیروت، بی چا، بی تا.

۳۱. قرافی، شهاب الدین، الفروق (أنوار البروق فی أنواء الفروق)، ج ۱، عالم الکتب، بی چا، بی تا.
۳۲. قشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح بنقل العدل عن العدل الى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، جلد ۲، بی چا، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۳. ابن قیم، محمد بن ابی بکر، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله، ج ۱، دار الحدیث، القاهرة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۴. ابن حنبل، الاحمد، مسند احمد بن حنبل، ج ۳۶، مؤسسة الرسالة، بی جا، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۳۵. ملکاوای، محمد، العقیده فی توحید القرآن الکریم، مکتبه دار الزمان، بی جا، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۳۶. مناوی القاهری، عید الرؤوف، البواقیت والدرر شرح شرح نخبه الفکر، مکتبه الرشد، ریاض، چاپ اول، ۱۹۹۹م.



ارزیابی دیدگاه اهل تسنن و وهابیت درباره سماع موتی

مرضیه حیدرزاده^۱؛ افتخاریوسفی^۲

چکیده

یکی از مباحث اختلافی بین مسلمانان و وهابیون مسئله‌ی سماع موتی به معنای توانایی مردگان بر شنیدن صدای زنده‌ها و ارتباط با آنها در عالم برزخ است. این بحث از موضوعات برجسته و چالش برانگیز در طی سالهای مختلف و بستر طرح نظریه‌های متقارب یا متقابل در مجامع علمی بوده و پذیرش توسل به اموات به پذیرش این نظریه وابسته است. مقاله پیش رو، مستندات مخالفان و موافقان سماع موتی را با رویکرد تحلیلی - توصیفی بررسی کرده است. دستاورد این بررسی این است که علی‌رغم آنکه مشهور وهابیون برخلاف سایر اندیشمندان اهل تسنن قائل به عدم سماع موتی هستند اما بررسی فتاوای آنان این نکته را ثابت می‌کند که تعداد کثیری از مفتیان وهابی در بحث سماع موتی با سایر مسلمانان مشترک هستند. البته برخی از آنان برای اثبات عدم سماع موتی با نگاه ظاهر گرایانه به برخی آیات قرآن استناد نموده و روایات دال بر سماع موتی را رد کرده و نظریات برخی مفتیان وهابی را مستند دیدگاه‌شان قرار داده‌اند. این، در حالی است که روایات صحیح و سیره مسلمانان، شاهدهی بر اعتقاد به شنوا بودن ارواح مردگان است.

کلید واژگان: حیات برزخی، سماع موتی، مفتیان وهابی، مفسران اهل سنت.

۱. فارغ التحصیل سطح سه رشته‌ی تبلیغ با گرایش حج و زیارت و دانش پژوه سطح ۴ فقه و اصول جامعة الزهراء (ع.ا.س).

Heydarzadem5757@gmail.com

۲. دانش پژوه فقه عالی، مدرس سطح ۳ جامعة الزهراء (ع.ا.س). ef.yosefi.90@gmail.com

مقدمه

بدن، ابزاری برای نفس مجرد انسانی است. نفس بعد از قطع علاقه از بدن، در ظرف دیگری به نام «عالم برزخ» یا «عالم مثال» با تعلق گرفتن به جسم برزخی به حیات خود ادامه می‌دهد؛ حیاتی که با ادراکاتی از جمله شنیدن و دیدن، لذت و الم همراه است. ادراکات برزخی که همان ادراکات خیالی هستند، به مراتب از ادراکات حسی در عالم ماده، گسترده‌تر و عمیق‌تر است. در عالم برزخ، انسان دارای درک شنیدن، دیدن، لذت و الم قوی‌تری است، اموات بعد از مرگ وارد این عالم می‌شوند و می‌توانند به وسیله ادراکات خود با دیگر برزخیان ارتباط برقرار نمایند و حتی به دلیل قوی‌تر بودن این ادراکات خیالی، توانایی ارتباط با عالم ماده را نیز می‌توانند به دست آورند.

حیات برزخی مورد تأیید همه‌ی مذاهب اسلامی و حتی وهابیت است و کسی در وجود آن شک ندارد. (حنبل، ۱۳۸۹ق: ۱/ ۲۸۹؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق: ۲۴/ ۳۲۶؛ ابن قیم، بی‌تا: ۱۷؛ شوکانی، بی‌تا: ۵/ ۸۶؛ صابونی، بی‌تا: ۱/ ۱۰۷؛ زمخشری، بی‌تا: ۱/ ۳۴۷؛ نسفی، ۱۴۱۶ق: ۱/ ۱۴۳؛ طبری، ۱۳۳۸ق: ۲/ ۶۸۲). تفاوت اندیشه‌ی وهابیت با دیگر مذاهب اسلامی، در کیفیت و نوع ارتباط اموات با زندگان است. قرائت برخی وهابیون از وضعیت اموات در حیات برزخی، با قرائت همه‌ی مسلمانان متفاوت است. آنان با نگاه حس‌گرایانه در حوزه معادشناسی، قائل به حیات خاص و محدود برای اموات هستند و غالباً معتقدند که اموات توان سماع و یاری زندگان را ندارند، در نتیجه عقاید مسلم مذاهب اسلامی همچون توسل، شفاعت خواهی و طلب حاجت را به چالش می‌کشند و این امور را افزون بر شرک خواندن، موهوم و بی‌فایده می‌شمارند.

بحث سماع موتی از دیرباز مورد توجه علماء اسلامی بوده، حتی ابن تیمیه که از سردمداران وهابیت در قرن هشتم است؛ همانند قاطبه علماء اسلامی قائل به سماع موتی بوده است ولی در قرن اخیر، عده‌ای از وهابیون از جمله بن‌باز و البانی برخلاف اکثر علماء اهل سنت و وهابیون قائل به عدم سماع موتی شدند.

در ارتباط با موضوع مورد نظر، مقالاتی با عناوین «حیات برزخی و سماع موتی از دیدگاه ابن تیمیه و ابن قیم جوزی»؛ «نقد و بررسی ادله منکرین سماع موتی با محوریت آیات»؛ «اثبات ارتباط برزخیان با اهل دنیا با رویکرد کلام نقلی»؛ «بررسی و نقد دیدگاه

سلفیه در ارتباط ارواح با عالم جسمانی»؛ «سماع موتی و تقابل دیدگاه وهابیان با بزرگان خود» تدوین شده که وجه تمایز این مقاله با مقالات فوق در این است که در این مقاله به صورت گسترده‌تر دیدگاه مفتیان وهابی بررسی می‌شود و با بیان دیدگاه موافقان و مخالفان و شواهدی از آیات و روایات جواز سماع موتی و توسل مورد واکاوی دقیق قرار می‌گیرد.

۱. مفهوم شناسی

قبل از پرداختن به بحث به تبیین و توضیح برخی واژگان کلیدی مقاله می‌پردازیم:

۱.۱) حیات برزخی:

از آنجا که این واژه اصطلاحی مرکب از دو واژه است؛ ابتدا هر کدام از واژگان را معنا می‌کنیم تا معنای این اصطلاح مشخص شود:

الف) حیات: واژه‌ی «حیات» اسم مصدر از ریشه «ح ی ی» و به معنای زندگانی و زنده شدن است که در مقابل آن مَوْت و مَمَات به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۱۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۴ / ۲۱۱). در اصطلاح نیز، نیرویی است که موجب بروز حس و تحرک در موجود زنده می‌شود و موجودات با آن خود را از نقص به کمال می‌رسانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۶۸). البته این واژه در اصطلاح قرآنی در چند صورت استعمال شده است: اول: در معنی نیروی رشد دهنده و نمود دهنده گیاهان و حیوان است؛ از این رو گیاه را حَیّ یعنی نمود کننده گویند؛ به عنوان مثال در آیه‌ی «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (حدید: ۱۷) در این معنا به کار رفته است. دوم: حیاة به معنی نیروی حس کننده و حساس، و از همین معنی است که حیوان - در معنی موجودی با حیات و حس کننده است؛ مانند: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ»؛ (فاطر: ۲۲) «و هرگز زندگان و مردگان یکسان نیستند». سوم: حیاة در معنی قوّه و نیروی عمل کننده عاقله؛ مثل سخن خدای تعالی در آیه «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ» (انعام: ۱۲۲). چهارم: حیاة به معنی متمتع از مزایای حیات؛ این معنا در آیه‌ی «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (آل عمران: ۱۶۹)؛ «بهره‌مندند و آن طوری که از اخبار فراوانی که در باره ارواح شهیدان گفته شده بر می‌آید شهیدان زنده‌اند و متمتع از مزایای حیات». پنجم: حیاة به معنی

حیات جاودان اخروی که با حیات عقلی، و زندگی از روی علم و آگاهی دنیا بدست می‌آید؛ به طور مثال در آیه‌ی «اَسْتَجِیْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا یُحْیِیْكُمْ»؛ «زمانی که شما را بچیزی که حیات زندگی جاویدان در آن هست دعوت می‌کنند به خدا و رسول پاسخ گوئید» (انفال: ۲۴). ششم: حیاة در معنی حیاتی که خدای تعالی با آن توصیف می‌شود، زمانی که او را «هو حی» می‌گویند پس برای حیات در این معنی مرگ و موت صحیح نیست و چنان حیاتی جز برای خدا نیست (راغب، ۱۴۱۲ق: ۲۶۹).

ب) برزخ: لغویان برزخ را حاجزو حد واسط بین دو چیز معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۴ / ۳۳۸؛ جوهری، ۱۴۰۴ق: ۱ / ۴۱۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳ / ۸؛ ابن اثیر، بی تا: ۱ / ۱۱۸، مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ۱ / ۲۵۳). این معنا سپس توسعه یافته و به هر حاللی برزخ گفته شده است. کلمه برزخ از ماده «براز» می‌آید که به معنای زمین گسترده است، و براین اساس حرف (خ) در کلمه برزخ زائد است. برخی نیز گفته‌اند این حرف بر مبالغه دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱ / ۳۳۳). البته برخی اصل آن را «برزه» می‌دانند که لغتی غیر عربی است و به معنای حاجزو حایل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۸). همچنین گفته‌اند برزخ، مابین هردو چیز است، و نیز مابین سایه و آفتاب را برزخ گویند (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۱ / ۳۷۱). در اصطلاح کلام نیز برزخ را به معنای مانعی می‌دانند که فاصله‌ی میان مرگ و رستاخیز است (طوسی، بی تا: ۷ / ۳۹۴؛ سیوطی، ۱۴۱۰ق: ۱۰ / ۶۱۷). البته گاهی از عالم برزخ با نام‌های دیگری چون عالم مثال و عالم القبر تعبیر می‌شود (مکدموت، ۱۴۱۵ق: ۵۷). بنابراین حیات برزخی، زندگی انسان پس از دنیا تا قیام قیامت هست (طباطبایی، ۱۳۹۳ش: ۱۵ / ۶۸؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق: ۷ / ۲۲۳؛ آندلسی، بی تا: ۷ / ۵۸۴) یا به عبارت دیگر حیات برزخی فاصله‌ی بین حیات دنیوی و اخروی است، مرحله‌ی خاصی از حیات روح انسان است که دارای ویژگی‌ها و خصوصیات مخصوص به خود است (ر.ک: طوسی، بی تا: ۲ / ۳۵). وجود عالم برزخ و ثبوت حیات برزخی را اکثر متکلمین شیعه و اهل تسنن پذیرفتند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۴ / ۷۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۲۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۷۳۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۵ / ۱۱۱؛ ایجی، ۱۳۲۵ق: ۳۸۲) اما برخی از معتزله و خوارج آن را انکار کردند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۴ / ۱۱۲).

۲.۱) سماع موتی:

این واژه‌ی از دو واژه‌ی «سماع» و «موتی» تشکیل شده که برای واضح شدن معنای اصطلاحی به تبیین معنای این دو واژه می‌پردازیم.

الف) سماع: «سماع» از ریشه سمع است. لغت شناسان برای «سمع» چهار معنا ذکر کردند: اول: گاهی واژه سمع بر «فعل شنیدن» اطلاق می‌شود، همچون آیه‌ی «إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ»؛ «آن‌ها از شنیدن حق بی نصیبند» (شعرا: ۲۱۲). دوم: گاهی این واژه بر «گوش» که یکی از اعضای بدن است؛ اطلاق می‌شود «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ»؛ «خدا بردل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده است» (بقره: ۷). سوم: گاهی به معنای «فهم و ادراک» است. مانند آیه شریفه‌ی «إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ»؛ «ای پیامبر تو نمی‌توانی به آن‌ها سخن خود را بفهمانی؛ چون مانند مردگان قوه عاقله را که خاص حیات انسانی است، از دست داده‌اند» (نمل: ۸۰). چهارم: گاهی نیز به معنای «طاعت و فرمانبری از حق» است؛ به عنوان نمونه خداوند متعال می‌فرماید: «سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا»؛ «شنیدیم و نافرمانی کردیم و به کار نبستیم.» (بقره: ۲۸۵). (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱ / ۳۴۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۲۵؛ طریحی، ۱۳۷۵ش: ۴ / ۳۴۷).

ب) در بررسی معجم‌های لغت و اصطلاح قرآنی «موتی» دارای دو معنا است: معنای اول: مردگان؛ یعنی کسانی که جان خود را از دست داده و از دنیا رفته‌اند و غالباً بر جسد آن‌ها اطلاق می‌شود. معنای دوم: مردگان افراد گمراهی هستند که با اختیار خود از مسیر هدایت جدا شده و از قوه تعقل بی بهره‌اند؛ مثل کافرهایی که مهر بردل‌هایشان خورده است و دیگر هدایت نخواهند شد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۸ / ۱۴۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۸۱؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ۱۱ / ۱۹۵)؛ بنابراین مراد از «سماع الموتی» در این نوشتار، شنیدن اموات یا ادراک مردگان است.

۲. دیدگاه علماء اهل تسنن و وهابی در مورد سماع موتی

جمهور اهل سنت معتقد هستند که در هنگام سؤال و جواب قبر، روح به جسم باز می‌گردد و میت با گوش که از ابزار دنیایی است، سؤالات نکیر و منکر را می‌شنود و به آن پاسخ

می دهد؛ اما در مقابل برخی قائلند که روح بدون نیاز به جسم و گوش مادی صداها را درک می کند؛ همان طور که از بعضی روایات چنین برداشت می شود. بنابر نظر اول بعد از سؤال و جواب قبر و متلاشی شدن جسم، مرده دیگر هیچ صدایی را از این عالم نمی شنود؛ اما بنابر نظر دوم در ابتدای وفات هم نیاز به شنیدن با جسم نیست و روح بدون واسطه گوش درک می کند؛ حال شایسته است نظرات علمای اهل تسنن و وهابی در بحث سماع موتی مورد بررسی قرارگیرد، البته با این پیش فرض که آنها اصل وجود حیات برزخی را پذیرفته اند، اما نحوه ارتباط و بهره گیری از ادراکات در آن دنیا، از دیدگاه برخی از آنان مورد مناقشه است، از این رو دیدگاه موافقان و مخالفان سماع موتی، مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت.

۱.۲. دیدگاه موافقان سماع موتی

فرض در این دیدگاه، ثبوت حیات برزخی است اما تفاوت در نحوه ادراک است که عده ای قائل به شنوایی اموات، در همه صداها از جمله صدای زندگان هستند و عده ای بر اساس نص فقط به شنوایی اموات نسبت به موارد خاص قائل هستند؛ بنابراین در این زمینه دو نظر وجود دارد که به تفصیل در مورد آن سخن خواهیم گفت.

نظریه اول: قائلان به سماع مطلق

اکثر مفسران اهل تسنن و مفتیان وهابی، معتقد به شنیدن اموات هستند و قائلند که اموات بعد از مفارقت از این دنیا، ارتباطشان قطع نیست؛ بلکه صداها را می شنوند و حتی پاسخ می دهند. با پذیرفتن این نظریه، سماع موتی ثابت و جواز توسل از دیدگاه خود مفسران اهل تسنن و مفتیان وهابی، تأیید می گردد. با پذیرفتن این نظریه سماع موتی ثابت و جواز توسل از دیدگاه خود مفسران اهل تسنن و مفتیان وهابی، تأیید می گردد. از جمله قائلان به این دیدگاه ابن جریر طبری، ابن قتیبه، ابن جبلی حنبلی (ر.ک: ابن رجب، ۱۴۲۲ق: ۱۳۳ و ۱۳۲)، عبدالحق الاشبیلی (اشبیلی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۷)، ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق: ۴ / ۲۹۸)، ابن قیم جوزی (ابن جوزی، بی تا: ۷۷)، سیوطی (سیوطی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۱ / ۲۲۵)، ابن حجر هیثمی (هیثمی، بی تا: ۴)، محمد بن عبدالوهاب (ابن عبدالوهاب، بی تا: ۱ / ۱۵)، ابن عثمین (ابن عثمین، ۱۴۲۴ق: ۴۴۱ تا ۴۴۳)، آلوسی (آلوسی، ۱۴۰۵ق: ۱۱ / ۹۱)، ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۰۱ق: ۳ / ۵۳۰)، شنقیطی (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ۶ / ۱۲۹)،

قرطبی (قرطبی، ۱۴۲۳ق: ۱۳ / ۲۳۳) را می‌توان نام برد که در ذیل به تفصیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. ابن تیمیه منکر سماعی است که به کفار نفع برساند اما اصل سماع را می‌پذیرد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق: ۴ / ۲۹۸). او برای اثبات نظریه خود به آیات و روایات دال بر تأیید حیات برزخی و شنیدن صدای احواء توسط ارواح استناد می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق: ۵ / ۳۶۴ و ۳۷۹). او دیدگاه احمد، ابوحنیفه، طائفه‌ای از اصحاب مالک و شافعی را که دال بر رسیدن ثواب صوم و نماز و قرائت قرآن به میت است را به عنوان موید کلام خود ذکر می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق: ۲۴ / ۳۶۶).

۲. ابن قیم جوزی در کتاب الروح بابی در مورد شنیدن اموات ذکر کرده است. او بر این باور است که روح انسان پس از مرگ، سخنان دیگران را می‌شنود و پاسخ سلام آن‌ها را می‌دهد و لذت و نعمت و درد و عذاب را می‌چشد. برخی ادله‌ای که برای اثبات دیدگاه خود به آن استناد کرده، عبارت است از: الف) توافقی بودن این مساله در بین علما؛ ب) روایاتی که دلالت دارد بر این که ارواح در عالم برزخ در نعمت و نعمت هستند؛ یا اموات از اعمال بستگان اطلاع دارند؛ یا اموات قادر به پاسخ‌گویی جواب سلام هستند (جوزی، بی‌تا: ۱۵). وی هم چنین استحباب تلقین برای اموات و به کار بستن واژه‌ی «زیارت» برای مردگان را به عنوان مویدی بر نظر خود مطرح می‌کند؛ چرا که در زیارت، زیارت شونده متوجه حضور زیارت کننده است (جوزی، بی‌تا: ۵ و ۲۰).

۳. ابن حجر هیثمی روایات بسیاری بر شنیدن اموات و قدرت پاسخ گفتن به زندگان بیان نموده است؛ از جمله روایتی را از ابن عباس نقل کرده است که می‌گوید: «هیچ کس نیست که از قبر برادر مومنش که در دنیا او را می‌شناخته عبور کند و به او سلام دهد، مگر این که او را بشناسد و پاسخ سلامش را بدهد.» (هیثمی، بی‌تا: ۴). وی در حدیثی دیگر از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که: «هرگاه کسی بر میتی سلام کند، او نیز جواب آن را بدهد و اگر در زندگی دنیا او را می‌شناخت آنجا نیز او را می‌شناسد.» (هروی، بی‌تا: ۲ / ۴۶). هم چنین در حدیث دیگری از صحیح بخاری صراحتاً ارتباط پیامبر ﷺ را با این دنیا ثابت می‌کند و در آن طلب مغفرت و رؤیت اعمال توسط رسول الله ﷺ مطرح نموده

است: «زندگانیم برای شما خیر است، زیرا من با شما سخن می گویم و شما با من سخن می گویند و وفاتم نیز برای شما خیر است، چون اعمالتان بر من عرضه می شود و هر عمل خیری که مشاهده می کنم، خدا را سپاس می گویم و هر آن چه از بد اعمالتان ببینم برایتان طلب مغفرت خواهم کرد». (بخاری، ۱۴۰۱: ۱ / ۴۶۲).

۴. محمد بن عبدالوهاب در کتاب «احکام التمنی» روایتی را نقل کرده، که در ضمن آن به مسئله سماع موتی اشاره شده است. از ابی سعید ابی الخیر از رسول الله ﷺ که فرمودند: «مرده، شخصی که او را غسل می دهد و کسی که جنازه او را برمی دارد و کسی که او را کفن می کند و کسی که بدنش را در قبر می گذارد، می شناسد. و هر کس که بمیرد روحش در دست فرشته مرگ است و به جسدش نگاه می کند و... در حالی که در تابوت است به او گفته می شود، ثنای مردم را بر خودت بشنو.» (بن عبدالوهاب، بی تا: ۱ / ۱۵).

در روایتی دیگر که مسلم و بخاری از انس نقل می کنند: «که پیامبر ﷺ کنار کشته های بدر ایستاد. پس فرمود: «ای فلان بن فلان و ای فلان بن فلان، آیا آن چه که خداوند به شما وعده داده بود را حق یافتید؟ همانا من آن چه خدایم وعده داده بود، را حق یافتیم». پس عمر گفت: «ای رسول الله ﷺ چگونه با اجساد حرف می زنی که روح در آن نیست؟ پیامبر ﷺ فرمود: «شماها شنواتر از آنها به آنچه می گویم نیستید، غیر از این که آنها نمی توانند پاسخ دهند» (بخاری، ۱۴۰۱: ۱ / ۴۶۲).

۱. آلوسی نیز می گوید: «اکثر علماء از جمله «ابن جریر طبری» و «ابن قتیبه» و غیره... قائلند که سماع موتی وجود دارد و از نظر من قول حق این است، که مردگان می شنوند.» (آلوسی، ۱۴۰۵: ۱۱ / ۵۷).

۲. ابن کثیر از مفسرانی است که مورد تأیید وهابیان و شاگرد ابن تیمیه است. وهابیان به نظرات وی بسیار اهمیت می دهند و تفسیر او از تفاسیر معتبر در نزد وهابیت است وی مدعی است که روایات متواتر وجود دارد که مردگان زائران قبر خود را می شناسند و با دیدن آنها خوشحال می شوند و می گوید: «به درستی که روایت متواتر از صحابه وجود دارد که مرده زائر قبرش را می شناسد و خوشحال می شود. «ابن ابی دنیا» در کتاب «قبول» از عایشه روایت کرده که می گوید: «پیامبر ﷺ فرمود: هر کس به زیارت قبر برادر مؤمنش برود

و در کنار قبر بنشینند، از درون قبر جوابش را می دهد و از آمدنش خوشحال می شود تا این که از کنار قبر برود.» و ابوهریره از پیامبر ﷺ نقل کرده است که فرمود: «هرگاه که شخصی بر قبر کسی گذر کند که او را می شناسد و سلام کند، جواب سلامش را می دهد.» (ابن کثیر، ۱۴۰۱ق: ۳ / ۵۳۰).

۳. شنقیطی، از مفسران سلفی می باشد که تفسیر قرآن به قرآن «اضواء البیان» او را مشهور کرده است. وی از اعضای هیئت کبار العلماء عربستان و از اعضای مجلس مؤسسان «رابطه العالم الاسلامیه» است. از این رو در بین وهابیان جایگاه والایی دارد. او برخلاف دیگر وهابیان، سماع موتی را قبول دارد و مانند ابن تیمیه، با صراحت تمام، وجود دلیلی از قرآن مبنی بر عدم سماع موتی را رد می کند. او می گوید: «مقتضای دلیل این است که اموات در قبرهایشان، صدای کسانی که با آنها صحبت می کنند را می شنوند و سخن عایشه و تابعین او مبنی بر اینکه اموات نمی شنوند؛ زیرا در قرآن آمده است ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾ را غلط می داند؛ توضیح آن که استدلال وی مبتنی بر دو مقدمه است:

مقدمه اول: سماع موتی در احادیث متواتر از پیامبر ﷺ ثابت شده است، و ایشان فرمودند، سماع موتی مخصوص انسان یا زمان خاصی است. شنقیطی به دو حدیث نبوی استدلال کرده است که آن حضرت فرمودند: «به خدا قسم احیاء حاضر، شنواتر از اموات نیستند.» و «میت صدای پای تشییع کنندگان را می شنود». از نظر او این احادیث نص صحیح در سماع موتی است و پیامبر ﷺ نیز بر آن ها تخصیص نزده است. (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ۶ / ۱۳۰). هم چنین او حدیثی از عایشه نقل می کند که: «پیامبر ﷺ به اهل قبور سلام می دانند.» ایشان در ادامه این حدیث می گوید: «اگر کلام و سلام پیامبر ﷺ را اموات نشنوند، از جنس خطاب معدوم می شود؛ و شکی نیست که این امر در شأن عقلا نیست و صدور آن از پیامبر ﷺ بعید است.» (همان: ۶ / ۱۴۱).

مقدمه دوم: هیچ مخالفی از کتاب و سنت برای نصوص صحیح پیامبر ثابت ﷺ نشده است. و تأویل عایشه در بعضی آیات بر معنایی مخالف با احادیث مذکور صحیح نیست و نصوص صحیح نبی، با تأویل بعضی از اصحاب رد نمی شود.

(شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ۶ / ۱۲۹).

۱. قرطبی از مفسران اهل سنت و مورد تأیید وهابیون، در کتاب تفسیر خود می‌نویسد: «اگر مرده نمی‌شنید به او سلام داده نمی‌شد. پس مرده می‌شنود و این مطلب واضح است». (قرطبی، ۱۴۲۳ق: ۱۳ / ۲۳۳)

۲. سیوطی نیز بر سماع موتی - اعم از انبیاء و غیر آنها - تصریح دارد و می‌گوید: «اما، ادراکات مثل علم و شنیدن، شکی نیست که برای انبیاء و برای دیگر مردگان ثابت است.» (سیوطی، ۱۴۱۷ق: ۱ / ۲۰۲)؛ بنابراین بیشتر مفتیان و مفسران اهل سنت قائل به سماع موتی به طور مطلق هستند؛ بدین معنا که سماع موتی را محدود به مواردی که در روایات و احادیث آمده است، منحصر نمی‌دانند.

در مقابل، عده‌ای از وهابیون با پذیرش اصل سماع موتی در محدوده‌ای که در روایات مطرح شده، قائل به ثبوت آن هستند و سماع موتی به طور مطلق در همه موارد را منکر هستند؛ نتیجه این دیدگاه، عدم شرک بودن توسل و استغاثه است.

نظریه دوم: قائلان به سماع فی الجملة

طبق این دیدگاه، مردگان توانایی شنیدن در موارد خاص بر اساس نص را دارند که در آیات و روایات به آن تصریح شده است؛ به عنوان نمونه البانی در مقدمه بر الایات البینات، قائل به عدم سماع موتی مگر در موارد تصریح شده در آیات و روایات است. از نظر او آیه‌ی «إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ» (نمل: ۸۰) یا آیه‌ی «فَإِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ» (روم: ۵۲) دلالتی بر ناشنوایی مطلق اموات ندارد؛ زیرا این آیات در مقام بیان نفی اثربخشی هدایت از کفار است و از آن جا که کافران از دعوت به هدایت روی گردانند، حال آنان در عدم انتفاع از کلام وحی، به حال مردگان در قبور تشبیه شده است. (ر.ک: ابن مفلح، بی تا: ۲ / ۳۰۲).

۲.۲. دیدگاه مخالفین سماع موتی

برخی وهابیون از جمله بن باز از مخالفین سماع موتی، بر خلاف نظر سلف و بزرگان خود، قائل است: «حیات میت در قبر مانند حیات دنیوی آن نمی‌باشد، که نیاز به خوراک و نوشیدنی داشته باشد؛ آن حیات خاص برزخی که همراه سؤال و جواب خواهد بود که روحش بعد از آن سوال و جواب در صورت داشتن ایمان به علیین، و اگر از اهل جهنم

باشد به جهنم می‌رود.» (بن باز، ۱۹۸۸م: ۱/ ۵۳ و ۱۹۳)؛ بنابراین طبق این دیدگاه روح هنگام مرگ از انسان جدا می‌گردد و هنگام سؤال نکیر و منکر به بدن باز می‌گردد و بعد از آن، اگر از اهل ایمان و عمل صالح باشد، به ملکوت می‌رود و اگر از اهل معصیت باشد، روحش به دوزخ انتقال داده می‌شود. در این دیدگاه حیات برزخی منحصر در سؤال ملکین است و به خاطر چنین عقیده‌ای، توسل و شفاعت از مصادیق شرک محسوب می‌شود.

وی می‌گوید: «کثیری از اهل سنت قائل به حیات برزخی در قبر برای امواتند. ولی این بدان معنا نیست که اموات علم غیب بدانند یا از امور اهل دنیا اطلاع داشته باشند، بلکه با مرگ این امور منقطع می‌گردد.» (بن باز، همان: ۱/ ۵۴ و ۳۰۸) در ادامه می‌گوید: «به ضرورت دین و ادله شرعی دانسته شده که رسول خدا ﷺ در هر مکانی موجود نیست و فقط جسم او در قبرش و در مدینه منوره است، ولی روحش در جایگاه اعلی در بهشت است... اما این که پیامبر ﷺ می‌بیند، کسی را که به او سلام می‌کند، این مطلب اصل و مدرکی ندارد و آیات و احادیث شاهد بر آن موجود، نیست و پیامبر ﷺ از احوال دنیا و آن چه در آن حادث می‌شود، بی‌خبر است؛ چون ارتباط میت با دنیا قطع می‌گردد.» (همان) ایشان با این اعتقاد، قائل به بیهوده و لغو بودن مسائل مهمی مثل توسل و شفاعت که که مورد قبول علمای اسلام (شیعه و اهل سنت) است، می‌باشد. همچنین قائل است که: «کمک خواستن از انسان‌های زنده، به صورت شفاهی و کتبی در صورتی که وی قادر به انجام آن باشد، جایز است ولی درخواست کمک از ارواح اموات و شکوه نمودن نزد آنها حتی انبیاء جایز نیست؛ زیرا رابطه او با این جهان قطع شده و این توسل نوعی نقض اسلام، و کفر محسوب می‌شود.» (بن باز، ۱۹۸۸م: ۲/ ۴۱۲).

چنانچه ملاحظه می‌شود اعتقاد بن باز خلاف نظر ابن تیمیه که از بزرگان وهابی است، می‌باشد؛ چرا که ابن تیمیه بعد از ذکر روایتی که ارواح صدای احیاء را می‌شنوند، می‌گوید: «این روایات بیان می‌کند، که میت فی الجمله صدای زنده‌ها را می‌شنوند، اما واجب نیست این شنیدن دائمی باشد. بلکه گاهی می‌شنوند و گاهی نمی‌شنوند. همان طور که برای زنده‌ها هم همین طور است. پس گاهی کسی که او را صدا می‌زند، می‌شنود و گاهی نمی‌شنود، به خاطر چیزی که عارض شده است.» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق: ۵/ ۳۶۴) از نظر ابن تیمیه

اموات از حال احیاء خود باخبرند و به استناد حدیثی می‌گوید: «اموات از گریه و بی‌تابی بستگان در فراقشان ناراحت می‌شوند.» (همان: ۵/ ۳۷۹) و نیز ادا دارد که «اموات متوجه زوآر خویش می‌شوند و حتی اعمال احیاء به اموات عرضه می‌گردد.» (همان)

بنابراین بن باز از جمله مخالفینی است که برخلاف سلف خویش، قائل به عدم سماع موتی است. او با استدلال به آیات سوره روم و فاطر در جهت اثبات مدعی خود تلاش می‌کند و در این جا لازم است به نقد و بررسی دیدگاه وی پرداخته شود.

استدلال بن باز به آیات

از جمله آیاتی که مخالفین بدان استناد می‌کنند، آیات شریفه سوره روم و فاطر می‌باشد: «فَأَنْتَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ» (روم: ۵۲) «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ» (فاطر: ۲۲). در آیه نخست خداوند می‌فرماید: «تو نمی‌توانی صدای خود را به گوش مردگان برسانی»؛ و در آیه بعد نیز می‌فرماید: «و تو نمی‌توانی سخن خود را به گوش آنان که در گور خفته‌اند برسانی!». بن باز با تمسک به این قسمت از آیات، معتقد است که توجه به اولیای الهی بعد از مرگ مانند توجه به سنگ بی‌خاصیت است، زیرا آنان بعد از مرگ، تصرفی در عالم ماده نمی‌توانند داشته باشند؛ از این رو قائل به عدم سماع موتی می‌شود. مخالفین شأن نزول این آیات را در خصوص اموات و نه کفار معاصر پیامبر ﷺ می‌دانند. (السعدی، ۱۴۰۸: ق ۶۸۶).

رد استدلال بن باز به آیات

این امر برای انسان عاقل روشن است که وهابیان بدون توجه به سیاق آیات، و حتی قبل و بعد همین آیات مورد بحث، قسمتی از آیه را برای توجیه عقیده باطل خود، به عنوان شاهد می‌آورند. در آیه‌ی شریفه آمده است: «وَمَا يَسْمَعُ الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ»؛ (فاطر: ۲۲)؛ «هرگز مردگان و زندگان یکسان نیستند! خداوند پیام خود را به گوش هر کس بخواهد می‌رساند، و تو نمی‌توانی سخن خود را به گوش آنان که در گور خفته‌اند برسانی» هم چنین خداوند متعال در سوره روم فرموده است: «فَأَنْتَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تَسْمِعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ»؛ (روم: ۵۲) «و تو نمی‌توانی صدای خود را به گوش مردگان برسانی، و نه سخنت را به گوش کران هنگامی که روی برگردانند و دور شوند!». «

خداوند متعال در آیه شریفه سوره روم کافران را به نابینایان تشبیه کرده و در حقیقت دو گروه در آیه مورد توجه است: گروه اول: مرگانی که هیچ حقیقتی را درک نمی‌کنند؛ هر چند در ظاهر زنده‌اند «فَإِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى»؛ گروه دوم: ناشنوایانی که قادر به شنیدن سخن حق نیستند «وَلَا تَسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ». چنان که مشاهده می‌شود، قرآن برای فهم بیش تر مخاطب، از روش تمثیل یا تشبیه معقول به محسوس استفاده کرده است. در این آیات کافران در عدم پذیرش حق، به مردگان و ناشنوایانی تشبیه شده‌اند تا برای انسان‌ها بهتر قابل فهم باشند. شکی نیست که مراد از شنوایان در این آیات هدایت کردن مشرکان و کفار است؛ چرا که آنان از نظر ظاهری قدرت شنیدن دارند و پیامبر گرامی اسلام می‌تواند، صدای خود را به گوش آنان برساند، اما شنیدن غیر از هدایت شدن و پذیرفتن حق است و خداوند متعال در این آیه‌ی شریفه به پیامبر خود می‌فرماید: «کفار هر چند در ظاهر می‌شنوند، اما سخن تو را نمی‌پذیرند».

با دقت در ترتیب و سیاق آیات، معلوم می‌شود که منظور از مردگان و کسانی که در قبرخفته‌اند، مشرکان هستند. پس مراد از نفی سماع، نفی انتفاع است؛ یعنی این مشرکان آیات قرآن را می‌شنوند ولی از آنها نفع نمی‌برند، همان گونه که اهل قبور کلام شما را می‌شنوند ولی از آن نفع نمی‌برند. بیشتر مفسران اهل سنت چون قرطبی، طبری، ابن کثیر، فخر رازی و سیوطی این معنا را پذیرفته‌اند.

سیوطی در ذیل آیات شریفه می‌گوید: «اینکه مردگان، سخن مردم را می‌شنوند چیزی است که در آثار منقول در کتاب‌ها برای ما به صحت رسیده است و معنای آیه نفی شنیدن هدایت است که کافران آن را نمی‌شنوند و به آداب شرعی متصف نمی‌گردند.» (سیوطی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۵).

خداوند متعال در ادامه همین آیه می‌فرماید: «وَمَا أَنْتَ بِهَادٍ الْعُمِّيِّ عَنْ صَلَاتِهِمْ إِنَّ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ» (نمل: ۸۱). فخر رازی در تفسیر این آیه می‌گوید: فقط مؤمن سخن پیامبر را می‌شنود و از او اطاعت می‌کند، و این قول خداوند است که در مورد آنان فرموده است: «قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا». (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۵ / ۱۱۱). به بیان دیگر آیات دلالت دارد بر کافری که قلبش به واسطه روی گردانی از حق مرده است، به نحوی که نمی‌توان حقایق را به او

رساند تا از آن بهره مند شود، همان طور که نمی توان به کسانی که در قبرند چیزی شنواند به گونه ای که نفع برند.

ابن کثیر در تفسیر این آیات می گوید: «کما أنك لیس فی قدرتك أن تسمع الأموات فی أجدانها، ولا تبلغ کلامک الصم الذین لا یسمعون وهم مع ذلك مدبرون عنک، كذلك لا تقدر علی هدایة العمیان عن الحق وردهم عن ضلالتهم (ابن کثیر، ۱۴۰۱ق: ۹ / ۲۹۱)؛ و پوشیده نیست که تو ای پیامبر ﷺ می توانی صدایت را به اموات در قبرهایشان برسانی «منظور کفار و بت پرستان» و سخن توبه آنها نمی رسد؛ در حالی که آنها از توجدا هستند و توقدرت بر هدایت آنها از گمراهی به سوی حق نیستی و نمی توانی آنها را از ضلالت نجات دهی». مشارالیه سخنان ابن کثیر در تفسیر این آیه بت پرستان و کفار هستند و اموات نمی توانند محل بحث آیه باشند؛ زیرا در آیه اشاره به هدایت و دور شدن از ضلالت دارد؛ در حالی که این مقوله شامل حال اموات نمی شود.

شاهد دیگر بر این مطلب آیات سوره اعراف است که بیانگر ارتباط اموات با حیات دنیوی است «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ * فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ * فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ» (اعراف: ۷۷- ۷۹)؛ «آنگاه ناقه صالح را پی کردند و از امر خدا سرباز زدند و با پیغمبرشان صالح از روی تحکم و تمسخر گفتن که ای صالح اگر تو از رسولان خدایی عذاب که بر نافرمانی خدا ما را وعده کرده ای بیار پس زلزله ای بر آنها آغاز گردید تا آنکه همه در خانه های خود از پای درآمدند چون علائم عذاب رسید صالح از آنان روی برگردانید و از ایمان آنها نا امید گشت و گفت: ای قوم من ابلاغ رسالت از خدا خود نمودم و شما را نصیحت کردم لیکن شما از جهل و غرور ناصحان را دوست نمی دارید.»
دقت در این آیات بیانگر این نکات است:

آیه نخست حاکی است: قوم صالح هنگامی که زنده بودند از حضرت صالح ﷺ عذاب الهی در خواست کردند. آیه دوم حاکی است که عذاب الهی فرا رسید و همه آنان را نابود کرد. آیه سوم بیانگر این مطلب است که حضرت صالح پس از مرگ با آنان سخن می گوید و گواه روشن بر این سخن گفتن، دو چیز است: ۱. نظم آیات به شکلی که گفته

شد. ۲. حرف «فاء» در لفظ «فتوئی» که گواه بر ترتیب است؛ یعنی پس از نابودی آنان از آنها روی برتافت و به آنان چنین گفت: «من پیام‌های پروردگارم را رساندم، ولیکن شما نصیحت گویان را دوست نمی‌دارید.» (سبحانی، ۱۳۸۶: ش: ۲۳۵)

ظاهر بعضی دیگر از آیات این است که پیامبر ﷺ می‌تواند از همین سرای طبیعی، با پیامبران که در سرای دیگر به سر می‌برند ارتباط برقرار کنند و از آنان سؤال کنند تا روشن شود که دستور خداوند در تمام قرن‌ها و اعصار به همه‌ی پیامبران این بود که جز خدای یگانه را نپرستند. به عنوان نمونه در سوره زخرف آیه ۴۵ می‌فرماید: «وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ؟» «از رسولانی که پیش از تو فرستادیم بپرس؛ آیا غیر از خداوند رحمان معبودانی برای پرستش قرار دادیم؟» پس با توجه به آیات قرآن، ثابت شد که ارتباط انسان‌های این نشئه با نشئه‌ی دیگر امکان‌پذیر است و ارواح مقدس شنوای سخنان و کلمات ما هستند.

نتیجه

حیات برزخی مورد تأیید همه‌ی مذاهب اسلامی و حتی وهابیت است و کسی در وجود آن شک ندارد. تفاوت اندیشه‌ی وهابیت با دیگر مذاهب اسلامی، در کیفیت و نوع ارتباط اموات با زندگان است. قرائت برخی وهابیون از وضعیت اموات در حیات برزخی، با قرائت همه‌ی مسلمانان متفاوت است. آنان با نگاه حس‌گرایانه در حوزه معاد شناسی، قائل به حیات خاص و محدود برای اموات هستند و غالباً معتقدند که اموات توان سماع و یاری زندگان را ندارند، در نتیجه عقاید مسلم مذاهب اسلامی همچون توسل، شفاعت خواهی و طلب حاجت را به چالش می‌کشند و این امور را افزون بر شرک خواندن، موهوم و بی‌فایده می‌شمارند. ابن تیمیه که از سردمداران وهابیت در قرن هشتم است؛ همانند قاطبه‌ی علمای اسلامی قائل به سماع موتی بوده است ولی در قرن اخیر، عده‌ای از وهابیون از جمله بن باز و البانی برخلاف اکثر علماء اهل سنت و وهابیون قائل به عدم سماع موتی شدند.

در مقاله‌ی حاضر نظرات و ادله‌ی علمای وهابی مخالف و موافق «سماع موتی» مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد اکثر مفتیان وهابی و مفسران مورد قبول آن‌ها قائل به سماع

موتی به طور مطلق هستند و آن را محدود به موارد ذکر شده در آیات و روایات نمی دانند. دلیل عمده مخالفان «سماع موتی» آیات شریفه ی ۸۰ سوره ی نمل و ۵۲ سوره روم بود که از نظر آنان مراد از «موتی» کلیه ی مردگان است؛ درحالی که با دقت در مضمون آیات شریفه و مطالبی که قبل و بعد از این جملات آمده معلوم می شود، قرآن کریم برای فهم بیشتر مخاطبان از روش تمثیل و تشبیه معقول به محسوس استفاده کرده و کافرانی که حق را نمی پذیرند به مردگان و ناشنوایان تشبیه کرده است و مراد از شنوایان در این آیات هدایت کردن مشرکان و کفار است؛ زیرا آنان، اگر چه از نظر ظاهری قدرت شنیدن دارند و پیامبرگرمی اسلام ﷺ می تواند، صدای خود را به گوش آنان برساند، اما شنیدن غیر از هدایت شدن و پذیرفتن حق است و خداوند متعال در این آیه ی شریفه به پیامبر خود می فرماید: «کفار هر چند در ظاهر می شنوند، اما سخن تو را نمی پذیرند».

هم چنان که مفسران مشهور اهل تسنن چون قرطبی، طبری، ابن کثیر، فخر رازی و سیوطی نیز در ذیل آیات شریفه همین مطلب را بیان کردند، بنابراین براساس صریح آیات و روایات از دیدگاه علمای اسلام اعم از شیعه و اهل تسنن؛ «سماع موتی» ثابت می شود یعنی ارتباط بین عالم دنیا و برزخ برقرار است و می توان از اموات طلب دعا و درخواست داشت؛ چرا که آن ها به گفته ی صریح پیامبر شنواتر از احیاء هستند و به طریق اولی درخواست و دعا از پیامبر ﷺ و اولیای صالح صحیح است و ادعای تعداد اندکی از علمای وهابی چون بن باز مبنی بر شرک بودن توسل و شفاعت پذیرفته نیست.

منابع

- * قرآن کریم، ترجمه‌ی ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، چ دوم، قم، انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع فتاوی، محقق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه النبویه، مجمع الملك فهد للطباعة مصحف الشریف، بی جا، ۱۴۱۶ ق.
 ۲. ابن رجب، ابوالفرج، احوال القبور، دار الکتب العربیه، بیروت، هفتم، ۱۴۲۲ ق.
 ۳. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
 ۴. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، الروح فی الکلام علی الاموات والاحیاء بدلائل من الکتاب والسنه، بیروت، دارالکتب العالمیه، بی جا، بی تا.
 ۵. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
 ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارالصادر، سوم، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
 ۷. ابن مفلح، شمس الدین ابو عبدالله، الفروع، عالم الکتب، بیروت، سوم، بی تا.
 ۸. آلوسی، نعمان بن محمود، الآیات البینات فی عدم السماع الاموات علی مذهب الحنفیه السادات، محمد ناصرالدین البانی، المکتب الاسلامی، چهارم ۱۴۰۵ ق.
 ۹. _____، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
 ۱۰. _____، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
 ۱۱. اشبیلی، عبدالحق، ابوعبدالله محمد حسن اسماعیل، العاقبه، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
 ۱۲. اندلسی، ابوحیان، البحر المحیط، بیروت، دارالفکر، بی تا.
 ۱۳. ایجی، میرسید شریف الدین، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۳۲۵ ق.
 ۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، دارالفکر لطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
 ۱۵. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، من فتاوی و الرسائل، عبدالرحمن عبدالاسلام یعقوب، داراندلس، قاهره، ۱۹۸۸ م.
 ۱۶. _____، مجموع فتاوی، عربستان موقع الرئاسة العامه للبحوث العلمیه، بی تا.

١٧. بن عبدالوهاب، محمد، احكام التمنى الموت، عبدالرحمن بن محمد سدحان، چاپ اول، مطابع الرياض، بی تا.
١٨. بن عثيمين، محمد بن صالح، فتاوى نور على الدرب، بی جا، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، چاپ اول، ١٤٢٧ ق.
١٩. _____، فتح ذی الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، تحقيق وتعليق، صبحی بن محمد رمضان، أم إسرائ بنت عرفة بيومي، ناشر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٢٧ ق.
٢٥. _____، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع و ترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، چاپ آخر، ١٤١٣ ق.
٢١. _____، شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، دار ابن جوزي، چهارم، قاهره، ١٤٢٤ ق.
٢٢. تفتازانى، سعد الدين، شرح المقاصد، افسست قم، الشريف الرضى، چاپ اول، ١٤٥٩ ق.
٢٣. جزرى، ابن اثير، مبارك بن محمد، النهاية فى غريب الحديث والأثر، ج ١ و ٣، مؤسسه سی مطبوعاتی اسماعيليان، قم، اول، بی تا. (به نقل از نرم افزار جامع فقه اهل البيت عليه السلام).
٢٤. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح، دارالعلم للملايين، چاپ سوم، بيروت، ١٤٥٤ ق.
٢٥. حنبلى، احمد بن محمد بن حنبل، مسند احمد، المكتبة الاسلاميه، بيروت، چاپ اول، ١٣٨٩ ق.
٢٦. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق وتعليق: علامه حسن زاده آملی، قم، چاپ چهارم، ١٤١٣ ق.
٢٧. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسين بن احمد، المفردات، دارالشاميه، بيروت، ١٤١٢ ق.
٢٨. زمخشري، مسعود بن عمر، كشاف عن الحقائق التنزيل، على رضا باقرى، بی نا، تهران، بی تا.
٢٩. سبحانی، جعفر، آيين وهايت، نشرمشعر، تهران، ١٣٨٦ ش.
٣٥. سعدى، عبدالرحمن، تيسيرالكريم الرحمن فى تفسيرالكلام المنان، المكتبة النهضه العربيه، دوم، بيروت، ١٤٥٨ ق.
٣١. سيوطى، ابوالفضل جلال الدين عبدالرحمن ابن ابى بكر، الصدور بشرح حال الموتى والقبور، دارالمعرفه، لبنان، ١٤١٧ ق.
٣٢. _____، الدر المنثور، دارالفكر، بيروت، ١٩٨٣ م.

۳۳. شقینطی، محمد امین بن محمد بن مختار، اضواء الایمان فی ایضاح القرآن، دارالفکر لطباعه والنشر، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۳۴. شیخ مفید، محمد بن نعمان، مصنفات الشیخ المفید، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، نیل الاوطار، دارالحدیث، قاهره، بی تا.
۳۶. صابونی، محمد بن علی، تفسیر صابونی، سید محمد طاهر حسینی، احسان، تهران، بی تا.
۳۷. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، دارالاسلام، قاهره، ۱۳۳۸ ق.
۳۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، مکتبه المرتضویه، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۳۹. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۳۹۳ ق.
۴۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، رابطه الثقافه، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح عاملی احمد حبیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، بی تا.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، دارالهجره، قم، ۱۴۰۹ ق.
۴۳. فخررازی، محمد بن عمر، تفسیر کبیر، دارالاحیاء التراث العربی، لبنان، ۱۴۲۰ ق.
۴۴. قرطبی، محمد، جامع الاحکام القرآن، دارالعالم الکتب، ریاض، ۱۴۲۳ ق.
۴۵. قاضی، عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۴۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، اعداد عبدالرحمن المرعشی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.
۴۷. نسفی، عبدالله بن محمد، تفسیر نسفی، دارالنفائس، لبنان، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۴۸. نووی، ابو ذکریا، المنهاج شرح الصحیح مسلم بن حجاج، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، دوم، ۱۳۹۲ ق.
۴۹. مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل الی رسول الله ﷺ، بیروت دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.

۵۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱ و ۱۱، مرکز الکتاب للترجمه و النشر، تهران، اول، ۱۴۰۲ ق.
۵۱. مکدرموت، مارتین، شرح المصطلحات الکلامیه، بیروت، مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۵۲. هروی، عبدالرحیم فیروز، فیض الباری فی شرح البخاری، بی نا، بی جا، بی تا.
۵۳. هیثمی، احمد بن محمد بن علی بن حجر، الفتاوی الفقهیه الکبری، المكتبه الاسلامیه، بی جا، بی تا.