

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ

اندیشه‌های کلام

یوسف

در بوثه نقد

قرضاوی

عبدالمحمد شریفیات

سرشناسه: شریفات، عبدالمحمد، ۱۳۵۹ -
عنوان و پدیدآور: اندیشه‌های کلامی یوسف قرضاوی در بوته نقد/ عبدالمحمد شریفات
مشخصات نشر: قم: دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام)، ۱۳۹۴
مشخصات ظاهری: ۲۲۳ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۷۶۶۷-۲۶-۲
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: کتابنامه: ص. ۲۱۳ - ۲۲۳؛ همچنین به صورت زیرنویس
موضوع: قرضاوی، یوسف، ۱۹۲۶ - م. - معلومات - کلام اهل سنت - نقد و تفسیر
موضوع: قرضاوی، یوسف، ۱۹۲۶ - م. - نقد و تفسیر
موضوع: سلفیه - نقد و تفسیر
موضوع: وهابیه - نقد و تفسیر
شناسه افزوده: دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام)
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۴ش۴/ق/۲۰۱/۶۵ BP
رده‌بندی دیوئی: ۲۹۷/۴۹۵
شماره کتاب‌شناسی: ۹۴۲۹۷۴۹۵



انتشارات دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام)

قم، خیابان شهید فاطمی، کوچه ۲، فرعی اول، پلاک ۳۱.

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۰۷۲۹

ایمیل: info@darolelam.ir

وبسایت: www.darolelam.ir

اندیشه‌های کلامی یوسف قرضاوی در بوته نقد

تألیف:	عبدالمحمد شریفات
ناشر:	دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام)
صفحه‌آرایی:	محبوب محسنی
طراحی جلد:	اکبرزاده
چاپ و صحافی:	سلیمانزاده
تیراژ:	۱۰۰۰ جلد
نوبت چاپ:	اول، ۱۳۹۴
قیمت:	۱۳۰۰۰ تومان
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۷۶۶۷-۲۶-۲

فهرست مطالب

۱۱	دیباچه
۱۳	مقدمه

فصل اول:

زندگی و آثار یوسف قرضاوی

۱۹	مقدمه
۱۹	زندگی علمی یوسف قرضاوی
۲۰	فعالیت‌های قرضاوی
۲۰	۱. عرصه تألیفات علمی
۲۲	۲. عرصه دعوت و توجیه
۲۵	۳. عرصه فقه و فتوا
۲۵	روش و طریقه فتاوی قرضاوی
۲۶	۴. عرصه فعالیت‌های انقلابی و جهادی
۳۰	۵. عرصه فعالیت‌های اجتماعی
۳۰	۶. عرصه تقویت و تحکیم بیداری
۳۲	۷. عرصه اقتصاد اسلامی
۳۲	مبادی و ارکان در نظام اقتصادی بنا بر نظر قرضاوی
۳۴	۸. عرصه مشارکت به عنوان عضو مجالس و مؤسسات
۳۵	۹. عرصه کنفرانس‌ها و سمینارها
۳۶	آثار قرضاوی

فصل دوم:

توحید و شرک از دیدگاه یوسف قرضاوی

۵۱	مقدمه
۵۱	اقسام توحید از دیدگاه قرضاوی
۵۲	نقد کلام قرضاوی
۵۲	خلط در تقسیمات توحید و شرک

۵۲	نقض کلام قرضاوی از دیدگاه اهل سنت
۵۵	نقض کلام قرضاوی از دیدگاه شیعه
۵۸	معنای توحید و شرک
۵۸	توحید ربوبی
۶۰	نقد دلایل قرضاوی بر توحید ربوبی مشرکان
۶۴	توحید الوهی
۶۴	نقد
۶۵	مفهوم عبادت
۶۶	انواع و صورت‌های عبادت
۶۶	ارکان توحید بنا بر دیدگاه قرضاوی
۶۹	نقد دیدگاه قرضاوی
۷۳	شرک
۷۳	انواع شرک: شرک اکبر و شرک اصغر
۷۳	موارد شرک اکبر جلی
۷۴	شرک اکبر خفی
۷۴	موارد شرک اکبر خفی
۷۵	نقد دیدگاه قرضاوی
۷۵	شرک جلی
۷۵	شرک خفی
۷۸	موارد شرک اصغر
۸۱	نقد دیدگاه قرضاوی
۸۲	نظر سبکی از مشهورترین علمای اهل سنت
۸۵	راه‌های منجر به شرک
۸۶	نقد دیدگاه قرضاوی
۸۹	نقد دیدگاه قرضاوی
۹۳	مصادیق شرک از نگاه قرضاوی و نقد آن
۹۳	شفاعت
۹۷	حقیقت شفاعت
۹۹	توسل

۱۰۱	نقد دیدگاه قرضاوی
۱۰۱	توسل به پیامبران و اولیای الهی
۱۰۶	زیارت قبور
۱۰۷	نقد کلام قرضاوی
۱۰۸	دیدگاه قرآن درباره تعظیم قبور
۱۰۹	دیدگاه سنت درباره تعظیم قبور
۱۱۰	الف. تعمیر قبور و امت‌های پیشین
۱۱۱	ب. امت اسلامی و تعمیر قبور
۱۱۴	نذر
۱۱۵	نقد دیدگاه قرضاوی در خصوص نذر

فصل سوم:

صفات الهی

۱۲۱	مقدمه
۱۲۲	رابطه صفات با ذات
۱۲۴	نقد دیدگاه قرضاوی
۱۲۵	صفات ذات و فعل
۱۲۷	صفات خبری
۱۲۸	نقد نظریه اول قرضاوی
۱۳۰	قرضاوی و رأی جدید در آیات صفات
۱۳۱	نقد کلام قرضاوی در صفات خبری
۱۳۳	نقد نظریه دوم قرضاوی
۱۳۴	نظریه صحیح

فصل چهارم:

عدل الهی در نگاه قرضاوی

۱۳۹	مقدمه
۱۴۱	دیدگاه قرضاوی درباره جبر و اختیار
۱۴۲	نظریه کسب
۱۴۲	نقد قرضاوی
۱۴۳	دیدگاه شیعه: الامر بین الامرین و تفسیر فلسفی آن

۱۴۵	قضا و قدر
۱۴۵	دیدگاه قرضاوی درباره قضا و قدر
۱۴۷	نقد کلام قرضاوی
۱۴۸	هدایت و ضلالت
۱۴۹	دیدگاه قرضاوی
۱۵۱	اقسام هدایت در قرآن
۱۵۳	توکل از دیدگاه قرضاوی
۱۵۴	حقیقت توکل
۱۵۵	توکل و رعایت اسباب

فصل پنجم:

نبوت در نگاه قرضاوی

۱۵۹	مقدمه
۱۵۹	تعریف وحی و نبوت از دیدگاه قرضاوی
۱۶۰	فرق وحی و الهام
۱۶۱	تعریف نبوت از دیدگاه قرضاوی
۱۶۲	دیدگاه شیعه
۱۶۲	اقسام نبوت از دیدگاه قرضاوی
۱۶۳	ویژگی‌های نبی از دیدگاه قرضاوی
۱۶۵	نقد قرضاوی درباره عصمت
۱۶۵	دلایل عصمت انبیاء <small>علیهم‌السلام</small> در قرآن
۱۶۷	نقد ادله قرآنی قرضاوی
۱۶۸	نقد سخن قرضاوی
۱۷۱	نقد ادله روایی قرضاوی

فصل ششم:

امامت و خلافت

۱۷۷	مقدمه
۱۷۹	امامت منصوب یا انتخابی
۱۸۱	نظریه حق
۱۸۱	اثبات امامت در قرآن

۱۸۶	نقدهای قرضاوی بر نظریه حق
۱۸۷	نقدهای فخر رازی بر نظریه شیعه و پاسخ آن
۱۸۹	نتیجه
۱۹۰	شرایط رهبر جامعه
۱۹۲	نظریه حق
۱۹۲	ویژگی‌های امام معصوم
۱۹۴	شرایط فقیه جامع‌الشرایط
۱۹۴	۱. اجتهاد مطلق
۱۹۵	۲. عدالت مطلق
۱۹۵	۳. داشتن قدرت مدیریت و استعداد رهبری

فصل هفتم:

معاد

۱۹۹	مقدمه
۲۰۰	قیامت و حشر
۲۰۱	بهشت و جهنم
۲۰۱	الف. ادله قرآنی:
۲۰۳	ب. ادله روایی:
۲۰۵	معاد جسمانی
۲۰۵	اقوال مختلف در این مسئله
۲۰۸	نتیجه‌گیری
۲۱۳	منابع

دیباچه

دکتر یوسف قرضاوی یکی از بزرگان سلفی معاصر و از رهبران معنوی اخوان المسلمین محسوب می‌گردد که در برهه‌ای از زمان به‌عنوان شخصیت معتدل سلفی مطرح بود و ده‌ها بار به ایران و کنفرانس وحدت اسلامی آمده بود و دم از وحدت و تقریب می‌زد، اما متأسفانه در این اواخر با موضع‌گیری‌های شدید در قبال شیعه و تأیید گروه‌های تندرو و افراطی در جهان اسلام، موجب تقویت گروه‌های تکفیری و تروریستی جهان اسلام شده است. وی با حکم جهاد در جنگ اخیر سوریه، نقش عمده‌ای در تأیید و رهبری برخی از گروه‌های تروریستی داشته است. از طرفی دیگر برخی از کتب ایشان مانند حقیقة التوحید که در ایام جوانی نگاشته است، رونوشتی از کتب ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب در مسأله توحید و شرک است و متأسفانه اکنون در برخی از مناطق کشور ایران تدریس می‌شود. بخاطر همین امر، بررسی و نقد افکار سلفی ایشان بایسته است.

با توجه به مطالب بیان شده و با عنایت به رسالت موسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت عليه السلام مبنی بر انتشار کتاب در زمینه تبیین و نقد افکار سلفی شخصیت‌های موثر و مطرح جهان اسلام، نقد آرا و اندیشه‌های کلامی یوسف قرضاوی در دستور کار قرار گرفت و آنچه در پی می‌آید حاصل زحمات حجة الاسلام شریفیات در نقد افکار ایشان است که اکنون منتشر می‌گردد. در این پژوهش افکار و آرای سلفی و غیر سلفی ایشان اعم از توحید و شرک، صفات الاهی، جبر و اختیار، نبوت، امامت و خلافت و معاد بررسی و نقد گردیده است.

متأسفانه دکتر یوسف قرضاوی همانند وهابیان، توسل به پیامبران و صالحان و استغاثه به آنان و استمداد از اولیای الاهی را عبادت و این اعمال را شرک می‌داند، اما از این اعمال به‌عنوان شرک جلی اخی یاد می‌کند. وی معتقد است تمام اعمالی که مسلمانان نسبت به قبور انجام می‌دهند شرک

است و شرک آن بسیار واضح و روشن است، اما از آن جهت که بر بسیاری از علمای اسلام مخفی مانده است، لذا شرک جلی اخفی است و به همین علت نمی‌توان مسلمانان را به این خاطر، کافر دانست. از دکتر یوسف قرضاوی تعجب است که اگر مسئله‌ای بر اکثر علمای اسلام پوشیده است چگونه می‌توان آن را شرک جلی دانست و مسلمانان را به این خاطر مشرک معرفی کرد. شاید کمی تامل، ما را به حق و حقیقت نزدیک کند و دل‌های مسلمانان را به هم نزدیک گرداند.

در پایان از حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی (دامت برکاته) که موسسه دارالاعلام با عنایات ویژه ایشان تاسیس یافته و از جناب حجة الاسلام و المسلمین حاج مهدی مکارم شیرازی ریاست موسسه دارالاعلام و حجت الاسلام و المسلمین شیخ حسین رجبی معاون محترم آموزش موسسه و نیز از زحمات محقق محترم و ارزیابان محترم و دست اندرکاران موسسه تقدیر و تشکر می‌گردد. انشاء الله این پژوهش مورد استقبال اساتید و محققان نقد و هابیت قرار گیرد و با پیشنهادات و انتقادات خود، ما را در انجام وظایف خود یاری نمایند.

مهدی فرمانیان

معاون پژوهش

موسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت عليه السلام

مقدمه

إن الحمد لله نحمده و نستعينه و نستغفره و نعوذ بالله من شرور أنفسنا و سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له و من يضلل فلا هادي له و أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمدا عبده و رسوله.

﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۖ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾
(انعام: ۱۶۲-۱۶۳).

تفکر بازگشت به سلف و اصول اسلامی به میزان قابل توجهی در تمام جوامع اسلامی، آن هم به صورت محلی و منطقه‌ای پراکندگی دارد. سلفیه در جهان اسلام را می‌توان به چهار گروه یا گرایش منطقه‌ای تقسیم کرد. در یک تقسیم‌بندی، سلفیان به دو دسته افراطی و معتدل تقسیم می‌شوند، اما برخی دیگر آنها را به چهار گرایش تقسیم می‌کنند: سلفیه معتدل، سلفیه اصلی، سلفیه طرفدار البانی و سلفیه جهادی. اما تأثیر تفکر حسن البنا موجب ظهور جنبشی سیاسی و انقلابی از دل سلفیه شد که نام‌های مختلفی به آن داده‌اند، از جمله: سلفیه انقلابی، سلفیه سیاسی و سلفیه جهادی؛ همچنین جنبشی معتدل به نام «اخوان المسلمین» به وجود آمد. این جنبش شاگردان متعددی تحویل داد که قرضای در زمره آنهاست.

مسئله اصلی این کتاب این است که قرضای، به‌عنوان یک عالم دینی عرب مصری‌الاصیل، که رئیس و مؤسس اتحادیه جهانی علمای مسلمان و یکی از اصلی‌ترین نظریه‌پردازان جریان موسوم به الوسطیة و از تربیت‌شده‌های مدرسه حسن البنا و اخوان المسلمین است، چه آرا و اندیشه‌هایی دارد. آیا واقعاً این شخصیت سلفی معتدل است؟ آیا افکار و آرای او با فرض اینکه در توحید و شرک نظریه ابن تیمیه، ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب را پذیرفته است، در جهت رشد و تقویت وحدت اسلامی مفید است یا نمی‌توان از کتب وی چنین برداشتی کرد؟

نگارنده می‌کوشد با دیدی صرفاً علمی - تحقیقی، و بدون داشتن هر گونه تعصبی به بررسی موضوع پرداخته، افق روشنی را در این زمینه بگشاید. بدین منظور با رویکردی اصولی - کلامی و صرفاً با تمرکز بر چارچوب اساسی و مشخص (علمی - تحقیقی) و با استناد به منابع درجه اول به بررسی آرا و افکار یوسف قرضاوی می‌پردازیم.

با توجه به اینکه قرضاوی یکی از چهره‌های مطرح جهان اسلام است و حدود صد و اندی کتاب نوشته و برخی آثار وی در جنوب ایران تدریس می‌شود و نیز هیچ‌گونه تحقیق و بررسی جامعی درباره شخصیت، آرا و اندیشه‌های کلامی وی صورت نگرفته، لذا کوشیده‌ام علاوه بر تحقیق و بررسی در این زمینه، ضمن طرح برخی انتقادات، اثری شایسته به خوانندگان، به‌ویژه طلاب، فضلا و مسئولان مناطق سنی نشین ارائه کنیم.

بدین منظور کتاب حاضر در هفت فصل نگاشته شده است که عبارت‌اند از:

فصل اول: در این فصل به زندگی و آثار یوسف قرضاوی پرداخته شده است.

فصل دوم: درباره توحید و شرک از دیدگاه قرضاوی است؛ وی توحید را به توحید ربوبی و توحید الهی تقسیم می‌کند و بر اساس آن می‌گوید باید همه افعال بندگان برای خداوند باشد و انجامش برای غیر خداوند شرک است. سپس شرک را دو قسم می‌داند: شرک اکبر (شرک جلی) و شرک اصغر (شرک خفی). به نظر قرضاوی، مصادیق شرک اکبر عبارت‌اند از: درخواست و یاری جستن از اموات جهت برآوردن حاجات؛ شفای مریض؛ حل مشکلات؛ یاری کردن بر دشمن؛ استغاثه کردن؛ اعتقاد به قدرت اموات بر نفع و ضرر رساندن به بندگان؛ حق تشریح و قانون‌گذاری را برای غیر خدا دانستن. همچنین، مصادیق شرک اصغر از نظر وی عبارت‌اند از: قسم خوردن به غیر خدا، حقله و نخ گذاشتن، آویزان کردن تمانم، سحر، نذر کردن برای غیر خدا، مانند نذر برای قبرستان و اموات، ذبح و قربانی کردن برای غیر خدا. قرضاوی اصل زیارت را جایز می‌داند، مشروط به اینکه منجر به تعظیم قبور یا مقدمه تعظیم نشود. همچنین توسل به ذات را به تبع این تیمیه شرک می‌داند و شفاعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مخصوص روز قیامت دانسته است.

فصل سوم: در مورد صفات الاهی است. در این فصل دیدگاه قرضاوی درباره رابطه صفات با ذات، صفات ذات و فعلو صفات خبری مطرح شده است.

فصل چهارم: در مورد عدل الاهی می‌باشد که به دیدگاه قرضاوی درباره جبر و اختیار، نظریه کسب، قضا و قدر، هدایت و ضلالت و توکل پرداخته شده است.

فصل پنجم: نبوت در نگاه قرضاوی است. در این فصل به تعریف وحی و نبوت، اقسام نبوت و ویژگی‌های نبی از دیدگاه قرضاوی پرداخته شده است.

فصل ششم: در مورد خلافت و امامت است؛ در این فصل مباحثی از قبیل امامت منصوص یا انتخابی، نقدهای قرضاوی به نظریه حق و شرایط رهبر جامعه مطرح شده است.

فصل هفتم: در مورد معاد است. در این فصل دیدگاه قرضاوی درباره قیامت و حشر، بهشت و جهنم و معاد جسمانی مطرح شده است.

به نظر می‌رسد یوسف قرضاوی در زمره سلفیان نوظهوری است که از لحاظ فکری تحت تأثیر ابن تیمیه، ابن قیم، و محمد بن عبدالوهاب است. وی شخصیت مطرحی در کشورهای اسلامی است که آثارش در مصر و قطر - که محل سکونت فعلی اوست - و دیگر کشورهای اسلامی، همچنین در جنوب ایران تدریس می‌شود. با این حال، متأسفانه تحقیق جامعی درباره آرا و افکار وی صورت نگرفته و آثار انگشت‌شماری در این زمینه به زبان فارسی وجود دارد، حال آنکه در کشورهای دیگر کتاب‌های متعددی در تأیید و رد آرا و اندیشه‌های فقهی - کلامی قرضاوی نوشته شده است.^۱ همچنین تدریس کتاب‌های ایشان، به‌ویژه حقیقة التوحید، در ایران می‌تواند موجب بروز اختلاف و تفرقه بین مسلمانان و گروه‌های اسلامی شود. لذا شناخت دیدگاه‌های او می‌تواند ما را در مواجهه فکری با آثار سوء احتمالی تقویت کند.

۱. مهم‌ترین این آثار عبارت‌اند از: الاعلام بنقد کتاب الحلال والحرام اثر صالح بن فوزان الفوزان؛ اوراق في الفقه السياسي: فتوي و حوار يوسف قرضاوي اثر حسن علي دبا؛ الدكتور يوسف القرضاوي المدرسة الفكرية والمشروع الفكري اثر محمد عمارة؛ القضايا المعاصرة والخلافة: حوار علماني اسلامي القرضاوي مع كمال ابو المجد والشيخ يوسف اثر السديس؛ فسي ظلال كتب العلامة القرضاوي اثر محمد سعيد انصاري؛ الحق الدامغ للدعاوي في دحض مزاعم القرضاوي اثر عبدالكريم بن صالح الحميد؛ كفاية الراوي عن العلامة الشيخ يوسف القرضاوي اثر محمد اكرم الندوي؛ يوسف القرضاوي: فقيه الدعاة وداعية الفقهاء اثر عصام تليمة؛ رفع اللثام عما فيه القرضاوي شريعة خالف الاسلام اثر احمد بن محمد بن منصور؛ الشيخ القرضاوي: شخصيه العالم الاسلام اثر مكتبه وهبه؛ فتاوي و احكام القرضاوي اثر شريف كمال عزب؛ السنقض الكاوي لدعوي يوسف القرضاوي اثر خليل دربان الازهري؛ اعلام المسلمين ببطان فتوي القرضاوي بتحريم التوسل بالانبياء والصالحين اثر نبيل الشريف الازهري؛ رد على القرضاوي اثر عبدالرزاق عيد؛ القرضاوي بين الاخوان والسلطان اثر مجاهد خلف؛ القرضاوي: وكيل الله ام وكيل بني اميه اثر احمد راسم النفيس؛ حوارات مفتوحة مع فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي اثر جعفر سبحاني؛ القرضاوي فقيه الاصلاحية: سيره فكريه، تحليليه اثر معتز الخطيب؛ تنبيه المسلمين من ضلالات يوسف القرضاوي اثر سيد ارشاد احمد البخاري؛ القرضاوي اثر فؤاد ابراهيم حجازي؛ القرضاوي في الميزان اثر سليمان الخراشي؛ القرضاوي فقيهها اثر عصام تليمة.

فصل اول:

زندگی و آثار یوسف قرضاوی

مقدمه

از آنجایی که این نوشتار درباره قرضاوی، از شخصیت‌های مطرح در کشورهای عربی و از جمله رهبران معنوی اخوان المسلمین است، جا دارد در این فصل به زندگانی علمی او و آثارش بپردازیم تا از این طریق با جایگاه علمی، اندیشه‌های کلامی، گرایش‌ها و ارتباط او با دیگر فرق آشنا شویم.

زندگی علمی یوسف قرضاوی

یوسف قرضاوی، متولد ۱۹۲۶/۹/۹ م. (ربیع‌الاول ۱۳۴۵ ق)، در روستای صفط‌تراب^۱ چشم به جهان گشود. در دوسالگی پدرش را از دست داد. سپس عمویش سرپرستی‌اش را بر عهده گرفت و او را در پنج‌سالگی در مکتب حفظ قرآن ثبت نام کرد. وی بعدها در میان شاگردان روستا مشهور شد. زیرا در شرایطی که کمتر از ده سال داشت قرآن را با تجوید خوب کاملاً حفظ کرد.^۲ بعد از حفظ قرآن اهل روستا به وی لقب «شیخ» دادند.^۳

قرضاوی سپس به آموزشگاه‌های دانشگاه الأزهر پیوست و تحصیلات مقدماتی و متوسطه را با کسب رتبه عالی به اتمام رساند. وی با اینکه تحت پیگرد و مراقبت دولت بود، رتبه دوم کشوری را هنگام اخذ مدرک متوسطه به دست آورد. پس از آن به دانشکده اصول دین در دانشگاه الأزهر

۱. روستای صفط‌تراب، که ضبط اصلی و لغوی آن «سفت‌تراب» می باشد از توابع شهرستان‌های غربی مصر است؛ روستایی است بسیار قدیمی و کهن که بین شهر طنطا و محله کبری به فاصله ۲۱ کیلومتری از طنطا و ۹ کیلومتری محله کبری واقع شده و آخرین صحابی به نام عبدالله بن الحارث بن جزء الزبیدی (۸۶ ق)، در آن وفات یافته است. همان‌گونه که ابن حجر در الإصابه، ج ۲، ترجمه (۴۶۱۶) و نیز دیگران به آن تصریح کرده‌اند، قرضاوی بارها به زیارت این صحابی می‌رفت. کما اینکه قرضاوی در جلد اول ابن القریة والکتاب، ص ۱، به این مسئله تصریح کرده است (وقبره ظاهر بها زرته مرارا رضی الله عنه).

۲. عصام تلیمه، القرضاوی فقیها، ص ۲۱.

۳. معتز خطیب، فقیه الصحوة الاسلامیة سیره فکریة تحلیلیة، ص ۲۸.

پیوست و در سال تحصیلی ۵۳-۱۹۵۲ دانش‌نامه لیسانس جهانی و رتبه اول دانشجویی را در میان یکصد و هشتاد دانشجو کسب کرد.^۱ در ۱۹۵۴ دانش‌نامه لیسانس جهانی را همراه با مجوز تدریس در دانشکده زبان با رتبه اول میان سه دانشکده و پانصد دانشجو گرفت. او دیپلم عالی زبان و ادبیات عرب را در ۱۹۵۸ از مؤسسه جهانی تحقیقات و پژوهش‌های زبان عربی دریافت کرد. قرضاوی تحصیلات عالی معادل لیسانس را در ۱۹۶۰ در رشته علوم قرآن و سنت از دانشکده اصول دین و افتخار رتبه اول پایان‌نامه دکتری این دانشکده را در ۱۹۷۳ تحت عنوان «زکات و نقش آن در حل مشکلات اجتماعی» کسب کرد، ولی با توجه به شرایط سیاسی مصر نتیجه زحماتش در خصوص این رساله به تأخیر افتاد.^۲

فعالیت‌های قرضاوی

یوسف قرضاوی در عرصه‌های مختلف علمی و فرهنگی حضور جدی داشته و آثار فراوانی در رفع مشکلات فکری جهان اسلام پدید آورده است. وی ضمن سفر به بسیاری از کشورها، در آنجا به سخنرانی و تبلیغ پرداخته است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱. عرصه تألیفات علمی

نویسندگی و تألیف مهم‌ترین ویژگی این شخصیت جهانی است. او، چنان‌که علامه ابوالحسن ندوی در رسائل الاعلام می‌گوید، دانشمندی مؤلف و محقق است، و چنان‌که شیخ عبدالعزیز بن باز می‌گوید: «کتاب‌های او وزنه‌ای سنگین و دارای تأثیر به‌سزایی در جهان اسلام هستند». قرضاوی صد و اندی کتاب در زمینه‌های مختلف فرهنگ و ادب اسلامی نوشته که همگی عناوین بسیار مهمی دارند و اندیشمندان جهان اسلام از آنها استفاده کرده‌اند و برای آنها ارزش و اهمیت بسیاری قائل‌اند. لذا این آثار بارها چاپ و به زبان‌های زنده جهان ترجمه شده‌اند.^۳ مهم‌ترین ویژگی‌های آثار وی چنین است:

۱. نسخه الکترونیکی من هو الشيخ يوسف بن عبد الله القرضاوي، در سایت اختصاصی قرضاوی.

۲. سایت القرضاوی، مذكرات القرضاوی، نبذة عن القرضاوی.

۳. نسخه الکترونیکی من هو الشيخ يوسف بن عبدالله القرضاوی، ص ۶؛ عصام تلمبه، القرضاوی فقیها، ص ۲۳-۲۵ (با تلخیص و تصرف).

۱. از نظر اصول و مبنا متکی و مستند بر میراث علمی - اسلامی، یعنی قرآن و سنت و روش سلف، هستند، اما نویسنده زمان و شرایطی را که در آن به سر می‌برد فراموش نکرده است. به همین دلیل اصالت و تجدد را به طور شایسته با هم پیوند داده است.
 ۲. در پژوهش و تحقیقات علمی تأمل را با توجیه اصلاحی گرد آورده است.
 ۳. از تقلید و تعصب مذهبی آزاد است، به گونه‌ای که هرگز در بند تعصب فکری مذاهب بیگانه که از غرب و شرق سرچشمه می‌گیرند، قرار نمی‌گیرد.
 ۴. اعتدال بین تحجر و اباحی‌گری و میانه‌روی آسان، بدون افراط و تفریط، پوششی است که بر اندام تألیفاتش دوخته شده است.
 ۵. در مقابل دعوت‌های مخرب، حمله‌های خارجی و دعوت‌های ویرانگر داخلی ایستاده است.^۱ همچنین وی طبع ادبی هم دارد و برای نمونه کتاب‌های ادیب مشهور، مصطفی لطفی المنفلوطی و طنطا مصطفی صادق الرفاعی، و گاهی کتاب‌های طه حسین، العقاد و أحمد أمين و الزیات و ... را مطالعه می‌کرده است.^۲
- قرضاوی دو نمایش‌نامه از احمد شوقی (مصرع کلوبترا، و معنون لیلی) را در دوران دبستان خواند و از آنها متأثر شد. لذا از سال چهارم ابتدایی شروع به نوشتن نمایش‌نامه حضرت یوسف عليه السلام کرد که نگارش آن تا اول راهنمایی طول کشید.^۳
- او در سال چهارم ابتدایی نخستین قصیده خویش را در مقر اخوان المسلمین در میدان ساعت خواند و به گروه جهادی اخوان المسلمین ملحق شد.^۴ در ۱۹۴۸ هنگام به زندان افتادن، و بعد از مطالعه العقد الفرید، اثر ابن‌عبدربه، نمایش‌نامه عالم و طاغیه را نوشت، که نمایانگر ثبات سعید بن جبیر تابعی در مقابله با طغیان حجاج بن یوسف بود.^۵

۱. عصام تلیمه، القرضاوی فقیه، ص ۲۵.

۲. یوسف قرضاوی، ابن‌القریة والکتاب، ج ۱، المرحلة الابتدائية، السنة الثانية، ص ۶.

۳. عصام تلیمه، القرضاوی فقیه، ص ۲۵؛ معتز خطیب، یوسف قرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیرة فکریة تحلیلیة، ص ۳۱؛ یوسف قرضاوی، ابن‌القریة والکتاب، ج ۱، المرحلة الثانویة، مسرحیة (یوسف الصدیق)، أول مائشر لی، ص ۷.

۴. عصام تلیمه، القرضاوی فقیه، ص ۲۵؛ معتز خطیب، یوسف قرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیرة فکریة تحلیلیة، ص ۳۰؛ یوسف قرضاوی، ابن‌القریة والکتاب، ج ۱، المرحلة الابتدائية، السنة الثانية، ص ۶.

۵. یوسف قرضاوی، ابن‌القریة والکتاب، ج ۱، رحله لاتنسی، مسرحیة ابن‌جبیر و الحجاج، ص ۱۶؛ عصام تلیمه، القرضاوی فقیه، ص ۲۵؛ معتز خطیب، یوسف قرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیرة فکریة تحلیلیة، ص ۳۲.

در ۱۹۵۴ که در زندان الحریبی بود، قصیده زنزانی را در دیوانش، المسلمون قادمون، نوشت^۱ و در ۱۹۶۲ هنگامی که دوباره به اتهام کودتا علیه عبدالناصر به مدت پنجاه روز بازداشت شد، قصیده القلة القناویة و ثورة لاجی را، در دیوان نفحات و لفحات نوشت.^۲

۲. عرصه دعوت و توجیه

قرضاوی در این عرصه با فعالیت‌های متعدد دانشگاهی، اداری و فرهنگی دست و پنجه نرم کرده است. او به فقه و فتوا، و ادب و شعر، و ... مشغول شده، اما علاوه بر این، مرد اول عرصه دعوت است. وی فعالیت‌های تبلیغی را از ابتدای جوانی‌اش در کلاس دوره‌های مقدماتی و متوسطه طنطاو، در شانزده سالگی، از روستا شروع کرد و آن را به این سو و آن سو پراکند، به طوری که اکنون شهرت او در جهان فراگیر شده است. البته در این زمینه از فضای طبیعی و تاریخی مسجد و منبر برای دعوت بهره جسته است، که امکانات خوبی در اختیار او قرار می‌دهد.

در دوره دانشجویی نیز وی، در دانشکده اصول دین (در مسجد آل طه) که در یکی از محله‌های بزرگ شهر واقع شده بود، به ایراد خطبه و سخنرانی می‌پرداخت که بیشتر مردم آن را مسجد «شیخ یوسف» نامیده بودند.

وزارت اوقاف پس از آزادی او از زندان، در ۱۹۵۶ و به دنبال جنگ کانال سوئز، از وی دعوت به عمل آورد تا در دفتر فنی وعظ و ارشاد به همکاری با مدیر دفتر بپردازد. علاوه بر آن، در مسجد زمالک قاهره به عنوان خطیب مشغول به کار شد. پس از آغاز فعالیت در این مسجد استقبال مردم به حدی بود که در زمان عبدالناصر از ایراد سخنرانی منع شد.^۳

پس از نقل مکان به قطر، همچنان ایراد خطبه، تدریس، وعظ و فتوا در مسجد را به مثابه وسیله بزرگ تبلیغی سرلوحه کار خود قرار داد. هنوز هم خطبه‌های نماز جمعه و اعیاد اسلامی او در مسجد عمر بن خطاب قطر از طریق تلویزیون این کشور و ماهواره به طور مستقیم به تمام نقاط جهان می‌رسد.

۱. عصام تلیمه، القرضاوی فقیها، ص ۲۵؛ معتز خطیب، یوسف قرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیرة فکریة تحلیلیة، ص ۳۶.

۲. همان؛ همان، ص ۴۰.

۳. یوسف قرضاوی، ابن القرية والكتاب، ج ۲، ص ۱۱-۱۳.

قرضاوی همچنین رسانه‌های گروهی را تبدیل به منبر دیگری جهت نشر دعوت کرد و تدریس و سخنرانی در رادیو و تلویزیون را شروع کرد، که برخی از آنها تفسیر و شرح احادیث هستند (مانند برنامه من مشکوة النبوة) و برخی دروس توجیهی و برخی دیگر شامل پاسخ به پرسش برادران و خواهرانی است که درباره اسلام و زندگی از او می‌پرسند. همچنین برنامه‌های نور و هدایه را از زمان افتتاح رادیو قطر تاکنون اداره کرده است، اما اخیراً به علت مشغله‌های فراوان، از اداره آن کنار کشید. برنامه‌های تلویزیونی دیگرش هدی الاسلام است که هر روز جمعه از تلویزیون قطر پخش می‌شود.^۱

اداره‌ها، اطیاف و گرایش‌های اعتقادی، دانشگاه‌های عربی و اسلامی مختلف، دائماً از قرضاوی به منظور سخنرانی برای دانشجویان و گاهی اعضای هیئت علمی، یا هر دو، دعوت می‌کنند؛ برخی از آنها عبارت‌اند از: دانشگاه قاهره الأزهر، عین‌الشمس، اسکندریه، منصوره و اسیوط در مصر؛ دانشگاه اُمْدُرمان اسلامی در سودان؛ دانشگاه اسلامی مدینه منوره (که در برخی دوره‌های علمی خود او عضو هیئت علمی دانشگاه است)؛ ملک عبدالعزیز جده، نفت و معادن جده، ملک فیصل دمام و دانشگاه ملک سعود ریاض در حکومت پادشاهی عربستان؛ دانشگاه کویت؛ دانشگاه‌های امارات متحده عربی؛ دانشگاه خلیج در بحرین؛ دانشگاه اردنی، و یرموک در اردن؛ دانشگاه محمد پنجم در رباط و قاضی عیاض در مراکش؛ دانشگاه صنعا در یمن؛ دانشگاه امیر عبدالقادر در قسطنطنیه، تعدادی از دانشگاه‌های الجزایری در پایتخت آن کشور و قسطنطنیه و هران و تبسا؛ دانشگاه جامع اسلامی اسلام‌آباد، دانشگاه لاهور واقع در پنجاب پاکستان؛^۲ دانشگاه جامع کشورهای اسلامی در مالزی؛ دارالعلوم و دانشکده عالی فکر اسلامی ندوة العلماء در لکنهوی هند؛ دانشگاه احمد بللو در نیجریه؛ دانشگاه ابن‌خلدون و ... در اندونزی؛ دانشگاه میندانایو در جنوب فیلیپین؛ دانشکده ملک فیصل پژوهش‌های اسلامی و دانشکده اسلامی در شهر مراوی فیلیپین؛^۳ برخی از دانشگاه‌های توکیو در ژاپن؛ دانشگاه‌های سنول در کره جنوبی؛ دانشکده دینی در قطر؛ همچنین بسیاری از مراکز، آموزشگاه‌ها و انجمن‌های علمی و تعدادی از اداره‌ها و مراکز اسلامی از

۱. همان، ج ۳، ص ۲۰؛ همان، ج ۲، ص ۱۶؛ یوسف قرضاوی، فتاویٰ معاصرة، ص ۴.
 ۲. یوسف قرضاوی، ابن‌القرية والكتاب، ج ۳، الی پاکستان لنیل الدكتوراه، لقاء المودودی فی لاهور، ص ۱۲.
 ۳. همان، الزيارة الی الشرق الاقصى، ص ۱۹.

قبیل بانک اسلامی فیصل در خارطوم،^۱ مجلس اداری بانک فیصل در مصر، مرکز اسلامی توکیو در ژاپن،^۲ جماعت اسلامی در کراچی و لاهور^۳ و سخنرانی در ترکیه درباره زکات،^۴ سخنرانی در مسجد الخلیل ابراهیم و مسجد السنة، و مساجد دیگر در فلسطین،^۵ سخنران اصلی در کنفرانس دانشجویان و... .

قرضاوی علاوه بر این، به بسیاری از کشورهای عربی و اسلامی در آسیا و آفریقا سفر کرده، با بسیاری از جمعیت‌ها، اقلیت‌ها و مهاجران مسلمان واقع در اروپا، آمریکا و استرالیا ملاقات داشته و در تمام این ملاقات‌ها و حضورها به سخنرانی و گفت‌وگو پرداخته است. وی به‌ویژه بر جوانان و دانشجویانی که در دیار غرب تحصیل می‌کنند و در معرض طوفان فتنه شمال و جنوب قرار دارند، تأثیر به‌سزایی می‌گذارد.^۶

قرضاوی به اصرار مدیران ماهواره الجزیره پا در عرصه دیگری از عرصه‌های رسانه‌ای نهاد تا دیدگاه خود را از طریق برنامه‌های مشهور، مانند الشریعة والحیة، به گوشه و کنار جهان برساند.^۷ برنامه دوم ماهواره‌ای او، المنتدی نام دارد که شبکه ماهواره‌ای ابوظبی آن را پخش می‌کند. در این برنامه، مردم پرسش‌های خود را به طور مستقیم از وی می‌پرسند. روزنامه اخبار الیوم مصری لقب «دایرةالمعارف بزرگ» را به او داده است.^۸

قرضاوی، علاوه بر رسانه‌های سمعی و بصری، در روزنامه‌ها و مجله‌ها ستون ویژه‌ای دارد. مقاله‌ها و تحقیق‌های او در مجله‌ها و روزنامه‌های مختلفی منتشر می‌شوند، از جمله: الأزهر، نورالاسلام، منبرالاسلام، الدعوة، الشعب، الاهرام، آفاق عربیه، لواء الاسلام، الاعتصام در مصر؛ حضارة الاسلام در دمشق؛ الوعي الاسلامی، المجتمع، و العربی در کویت؛ الشهاب در بیروت؛

۱. همان، نشأة البنوك الإسلامية، بنك فیصل الإسلامی بالخرطوم، ص ۲۰؛ همان، ج ۲، انشطة دعویة فی قطر، بروز معهد الدینی، ص ۱۶.
۲. همان، زیارة الی الشرق الاقصى، الیابان من الهزيمة للنصر، ص ۱۹.
۳. همان، الی پاکستان لنیل الدكتوراه، آیام فی کراتشی و أنشطة مكثفة مع الجماعة الإسلامية، ص ۱۲.
۴. همان، لقات وجولات فی ترکیا، محاضرة فی استانبول، ص ۹.
۵. همان، اجازة فی الخلیل والقدس، الی مدینة الخلیل و الی القدس ومدن الضفة، ص ۹.
۶. عصام تلیمه، القرضاوی فقیها، ص ۳۲-۳۳.
۷. یوسف قرضاوی، فتاوی معاصره، ص ۴.
۸. همان.

البعث الاسلامی در هند؛ الدعوة در ریاض؛ الدوحه و الامه در قطر؛ منار الاسلام در ابوظبی؛ و المسلم المعاصر در لبنان و

هفته‌نامه‌ها و روزنامه‌های متعددی نیز از طریق خبرگزاری‌های رسمی خود از گوشه و کنار جهان با او تماس می‌گیرند، مقاله‌ها و فتوایش را به مراکز خود مخابره می‌کنند و پرسش‌های خود را درباره اسلام از او می‌پرسند. آخرین وسیله تبلیغی او اینترنت است، که سایتی با نام قرضاوی ترتیب داده‌اند و برخی از دوستان و شاگردانش تصدی آن را بر عهده دارند.^۳

۳. عرصه فقه و فتوا

قرضاوی در عرصه فقه و فتوا تلاش‌های بارز و ارزنده‌ای داشته است. دیدگاه فقهی او اینک نزد بسیاری از مسلمانان [سلفیان] در جهان اسلام، مرجع تلقی می‌شود.^۱

روش و طریقه فتاوی قرضاوی

وی در صدور فتوا چند ویژگی خاص دارد که عبارت‌اند از:

۱. پرهیز از هر گونه نژادپرستی و تقلید؛ قرضاوی در کتاب فتاوی معاصره تصریح کرده است که می‌کوشد از هر گونه تعصب مذهبی و تقلید کورکورانه از شخص خاصی، چه متقدمان و چه متأخران، بر حذر باشد، هر چند نسبت به بزرگان و فقها ارادت خاصی دارد.^۲

۲. غلبه دادن جهت آسان‌گویی و آسان‌نویسی بر دیگر جهات؛ زیرا، اولاً، اسلام بر شریعت و دین سهله بنا شده است؛ ثانیاً، وجه مادی‌گرایانه جامعه امروزی بر وجه معنوی آن غلبه کرده است. لذا بر فقها لازم است برای ترغیب به دین تا آنجا که می‌توانند بر مکلفان آسان بگیرند و جوانب رخصت را بر جوانب عزیمت ترجیح دهند.^۳

۳. سخن گفتن با مردم به زبان خودشان و پرهیز از به کار بردن مصطلحات سخت و پیچیده و الفاظ نامأنوس.

۱. عصام تلیمه، القرضاوی فقیه، ص ۲۷ (با تلخیص و تصرف).

۲. یوسف قرضاوی، نسخه الکترونیکی فتاوی معاصره، ص ۵. اخذشده از سایت قرضاوی: www.qaradawi.Net از طریق www.y-ebooks.com

۳. همان، ص ۶-۷ (ترجمه و تلخیص).

۴. دوری جستن از مطالب مضر یا بی‌فایده و پرهیز از پرداختن به مواردی که باعث جدل یا اختلاف و ایجاد فتنه شود.^۱

۵. در پیش گرفتن میانه‌روی و اعتدال بین افراط و تفریط در صدور فتوا.

۶. توضیح دادن هر فتوا و بیان ادله و احتراز از هر گونه فتوایی که صرفاً جواز و عدم جواز را بیان می‌کند.

۴. عرصه فعالیت‌های انقلابی و جهادی

عمده‌ترین کاری که قرضاوی انجام داد، علاوه بر ایراد خطبه‌های انقلابی و رهبری قیام‌های مردمی و راه‌اندازی تظاهرات ضد حکومت مستعمره وقت، ملحق شدن به گروه انقلابی و جهادی اخوان المسلمین بود. وی در سال اول ابتدایی به سخنرانی حسن البنا، که به مناسبت سالگرد هجرت پیامبر برگزار شد، گوش داد و متأثر شد. لذا از آن به بعد مشتاق بود به کلام حسن البنا گوش دهد. وی در سال چهارم ابتدایی پس از خواندن قصیده‌ای که سروده بود فرم ثبت‌نام در گروه بزرگ اخوان المسلمین را امضا کرد.^۲

در دوره راهنمایی با مطالعه مجله هفتگی اخوان با محمد غزالی و عبدالعزیز کامل آشنا شد. البته قرضاوی به این موارد اکتفا نکرد و در سخنرانی محمد شلتوت و سید قطب حاضر می‌شد و برخی از کتاب‌های ایشان را مطالعه می‌کرد. او با ملحق شدن به اخوان المسلمین از يك واعظ به يك مبلغ دینی مبدل شد.^۳ با صدور حکم انحلال گروه اخوان المسلمین در ۱۹۴۸، قرضاوی تحت تعقیب قرار گرفت و به زندان افتاد و تمام مؤسسه‌های اخوان منحل و تمام نشریات ممنوع شد.

در ۱۹۵۱ حکومت پیمان ۱۹۳۶ را که با انگلیس بسته بود، لغو کرد. از آن به بعد دوره جدیدی از مراحل جهاد با اشغالگران انگلیسی آغاز شد و به دنبال آن پادگان‌های تعلیم در دانشگاه‌ها، که

۱. همان، ص ۱۰ (ترجمه و تلخیص).

۲. یوسف قرضاوی، ابن القرية والكتاب، ج ۱، المرحلة الابتدائية، الى الشيخ البنا، ص ۶؛ همان، ج ۲، مابعد الجامعة، مؤتمر طلاب الأزهر، ص ۱؛ معتر خطیب، یوسف قرضاوی فقیه الصحوة الإسلامية سيرة فكرية تحليلية، ص ۲۹-۳۰ (ترجمه و تلخیص).

۳. همان، ج ۱، بخش حل الاخوان، قسمت حل الاخوان، ص ۱۴؛ همان، ج ۲، مقابلة مع صلاح النصر، الى المخابرات المصرية، ص ۱۸.

فرماندهی آن به عهده اخوان المسلمین بود، برپا شد و قرضاوی در آن شرکت کرد و فنون نظامی را فرا گرفت.

فعالیت‌های قرضاوی در مدت همکاری‌اش با اخوان المسلمین از این قرار است:

۱. بخش تبلیغ و مبلغان؛ که به تمام مناطق کشور فرستاده می‌شدند.
۲. بخش ارتباط با جهان اسلام؛ که تفکر امت یکپارچه و اتحاد را در جهان اسلام تثبیت می‌کرد.
۳. بخش خانواده؛ که تربیت شخصیت مسلمان و شکل‌گیری آن را بر عهده داشت.
۴. بخش طلاب؛ که بیشترین وقت خود را آنجا گذاشت و ریاست آن به عهده محمد فرید عبدالخالق بود.^۱

حوادثی که در ۱۹۵۴ پیش آمد منجر به زندان افتادن قرضاوی و دوستانش شد. بعد از مدتی به زندان عامریه برده شد و پس از آن به زندان حربی منتقل گشت و در آن زندان امامت جماعت را به امر مرشد حسن هضیبی، که بعد از قرضاوی به زندان افتاده بود، به عهده گرفت.^۲ وی پس از خروج از زندان فعالیت‌های خویش را، که تدریس و تبلیغ بود، ادامه داد. در آن سال سید قطب بخش تبلیغ در جماعت اخوان و همچنین ریاست مجله اخوان المسلمین را به عهده داشت و از قرضاوی جهت کمک و کار در آن بخش یاری طلبید^۳ تا او را در بخش تبلیغ، به نحوی که لایق گروه بزرگی همچون اخوان المسلمین باشد، یاری دهد. لذا قرضاوی را مکلف کرد یکی از موضوع‌های موافق من السیرة النبویة و من اخلاق القرآن را به عهده بگیرد. وی موضوع دوم را پذیرفت. این دومین بار بود که قرضاوی با سید قطب خصوصی می‌نشست. طولی نکشید که دومین اختلاف بین اخوان و انقلابیون اتفاق افتاد. قرضاوی بار دوم شب امتحان نهایی استادی بازداشت شد، که بعد از يك شب با وساطت شیخ بهی الخولی، که مسئولیت تبلیغ و انتشار دین در

۱. همان، ج ۱، القضية الفلسطينية، المرحلة الثانویة، نشاط دعوی مکتف، ص ۱۹؛ همان، ج ۲، مابعد الجامعة، مؤتمر طلاب الأزهر، ص ۱؛ معتز خطیب، یوسف قرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیرة فکریة تحلیلیة، ص ۳۲-۳۵ (با تلخیص و تصرف).

۲. یوسف قرضاوی، ابن القرية والكتاب، ج ۲، الصدام الاول بين الاخوان مع الثورة، قسمت الى السجن الحربی مع قيادات الاخوان، ص ۲؛ همان، مقابله به صلاح نصر، الاعتقال اقسى في حياتي وقسمت الى مبنى المخابرات المصرية، ص ۱۸؛ معتز خطیب، یوسف قرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیرة فکریة تحلیلیة، ص ۳۲-۳۵ (با تلخیص و تصرف).

۳. یوسف قرضاوی، ابن القرية والكتاب، ج ۲، الخروج الى السجن، رحله البحث عن الدراسات العليا، ص ۱۰؛ معتز خطیب، یوسف قرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیرة فکریة تحلیلیة، ص ۳۶ (با تلخیص و تصرف).

بخش غربی مصر را بر عهده داشت، آزاد شد. او بعد از خروج از زندان امتحان داد و رتبه اول را کسب کرد.^۱ سپس در ۱۹۵۴ دوباره دستگیر شد و در زندان الحربی افتاد و بسیار آزار و اذیت دید.^۲ وی پس از مدتی توانست با وساطت وزیرش، الباقوری، در وزارت اوقاف مشغول کار شود و از طریق او و به کمک شیخ الأزهر، شیخ محمود شلتوت، توانست وارد الأزهر شود.^۳ در این مرحله قرضاوی مکلف شد با دوستش، احمد العسال، به جمع‌آوری تراث شیخ شلتوت بپردازد و آن را منتشر کند. هم‌زمان توانست با ابی الاعلی مودودی که به دیدار الأزهر آمده بود آشنا شود.^۴

در آن سال کمونیست‌ها در عراق فعال شده بودند و علیه اسلام هجوم وسیعی به راه انداخته بودند. لذا قرضاوی با دوستش عسال مکلف شدند پاسخ آن شبهات را بدهند. شیخ البهی آنها را مکلف کرده بود هر آنچه در مجله‌ها و روزنامه‌ها نوشته می‌شد، مثبت یا منفی، رصد کنند، که جهت رد آنها کتاب الاسلام بین شبهات الضالین و اکاذیب المفترین منتشر شد.^۵

قرضاوی بعدها به درخواست استادش، البهی الخولی، مقاله‌هایی را در مجله وزارت اوقاف نوشت که اولین آن به عنوان «امنیه عمریه» بود. همچنین، البهی او را بر نوشتن فتاوی عصریه برانگیخت و از آنجا قرضاوی فعالیت خویش را در فقه آغاز کرد. سپس خودش با عسال به دفتر فنی وعظ و ارشاد، که مجله نورالاسلام را منتشر می‌کرد، منتقل شد و در آن مقاله‌ای با عنوان «العقیده والحیة» نوشت که بعدها به صورت کتابی با عنوان الايمان والحیة منتشر شد. وی با اینکه به دفتر وعظ منتقل شد رابطه‌اش را با دکتر محمد البهی قطع نکرد. او قبلاً از قرضاوی خواسته بود درباره موضوع «مایحله لهم و ما یحرم علیهم» مطالبی بنویسد و در غرب منتشر کند.^۶

۱. همان، الصدام الثاني بين الاخوان والثورة، اعتقال مفاجي ليله الامتحان، ص ۳.

۲. یوسف قرضاوی، ابن القرية والكتاب، ج ۲، مقابله مع صلاح نصر، الى مبنى المخابرات المصرية، ص ۳؛ همان، وتسلسل الفرع البناء، آخر فوج يغادر السجن الحربي، ص ۹؛ همان، محاكمتي، المهزله تسمى ... محكمه، ص ۶؛ همان، قبيل الاعتقال، الاستقبال في السجن الحربي، ص ۵؛ همان، ج ۱، حياتي مع الاخوان، ص ۱۲؛ عصام تليمه، القرضاوي فقيها، ص ۳۹-۴۰ (با تلخیص).

۳. یوسف قرضاوی، ابن القرية والكتاب، ج ۲، رحلة البحث عن العمل، الباقوري يعين الاخوان رغم انف المباحث، ص ۱۱.

۴. همان، رحلتي مع الحلال والحرام، العمل مع الدكتور محمد البهي، ص ۱۳؛ همان، زيارة العلامة المودودي لمصر، ص ۱۳.

۵. همان، رحلتي مع الحلال والحرام، زيارة المودودي، تتبع الصحف والمجلات، ص ۱۳؛ همان، الرد على الكراسه الماديه، ص ۱۳.

۶. همان، الرد على الكراسه الماديه، العمل مع المكتب الفني للوعظ والارشاد، ص ۱۳؛ معتز خطيب، يوسف القرضاوي فقيه الصحوة الاسلامية سيرة فكرية تحليلية، ص ۳۹-۴۰ (با تلخیص).

قرضاوی پس از پذیرفته شدن در امتحان‌های بین‌الملل در تاریخ ۱۹۶۱/۹/۱۲ به قطر رفت و در تابستان ۱۹۶۲ به مصر برگشت و به اتهام ارتباط با عبدالعزیز کامل برای کودتا علیه عبدالناصر به مدت پنجاه روز بازداشت شد و پس از خروج از زندان بار دیگر به قطر برگشت.

در ۱۹۶۵، که به سال محنة الاخوان معروف شد، حکومت مصر از قطر خواست قرضاوی را به مصر برگرداند، به این بهانه که کارش در قطر به اتمام رسیده است، ولی قطر این درخواست را رد کرد و به مصر اطلاع داد که قرارداد خود را با قرضاوی تمدید کرده است. قرضاوی هنگامی که سفارت مصر، از تأیید گذرنامه و روادید او امتناع ورزید با روادید قطری به دیگر کشورها سفر می‌کرد تا اینکه در ۱۹۶۹ گذرنامه قطری دریافت کرد.^۱

در تابستان ۱۹۶۶ به فلسطین اشغالی سفر کرد و به زیارت مسجدالاقصی و مسجد قبه رفت. هنگام صدور حکم اعدام سید قطب، به عمان مسافرت کرد تا در تظاهرات بزرگی که برای رد این حکم به راه افتاده بود شرکت کند. بعد از اعدام سید قطب، اخوان المسلمین مقابله آشکار با نظام عبدالناصر را آغاز کرد و کتاب‌هایی در این زمینه نوشته شد.

قرضاوی در تابستان ۱۹۶۸ دوباره به بیروت رفت و از بیروت به ترکیه سفر کرد و با بعضی از اشخاص گروه اخوان المسلمین به توافق رسید که اجتماعی داشته باشند و در آن امور اخوان را بررسی کرده، به آن به چشم یک گروه تنظیماتی نگاه کنند و روش‌های آن را اصلاح کرده و باعث تقویت آن گروه شوند.^۲

۵. عرصه فعالیت‌های اجتماعی

قرضاوی توجه ویژه‌ای به فعالیت‌های اجتماعی و کارهای خیریه دارد. وی همیشه حرکت و بیداری اسلامی را به سبب غرق شدن در فعالیت‌های سیاسی نکوهش می‌کند. او معتقد است جنبه سیاسی اگر تمام نیروی حرکت را به خود اختصاص نداده باشد، بیشتر آن را بلعیده است، در

۱. یوسف قرضاوی، ابن القریة والکتاب، ج ۳، الی پاکستان لنیل الدكتوراه، جواز سفر قطری، ص ۱۲؛ همان، محنة عام ۱۹۶۵م، السلطات المصریه تطلب بعودتی، ص ۲؛ همان، محنة کبری للاخوان، ص ۲؛ معتز خطیب، یوسف القرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیره فکریة تحلیلیة، ص ۴۰-۴۱ (با تلخیص).

۲. یوسف قرضاوی، ابن القریة والکتاب، ج ۱، رحلة الی بلاد الشام، الی القدس الشریف، ص ۲۰؛ معتز خطیب، یوسف القرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیره فکریة تحلیلیة، ص ۴۱-۴۲ (با تلخیص).

حالی که نیروی دشمنان اسلام در فعالیت‌های اجتماعی متمرکز شده و از آن برای گمراه کردن مسلمانان و خلع عقیده و هویت اسلامی‌شان سوء استفاده می‌کنند و تحت شعارهای خدمات اجتماعی و اعمال خیریه، مانند تأسیس مدارس، بیمارستان و مؤسسات اجتماعی مختلف، مردم را فریب می‌دهند؛ اما مسلمانان از این جنبه غافل مانده و سهل‌انگاری کرده‌اند. گروه‌های تبشیری مسیحی نیز از این جنبه بیشترین سوء استفاده را کرده‌اند و بسیاری از مناطق اسلامی را در آفریقا و آسیا، که دچار دیو فقر، جهل و بیماری بودند، درنوردیدند. همین تجربه آنها را جهت برنامه‌ریزی برای مسیحی کردن مسلمانان در جهان امیدوار کرده است؛ آنچه در کنفرانس گروه‌های تبشیری در ولایت کلرادو آمریکا طرح شد، حاکی از این حقیقت است. آنها هزار میلیون دلار به این کار اختصاص دادند و دانشکده زویمر را با همین هدف تأسیس کردند تا متخصصانی برای مسیحی کردن مسلمانان، بنا بر اختلاف محیط، زبان، مذهب و گرایش، تربیت کنند.^۱

۶. عرصه تقویت و تحکیم بیداری

بارزترین میدانی که در سال‌های اخیر همت و فعالیت‌های قرضاوی متوجه آن بود و در آن مؤثر واقع شد و قلم و اندیشه و علم و توانش را برای آن سازماندهی کرد، عرصه تقویت و تحکیم جوانان مسلمان به عنوان سربازان بیداری اسلامی بوده است. وی در بسیاری از پایگاه‌ها، کنفرانس‌ها و اجلاس‌هایی که جوانان مسلمان در خارج و داخل ممالک اسلامی ترتیب می‌دهند حضور می‌یابد؛ مخصوصاً در کنفرانس‌های دانشجویی که در آمریکا، کانادا و اروپا برگزار می‌شود. او در این مجالس سخنرانی عمومی می‌کند و در میزگردهای خصوصی نیز شرکت کرده و به شبهه‌ها و اتهام‌های دشمنان اسلام در خصوص عقیده و شریعت و تاریخ اسلامی پاسخ می‌دهد. وی نزد جوانان بیداری اسلامی مقبول و مطمئن است.

قرضاوی در خاتمه کتاب الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، در خصوص بیداری اسلامی می‌نویسد:

جبهه اسلامی باید در امور مهم و سرنوشت‌ساز متحد و یکپارچه گردد و نباید اختلاف در فروع و دیدگاه‌ها و مسائل جزئی، مانع اجتماع و تضامن و یکپارچگی در

۱. عصام تلیمه، القرضاوی فقیه، ص ۳۴-۳۵ (با تصرف).

مقابل دشمن و دست‌یابی به اهداف بزرگ و مورد اتفاق مسلمانان شود؛ چراکه اگر در اصول اساسی و اهداف کلی متفق باشیم و ایمان داشته باشیم، می‌توانیم در مسائل جزئی و برداشت‌ها، به‌ویژه برداشت‌های جزئی، مختلف باشیم و این اختلاف منجر به تفرقه و دشمنی و کینه نشود. چنین اختلافی مضر نیست. پس از مبارزه‌ای که امت مسلمان از محیطی به محیط دیگر جهت آزادی و پیشرفت و اتحاد بر پایه دین اسلام در پیش گرفته، بر ما لازم و واجب است که همه اختلافات فرعی را فراموش کرده و درگیری‌های اطراف خود را نادیده بگیریم تا به صورت صف واحد و متحد در مقابل قدرت‌های شرور و معادی درآییم و از دشمنان بیاموزیم که چگونه با داشتن اختلافات اساسی هنگام مقابله با اسلام، متحد و یکپارچه می‌شوند، همان‌گونه که قرآن کریم به این نکته اشاره فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ الْأَتَّعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾؛ آنان که کافر شدند نیز دوستدار و مددکار یکدیگرند و شما مسلمین اگر آن را (که خدا دستور داده از اتفاق و اخوت و غیره) به کار نبندید همانا فتنه و فساد بزرگ روی زمین رخ خواهد داد (انفال: ۷۳).

وی کتاب‌هایی را با هدف تقویت و تحکیم بیداری اسلامی نگاشته است، مانند الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف، ظاهرة الغلو في التكفير، اولويات الحركة الاسلامية، الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي، الصحوة الاسلامية بين اختلاف المشروع والتفرق المذموم.^۱

۷. عرصه اقتصاد اسلامی

قرضاوی مدت فراوانی است که از لحاظ نظری و اجرایی به مسئله اقتصاد اندیشیده و به این جنبه اهمیت داده است. وی در این زمینه سخنرانی‌هایی داشته و درس‌های متعددی درباره اقتصاد اسلامی ارائه کرده است. همچنین کتاب‌هایی نیز در این زمینه نوشته که در کشورهای عربی و دنیای اسلام شهرت یافته‌اند. وی بانک اسلامی را، از نظر اجرایی، با همکاری اتحاد جهانی بانک اسلامی، چه قبل از تأسیس و چه پس از آن، پشتیبانی کرده و هنوز هم بازوی محکم آن است و مسیر آن را تحکیم و گام‌هایش را تقویت و پیوسته از آن دفاع می‌کند.^۲

۱. عصام تلیمه، القرضاوی فقیها، ص ۳۶ (با تصرف).

۲. همان، ص ۳۳ (با تصرف).

قرضاوی در بخش اقتصاد اسلامی فعالیت‌های مختلف و باارزشی انجام داده است، از جمله آنها، تألیفات باارزش او در بخش نظام مالی اسلامی است، مانند کتاب فقه الزکاة. همچنین در بخش فقر و راه‌حل اسلامی کتابی با عنوان مشکلة الفقر وكيف عالجهما الاسلام نگاشته و از جمله تحقیقات مهمی که در باب اقتصاد اسلامی انجام داده تألیف کتاب دور القیم والاخلاق فی الاقتصاد الاسلامی است.

قرضاوی علم اقتصاد را این‌گونه تعریف می‌کند: «علمی که درباره جمیع بخش‌های زندگی اقتصادی بحث می‌کند و به عبارت دیگر، علم اقتصاد از روش‌های تولید و توزیع بحث می‌کند که به جامعه امکان می‌دهد تا موارد اقتصادی مورد استفاده را به کار ببرد». وی معتقد است فرق اساسی بین علم اقتصاد و مذهب اقتصادی در تطبیق عدالت اجتماعی است.

مبادی و ارکان در نظام اقتصادی بنا بر نظر قرضاوی

۱. مرتبط داشتن اقتصاد با احکام فقهی؛ اقتصاد اسلامی دینی، نظامی است که بر پایه دین و اخلاق استوار شده است. البته این به معنای بستن باب اجتهاد نیست و در واقع مالک حقیقی خداست و انسان خلیفه او بر روی زمین است و بر همین مبنا ارتباط انسان با مال و با خدا و انسان‌های دیگر بنا می‌شود.

۲. توازن بین ملکیت خاصه و عامه و بین آزادی مطلق و جبر مطلق و فعالیت‌های منضبط و فعالیت‌های بدون قید و شرط.

قرضاوی خاطر نشان می‌کند که فقه اسلامی ملکیت خاصه و عامه را در مجال تکامل و تعاون، و نه در مجال تضاد و تناقض، قرار داده است. او در این خصوص شکست سرمایه‌داری و کمونیسم را در به کار بردن صحیح و معتدل ملکیت خاصه تبیین می‌کند؛ چراکه سرمایه‌داری افسار آزادی ملکیت را رها گذاشته تا به طبقات مردم زحمت‌کش ظلم و جفا شود و کمونیسم بر ملکیت خاصه مسلط شد و مردم را به فقر دچار کرد.^۱

نکته مهم این است که قرضاوی فارغ‌التحصیل رشته اقتصاد نیست، اما عواملی باعث ورود وی به عرصه اقتصادی شد، مانند دفاع از بعد اقتصادی اسلام، از جمله اثبات جامع بودن این دین و

۱. سایت تبلیغی تقریب (الموقع الإعلامي للتقريب)، تاریخ درج ۲۰۰۷/۹/۸ (با تلخیص و تصرف).

اینکه اسلام در بردارنده تمام راه‌حل‌ها برای همه جوانب زندگی است؛ به خصوص بعد از ابتدای جهان اسلام در قرن بیستم به لائیک‌ها و اینکه آنها اسلام را متهم کردند که هیچ‌گونه راه‌حل و روشی در بخش اقتصاد ندارد و کوشیدند دین اسلام را منحصر به مساجد کنند. در این زمینه قرضاوی با گفت‌وگوها و سخنرانی‌ها و تألیفاتش سعی در اثبات این حقیقت دارد که اسلام حلال تمام مشکلات اقتصادی و مالی است.

اما عامل دومی که باعث شد او در این بخش قدم بگذارد نیازمندی بیداری اسلامی و پرسش‌های آنها درباره این بخش از اسلام است. عامل سوم، تشکیکی بود که در این مسئله صورت می‌گرفت که آیا بانک‌های اسلامی ای که بعد از ۱۹۷۵ تأسیس شد مصداق بانک بدون رباست و تفاوتی با بانک‌های ربوی موجود ندارند.

قرضاوی کوشید در تألیفاتش به قرآن، نصوص صحیح و ادله علمی استناد کند، اما در سایر فعالیت‌های اقتصادی نقش بسیار مهمی در ایجاد بانک‌های اسلامی داشت. وی در سال‌های اول تأسیس بانک دبی مشاور آن بود.^۱ سپس دعوت به همکاری با شرکت جذب معامله‌ای مضاربه‌ای خلیج شد.

قرضاوی هنگام تأسیس بانک فیصل مصری به‌عنوان یکی از اعضای هیئت مدیره آن انتخاب شد. سپس به‌عنوان عضو هیئت عالی شرع - که در البهاما تأسیس و فعالیت‌هایش از ژنو سوئیس آغاز شد - جهت اداره بیت‌المال منصوب شد. او در ۱۹۸۲ به‌عنوان رئیس فتاوی و کنترل شرعی بانک اسلامی قطر انتخاب شد. همچنین پس از آن ریاست بانک بین‌المللی اسلامی، ریاست بانک التقوی و پس از مدتی ریاست مؤسسه راجحی و مجموعه البرکه و اولین بانک اسلامی را بر عهده گرفته است.

قرضاوی در جهت مساعدت و یاری رساندن به بانک‌های اسلامی کوشید آن را از نشانه‌های کامل خیزش اسلامی معاصر جلوه دهد. لذا وی از بانک‌ها به مثابه نماد بیداری اسلامی یاد می‌کند که در زمینه اقتصاد اهمیت فراوانی دارند؛ چراکه مسلمانان در برهه‌ای از زمان در زمینه‌های اقتصادی شکست خوردند و نزدیک بود این شکست تمام‌عیاری در مقابل نظام‌های غربی باشد.

۱. سایت تبلیغی تقریب (الموقع الإعلانی للتقریب) تاریخ درج ۲۰۰۷/۹/۸ (با تلخیص و تصرف).

بنابراین قرضاوی در بیشتر کنفرانس‌های اقتصادی که بانک‌های اسلامی و مجامع فقهی (مثل مجمع فقهی اسلامی که تابع رابطه العالم الاسلامی و مجمع بین المللی الفقه الاسلامی و غیره) برپا می‌کردند و ایشان در آنها عضویت داشت، حضور فعالی داشت.

۸. عرصه مشارکت به عنوان عضو مجالس و مؤسسات

قرضاوی، بنا به اعتماد و جایگاه ویژه‌ای که بین خواص و عامه مردم دارد، عضو بسیاری از مجالس، مراکز و مؤسسه‌های علمی، تبلیغی، تربیتی، اقتصادی و اجتماعی است، هرچند با توجه به کمبود وقت و کثرت مسئولیت‌ها از شرکت در بسیاری از مراکز معذور است. اینک فهرستی از مشارکت و عضویت وی در مجالس و مؤسسات را ارائه می‌دهیم:

- عضویت درازمدت در شورای عالی تربیت قطر؛
- عضو مجمع فقه اسلامی وابسته به اتحادیه جهان اسلام در مکه مکرّمه؛
- کارشناس مجمع فقهی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی در جدّه؛
- عضو عالی در دانشگاه اسلامی مدینه؛^۱
- عضو مجمع پژوهش‌های تمدن اسلامی (مؤسسه اهل‌البیت) در اردن؛
- عضو هیئت امنای مرکز مطالعات اسلامی آکسفورد؛
- عضویت مجلس اداری بانک ملک فیصل مصر؛^۲
- عضو هیئت امنای سازمان دعوت اسلامی در آفریقا، که مرکز آن در خارطوم است؛
- عضو هیئت نظارت شرعی بر شرکت (الراجحی للاستثمار) در عربستان سعودی؛^۳
- عضو مؤسسه رسانه‌ای جهان اسلام در اسلام‌آباد؛
- نایب رئیس هیئت شرعی جهانی برای گردآوری زکات که مرکز آن در کویت است؛
- رئیس دانشکده ائمه مصر با تعیین شیخ بهی الخولی و مساعدت وزیر اوقاف الباقوری؛
- رئیس هیئت علمی دانشگاه مطالعات اسلامی در فرانسه؛
- رئیس هیئت نظارت شرعی بر بانک اسلامی بین‌المللی در قطر؛

۱. یوسف قرضاوی، ابن‌القریه والکتاب، ج ۳، ص ۲۱.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۲۰.

- رئیس هیئت نظارت شرعی بر بانک اسلامی فیصل در بحرین و پاکستان؛

- رئیس هیئت نظارت شرعی بر بانک تقوی در سوئیس؛

- رییس مجلس افتا و پژوهش‌های اسلامی در اروپا.^۱

۹. عرصه کنفرانس‌ها و سمینارها

ممکن نیست کنفرانس، همایش، سمینار یا میزگردی درباره فکر اسلامی یا دعوت اسلامی برگزار شود و قرضاوی بدان دعوت نشود؛ این هم به خاطر ارج و احترام خاص مدیران این مجالس به جایگاه قرضاوی در میان دانشمندان و دعوتگران و اندیشمندان است. او نیز با توجه به وقت و شرایط عملی و ارتباطات متعددش با بحث‌های آماده شده، در این اماکن شرکت می‌کند و به ارائه بحث و گفت‌وگو می‌پردازد. برای مثال، به تعدادی از کنفرانس و سمینارهایی اشاره می‌کنیم که وی در آنها مشارکت داشته است:

- نخستین کنفرانس در خصوص اقتصاد اسلامی تحت سرپرستی دانشگاه ملک عبدالعزیز در مکه مکرّمه؛

- کنفرانس در خصوص بهره‌بانک‌ها، که در کوالالمپور کشور مالزی برگزار شده بود؛^۲

- نخستین کنفرانس جهانی برای توجیه دعوت و آموزش دعوتگران با سرپرستی دانشگاه مدینه؛

- نخستین کنفرانس فقه اسلامی در ریاض با سرپرستی دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود؛

- جشن ندوة العلماء لکهنوی هند و کنفرانس اسلام و مستشرقین، که از سوی ندوة العلماء با

همکاری دارالمصنفین در شهر اعظم‌گه هند برگزار شد و با توافق تمام حضار ریاست را به قرضاوی سپردند؛^۳

- کنفرانس تشریح اسلامی لیبی تحت سرپرستی دانشکده پژوهش‌های عربی - اسلامی (دانشگاه السنوسیه قدیم)؛^۴

۱. همان، ص ۲۰؛ عصام تلیمه، القرضاوی فقیهها، ص ۳۷-۳۸.

۲. یوسف قرضاوی، ابن القریه والکتاب، ج ۳، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۲۱.

۴. همان، ص ۱۵.

- کنفرانس سیره نبوی و سنت شریف که در بیش از چند کشور برگزار شد و در قطر قرضاوی به عنوان نایب رئیس انتخاب شد؛^۱
- کنفرانس مختص به اخوان المسلمین که در ترکیه برگزار شد؛^۲
- برپایی کنفرانس سالانه الأزهر در مصر و مشارکت در آن.

آثار قرضاوی

تألیفات قرضاوی از ۱۶۰ اثر تجاوز کرده و در جهان اسلام از آنها استقبال فراوانی شده است. بعضی از تألیفات وی چندین بار چاپ شده و تعداد فراوانی از این کتاب‌ها به زبان‌های زنده دنیا ترجمه شده است. اما گزارش از مقاله‌ها و سخنرانی‌ها و خطبه‌ها و دروس او به ۴۰ صفحه می‌رسد که به خاطر جلوگیری از اطاله کلام از نقل آنها خودداری کردیم.^۳ نویسندگان اهل سنت، قرضاوی را از کم‌نظیرترین مؤلفان جهان اسلام شمرده‌اند، چراکه به اعتقاد آنها، وی بین محکومات شرع و مقتضیات زمان جمع کرده و نوشته‌هایش ویژگی خاصی دارد. به خصوص اینکه او از نظریه‌پردازان جریان موسوم به «الوسطیة الاسلامیة» بوده و بین سلفیت و نوگرایی تلفیق کرده است.^۴

در ادامه فهرست آثار قرضاوی ارائه می‌شود:

بخش ایمان و عقاید			
۱	الایمان والحیة ^۵ (۱۹۶۷)	مکتبة وهبة	قاهره ۱۹۹۰

۱. عصام تلیمه، القرضاوی فقیه، ص ۳۱-۳۲.
۲. یوسف قرضاوی، ابن القریه والکتاب، ج ۳، ص ۱۰.
۳. تمام مطالبی که درباره آثار و تألیفات یوسف قرضاوی است، از منابع زیر استفاده شده است: یوسف قرضاوی، ابن القریه والکتاب (سه جلد)، دلیل الباحثین الی کتابات العلامه الدكتور یوسف قرضاوی والکتابات عنه، ص ۲۲۳-۲۴۰؛ مذكرات القرضاوی نبذه عن القرضاوی من هو الشیخ یوسف بن عبد الله القرضاوی، ص ۵-۸؛ عصام تلیمه، القرضاوی فقیه، ص ۳۷-۳۸؛ معتز خطیب، یوسف قرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیرة فکریة تحلیلیة، ص ۲۲۳-۲۴۰؛ مدخل یوسف قرضاوی، ویکی‌پدیا.
۴. سایت یوسف قرضاوی و نیز بنگرید: محمد بن مختار شقیطی، دلیل الباحثین الی کتابات العلامه الدكتور یوسف قرضاوی والکتابات عنه، ص ۱۱-۲۴.
۵. تواریخ داخل پراتر مربوط به نخستین چاپ کتاب است.

۲	وجود الله ^۱ (۱۹۸۹)	مؤسسة الرسالة	بيروت	۲۰۰۱
۳	حقيقة التوحيد (۱۹۸۹)	مؤسسة الرسالة	بيروت	۲۰۰۱
۴	موقف الاسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى (۱۹۹۹)	مكتبة وهبة	قاهره	۱۹۹۹
۵	الايمان بالقدر (۲۰۰۰)	المكتب الاسلامي	بيروت	۲۰۰۱
۶	الشفاعة في الآخرة بين النقل والعقل: مناقشه هادئه للدكتور مصطفى محمود (۲۰۰۰)	مكتبة نهضة مصر	قاهره	۲۰۰۷
۷	الدين في عصر العلم (۲۰۰۰)	مؤسسة الرسالة	بيروت	۲۰۰۰
۸	فصول بين العقيدة والسلف والخلف (۲۰۰۵)	مكتبة وهبة	قاهره	۲۰۰۷
بخش علوم قرآنی				
۹	الصبر في القرآن (۱۹۷۷)	مكتبة وهبة	قاهره	۱۹۹۸
۱۰	تفسير سورة الرعد (۱۹۹۴)	مكتبة وهبة	قاهره	۱۹۹۸
۱۱	العقل والعلم في القرآن الكريم (۱۹۹۶)	مؤسسة الرسالة	بيروت	۲۰۰۱
۱۲	كيف تتعامل مع القرآن العظيم (۱۹۹۷)	مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر	دوحه قطر	۲۰۰۵
۱۳	واجبنا نحو القرآن الكريم (۲۰۰۹)	مكتبة وهبة	قاهره	۲۰۰۹
۱۴	تفسير سورة ابراهيم	در دست انتشار		
۱۵	تفسير سورة الحجر	در دست انتشار		
بخش علم حديث				
۱۶	قطوف دانية من الكتاب والسنة (۱۹۵۱)	دار التوزيع والنشر الاسلامية	قاهره	۱۹۵۱
۱۷	الرسول والعلم (۱۹۸۰)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۱۹۹۵
۱۸	نحو موسوعة للحديث الصحيح مشروع منهج مقترح ^۲	مكتبة وهبة	قاهره	۲۰۰۲

۱. اصل كتاب وجود الله شش مقاله با همين عنوان بوده كه در مجله حضارة الاسلام سورى چاپ شده بود، و بعدها به صورت كتاب درآمد.

۲. در اصل اين كتاب مجموع دو مقاله است كه مشخصات آنها چنين است: «نحو موسوعة للحديث الصحيح، مشروع منهج ←

۱۹	المنتقى من الترهيب والترهيب (دو جزء) (۱۹۸۶)	المكتب الاسلامى	بيروت	۲۰۰۰
۲۰	كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط ^۱ (۱۹۸۹)	دار الشروق	قاهره	۲۰۰۶
۲۱	المدخل لدراسة السنة النبوية (۱۹۹۱) ^۲	مؤسسة الرسالة	قاهره	۱۹۹۸
۲۲	السنة مصدر للمعرفة والحضارة (۱۹۹۷)	دار الشروق	قاهره	۲۰۰۵
۲۳	فى رحاب السنة	در دست انتشار		
بخش اصول فقه				
۲۴	الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط (اوائل الثمانينات)	المكتب الاسلامى	بيروت	۱۹۹۸
۲۵	مدخل لدراسة الشريعة الاسلامية (۱۹۹۰)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۱۹۹۶
۲۶	الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية ^۳ (۱۹۸۵)	دار العلم	كويت	۱۹۹۸
۲۷	الفتوى بين الانضباط والتسيب ^۴ (۱۹۸۸)	دار الصحوة	قاهره	۱۹۹۸
۲۸	المرجعية العليا فى الاسلام للقرآن والسنة: ضوابط ومحاذير فى الفهم والتفسير (۱۹۹۲)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۱۹۹۶
۲۹	موقف الاسلام من الالهام والكشف والروى ومن التمم والكهانة والرقي ^۵ (۱۹۹۴)	مكتبة وهبة	قاهره	۱۹۹۴
۳۰	دراسه فى المقاصد الشرعية: بين المقاصد الكلية	دار الشروق	قاهره	۲۰۰۶

→ مقترح»، در: مجله مركز بحوث السنة والسيرة، ش ۱، ص ۳۰۹-۳۴۶، دوحه، ۱۹۸۴؛ «نحو موسوعة الحديث النبوي»، در: مجلة المسلم المعاصر، ش ۴۱، ص ۱۱۷-۱۴۷، بيروت، ۱۹۸۴.

۱. اصل اين كتاب تحقيقى است با عنوان «السنة النبوية و منهجها في بناء المعرفة والحضارة» كه در ۱۹۸۹ در عمان ارائه شده است.

۲. بيشتر بخش‌هاى اين كتاب قبلاً در ضمن كتاب كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم و ضوابط منتشر شده است.

۳. اصل اين كتاب بحثى بوده است با عنوان الاجتهاد في الشريعة كه در ۱۹۸۳ در الجزائر در سمينار فكر اسلامى ارائه شد.

۴. اصل آن مقاله‌اى بوده است با عنوان «الفتوى بين الماضى والحاضر»، منتشر شده در: مجله مسلمان معاصر، ش ۵، ص ۵۳-۷۶، ۱۹۷۶.

۵. اصل آن مقاله‌اى است با عنوان «الالهام والكشف والروى: هل تعد مصادر للاحكام الشرعية؟»، منتشر شده در: مجله سالانه دانشكده دين و قانون و تحقيقات اسلامى دانشگاه قطر.

			والنصوص الجزئية ^۱ (۲۰۰۶)	
بی تا	سان دیس فرنسا	الاتحاد العالمی لعلماء المسلمین / لجنة التألیف والترجمة	موجبات تغییر الفتوی فی عصرنا	۳۱
۲۰۱۰	قاهره	دار الشروق	الفتاوی الشاذة: معاييرها وتطبيقاتها واسبابها وكيف تعالجها وتوقها (۲۰۱۰)	۳۲
بخش فقه				
۱۹۹۱	قاهره	مکتبه وهبة	الحلال والحرام فی الاسلام (۱۹۶۰)	۳۳
۱۹۹۳	قاهره	مؤسسة الرسالة	فقه الصيام (سلسله تیسیر الفقه) (۱۹۹۰)	۳۴
۲۰۰۴	عمان	دار الفرقان	الاسلام والفن (۱۹۹۶)	۳۵
۱۹۹۶	قاهره	مکتبه وهبة	تیسیر الفقه للمسلم المعاصر فی ضوء الكتاب والسنة: نحو فقه میسر معاصر فی اصول الفقه المیسر، فقه العلم (۱۹۹۹)	۳۶
۲۰۰۰	بیروت	مؤسسة الرسالة	الضوابط الشرعية لبناء المساجد (۲۰۰۰)	۳۷
۲۰۰۱	قاهره	دار الشروق	فی فقه الاقليات المسلمة: حياة المسلمین وسط المجتمعات الاخری (۲۰۰۱)	۳۸
۲۰۰۶	قاهره	مکتبه وهبة	فقه الغناء والموسیقی فی ضوء الكتاب والسنة (۲۰۰۱)	۳۹
۲۰۰۲	قاهره	مکتبه وهبة	فقه الطهارة (سلسله تیسیر الفقه) (۲۰۰۲)	۴۰
۲۰۰۵	قاهره	مکتبه وهبة	فقه اللهو والترویح ^۲ (۲۰۰۵)	۴۱
۲۰۱۰	قاهره	دار الشروق	زراعة الاعضاء فی ضوء الشريعة الاسلامية (۲۰۱۰)	۴۲
بخش مجموع فتاوی				
۱۹۸۷-	کویت	دار العلم	فتاوی معاصره (اربعه اجزاء)	۴۳

۱. همان.

۲. اصل آن بحثی است که در کنفرانس تبلیغی رمضان ۲۰۰۲ بیان شد، و بعدها به صورت کتاب درآمد.

۲۰۰۹			۱۹۷۹-۱۹۹۳-۲۰۰۳-۲۰۰۹	
۱۹۹۸	قاهره	دار الفكر العربی	فتاوی المرأة المسلمة (۱۹۹۶)	۴۴
۲۰۰۴	قاهره	مکتبه وهبة	مائة سؤال عن الحج والعمرة والاضحية ^۱ (۲۰۰۲)	۴۵
۲۰۰۳	قاهره	مکتبه وهبة	فتاوی من اجل فلسطين (۲۰۰۲)	۴۶
بخش فقه سیاسی				
۱۹۹۷	قاهره	مکتبه وهبة	غير المسلمين في المجتمع الاسلامي (۱۹۷۷)	۴۷
۲۰۰۷	قاهره	مکتبه وهبة	لتربية السياسية عند حسن البناء (۲۰۰۷)	۴۸
			الامة الاسلامية حقيقة لا وهم	۴۹
	۱۹۹۶	قاهره	مؤسسة الرسالة	۵۰
۱۹۹۶	بيروت	المكتب الاسلامي	جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة (۱۹۹۶)	۵۱
۱۹۹۹	قاهره	دار الشروق	من فقه الدولة في الاسلام	۵۲
۲۰۰۰	قاهره	مؤسسة الرسالة	السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها	۵۳
۲۰۰۱	بيروت	مؤسسة الرسالة	لقدس قضية كل مسلم (۲۰۰۰)	۵۴
۲۰۰۰	قاهره	دار الشروق	امتنا بين قرنين (۲۰۰۰)	۵۵
۲۰۰۵	قاهره	دار الشروق	تاريخنا المفترى عليه (۲۰۰۵)	۵۶
۲۰۰۷	قاهره	دار الشروق	الاسلام والعنف (۲۰۰۷)	۵۷
۲۰۰۷	بيروت	المكتب الاسلامي	الحرية الدينية والتعددية في نظر الاسلام (۲۰۰۷)	۵۸
۲۰۰۷	دبلن	المجلس الاوروبي للافتاء والبحوث	الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات (۲۰۰۷)	۵۹
۲۰۰۹	قاهره	مکتبه وهبة	الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات (۲۰۰۷)	۶۰
۲۰۰۹	دوحه	مركز القرضاوی للواسطية الاسلامية والتجديد	فقه الجهاد: دراسة مقارنة لاحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة (۲۰۰۹)	۶۱

۱. این کتاب مجموعه پرسش‌هایی است درباره این موضوع، که از قرضاوی پرسیده شده است. احمد جعفر (روزنامه‌نگار) این پرسش‌ها را از برنامه‌های المنبر در شبکه ابوظبی، و دین و حیا در شبکه الجزیره، و نیز از تارنمای اسلام آنلاین و تارنمای قرضاوی گردآوری کرد و قرضاوی آن را به صورت کتاب درآورد.

بخش فقه زن و خانواده			
١٩٨٤	دوحه	جامعة قطر	فى فقه الرضاع (١٩٨٤)
٢٠٠٤	قاهره	مؤسسة الرسالة	مركز المرأة فى حياة الاسلاميه (١٩٩٦)
١٩٩٨	بيروت	المكتب الاسلامى	النقاب للمرأة بين القول ببدعة والقول بوجوبه (١٩٩٦)
١٩٩٩	قاهره	مكتبة وهبة	زواج المسيار: حقيقتة وحكمة (١٩٩٩)
٢٠٠٠	قاهره	مكتبة وهبة	الاستلحاق والتبني فى الشريعة الاسلاميه (٢٠٠٠)
٢٠٠١	قاهره	مكتبة وهبة	مسلمة الغد (٢٠٠١)
٢٠٠٤	قاهره	مكتبة وهبة	حقوق الشيوخ والمسنين فى ضوء الشريعة الاسلام ^١ (٢٠٠١)
٢٠٠٥	قاهره	مكتبة وهبة	دور المرأة المسلمة فى الصحوة الاسلاميه (٢٠٠٥)
٢٠٠٥	قاهره	مكتبة وهبة	الاسرة كما يريدتها الاسلام (٢٠٠٥)
٢٠٠٦	قاهره	مكتبة وهبة	الحكم الشرعى فى ختان الاناث (٢٠٠٦)
٢٠٠٧	بيروت	المكتب الاسلامى	دية المرأة فى الشريعة الاسلاميه (٢٠٠٧)
بخش اقتصاد اسلامى			
١٩٨٦	قاهره	مكتبة وهبة	مشكلة الفقر وكيف عالجهها الاسلام (١٩٩٦)
١٩٨٦	بيروت	مؤسسة الرسالة	فقه الزكاة: دراسة مقارنة لاحكامها وفلسفتها فى ضوء القرآن والسنة - دو جزء (١٩٧١)
١٩٩٨	قاهره	مؤسسة الرسالة	بيع المرابحة للأمر بالشراء كمتاجرية المصارف الاسلاميه ^٢
١٩٩٣	قاهره	مؤسسة الرسالة	فوايد البنوك هي الربا الحرام: دراسة فقهية فى ضوء القرآن والسنة والواقع مع مناقشة مفصلة لفتوى فضيلة المفتى عن الشهادة الاستثمار (١٩٩٠)

١. در اصل، اين اثر بحثى است كه قرضاوى در كنفرانس ١٩٩٩، در كويت ارائه كرد (معتز الخطيب، يوسف القرضاوى فقيه الصحوة الاسلاميه سيره فكرية تحليلية، ص ٢٣٦).

٢. اصل آن مقاله اى است با همين عنوان، منتشر شده در: مجله الامة قطري، ش ٦٤، ص ٨، س ١٩٨٥.

۱۹۹۴	بیروت	مؤسسة الرسالة	لكي تنجح مؤسسة الزكاة في التطبيق المعاصر ^۱ (۱۹۹۴)	۷۷
۱۹۹۶	بیروت	مؤسسة الرسالة	دور القيم والاخلاق في الاقتصاد الاسلامي (۱۹۹۶)	۷۸
۲۰۰۱	قاهره	دار الشروق	دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية وشروط نجاحها ^۲ (۲۰۰۱)	۷۹
۲۰۰۸	قاهره	دار الشروق	اصول العمل الخيري في الاسلام (۲۰۰۷)	۸۰
۲۰۱۰	قاهره	دار الشروق	مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال (۲۰۱۰)	۸۱
۲۰۰۱	قاهره	دار الشروق	رعايه البيئة في الشريعة الاسلام (۲۰۰۱)	۸۲
		در دست انتشار	القواعد الضابطة للمعاملات المالية	۸۳
بخش اسلام شناسی				
۱۹۹۵	قاهره	مكتبة وهبة	العبادة في الاسلام (۱۹۶۰)	۸۴
۱۹۹۳	قاهره	دار الصحوة للنشر والتوزيع	شريعة الاسلام صالحة لتطبيق في كل زمان (۱۹۷۲)	۸۵
۱۹۸۹	قاهره	مكتبة وهبة	الخصائص العامة للاسلام (۱۹۷۷)	۸۶
۱۹۹۳	بیروت	مؤسسة الرسالة	لماذا الاسلام؟ بين الاسلام والنظم البشرية (۱۹۹۳)	۸۷
۱۹۹۵	قاهره	دار الوفاء و دار الصحوة	الاسلام الذي ندعو اليه (۱۹۹۴)	۸۸
۲۰۰۱	بیروت	مؤسسة الرسالة	مدخل لمعرفة الاسلام (۱۹۹۵)	۸۹
۲۰۰۱	بیروت	مؤسسة الرسالة	الاسلام حضارة الغد (۱۹۹۵)	۹۰
۱۹۹۹	قاهره	دار النهضة مصر	الاسلام كما نؤمن به: ضوابط وملامح (۱۹۹۹)	۹۱
۲۰۰۴	قاهره	مكتبة وهبة	حاجة البشرية الى الرسالة الحضارية لامتنا (۲۰۰۰)	۹۲

۱. دارالوفاء واقع در شهر منصوره این مقاله را در ۱۹۹۸ با عنوان «عوامل النجاح مؤسسه، الزكاة في التطبيق المعاصر» منتشر کرد.

۲. اصل آن بحثی بوده است که در کنفرانس جهانی اقتصاد در مکه مکرمه، در ۱۹۷۶ بیان شده است.

بخش کتب جریان میانه‌رو و نوگرای اسلامی			
۹۳	الفقه الاسلامی بین الاصله والتجدید ^۱ (۱۹۷۵)	مکتبه وهبه	قاهره ۲۰۰۴
۹۴	ظاهرة الغلو في التكفير ^۲ (۱۹۷۸)	مکتبه وهبه	قاهره ۱۹۸۵
۹۵	الصحة الاسلامية بين الجحود والتطرف (۱۹۸۲)	دار الفكر العربي	قاهره ۱۹۹۸
۹۶	من اجل الصحة الراشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا (۱۹۸۸)	دار الوفاء	المنصوره ۱۹۹۵
۹۷	الصحة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم (۱۹۸۹)	مؤسسة الرسالة	قاهره ۱۹۹۵
۹۸	شمول الاسلام في ضوء شرح علمي مفصل لاصول العشرين (۱۹۹۱)	مکتبه وهبه	قاهره ۱۹۹۵
۹۹	ملاحم المجتمع المسلم الذي ننشده (۱۹۹۳)	مکتبه وهبه	قاهره بی تا
۱۰۰	الثقافة العربية الاسلامية بين الاصله والمعاصرة (۱۹۹۴)	مکتبه وهبه	قاهره ۱۹۹۴
۱۰۱	الصحة الاسلامية بين الآمال والمحاذير (۱۹۹۴)	مؤسسة الرسالة	بيروت ۲۰۰۰
۱۰۲	في فقه الاولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة (۱۹۹۵)	مؤسسة الرسالة	قاهره ۱۹۹۹
۱۰۳	عوامل السعة والمرونة في الشريعة الاسلامية (۱۹۹۹)	مکتبه وهبه	قاهره ۱۹۹۹
۱۰۴	السنة والبدعة (۱۹۹۹)	مؤسسة الرسالة	بيروت ۲۰۰۰
۱۰۵	ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق	دار الشروق	قاهره ۲۰۰۴
۱۰۶	كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف (۲۰۰۱)	مکتبه وهبه	قاهره ۲۰۰۴
۱۰۷	الصحة الاسلامية من المراهقة الى الرشد (۲۰۰۲)	دار الشروق	قاهره ۲۰۰۲
۱۰۸	كلمات في الوسطية الاسلامية ومعالمها (۲۰۰۷)	مركز العالمی للواسطیة	کویت ۲۰۰۷
۱۰۹	فقه الواسطية والتجدید (۲۰۱۰)	مركز القرضاوی	در

۱. اصل آن مقاله‌ای بوده است منتشرشده در: مجله مسلمان معاصر، ش ۳، ص ۳۹-۶۴؛ و ش ۲، ص ۲۹-۶۰، ۱۹۷۵.

۲. اصل آن مقاله‌ای بوده است با عنوان «ظاهرة الغلو في التكفير»، منتشرشده در: مجله مسلمان معاصر، ش ۹، ص ۳۵-۹۰، ۱۹۷۷.

	دست انتشار	للواسطية الاسلامية والتجديد		
۱۱۰	بیروت ۲۰۰۰	مؤسسة الرسالة	الوقت في حياة المسلم (۱۹۸۵)	
۱۱۱	قاهره ۲۰۰۱	مؤسسة الرسالة	قيمة الانسان وغاية وجوده في الاسلام (۱۹۹۱)	
۱۱۲	قاهره ۲۰۰۱	مؤسسة الرسالة	التوكل (۱۹۹۵)	
۱۱۳	قاهره ۲۰۰۲	مؤسسة الرسالة	التوبة الى الله (۲۰۰۱)	
۱۱۴	دمشق ۲۰۰۱	دار العلم	ابتهالات ودعوات (۲۰۰۱)	
۱۱۵	بیروت ۲۰۰۱	مؤسسة الرسالة	النية والاخلاص (۲۰۰۱)	
۱۱۶	قاهره ۲۰۰۴	دار الشروق	الحياة الربانية والعلم ۲ (۲۰۰۲)	
۱۱۷		در دست انتشار	الورع والزهد	
۱۱۸		در دست انتشار	المراقبة والمحاسبة	
بخش تبليغ و حرکت اسلامي				
۱۱۹	قاهره ۱۹۷۹	مكتبة وهبة	التربية الاسلامية ومدرسة حسن البنا (۱۹۷۹)	
۱۲۰	بیروت ۲۰۰۱	مؤسسة الرسالة	رسالة الازهر بين الامس واليوم والغد (۱۹۸۴)	
۱۲۱	قاهره ۱۹۸۷	مكتبة وهبة	الناس والحق (۱۹۸۵)	
۱۲۲	قاهره ۱۹۹۷	مؤسسة الرسالة	اولويات الحركة الاسلامية في المرحلة القادمة (۱۹۹۰)	
۱۲۳	قاهره ۲۰۰۴	مكتبة وهبة	التربية عند الامام الشاطبي (۱۹۹۴)	
۱۲۴	بیروت ۱۹۹۳	مؤسسة الرسالة	واجب الشباب المسلم (۱۹۸۸)	
۱۲۵	قاهره ۲۰۰۴	مكتبة وهبة	اين الخلل؟ ^۳ (۱۹۹۶)	
۱۲۶	قاهره ۱۹۹۷	مؤسسة الرسالة	ثقافة الداعية ^۴ (۱۹۹۷)	

۱. اصل آن مقاله‌ای است با عنوان «قيمة الانسان وغاية وجوده في ضوء القرآن والسنة»، منتشرشده در: مجله مركز بحوث السنة والسيره، ش ۵، ص ۱۱-۲۹، دوحه قطر، ۱۹۹۱.

۲. اصل كتاب سخنرانی‌ای است با عنوان «منهج القرآن والسنة في اقامة الحياة الروحية»، ارائه شده در: سمینار فکری اسلامی در الجزائر، ۱۹۹۱.

۳. اصل آن سه مقاله بوده که در مجله الامه قطر به همان عنوان منتشر شده است.

۴. اصل آن تحقیقی است با عنوان «ثقافة الداعية ومصادرها»، ارائه شده در: کنفرانس جهانی تبليغ و آمادہ‌سازی مبلغان در مدینه منوره، ۱۹۷۷.

۱۲۷	الاخوان المسلمون: ۷۰ عاما في الدعوة والتربية والجهاد (۱۹۹۹)	مكتبة وهبة	قاهره	۱۹۹۹
۱۲۸	المحنة في واقع الحركة الاسلامية (۱۹۹۵)	مكتبة وهبة	قاهره	۲۰۰۹
بخش راهکارهای اسلامی				
۱۲۹	الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا (۱۹۶۸)	مكتبة وهبة	قاهره	۱۹۹۷
۱۳۰	درس النكبة الثانية: لماذا انهزمتنا وكيف ننتصر (۱۹۶۸)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۲۰۰۱
۱۳۱	الحل الاسلامي فريضة و ضرورة (۱۹۷۴)	مكتبة وهبة	قاهره	۲۰۰۰
۱۳۲	جيل النصر المنشود ^۱ (۱۹۸۳)	مكتبة وهبة	قاهره	۱۹۹۸
۱۳۳	بينات الحل الاسلامي وشبهات العلمانيين والمغترين (۱۹۸۷)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۱۹۹۳
۱۳۴	الاسلام والعلمانية وجهها لوجه (۱۹۸۷)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۲۰۰۷
۱۳۵	الصحوه الاسلاميه وهموم الوطن العربي والاسلامي (۱۹۸۸)	مكتبة وهبة	قاهره	۱۹۹۷
۱۳۶	المبشرات بانتصار الاسلام (۱۹۹۴)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۲۰۰۰
۱۳۷	مستقبل الاصولية الاسلامية (۱۹۹۷)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۲۰۰۰
۱۳۸	التطرف العلماني في مواجهة الاسلام: نموذج تركيا ومصر (۱۹۹۹)	دار الشروق	قاهره	۲۰۰۱
۱۳۹	اعداء الحل الاسلامي (۲۰۰۰)	مكتبة وهبة	قاهره	۲۰۰۴
بخش گفت وگو و هم‌زیستی				
۱۴۰	قضايا معاصرة على بساط البحث (۱۹۹۶)	دار الضياء	عمان	۱۹۸۷
۱۴۱	لقاءات ومحاورات حول قضايا الاسلام والعصر (۱۹۹۲)	مكتبة وهبة	قاهره	۲۰۰۱
۱۴۲	الاقليات الدينية والحل الاسلامي ۱۹۹۶	المكتب الاسلامي	دمشق	۱۹۹۸
۱۴۳	المسلمون والعولمة (۲۰۰۰)	دار التوزيع والنشر الاسلامية	قاهره	۲۰۰۰

۱. اصل كتاب دو مقاله‌ای بوده که در مجله الامة قطر، ش ۳۳، ص ۸-۱۱، شماره ۳۶، ص ۲۱-۲۳، دوحه قطر، ۱۹۸۳ منتشر شده است.

۱۴۴	خطابنا الاسلامی فی عصر العولمة ^۱ (۲۰۰۴)	دار الشروق	قاهره	۲۰۰۴
۱۴۵	مبادئ فی الحوار والتقريب المذاهب والفرق الاسلامیة ^۲ (۲۰۰۵)	مکتبه وهبة	قاهره	۲۰۰۷
۱۴۶	نحن والغرب: اسئلة شائكة واجوبة حازمة (۲۰۰۶) (۱۹۹۵)	دار التوزيع والنشر الاسلامیة	قاهره	۲۰۰۶
۱۴۷	کلمات صریحة فی التقريب بين المذاهب والفرق الاسلامیة (۲۰۰۷)	مکتبه وهبة	قاهره	۲۰۰۷
۱۴۸	البابا والاسلام (۲۰۰۷)	مکتبه وهبة	قاهره	۲۰۰۷
بخش تراجم بزرگان و سیره				
۱۴۹	نساء مؤمنات (۱۹۷۹)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۲۰۰۲
۱۵۰	الامام الغزالی بين مادحية وناقضية ^۳ (۱۹۸۷)	مؤسسة الرسالة	قاهره	۲۰۰۰
۱۵۱	الشيخ الغزالی كما عرفتة رحلة نصف القرن (۱۹۹۵)	دار الوفاء	منصوره	۱۹۹۵
۱۵۲	عمر بن عبد العزيز الراشد المجدد (۱۹۹۶)	مکتبه الاقصا	دوحه	۱۹۹۷
۱۵۳	الشيخ ابوالحسن الندوی كما عرفتة ^۴ (۲۰۰۱)	دار القلم	دمشق	۲۰۰۱
۱۵۴	فی وداع الاعلام (۲۰۰۳)	دار الفكر	دمشق	۲۰۰۳
۱۵۵	مقومات الفكر الاسلامی عند الامام البشير الابراهیمی (۲۰۰۷)	المکتب الاسلامی و دار الوعي	بيروت و الجزائر	۲۰۰۷
بخش خطبه‌های منبر				
۱۵۶	خطب الشيخ القرضاوی ثمانية اجزاء (۱۹۹۹)	مکتبه وهبة	قاهره	بی تا

۱. اصل آن مقاله‌ای است با عنوان «خطابنا الاسلامی فی عصر العولمة»، منتشرشده در: مجله العلمیة للمجلس الأروبی للافتنا والبحوث دبلن، ۲۰۰۳.

۲. اصل آن مقاله‌ای است با عنوان «مبادئ فی الحوار والتقريب المذاهب و الفرق الاسلامیة»، منتشرشده در مجله رساله التقريب، ش ۴۰، ص ۱۶۱-۱۶۲، طهران، ۲۰۰۳.

۳. در اصل تحقیقی است که در نشریه سالانه دانشکده دین و قانون و مطالعات اسلامی، ش ۵، ص ۱۱-۵۶، دوحه، ۱۹۸۰ منتشر شده است.

۴. بعضی از اجزای این کتاب به صورت مقاله منتشر شده است.

بخش شعر و ادب				
۱۹۸۸	عمان	دار الضیاء	نفحات و لفتحات (۱۹۸۲)	۱۵۷
۱۹۹۴	قاهره	دار الیوسفیه	یوسف الصدیق (مسرchie شعریة) ^۱ (۱۹۹۴)	۱۵۸
۱۹۷۴	بیروت	مؤسسة الرسالة	عالم و طاعیه (مسرchie و تاریخیة) ^۲ (۱۹۶۷)	۱۵۹
۱۹۹۸	منصوره	دار الوفاء	المسلمون قادمون (۱۹۹۴)	۱۶۰
ج ۱: ۲۰۰۲	قاهره	دار الشروق	ابن القرية والكتاب: ملامح سيره ومسیره (سيرة ذاتية اربعة اجزاء) (۲۰۱۰-۲۰۰۲)	۱۶۱
ج ۲: ۲۰۰۴				
ج ۳: ۲۰۰۳				
ج ۴: زیر چاپ (۲۰۱۰)				

۱. این نخستین نمایش نامه شعری قرضاوی است، که مفقود شد.
 ۲. اصل آن سخنرانی قرضاوی، در ۱۹۶۶ به هنگام دیدار از اردن بوده است.

فصل دوم:

توحید و شرک از دیدگاه یوسف قرضاوی

مقدمه

مسئله توحید نخستین و زیربنایی‌ترین بحثی است که پس از ظهور اسلام بین پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و مشرکان عصر جاهلی مطرح شد. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با تمام وجود در راه توحید قدم برداشت و شرک را ریشه و خاستگاه آداب و رسوم جاهلی و انحرافات فکری معرفی کرد و آن را عملی نابخشودنی دانست. در زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هرگز بین ایشان با مشرکان بحثی در خصوص مفهوم و محتوای توحید و شرک و اقسام آنها رخ نداد، اما در دوره‌های بعد اختلافاتی در مفهوم و مصداق توحید و شرک پدید آمد. در این نوشتار به توحید پرداخته شده است. عالمان دینی در آثار خود، برای توحید اقسام و مراتبی برشمرده‌اند، که بعد از بیان دیدگاه قرضاوی درباره توحید و اقسام آن، به بیان آنها می‌پردازیم و سپس در خصوص «توحید عبادی»، که بالاترین مرتبه توحید محسوب می‌شود، بحث خواهیم کرد.

اقسام توحید از دیدگاه قرضاوی

قرضاوی معتقد است توحید دو قسم دارد؛ توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت، که همان توحید عبادی است. محل نزاع، همین قسم دوم است که بحث‌های بسیار گسترده‌ای در آن مطرح شده و قرضاوی بر اساس آن معتقد است باید همه افعال بندگان، اعم از نذر، قربانی، خوف و رجا، توکل، دعا خواندن و کمک خواستن و طلب حاجت کردن و ... برای خدا باشد و انجام دادنش برای غیر خدا شرک است و شیعیان را نیز از این جهت مشرک و اهل بدعت می‌داند.^۱

۱. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۲۷.

نقد کلام قرضاوی

با بررسی دقیق در متون کلامی شیعه و اهل سنت، به این نتیجه می‌رسیم که قرضاوی همانند بزرگان مجسمه (ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب) در تقسیمات توحید و شرک، حصر توحید در توحید الوهی و ربوبی و فهم دقیق معنای این دو، فهم معنای عبادت و معنای شرک و تشخیص مصادیق آن به خطا رفته است. بنابراین، می‌کوشیم در این بخش در حد امکان به اشکال‌های فوق و حل صحیح آنها پردازیم.

خلط در تقسیمات توحید و شرک

قرضاوی در کتاب حقیقة التوحید درباره اقسام توحید می‌نویسد: «توحید که از طرف خدا به آن مأمور هستیم دو قسم است: الف. توحید اعتقادی، علمی (توحید ربوبی)؛ ب. توحید عملی، سلوکی (توحید الوهی)».^۱ و در ادامه می‌نویسد: «سیره علمای قدیم و جدید این‌گونه بوده که نوع اول از توحید را، توحید ربوبی و نوع دوم را، توحید الوهی می‌نامند».^۲

نقض کلام قرضاوی از دیدگاه اهل سنت

شیخ حسن بن علی سقاف شافعی در کتاب التندید بمن عدد التوحید، در رد کسانی که توحید را محدود به سه قسم کرده‌اند، اشاره‌ای به ابن تیمیه، ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب و پیروان آنها دارد و می‌نویسد: «بدان که تقسیم توحید به قسم ربوبی، الوهی، اسما و صفات، تقسیم درستی نیست»؛^۳ و بعضی متأخران از مصنفین مانند ابن ابی‌عز، یکی از شارحان کتاب العقیده الطحاوی، چنین تقسیمی را بیان کرده است.^۴ وی عقیده اصلی ابی جعفر طحاوی را تغییر داده، با لباس دفاع از سلف صالح وارد شده و در حقیقت با صریح کتاب و سنت و اجماع و عقیده اهل سنت و جماعت، که در کلام ابی جعفر طحاوی آمده بود، مخالفت کرده است.

۱. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۲۵.

۲. همان، ص ۲۷.

۳. حسن بن علی سقاف شافعی، التندید بمن عدد التوحید، ص ۵-۶.

۴. ابن ابی‌عز، شرح عقیده واسطیه، تحقیق: البانی و توضیح: شاولیش، ص ۷۸.

سپس ادله‌ای از قرآن و سنت در رد تقسیم ثنایی فوق می‌آورد؛ قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾^۱؛ و نیز در حدیث آمده است: «امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله واني رسول الله فاذا قالوها عصموا مني دمائهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله»^۲. از این آیات و روایات روشن می‌شود که توحیدی که خداوند بیان کرده، همان «لا اله الا الله محمد رسول الله» بوده است. بنابراین، نه خداوند و پیامبر اکرم ﷺ و نه هیچ یک از صحابه و تابعین، بلکه هیچ یک از سلف صالح، توحید را این‌گونه تقسیم نکرده‌اند و چنین تقسیمی بدعتی مذموم است که در قرن هشتم هجری به وجود آمد و هدف آنها از این تقسیم تشبه مؤمنان به کفار، بلکه تکفیر کسانی بود که با آرا و دیدگاه‌های آنها مخالفت می‌کردند.^۳ لذا علامه قاری حنفی درباره ابن‌ابی‌العز، شارح العقيدة الطحاوية، می‌نویسد: «صاحب مذهب باطل، تابع لطائفة من المبتدعة؛ ابن‌ابی‌العز، مذهب باطلی دارد و از طایفه اهل بدعت پیروی کرده است»^۴.

برای ابطال این تقسیم چند نکته را متذکر می‌شویم:

۱. اطلاق اسم موحد در شرع بر کسی که کافر شده، ولو بر بخشی از عقیده اسلامی، صحیح نیست. دلیل آن نص صریح قرآن و سنت است. بنابراین، کسی را که مقرر به وجود خداوند باشد و آن را مستحق عبادت بداند ولی اذعان نکند و وارد دین نشود، نباید موحد دانست، بلکه باید کافر بدانیم. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿الَّا لِلَّهِ الدِّينُ الْحَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^۵.

۲. کفاری که قرآن آنها را این‌گونه توصیف می‌کند: ﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^۶ اقرارکننده به توحید ربوبی، بر فرض قبول تقسیم، و وجود خداوند نبودند، بلکه اقرارشان

۱. فتح: ۱۳.

۲. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۱۷، ص ۳۳۷؛ مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۳.

۳. حسن بن علی سقاف شافعی، التندید بمن عدد التوحید، ص ۸.

۴. ملا علی قاری، شرح فقه الاکبر، ص ۱۷۲.

۵. زمر: ۲.

۶. زمر: ۳۸.

نقض کلام قرضاوی از دیدگاه شیعه

شیعه دیدگاه بسیار وسیع و عمیقی در خصوص توحید دارد و از آنجایی که عقیده خویش را از قرآن و سنت، یعنی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام، دریافت می‌کند از همان ابتدا معتقد بود توحید مراتب یا اقسام متعددی دارد. لذا قرن‌ها پیش از ظهور ابن تیمیه و پیروانش، توحید را منحصر به دو نوع ربوبی و الوهی، آن هم با تعریف غلط از دو قسم آن، نمی‌دانست. در ادامه معانی مختلف توحید نزد شیعه بررسی می‌شود:

۱. توحید در اصطلاح فلاسفه و متکلمان؛ از نظر فلاسفه و متکلمان، توحید مراتب یا اقسامی دارد که عبارت‌اند از:

الف. توحید در وجوب وجود (توحید ذاتی)؛ یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الاهی، واجب‌الوجود بالذات نیست.^۱

ب. توحید به معنای بساطت و عدم ترکیب خداوند؛ که خود معانی فرعی مختلفی دارد که برخی از آنها عبارت‌اند از:^۲

۱. عدم ترکیب خداوند از اجزای بالفعل؛

۲. عدم ترکیب خداوند از اجزای بالقوه؛

۳. عدم ترکیب خداوند از ماهیت و وجود؛

۴. عدم ترکیب خداوند از جنس و فصل؛

۵. عدم ترکیب خداوند از ماده و صورت عقلی؛

۶. عدم ترکیب خداوند از اجزای اعتباری؛

۷. عدم ترکیب خداوند از جوهر و عرض؛

۸. عدم ترکیب خداوند از اجزای شیمیایی.

ج. توحید به معنای نفی کثرت بیرونی و نفی کثرت درونی از ذات خداوند؛ درباره معانی الف و ب در برخی موارد این‌گونه بحث می‌شود که مراد از نفی کثرت بیرونی همان معنای الف، یعنی توحید در وجوب وجود و یکی بودن ذات خداوند است، و مراد از نفی کثرت درونی همان معانی

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۰.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۱۳۵-۱۳۹.

هشت‌گانه فوق است. به عبارت دیگر، مراد از کثرت بیرونی، مثل و مانند داشتن است و کثرت درونی همان بساطت خداوند است. گاهی نفی کثرت درونی یا نفی ترکیب را «توحید احدی» و نفی ترکیب بیرونی را «توحید واحدی» می‌نامند.^۱

د. توحید به معنای وحدت شخصی واجب، که در عرفان درباره آن بحث می‌شود.

۲. توحید صفاتی؛ این اصطلاح دست‌کم به دو معنا به کار می‌رود:^۲

الف. خداوند در صفات خودش بی‌همتا و یگانه است و هیچ‌کس صفات خدا را آن‌گونه که او دارد، دارا نیست.

ب. به معنای نفی مغایرت صفات با ذات است؛ یعنی صفاتی را که به خداوند نسبت می‌دهیم، مانند صفات مادیات، از قبیل اعراضی نیستند که در ذات خدا تحقق یابند و به اصطلاح «زائد بر ذات» نیستند، بلکه این صفات همگی در خداوند عین یکدیگر و عین ذات بسیط خداوند هستند و خداوند به نحو بساطت همه این صفات را دارد؛ چون اگر این صفات زائد بر ذات باشند مستلزم ترکیب واجب و احتیاج و فقر است.^۳

می‌توان گفت در حال حاضر توحید صفاتی، در نزد فلاسفه، به معنای دوم، به مثابه اصطلاح درآمده است.

۳. توحید افعالی؛ توحید افعالی که گاهی از آن به توحید در آفرینش یا توحید در خالقیت هم تعبیر می‌شود، در اصطلاح فلاسفه به این معناست که همه نظام‌ها و سنن و علل و معلول‌ها، اسباب و مسببات فعل خدا و کار او و ناشی از اراده خداست.

موجودات عالم همچنان‌که در ذات خود، استقلال وجودی از خدا ندارند، در مقام تأثیر و علیت هم استقلال ندارند. در نتیجه خدا همان‌طور که در ذات خود شریک ندارد، در فاعلیت نیز شریک ندارد. توحید افعالی مصداق تسبیح مبارک «لا حول ولا قوه الا بالله» است که در فلسفه تحت عنوان قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» بیان می‌شود.^۴

۱. سید کمال حیدری، جواد علی کسار، التوحید، ص ۱۰۴؛ عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۲۰۵. نقل از سایت پژوهشگاه باقرالعلوم، مراتب توحید.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ سید کمال حیدری، جواد علی کسار، التوحید، ص ۱۱۰.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۲.

۴. همان، ص ۱۰۳.

۴. توحید در ربوبیت تکوینی؛ مراد از این توحید آن است که نظام این جهان، که شامل مجموعه پدیده‌های بی‌شمار گذشته و حال و آینده می‌شود، تحت تدبیر حکیمانه یک پروردگار اداره می‌شود.^۱

۵. توحید در ربوبیت تشریحی (توحید در تشریح و تقنین)؛ یعنی فقط خداوند حق قانون‌گذاری برای مردم را دارد و تنها او این اختیار را دارد که بندگان را به برخی از امور مکلف کند. به عبارت دیگر، مقصود از توحید در ربوبیت تشریحی آن است که خداوند هیچ شریکی در مکلف کردن بندگان ندارد.^۲

۶. توحید در اطاعت؛ به این معنا که تنها خدا را باید اطاعت کرد. انسان باید سخن او را بشنود و عمل کند. از آنجایی که همه جهان هستی و از جمله انسان و همه توانایی‌هایش وابسته به خداست، تنها او شایسته اطاعت و فرمان‌برداری است.^۳

۷. توحید در حاکمیت؛ منظور آن است که حق حکومت اصالتاً مربوط به خداست و حکومت دیگران باید با انتصاب و اجازه خاص یا عام او باشد.^۴

۸. توحید در عبادت؛ همان اصل یکتاپرستی است که اساس دعوت همه پیامبران الهی در تمام ادوار تاریخ بشر است. همه باید خدا را پرستند و از پرستش موجودات دیگر بپرهیزند؛ زیرا تنها اوست که شایسته پرستش است. از آیات قرآن، مانند ﴿إِلَّاكَ نَعْبُدُ﴾، و روایات استفاده می‌شود که اصل مسلم همه ادیان آسمانی توحید است و هیچ مسلمانی با آن مخالفت ندارد. خدا در قرآن می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾؛ ای پیامبر به اهل کتاب بگو بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است روی آوریم و آن این است که جز خدای یگانه را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم.^۵ یا در جای دیگر قرآن می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾؛ «ما پیش از تو هیچ

۱. جعفر سبحانی، بحوث قرآنیة فی التوحید و الشرک، ص ۲۵؛ همو، التوحید و الشرک فی القرآن الکریم، ص ۸.

۲. همان، ص ۲۸-۲۹.

۳. همان، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۳۰.

۵. آل عمران: ۶۴.

پیامبری را نفرستادیم مگر اینکه به او وحی کردیم که معبودی جز من نیست؛ بنابراین تنها مرا پرستش کنید»^۱

و از آنجایی که شرک همانند توحید مراتبی دارد که از مقایسه مراتب توحید با مراتب شرک دانسته می‌شود، جهت جلوگیری از اطاله کلام در این مبحث از بیان آنها خوداری کردیم.

معنای توحید و شرک

قرضاوی در کتاب حقیقت توحید در خصوص معنای توحید و شرک می‌نویسد:

توحیدی که به آن مأمور هستیم توحید اعتقادی، علمی و توحید عملی سلوکی است و به عبارت دیگر، دو توحید که از هیچ‌یک از آنها بی‌نیاز نمی‌شویم، توحید در معرفت و اثبات و اعتقاد و توحید در طلب و قصد و اراده است.^۲

اگر ایمان بنده، قائم به توحید خدا نباشد نزد خداوند مقبول نخواهد بود؛ یعنی بنده باید هم از جهت علم و اعتقاد ایمان داشته باشد که خداوند در ذات و صفات و افعالش بی‌همتاست و شبیه و شریک و فرزند و پدر و مادر ندارد، و هم در قصد و عمل خدا را بی‌همتا و عبودیت را مختص او بداند. لذا باید خشوعش برای خدا باشد و به سوی او اِنابه کند و توکلش بر خدا باشد و خشیت و امیدش را نیز بر محور خدا تعریف کند.^۳

برای توضیح بیشتر، به تعریف توحید و اقسام آن، یعنی ربوبی و الوهی، می‌پردازیم:

توحید ربوبی

اعتقاد به اینکه خداوند پروردگار آسمان و زمین و خالق همه مخلوقات و اشیا بوده و امور جهان به دست اوست و شریکی در ملک ندارد. هیچکس قدرت نقض و رد حکم خداوند را ندارد و تنها اوست که پروردگار جهانیان و رازق و محیی و مدبر امور است.

این نوع از توحید را تنها مادی‌گراها، مانند دهریان قدیم، کمونیست‌ها در حال حاضر و دوگانه‌پرستان، که قائل به خدای نور و ظلمت هستند، انکار می‌کنند، اما مشرکان عرب در زمان

۱. انبیا: ۲۵.

۲. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۲۵-۲۶.

۳. همان.

جاهلیت این نوع از توحید را قبول داشتند و انکار نمی کردند و تنها منکر توحید الوهی بودند، همان گونه که قرآن کریم درباره آنها می گوید:^۱

﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾^۲؛ ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَلِئِمَّا كَفَرْتُمْ هُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^۳؛ و اگر از این مشرکان بپرسی: چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را رام ساخته است، قطعاً خواهند گفت خدا چنین کرده است. پس چگونه اینان از پرستش او بازداشته و به پرستش غیر او کشانده می شوند؟^۴؛ «و اگر از این مشرکان بپرسی: چه کسی از آسمان باران فرو فرستاد و به وسیله آن، زمین را پس از آنکه خشک و مرده بود، با رویش گیاهان زنده کرد، قطعاً خواهند گفت: خدا چنین کرده است. بگو همه ستایش ها از آن خداست. با این حال، بیشتر آنان تعقل نمی کنند و در آیات و نشانه های ما به درستی نمی اندیشند».

﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيْتِ وَيُخْرِجُ الْمَيْتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يَدَّبُرُ الْأُمُورَ فَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾^۵؛ ای پیامبر! برای اثبات ربوبیت خدا، از مشرکان بپرس: کیست که با فرو ریختن باران از آسمان و رویاندن گیاهان از زمین به شما روزی می دهد؟ یا کیست که گوش ها و چشم های شما را در اختیار دارد و به آنها شنوایی و بینایی می دهد؟ و کیست که زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می آورد و کیست که کار جهان هستی را تدبیر می کند؟ خواهند گفت: همه کارها به خدا باز می گردد و سررشته هر چیزی به دست اوست. پس بگو: چرا از خدا پروا نمی کنید و غیر او را می پرستید. ﴿اللَّهُ يَسُطُّ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۶؛ خداست که روزی را برای هر کس از بندگانش که بخواهد فراخ می گرداند و بر هر کس که بخواهد تنگ می گیرد؛ و جز بر اساس مصلحت، اراده نمی کند؛ زیرا خداوند به هر چیزی داناست.

۱. همان، ص ۲۷-۲۸.

۲. عنکبوت: ۶۱.

۳. عنکبوت: ۶۳.

۴. یونس: ۳۱.

۵. عنکبوت: ۶۲.

نقد دلایل قرضاوی بر توحید ربوبی مشرکان

شکی نیست که مخاطبان قرآن در مرحله نخست، هم‌عصران پیامبر گرامی اسلام ﷺ هستند و قرآن ابتدا برای هدایت آنها نازل شده و سپس برای هدایت نسل‌های بعدی. به همین دلیل، بی‌شک آیاتی که به صورت عام، به تشریح توحید ربوبی یا شرک مشرکان در این حوزه می‌پردازد، بیش از هر چیز، ناظر به وضعیت مشرکان پیش از اسلام است. آیات مربوط به شرک ذات، با تعبیری همچون تسویه، عدل، ند و ارباب، و آیات مربوط به شرک در تدبیر با تعبیری همچون معیت و تمنع، بیش از هر کس، خطاب به مشرکان پیش از اسلام است. این آیات به خوبی نشان می‌دهند که مشرکان با انحرافی به نام شرک در ربوبیت روبه‌رو بوده‌اند که خداوند متعال در آیات مختلف، این‌گونه به ابعاد مختلف توحید ربوبی، یا به عبارت درست‌تر، توحید نظری پرداخته است.

با این حال، قرآن به صورت خاص نیز از شرک مشرکان در حوزه ربوبیت نام برده، خطاب به پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید به مشرکان بگو: «قُلْ أَعْمَرَ اللَّهُ أَبْنِيَّ رِبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ»؛ «آیا جز خدا پروردگاری بجویم، با اینکه او پروردگار همه چیز است؟»^۱ در جای دیگری نیز می‌فرماید: «كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لَسَلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّبِّ خَلَقْنَا قُلُوبَ هَؤُلَاءِ لِآلِهَةٍ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٌ»؛ «همان‌گونه که سنت ما تاکنون بر این جاری بوده است که مردم را به توحید فرا خوانیم، تو را نیز در میان امتی که پیش از آن، امت‌هایی گذاشته‌اند، به رسالت فرستادیم تا آنچه را به تو وحی کرده‌ایم، بر آنان بخوانی؛ ولی آنان خدای رحمان را انکار می‌کنند. بگو او پروردگار من است».^۲ خداوند در آیه شریفه، رسماً به کفر مشرکان پیش از اسلام اشاره کرده است. همچنین پیامبر اسلام ﷺ خداوند را «رب» خود می‌خواند و این در مبنای وهابیت، به معنای توحید ربوبی است.

خداوند در سوره حج به مسلمانان اجازه می‌دهد به سبب ستمی که مشرکان به ایشان روا داشتند، با آنها جهاد کنند: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْسَهُمْ ظَلَمُوا»؛ «اینک به مؤمنانی که مورد هجوم قرار می‌گیرند، از جانب خدا رخصت داده شده است که به جهاد اقدام کنند».^۳ در آیه بعد، خداوند در بیان نوع

۱. انعام: ۱۶۴.

۲. رعد: ۳۰.

۳. حج: ۳۹.

ستم مشرکان می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾؛ همان کسانی که به ناحق از دیارشان بیرون رانده شدند. اخراجشان سببی جز این نداشت که می‌گفتند: پروردگار ما خداست» (حج: ۴۰). بر اساس این آیه، علت اخراج مسلمانان از سرزمینشان این بود که می‌گفتند پروردگار «رب» ما خداست. در این آیه شریفه، از واژه «رب» استفاده شده است. طبق نظر قرضاوی، «رب» به معنای «توحید در ربوبیت» است. اگر مشرکان پیش از اسلام توحید در ربوبیت داشتند، نباید صرفاً به این علت که مسلمانان می‌گفتند «رب ما خداست»، آنان را از سرزمینشان بیرون می‌کردند.

به جز این آیات، آیات بسیاری نیز به صورت خاص به انحراف مشرکان در زمینه توحید ربوبی، مانند توحید در خالقیت و رازقیت، اشاره دارند.

چنان‌که گفته شد، قرضاوی برای اثبات ادعای خود مبنی بر موحد بودن مشرکان در توحید ربوبی، به آیات مختلفی استناد کرده است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد. با توجه به این آیات، و نیز آیاتی که بر مشرک بودن مشرکان در زمینه ربوبیت خدا دلالت دارد، باید گفت:

۱. بر کسی پوشیده نیست که آیات قرآن و قرائن تاریخی، آنچنان بر شرک در ربوبیت مشرکان دلالت دارند که هرگز نمی‌توان دامن آنها را از این نوع شرک پاک دانست؛ به گونه‌ای که یکی از محورهای اصلی دعوت پیامبران، دعوت به توحید در ساحت ربوبیت یا توحید نظری است. بسیاری از این آیات، در صفحات گذشته ذکر شد.

۲. از سوی دیگر، جدا از اعتقاد مشرکان به بت‌ها، قرآن نیز نگاهی حاکی از حقارت و ناتوانی به بت‌ها دارد. قرآن هنگامی که از بت‌ها نام می‌برد، تنها به مشرکان نمی‌فرماید که آنها را عبادت نکنید، بلکه در کنار آن، تدبیر یا آفرینش را از آن بت‌ها نفی می‌کند:

■ ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾؛ مشرکان به جای خدا معبودانی اختیار کرده‌اند که نه تنها چیزی را نمی‌آفرینند، بلکه خود به دست پرستشگران ساخته شده‌اند و برای خود، نه زیانی را در اختیار دارند تا آن را از خود دور سازند و نه سودی را مالک‌اند تا آن را برای خود فراهم آورند؛ چه رسد به اینکه بر دفع زیان از پرستشگران خود و رساندن سود به آنان توانا باشند. آنها نه مرگی را در اختیار دارند تا آن را از

کسی دور سازند و نه حیاتی را مالک‌اند تا آن را به کسی ارزانی دارند و نه بر رستاخیز قدرت دارند تا مردمان را پاداش دهند یا مجازات کنند».^۱

نفی چنین صفاتی از بت‌ها، نشان‌دهنده نگاه ربوبی مشرکان به بت‌هاست. اگر این آیات را به آیاتی ضمیمه کنیم که بت‌ها را از نظر مشرکان، سبب آسیب رساندن، عزت، افتخار و ... معرفی می‌کند، به خوبی عمق اندیشه شرک‌آلود آنها در عرصه توحید ربوبی مشخص می‌شود. قرآن می‌فرماید:

■ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالطَّلُوبِ﴾؛ «ای مردم! مثلی زده شده است، بدان گوش فرا دهید؛ کسانی که شما آنها را به جای خدا می‌دانید، هرگز نمی‌توانند مگسی بیافرینند. هرچند برای آفریدن آن هم‌داستان شوند؛ و اگر مگس چیزی از آنها برآید، نمی‌توانند آن را باز پس گیرند. هم‌خداپایانی که در پی آن مگس برآید، ناتوان‌اند و هم مگسی که در پی آنهاست، ناتوان است».^۲

این آیه شریفه نیز با ناتوان شمردن بت‌ها، به خوبی نشان‌دهنده نگاه شرک‌آلود مشرکان در حوزه توحید ربوبی است؛ بدین معنا که آنها به سبب آنکه می‌اندیشیدند بت‌ها مستقل از غیر خدا هستند و توانایی دارند، آنها را می‌پرستیدند؛ و خداوند با نفی قدرت آنها، مشرکان را از عبادت آنها باز می‌دارد. از سوی دیگر، همان‌گونه که دیده می‌شود، شرک عبادی آنها در شرک نظری ریشه دارد. همچنین خداوند در آیاتی دیگر، شفاعت، مالکیت رزق و روزی و ... را از بت‌ها نفی کرده است.

خداوند در سوره صافات، به صورت موردی، به بت «بعل» اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾؛ «آیا بعل را می‌خوانید و به پرستش آن می‌پردازید و عبادت بهترین آفرینندگان را وا می‌گذارید؟».^۳ خداوند دلیل عدم پرستش بعل و پرستش خود را بهترین آفریننده بودن خود ذکر می‌کند و در آیه بعد می‌فرماید:

۱. فرقان: ۳.

۲. حج: ۷۳.

۳. صافات: ۱۲۵.

■ «اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ»؛ «خداوند پروردگار شماست و پروردگار پدران نخستین شماست».^۱ در این آیه شریفه نیز به خوبی روشن است که مشرکان بت بعل را در زمینه تدبیر مؤثر می دانستند، گو اینکه خداوند می فرماید، بعل، رب شما نیست؛ بلکه خداوند رب شما و رب نیاکان شماست.

■ «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلِ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلِ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تُسْتَوَى الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ».^۲ در این آیه کریمه نکات ذیل بیان شده است:

الف. مشرکان عصر رسالت به ربوبیت خداوند در آسمان و زمین اعتقاد داشتند؛ اگرچه در مقام احتجاج از اقرار به آن امتناع می ورزیدند. بدین جهت پیامبر خدا خود پاسخ پرسش خود را داده است. این مطلب که آنها خداوند را پروردگار و مدبر آسمان و زمین می دانستند، در آیات دیگر قرآن بازگو شده است؛ چنان که فرموده است: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿۱۰۲﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ».^۳

ب. مشرکان برخی از موجودات، انسان و غیر انسان، را اولیای خود برگزیده و معتقد بودند آنها مالک سود و زیانشان هستند. پیامبر اکرم در ابطال این عقیده این مطلب را یادآوری کرده است که آن موجودات، مالک سود و زیان خود نیستند، تا چه رسد به اینکه مالک سود و زیان دیگران باشند.

ج. مسلمانان که ربوبیت آسمانها و زمین و نیز ربوبیت در قلمرو زندگی را منحصر به خداوند می دانند، مانند انسانهای بینایی هستند که در روشنائی راه می سپارند و مشرکان که از فهم این حقیقت عاجز مانده اند، همچون افرادی نابینا یا کسانانی اند که در تاریکی راه می روند.

د. ربوبیت، خواه مربوط به تدبیر آسمانها و زمین و حوادث عظیم آفرینش باشد خواه مربوط به سرنوشت انسانها، ریشه در خالقیت دارد و از لوازم آن به شمار می رود. بر این اساس، مشرکان، که خالقیت انسان و جهان را مخصوص خداوند می دانند، باید ربوبیت را هم در همه مراتب و مراحل

۱. صافات: ۱۲۶.

۲. رعد: ۱۶.

۳. مؤمنون: ۸۶-۸۷.

آن مخصوص خداوند بدانند. بنابراین، اعتقاد به توحید در خالقیت با شرک در ربوبیت سازگاری ندارد.

توحید الوهی

یعنی وحدانیت خداوند و انحصار عبادت در آن و خشوع و طاعت مطلق نسبت به آن؛ لذا تنها خدا را باید عبادت کرد و شریکی برای او در زمین و آسمان قرار نداد. توحید حقیقی محقق نمی‌شود مگر اینکه توحید الوهی و توحید ربوبی را با هم ضمیمه کنیم؛ چراکه توحید ربوبی به تنهایی کافی نیست و مشرکان به آن اقرار داشتند و با این حال در زمره مسلمانان شمرده نشدند، چون خدایان دیگری را پرستش می‌کردند و گمان می‌کردند که بت‌ها باعث شفاعت آنها در پیشگاه خداوند و تقرب به سوی او می‌شوند.

نصارا مسیح را، قوم نوح و دّ، سواع، یغوث و یعوق را، قوم ابراهیم بت‌ها را، مصریان گوساله را، هندیان گاو را، مجوس آتش را و اعراب بت‌ها و سنگ‌ها را برای خدا شریک قرار داده و پرستیدند و مشرک شدند، چون عبادت مخصوص خداست.^۱

نقد

از دیدگاه قرضاوی، توحید بر دو بخش است: توحید ربوبیت و توحید الوهیت. منظور از توحید ربوبیت، اعتقاد به یکتایی خداوند در آفرینش، تشریح و تدبیر جهانیان است؛ و منظور از توحید الوهیت، چیزی است که آن را توحید در عبادت معرفی می‌کنند. از نگاه قرضاوی، توحیدی که در برابر شرک قرار می‌گیرد ترکیبی از هر دو بخش است. بنابراین، امکان دارد کسی به یگانگی خداوند متعال در آفرینش، تشریح و تدبیر جهانیان معتقد باشد، اما کاملاً «مشرک» باشد! بدین معنا که غیر خداوند یکتا را «عبادت» کند.

تفسیری که قرضاوی از «عبادت» ارائه می‌دهد آنچنان وسیع و گسترده است که هر گونه تعظیم و تقدیسی را شامل می‌شود. از این رو، معتقد است مسلمانان با تقدیس برخی افراد یا مکان‌ها و حتی تعظیم قبور پیامبر و ائمه، در واقع آنها را عبادت می‌کنند. لذا هر گونه توسل به اولیا و عرض حاجت نزد قبور آنها از مصادیق کفر است!

۱. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۲۹-۳۰.

تفسیر ربوبیت به خالقیت و الوهیت به پرستش از اشتباهاتی است که قرضاوی و دیگران دچار آن شدند، و هرگز حاضر به تجدید نظر در آن نیستند. زیرا ربوبیت از کلمه رب به معنای «صاحب» اخذ شده و صاحب یا مالک بودن با خالقیت و آفرینندگی تناسبی ندارد، چه بسا شخصی مالک چیزی باشد که در خلق آن هیچ نقشی نداشته است. ربوبیت به معنای «تدبیر، کارگردانی، و سرپرستی» چیزی است که زمینه ادامه حیات او را فراهم می‌کند. لذا عبادت را، که حق اختصاصی خداوند است، باید تعریف کنیم:

مفهوم عبادت

عبادت در لغت به معنای «خضوع و تذلل» است. اما در اصطلاح تعاریف مختلفی از عبادت شده است. یکی از تعاریف، که ابن تیمیه در رساله العبودیه، و به تبع آن قرضاوی در العبادة فی الاسلام و حقیقة التوحید آورده، این است که عبادت، طاعت همراه با نهایت خشوع، البته با قید محبت، است. وی در این باره می‌نویسد:

اما شیخ الاسلام ابن تیمیه دید وسیع و عمیقی در خصوص عبادت دارد. وی معنای عبادت را به اجزای بسیط تحلیل می‌کند. لذا در کنار معنای لغوی عبادت - نهایت طاعت و خضوع - معنای جدیدی را که در اسلام و همه ادیان دیگر از اهمیت بیشتری برخوردار است و بدون آن جزء، که همان عنصر حب است، عبادت محقق نمی‌شود اضافه می‌کند. لذا عبادت کلمه‌ای است که دو معنا را در بر دارد: نهایت خضوع و نهایت حب؛ پس خضوع کامل همراه با حب کامل را عبادت می‌گویند، اما به حب بدون خضوع و خضوع بدون حب و همچنین آمیختن بعضی از حب با بعض دیگر عبادت اطلاق نمی‌شود، لذا برای تحقق عبادت بایستی نهایت حب با نهایت خضوع توأم شود.^۱

سپس ادامه می‌دهد که با توجه به این شرح عمیق عبادت و حقیقت آن، در تحقق عبادت مشروع دو امر شرط است:

۱. التزام به اوامر و نواهی و حلال و حرام و همه مواردی که شارع آنها را تشریح کرده و دیگران را به اطاعت از آن دعوت کرده و این همان اطاعت و خضوع به خداوند است.

۱. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۳۱.

۲. این التزام بایستی از قلب، که محب خدا باشد، نشئت گرفته باشد.^۱

انواع و صورت‌های عبادت

چنان‌که بیشتر مردم تصور می‌کنند، عبادت، منحصر به شکل خاصی نیست و انواع و صورت‌های مختلفی دارد:

الف. دعا؛ یعنی روبه‌روی خدا ایستادن با درخواست نفع یا دفع ضرر، رفع بلا، پیروزی بر دشمن و غیره... پس روبه‌روی خدا ایستادن آن هم با درخواستی که از صمیم قلب نشئت می‌گیرد همان معنی عبادت و روح آن است؛ چنان‌که در حدیثی، که ترمذی آن را نقل کرده، آمده است: «الدعا مع العباده».

ب. اقامه شعائر دینی؛ مثل نماز، روزه، صدقه، حج، نذر، ذبح و غیره. لذا انجام دادن این شعائر مگر برای خداوند تبارک و تعالی جایز نیست.

ج. انقیاد و اذعان دینی به احکامی که خداوند تشریح کرده است؛^۲ احکامی که به واسطه آن، ضمن بیان حلال و حرام و مشخص کردن حدود، زندگی را نظم بخشیده است. لذا برای کسی که ایمان آورده جایز نیست احکام و ارزش‌ها و قوانین و نظم را از کس دیگری بگیرد و بدون هیچ دلیل و برهانی تابع آن شود.

ارکان توحید بنا بر دیدگاه قرضاوی

توحید، که پیامبران به آن دعوت می‌کردند و اسلام برای تثبیت و ترسیخ و حمایت آن توجه شایانی کرده، محقق نمی‌شود مگر اینکه ارکان آن مهیا باشد. ارکان توحید عبارت‌اند از:

۱. **اخلاص در بندگی و انحصار عبودیت در خداوند؛** اخلاص در عبودیت و بندگی را تنها به خداوند اختصاص دادن، به معنای اعطای حق الوهیت به خداوند؛ و آن انحصار تعظیم کامل و محبت و خضوع مطلق به خداست که تثبیت آن با سه امر محقق می‌شود:^۳

۱. همو، العبادة في الاسلام، ص ۲۷-۳۷.

۲. همو، حقيقة التوحيد، ص ۳۱.

۳. همان، ص ۴۳.

الف. پروردگاری غیر خداوند را اتخاذ و تعظیم نکردن؛ چراکه جز خداوند کسی سزاوار تعظیم نیست. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿قُلْ أَغْبِرَ اللَّهُ أَبْنِي رَبِّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛^۱ ﴿الَّا تَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾.^۲

ب. دوستدار و ولی دیگری به غیر خدا را برای خود برگزیدن و همانند خداوند به او محبت نداشتن؛ ﴿قُلْ أَغْبِرَ اللَّهُ أَنْخِذُ وَلِيَا فَا طِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛^۳ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾.^۴ و در ادامه می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾.^۵

معنای آن چنین است که آنها انداد و اولیای خود را دوست دارند، البته دوست داشتنی که با خضوع و خوف و تعظیم همراه است و چنین کاری جز برای خدا جایز نیست؛ و بعد کلامی از محمد بن عبدالوهاب می‌آورد که می‌گوید:

«مشرکان بت‌هایشان را همانند خداوند دوست دارند ولی چون شریک برای خداوند قرار دادند مسلمان شمرده نشده‌اند. حال اگر کسی شریکی را بیشتر از خدا دوست داشته باشد چه وضعیتی خواهد داشت؟ و بالاتر از آن، چگونه خواهد بود وضعیت کسی که فقط آن شریک را دوست داشته باشد؟»^۶

ج. حاکمی به غیر خداوند را برگزیدن و اطاعت نکردن، همان‌گونه که خدا را باید اطاعت کرد؛^۷ خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿أَفَعِبَرَ اللَّهُ أَتَّبِعِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾.^۸ تنها خداست که سزاوار حکم و قانون‌گذاری در امور دینی و دنیای بندگان است؛ چرا که او به خلق خویش دانا و به مصالح و مفاسد امور آشناست و اوست که بخشنده و مهربان است. قرآن کریم در

۱. انعام: ۱۶۴.

۲. آل عمران: ۶۴.

۳. انعام: ۱۴.

۴. بقره: ۱۶۵.

۵. بقره: ۱۶۷؛ همان، ص ۴۵.

۶. همان.

۷. همان، ص ۴۶.

۸. انعام: ۱۱۴؛ همان، ص ۴۶.

این باره می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمْرًا لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَاهُ ذَلِكِ الدِّينِ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.^۱

قرآن تحاکم به سوی غیر خدا و رسولش را خروج از حقیقت ایمان و دخول در طاعت شیطان می‌داند: ﴿الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يَرِيدُونَ أَن يُتَخَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (نساء: ۶۰)؛ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتُ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ (نساء: ۶۱).

۲. کفر به طواغیت و دوری جستن از کسانی که آنها را دوست داشته و عبادت می‌کنند؛ اهمیت آن به اندازه‌ای است که قرآن کریم کفر به طاعوت را بر ایمان به خدا مقدم کرده است: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا﴾ (بقره: ۲۵۶). همچنین پیامبر در حدیثی می‌فرماید: «من قال لا اله الا الله، وكفر بما يعبد من دون الله، حرم ماله ودمه وحسابه على الله». در حالی که قرضاوی اقرار به کلمه توحید را عامل حفظ خون و مال نمی‌داند تا اینکه بخواهد عبارت «کفر به طاعوت» را ضمیمه کلمه توحید نماید.^۲

البته وی این کتاب را در جوانی نوشته، و در آن هنگام تحت تأثیر افکار ابن تیمیه و ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب بود و چنین مطلبی را قائل شد، اما به نظر می‌رسد وی هرچه مطالعاتش بیشتر شد نوشته‌هایش مستندتر و پخته‌تر گردید؛ به طوری که در کتاب ظاهرة الغلو في التكفير برای مصونیت مال و جان شخص و اطلاق اسلام بر او کلمه توحید را کافی می‌داند و تصریح می‌کند که انسان با گفتن شهادتین داخل در اسلام می‌شود و احکام مسلمانان بر او جاری می‌گردد، اگرچه در باطن کافر باشد؛ چون در حقیقت مأمور به ظاهر هستیم.^۳ لذا توحید حقیقی جز با ضمیمه شدن ایمان به خدا و عبادت به کفر به طاعوت و برائت از اولیای آن محقق نمی‌شود و ندای همه پیامبران برای امت‌هایشان در همین زمینه بوده است: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾.^۴

۱. یوسف: ۴۰.

۲. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۴۷-۴۸.

۳. همو، ظاهرة الغلو في التكفير، ص ۳۱-۳۷.

۴. نحل: ۳۶.

اما کفر به طواغیت چیست؟ ابتدا باید معنای کلمه «طاغوت» را بیان کنیم. کلمه «طاغوت» از کلمه «طغیان» مشتق شده، و آن به معنای «تجاوز از حد» است و سلف دیدگاه‌های متعددی درباره معنای آن دارند. عمر درباره آن می‌گوید: «طاغوت به معنای شیطان است»؛ جابر می‌گوید طاغوت «کاهنانی هستند که شیاطین بر آنها نازل می‌شدند». مالک نیز طاغوت را «عبادت غیر خدا» می‌داند. این اقوال مصادیق طاغوت را بیان می‌کنند، ولی شامل همه افراد آن نیستند. لذا بهترین تعریفی که از طاغوت شده تعریفی است که ابن‌قیم بیان کرده است: «طاغوت: کل ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع؛ تجاوز عبد از مرز بندگی با اتخاذ معبود دیگری یا تبعیت و اطاعت دیگری». لذا طاغوت دادرسی بردن به غیر خداوند، عبادت یا تبعیت از غیر خدا بدون دلیل و برهان، اطاعت غیر خدا در موارد جهل است. اگر دقت کنیم می‌بینیم که بیشتر مردم از عبادت و طاعت و متابعت خدا اعراض کرده و به عبادت طاغوت و طاعت و متابعت آن مشغول‌اند.^۱

۳. بر حذر داشتن از تمام انواع شرک و مراتب آن و بستن راه‌هایی که به شرک منتهی می‌شود؛ لازمه اتقاء و دوری جستن از شرک، شناختن انواع شرک (اعم از شرک اکبر و اصغر، جلی و خفی)، و دوری جستن از جوانب شرک و بر حذر بودن از منافذ و راه‌های ورود در شرک است. شناخت هر چیزی به شناخت ضدش محقق می‌شود: «لا تعرف الاشیاء الا بأضدادها». لذا توحید خاص شناخته نمی‌شود مگر به شناخت ضدش، که همان شرک است.

نقد دیدگاه قرضاوی

تعریف قرضاوی از عبادت، از چند جهت اشکال دارد:

۱. نداشتن جامعیت و مانعیت؛ مانعیت ندارد، زیرا این تعریف شامل سجده ملائکه به حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و سجده حضرت یعقوب عَلَيْهِ السَّلَام و خانواده‌اش بر حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام می‌شود و دو رکن مهم، یعنی «نهایت خضوع» و «نهایت حب» را که در حق حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام محقق شده است، نادیده می‌گیرد، در حالی که هیچ‌یک از مسلمانان، بلکه انبیا و بالاتر از آن خداوند، این اعمال را عبادت غیر نشمرده‌اند و حتی در مورد اول (حضرت آدم)، سجده نکردن شیطان به حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام عصیان شمرده شده است. لذا معلوم می‌شود عمل ملائکه (سجود) در خصوص حضرت

۱. همو، حقیقة التوحید، ص ۴۹-۵۰.

آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نه تنها عبادت غیر نیست، بلکه عبادتی عین عبادت خداست. بنابراین، طبق تعریف ابن تیمیه باید موارد فوق عبادت محسوب شوند، در حالی که هیچ کس چنین چیزی را حتی تصور نکرده است. اما تعریف جامعیت ندارد، زیرا افراد کاهل در نماز را در بر نمی‌گیرد؛ یعنی کسی که در نماز خواندن کاهلی کند طبیعتاً از کسی که نمازش را اول وقت می‌خواند خضوع و خشوع کمتری دارد یا به تعبیر وی نهایت خضوع و خشوع در حق وی منطبق نمی‌شود، ولی باز هم نماز او عبادت محسوب می‌شود و هیچ کس نگفته نماز خواندن وی عبادت نیست، در حالی که طبق تعریف نباید عمل او (نماز خواندن) عبادت شمرده شود.^۱

۲. ابهام در تعریف عبادت؛ قرضاوی بیان نکرده است که بالأخره تعریف اصطلاحی‌اش را از تعریف لغوی گرفته یا نه. زیرا او در تعریف لغوی، عبادت را به معنای «ذل» یعنی «تسلیم بودن»، و به عبارت دیگر آن را مصدری معنا کرده است و بعد در تعریف اصطلاحی، قید «غایت» را به تعریف افزوده است. اشکال وارد بر قرضاوی این است که بالأخره وی در لغت، عبادت را مصدری معنا کرده است و اگر در معنای اصطلاحی بخواهد از معنای لغوی بهره بگیرد باید خود معنا را به کار ببرد نه اینکه قید دیگری به آن اضافه کند و بر فرض بخواهد عبادت را به معنای دیگری، یعنی اسم مصدری بگیرد که در این حالت باز هم قید «غایت» اضافی است. زیرا مراد او از «غایت» صرف حصول فعل نیست، بلکه مرادش حصول فعل به نحو اکمل است و به عبارت دیگر آخرین درجه خضوع و تسلیم بودن را قصد کرده است و چنین معنایی از اسم مصدر به دست نمی‌آید. لذا اضافه کردن آن نیاز به دلیل دارد، در حالی که وی دلیلی اقامه نکرده است.

۳. عدم انطباق عنوان شرک بر هیچ یک از مسلمانان؛ بنا بر تعریف قرضاوی بر هیچ یک از مسلمانان عنوان شرک منطبق نمی‌شود، زیرا وی عبادت را نهایت خضوع همراه با غایت حب دانسته است، یعنی دو قید اساسی «غایت حب» و «غایت خضوع» را در تعریف عبادت لحاظ کرده است، کما اینکه آخرین مرحله حب را متمیم^۲ قلمداد کرده و مقصودش از غایت حب همین

۱. جعفر سبحانی، الاسماء الثلاثة اله و الرب و العباده، ص ۴۱.

۲. «فَلَفِظَ الْعِبَادَةَ مُتَّصِنًا لِلْمَحَبَةِ مَعَ الذَّلِّ كَمَا تَقَدَّمَ وَلِهَذَا كَانَتْ مَحَبَّةَ الْقَلْبِ لِلْبَشْرِ عَلَى طَبَقَاتٍ أَحَدَهَا الْعِلَاقَةُ فَهُوَ تَعَلُّقُ الْقَلْبِ بِالْمَحْبُوبِ ثُمَّ الصَّبَابَةُ وَهُوَ انْصِبَابُ الْقَلْبِ إِلَيْهِ ثُمَّ الْغَرَامُ وَهُوَ الْحَبُّ الْأَلَزِمُ ثُمَّ الْعِشْقُ وَ آخِرُ الْمَرَاتِبِ هُوَ التَّتَمُّيمُ وَ هُوَ التَّعَبُّدُ لِلْمَحْبُوبِ» (ابن تیمیه، أمراض القلب و شفاؤها، ص ۷۰).

مرحله است، و هیچ یک از معاندین، که حب و تواضع در مقابل بزرگان خویش انجام می‌دهند، به مرحله تتمیم نمی‌رسند. یعنی آن کسی که نسبت به ولی‌ای از اولیای الاهی محبت داشته باشد یا اکرام و تعظیمی کند، وقتی از او پرسیده شود که آیا خدا نزد شما محبوب‌تر است یا این ولی، بی‌شک خواهد گفت، اولاً قیاس شما مع الفارق است و محبت خدا قابل قیاس نیست؛ ثانیاً اگر محبتی به ولی‌ای از اولیای الاهی وجود دارد این محبت در عرض محبت خدا نیست، بلکه در طول محبت الاهی است. یعنی از آنجایی که مطلوب خداوند است، به خاطر علاقه و محبت به خدا، محبت به اولیای او حاصل می‌شود.

۴. عدم موجود بودن مسلمانان پیشین؛ بنا بر تعریف قرضاوی، که برگرفته از تعریف ابن تیمیه است، مسلمانان پیشین هفت قرن گذشته، اعم از مردم و بزرگان مذاهب و علما، بلکه حتی صحابه، موحد نیستند. زیرا بیشتر مردم اصلاً معنای تتمیم را نمی‌دانند تا بخواهند به آن مرحله از محبت برسند. همچنین عموم علما نیز معتقد بودند اصلاً اطلاق محبت درباره خداوند حقیقی نیست، بلکه نوعی مجازگویی است و در خصوص صحابه هیچ‌گونه تصریحی بر شرط دانستن «غایت محبت» (تتمیم) وجود ندارد و فرض این است که ابن تیمیه خود را سلفی می‌داند و معتقد است بهترین امت همان مسلمانانی هستند که در سه قرن اول می‌زیستند و فهم آنها نسبت به سنت اولی‌تر است.

۵. عدم اطلاق مسلمانی بر امت پیامبر جز تعدادی محدود؛ بنا بر تعریف قرضاوی، و ابن تیمیه، جز تعداد اندکی، بلکه بهتر است بگوییم جز ابوبکر، نباید کسی خود را مسلمان بداند و بالاتر از آن باید مشرک شمرده شود. زیرا وی معتقد است عبادت متضمن «کمال خضوع» همراه با «کمال محبت» است و از طرفی کمال محبت را «خَلَّت» می‌داند. ابن تیمیه در کتاب *أمراض القلب* و شفاؤها، درباره «خَلَّت» می‌نویسد: «وَأَنَّ الْخَلَّةَ هِيَ كَمَالُ الْمَحَبَّةِ الْمَسْتَغْرَقَةِ لِلْحَبِّ كَمَا قِيلَ قَدْ تَخَلَّلَتْ مَسَلِّكَ الرَّوْحِ مِنْهُ وَبِذَا سَمَى الْخَلِيلَ خَلِيلًا»^۱، سپس در انتها به حدیثی استناد می‌کند که مقام ابوبکر را مقام خلیل الله می‌داند.^۲

۱. همان، ص ۶۸.

۲. «مَا ثَبَّتَ فِي الصَّحِيحِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ قَالَ لَوْ كُنْتُ مَتَّخِذًا مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا»، همان.

۶. عدم ارائه دلیل جهت اضافه کردن قید «محبت»؛ اضافه کردن قید «محبت» بدون ارائه هیچ‌گونه دلیل قرآنی و روایی قانع‌کننده‌ای در این زمینه صورت گرفته است یا به عبارت دیگر، هیچ دلیلی قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که نظر ابن تیمیه را تأیید کند.

قرضاوی با جزئی‌نگری در آیات به دنبال اثبات اصل و رکنی از ارکان عبادت است، در حالی که نه تنها آیه مقصودش را اثبات نمی‌کند، بلکه حتی مؤید آن نیست. زیرا در واقع آیه، عمل مشرکان را به خاطر محبت رد نمی‌کند، چون محبت از لوازم اعتقاد است نه از ارکان آن؛ یعنی شخص بعد از معرفت و اعتقاد پیدا کردن به معبود خود، علاقه‌اش حاصل می‌شود و آیه، مشرکان را به جهت شریک قرار دادن برای خداوند مؤاخذه می‌کند.

علاوه بر آن، عموم متکلمان از اهل سنت، محبت را بخشی از اراده یا خود اراده دانسته‌اند، اما اطلاق آن را به خداوند صحیح نمی‌دانند و معتقدند محبت در حقیقت به ذات تبارک و تعالی تعلق نمی‌گیرد مگر به نحو مجاز، و اطلاق مجاز از باب اطلاق ملزوم و اراده لازم یا از باب استعاره تبعیه یا از باب مجاز ناقص است.^۱ اما بر فرض صحت اطلاق محبت بر ذات خداوند، همان‌گونه که آلوسی^۲ و غزالی بیان کرده‌اند،^۳ آیا هر مطلبی را که درباره خداوند اطلاق‌پذیر باشد باید در تعریف

۱. «ذهب عامة المتكلمين إلى أن المحبة نوع من الإرادة وهي لا تتعلق حقيقة إلا بالمعاني والمنافع فيستحيل تعلقها بذاته تعالى وصفاته فهي هنا بمعنى إرادة العبد اختصاصه تعالى بالعبادة وذلك إما من باب إطلاق الملزوم وإرادة اللازم أو من باب الاستعارة التبعية بأن شبه إرادة العبد ذلك ورغبته فيه بميل قلب المحب إلى المحبوب ميلاً لا يلتفت معه إلا إليه أو من باب مجاز النقص أي إن كنتم تحبون طاعة الله تعالى أو ثوابه فاتبعوني فيما أمركم به وأنهاكم عنه كذا قيل» (شهاب‌الدین آلوسی، تفسیر آلوسی، ج ۲، ص ۴۹۱).

۲. «وهو خلاف مذهب العارفين من أهل السنة والجماعة فإنهم قالوا: المحبة تتعلق حقيقة بذات الله تعالى وينبغي للكامل أن يحب الله سبحانه لذاته وأما محبة ثوابه فدرجة نازلة، قال الغزالي عليه الرحمة في «الإحياء»: الحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملذذ فإن تأكد ذلك الميل وقوي يسمى عشقاً، والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب فإذا قوي سمي مقتاً، ولا يظن أن الحب مقصور على مدركات الحواس الخمس حتى يقال: إنه سبحانه لا يدرك بالحواس ولا يتمثل بالخيال فلا يحب لأنه صلي الله عليه وسلم سمي الصلاة قرّة عين وجعلها أبلغ المحبوبات، ومعلوم أنه ليس للحواس الخمس فيها حظ بل حس سادس مظنته القلب والبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر والقلب أشد إدراكاً من العين وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار فتكون لا محالة لذة القلوب بما تدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي تجل أن تدركها الحواس أتم وأبلغ فيكون ميل الطبع السليم والعقل الصحيح إليه أقوى، ولا معنى للحب إلا الميل إلى ما في إدراكه لذة فلا ينكر إذاً حب الله تعالى إلا من قعد به القصور في درج البهائم فلم يجز إدراكه الحواس أصلاً»، همان.

۳. همان.

مفهوم عبادت آورد؟ به نظر می‌رسد این تیمیه، و به تبع آن قرضاوی، بدون لحاظ مانعیت و جامعیت موضوع چنین مطلبی را بیان داشته‌اند و اصلاً به تالی فاسد آن توجه نکرده‌اند.

شرک

شرک یعنی شریک قرار دادن برای خدا در اموری که اختصاص به خداوند تعالی دارد و حق اوست؛ مثل اینکه خدا یا خدایان دیگری را عبادت یا اطاعت کند یا از آنها کمک بگیرد یا دوستشان داشته باشد. به این مورد شرک اکبر می‌گویند و با وجود آن هیچ عمل صالحی، بلکه هیچ عملی، پذیرفته نمی‌شود.^۱ قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»؛^۲ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا».^۳ کسی که مرتکب شرک اکبر شود بخشوده نمی‌شود و جایگاهش آتش است و هیچ‌گونه یآوری نخواهد داشت؛^۴ «إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ».^۵

انواع شرک: شرک اکبر و شرک اصغر

شرک اکبر، شخص را از جرگه اسلام خارج می‌کند، ولی شرک اصغر از گناهان کبیره است و نزدیک است مرتکب آن و مُصِر بر آن کافر شود. شرک اکبر بر دو نوع است: شرک اکبر جلی و شرک اکبر خفی.

موارد شرک اکبر جلی

این موارد عبارت‌اند از: پرستش خدایان دیگر مانند خورشید یا ماه، جماد و سنگ، پرستش حیوانات مثل گوساله یا گاو، پرستش انسان مانند کسانی که فرعون و امثال او را پرستیدند (کسانی که یا خودشان ادعای الوهیت کردند یا دیگران برای آنها ادعا کردند و آنها پذیرفتند)؛ پرستش بودا یا مسیح و مادرش، پرستش جن، ملائکه و شیطان.^۶

۱. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۵۱؛ همو، فی فقه الاولویات، ص ۱۱۸.

۲. کهف: ۱۱۰.

۳. نساء: ۴۸.

۴. یوسف قرضاوی، فی فقه الاولویات، ص ۱۰۷؛ همو، ظاهرة الغلو فی التکفیر، ص ۴۹.

۵. مانده: ۷۲.

۶. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۵۴؛ همو، فی فقه الاولویات، ص ۱۰۳-۱۰۴.

شرک اکبر خفی

این نوع از شرک برای بسیاری از مردم مخفی مانده و سبب آن دو چیز است:

۱. مردم درخواست از مردگان و کمک خواستن و یاری طلبیدن از آنها را عبادت به حساب نمی‌آورند و گمان می‌کنند عبادت منحصر در رکوع و سجود و نماز و روزه و ... است، در حالی که عبادت همان دعاست (الدعا مخ العباده).

۲. مردم معتقدند کسانی که از آنها درخواست می‌کنند یا به آنها استغاثه دارند الاله و خدا نیستند، بلکه همانند ما مخلوق‌اند، ولی واسطه و ارتباط‌دهنده بین بنده و خالق هستند و پیش خداوند شفاعت می‌کنند. این از جهالت آنها به خداوند نشئت می‌گیرد. چون خداوند را مثل ملوک و جباران تصور می‌کنند که جز با این واسطه‌ها نمی‌شود به آن رسید و این همان عامل سقوط مشرکان گذشته شده بود، هنگامی که درباره بت‌هایشان می‌گفتند: ^۱ «مَنْعَبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقْرُبُنَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»؛ ^۲ «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَنْتَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ»^۳.

موارد شرک اکبر خفی

به نظر قرضاوی، مصادیق شرک اکبر خفی عبارت‌اند از:

۱. درخواست و یاری جستن از اموات؛
۲. استغاثه کردن به آنها؛
۳. درخواست از اموات جهت برآورده کردن حاجات مثل شفای مریض و حل کردن مشکلات؛
۴. درخواست یاری کردنشان بر دشمن.
۵. اعتقاد داشتن بر اینکه اموات قادرند به بندگان نفع و ضرر برسانند؛
۶. حق تشریح و قانون‌گذاری را برای غیر خداوند جایز دانستن؛ و موارد دیگری که فقط خداوند قدرت انجام دادن آنها را دارد.^۴

۱. همان، ص ۵۳.

۲. زمر: ۳.

۳. یونس: ۱۸.

۴. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۵۴-۶۰ (با تلخیص و تصرف)؛ همو، العبادة في الاسلام، ص ۱۴۹.

نقد دیدگاه قرضاوی

همان‌گونه که توحید، دو قسم نظری و عملی دارد، شرک نیز در تقسیمی، به نظری و عملی تقسیم می‌شود. به عبارت دیگر، متعلق شرک گاهی عقیده انسان است؛ یعنی انسان در عقیده گرفتار شرک می‌شود و گاهی عملی است؛ یعنی انسان در مقام عبادت، اطاعت و استعانت، گرفتار شرک می‌شود. متعلق شرک اگر عقیده باشد، شرک نظری، و اگر عمل باشد، شرک عملی است. شرک عملی، در برابر توحید عملی است. همان‌گونه که از نام این نوع شرک مشخص است، شرک عملی در حوزه عمل و اجرا بروز و ظهور دارد؛ بدین معنا که انسان، شیء، فرد یا موجود دیگری جز خدا را بپرستد. همچنین اطاعت از غیرخدا و یاری جستن از غیر او نیز در ردیف شرک عملی قرار دارد. برخلاف توحید عملی که امری بسیط است، شرک در حوزه عمل دو مرتبه دارد، «شرک جلی» و «شرک خفی».

شرک جلی

شرک جلی، شرک در عبادت و طاعت است؛ به گونه‌ای که فرد رسماً در کنار خداوند، شیء یا موجود دیگری را بپرستد. عبادت مختص خداست و هیچ موجودی نباید در عرصه عبادت، در کنار خداوند قرار گیرد. به تعبیر قرآن، بت پرستان گرفتار شرک جلی بودند و رسماً به جای خداوند یا در کنار او، اشیا یا افراد دیگری را می‌پرستیدند. شرک جلی موجب خروج فرد از دین می‌شود و محل بحث درباره آن، حوزه عقاید و علم کلام است.

شرک خفی

شرک خفی بیشتر در حوزه اخلاق بررسی می‌شود و موجب خروج از دین نمی‌شود. از آنجایی که هر گونه اطاعت، استعانت و عبادت مخصوص خداست، گاه اتفاق می‌افتد که انسان با وجود عبادت خدا، به سبب غفلت، چشم‌یاری به غیرخدا دارد یا در عبادت خود، گرفتار ریا می‌شود. چنین وضعیتی در روایات، به شرک تعبیر شده است. البته همان‌گونه که گفته شد، این نوع از شرک، «شرک خفی» نامیده می‌شود.

شرک خفی و مراتب آن، ارتباط مستقیمی با درجه ایمان دارد؛ هرچه ایمان ضعیف‌تر باشد، زمینه فرورفتن در شرک بیشتر می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت قرضاوی در چند چیز دچار اشتباه شده است:

۱. خلط میان شرک نظری و عملی و نیز میان شرک جلی، که در حوزه عبادت و طاعت صورت می‌گیرد، و میان شرک خفی، که در حوزه اخلاق بررسی می‌شود، سبب شده است موارد متعددی از مصادیق شرک خفی را در حوزه شرک جلی جای دهد و بسیاری از مردم را به خاطر اعمالی که در حوزه شرک عملی خفی قرار دارند مشرک بداند، به گونه‌ای که خون و مال آنها مباح شود. در حالی که چنین تقسیمی در شرک جلی بدعت است و سلف به هیچ عنوان چنین تقسیمی را مطرح نکرده‌اند.

۲. قرضاوی معتقد است شرک اکبر خفی بر بسیاری از مردم مخفی مانده است. پرسشی که باید از او پرسید این است که اولاً، آیا معیار شرک بودن عملی به دست مردم است یا به دست علماء، در حالی که مردم در بسیاری از موارد دچار اشتباه می‌شوند. ثانیاً، چرا علمای قبل از قرن هفتم چنین برداشتی نکردند و چنین اعمالی را منافی با توحید ندانسته‌اند. مگر فهم سلف بر فهم خلف مقدم نیست؟! آیا سیره مسلمانان و علمای سلف بر برداشت و استحسان عده‌ای که نظرشان با اجماع اهل سنت تنافی دارد مقدم نیست؟!!

۳. قرضاوی درخواست از مردگان، کمک خواستن و یاری طلبیدن از آنها را عبادت می‌داند و سبب آن را چنین معرفی می‌کند که «دعا عبادت است». این همان اشتباهی است که بزرگان او، مانند ابن تیمیه، مرتکب شده‌اند. زیرا اینان دعا را مساوی با عبادت می‌دانند در حالی که دعا مطلق است و عبادت اخص است، یعنی هر دعایی عبادت نیست بلکه هر دعایی که همراه با اعتقاد به الوهیت طرف دیگر باشد، عبادت شمرده می‌شود، در حالی که مردم هنگامی که از اولیا و صالحان درخواست می‌کنند، آنها را واسطه در فیض می‌دانند و معتقدند خداوند به خاطر مقام و منزلت اولیا به درخواست آنان پاسخ می‌دهد نه اینکه اینها خودشان به تنهایی قدرت اجابت دعای درخواست‌کنندگان را داشته باشند. بنابراین، درخواست از اولیا و صالحان در عرض درخواست از خداوند نیست تا مسئله شرک مطرح شود، بلکه در طول درخواست خداوند و حتی درخواست از خود خداوند است، زیرا خداوند به اهل ایمان فرموده: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾^۱ و اینان از مصادیق وسیله هستند. لذا درخواست از آنان درخواست از خداوند و عین توحید است.

۱. مانده: ۳۵.

۴. مقصود از روایت «الدعا مخ العباده»، این نیست که دعا مساوی با عبادت است، چنان‌که قرضاوی و امثال او برداشت کرده‌اند، بلکه همان‌گونه که علمای اهل سنت بیان کرده‌اند، مراد از روایت این است که دعا از اهم حسنات است و اگر بنده از خداوند خویش درخواست کند و به گونه‌ای خشوع و تذلل همراه با اعتقاد به الوهیت آن داشته باشد، چنین درخواستی عبادت خداوند خواهد بود و هیچ مسلمانی هنگامی که از یکی از اولیای الاهی درخواست می‌کند چنین اعتقادی ندارد، بلکه از خداوند درخواست می‌کند و آن شخص تنها واسطه است. لذا نه اعتقاد به الوهیت آن دارد و نه قدرتی برای آن در برابر خداوند قائل است، بلکه در واقع جهت درخواست خداوند است. بنابراین، دعا نزد علمای اهل سنت به معنای «طلب و درخواست» است. حال اگر درخواست و طلب از خداوند همراه با نهایت خشوع و تذلل باشد، چنین درخواستی عبادت شمرده می‌شود.

۵. تفسیر اشتباه قرضاوی و امثال او از دعا و به تبع آن برخی از آیات، سبب شده که اعمال مسلمانان را به اعمال مشرکان تشبیه کنند. برای نمونه، قرضاوی به آیه ذیل اشاره کرده است: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْمَى»؛ ما آنها را جز برای اینکه ما را هر چه بیشتر به خدا نزدیک گردانند نمی‌پرستیم» (زمر: ۳). قرضاوی درخواست از اولیا را عبادت می‌شمارد. سپس عمل مشرکان را بر اعمال مسلمانان تطبیق می‌کند و آنها را مشرک، آن هم به شرک اکبر که باعث خروج از ملت می‌شود، خطاب می‌کند. در حالی که تفسیر دعا به عبادت خطای آشکار است، کما اینکه تطبیق اعمال مشرکان بر اعمال مسلمانان اشتباه دیگری است که قرضاوی و امثال او مرتکب شده‌اند.

۶. خلط در مصادیق به خاطر تفسیر غلط از دعا و عبادت است. مواردی که قرضاوی آنها را در ضمن شرک اکبر خفی آورده است، هیچ کدام شرک اکبر خفی نیستند. زیرا طبق بیان فوق، این موارد از مصادیق وسیله هستند که خداوند ما را به استفاده از آنها برای تقرب به سوی خودش سفارش کرده است. بنابراین، شخص در استغاثه، هیچ وقت برای شخص میت قدرتی در عرض قدرت خداوند قائل نیست، بلکه هر آنچه آن شخص دارد از آن خداوند است و با اذن و اجازه او صورت می‌گیرد، کما اینکه نفع و ضرر رساندن مخصوص خداوند است و اوست که قدرت بر نفع یا ضرر رساندن به مخلوقات را دارد و شخص استغاثه‌کننده چنین اعتقادی به شخص مستغاث‌عنه ندارد، بلکه آن شخص را تنها مأذون از طرف خداوند می‌داند و معتقد است همه چیز به دست و

اذن خدا صورت می‌گیرد و حتی مستغاث‌عنه را بنده خالص خداوند می‌داند. بنابراین، هیچ یک از مصادیقی که قرضاوی آنها را تحت عنوان شرک اکبر آورده است، شرک نبوده، بلکه عبادت خداوند است و در جهت تعظیم و تکریم اولیای الاهی صورت می‌گیرد.

موارد شرک اصغر

۱. قسم خوردن به غیر خدا؛ مانند قسم خوردن به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، کعبه، یکی از اولیاء‌الله، بزرگی از بزرگان، وطن، پدران یا اجداد یا موارد دیگر همه اینها از شرکیات است. ترمذی در حدیثی که نقل کرده به این مطلب اشاره دارد: «ومن حلف بغیر الله فقد کفرا و اشرك». و سبب آن این است که قسم خوردن باعث تعظیم مقسم‌به می‌شود در حالی که فقط خداوند تبارک و تعالی سزاوار تقدیس و تعظیم است. لذا از قسم خوردن به غیر خدا نهی شده است. در روایتی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده «لا تحلفوا بآبائکم» و در جای دیگری فرموده است: «من کان حالفا فلیحلف بالله او لیذر». از ابن مسعود نیز نقل شده است: «لأن احلف بالله کاذبا احب الی من ان احلف بغیره صادقا».

۲. حلقه و نخ گذاشتن؛ توحید با به کارگیری اسبابی که خداوند آنها را در عالم قرار داده، مثل خوردن برای رفع گرسنگی و نوشیدن آب جهت رفع تشنگی و دارو خوردن برای معالجه کردن و استفاده از اسلحه برای دفاع از خود و موارد دیگر منافات ندارد. در روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است هنگامی که بر بازوی شخصی حلقه دیدند با شدت عملش را انکار کردند و فرمودند: «قال ویحک ماهذه؟ قال من الواهنه قال الا انها لاتزیدک الاوهنا، انبذها عنک فانک لو مت وهی علیک ما افلحت ابدا»^۱.

آنچه با توحید منافات دارد به کارگیری اسباب مخفی است که شارع اجازه استفاده از آنها را برای برطرف کردن بلا یا دفع آن نداده است، مثل حلقه فلزی گذاشتن و نخ بستن بر روی بازو.

۳. آویزان کردن تمانم؛ تمانم جمع تمیمه، و آن مهره یا مهره‌هایی است که عرب‌ها آن را بر گردن خود و به خصوص اطفال خویش آویزان می‌کردند و معتقد بودند که آنها را از اجنه و از چشم خوردن نگه می‌دارد. در روایتی از احمد بن حنبل آمده: «من تعلق تمیمه فلا اثم الله له، من تعلق ودعه فلا ودع الله»؛ و در روایتی دیگر آمده است: «من تعلق تمیمه فقد اشرك».

۱. یوسف قرضاوی، فی فقه الاولویات، ص ۱۱۹.

۴. سحر؛ علت حرمت آن کمک گرفتن از غیر خداوند، مثل ملائکه و اجنه یا ستارگان و موارد مشابه آن، است. در حدیثی آمده است: «من عقد عقده ثم نفث فیها فقد سحر، ومن سحر فقد اشرك» و «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ»^۱. بلکه بالاتر از آن تصدیق ساحر یا همراهی کردن ساحر است، که در این صورت در گناه آن شریک است. همان گونه که احمد بن حنبل و ابن حبان در صحاحشان از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده‌اند: «ثلاثة لا يدخلون الجنة، مد من الخمر، ومصدق السحر، وقاطع الرحم».

۵. تنجیم؛ یکی از اقسام سحر است و به این معناست که منجمان معتقدند حوادث و رویدادهای آینده را از راه نگاه در ستارگان می‌توان فهمید. البته این غیر از علم فلک است.

۶. تعویذ و دعانویسی؛ از اقسام شرک است که از قدیم بین ساحران شایع شده، و آن نوشتن حروف و کلمات برای ایجاد محبت زوج در دل زوجه و عکس آن است.

۷. کهنات و کاهن؛ کسی است که از چیزهایی که در آینده اتفاق می‌افتد یا آنچه در درون انسان است خبر می‌دهد.^۲ در روایت آمده است: «من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم».

۸. طیره زدن؛ به معنای فال بد زدن به بعضی از صداهایی که می‌شنود یا بعضی از چیزهایی که می‌بیند. احمد بن حنبل از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایتی نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «من رده الطيره من حاجته فقد اشرك، فقالوا فما كفاره ذلك؟ قال ان تقول: اللهم لا خير الا خیرک وطیر الا طیرک ولا اله غیرک»^۳.

۹. نذر کردن برای غیر خدا؛ مانند نذر برای قبرستان و اموات. دلیل شرک بودن آن، این است که نذر، عبادت و تقرب به خداست و به جز برای خدا جایز نیست. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَاللَّاطِلِينَ مِنْ أَصْحَابِ»^۴. سپس اضافه می‌کند این گونه نذرهای باطل است و به کلام بعضی از علما، که اشاره به کلام ابن تیمیه است، تمسک می‌کند: «بعضی از

۱. فلق: ۴.

۲. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۶۴-۷۴.

۳. همان، ص ۸۰-۸۲.

۴. بقره: ۲۷۰.

علما قائل اند که نذری که بیشتر عوام آن را انجام می‌دهند - آنچه مشاهده می‌شود - مثل اینکه انسان حاجتی یا مریضی داشته باشد یا شخصی از نظرش غائب باشد کنار قبر صالحان می‌آید و می‌گوید ای آقای فلانی اگر حاجتم برآورده شد یا مریضم شفا پیدا کرد یا شخص غائبم برگشت این مقدار از طلا یا غذا یا شمع یا روغن را به شما می‌دهم، این نوع نذر اجماعاً باطل است».

دلایل بطلان این امر عبارت است از:

۱. نذر کردن برای مخلوق است و آن جایز نیست، چون نذر عبادت است و عبادت مخلوق جایز نیست.

۲. کسی که برای او نذر شده میت است و میت مالک نمی‌شود.

۳. نذرکننده گمان کرده میت می‌تواند به تنهایی در امور تصرف کند و این کفر است^۱ و اموالی که از این طریق حاصل می‌شود حرام بوده و وفای به این نذر واجب نیست، بلکه جایز نیست و دلیل آن سه چیز است:

الف. دلیلی از پیامبر جهت انجام دادن این امور وجود ندارد.

ب. نذر برای غیر خدا شرک است و تنها با استغفار بخشوده می‌شود، همان‌گونه که ابن تیمیه بیان کرده است.

ج. نذر معصیت است و طبق ادله سنت هر نذری که مشتمل بر معصیت یا شرک باشد وفای به آن لازم نیست، بلکه جایز نیست.

از ثابت بن ضحاک روایت شده: «ان رجلا نذران ینحر ابلا ببوانه فسال النبی ﷺ فقال: هل کان فیها وثن من اوثنان الجاهلیه یعبد؟ قالوا لا. قال هل کان فیها عید من اعیادهم؟ قالوا لا. فقال رسول الله ﷺ «اوف بنذرك. فانه لاوفاء لنذر فی معصیه الله، ولا فیما لایملک ابن آدم»^۲.

۱۰. ذبح و قربانی کردن برای غیر خدا؛ عادت مشرکان در هر امتی قربانی کردن برای خدایان و بت‌هایشان است. اسلام آن را باطل و حرام کرده و دستور داده است ذبح فقط باید برای خداوند باشد: ^۳ «وَمَا ذَبِحْ عَلَى التُّصْبِ»^۴.

۱. همو، حقیقة التوحید، ص ۷۵-۷۸.

۲. همان.

۳. همان، ص ۷۸-۸۰.

۴. مانند: ۳.

نقد دیدگاه قرضاوی

قرضاوی، برخی موارد، از جمله قسم خوردن به غیر خداوند، نذر کردن برای اموات، ذبح و قربانی کردن را شرک شمرده است. وی اگرچه موارد فوق را در ضمن مصادیق شرک اصغر آورده است و لذا مرتکب آنها دچار عمل حرامی شده، اما از دایره اسلام خارج نمی‌شود، ولی چنین کاری نیز صحیح نیست. به نظر می‌رسد قرضاوی دچار خطا شده است، زیرا از آیات قرآن و روایات و سیره مسلمانان و علمای سلف چنین برداشت می‌شود که نه فقط برخی از موارد، شرک نیست بلکه جایز، و حتی بالاتر از آن مستحب است.

قرضاوی معتقد است نذر، شرک است و شرک حرام است و چیزی که حرام است وفای به آن لازم نیست، بلکه جایز نیست. بی‌شک چنین مطلبی به دلایل زیر صحیح نیست:

۱. معنای نذر آن است که انسان خود را متعهد به پرداخت چیزی معین، در صورت تحقق هدف و برآورده شدن مقصود کند و بگوید: «برای خدا بر گردن من است که اگر چنین شد فلان کار را انجام دهم» و این همان نذر شرعی است و به همین جهت است که می‌بینیم تمام فقهای شیعه شرط تحقق نذر را به کار بردن کلمه (الله) در صیغه نذر می‌دانند. واجب است در صیغه نذر - که سبب ملتزم شدن به آن می‌شود - بگوید «برای خداست بر گردن من»؛ به این معنا که اگر برای غیر خدا مانند پیامبری یا فرشته مقربی نذر کند صحیح نیست. پس وقتی می‌گوید: «برای فلان نذر کردم» در واقع کلام خود را خلاصه کرده و مجاز به کار برده است؛ زیرا معنای آن این است که: «برای خدا نذر کردم که کاری انجام دهم که ثوابش برای فلانی باشد».

بنابراین، مراد از نذر برای اموات در واقع نذر برای خداوند است و اهدای ثواب آن به صاحب قبر؛ نه اینکه نذر برای صاحب قبر صورت گرفته باشد و علت نذر در این موارد، صدقه دادن و هدیه دادن ثواب آن به پیغمبر یا ولی او یا نیکان است، و مقصود از آن تقرب به مرده، به سبب نذر برای او نیست؛ بلکه مقصود تقرب به سوی خداست. چگونه انسان قصد قربت به مرده‌ای را بکند با اینکه می‌داند او از دنیا رفته و نمی‌تواند از این نذر سودی ببرد، نه می‌تواند غذای نذری را بخورد و نه می‌تواند از آن، اگر پول باشد، استفاده کند و نه، اگر لباس باشد، آن را بپوشد.

بنابراین، تصور غلط از این‌گونه نذر باعث شده مسلمانان بی‌گناه را به شرک متهم کنند. اگرچه قرضاوی این مقدار متوجه شده است که نمی‌توان به خاطر چنین اعمالی عموم مسلمانان را مشرک

- به شرک اکبر- دانست اما با این حال مشرک دانستن آنها - به شرک اصغر- از سوی او، نوعی خطا در فهم صحیح مقصود مسلمانان است.

۲. نظریه علمای اهل سنت در جواز نذر برای اموات؛ با این مقدمات واضح شد که حتی طبق نظر علمای اهل سنت نیز صدقه دادن برای اموات عملی نیک به شمار رفته و سیره همه مسلمانان است. اما آیا ایشان نذر کردن برای اموات را نیز جایز می‌دانند؟ در ادامه به این مسئله می‌پردازیم.

نظر سبکی از مشهورترین علمای اهل سنت

او قاضی القضاات شافعی و شیخ الاسلام بود. سیوطی درباره او می‌نویسد:

الامام الفقیه المحدث الحافظ المفسر الأصولی النحوی اللغوی الأديب المجتهد ... شیخ الاسلام إمام العصر ... و لیس بعد الذهبی والمزی أحفظ منه؛ امام و فقیه و محدث و حافظ و مفسر و اصولی و نحوی و لغوی و ادیب و مجتهد ... شیخ الاسلام و پیشوای زمان خویش؛ بعد از ذهبی مزی کسی مانند او در حفظ روایات نبود.^۱

وی می‌گوید:

کعبه و حجره شریفه حکمشان مشخص گردید؛ حکم کعبه با روایتی که گذشت و حکم حرم رسول خدا به سبب یکی بودن حکم آن با کعبه و به سبب علم به عظمت هر دو و در بسیاری شهرها اماکنی است که برای آنها نذر می‌شود و هدایایی برای آنها فرستاده می‌شود و گاهی عده‌ای درباره حکم آنها می‌پرسند و در این مورد فکر می‌کنند که آیا آنها در حکم، به کعبه و حرم رسول خدا ملحق می‌شوند - اگرچه در رتبه به مقام آنها نمی‌رسند - یا خیر؛ و رافعی از صاحب تهذیب و غیر او نقل کرده است که اگر نذر کند که مقداری برای اهل شهر خاصی صدقه بدهد باید بر اهل همان شهر صدقه بدهد. و گفته است از همین قبیل است آنچه نذر می‌شود که به قبری معروف در گرگان فرستاده شود. پس به درستی که آنچه در نزد او جمع می‌شود - طبق آنچه نقل شده است - بر عده معینی تقسیم می‌گردد. و این عمل بر این باب حمل می‌گردد که عرف چنین اقتضایی داشته به همین جهت نذر را بر (صدقه) به ایشان حمل می‌گردانند. و شکی نیست که اگر این معنا از جهت عرف درست باشد باید نذر را بر همین جهت حمل کرد. اما اگر عرف چنین نگوید در آن دو نظر است: اول، نذر درست نیست، زیرا شرع این مطلب را تأیید نکرده است؛ به خلاف نذر برای

۱. جلال‌الدین سیوطی، طبقات الحفاظ، ج ۱، ص ۵۲۵، ش ۱۱۴۸.

کعبه و حجره شریفه (قبر رسول گرامی اسلام)؛ دوم، اگر آن شخص معروف به نیکی باشد صحیح است؛ و طبق این نظر باید نذر را در مصالح خاص به آن شخص مصرف کرد و در غیر آن خرج نشود. و نزد من بطلان نذر در غیر کعبه و قبر رسول خدا و مساجد سه گانه (مسجد الحرام، مسجد النبی و مسجد الاقصی) بهتر است؛ زیرا در شرع دلیلی برای صحت آن نیامده است؛ و اگر مقداری از مال خویش را برای آنها فرستاد (نذر کرد) و عرف می‌گفت که آن را در جهت خاصی که به آن مربوط است مصرف کنند، در همان راه خرج می‌شود و به همان اختصاص پیدا می‌کند.^۱

وی صحت نذر برای قبر رسول خدا ﷺ را جزء مسلمات دانسته، در خصوص قبر سایرین می‌گوید اگر در عرف جهت مصرف خاصی داشته باشد این نذر صحیح است. نظر رافعی،^۲ شیخ داوود بن السید سلیمان نقش‌بندی،^۳ و برخی دیگر از علمای اهل سنت نیز همین است.

بنابراین، مسئله دایر بر مدار نیت نذرکننده است، زیرا ملاک کارها نیت آنهاست. پس اگر قصد نذرکننده خود مرده و تقرب جستن به سوی او به وسیله این نذر باشد، قطعاً این کار جایز نیست. و اگر قصد او تقرب به خدای متعال باشد و اینکه زندگان به نوعی از این نذر بهره برده و ثوابش به آن مرده برسد، چه جهت خاصی برای مصرف بیان کند یا چنین نکند اما در عرف روشی باشد که برای آن خرج کنند، مانند مصلحت قبر یا اهل آن شهر یا نزدیکان آن قبر یا فقرا یا بستگان میت، در این صورت واجب است به نذر وفا کنند.

۳. قرضاوی کلام و ادله ابن تیمیه را درباره تأیید او مبنی بر شرک بودن نذر، نقل می‌کند. اما ادله ابن تیمیه خالی از اشکال نیست، زیرا نذر، همان‌گونه که بیان شد، برای خداوند است نه برای مخلوق. عزامی شافعی درباره کلام ابن تیمیه می‌نویسد:

ابن تیمیه و اتباع او به خطا رفته‌اند که ادعا کرده‌اند اگر مسلمانی بگوید این نذر برای رسول خدا یا برای ولی است، این مانند آن است که بگوید این نذر برای خداست؛ و مقصود از کلمه «برای» در هر دو غایت و نتیجه باشد. ایشان به اشتباه رفته یا خود را به اشتباه زده‌اند. زیرا مقصود از «برای» در نذر برای مردگان و ... تعیین جهت مصرف است، نه مقصود.

۱. تقي الدين سبكي، فتاوى السبكي، ج ۱، ص ۲۸۴.

۲. ابن حجر هيثمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، ج ۴، ص ۲۸۶.

۳. داوود بن السید سلیمان نقش‌بندی، صلح الاخوان، ص ۱۰۲.

اللام فی هذه لأم سعد^۱ هی اللام الداخلة على الجهة التي وجّهت إليه الصدقة لا على المعبود، المتقرّب إليه، وهي كذلك فی کلام المسلمین، فهم سعدیون لاوثنیون، وهي كاللام فی قوله تعالی: ﴿أَتَمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾^۲ حرف «لام» در عبارت «لأم سعد» (یعنی برای مادر سعد) لامی است که جهت را معین می‌کند؛ یعنی همان جهتی که صدقه را برای آن قرار داده است؛ و نه برای تعیین معبودی که به سوی او تقرب جسته می‌شود. در کلام مسلمانان نیز همین طور است؛ آنها خدا را می‌پرستند و بت‌پرست نیستند.^۳ این لام مانند لام در کلام خداوند است که فرموده است: «به درستی که صدقات برای فقرا است».

دلیل دوم، که به زعم قرضاوی و ابن تیمیه محل صحت نذر است، این است که میت مالک نمی‌شود و البته چنین کلامی از چند جهت مردود است:

۱. اولاً، وقتی نذری صورت می‌گیرد قصد نذرکننده بر این نیست که آن چیز را به میت تملیک کند، بلکه همان‌گونه که قبلاً بیان شد، قصد نذرکننده بر این است که ثواب آن را به عنوان صدقه به او بفرستد. علمای اهل سنت بر جواز صدقه دادن برای اموات فتوا داده‌اند، برای مثال، عزامی در این باره می‌نویسد:

هر کس حال کسی از مسلمانان را که این کار را انجام می‌دهد، بررسی کند درمی‌یابد که ایشان از نذر و قربانی خویش برای مردگان غیر از صدقه دادن از ایشان و فرستادن ثوابش برای آنها قصدی ندارند و دانسته شده است که اجماع اهل سنت بر این مطلب است که صدقه زندگان برای مردگان سود داشته و به ایشان می‌رسد.^۴

ثانیاً، قرضاوی و امثال او به روایاتی استناد می‌کنند که مقصود آنها را اثبات نمی‌کند، بلکه تخصصاً از موضوع خارج است؛ مثلاً روایت «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا نَذَرَ فِي مَعْصِيَةٍ وَلَا نَذَرَ فِيمَا لَا يَمْلِكُ ابْنُ آدَمَ» که مسئله‌ای فقهی را مطرح می‌کند و می‌گوید شخص نذرکننده باید مالک مال

۱. اشاره به حدیث سعد بن عباده دارد: «استفتی سعد بن عبادة رسول الله ﷺ في نذر كان على أمه توفيت قبل أن تقضيه قال رسول الله ﷺ فاقضه عنها» (محبی‌الدین یحیی بن شرف نووی، شرح النووی علی مسلم، ج ۱۱، ص ۹۶).

۲. توبه: ۶۰.

۳. سلامة عزامی شافعی، فرقان القرآن، ص ۱۳۳.

۴. همان.

باشد تا نذر آن مال صحیح باشد، لذا نذر پرنده در آسمان که مالک آن نیست صحیح نیست و اصلاً در مقام بیان صحت نذر برای اموات، بر فرض قبول تملیک، نمی تواند باشد. ثالثاً، هیچ نذرکننده‌ای معتقد نیست که میت بدون اذن خداوند قادر در تصرف امور است، بلکه همه امور در سلطه خداوند است و بدون اذن او هیچ‌گونه تصرفی واقع نمی‌شود. لذا چنین نذرهایی شرعاً صحیح است و وفای به آنها واجب؛ و چون شرع آنها را تأیید کرده است - مانند نذر سعد برای مادرش - نذر مباح خواهد بود.

راه‌های منجر به شرک

قرضاوی معتقد است برخی اعمال، اگرچه در ابتدا شرک‌آمیز نیستند، اما می‌توانند پیش‌زمینه‌ای برای شرک قرار بگیرند، لذا چنین اعمالی، از این باب که مقدمه شرک قرار گرفته‌اند، حرام شمرده می‌شوند، از جمله:

۱. غلو در تعظیم پیامبر ﷺ؛ نبی اکرم ﷺ از غلو در تعظیم و مدح خویش نهی کرده و فرموده است: «لاتطرونی كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم، إنما أنا عبد، فقولوا عبد الله ورسوله». ^۱ خداوند نیز در قرآن پیامبر را با کلمه «عبد» خطاب می‌کند: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ ^۲ و در جای دیگری می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ ^۳
۲. غلو در حق صالحان: از مواردی که اسلام از آنها نهی کرده و برحذر داشته، غلو در حق صالحان است. نصاری در حق مسیح غلو کردند، به گونه‌ای که او را فرزند خدا یا سومین از سه تا نامیدند و بعضی دیگر او را خدا نامیدند. عده‌ای دیگر در حق رهبانان غلو کردند و آنها را ارباب خود قرار دادند. خداوند در قرآن کریم خطاب به اهل کتاب می‌فرماید: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ الْإِلَاحَ﴾؛ ^۴ ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا مِمَّا ضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ ^۵

۱. همان، ص ۸۳-۸۴؛ یوسف قرضاوی، العبادة في الاسلام، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۲. اسراء: ۱.

۳. كهف: ۱.

۴. نساء: ۱۷۱.

۵. مانند: ۷۷.

اولین شرکی که در عالم واقع شد به دست قوم نوح، و به سبب غلو در حق صالحان بود. آنها هنگام وفات صالحان بر اطراف قبورشان حلقه می‌زدند و کم‌کم مجسمه‌های آنها را درست می‌کردند و در آخر آنها را می‌پرستیدند.

لذا به این نکته پی می‌بریم که غلو عده‌ای از مسلمانان درباره کسانی که صالح و ولی خدا بودند، به خصوص اصحابی که گنبد و بارگاه داشتند، منجر به انواع شرک می‌شود، مثل نذر کردن و قربانی کردن برای آنها، کمک گرفتن از آنها و قسم خوردن به آنها و بعضی از آن موارد منجر به شرک اکبر می‌شود، که همان اعتقاد داشتن به این است که اشخاص تأثیری در وجود دارند. در نتیجه این اشخاص را بدون خدا یا همراه با خدا طلب می‌کنند و این همان گناه بزرگ و گمراهی دور (بعید) است.^۱

نقد دیدگاه قرضاوی

با توجه به آیات و روایات ائمه علیهم‌السلام و اهل سنت، معنای غلو همان اعتقاد به نبوت و الوهیت امام و اعتقاد به الوهیت پیامبر است؛ یعنی انسان به شأن نبی و امام بیش از آنچه هست معتقد شود، یا او را شریک خداوند بداند؛ از این رو باید معتقد بود که ائمه و پیامبر هرگز إله، ربّ و شریکان خداوند متعال نبوده‌اند. آنها در خدا حلول نکرده‌اند و با او اتحاد ندارند.

معنای غلو، چنان‌که از روایات فهمیده می‌شود، این است و اعتقاد به یکی از این امور مصداق غلو درباره نبی و امام به شمار می‌آید. اما هرچند این روایات، مسلمانان را از غلو کردن در حق صالحان نهی و سفارش کرده‌اند که اینها را نگویند، در جای دیگر می‌فرمایند، آنچه می‌توانید در فضل و برتری ما بگویید. ما را بنده آفریده‌شده و تربیت یافته خداوند بدانید. اما، چنان‌که خواهد آمد، می‌فرمایند به شأن و مقام ما نزد خدا نمی‌توانید پی ببرید. لذا با حفظ عبودیت، می‌توان هر آنچه در فضل و برتری ائمه اطهار علیهم‌السلام بیان کرد، چراکه هیچ فردی به کرامت خدایی نائل نشد، مگر به سبب اطاعت و عبودیت و تعبد. پس می‌توان با حفظ عبودیت و مخلوقیت درباره فضل آنها سخن گفت و این چیز اندکی نیست.

۱. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۸۵-۸۶.

به راستی کرامت از ناحیه خدا چیست و این چه مقامی است که آن حضرات به جایی رسیده‌اند که «لایفعلون إلاّ ما یؤمرون»؟ در روایت صحیح - که حتی از طرق عامه هم متواتر است - آمده است که پیامبر گرامی ﷺ درباره حضرت علی رضی الله عنه فرمود: «فَإِنَّمَا يَفْعَلُ مَا يُؤْمَرُ بِهِ؛ به راستی علی جز آنکه به او دستور داده می‌شود، انجام نمی‌دهد».^۱

ما غلو نمی‌کنیم و از غلو نهی شده‌ایم که خدای ناکرده بگوییم امام، پیامبر است، یا اینکه بگوییم امام خدا و ربّ است؛ بلکه آنها عبد و بنده خدا هستند؛ اما بنده‌هایی که به چنین مقامی رسیده‌اند. اگر گوییم کسی بر اثر بندگی خداوند مورد تفضل خدا قرار گرفته، آیا این غلو است؟ علمای ما نیز از غلو نهی کرده‌اند. برای مثال، دیدگاه شیخ صدوق این است:

اعتقاد ما درباره غالیان و تفویض‌کنندگان این است که آنها به خدای سبحان کفر ورزیده‌اند و همانان از یهودیان، مسیحیان و مجوسیان بدتر هستند و اعتقاد ما درباره پیامبر و ائمه علیهم السلام این است که برخی از آنان با شمشیر کشته شده‌اند، برخی دیگر مسموم شده‌اند و در حقیقت درباره آنها چنین جاری شده است و امر آنان مشتبّه نشده است.^۲

از این عبارت معلوم می‌شود که چنین سخنانی در آن زمان‌ها نیز بوده است. در قصه حضرت عیسی علیه السلام نیز همین مطلب آمده است که قرآن می‌فرماید: «وَلَكِنَّ شِبْهَهُمْ وَإِنِّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا؛ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»؛ بلکه امر بر آنان مشتبّه شد و کسانی که درباره او اختلاف کردند، درباره آن در شك بوده و هیچ‌گونه علمی به آن ندارند و تنها از پندارهای بی‌اساس پیروی می‌کنند. به یقین او را نکشتند؛ بلکه خداوند او را به سوی خود بالا برد و خداوند توانای حکیم است».^۳

حضرت عیسی علیه السلام و ائمه علیهم السلام حقیقتاً مقتول شده‌اند. آنها، مانند دیگر افراد انسان بودند؛ یعنی موت و حیات بر آنها عارض می‌شد. لذا غلو در این زمینه ممنوع است. همچنین علامه مجلسی در این باره می‌گوید:

۱. سلیمان بن أحمد طبرانی، المعجم الأوسط، ج ۵، ص ۱۱۷.

۲. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۹۸.

۳. نساء: ۱۵۷-۱۵۸.

بدان که غلو درباره پیامبر ﷺ و ائمه باطنیه منحصر است در اینکه کسی قائل به الوهیت آنها یا شریک بودن آنان با خداوند متعال در معبود بودن، آفرینش، رزق و روزی بشود، یا بگوید خداوند در آن بزرگواران حلول کرده است، یا خداوند متعال با آنان متحد شده ... یا بگوید ائمه، پیامبر هستند، یا بگوید شناخت آنها انسان را از همه اطاعات بی‌نیاز می‌سازد و با وجود این تکلیفی به ترك گناهان نیست. همه این مطالب الحاد، کفرورزی و خروج از دین است؛ آن‌سان که دلیل‌های عقلی و آیات قرآنی و روایات گذشته و ... بیانگر این معناست.^۱

شیخ مفید نیز چنین می‌نویسد: «الغلاة من المتظاهرين بالاسلام هم الذين نسوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته ﷺ إلى الألوهية والنبوة و وصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد».^۲

بنابراین، اگر مراد قرضاوی از غلو همین است، مسلمانان نیز چنین عملی را صحیح نمی‌دانند و منکر آن نیستند، اما اگر مرادش چیز دیگری باشد، یعنی مرادش از نفی غلو، نفی کرامت و مقام پیامبر ﷺ و اولیا باشد، چنین مطلبی صحیح نیست و به اجماع مسلمانان، پیامبر و اولیای الهی کرامت و مقام بزرگی نزد خداوند دارند و چنین اعتقادی عین توحید است و نه تنها موجب شرک نمی‌شود بلکه عبادت نیز محسوب می‌شود. از بیان فوق حکم مسئله غلو در صالحان نیز مشخص شد.

۳. تعظیم القبور؛^۳ از مواردی که اسلام به شدت از آن نهی کرده تعظیم قبور، به خصوص قبور انبیا و صالحان، است. برخی از این موارد بدین شرح است:

الف. قبور را محل عبادت و سجده قرار دادن؛ مسلم در صحیح خود از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده: «الا من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور انبيائهم مساجد، الا فلا تتخذوا القبور مساجد فاني انهاكم من ذلك».

ب. به طرف قبرها نماز خواندن؛ در حدیثی که مسلم روایت کرده: «لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا اليها»، پیامبر از نماز خواندن به طرف قبور نهی فرموده است.

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳۴۶.

۲. شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۱۳۱.

۳. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۸۶-۸۹.

ج. چراغانی کردن قبرها؛ در حدیث آمده: «لعن الله زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج».

د. ساختن بنا بر قبرها و گچ کاری کردن آنها؛ مسلم از جابر نقل کرده است: «نهی رسول الله ﷺ عن تجصيص القبر، وأن يقعد عليه وان يبنى عليه بناء».

هـ. نوشتن بر روی قبرها؛ ابوداؤد و ترمذی از جابر نقل کرده‌اند: «انه ﷺ نهی ان تجصص القبور ويكتب عليها».

و. بلند ساختن و برافراشتن قبرها؛ مسلم روایتی از علی رضی الله عنه نقل می‌کند: «ان النبي فبعثه وامره الا يدع قبراً مشرفاً الا سواه».

ز. اجتماع کردن اطراف قبرها و نشستن بر آنها؛ ابوداؤد از ابوهریره نقل می‌کند: «لا تجعلوا بيوتكم قبوراً ولا تجعلوا قبری عيداً وصلوا علی فان صلاتکم تبلغنی حیث کنتم». وقتی اجتماع کردن و نشستن بر قبر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نهی شده، قبر غیر او به طریق اولی منهی عنه است.

نقد دیدگاه قرضاوی

برای نقد کلام قرضاوی به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱. عموم احادیث از نظر سندی مشکل دارند. برای نمونه در حدیث «لعن الله اليهود اتخذوا قبور انبيائهم مساجد؛ خداوند یهود را لعنت کند، چون قبور پیامبران خود را مسجد عبادت قرار دادند»، افرادی که در سند آن آمده‌اند یا ضعیف‌اند یا مجهول. مانند مطرح بن یزید، که به تصریح صاحب‌نظران اهل سنت ضعیف است. عبدالله بن عثمان بن خثیم ضعیف است و روایاتش پذیرفتنی نیست^۱ و عبدالرحمان بن بهمان هم ناشناخته است.^۲ برخی هم به حدیث دوم، «اللَّهُمَّ لا تجعل قبری وثناً؛ بار خدایا! قبر مرا بت قرار مده» تمسک کرده‌اند که آن نیز مرسل است.^۳

۲. در روایت «لا تجعلوا بیوتکم قبوراً ولا تجعلوا قبری عیداً» چند احتمال وجود دارد:^۴

الف. معنای آن این باشد که اجتماع نزد قبر را در روز معین و با هیئت مخصوص، قرار ندهید.

۱. محمد بن عمرو عقیلی، الضعفاء الکبیر، ج ۲، ص ۲۸۲.

۲. شمس‌الدین ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۵۵۱.

۳. مالک بن انس، موطأ، ج ۱، ص ۷۲.

۴. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۵۵.

ب. مراد آن باشد که زیارت قبر را در سال يك بار قرار ندهید، همان‌گونه که يك بار در سال عيد قرار می‌دهید؛ یعنی قبر مرا مانند عيد قرار ندهید که يك بار اجتماع و زیارت کنید، بلکه آن را بسیار زیارت کنید. هیچ یک از معانی فوق مؤید کلام قرضاوی و امثال این سخنان نیست تا بخواهد حرمت یا شرک را اثبات کند.

۳. حدیث هیچ دلالتی بر حرمت نمازگزاری و دعا کردن در جوار قبور ندارد؛ سیوطی از ابن‌عبدالبر نقل می‌کند که گفته شده معنای حدیث، نهی از سجده بر قبور انبیاست. همچنین گفته شده مراد نهی از قبله قرار دادن آنها و نماز به سوی آنهاست.^۱

اگر هر يك از این دو معنا باشد، عبادت و دعا خواندن در کنار قبور انبیا و اولیا، هیچ يك از این دو کار نیست و بنابراین روایت ربطی به چنین کاری ندارد.

ابن حجر عسقلانی در این باره می‌گوید:

نیاکان آنان (یهود و نصاری) عکس‌هایی از مردگان خود ترسیم کردند تا به آن انس گیرند و به یاد افراد صالحشان باشند. همچون آنان تلاش کنند و در کنار قبرشان به عبادت خدا پردازند ولی بازماندگان آنها به اهداف نیاکان خود جاهل بودند. شیطان هم وسوسه کرد و به آنان چنین القا کرد که نیاکان شما این عکس‌ها را می‌پرستیدند و آن را تعظیم می‌کردند. پس پیامبر اکرم ﷺ مردم را از این انحراف بر حذر داشت، همچنان‌که بیضاوی در این باره می‌گوید: چون یهود و نصاری بر قبور پیامبران سجده می‌کردند و آن را قبله - و جهت - نماز قرار می‌دادند و همانند بت با آن رفتار می‌کردند پیامبر ﷺ آنها را لعن کرد، اما کسی که در کنار قبر شخص صالحی سجده به قصد تبرک کند، نه به قصد تعظیم یا نماز به سوی قبر، داخل در این لعن نیست.^۲

با توجه به کلام ابن‌حجر، این روایات ربطی به نماز خواندن برای خداوند و رو به کعبه ایستادن در کنار قبور صالحان ندارد. زیرا روایت به کنیسه حبشه اشاره دارد، که هنگام مرگ فردی از صالحان خود مسجدی بر روی قبرش بنا می‌کردند و عکس‌هایی روی آن می‌گذاشتند و به سوی آن عکس‌ها و قبر سجده می‌کردند. پس چگونه می‌توان از این روایت، به حرمت نماز در کنار قبور برای مسلمانان حکم صادر کرد؟ در حالی که زیارت قبر پیامبر اعظم ﷺ و ائمه طاهرين و اولیای

۱. جلال‌الدین سیوطی، تنویر الحوالمک فی شرح موطأ مالک، ص ۱۸۹، ش ۴۱۴.

۲. ابن‌حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۱، ص ۴۳۸.

الاهی و نماز خواندن برای خداوند در آنجا و دعا کردن در کنار مشاهد مشرفه اسباب نزدیکی به خداست؛ همان‌طور که شمس‌الدین ذهبی می‌گوید:

کسی که در کنار حجره مقدسه به حالت سرافکنده بایستد و بر پیامبر خدا ﷺ صلوات بفرستد خوش به حال او که زیارت نیکویی کرده. به خدا قسم که شکسته‌دلی و صیحه زدن و گریه شدید کردن به هنگام دیدن قبر پیامبر ﷺ به فرد مسلمان دست نمی‌دهد مگر به جهت محبت شدید به خدا و رسول او که همین حب معیار و جداکننده بهشتیان از جهنمیان است؛ پس زیارت قبرش از بهترین اسباب قرب به خداست.^۱

آری زیارت قبر انبیا و اولیا و نماز خواندن و دعا کردن همه به جهت محبت و برای تقرب به خداست و هیچ ربطی به شرک ندارد. زیرا مسلمانان هر جا بخوانند نماز بخوانند قبله آنها خانه خداست نه قبور افراد. حتی در کنار قبر رسول‌الله ﷺ نیز رو به قبله نماز می‌گزارند. لذا هیچ دلیلی بر تحریم آن وجود ندارد، مگر بعضی از موارد تعظیم مانند، سجده بر قبور و نماز خواندن بر آنها و هر نوع احترامی که به قصد عبادت، نه صرف احترام و محبت، انجام شود. بنابراین می‌توان گفت:

اولاً، تعظیم قبور انبیا و اولیا از مصادیق و موارد بزرگ‌داشت و تعظیم شعایر الاهی است،^۲ چنانچه خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَأَنَّهُمْ مِّنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾؛ «و هر کس شعایر الاهی را بزرگ شمارد به درستی که آن از پرهیزگاری دل‌هاست».^۳

ثانیاً، هر تعظیم و خضوعی عبادت یا حرام نیست و موجب شرک نمی‌شود، بلکه نوع خاصی از تعظیم، عبادت محسوب می‌شود و آن خضوع و تعظیم در برابر فردی است که او را خداوند می‌داند و برای او الوهیت قائل است. در غیر این صورت باید تعظیم و احترام در برابر پدر و مادر، بزرگان، اساتید، فرمانروایان و امیران، عبادت و موجب کفر و شرک باشد؛ بنابراین، احترام و تعظیم در برابر کسی که خدا او را بزرگ قرار داده، مانند انبیا، اولیا، علما و صالحان عبادت نیست؛ بلکه چون خداوند او را عظیم شمرده ما نیز او را عظیم می‌شمریم، پس به نوعی تعظیم و بزرگ‌داشت خداوند

۱. شمس‌الدین ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۴۸۴.

۲. سید حسن طاهری خرم‌آبادی، توحید و زیارت، ص ۸۷-۹۰.

۳. حج: ۳۲.

است؛ مانند احترام به پدر و مادر و برادران دینی به جهت اینکه خداوند به احترام آنها امر کرده^۱ و فرموده است: ﴿وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الدُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾.^۲

همچنین تعظیم و احترام به کعبه، به اعتبار اینکه خانه خداوند است، مسجدالحرام، رکن، مقام، حجرالاسود، صفا و مروه، منی و مشعر، عرفات و نظایر آن، همه به اعتبار انتساب و اضافه‌ای است که به خداوند دارند و اگر بزرگ‌داشت و تعظیم و احترام قبور انبیا و اولیا شرک باشد باید تعظیم و احترام این اماکن یا این افراد نیز شرک باشد.

همچنین، همان‌گونه که احترام و تعظیم پیامبران و اولیا و صالحان در زمان حیاتشان نه تنها شرک نیست، بلکه از نظر آیات و روایات ممدوح و پسندیده است، در حال ممات و پس از مرگ هم تعظیم و تکریم آنها ممدوح است و فضیلت دارد. زیرا حرمت آنها با مرگشان از بین نرفته و ساقط نمی‌شود. مالک در مناظره‌ای که با منصور دوانیقی در حرم رسول خدا ﷺ داشت گفت: «ان حرمة النبی میتاً کحرمة حیاً؛ احترام پیامبر بعد از وفات همانند احترام او در حال حیات است».^۳ چنانچه خود وهابی‌ها می‌گویند: «حياة الأنبياء حياة حقيقية برزخية؛ حیات انبیا در برزخ یک حیات حقیقی است».^۴

اگر این تعظیم و تکریم‌ها عبادت و موجب شرک بود، هرگز خداوند به آنها امر نمی‌فرمود و جزء وظایف مسلمان‌ها قرار نمی‌گرفت. لذا احترام و تعظیم قبور انبیا و صالحان، به سبب آنکه محل دفن آنهاست هرگز شرک و مقدمه آن و عبادت آنها نخواهد بود^۵ و هیچ‌گونه تحریمی نسبت به آنها صورت نگرفته است و بر فرض وجود چنین نهی، این نهی کراهتی است یا مخصوص برخی عقاید اشتباهی است که در آن زمان معمول بوده است. لذا آنچه در روایات نهی شده، مقصود آنها را اثبات نمی‌کند و تخصصاً خارج است.

۱. همان.

۲. اسراء: ۲۴.

۳. سید حسن طاهری خرم‌آبادی، تبیین باورهای شیعی، ج ۳، ص ۶۱.

۴. عبدالعزیز بن عبدالله راجحی، شرح العقيدة الطحاوية، ج ۱، ص ۸۰.

۵. سید حسن طاهری خرم‌آبادی، توحید و زیارت، ص ۸۷-۹۰.

مصادیق شرک از نگاه قرضاوی و نقد آن

همچنان‌که بیان شد، شرک همانند توحید مراتبی دارد که از مقایسه آن با مراتب توحید، شناخته می‌شود. همچنین همان‌گونه که توحید مصادیقی دارد، شرک نیز مصادیق مختلفی دارد. مشکل اصلی جامعه اسلامی امروز تشخیص مصادیق آن است. متأسفانه بعضی به تبعیت از صوفیه راه افراط را در پیش گرفته‌اند و بعضی از مصادیق شرک را نه تنها شرک نمی‌دانند، بلکه آنها را شرط ایمان می‌دانند. حتی بعضی دیگر از فرق تندرو، به اصطلاح برای دفع مفسد جامعه و جلوگیری از برخی شرکيات - که بعضی از متصوفه و فرق دیگر گرفتار آن بودند - راه تفریط را در پیش گرفته‌اند و بعضی از اعمالی را که دلیل قرآنی و روایی برای آنها وجود دارد و در سیره پیامبر و صحابه، بلکه عموم مسلمانان از زمان پیامبر ﷺ تا امروز جاری بوده است، شرک شمرده‌اند و عموم مسلمانان را به خاطر ارتکاب چنین اعمال جایزی مشرک دانسته و ریختن خون آنها را جایز و ناموسشان را حلال می‌دانند.

حال پرسش این است که آیا قرضاوی، که در مسئله توحید و شرک تابع ابن‌تیمیه و ابن‌قیم و محمد بن عبدالوهاب است، همانند آنها اعمالی مانند شدالرحال برای زیارت قبور (سفر به قصد زیارت)، توسل (توسل به ذات و به جاه و مقام)، نذر و شفاعت در دنیا را شرک می‌داند. آیا وی معتقد است مسلمانانی که مرتکب چنین اعمالی می‌شوند از اسلام خارج شده و مشرک هستند؟ آیا او مرتکبان این اعمال را بدعت‌گذار و نهایتاً غالی می‌داند یا مانند عموم مسلمانان (متصوفه، شیعه و فرق دیگر) این اعمال را جایز می‌شمرد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، دیدگاه قرضاوی را درباره شفاعت، زیارت قبور، توسل و نذر مطرح و بررسی کرده، سپس به نقد آن خواهیم پرداخت.

شفاعت

شفاعت، از ماده «شفع» است، که در لغت به معنای «جفت شدن با چیزی» است. در شفاعت، مشفوع شافعی را به خود ضمیمه می‌کند تا برای خود نفعی را جلب یا ضرری را از خود دفع کند و چه بسا شخص از باب عدالت مستحق شفاعت نباشد، بلکه از باب لطف و تفضل خداوند لیاقت پیدا می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت شفاعت در اصطلاح به معنای حائل شدن برای دفع ضرر از کسی یا رساندن منفعتی به اوست و به عبارت ساده‌تر بدین معنا به کار می‌رود که شخص آبرومندی، از بزرگی بخواهد که از مجرمی بگذرد یا بر پاداش خدمت‌گزاری بیفزاید.

قرضاوی معتقد است شفاعت مخصوص اهل کبائر است، زیرا مرتکبان صغائر نیاز به شفاعت ندارند و مشکل اصلی در مرتکبان کبائر است؛ یعنی کسانی که گناهان بزرگ را مرتکب شده‌اند و توبه نکرده‌اند. دیدگاه قرضاوی در اینجا خلاف دیدگاه معتزله است. طبق کلام معتزله، شفاعت مخصوص توبه‌کنندگان یا کسانی است که اهل اطاعت باشند و گناهان بزرگ مرتکب نشده باشند، که آن هم باید جهت اعطای ثواب بیشتر یا رفع درجات صورت بگیرد و به کسانی که مرتکب کبیره شده‌اند و در آتش جهنم مخلد هستند، تعلق نمی‌گیرد. همچنین قرضاوی دیدگاه مرجئه را نیز در این زمینه نمی‌پذیرد.

طبق آیات و روایات متواتر، مرتکبان کبائر مستحق آتش جهنم هستند و بی‌شک عده‌ای در آتش جهنم وارد می‌شوند و در آن مخلد هستند. اما برخی با اینکه مرتکب کبیره شده‌اند و حتی توبه نکرده‌اند، به واسطه مطهراتی که خداوند در قیامت قرار داده است، نجات پیدا می‌کنند. ابن تیمیه به ده مورد از این مطهرات اشاره کرده است و ابن‌قیم نیز آنها را نهرهایی نامیده که خداوند جهت پاک کردن مسلمانان از گناهان قرار داده است. بنابراین، ممکن است شخصی مدت معینی در آتش جهنم وارد شود، سپس به واسطه شفاعت شافعان از قبیل شفاعت ملائکه، انبیا، شفاعت صدیقین و شفاعت شهدا یا به فضل خداوند از آتش جهنم خارج شود.^۱

قرضاوی در ادامه می‌گوید، باید توجه داشت که آیات، درباره شفاعت دو گونه‌اند، بخشی از آیات، شفاعت را نفی کرده‌اند و آن را منحصر به خدا می‌داند. مانند آیات زیر:

۱. «وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخْفُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»؛ «و آنان را که

از حضور در پیشگاه عدل خدا ترسان و هراسان‌اند، به آیات خدا متنبه ساز و بترسان، که جز خدا آنها را یآوری و شفיעی نیست؛ باشد که پرهیزگار شوند».^۲

۲. «لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ»؛ «در دو عالم هیچ کس را جز خدا دادرس و شفיעی

نیست».^۳

۳. «مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ»؛ «شما را غیر از او هیچ یار و مددکاری نیست».^۴

۱. یوسف قرضاوی، الشفاعة و موقف الإسلام من السنة، موقع القرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

۲. انعام: ۵۱.

۳. انعام: ۷۰.

۴. سجده: ۴.

۴. ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾؛ بگو شفاعت همه خلق با خداست که سلطان زمین و آسمان هاست و پس از مرگ، بازگشت همه شما به سوی اوست».^۱
- آیات فوق، شفاعت را منحصر در خدا دانسته، برای دیگران حقی و قدرتی در شفیع شدن قائل نشده است. واقعیت این است که این آیات با آیات بعدی منافات ندارند و قابل جمع هستند. چون اگر شفاعت دیگران با اذن خداوند باشد، در حقیقت شفیع واقعی ذات خداوند است، نه کسی دیگر. آیات بعدی گواه این معنا هستند. شفاعتی که در قرآن ثابت شده یک شرط اساسی دارد و آن این است که شفاعت باید به اذن خداوند باشد:
۱. ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾؛ «و شفاعت کسی، جز آنکه خدا به او اذن شفاعت داده است، سودمند نیست».^۲
۲. ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾؛ «در آن روز شفاعت هیچ کس سود نبخشد، جز آن کس که خدای رحمان به او اجازه شفاعت داده و سخنش مورد پسند او گردیده است».^۳
۳. ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾؛ «در آن روز هیچ کس مالک شفاعت نخواهد بود، مگر کسی که از خدای مهربان عهدنامه [توحید] دریافت کرده است».^۴
۴. ﴿وَكَمِ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تَغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذِنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾؛ «و چه بسا از فرشتگان در آسمان هاست که شفاعتشان سودمند نیست جز به امر خدا و بر آن کسی که خدا بخواهد و از او خشنود باشد».^۵
۵. ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾؛ «کیست که در نزد او، جز به فرمان او شفاعت کند؟!»^۶
۶. ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾؛ «و آنها جز برای کسی که خدا راضی (به شفاعت برای او) است شفاعت نمی کنند».^۷

۱. زمر: ۴۴.

۲. سبأ: ۲۳.

۳. طه: ۱۰۹.

۴. مریم: ۸۷.

۵. نجم: ۲۶.

۶. بقره: ۲۵۵.

۷. انبیا: ۲۸.

آیات مذکور همگی اتفاق نظر دارند بر اینکه هیچ موجودی حق شفاعت از کسی را ندارد و اگر شفاعت هم بکند، سودمند نخواهد بود، مگر شفاعت کسانی که خداوند به آنها اذن داده است. بنابراین، شفاعت چه باواسطه باشد و چه بی‌واسطه، در هر دو صورت، شفیع واقعی و اصلی، خود خداوند رحمان است. اگر اذن و اجازه‌ای از طرف او نباشد، شفاعتی صورت نمی‌گیرد یا چنین عملی به حال هیچ کس سودی نخواهد داشت. این مطلب همان معنای آیه «قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا»^۱ است که شفاعت را منحصر در ذات اقدس الاهی می‌داند.

باید توجه داشت که قید اذن، آیات مطلق را تقیید می‌کند. زیرا برای فهم صحیح قرآن باید آیات قرآن را کنار هم قرار دهیم و سپس تفسیر کنیم. زیرا آیات قرآن بعضی آیات دیگر را تفسیر و تصدیق می‌کند.

بنابراین، دو نوع شفاعت در قرآن دیده می‌شود؛ نوعی شفاعت منفی است و آن شفاعتی است که مشرکان و ... آن را انتظار داشتند و نوع دیگر شفاعت مثبت است. چنین شفاعتی، طبق تصریح قرآن کریم، مشروط به اذن الاهی است و با اذن الاهی نصیب اهل توحید و صالحان می‌شود. نکته دیگری که قرضاوی به آن اشاره می‌کند این است که روز قیامت دو نوع شفاعت به پیامبر ﷺ اختصاص دارد؛ یکی شفاعت عام است و مختص به قشر خاصی نیست، بلکه عموم مردم را شامل می‌شود و به «شفاعت عظمی» معروف است، و آن هنگامی است که مردم از مواقف قیامت و هول آن به ترس بیفتند و مدت ایستادن آنها در مواقف طولانی شود و غرق غرق شوند و آن قدر اذیت شوند که قومی تمنای دخول در آتش جهنم کنند تا فقط از آن حالت خارج شوند. آن وقت مردم سراغ پیامبران می‌روند و به آنها استغاثه می‌کنند و از آنها طلب شفاعت می‌کنند و همه آنها عذر می‌آورند. سپس سراغ پیامبر اکرم ﷺ می‌روند و از او طلب شفاعت می‌کنند و ایشان می‌پذیرند. نوع دیگر شفاعت، شفاعت اهل کبائر از مسلمانان است.^۲

۱. زمر: ۴۴.

۲. یوسف قرضاوی، الشفاعة و موقف الإسلام من السنة، موقع القرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

حقیقت شفاعت

شفاعت در حقیقت نوعی دعا محسوب می‌شود و اختصاص به انبیا و اوصیا ندارد. همچنین نه شافع و نه حتی مشفوع‌له هیچ‌گونه حقی بر گردن خداوند ندارند که بر خدا واجب باشد شفاعت او را بپذیرد، بلکه تنها لطف و منت اوست. همه شفاعت‌ها تنها با اذن خداوند محقق می‌شود. شفاعت به دو گونه تصور می‌شود:

۱. شفاعت قسمتی از دعا باشد؛ در این صورت طلب شفاعت به درخواست دعا از انبیا و اولیا برمی‌گردد و دعای مخصوصی خواهد بود برای نجات غیر یا برآوردن حاجت‌ها؛ از آنجایی که شفاعت را به معنای دعا تفسیر کردیم هیچ بحثی در صحت و جواز این نوع درخواست وجود ندارد. همان‌گونه که از دیگران درخواست می‌کنی که برایت دعا کنند و مانع شرعی ندارد، در این قسم هم مانعی وجود ندارد. مؤید این مطلب این است که زمانی که از حضرت ادریس عليه السلام درخواست شفاعت شد ایشان برای درخواست‌کننده دعا فرمودند.^۱

نکته قابل ملاحظه این است که این شفاعت چون به معنای دعاست اختصاص به امور دنیوی ندارد، بلکه امور اخروی را نیز شامل می‌شود، کما اینکه اختصاص به حیات پیامبر عليه السلام و صالحان ندارد، بلکه زمان بعد از وفات آن بزرگواران را نیز شامل می‌شود. زیرا ثابت شد پیامبران، به خصوص پیامبر اکرم عليه السلام که افضل پیامبران است، حیات برزخی دارند. حتی در روایت آمده است که پیامبر اکرم عليه السلام کلام دیگران را می‌شنود و اعمال امت بر او عرضه می‌شود. ایشان برای برخی اعمال استغفار می‌کند و برای برخی دیگر خدا را شکر می‌کند و کسی که بر پیامبر درود بفرستد به آن می‌رسد: «حیاتی خیر لکم تحدثون ويحدث لکم وفاتی خیر لکم تعرض علی اعمالکم فما رأیت من خیر حمدت الله علیه وما رأیت من شر استغفرت الله لکم». با دقت در این روایت که تعداد بسیاری از حفاظ از قبیل ابوزرعه عراقی، هیشمی، قسطلانی، سیوطی و اسماعیل قاضی، تصحیح کرده‌اند به نکات خوبی خواهیم رسید.^۲

۲. شفاعت از قبیل منصب و جایگاهی که خداوند آن را به پیامبر و اولیایش عطا کرده باشد تا اینکه با اجازه و اذن خداوند از مردم دفاع کنند؛ به این معنا که خداوند اذن عام به پیامبر داده که

۱. جعفر کاشف الغطاء، منهج الرشاد لمن اراد السداد، ص ۷۹.

۲. محمد بن علوی مالکی، مفاهیم یجب ان تصحح، ص ۱۶۸.

بعضی از اهل عذاب را از عذاب روز حساب نجات دهد. البته شفاعت به این معنا اختصاص به قیامت دارد.^۱

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌شود چنین شفاعتی را از پیامبر ﷺ یا اولیای الهی درخواست کرد. در پاسخ باید گفت درست است که این منصب اختصاص به قیامت دارد و در آن روز اذن شفاعت به پیامبر اکرم ﷺ و اولیا داده می‌شود، اما درخواست آن هیچ‌گونه مانعی ندارد. چون چنین درخواستی همانند درخواست دخول در بهشت، از اصحاب حوض قرار گرفتن و در بهشت ملازم پیامبر بودن است. همان‌طور که چنین درخواست‌هایی صحیح و جایز است و به این معناست که روز قیامت به این مقامات برسند درخواست فوق نیز صحیح خواهد بود.

علاوه بر آن، چنین درخواست‌هایی در زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ صورت گرفته و ایشان نه تنها منع نکرده و حرام ندانسته بلکه تأیید کرده و از شخص درخواست‌کننده خواسته است جهت رسیدن به این مقام زیاد سجده کند. بعضی از صحابه شفاعت را از آن حضرت درخواست کردند. برای مثال، در این روایت انس بن مالک هنگامی که از پیامبر اکرم ﷺ درخواست شفاعت کرد و گفت: «یا نبی الله! اشفع لی یوم القیامه»، حضرت فرمودند: «انا فاعل»؛ یعنی چنین کاری را انجام خواهم داد.

یا در روایتی دیگر، عکاشه بن محصن از پیامبر اکرم ﷺ - در آن هنگامی که بیان می‌کردند که در روز قیامت هفتاد هزار نفر بدون حساب وارد بهشت می‌شوند- درخواست کرد که دعا کند خداوند او را جزء آن افراد قرار دهد؛ پیامبر بدون درنگ فرمودند که شما از جمله آنها هستید. معلوم است این مقام در روز قیامت و جز با شفاعت حاصل نمی‌شود.^۲ یا هنگامی که ربیعہ اسلمی از پیامبر اعظم ﷺ درخواست کرد او را رفیق خود در روز قیامت قرار دهد، حضرت فرمودند: «أعنی علی نفسک بکثرة السجود»، با سجود زیاد مرا بر نفس خودت یاری بده. با دقت در روایات مشخص می‌شود که چنین درخواست‌هایی درست بوده و پیامبر تأیید فرموده‌اند و الا باید نهی می‌کردند و می‌گفتند حرام است، چون وقت آن نرسیده است و منتظر قیامت باشید یا هنگامی که

۱. جعفر کاشف الغطاء، منهج الرشاد، ص ۷۹-۸۰.

۲. محمد بن علوی مالکی، مفاهیم یجب ان تصحح، ص ۱۶۶.

خداوند اجازه شفاعت دادند، درخواست کنید یا داخل بهشت شوید یا از حوض بنوشید. اما حضرت به آنها بشارت دادند.^۱

در نتیجه وقتی درخواست شفاعت از پیامبر ﷺ یا یکی از اولیا جایز باشد به این معناست که، شخص درخواست کننده آن را در وقت مشخص (قیامت) و پس از اینکه خداوند اجازه شفاعت را به پیامبر داد به دست می آورد نه اینکه در دنیا آن را به دست آورد. این مورد نظیر موارد متعددی از قبیل بشارت پیامبر به بهشت است که شخص، بعد از اینکه خداوند تبارک و تعالی اذن ورود به بهشت را بدهد وارد بهشت می شود نه اینکه در دنیا یا در برزخ وارد بهشت شود.

پس با توجه به آنچه گذشت، شفاعت می تواند قسمتی از دعای انبیا و اولیا برای نجات غیر یا برآوردن حاجت باشد؛ همچنین به دلیل ماهیت دعاگونه شفاعت، هیچ بحثی در صحت و جواز این نوع درخواست دعایی وجود ندارد و مختص به قیامت نیست. همچنین شفاعت اختصاص به اهل کبائر ندارد، بلکه گاهی برای ارتقای مرتبه شخص صورت می گیرد.

توسل

قرضاوی در کتاب الاخوان المسلمون، در خصوص توسل می نویسد:

مسئله توسل از مسائل اختلافی بین امت است و از آنجایی که اختلاف در نحوه دعا کردن است از مسائل فرعی فقهی بوده نه اینکه از مسائل اعتقادی باشد، لذا باید در کتب فقهی بررسی شود. زیرا هر کس کتاب های مذاهب از قبیل حنفیه، مالکیه، شافعیه و حنابله را مطالعه کند اختلافی بودن مسئله توسل برایش روشن خواهد شد.^۲

بیشتر علمای مذاهب، توسل به پیامبر ﷺ و صالحان را جایز می دانند؛^۳ البته برخی در خصوص توسل قائل به کراهت شده اند، کما اینکه بعضی دیگر جایز نمی دانند، و البته هر یک برای تأیید مدعای خویش ادله ای اقامه کرده اند. اما کسانی که قائل به جواز توسل شده اند به دلیلی قوی از قبیل حدیث عثمان بن حنیف استناد کرده اند. حتی سلفی معروف، البانی، با اینکه توسل را قبول

۱. همان، ص ۱۶۷.

۲. یوسف قرضاوی، اخوان المسلمون، ص ۳۲۰.

۳. محمد نسیب رفاعی، التوصل إلى حقيقة التوسل، ص ۳۲۹؛ تقی الدین سبکی، شفاء السقام في زيارة خير الانام، ص ۱۶۰؛ محمد شوکانی، تحفة الذاکرین (شرح الحصن الحصین)، مبحث توسل.

ندارد (البته توسل در ذات) این حدیث را تصحیح کرده و معتقد است حدیث در خصوص جواز توسل به دعای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و جواز توسل به ذات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را ثابت نمی‌کند.^۱ اما بسیاری از علما معتقدند این حدیث، جواز توسل به جاه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را ثابت می‌کند.

قرضاوی بعد از بیان مطالب فوق می‌گوید نظر کسانی که معتقدند توسل به ذات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و صالحان جایز نیست، ارجحیت دارد و نظر ابن تیمیه را - که توسل به ذات را منکر است - در این باره می‌پسندد و به چند دلیل اشاره می‌کند.^۲ ادله منع توسل به ذات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و صالحان از جهت معیار علمی ارجحیت دارد. جواز توسل سبب می‌شود در بعضی موارد استغاثه به غیر خدا صورت بگیرد و غیر خداوند، خوانده شود و از آنجایی که بیشتر مردم بین موارد جواز و عدم جواز خلط می‌کنند از این جهت منع، اولی است. بنابراین، هنگامی که بتوانیم به امر مورد اتفاق متعبد شویم معنا ندارد امر اختلافی را برگزینیم.^۳

قرضاوی در ادامه می‌گوید: «اما کسانی را که اجتهادشان منجر به فتوا به جواز توسل شود، نه گنهکار می‌دانم و نه عملشان را انکار می‌کنم و عدم قبول قول ایشان مبتنی بر ارجحیت و افضلیت قول منع توسل است».^۴

وی معتقد است ابن تیمیه، که توسل به ذات را منع کرده، انکارش به حد تکفیر یا گنهکار شمردن دیگران، همان‌گونه که بعضی از منتسبان به وی ادعا می‌کنند، نرسیده است.^۵ پس می‌توان گفت توسل به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و صالحان سه صورت دارد: ۱. توسل به دعای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و صالحان؛ ۲. توسل به جاه و مقام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و صالحان؛ ۳. توسل به ذات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و صالحان. بنابراین، توسل به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و صالحان به سه صورت تصور می‌شود که در صورت اول عموم علما بر جواز آن اتفاق دارند و در دو شق دیگر بعضی از قبیل ابن تیمیه، البانی و قرضاوی، که می‌توان گفت مقلد آنهاست، آن را رد می‌کنند.^۶

۱. محمد ناصر الدین البانی، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی، ج ۳، ص ۶۶۷-۶۶۹.

۲. یوسف قرضاوی، اخوان المسلمون، ص ۳۲۱.

۳. همان.

۴. همان، ص ۳۲۲.

۵. همان.

۶. محمد ناصر الدین البانی، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی، ج ۳، ص ۶۰۶.

نقد دیدگاه قرضاوی

توسل به پیامبران و اولیای الهی

یکی از ضروریات دین اسلام و از ارکان توحید، که همه پیروان پیامبر اکرم ﷺ بر آن اتفاق نظر دارند، آن است که تدبیر نظام عالم، صرفاً در دست خداوند است، و مسائلی از قبیل آفریدن، روزی دادن، زنده کردن، میراندن، قرار دادن شب و روز، تاریکی و نور، نازل کردن باران و ... صرفاً توسط خداوند انجام می‌شود. قرآن کریم در آیات متعددی بر این معنا تأکید ورزیده است و همه انواع شرک (در الوهیت، ربوبیت، عبودیت و ...) را به شدت رد می‌کند. اما باید توجه داشت که توسل جستن به غیرخدای سبحان، و یاری خواستن از پیامبران و اولیای الهی، که در زمان‌های مختلف نزد مسلمانان معمول و متعارف بوده، به معنای شریک قرار دادن آنها در افعال خداوند نیست. بلکه به این معناست که آنها از مقربان درگاه الهی بوده، در پیشگاه خداوند موقعیت و احترام ویژه‌ای دارند، و به‌همین جهت سبب و وسیله جریان فیض خداوند هستند.

برای روشن شدن بحث لازم است واژه «توسل»، از نظر لغت و اصطلاح، بررسی شود. «توسل» از نظر لغت، عبارت است از هر چیزی که انسان برای دستیابی به هدف خویش، با میل و رغبت به آن متوسل شود.^۱ در اصطلاح دینی مسلمانان، عبارت است از واسطه قرار دادن پیامبران، امامان و صالحان در پیشگاه خداوند، برای رسیدن به مقام قرب الهی.^۲

اعتقاد به توسل مسئله‌ای است که از قرآن کریم و سنت شریف نبوی نشئت گرفته است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید! و وسیله‌ای برای تقرب به او بجویید و در راهش جهاد کنید، باشد که رستگار شوید».^۳ موجود ارزشمندی که به او متوسل می‌شویم، گاهی اعمال صالح است، که ما را به پروردگار جهان نزدیک می‌کند، و گاه انسان پرمندی است که در پیشگاه خداوند جایگاه و احترام ویژه‌ای دارد. همچنین گاه توسل به افرادی است که زنده‌اند،

۱. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات، ص ۵۶۰.

۲. محمد بن علوی مالکی، مفاهیم یجب ان تصحح، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ سید رضا حسینی نسب، شیعه پاسخ می‌گوید، ص ۲۳۳-۲۳۴.

۳. مانده: ۳۵.

و گاه به افرادی است که چشم از این جهان فرو بسته‌اند، که به بعضی از نمونه‌های آن، که در قرآن و روایات ذکر شده، اشاره می‌کنیم:

۱. توسل برادران یوسف به پدرشان یعقوب؛ آنها گفتند: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾ قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ؛ «ای پدر، برای گناهان ما آمرزش بخواه که ما خطاکار بودیم، گفت: به زودی از پروردگام برای شما آمرزش می‌خواهم، که او همانا آمرزنده مهربان است».^۱ چنان‌که می‌بینید، یعقوب خواسته فرزندانش را رد نکرد و به آنها نگفت چرا خودتان مستقیماً به سراغ خداوند نمی‌روید و به من متوسل می‌شوید، بلکه توسلشان را تأیید کرد و به آنان وعده داد برایشان از خداوند طلب بخشایش کند.

۲. توسل به پیامبر ﷺ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾؛ «و اگر آنان وقتی به خود ستم کرده بودند، پیش تو می‌آمدند و از خدا آمرزش می‌خواستند و پیامبر [نیز] برای آنان طلب آمرزش می‌کرد، قطعاً خدا را توبه‌پذیر مهربان می‌یافتند».^۲ این آیه نشان می‌دهد باید برای طلب بخشایش از خداوند، واسطه آبرومند پیدا کرد تا خداوند به خاطر او حاجت‌های انسان را برآورده کند.

۳. عثمان بن حنیف می‌گوید مرد ناینبایی نزد پیامبر ﷺ آمد و عرض کرد: از خدا بخواهید مرا شفا دهد. پیامبر ﷺ فرمود: اگر صبر کنی، برای تو بهتر است. و اگر می‌خواهی تا از خدا بخواهم تو را شفا دهد. آن مرد گفت: از خدا بخواهید مرا شفا دهد. پیامبر ﷺ به او دستور دادند وضو بگیرد و خدا را با این دعا بخواند: «اللهم إني أسألك و أتوجه اليك بنبيك محمد، تبي الرحمة، يا محمد انني توجّهت بك إلى ربّي في حاجتي ليقضيتها لي، اللهم اشفعه؛ پروردگارا از تو می‌خواهم، و به سوی تو توجه می‌کنم به واسطه پیامبرت محمد، پیامبر رحمت، ای محمد، من به واسطه توبه درگاه پروردگام روی می‌آورم تا حاجتم را برآورد سازد».^۳

حدیث صحیح فوق، بر مشروع بودن توسل تأکید می‌کند، چراکه رسول خدا ﷺ نه تنها این شخص را از توسل منع نمی‌کند، که شیوه صحیح توسل را نیز به وی می‌آموزد که چگونه با وسیله

۱. یوسف: ۹۷-۹۸.

۲. نساء: ۶۴.

۳. محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۲۰۲؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۱۳۸.

قرار دادن پیامبر ﷺ بین خود و خدا، از پروردگار جهان درخواست کند تا او را شفا دهد. و این معنا، همان توسل به اولیای الهی است.

۴. انس بن مالک می گوید مردی نزد رسول خدا ﷺ آمد و گفت: ای رسول خدا حیوانات ما از بی آبی تلف شدند! از خدا بخواهید (باران نازل کند). پیامبر ﷺ دعا کردند و یک هفته تمام باران آمد، تا آنکه مردی خدمت پیامبر ﷺ آمد و گفت: ای پیامبر خدا خانه‌ها خراب شد، و راه‌ها قطع گردید و ... پیامبر ﷺ فرمود: «پروردگارا (باران رحمت را) بر کوه‌ها و تپه‌ها و درون دره‌ها و رودخانه‌ها، و نقاطی که درخت می‌روید نازل کن»، پس از آن، باران در شهر مدینه قطع شد، ولی در اطراف همچنان می‌بارید.^۱

۵. نقل است که آدم ﷺ چون دچار لغزش شد گفت: «ای پروردگارم! از تو می‌خواهم به حق محمد ﷺ مرا ببخشی». خداوند فرمود: «ای آدم، چگونه محمد ﷺ را شناختی با آنکه هنوز او را نیافریده‌ام؟». آدم پاسخ داد: هنگامی که مرا آفریدی به عرش نگاه کردم، دیدم در آن نوشته است: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، چون دیدم نام او نزدیک به نام تو است، دانستم که او محبوب‌ترین آفریدگان است نزد تو، خداوند فرمود: چون به حق محمد ﷺ از من خواستی، تو را می‌بخشم.^۲

۶. در نقل دیگری از روایت فوق که سیوطی آن را از طریق ابن عباس از رسول خدا ﷺ نقل کرده است، ابن عباس می‌گوید: «از رسول خدا ﷺ درباره کلماتی که آدم ﷺ از پروردگارش دریافت کرد و باعث بخشودگی او شد پرسیدم». حضرت فرمود: «آدم از پروردگار خواست تا به حق محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین، توبه او را بپذیرد، خداوند نیز توبه او را پذیرفت».^۳

۷. در حدیث دیگری، که ابوهریره آن را از رسول خدا ﷺ نقل کرده، آمده است: «ای آدم! اینان (اهل بیت) برگزیدگان من هستند. هر گاه حاجتی داشتی آنها را واسطه قرار بده و به آنها متوسل شو. پیامبر فرمود: ما (اهل بیت) کشتی نجات هستیم، هر کس سوار این کشتی شود، نجات خواهد

۱. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ ج ۶، ص ۹۶۸-۹۷۶.

۲. حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۵۱۷؛ ج ۴، ص ۴۲۸۶؛ جلال‌الدین سیوطی، دَرُ الْمُنْتَوَر، ج ۱، ص ۵۹.

۳. جلال‌الدین سیوطی، دَرُ الْمُنْتَوَر، ج ۱، ص ۶۰-۶۱.

یافت و هر کس سرپیچی کند، هلاک خواهد شد. پس هر کس حاجت و نیازی به خداوند دارد، باید ما اهل بیت را واسطه قرار دهد.^۱

۸. ابن عباس می‌گوید، عمر بن خطاب به وسیله عباس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر ﷺ، طلب باران کرد و گفت: «پروردگارا! ما به وسیله عموی پیامبرمان از تو طلب باران می‌کنیم، و به وسیله محاسن سفید او طلب شفاعت می‌کنیم»، پس باران نازل شد و سیراب شدند.^۲

در نقل دیگری از حدیث فوق آمده است که وقتی عباس طلب باران کرد و باران نازل شد، عمر رو به مردم کرد و گفت: «به خدا سوگند عباس وسیله ماست به سوی خدا، و مقامی نزد خدا دارد».^۳

قسطلانی می‌گوید وقتی عمر به وسیله عباس طلب باران کرد، گفت: «ای مردم، پیامبر خدا ﷺ به عباس به دیده پدر نگاه می‌کرد، از او پیروی کنید و او را وسیله خود به سوی خدا قرار دهید».^۴

این عمل، اندیشه کسانی را که توسل را مطلقاً، یا توسل به غیر پیامبر ﷺ را، تحریم کرده‌اند، باطل می‌کند و صراحت دارد که یکی از مصادیق «وسيله»، توسل به افراد محترم و صاحب‌منزلتی است که مایه قرب به خداوند هستند؛ و سخن عمر که گفته است: «هذا والله الوسيلة إلى الله والمكان منه»، در دلالت بر شایستگی توسل و تقرب، صراحت کافی دارد. ابن حجر عسقلانی می‌نویسد عباس، عموی پیامبر ﷺ، در دعای خود گفت: «مردم به من روی آوردند، به خاطر رابطه خویشاوندی که با پیامبر تو دارم».^۵ البته جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که هدف، توسل به مقام و موقعیت عباس بوده است. بدین‌سان می‌توان به طور قطع و یقین گفت که مسلمانان صدر اسلام برای برآورده شدن حاجت‌های خود به اشخاص پاک‌دامن و صالح متوسل می‌شده‌اند.

بدین ترتیب می‌بینیم که توسل به نحو اطلاق جایز است و تخصیص جواز توسل به قسم اول از سه بخش مذکور، یا به زمانی (مثلاً زمان حیات) تخصیص بدون مخصص است و با ادله فوق به

۱. ابراهیم بن محمد جوینی، فراند سمطین، ج ۱، ص ۳۶-۳۷؛ موفق بن احمد خوارزمی، مناقب، ج ۳۲۰، ص ۳۱۸.

۲. ابونعیم اصفهانی، دلائل النبوة، ج ۲، ص ۷۲۵؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، کتاب الجمعة، باب الاستسقاء.

۳. ابن اثیر، اسد الغابة، ج ۳، ص ۱۱.

۴. أحمد بن محمد قسطلانی، المواهب اللدنیة، ج ۳، ص ۳۸۰؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۲، ص ۴۱۳.

۵. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۲، ص ۴۱۳.

روشنی مطلق بودن توسل ثابت می‌شود. همچنین با بیان ادله فوق ثابت شد که ادله جواز بر ادله منع - البته در صورتی که حجیت داشته باشند- ارجحیت دارد. علاوه بر آن سیره مستمره مسلمانان، از صحابه گرفته تا تابعین و تابعین تابعین و تا به امروز، بر جواز توسل به پیامبر ﷺ و صالحان بوده است که نمونه‌هایی از آن چنین است:

۱. بیهقی نقل کرده است که مردی نزد قبر پیامبر ﷺ آمد و گفت: «ای محمد! برای امتت طلب باران کن». چیزی نگذشت که باران نازل شد و مردم سیراب شدند.^۱

۲. وقتی منصور، حاکم عباسی، نحوه زیارت پیامبر ﷺ را از مالک بن انس، پیشوای مذهب مالکی، پرسید و به او گفت: «آیا رو به قبله دعا کنم یا رو به پیامبر اکرم ﷺ؟» مالک در پاسخ گفت: «چرا چهره از وی برمی‌تابی؟ او در روز رستاخیز وسیله تو و وسیله پدر تو حضرت آدم ﷺ است. به سوی او رو کن و او را شفیع خود قرار ده، خدا شفاعت او را می‌پذیرد. خدا می‌فرماید: ﴿وَأُولَئِكَ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ وَابًا رَحِيمًا﴾^۲ و اگر آنان وقتی به نفس خویش ستم کرده بودند، نزد تو می‌آمدند و از خدا آمرزش می‌خواستند و پیامبر [نیز] برای آنان طلب آمرزش می‌کرد، قطعاً خدا توبه‌پذیر مهربان است».^۳

۳. از محمد بن ادریس شافعی، پیشوای مذهب شافعی، نیز اشعاری بر جای مانده که نشان می‌دهد وی عمیقاً معتقد به توسل بوده است؛ به‌ویژه توسل به اهل بیت رسول گرامی اسلام ﷺ. وی می‌گوید:

آل النبی ذریعتی وهم إلیه وسیلتی ارجوا بهم أعطی غداً بیدی الیمین صحیفتی
خانندان پیامبر وسیله من به سوی خدا هستند و امیدوارم که به خاطر آنان، فردای قیامت، نامه اعمالم به دست راست من داده شود.^۴

۴. و از جمله معتقدان به توسل، «ابوعلی خلال»، از بزرگان مذهب حنبلی است. وی می‌گوید:

ما همنی أمر فقصدت قبر موسی بن جعفر رضی الله عنه فتوسلت به الا سهل الله تعالی لی ما
احب؛ هر گاه برای من ناراحتی و گرفتاری پیش می‌آمد به سراغ قبر حضرت موسی

۱. احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، ج ۳، ص ۴۹۱.

۲. نساء: ۶۴.

۳. نورالدین سمهودی، وفاء الوفاء، ج ۲، ص ۱۳۷۶.

۴. محمد بن ادریس شافعی، دیوان شافعی، ج ۱، ص ۲۵، ابن حجر هیتمی، الصواعق المحرقة، ص ۱۷۸.

بن جعفر رضی الله عنه رفته، به آن حضرت متوسل می‌شدم، خداوند گره از مشکلاتم می‌گشود و گرفتاری‌هایم حل می‌شد.^۱

بنابراین، کلام قرضاوی در خصوص عدم جواز توسل به ذات، صحیح نیست و اعتقاد به توسل مسئله‌ای است که از قرآن کریم و سنت شریف نبوی نشئت گرفته است. کما اینکه تخصیص توسل بدون دلیل است و از آیات و روایات، توسل به نحو مطلق استفاده می‌شود.

زیارت قبور

سلفی‌ها بر اساس دیدگاهی که در خصوص تحلیل توحید و شرک در عبادت دارند و نیز بر اساس بینش خود درباره مرگ و ارواح، اتهام شرک را درباره اعمال مسلمانان، در ارتباط با اولیای خدا پس از مرگ، ثابت دانسته‌اند. اکنون پرسش این است که قرضاوی، که یک سلفی نوظهور و به ادعای خودش معتدل است، چه دیدگاهی درباره اعمال انسان‌ها، عموماً - که در طول تاریخ صورت می‌گرفت - و اعمال مسلمانان، خصوصاً - که در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و پس از وفات ایشان تا به امروز ادامه داشته - دارد. دیدگاه قرضاوی درباره زیارت قبور، توسل، شفاعت و نذر چیست؟ آیا چنین اعمالی با توحید منافات دارند و شرک شمرده می‌شوند یا خیر؟

از سیره و نوشته‌های قرضاوی معلوم است که وی اصل زیارت را قبول دارد و حتی در کتاب ابن القریه والکتاب و اخوان المسلمون^۲ تصریح کرده که بارها به زیارت صحابی عبدالله بن حارث، که در صفت‌تراب «زادگاه قرضاوی» مدفون است، رفته است.^۳ در عین حال، قرضاوی معتقد است اسلام، مواردی را که سبب شرک می‌شود، به شدت تحریم کرده است. وی در کتاب حقیقة التوحید می‌نویسد، از مواردی که اسلام به شدت از آن نهی کرده تعظیم قبور به خصوص قبور انبیا و صالحان است. لذا از مواردی همچون محل عبادت و سجده قرار دادن قبور، به طرف قبرها نماز خواندن، چراغانی کردن قبرها، ساختن بنا بر قبرها و گچ‌کاری کردن آنها، نوشتن بر روی قبرها، بلند ساختن و برافراشتن قبرها، اجتماع کردن اطراف قبرها و نشستن بر آنها نهی کرده است؛ قرضاوی حکمت این تحذیرها را این‌گونه می‌نویسد:

۱. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲. یوسف قرضاوی، اخوان المسلمون، ص ۳۱۸.

۳. یوسف قرضاوی، ابن القریه والکتاب، ج ۱، ص ۲.

این‌گونه اعمال سبب می‌شود انسان دچار شرک اکبر و اصغر بشود؛ همان بلایی که قوم نوح گرفتار آن شدند و متأسفانه تا امروز ادامه دارد. غلو در صالحان منجر به پرستش صالحان می‌گردد، به این جهت پیامبر نهی فرمودند: «اللهم لاتجعل قبری وثنا یعبد، اشد غضب الله علی قوم اتخذوا قبور انبیائهم مساجد»^۱.

و ادامه می‌دهد:

آنچه باید هر مسلمان غیرتمندی به آن تأسف بخورد این است که آنچه را پیامبر اکرم ﷺ از آن نهی فرمودند بسیاری از مسلمانان دچار آن شدند. آنها قبور صالحان را عید می‌گیرند، «عید گرفتن یعنی: اجتماع کردن اطراف قبرها و نشستن بر آنها»، زینت و چراغانی می‌کنند، بر روی آنها مسجد و گنبد و بارگاه می‌سازند، برای آنها نذر می‌کنند، بر قبور طواف می‌کنند، همانند طواف بر کعبه، به آنها تبرک می‌کنند، همان‌گونه که به حجرالاسود تبرک می‌کنند. بعضی از آنها برای قبور سجده می‌کنند و مانند شخص خاشع و درمانده در مقابل قبور برای تعظیم می‌ایستند، به اصحاب قبور استغاثه می‌کنند و از آنها برای دفع بلا، برآورده شدن حاجت‌ها، شفای مریض و یاری جستن بر دشمنان کمک می‌طلبند و این شرک صریح است.^۲

نقد کلام قرضاوی

زیارت قبور، آثار اخلاقی - تربیتی وسیعی دارد. زیرا مشاهده قبوری که در بردارنده استخوان‌های پوسیده کسانی است که در این دنیا زندگی کرده‌اند و سپس به دنیای دیگری منتقل شده‌اند، تا حد زیادی طمع و حرص به دنیا را از بین می‌برد و چه بسا باعث می‌شود که انسان به واسطه زیارت و عبرت‌آموزی از این قبور مسیر خویش را، که سالیان سال به ظلم و گناه سپری کرده است، تغییر دهد و به سوی خداوند روی بیاورد.

دیدگاه قرآن درباره تعظیم قبور

قرآن به‌طور خصوصی متعرض حکم این موضوع نشده است، ولی در عین حال، می‌توان حکم موضوع را از کلیاتی که در قرآن وارد شده، استفاده کرد. تعمیر و حفظ قبور اولیا، تعظیم شعائر الاهی است؛ قرآن مجید تعظیم شعائر الاهی را، نشانه تقوای قلوب و تسلط پرهیزگاری بر دل‌ها

۱. ابن اثیر، جامع الأصول فی احادیث الرسول، ج ۵، ص ۴۷۴.

۲. همان، ص ۹۰-۹۱.

می‌داند، آنجایی که می‌فرماید: «وَمَنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»؛ هر کس شعائر الاهی را تعظیم و تکریم کند، آن نشانه تقوای دل‌هاست.^۱ مقصود از بزرگ‌داشت شعائر الاهی چیست؟ «شعائر» جمع «شعیره» به معنای «علامت و نشانه» است. مقصود در این آیه، نشانه‌های وجود خدا نیست، زیرا همه عالم نشانه وجود اوست. هیچ کس هم نگفته است تعظیم آنچه در عالم هستی است، نشانه تقواست، بلکه مقصود، نشانه‌های دین اوست و لذا مفسران آیه را چنین تفسیر می‌کنند: «معالم دین الله؛ نشانه‌های دین خدا».

اگر در قرآن، صفا و مروه و شتری که برای ذبح در منی سوق داده می‌شود، از شعائر الاهی شمرده شده، به این دلیل است که اینها نشانه‌های دین حنیف و آیین ابراهیم است. اگر به «مزدلفه»، «مشعر» می‌گویند به خاطر این است که آن نشانه دین الاهی است و وقوف در آن نشانه عمل به دین و اطاعت خداست. اگر مجموع مناسک «حج» را شعائر می‌نامند، به خاطر این است که این اعمال نشانه‌های دین توحید و دین حنیف هستند.

خلاصه، هر چیزی که شعار و نشانه دین الاهی باشد، بزرگ‌داشت آن مایه تقرب به درگاه الاهی است. مسلماً انبیا و اولیای الاهی، از بزرگ‌ترین و بارزترین نشانه‌های دین الاهی هستند که وسیله ابلاغ دین و مایه گسترش آن در میان مردم بوده‌اند. هیچ شخص بانصافی نمی‌تواند منکر این مطلب شود که وجود پیامبر و ائمه اهل بیت از دلایل اسلام و نشانه‌های این آیین مقدس هستند و یکی از طرق بزرگ‌داشت آنها، حفظ و صیانت آثار و قبور آنها از اندراس، فرسودگی، محو و نابودی است.

به هر حال، با ملاحظه دو چیز حکم تکریم قبور اولیای الاهی روشن می‌شود:

الف. اولیای الاهی، به‌ویژه آنان که در راه گسترش دین جانبازی کرده‌اند، از شعائر الاهی و نشانه‌های دین خدا هستند.

ب. یکی از طرق تعظیم این گروه پس از درگذشتشان، علاوه بر حفظ آثار و مکتب آنها، همان حفظ و تعمیر قبور آنهاست. از این جهت در میان تمام ملل، شخصیت‌های بزرگ سیاسی و دینی را، که قبرشان نشانه مکتب و راه و روش آنهاست، در نقاطی به خاک می‌سپارند که برای ابد محفوظ

می ماند، گویی حفظ قبر آنها از اندراس و فرسودگی، نشانه حفظ وجود و سرانجام نشانه حفظ مکتب آنهاست.

دیدگاه سنت درباره تعظیم قبور

پیامبر فرمودند: «زوروا القبور فانها تذكركم بالآخرة».^۱ البته از برخی روایات استفاده می شود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زمانی از زیارت قبور نهی فرموده که شاید دلیل خاصی را مد نظر داشته، چون بیشتر آن مردگان از مشرکان بودند. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله، از زمانی که قبور مسلمانان زیاد شد به اذن خداوند اجازه بر زیارت قبور دادند: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تزهد في الدنيا وتذكر الآخرة».^۲

روایات متعددی در این زمینه وجود دارد که محدثان بزرگ اهل سنت در کتب صحاح و مسانید خود ذکر کرده اند و ما به اندکی از آنها بسنده می کنیم.^۳

۱. از حاطب بن ابی بلعته روایت شده که پیامبر فرموده: «من زارني بعد موتي فكانما زارني في حياتي».^۴
۲. از ابوهریره نیز روایت شده که پیامبر فرموده: «من زارني بعد موتي فكانما زارني و انا حي و من زارني كنت له شفيعا او شهيدا».^۵

همچنین عبدالله بن عمر پنج روایت را نقل کرده که در آنها پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده:

۱. «من زار قبري وجبت له شفاعتي».^۶
۲. «من جاتني زائرا لاتحمله الا زيارتي كان حقا علي ان اكون له شفيعا يوم القيامة».^۷
۳. «من حج فزار قبري بعد وفاتي كمن زارني في حياتي».^۸

۱. ابن اثیر، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ج ۱۱، ص ۱۵۲.
۲. همان، ج ۱، ص ۱۵۰؛ محمد حبان، صحیح حبان، ج ۳، ص ۲۶۱.
۳. جعفر سبحانی، بحوث قرآنیة فی التوحید و الشرک، ص ۵۷.
۴. سلیمان بن أحمد طبرانی، المعجم الأوسط، ج ۱، ص ۹۴؛ علی بن حسام متقی هندی، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، ج ۵، ص ۱۳۵.
۵. جعفر سبحانی، بحوث قرآنیة فی التوحید و الشرک، ص ۵۸-۵۹.
۶. علی بن عمر دارقطنی بغدادی، سنن الدار قطنی، ج ۲، ص ۲۷۸؛ جلال الدین سیوطی، جمع الجوامع أو الجامع الكبير، ج ۱، ص ۲۲۹۳۶.
۷. محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۰۳۹؛ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الأوسط، ج ۵، ص ۱۶.
۸. علی بن عمر دارقطنی بغدادی، سنن الدار قطنی، ج ۲، ص ۲۷۸؛ أحمد بن حسین بیهقی، سنن البيهقي الكبرى، ج ۵، ص ۲۴۶.

۴. «من حج البیت ولم یزرنی فقد جفانی»^۱.

۵. «من زار قبری او من زارنی کنت له شفیعا او شهیدا»^۲.

با کمی تأمل مشخص می‌شود مراد پیامبر حفظ آثار بزرگان و صالحان بوده، که با زیارت کردن و بزرگ داشتن آنها محقق می‌شود. این روایات را محدثان اهل سنت نقل کرده‌اند و اسناد و طرق این روایات را شیخ تقی‌الدین سبکی در کتاب شفاء السقام ذکر کرده است.^۳

الف. تعمیر قبور و امت‌های پیشین

از آیات قرآن استفاده می‌شود که احترام به قبور افراد باایمان امر رایجی در میان ملل قبل از اسلام بوده است، آنجایی که درباره اصحاب کهف چنین می‌گوید: «هنگامی که وضع اصحاب کهف بر مردم آن زمان روشن گردید، و مردم به دهانه غار آمدند درباره مدفن آنها دو نظر ابراز داشتند: ۱. «ابُوا عَلَیْمٍ بُنِیَانًا»؛ «بر روی قبر آنان بنایی بسازید»؛ ۲. «قَالَ الَّذِیْنَ عَلَبُوا عَلٰی اَمْرِہُمْ لَتَتَّخِذَنَّ عَلَیْمٌ مَّسْجِدًا»؛ «گروه دیگر که در این کار پیروز شده بودند گفتند: مدفن آنان را مسجد انتخاب می‌کنیم»^۴. قرآن این دو نظر را نقل می‌کند، بی‌آنکه از آنها انتقاد کند. البته می‌توان گفت اگر هر دو نظریه برخلاف یکدیگر بودند قطعاً قرآن از آن انتقاد می‌کرد یا عمل آنها را با لحن اعتراض نقل می‌کرد. در هر حال، این دو نظر حاکی از آن است که یکی از طرق بزرگداشت اولیا و صالحان، حفظ قبور آنها بوده است.

با توجه به این سه آیه مبارکه، هرگز نمی‌توان تعمیر قبور اولیای الاهی و صالحان را امری محرم یا مکروه قلمداد کرد، بلکه می‌توان آن را نوعی تعظیم شعائر الاهی و تظاهر به مودت در قریبی تلقی کرد و مایه تکریم آنها شمرد.

ب. امت اسلامی و تعمیر قبور

روزی که اسلام در شبه‌جزیره انتشار یافت و نور آن کم‌کم قسمت مهمی از خاورمیانه را در بر گرفت، قبور پیامبرانی که مدفن آنها شناخته شده بود، سقف و سایبان بلکه قبه و بارگاهی داشت و

۱. علی بن حسام متقی هندی، کنز العمال فی سنن الأفعال والأفعال، ج ۵، ص ۱۳۵.

۲. همان.

۳. تقی‌الدین سبکی، شفاء السقام فی زیارة خیر الانام، باب احادیث واردہ در زیارت پیامبر اکرم، ص ۹۷.

۴. کهف: ۲۱.

هم‌اکنون قسمتی از قبور آنها به همان شکل باقی است.^۱ در خود مکه، قبر اسماعیل، و مادر او، هاجر، در حجر قرار گرفته، قبر دانیال در شوش و هود و صالح و یونس و ذوالکفل در عراق، و قبور پیامبرانی مانند ابراهیم خلیل و فرزند او اسحاق و یعقوب و یوسف، که همگی را حضرت موسی از مصر به بیت‌المقدس آورد، در قدس اشغالی است و همگی علامت و نشانه و بنا دارند.

قبر حواء در جده است، که آثار آن پس از تسلط سعودی‌ها از بین رفت.^۲ علت اینکه به این سرزمین جده می‌گویند، این است که جده در اصل به معنای طریق و راه است و البته معنای دیگری برای آن نقل شده، و آن خطی است که روی پشت الاغ ظاهر می‌شود که با سایر رنگ‌های آن متفاوت است. روزی که مسلمانان، این بلاد را فتح کردند هرگز از مشاهده این آثار ناراحت نشدند و فرمان تخریب آن را صادر نکردند. اگر به راستی تعمیر قبور و دفن میت در مقابر پوشیده، از نظر اسلام حرام بود، نخستین کاری که بر مسلمانان آن زمان واجب می‌شد، ویران کردن تمام این مقابری بود که اردن و عراق را فرا گرفته است. همچنین باید از تجدید بنای آن در تمام ادوار به شدت جلوگیری می‌کردند. در صورتی که نه تنها این مقابر را ویران نکردند، بلکه در مدت چهارده قرن در تعمیر و حفظ آثار پیامبران سلف کوشیده‌اند. آنها، عقلاً، حفظ آثار پیامبران را نوعی ادای احترام به آنان دانسته، خود را با انجام دادن این کار، مأجور و نیکوکار می‌دانستند.

خلاصه اینکه، وجود این ابنیه و قباب در طول این مدت در برابر انظار علما و سران اسلام، خود نشانه بارزی بر جواز آن در آیین مقدس اسلام است. اصولاً در حفظ آثار نبوت، خصوصاً آثار پیامبر گرامی، مانند مدفن وی و قبر همسران و فرزندان و صحابه و یاران او، و خانه‌هایی که در آنجا زندگی کرده و مساجدی که در آنها نماز گزارده، فایده عظیمی است که هم‌اکنون به آن اشاره می‌کنیم.^۳

امروز پس از گذشت بیست قرن از میلاد مسیح، وجود مسیح و مادر او، مریم، و کتاب او، انجیل، و یاران و حواریون او، در غرب به صورت افسانه‌ای تاریخی درآمده است.^۴ گروهی از

۱. جعفر سبحانی، آیین وهابیت، ص ۴۴-۴۹.

۲. یاقوت بن عبدالله حموی، معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۱۴.

۳. جعفر سبحانی، آیین وهابیت، ص ۵۱.

۴. همان.

شرق‌شناسان در وجود چنین مرد آسمانی، به نام مسیح، که مادرش مریم و کتاب او انجیل است، تشکیک کرده و آن را افسانه‌ای بسان افسانه «مجنون عامری» و معشوق وی «لیلی»، تلقی می‌کنند که زاییده مغزها و اندیشه‌هاست. چرا؟ به این دلیل که يك اثر واقعی ملموس از مسیح در دست نیست. مثلاً به طور مشخص نقطه‌ای که او در آن متولد شده و خانه‌ای که زندگی کرده، و جایی که در آن، به عقیده نصاری، به خاک سپرده شده معلوم و روشن نیست. کتاب آسمانی او دست‌خوش تحریف شده و این اناجیل چهارگانه، که در آخر هر کدام جریان قتل و دفن عیسی آمده است، به طور مسلم مربوط به او نیست و آشکارا گواهی می‌دهد که پس از درگذشت وی تدوین شده‌اند. از این جهت بسیاری از محققان آنها را از آثار ادبی قرن دوم میلادی دانسته‌اند. ولی اگر تمام خصوصیات مربوط به او محفوظ می‌ماند، به روشنی بر اصالت او گواهی می‌داد و برای این خیال‌با فان و شکاکان جای تشکیک باقی نمی‌گذارد.

مسلمانان با چهره باز، به مردم جهان می‌گویند! هزار و چهار صد سال قبل در سرزمین حجاز مردی برای رهبری جامعه بشری برانگیخته شد، و در این راه موفقیت بزرگی به دست آورد، و تمام خصوصیات زندگی او محفوظ است، بی‌آنکه کوچک‌ترین نقطه ابهامی در آن زندگی بزرگ مشاهده شود، حتی خانه‌ای که او در آن متولد شده مشخص است، و کوه حراء منطقه‌ای است که وحی در آنجا بر او نازل می‌شد، و این مسجد اوست که در آن نماز می‌گزارد، و این خانه‌ای است که در آنجا به خاک سپرده شد، و اینها خانه‌های فرزندان و همسران و بستگان اوست، و این قبور فرزندان و اوصیا و خلفا و همسران اوست.

حالا اگر همه این آثار را از میان ببریم، طبعاً علائم وجود و نشانه‌های اصالت او را از بین برده‌ایم و زمینه را برای دشمنان اسلام آماده ساخته‌ایم. بنابراین، ویران کردن آثار رسالت و خاندان عصمت، علاوه بر اینکه نوعی هتک و بی‌احترامی است، مبارزه با مظاهر اصالت اسلام و اصالت رسالت پیامبر نیز هست. آیین اسلام، آیین ابدی و جاودانی است و تا روز قیامت آیین بشر است. نسل‌هایی که پس از هزاران سال می‌آیند، باید به اصالت آن، مؤمن و مدعن باشند. لذا برای تأمین این هدف، باید پیوسته تمام آثار و نشانه‌های صاحب رسالت را حفظ کنیم و از این طریق گامی در راه بقای

دین در اعصار آینده برداریم. کاری نکنیم که نبوت پیامبر اسلام ﷺ به سرنوشت حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام دچار شود.^۱

مسلمانان به اندازه‌ای به حفظ آثار پیامبر گرامی عنایت داشته‌اند که تمام خصوصیات زندگی او را در دوران رسالت به دقت ضبط کرده‌اند، مانند خصوصیات انگشتر، کفش، مسواک، نشان شمشیر و زره، نیزه، اسب و شتر، غلام او، حتی چاه‌هایی که از آن آب آشامیده و اراضی‌ای که وقف کرده، بلکه برتر از آن کیفیت راه رفتن، غذا خوردن، نوع طعامی که آن را دوست داشته، خصوصیات محاسن و کیفیت خضاب ایشان، که هم‌اکنون قسمتی از این آثار باقی است. مراجعه به تاریخ مسلمانان و گشت و گذار در بلاد گسترده اسلامی، این مسئله را مسلم می‌کند که تعمیر قبور و حفظ و صیانت آنها از اندراس و فرسودگی، یکی از رسوم مسلمانان در تمام نقاط بوده است. هم‌اکنون در تمام بلاد اسلامی مقابر پیامبران و اولیای الهی و رجال صالح و نیکوکار، به صورت مزار موجود است و برای حفظ آثار و قبور آنها، که غالباً از آثار باستانی اسلامی هستند، موقوفاتی وجود دارد و درآمد آنها در حفظ آنها مصرف می‌شود.

پیش از پیدایش گروه «وهابی» در «نجد»، و پیش از تسلط آنها بر حرمین و حومه‌ها، در تمام حجاز قبور اولیای الهی، معمور و آباد و مورد توجه همگان بود و احدی از علما بر آن ایراد نمی‌گرفت. فقط ایران نیست که قبور اولیا و صالحان در آن به صورت مزار معمور است، بلکه در تمام بلاد اسلامی، به‌ویژه مصر و سوریه و عراق، و کشورهای مغرب و تونس مقابر علما و بزرگان اسلام معمور و آباد است و مسلمانان دسته دسته برای زیارت قبور آنها و خواندن فاتحه و قرآن رهسپار مقابر آنها می‌شوند. تمام این امرکنه برای خود خادم و نگهبانی دارد و گروهی مأمور نظافت و نگهداری از این «حرم»‌های شریف هستند.^۲

با اشاعه و گسترش این حرم‌ها، آن هم در تمام بلاد مسلمانان، چگونه می‌توان تعمیر قبور را امری حرام تلقی کرد، در حالی که چنین روش ممتدی از صدر اسلام تا به امروز وجود داشته و دارد و به این روش در اصطلاح دانشمندان «سیره مسلمین» می‌گویند، که منتهی به زمان پیامبر می‌شود. وجود چنین سیره‌ای بی‌آنکه به آن اعتراض شود، نشانه جواز و محبوبیت آن است، همان‌گونه که

۱. همان، ص ۵۲-۵۳.

۲. همان، ص ۵۴.

شیخ تقی‌الدین سبکی در کتاب شفاء السقام، در باب‌های اول تا چهارم، روایات و نصوص علما را درباره جواز و استحباب زیارت - که لازمه آن جواز تعمیر قبور، برافراشتن قبرها و چراغانی کردن آنهاست - ثابت می‌کند. همچنین، می‌توانیم طبق این آیه ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛^۱ «پس کسانی که به او ایمان آوردند و او را [در برابر دشمنان] حمایت کردند و یاری‌اش دادند و از نوری که بر او نازل شده پیروی کردند، اینان همان رستگاران‌اند»، احترام و تعظیم پیامبر اکرم ﷺ را امری ضروری تلقی کنیم و بزرگداشت پیامبر گرامی را امتثال «وعزروه» بدانیم.^۲

نذر

قرضاوی در حقیقة التوحید می‌نویسد یکی از موارد شرک، نذر کردن برای غیرخدا از قبیل مردگان و قبرستان است و دلیل شرک بودن آن، این است که نذر عبادت و تقرب به خداست و جز برای خدا جایز نیست. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾.^۳ قرضاوی معتقد است این‌گونه نذرها باطل است و به کلام بعضی از علما، که اشاره به کلام ابن تیمیه است، تمسک می‌کند و می‌گوید:

بعضی از علما قائل‌اند که نذری که بیشتر عوام آن را انجام می‌دهند - آنچه امروز مشاهده می‌شود - مثل اینکه انسان حاجتی یا مرضی داشته باشد یا شخصی از نظرش غایب باشد کنار قبر صالحان می‌آید و می‌گوید ای آقای فلانی اگر حاجتم برآورده شد یا مریضم شفا پیدا کرد یا شخص غایب برگشت این مقدار از طلا یا غذا یا شمع یا روغن را به شما می‌دهم، این نوع نذر اجماعاً باطل است.
دلایل بطلان:

۱. نذر کردن برای مخلوق است و آن جایز نیست، چون نذر عبادت است و عبادت مخلوق جایز نیست.

۱. اعراف: ۱۵۷.

۲. سید رضا حسینی نسب، شیعه پاسخ می‌دهد، ص ۱۵۰.

۳. بقره: ۲۷۰.

۲. کسی که برای او نذر شده میت است و میت مالک نمی‌شود و نذرکننده گمان کرده که میت می‌تواند به تنهایی در امور تصرف کند و این کفر است.^۱

قرضاوی معتقد است اموالی که از این طریق حاصل می‌شود حرام بوده و وفای به این نذر واجب نیست، بلکه جایز نیست و دلیل آن سه چیز است:

الف. دلیلی از پیامبر جهت انجام دادن این امور وجود ندارد.

ب. نذر برای غیر خدا شرک است و تنها با استغفار بخشیده می‌شود، همان‌گونه که ابن تیمیه بیان کرده است.

ج. نذر معصیت است و طبق ادله سنت هر نذری که مشتمل بر معصیت یا شرک باشد وفای به آن لازم نیست، بلکه جایز نیست.

از ثابت بن ضحاک روایت شده است که مردی نذر کرد شتری را در بوانه ذبح کند. از پیامبر درباره صحت نذرش پرسید. پیامبر فرمود آیا در آنجا بتی از بت‌های جاهلیت عبادت می‌شود؟ گفتند نه. گفت آیا در آنجا عیدی از اعیاد آنها برپا داشته می‌شود؟ گفتند نه. پس پیامبر خطاب به آن مرد فرمود: «به نذرت وفا کن، زیرا تنها به نذری نباید وفا شود که در آن معصیت خدا باشد یا به چیزی تعلق بگیرد که در تملک آدمی نیست».^۲

نقد دیدگاه قرضاوی در خصوص نذر

پیش از اینکه به نقد بپردازیم ابتدا باید توهم قرضاوی را بیان کنیم. قرضاوی، به تبع ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، این‌گونه توهم کرده است که کسی که نذری می‌کند از آنجایی که نذرش برای غیر خداست این عمل شرک است و جایز نیست. زیرا نذر عبادت و تقرب به خداست و جز برای خدا جایز نیست. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا واقعاً عموم مسلمانان چنین قصدی می‌کنند، یعنی آیا نذرشان برای غیر خداست؟ پرسش دیگر این است که طبق این معیار آیا می‌شود تصور کرد که صحابه و سلف صالح همه مشرک بودند و قرآن و سنت را متوجه نشدند و تنها ابن تیمیه، آن هم بعد از هشت قرن، توانسته سنت صحیح را بفهمد.

۱. یوسف قرضاوی، حقیقة التوحید، ص ۷۵-۷۸؛ همو، العبادة في الاسلام، ص ۱۴۹-۱۵۲.

۲. محمد حبان، صحیح حبان، ج ۱۰، ص ۲۳۶.

پیش از پاسخ دادن به این پرسش‌ها ابتدا باید نذر را تعریف کنیم. نذر عبارت است از ملتزم شدن انسان به انجام دادن عملی، در صورتی که حاجتش برآورده شود؛ مثل اینکه بگویند برای خداست بر من، اگر در امتحان قبول شدم، قرآن را ختم کنم. در نذر چه بسا شخص نذرکننده ملتزم شود که ثواب عمل خود را به یکی از نزدیکان خود، اعم از مادر، پدر، یکی از انبیا یا اولیاء الله هدیه کند. لذا می‌گویند، برای خدا نذر کردم که قرآن را ختم کنم و ثوابش را برای فلان شخص هدیه کنم.

نکته‌ای که باید متذکر شویم این است که لام داخل بر لفظ جلاله «الله» با لام داخل بر لفظ «فلان» تفاوت دارد. چون لام در اولی غایت است، یعنی غایت تقرب به خداوند، و لام در دومی مفید بیان جایگاه انتفاع است. این عمل بین مسلمانان متعارف است که چیزی را نذر می‌کنند و ثوابش را به یکی از اولیاء الله یا بنده‌ای از بندگان صالح هدیه می‌کنند تا اینکه سبب و وسیله رضایت خداوند و تفضل او برای رساندن نفع یا دفع ضرر و شر شوند. لازمه آن این نیست که اعتقاد داشته باشیم شخص غیر (منذور له)، قدرت دفع ضرر و نفع رساندن را دارد یا اینکه قدرت اعطا و منع چیزی علی‌حده را داشته باشد، یا خیر و شر به دست او باشد تا اینکه از جهت اعتقادی عنوان شرک بر او اطلاق شود.^۱ همچنین، ممکن است عبارت نذر به طور خلاصه و با این مضمون آورده شود: «این گوسفند را برای پیامبر نذر کردم»؛ که همانند نذر فوق، چنین نذری صحیح است و هیچ‌گونه منع شرعی ندارد.

بنابراین، نذر که عموم مسلمانان انجام می‌دهند، صرفاً برای خداوند صورت می‌گیرد و تصور قرضاوی، چیزی جز توهم نیست. سبحانی در کتاب بحوث قرآنیة فی التوحید و الشریک، کلامی از برخی منکران و علمای اسلام در این باره نقل کرده است:^۲

خالدی می‌گوید: مسئله نذر دائر بر مدار نیت نذرکننده است و اعمال به نیت انسان بستگی دارد. اگر نذرکننده قصدش از نذر، تقرب به میت باشد چنین عملی درست نیست و شرک محسوب می‌شود ولی اگر قصد آن تقرب به سوی خداوند باشد و در این بین اشخاص دیگری (فقرا) بهره ببرند و ثوابش برای میت فرستاده شود در این صورت نذر صحیح بوده و وفای به آن واجب می‌شود.

۱. هادی کاشف الغطاء، الاحیوة النجدیة، ص ۸۶-۸۷.

۲. جعفر سبحانی، بحوث قرآنیة فی التوحید و الشریک، ص ۱۲۶-۱۲۷.

عزامی در کتاب فرقان القرآن می‌نویسد:

وقتی از نذرکننده پرسیده شود که مقصود شما از نذر چیست خواهد گفت که منظور و مقصود از نذر، قرار دادن و هدیه کردن ثواب برای اولیا و بندگان صالح است؛ و به اجماع اهل سنت صدقه احیا برای مردگان مفید است و به آنها می‌رسد. پس هر کس بر وضعیت زائران عتبات مقدسه و مراقد اولیا و صالحان مطلع شود و جویای حال آنها شود خواهد دانست که آنها برای خداوند نذر می‌کنند و به نام او قربانی می‌کنند و هدف آنها از نذر این است که صاحب قبر از ثواب آن بهره‌بردار و فقرا از گوشت قربانی استفاده کنند.^۱

در نتیجه روشن شد که:

۱. نذر برای خالق صورت می‌گیرد نه برای مخلوق (میت)، لذا جایز است.
۲. میت از ثواب عمل بهره‌بردار، پس عبث و بیهوده نیست.
۳. نذرکننده در واقع با نذر خویش خداوند را عبادت می‌کند و قصد وجه و رضایت خداوند را مد نظر خویش قرار داده و هیچ‌گونه ربطی به عبادت غیر ندارد.^۲
۴. بر فرض که نذر، مقدمه شرک باشد باید حرام باشد نه اینکه شرک شمرده شود.

۱. سلامة عزامی شافعی، فرقان القرآن، ص ۱۳۳.

۲. جعفر سبحانی، بحوث قرآنية في التوحيد و الشرك، ص ۱۲۵-۱۲۸.

فصل سوم:
صفات الاهی

مقدمه

در اینکه خداوند به صفاتی چون علم، قدرت، حیات، اراده و نظایر آن وصف می‌شود، هیچ‌گونه اختلافی میان متکلمان نیست، زیرا صفات یادشده گذشته از اینکه از صفات کمال‌اند، در آیات بسیاری از قرآن کریم نیز وارد شده‌اند. اما بحث در چگونگی تحقق این صفات برای خداست، که آیا واقعیت آنها عین ذات الاهی است، یا زائد بر ذات است؟

اکثریت معتزله، صفات ازلی خداوند را عین ذات او می‌دانستند، و برخی از اهل حدیث (مشبهه) به زیادت و مغایرت آنها با ذات معتقد بودند. ابوالحسن اشعری نیز نظریه زیادت را برگزید، ولی تبصره‌ای به آن افزود و گفت این صفات ازلی نه عین ذات‌اند و نه غیرذات، اگرچه در واقعیت خود قائم به ذات‌اند. شهرستانی می‌گوید که ابوالحسن اشعری گفته است: «خدای تعالی به واسطه علم عالم، و به واسطه قدرت قادر و به واسطه حیات حی، و به واسطه اراده مرید است ... این صفات ازلی و قائم به ذات خداوند هستند، لذا صفات نه عین ذات‌اند، و نه غیرذات».^۱ هدف اشعری از این سخن این است که اشکال معروف لزوم تعدد قدما را، بر قائلان به زیادت صفات پاسخ گوید، زیرا اشکال یادشده مبتنی بر مغایرت آنها با ذات است. چنان‌که ابن‌خلدون پس از اشاره به طرح اشکال تعدد قدیم، از جانب معتزله، بر نظریه زیادت صفات بر ذات گفته است: «معتزله صفات زائد بر ذات را نفی کردند. زیرا معتقدند اشکال تعدد قدما به وجود می‌آید و این اشکال یادشده وارد نیست».^۲

۱. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۵.

۲. ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ص ۴۶۴؛ همان، ص ۲۶۸.

بنابراین، می‌توانیم در مسئله صفات به سه نظریه عمده اشاره کنیم: ۱. صفات عین ذات هستند؛^۱
 ۲. صفات غیرذات هستند؛^۲ ۳. صفات قائم به ذات هستند.^۳
 پرسش این است که قرضاوی، که بارها خود را سلفی معرفی کرده، کدام یک از سه نظریه فوق را پذیرفته است.

رابطه صفات با ذات

قرضاوی بحثی تحت عنوان «إعلاء الوحي على العقل في الشرعيات» مطرح کرده، در آنجا به نقد فلاسفه و همچنین معتزله پرداخته است. وی در این بحث کلام محمد امین مورخ را درباره معتزله و اشکالاتش بر آنها رامطرح می‌کند و می‌گوید محمد امین معتقد است کلام معتزله، که قائل اند صفات خدا عین ذات اند یا غیرذات، درست نیست. زیرا مبتنی بر قیاس غایب بر شاهد است؛ مراد قیاس خداوند بر انسان است؛ در حالی که وجه شبه معدوم است و علاوه بر آن مسئله عینیت، غیریت، زمان و مکان، سبب و مسبب قوانین مختص به موجود است و به خدا و جهان دیگر ربطی ندارد.

سپس می‌گوید:

کلام معتزله خطای محض است. زیرا مسئله عینیت و غیریت، زمان و مکان، سبب و مسبب یک سری قوانین بشری است و با تسامح می‌توان گفت که قوانین این جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم و نمی‌توانیم بگوییم که این قوانین بر غیر این جهان قابل انطباق هست یا نه و اعتقاد بر اینکه این قوانین شامل انسان و خداوند است تحکم بر خداوند و یک نوع تجری است که عقل - البته عقلی که حدود خود را می‌شناسد و از آن تخطی نمی‌کند - آن را نمی‌پذیرد. البته این اشکال نه تنها بر معتزله وارد است بلکه بر علمای کلام که بعد از معتزله آمدند نیز وارد است.^۴

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۷۴.

۲. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۴؛ همان، ص ۲۶۸.

۳. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۰۱؛ ابن تیمیه، جامع الرسائل، سؤال عن صفات الرب نسب وإضافات، ج ۱، ص ۱۵۹.

۴. إعلاء الوحي على العقل في الشرعيات، الفلسفة الدينية (أو علم الكلام)، سایت اختصاصی قرضاوی، موجود در:

عبارت فوق به خوبی روشن می‌کند که قرضای نظریه اول و دوم را رد می‌کند و قائلان به دو نظریه را متجری دانسته و ادعا کرده است که آنها عقل را فراتر از محدوده خویش به کار برده‌اند. او این اعتقاد را نوعی تحکم کردن بر خدا دانسته است. حال پرسش این است که آیا قرضای نظریه اشعری را پذیرفته یا اینکه نظریه خاصی دارد. از عبارات قرضای در برخی کتب می‌توان دریافت که وی نظریه اشاعره را، که قائمیت صفات را مدعی‌اند، پذیرفته است. از جمله وی در الاخوان المسلمون سبعون عاما، کلام کسانی (بعضی از سلفیان) را که ادعا کرده‌اند اخوان المسلمین در عقیده سست هستند و در مبحث آیات و احادیث و صفات کلام اشاعره را پذیرفته‌اند و لذا از اهل سنت (سلفیان) نیستند، نقل کرده، به عقیده اخوان، به‌ویژه استادش البنا، اشاره می‌کند و می‌گوید که منهج اخوان، به‌ویژه استادش حسن البنا، در صفات خبری ترجیح مذهب سلف است.^۱

حال پرسش این است که آیا مذهب سلف (سلفیان) با مذهب اهل سنت (اشاعره) در بحث رابطه صفات و ذات تفاوت دارد یا نه؟ در پاسخ باید بگوییم که کلام اکثر اهل سنت - اشاعره - در مبحث رابطه صفات با ذات این است که صفات الاهی قائم به ذات است. البته مسئله صفات خبری مورد اختلاف است و چهار نظریه درباره آن وجود دارد. برای مثال، به کلام ابن تیمیه در این خصوص اشاره می‌کنیم:

فالناس ثلاث مراتب منهم من نفى قيام الصفات والأفعال به كالمعتزلة ومنهم من أثبت قيام الصفات به دون الأفعال كالكلابية ومنهم من أقر بقيام الصفات والأفعال وهم جمهور الأمة كما ذكرته الحنفية في كتبهم وكما ذكره البغوي وغيره من أصحاب الشافعي عن أهل السنة وكما ذكره أبو إسحاق ابن شاقلا وأبو عبد الله بن حامد والقاضي أبو يعلى في آخر قوليه وابنه أبو الحسين وغيرهم من أصحاب أحمد وذكره أبو بكر محمد بن إسحاق الكلأباذي عن الصوفية في كتاب التعرف في مذاهب التصوف وذكره من ذكره من أئمة المالكية وذهب إليه طوائف من أهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية وذهب إليه جمهور أهل الحديث.^۲

۱. یوسف قرضاوی، الاخوان المسلمون، ص ۳۳۳.

۲. ابن تیمیه، جامع الرسائل، سؤال عن صفات الرب نسب وإضافات، ج ۱، ص ۱۵۹-۶۰.

طبق این سخن، در مسئله صفات سه دیدگاه وجود دارد: ۱. نفی قیام صفات و افعال به ذات (معتزله)؛ ۲. فقط صفات قائم به ذات اند (کلابیه)؛ ۳. هم صفات و هم افعال قائم به ذات اند. جمهور امت احناف، شافعی‌ها، مالکی‌ها، متصوفه، جمهور اهل حدیث و طوائف دیگر از قبیل مرجئه و کرامیه این نظریه را پذیرفته‌اند. بنابراین، نظریه اکثر اهل سنت (اشاعره)، به‌ویژه قرضاوی، این است که صفات الهی، قائم به ذات هستند.

نقد دیدگاه قرضاوی

اگر دقت کنیم خواهیم دید که علت اصلی اینکه اشعری و عموم اهل سنت چنین نظریه‌ای (صفات قائم به ذات اند) را پذیرفته‌اند و راهی وسط را میان مثبتان و نافیان صفات برگزیده‌اند، در واقع رفع اشکال تعدد قدماست. ولی حق این است که نظریه فوق صحیح نیست. زیرا هرگاه صفات ازلی واقعیت داشته باشد و واقعیت آنها عین واقعیت ذات نباشد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا آنها در هستی خود بی‌نیاز از ذات هستند یا نیازمند به آن؟ در صورت اول تعدد قدمای لازم می‌آید، و در صورت دوم، چگونه ممکن است ذات فاقد صفات، موجد آنها باشد؟ بنابراین، نظریه حق همان قول اول است (صفات الهی عین ذات اند).^۱ زیرا در جهان آفرینش کمالات فراوانی سراغ داریم که در صورت صفات ظاهر شده‌اند. اینها صفات مثبتی هستند که در هر جا ظاهر شوند مورد خود را کامل‌تر کرده، ارزش وجودی بیشتری به آن می‌دهند، چنان‌که از مقایسه یک موجود زنده، مانند انسان، با یک موجود بی‌روح، مانند سنگ، این مطلب روشن می‌شود. بی‌شک این کمالات را خدا آفریده و داده است و اگر خودش آنها را نداشت به دیگران نمی‌بخشید و تکمیلشان نمی‌کرد. از این‌رو به قضاوت عقل سلیم باید گفت خدای آفرینش علم دارد، قدرت دارد و هر کمال واقعی را دارد. به علاوه آثار علم و قدرت و در نتیجه آثار حیات از نظام آفرینش پیداست. ولی نظر به اینکه ذات خداوندی نامحدود و نامتناهی است این کمالات که در صورت صفات برای وی اثبات می‌شوند، در حقیقت عین ذات و همچنین عین یکدیگرند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «خدا هستی ثابت دارد و علم او خود اوست در حالی که معلومی نبود، و سمع او خود اوست در حالی که مسموعی نبود، و بصر او خود او بود در حالی که مبصری نبود، و قدرت او خود

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۰۱-۴۰۲.

او بود در حالی که مقدوری نبود^۱ و مغایرتی که میان ذات و صفات و همچنین در میان خود صفات دیده می شود تنها در مرحله مفهوم است و به حسب حقیقت جز یک واحد تقسیم ناپذیر در میان نیست.

صفات ذات و فعل

صفات الاهی تقسیماتی دارد و با تقسیم دیگری به صفات ذات و صفات فعل منقسم می شوند. اما آیا قرضاوی نیز اعتقاد به چنین تقسیمی دارد یا مانند فرق دیگر معتقد است تنها صفات ذات داریم؟

توضیح اینکه صفت گاهی با خود موصوف قائم است مانند، حیات و علم و قدرت که با شخص انسان زنده و دانا و توانا قائم هستند و ما می توانیم انسان را به تنهایی با آنها متصف فرض کنیم، اگرچه غیر از وی چیز دیگری فرض نکنیم و گاهی تنها با موصوف قائم نیست و موصوف برای اینکه با آن صفت متصف شود، نیازمند تحقق چیز دیگری است مانند، نویسندگی و سخن گویی و خواستاری و نظایر آنها. زیرا انسان وقتی می تواند نویسنده باشد که دوات و قلم و کاغذ فرض شود و وقتی سخن گو می شود که شنونده ای فرض شود و وقتی خواستار می شود که خواستنی وجود داشته باشد و تنها فرض انسان در تحقق این صفات کافی نیست.^۲ آیا چنین اعتقادی را می توان از لابه لای کتاب های قرضاوی پیدا کرد یا نه؟

از برخی عبارات قرضاوی می توان فهمید که وی نیز چنین تقسیمی را برای صفات قائل است، اگرچه در هیچ یک از عباراتش توضیحی که برای صفات ذات و فعل داده شد، دیده نمی شود. برای نمونه، به مطلب ذیل اشاره می کنیم:

ولكن نجد فرقاً بين الصفتين، الأولى: ﴿تَبَيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^۳ فجعل المغفرة والرحمة من أسمائه وصفاته، أنا الغفور الرحيم. ولم يقل هنا: وأنى أنا المُعذَّب. لا يوجد من أسمائه الحسنی: المُعذَّب. فهناك ذَكَرَ الأسماء، وهنا ذَكَرَ الأفعال، ﴿وَأَنْ عَذَابِي﴾، فالعذاب من أفعاله، والمغفرة والرحمة من سمائه وصفاته، وفرق بين الفعل

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۲۵.

۲. محمد سعیدی مهر، آموزش کلام اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ۸۱-۸۲.

۳. حجر: ۴۹.

و بین الاسم والصفة؛ بین دو صفت (ذات و فعل) فرق است. خداوند در آیه «بَيِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» مغفرت و رحمت را از اسما و صفات خود شمرده است و اسم المعذب در اسما حسناى ایشان یافت نمی‌شود. بنابراین، در آیه فوق اسما را بیان کرده و در این آیه «وَأَنَّ عَذَابِي» هم افعال را بیان کرده است. عذاب از افعال خداوند است و مغفرت و رحمت از اسما و صفات آن شمرده می‌شود و بین اسما و صفات و بین افعال خداوند فرق است.^۱

بنابراین، از عبارت قرضاوی می‌توان به چنین تقسیمی (صفات ذات و فعل) دست یافت. اما همان‌گونه که قبلاً گفته شد توضیح خاصی از این دو صفت در نوشته‌های وی یافت نشده است. نکته‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که، از آنجایی که عموم اهل سنت معتقدند صفات قائم به ذات هستند، این اشکال در خصوص صفات فعل مطرح می‌شود؛ چراکه اگر قائل به قیام چنین صفاتی به ذات شویم، ذات با پیدایش هر صفتی از حالی به حالی دیگر تغییر می‌کند، و چنین دیدگاهی با مبنای قرضاوی که معتقد است نمی‌توانیم قوانین این جهان را بر خداوند منطبق بدانیم، سازگاری ندارد.

بنابراین، از اینجا روشن می‌شود که صفات حقیقی خدای متعال (که گفته شد عین ذات‌اند)، تنها از قسم اول هستند. اما قسم دوم، که در تحقق آنها پای غیر در میان است و هرچه غیر اوست آفریده او و در پیدایش پس از اوست، لذا صفتی را که با پیدایش خود به وجود می‌آورد نمی‌شود صفت ذات و عین ذات خدای متعال گرفت. صفاتی که برای خدای متعال بعد از تحقق آفرینش ثابت می‌شود مانند آفریدگار، کردگار، پروردگار، زنده‌کننده، میراننده، روزی‌دهنده و نظایر آنها عین ذات و زائد نیستند، بلکه به صفات ذات باز می‌گردند و صفت فعل‌اند و پس از تحقق آفرینش، از آفریده‌ها، آفریدگار بودن خدای متعال مأخوذ و مفهوم می‌شود و با خود آفریده‌ها قائم است نه با ذات مقدس خدای متعال تا ذات با پیدایش صفت از حالی به حالی تغییر کند.

۱. في رحاب سورة الحجر... فتح باب الرجاء والأمل، تغليب جانب الرجاء، سایت اختصاصی قرضاوی، موجود در:

صفات خبری

قرضاوی در باب صفات می نویسد، باید توجه داشت که در باب صفات خبریه، جدال سختی بین علمای سلف و خلف یا بهتر است بگوییم جدال بین اهل اثر و متکلمان یا بین مفوضین و مؤولین یا بین مثبتین و مؤولین واقع شد. لذا باید بررسی کرد که کدام گروه نسبت به گروه دیگر اولی هستند و حق با آنهاست و عقیده کدام یک سزاوار حفظ و تثبیت است؟ آیا مذهب اهل تأویل (اشاعره و ماتریدیه) که معتقدند نباید خداوند را به بندگانش تشبیه کرد، اولویت دارد؟ یا مذهب اهل اثبات، که معتقدند بایستی صفات خداوند را همان گونه که در ظاهر قرآن و بر زبان پیامبر ﷺ وارد شده است متصف کرد؟

قرضاوی در ادامه مطلبی از حسن البنا نقل می کند که او در خصوص آیات و احادیث مربوط به صفات می نویسد:

مردم در مسئله صفات به چهار گروه و مذهب تقسیم می شوند:

۱. مذهب مشبهه: گروهی هستند که ظواهر نصوص را برگزیدند و صفات را بر ظاهر حمل کرده اند. لذا برای خداوند صورت، دست و دستان، خندیدن و غیره ثابت می کنند و تا آنجایی رسیدند که عده ای خدای خود را پیر، کمالینکه عده ای دیگر خدا را جوان قلمداد کرده اند. این گروه را مجسمه نیز می نامند که البته چنین اشخاصی اساساً مسلمان نیستند.

۲. مذهب معطله: گروهی هستند که تمام معانی صفات را تعطیل کرده اند و مدلول الفاظ را به طور مطلق نفی کرده اند. اینها معتقدند خداوند نه صحبت می کند و نه چیزی را می شنود و نه چیزی را می بیند، زیرا این افعال با جوارح محقق می شوند، در حالی که اعضا و جوارح را بایستی از خداوند نفی کرد. چون از خواص اجسام است و خداوند جسم نیست. بعضی علما در طول تاریخ عنوان جهیمیه بر آنها اطلاق کرده اند. چنین گروهی نیز مردود هستند و از اسلام خارج اند.^۱

۳. مذهب سلف (پیشینیان): علمای سلف معتقدند باید این آیات و احادیث صفات را به همان گونه که در دین وارد شده است بپذیریم و ایمان بیاوریم و معنا و مقصود حقیقی این صفات را به خدا واگذار کنیم.^۲ بنابراین سلف دست، چشم، استواء،

۱. یوسف قرضاوی، الإخوان المسلمون، ص ۳۲۸.

۲. همان، ص ۳۲۹.

خندیدن، تعجب و ... را برای خداوند ثابت می‌کنند، اما معانی آنها را به خداوند واگذار کرده، به این حدیث تمسک می‌کنند: «قول النبی ﷺ "تفکروا فی خلق الله ولا تتفکروا فی الله فانکم لن تقدروه قدره؛" کلام رسول اکرم ﷺ که فرموده‌اند: در جهان آفرینش تفکر کنید، اما در ذات خداوند تفکر نکنید. زیرا به هیچ وجه قدرت شناختن خدا و رسیدن به کنه خداوند را ندارید».

۴. مذهب خلف (متأخران): علمای متأخر معتقدند قطع داریم بر اینکه این معانی ظاهری صفات مراد نیستند و اینها مجازاتی بیش نیستند که باید آنها را تأویل کرد. لذا دست را به قدرت و ... تأویل می‌کنند تا اینکه در وادی تشبیه وارد نشوند.

در ادامه قرضاوی می‌گوید تا اینجا ثابت شد که مذهب سلف و خلف محل اختلاف شدید بین علما و مسلمانان قرار گرفت و هر یک با دلیل و برهان نظریه خود را تأیید می‌کردند که اگر هر یک از این مذاهب غلو و تدروی را ترک کنند در نتیجه به تفویض می‌رسند. بنابراین، مشخص شد که مذهب سلف در آیات و احادیث مربوط به صفات این است که صفات را بر ظاهر حمل کنند و از تفسیر یا تأویل آن دوری بجویند، اما مذهب خلف (متأخران) بر این است که صفات را تأویل کنند، به گونه‌ای که با تنزیه خداوند تبارک و تعالی از مشابَهت به خلق سازگار باشد. همچنین می‌توان گفت مذهب اخوان المسلمین و همچنین مذهب اول قرضاوی همین نظریه تفویض است.^۱

قرضاوی با استناد به کلام حسن البنا در این باره می‌نویسد: «ما معتقدیم رأی سلف، یعنی همان سکوت و تفویض شناخت این معنا به خداوند تبارک و تعالی، سالم‌تر و اولی به اتباع است تا اینکه نوبت به تأویل و تعطیل نرسد».^۲

نقد نظریه اول قرضاوی

از آنجایی که قرضاوی در ابتدا نظریه تفویض را اتخاذ کرده بود و سالیان طولانی به آن معتقد مانده بود و در این اواخر به تصریح خودش، بعد از مطالعه و تحقیق فراوان، نظریه دیگری را که می‌توان گفت ترکیبی از نظریه تأویل و نظریه اثبات است، پذیرفته، لازم است ابتدا مختصری به نقد

۱. همان، ص ۳۳۰.

۲. همان، ص ۳۳۰.

نظریه اول وی پردازیم و سپس نظریه دوم او را بررسی و نقد کنیم. لذا به نحو اختصار به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱. اثبات صفات و توقف در بیان معانی یا واگذاری آنها به خداوند تبارک و تعالی، مشکل (ابهام در معنای صفات) را حل نمی‌کند و چنین مطلبی از هیچ عاقلی مخفی نیست تا چه رسد به عالم. لذا خود قرضاوی بعد از سالیان طولانی به این نتیجه رسید و در کتاب فصول فی العقیده بین السلف والخلف در این باره نوشت: «این از سادگی محض است که در باب صفات سکوت اختیار کنیم و دهان خویش را از بیان معانی و بحث در آیات صفات باز نگشاییم و فکر کنیم که مسئله حل شده است»^۱.

۲. اثبات صفات و توقف در بیان معانی آنها صفات خبریه را شبیه به معماهای حل‌ناشدنی می‌کند. از طرف دیگر، چاره‌اندیشی نه تنها کارساز نیست، بلکه خود مشکل دیگری را ایجاد می‌کند و آن اینکه کلام الاهی را فهم‌ناپذیر می‌سازد و به صورت معما و لغز درمی‌آورد؛ زیرا معنای حقیقی وجه و ید چیزی نیست جز عضو مخصوص که جسمانی و مادی است. حال اگر بگوییم معنای حقیقی ید و وجه مقصود است، ولی جسمانی و مادی نیست، دچار نوعی تناقض‌گویی شده‌ایم و مانند این است که کسی بگوید فلان شکل مثلث است، و مقصود مثلث حقیقی باشد، ولی ضلع یا زاویه ندارد. یا گفته شود فلان شیء آب است و مقصود معنای حقیقی آن باشد، ولی مایع و روان نباشد، یا شیر به معنای حقیقی آن حیوان است، اما یال، شکم، دم، چنگال و دیگر اعضای شیر حقیقی را ندارد، یا داشتن این اعضا برای ما مجهول است. بنابراین، بیان عقیده اسلامی به صورت مبهم، کمتر از بیان عقیده اسلامی به صورت تجسیم، که یهود و نصاری آن را اثبات می‌کنند، نیست و با دیدگاه اسلام و قرآن، که مبتنی بر بیان عقاید به‌طور شفاف و در معرض قرار دادن عقاید برای جامعه اسلامی است، سازگاری ندارد.

۳. علت اینکه مفوضه معتقدند نباید در معانی صفات بحث کرد و باید آن را به خدا واگذار کرد این است که تصور می‌کنند این آیات متشابه هستند و خداوند آنها را از تأویل چنین آیاتی نهی کرده است. در حالی که درست در ظاهر و در ابتدا به نظر می‌رسد آیات صفات متشابه هستند، اما با

۱. همو، فصول فی العقیده بین السلف و الخلف، ص ۱۱۸-۱۳۲.

دقت در معانی آنها و همچنین بعد از ارجاعشان به محکمت متوجه می‌شویم این آیات متشابه نبوده، بلکه در زمره محکمت‌ها شمرده می‌شوند.^۱

قرضاوی و رأی جدید در آیات صفات

قرضاوی در کتاب فصول فی العقیده بین السلف والخلف نوشته است^۲ که دوست دارم مطلبی را برای خواننده بیان کنم و آن این است که قبلاً رأیی درباره آیات صفات و احادیث صفات داشتیم، که همان مذهب جمهور سلف بود و آن مبتنی بر سکوت و عدم خوض در معانی صفات یا بهتر بگوییم تفویض بود، اما بعد از تحقیق طولانی در این موضوع و مطالعه فراوان در همین بخش و مقایسه آرای مذاهب مختلف، اموری که قبلاً برایم مبهم بود روشن و معلوم شد که نباید ساکت باشیم و زبانمان را از بحث در باب صفات ببندیم و آن وقت فکر کنیم که مسئله حل شده است. بنابراین، باید در این مسئله وارد شد. وی سپس به بیان دیدگاه خویش می‌پردازد و می‌نویسد:

رأی و نظرم درباره صفات، در بسیاری از قضایا با نظر و رأی سلف مطابقت می‌کند. بنابراین، صفاتی را که در بشر انفعال دارند تأویل نمی‌کنم، بلکه آن صفاتی را که برای خداوند تبارک و تعالی به نحوی که سزاوار آن صفات است اثبات می‌کنم. همان‌گونه که جمیع علما بر اثبات سمع و بصر و کلام به معنایی که لایق و سزاوار خداوند باشد اتفاق نظر دارند. همچنین رحمت، محبت، رضا، غضب، شادی و دیگر مواردی که نصوص بر آن تصریح کرده‌اند را برای خداوند اثبات می‌کنم. البته به همان معانی که سزاوار آن باشد نه معنایی که در بشر وجود دارد، کما اینکه با مذهب سلف، که در اثبات صفت علو، فوقیت، استواء بر عرش، متفق هستیم به همان معنای مناسب نه آنچه مشبهه و مجسمه توهم می‌کنند، کسانی که معتقدند خداوند جسم بزرگی است که در بالای آسمان‌ها قرار دارد و بر عرش می‌نشیند و عرش از سنگینی آن به صدا در می‌آید. لذا به علو، همان‌گونه که محققان از سلف آن را شناختند، ایمان می‌آوریم نه آنچه را که متأخران - آن کسانی که ادعا می‌کنند در مسیر سلف حرکت می‌کنند - تخیل کرده‌اند. اما نسبت به آنچه مذهب سلفی ادعا می‌کند، که ظاهر آن مفید اثبات تجسیم و ترکیب ذات خداوند است در حالی که آن ظاهر بدون تکلف و عسر

۱. جعفر سبحانی، محاضرات فی الالهیات، ص ۱۳۵.

۲. یوسف قرضاوی، فصول فی العقیده بین السلف و الخلف، ص ۱۱۸-۱۳۲.

تأویل بردار بود، مخالفت می‌کنم و چنین تأویلی را که با زبان عرب موافق بوده و اسلوب بلاغی عرب آن را اقتضا می‌کند از قبیل مجاز، استعاره، کنایه و اسالیب بلاغی دیگر را می‌پسندم و کسی حق ندارد چنین تأویل جایزی را بد بشمارد و چنین تأویلی سزاوار کلام الاهی است؛ کلامی که در نهایت بلاغت است. البته بنده هیچ کس را بر این تأویل ملزم نمی‌کنم. زیرا جایز است نه واجب، اگرچه آن را ترجیح می‌دهم.^۱

قرضاوی در ادامه می‌نویسد:

آنجایی که تأویلش بعید و تکلف‌بردار است مثل تأویل استوی، که به معنای استولی بگیریم، روش همان روش سلف است. لذا خود را در توحید اسما و صفات و همچنین در توحید الوهی و عبادی سلفی می‌دانم و اختلاف نظر با سلف در تجویز بعضی از قضایای محدود، من را از همراهی با روش و منهج سلف خارج نمی‌کند.^۲

بنابراین، عقیده قرضاوی در صفات همان مذهب سلف، یعنی تفویض، بود، اما در این اواخر به تصریح خودش، آن مذهب را کنار گذاشت و مذهب جدیدی اتخاذ کرد،^۳ که هیچ یک از علما تا به حال چنین مذهبی را اتخاذ نکرده‌اند. وی در این اواخر کتابی را با عنوان فصول فی العقیده نگاشته است، که در آن با این تیمیه در برخی صفات از قبیل حب، رحمت، رضا، غضب، علو و استواء همراه شده است، و از جهت دیگر با اشاعره در برخی موارد مثل وجه، ید، یدین، عین، عینین، قدم، رجل، ساق، أصابع، أنامل، ساعد، بازو، کمر، جنب و ... همچنین، تأویل (معنای خلاف ظاهر نص) را پذیرفته است.

نقد کلام قرضاوی در صفات خبری

علما، صفات خداوند را به دو گونه صفات ذات و صفات خبری تقسیم کرده‌اند. بر پایه همین تقسیم، مقصود از صفات ذات همان صفات کمالیه است، کما اینکه مقصود از صفات خبریه آن دسته از صفات خداوند است که در قرآن کریم و سنت نبوی برای خداوند ذکر شده و هیچ مستندی جز نقل برای آنها وجود ندارد. دلیل نام‌گذاری این صفات به صفات خبری نیز این است که اینها به

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

واسطه اخبار کتاب و سنت برای خداوند ثابت شده‌اند و چنانچه بخواهیم این‌گونه صفات را بر معانی متبادر در عرف بار کنیم، لازمه آن تجسیم و تشبیه است.^۱ باید توجه داشت که به اتفاق امت، دو گروه (مجسمه و معطله) به خطا رفته‌اند و هر یک به گونه‌ای دچار افراط و تفریط شده‌اند.

گروهی (برخی علمای سلف) معتقدند عقل را خداوند جهت اقامه عبودیت و بندگی به انسان عطا کرده است نه به جهت ادراک ربوبیت و هر کس مشغول ادراک ربوبیت خدا شود از عبودیت باز می‌ماند و در نتیجه ربوبیت ادراک نخواهد شد. و هن چنین مطلبی آشکار است. زیرا اقامه عبودیت و بندگی در گرو شناخت معبود است. بنابراین، اگر وظیفه انسان صرف بندگی بدون شناخت تفصیلی معبود باشد، چنین عبودیت و بندگی‌ای شباهت به سایر موجودات پیدا می‌کند، بلکه پایین‌تر خواهد بود. زیرا انسان قدرت شناخت تفصیلی معبود خود را دارد، در حالی که در سایر موجودات چنین قدرتی متصور نیست.^۲

لذا اگر منظور از ادراک ربوبیت خداوند، ادراک کنه ذات خداوند باشد، بی‌شک چنین چیزی محال است و هیچ کس چنین چیزی را ادعا نمی‌کند. اما اگر مراد شناخت اسما و صفات و افعال خداوند، آن هم بر حسب قدرت انسان و در پرتو کتاب و سنت صحیح و قطعی و براهین عقلی صورت بگیرد، چنین چیزی بر عهده عقل است. خداوند در قرآن کریم مشرکان را به جهت اینکه خدا را به طور شایسته و به مقدار استطاعت خویش نشناختند مذمت کرده است: «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ»^۳.

بنابراین، اگر هدف، شناخت کنه ذات خداوند و حقیقت صفات و اسما باشد، چنین بحثی سزاوار است که ترک شود. زیرا هیچ کس قدرت و توان شناخت کنه ذات خداوند و حقیقت صفات و اسما را ندارد. اما اگر مراد شناخت صفات کمال و جمال و نفی نقص و عجز و صفات سلبيه دیگر باشد، که چه بسا درباره خداوند تصور شود، چنین چیزی برای عقل قابل درک است. یعنی مقدر عقل است. لذا با این بیان مشخص شد کلام سلف که با استناد به سخن پیامبر ﷺ (تفکروا فی خلق الله ولا تتفکروا فی الله فإنکم لن تقدروه قدره) معتقدند نباید در معانی صفات

۱. جعفر سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب والسنه والعقل، ج ۱، ص ۸۵-۸۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۸۹.

۳. حج: ۷۴.

بحث کرد و باید به خدا واگذار کرد صحیح نیست. زیرا بر فرض صحت حدیث، مقصود رسول اکرم از عَلَيْهِ السَّلَامُ ممنوعیت تفکر، تفکر در کنه ذات خداوند است نه در صفات و اسماء الاهی و شناخت صفات کمال و جمال و نفی هر گونه نقص و ناتوانی در مورد خداوند لازم و ضروری است.^۱

نقد نظریه دوم قرضای

باید توجه کرد اگرچه قائلان به اثبات صفات، یعنی سلفیان، قرآن کریم را کتاب هدایت می‌دانند، به این معنا که باید برای بشریت قابل فهم باشد، اما نباید گفت معانی آیات قرآن معلوم نیست. البته این سخن کاملاً صحیح است و بر این اساس نظریه قائلان به تفویض درباره صفات الاهی را مردود می‌شماریم، ولی یادآور می‌شویم که همین قاعده (قرآن کتاب هدایت است و معانی آیات آن معلوم است)، نظریه اثبات صفات - قرضای و وهابیان - درباره صفات خبریه را باطل می‌کند؛ چراکه، همان‌گونه که بیان شد، نظریه مثبتان صفات مستلزم آن است که کلام الاهی مشتمل بر سخنانی تناقض‌آلود و معماگونه باشد، و تصور آن برای مخاطب ممکن نباشد. آیا سخنی را که قابل تصور نیست، می‌توان تصدیق کرد؟! تصور نیست، می‌توان تصدیق کرد؟! تصور نیست، می‌توان تصدیق کرد!؟

حاصل آنکه درباره صفات خبریه چند احتمال قابل طرح است:

۱. معنای حقیقی آنها مقصود است، با اعتقاد به اینکه خداوند جسم است و اعضا و صفات جسمانی دارد. این نظریه از نظر تصور با مشکلی مواجه نیست، چون قابل فهم است، ولی از نظر تصدیق باطل است؛ زیرا جسمانیت مستلزم نقص است و خداوند از هر گونه نقصی منزّه است. نظریه مزبور مورد قبول مجسمه و مشبّه بوده است.

۲. اصولاً انسان از درک معانی این صفات عاجز است و ما نمی‌دانیم معانی حقیقی صفات خبریه مقصود است یا معانی مجازی آنها و در این باره باید روش توقف و تفویض را برگزینیم. این نظریه، که مورد قبول مفسّره است، از نظر تصور با مشکلی مواجه نیست، ولی از نظر تصدیق نادرست است؛ زیرا با این قاعده که معنای کلام خداوند معلوم است و قرآن کریم به زبان عربی

۱. همان، ص ۹۰.

مبین است، منافات دارد. البته این دیدگاه مستلزم تجسیم و تشبیه نیست، اما مستلزم تناقض آلود بودن کلام خداوند است.

۳. معانی حقیقی صفات خبریه مقصود است، با این حال، آنچه لازمه معنای حقیقی است، مقصود نیست. این احتمال همان است که وهابی‌ها برگزیده‌اند و مشکل اساسی آن این است که سخنی است تناقض آلود، و کلام الاهی از چنین سخنانی منزّه است.

ابن خلدون در نقد دیدگاه کسانی که آیات مربوط به صفات خبریه را بر معانی حقیقی آنها حمل کرده و برای رهایی از اشکال تجسیم و تشبیه گفته‌اند خداوند جسم است اما نه مانند اجسام دیگر، و او جهت، استوا و نزول دارد ولی نه مانند جهت‌ها و استواها و نزول‌هایی که در اجسام است، گفته است:

این سخن پذیرفته نیست؛ زیرا اگر مقصود از جسم، جهت، استوا و نزول، معانی حقیقی آنها باشد، نفی مماثلت آنها با مصادیق جسمانی و محسوس آنها مشتمل بر تناقض خواهد بود و اگر معانی حقیقی و متعارف آنها مقصود نیست، این دیدگاه به نظریه تنزیه و تأویل باز می‌گردد و نظریه جداگانه‌ای نیست.^۱

نظریه صحیح

اما نظریه حق این است که معنای حقیقی این صفات مقصود نیست، بلکه این صفات کنایه از صفات کمال دیگری‌اند؛ «ید» کنایه از قدرت یا نعمت است، «وجه» کنایه از ذات و حقیقت خداوند است، «استوای بر عرش» کنایه از تدبیر فراگیر خداوند در جهان آفرینش است و مانند آن. این نظریه، که نه در مقام تصور با مشکلی مواجه است و نه در مقام تصدیق، مورد قبول مؤولّه است.

آیت‌الله سبحانی در خصوص صفات خبری می‌گوید متکلمان عدلیه معتقد به تأویل صفات خبری هستند. وی در ادامه می‌نویسد، به نظر می‌رسد که مقصود از ظواهر دو چیز می‌تواند باشد، ظهور حرفی و ظهور جملی. یکی اینکه مقصود از ظواهر همان ظهور حرفی و ابتدایی است (اگر مراد این باشد، پیروی از چنین ظواهری موجب گمراهی است! زیرا آنچه سبب انتقال مفاهیم

۱. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ص ۴۶۴.

می‌شود فقط همان ظهور حرفی و ابتدایی نیست، مثلاً وقتی گفته می‌شود فلان ثروتمند دستش بسته است اگر بر معنای ظاهری آن تکیه شود اشتباه است چون منظور این نیست که واقعاً دستش بسته است، بلکه منظور نشان دادن بخل اوست). دیگر اینکه مقصود از ظواهر همان ظهور جملی و تصدیقی است، که پس از پایان سخن با دقت در قرائن موجود در کلام ظاهر می‌شود. مثلاً وقتی گفته می‌شود فلان ثروتمند دستش بسته است منظور همان ظهور جملی است (اگر مقصود از ظواهر این باشد، ظواهر به این معنا اساس مفاهیم و مکالمه است).

لذا باید کلام مؤولین را ملاحظه کرد، اگر تأویلشان بر مبنایی که گفتیم (ظهور جملی را لحاظ کنند) چنین اشخاصی اهل تأویل نیستند، بلکه در واقع ظاهر کتاب و سنت را در پیش گرفته‌اند و تفسیر قرآن بر طبق قرائن موجود تأویل شمرده نمی‌شود، بلکه این همان تبعیت از ظواهر نصوص است. اما اگر تأویل مؤولین سبب جعل معانی برای آیات شود، بدون اینکه قرائن متصله یا منفصله ملاحظه شود، چنین تأویلی کمتر از نظریه اثبات صفات، که منجر به تجسیم یا تعقید یا ابهام‌گویی می‌شود، نیست.^۱

همچنین آیت‌الله سبحانی در کتاب الرسائل والمقالات در این باره می‌نویسد:

شیعه امامیه الفاظ را بر معانی لغوی حمل می‌کنند و معانی لغوی را کنایه از مفاهیم عالی قرار می‌دهند، لذا چنین چیزی را تأویل نمی‌دانند. زیرا کلام عرب مملو از اسلوب‌های بلاغی از قبیل کنایه، مجاز و استعاره و ... است. لذا به طور مثال یدالله در معنای لغوی خود به کار رفته است، اما کنایه از وسعت قدرت خداوند است و چنین چیزی در بین اهل بلاغت رایج است، کما اینکه تأویل شمرده نمی‌شود.^۲

بنابراین، در وصف خدا به اسما و صفات باید بر اساس عقل یقینی، قرآن کریم و سنت معتبر و هماهنگ با عقل عمل کرد و در تفسیر اسما و صفات الاهی باید از تجسیم و تشبیه برحذر بود. اعتقاد به اثبات و صفات و واگذاری معانی آنها به خداوند تبارک و تعالی (که مفوضه معتقدند مشکلی را حل و ابهام را برطرف نمی‌کند، افزون بر اینکه قرآن و مفاهیم آن قابل فهم بشر است، زیرا اگر قابل فهم نبود هرگز مأمور به تدبر و تفکر در آن نمی‌شدیم) و اعتقاد به معنای ظاهری اسما

۱. جعفر سبحانی، محاضرات فی الالهیات، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۲. جعفر سبحانی، الرسائل والمقالات، ج ۱، ص ۱۸.

و صفات که مثبتان صفات، برخی از سلف و قرضاوی، بر آن اصرار می‌ورزند، به تجسیم و تشبیه می‌انجامد و موجب خروج از صراط مستقیم می‌شود. افزودن قید «بلا کیفیه» (بدون چگونگی) هم سبب تناقض آمیز شدن توحید خواهد شد که در نادرستی آن تردیدی وجود ندارد. بنابراین، روش صحیح آن است که متشابهات در پرتو محکومات تفسیر شوند تا هم معارف توحیدی نامفهوم و نامعقول نباشند و هم مستلزم تجسیم و تشبیه نشود. این همان روشی است که اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام پیموده‌اند.

فصل چهارم:

عدل الاهی در نگاه قرضای

مقدمه

قرضاوی در کتاب الفتوی بین الانضباط والتسیب به نکته‌ای اشاره می‌کند که اهمیت فراوانی دارد. وی می‌گوید از قواعدی که در حال حاضر لازم است فقیه و مجتهد به آن ملتزم شود، این است که خود و مردم را به جز در مواردی که به نفع مردم باشد و مردم در زندگی بدان محتاج‌اند، مشغول نکند. بنابراین، باید از پاسخ به پرسش‌هایی که سبب فتنه، کینه و اختلاف بین مسلمان باشد روی‌گردان بود، کما اینکه روش و منهج من همین بوده است. لذا از مطرح کردن چنین پرسش‌ها و مباحثی دوری می‌جستم:

۱. پرسش‌هایی که اصحاب جدال و مراء به دنبال آن بودند؛
۲. پرسش‌هایی که بخواهند مجتهد را در مسائلی وارد کنند که دوست ندارد؛
۳. پرسش‌هایی که باعث ایجاد فتنه و اختلاف شود؛
۴. پرسش‌هایی که متعلق به امور غیبی باشد و درباره آنها نص ثابتی وجود ندارد؛
۵. مسائل دینی و اعتقادی که غموض و پیچیدگی داشته و مردم از درک آن عاجز باشند و ورود در آن مسائل باعث تشویش ذهن مردم و شبه‌فراکنی شود؛
۶. پرسش‌هایی که به بحث افضلیت بین اهل بیت و صحابه منتهی شود و اختلافات بین آنها را بازگو کند؛
۷. پرسش‌هایی که بعضی از مردم حرص زنده کردن آنها را دارند، از قبیل اینکه آیا علی افضل بود یا ابوبکر و اینکه کدام به خلافت بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سزاوارتر بود.
۸. پرسش‌هایی که بخواهند بر اساس آن افضلیت انبیا نسبت به هم را مطرح کنند.

۹. پرسش‌هایی که علمی به همراه نخواهند داشت و دانستن و ندانستن آنها ضرر و زیانی در پی نخواهد داشت، بلکه اگر مردم نسبت به آنها بی‌اطلاع باشند بر آنها گناهی نیست و موارد متعدد دیگر.

بنابراین، روش قرضاوی در مسائل دینی و اعتقادی و همچنین دیگر مسائلی که بیان شد، این است که از ورود و خوض در مسائل اختلافی دوری کند. زیرا معتقد است چنین مسائلی باعث اختلاف و تفرقه بین مسلمانان می‌شود و پرداختن به آنها نه تنها فایده‌ای ندارد بلکه منجر به فتنه و کینه خواهد شد. لذا به تصریح وی در کتاب الفتوی بین الانضباط والتسیب ورود و بحث در چنین مسائلی باعث تشویش افکار خواهد شد، مگر اینکه جهت رفع شبهه‌ای یا بیان قاعده‌ای یا تصحیح فهم شخصی یا رد دروغی باشد که در آن صورت مانعی ندارد.

بدین جهت اگر در بعضی از فصل‌ها، از قبیل فصل چهارم، پنجم و ششم، مطالب بیان شده از قرضاوی کافی به نظر نمی‌رسد، به خاطر جامع و کامل نبودن تحقیق نیست، بلکه مصادر به دقت بررسی شده، و تنها عامل این است که ایشان بنا نداشته وارد چنین مباحثی شود و اگر جسته و گریخته و به صورت محدود برخی مسائل را بیان کرده جهت پاسخ به شبهات بوده است، که به تصریح خودش نامه‌های متعددی در شبهات و مسائل اختلافی داشته است.^۱

یکی از مسائلی که توجه بشر را همیشه به خود جلب کرده این است که آیا جریان کارهای جهان طبق یک برنامه و طرح قبلی تخلف‌ناپذیر صورت می‌گیرد و آنچه در زمان حاضر در حال صورت گرفتن است یا در آینده صورت خواهد گرفت معین و قطعی شده است و انسان مقهور و مجبور به دنیا می‌آید و از دنیا می‌رود؟ یا اصلاً و ابداً چنین چیزی وجود ندارد و گذشته هیچ نوع تسلطی بر حال و آینده ندارد و انسان یکی از موجودات این جهان است که حر و آزاد و مسلط بر مقدرات خویش است؟ یا فرض سومی در کار است؟^۲

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی، به ویژه دین مقدس اسلام، در زمینه خداشناسی مطرح شده و متکلمان و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته‌اند، مسئله قضا و قدر است، که یکی از پیچیده‌ترین مسائل الاهیات به شمار می‌رود و محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار

۱. یوسف قرضاوی، الفتوی بین الانضباط والتسیب، ص ۱۲۰-۱۲۳.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۶۶.

انسان در فعالیت‌های اختیاری‌اش تشکیل می‌دهد. یعنی چگونه می‌توان از یک سو به قضا و قدر الاهی، معتقد شد و از سوی دیگر، اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت؛ و دیگر مسائل که مربوط به عدل الاهی است.

بنابراین، در این فصل نظر و دیدگاه قرضاوی را درباره جبر و اختیار، قضا و قدر و همچنین مسئله خلق افعال عباد، هدایت و ضلالت و دیگر مسائل، از قبیل توکل بررسی و نقد می‌کنیم.

دیدگاه قرضاوی درباره جبر و اختیار

قرضاوی در مبحث «الوسطیة اتخاذ الشدة والقوة مع الاعداء» در خصوص مسئله جبر و اختیار می‌نویسد، اهل سنت نسبت به فرق دیگر راه وسط و اعتدال را در پیش گرفته‌اند. زیرا معتزله معتقدند انسان در افعال خود مستقل است و افعال انسان را فقط منسوب به انسان می‌دانند و اینکه خداوند این امور را به انسان تفویض کرده است. در مقابل، جبریه معتقدند انسان مانند پری است که در معرض باد قرار گرفته است، هیچ‌گونه اختیاری از خود ندارد و قدر الاهی هر گونه که بخواهد آن را به این طرف و آن طرف سوق می‌دهد، لذا هیچ‌گونه کسب و اراده‌ای از خود ندارد. وی سپس به کلام غزالی و ابن‌قیم اشاره می‌کند و کلام ابن‌قیم را معتدل و وسط و بسیار قوی قلمداد می‌کند و در ادامه می‌نویسد، چنین کلامی را خودم در بعضی از نوشته‌هایم نقل و بیان کرده‌ام.^۱ بنابراین، می‌توان گفت قرضاوی در مسئله جبر و اختیار، نظریه اهل سنت (منظور اهل حدیث) را، که به زعم خود در مسیر اعتدال حرکت می‌کنند و ابن‌قیم در شفاء العلیل آن را مطرح کرده، می‌پسندد. لذا جا دارد نظریه ابن‌قیم در مسئله جبر و اختیار و نظریه کسب را بیان کرده و سپس نقد کنیم.

ابن‌قیم در کتاب شفاء العلیل پس از اینکه نظریه قدریه و جبریه و کسب اشعری را نقل و رد می‌کند، اشاعره را در زمره جبریه (جبر متوسط) قرار می‌دهد و نظریه اهل سنت (اهل حدیث) را این‌گونه مطرح می‌کند:

هیچ یک از دو نظریه قدریه و جبریه را نمی‌پذیریم و معتقدیم که افعال حقیقتاً به دست خود انسان ایجاد می‌شوند و فاعل حقیقی افعال خود انسان است. در عین

۱. من الوسطیة اتخاذ الشدة والقوة مع الاعداء، سایت اختصاصی یوسف قرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

حال، چنین افعالی مفعول خداوند به حساب می‌آیند. لذا فعل غیر از مفعول است. بنابراین، انسان فاعل حقیقی افعال خویش است و خداوند خالق انسان و خالق قدرت و اراده و فاعلیت اوست و به او قدرت انجام دادن فعل را عطا کرده است. پس انسان هم فاعل و هم منفعل است. چنین قولی مورد اجماع اهل سنت بوده است و بغوی و غیره از بزرگان، این اجماع را نقل کرده‌اند.^۱

نظریه کسب

اشاعره معتقدند خداوند افعال انسانی را می‌آفریند و انسان این افعال را که خدا آفریده کسب می‌کند. پس کسب، یعنی هم‌زمان شدن خلق فعل با خلق قدرت در انسان. برای مثال، وقتی می‌گوییم فردی راه می‌رود یا راه رفتن را کسب می‌کند، یعنی هم‌زمان با خلق راه رفتن توسط خدا، خداوند قدرت حادثی را نیز در انسان ایجاد می‌کند تا او احساس کند که این کار را به اختیار خویش انجام داده است.^۲ بین این نظریه اشاعره با نظریه اهل حدیث تفاوت وجود دارد. ابن‌قیم به این تفاوت اشاره کرده و می‌گوید اهل حدیث و اشاعره هر دو معتقدند افعال بندگان مخلوق هستند،^۳ اما اهل حدیث می‌گویند انسان قدرتی دارد که خداوند به وی عطا کرده است و آن قدرت در انجام دادن فعل تأثیر دارد و مسبب آن است و این قدرت قبل از انجام دادن فعل و در هنگام انجام دادن فعل با وی است. در حالی که اشاعره می‌گویند قدرت انسان در انجام دادن فعل تأثیری ندارد و وجودش کالعدم است، لذا قدرت، سبب انجام دادن فعل نیست و فقط هنگام انجام دادن فعل در انسان به وجود می‌آید. بنابراین، اشاعره در زمره جبریه^۴ قرار می‌گیرند، البته قائل به جبر متوسط هستند.

نقد قرضاوی

از آنجایی که نظریه قرضاوی، به تصریح خودش، همان نظریه ابن‌قیم بود و ابن‌قیم مهم‌ترین شاگرد ابن‌تیمیه است، با بررسی در کتب ابن‌تیمیه این مطلب به خوبی روشن می‌شود که ابن‌قیم

۱. ابن‌قیم، شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمة والتعلیل، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲. رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ص ۱۲۷-۱۲۸.

۳. ابن‌قیم، شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمة والتعلیل، ج ۱، ص ۱۳۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۳۱.

نظریه خویش را از استادش ابن تیمیه اخذ کرده است.^۱ همچنین ابن تیمیه به خاطر محکم و قوی بودن ادله‌ای که علامه حلی در رد اشاعره اقامه کرده، قول امامیه را در این باره پذیرفته است.^۲ وی نظریه خویش را به جمهور اهل سنت (مثبتان قدر) نسبت داده است و گویا احمد بن حنبل و ابوالحسن اشعری را از ائمه اهل سنت نمی‌داند!!

بنابراین، نظریه حق، همان نظریه امامیه است که به توضیح آن می‌پردازیم.

دیدگاه شیعه: الامر بین الامرین و تفسیر فلسفی آن

تفسیر فلسفی امر بین الامرین بر پایه دو اصل استوار است:

۱. به مقتضای اصالت و وحدت حقیقت وجود، هستی در همه مصادیق و مراتب خود آثار ویژه‌ای دارد و در نتیجه استناد افعال و آثار موجودات - اعم از مجرد و مادی، جاندار و بی‌جان - استناد حقیقی است. چنان‌که رابطه علیت و معلولیت میان موجودات نیز بر پایه همین اصل قابل تفسیر است، یعنی وجود رابطه تکوینی و ملازمه وجودی میان فعل و فاعل و اثر و مؤثر.
 ۲. هستی امکانی، هویتی وابسته و نیازمند است، و این وابستگی و فقر، عین ذات و هویت اوست نه زائد و عارض بر آن. زیرا در غیر این صورت، نوعی استقلال و غنا یافته و رقیب و همانند واجب‌الوجود بالذات خواهد بود که با اصل توحید ذاتی خداوند منافات دارد، و از آنجایی که ایجاد، متفرع بر وجود است بنابراین، هستی‌های امکانی، همان‌گونه که در وجود خود استقلال ندارند، در ایجاد و فعل نیز مستقل نخواهند بود.
- نتیجه روشن دو اصل مزبور این است که افعال انسان، ارتباط تکوینی و حقیقی با قدرت و اراده او داشته و او حقیقتاً فاعل کارهای خود است (بنابراین، نظریه جبر باطل است). ولی از آنجایی که هستی او، آفریده خداوند و مخلوق اوست، فعل او نیز - در عین اینکه استناد تکوینی و حقیقی به او دارد - مستند به خداوند است. پس نظریه تفویض نیز باطل است و چون این دو استناد در طول یکدیگرند نه در عرض، هیچ‌گونه تعارضی رخ نخواهد داد. این تفسیر از نوآوری‌های

۱. ابن تیمیه، منهج السنة، ج ۱، ص ۱۶۶؛ علی بن نایف شحود، أحكام المرتد، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. جعفر سبحانی، نظریة الکسب فی افعال العباد، ص ۶۳-۶۴.

صدرالمتألهین است و پس از وی مورد قبول پیروان حکمت متعالیه صدرایی قرار گرفته است.^۱
حکیم سبزواری برهان مزبور را این گونه به نظم در آورده است:

«لکن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا».^۲

امام خمینی نیز امر بین الامرین را همین گونه تفسیر کرده است.^۳

علامه محمدتقی جعفری در توضیح این بحث از دیدگاه شیعه می گوید:

اصل قدرت تمام وسایلی که عوامل طبیعی کار می باشد از خداوند است و بهره برداری اختیاری از آن قدرت و وسائل مربوط به انسان است. نظر امامیه اصل امر بین الامرین است و بهترین تفسیر برای این اصل تفسیر آیت الله خوئی است. بدین صورت که فرض کنیم فردی مبتلا به فلج است، به طوری که توانایی حرکت ندارد و ما می توانیم با وصل کردن سیم برق او را به حرکت وادار کنیم و آن شخص فلج با نیرویی که ما در اختیارش گذارده ایم اختیاراً کارهایی را انجام دهد. در اینجا آنچه از این کار به ما مستند است نیرو و قدرتی است که ما توسط برق در او ایجاد کرده ایم و در هر لحظه قدرت سلب آن را داریم. از طرف دیگر بهره برداری از این قدرت به اختیار اوست. همچنین است مثل انسان ها، در هر لحظه؛ چراکه ریش آن نیرو از فیاض مطلق انجام می گیرد و در هر لحظه ای هم می تواند آن را قطع کند، ولی اختیار بهره برداری از آن نیرو کاملاً به دست ماست.^۴

در پایان یادآور می شویم، متکلمان ماتریدی، کسب را به گونه ای تفسیر کرده اند که به امر بین الامرین باز می گردد، بلکه برخی از آنها به این مطلب تصریح نیز کرده اند.^۵ بنا براین، از مطالب فوق روشن شد که نظریه جبریه و قدریه و همچنین نظریه کسب اشعری صحیح نیست و تنها نظریه حق، همان نظریه اهل بیت علیهم السلام است که به نظریه الامر بین الامرین معروف است و قرضاوی این نظریه را به تبعیت از ابن تیمیه و همچنین ابن قیم، پذیرفته است. کما اینکه ابن تیمیه به دلیل ادله قاطعی که علامه حلی ارائه کرده بود چنین نظریه ای را پذیرفته است.

۱. محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۳۷۳-۳۷۸.

۲. مرتضی مطهری، شرح منظومه، مقصد ۳، فریده ۲، غرر فی عموم قدرته تعالی.

۳. روح الله موسوی خمینی، طلب و اراده، ص ۷۲-۷۳.

۴. محمدتقی جعفری، جبر و اختیار، ص ۲۱۴-۲۱۵، نقل از دائرة المعارف طهور.

۵. علی ربانی گلپایگانی، عقاید استدلالی، مبحث جبر و اختیار.

قضا و قدر

در خصوص قضا و قدر نیز دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی شمول قضا و قدر الاهی را بر افعال اختیاری انسان پذیرفته‌اند، ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده‌اند، و برخی دیگر دایره قضا و قدر را به امور غیراختیاری محدود کرده‌اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضا و قدر شمرده‌اند، و گروهی دیگر در مقام جمع بین شمول قضا و قدر در مقابل افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش برآمده‌اند و نظریه‌های گوناگونی ابراز داشته‌اند.

دیدگاه قرضاوی درباره قضا و قدر

قرضاوی در موقف الاسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى، در ابتدا به استناد حدیثی که به زعم خویش مشهور است ایمان را، ایمان به خدا، ملائکه، رسل، قیامت و ایمان به قدر تعریف می‌کند، لذا ایمان به قدر را قسیم ایمان به خدا و ... قرار می‌دهد. بنابراین، از استناد به چنین حدیثی می‌توان دو نکته برداشت کرد: ۱. قدر را قبول دارد؛ ۲. قدر رکنی از ارکان ایمان است. زیرا در ادامه می‌نویسد: «علت اینکه قرآن نامی از ایمان به قدر نمی‌آورد این است که قدر جزء ایمان است»^۱. البته چنین مطلبی پذیرفتنی نیست، زیرا اگر رکن باشد لازمه‌اش این است که با انتفاء آن ایمان منتفی می‌شود، در حالی که چنین نیست، بلکه می‌توان گفت نوعی معرفت است، مانند شفاعت و غیره که شناختن آن لازم است اما رکن نیست.^۲

قرضاوی پس از اینکه قدر را جزء ایمان قرار داد، آن را ایمان به مقتضای کمال الاهی تعریف می‌کند، یعنی علم و اراده هر شیء قبل از وقوع آن: «وانه علم کل شیء واراده قبل ان يقع»^۳. قرضاوی در فتاوی معاصره بحثی درباره قضا و قدر مطرح کرده و می‌نویسد، هر آنچه در جهان هستی وجود دارد نوشته و ثبت شده است اگرچه کیفیت نوشتن و ماهیت کتاب برای ما مشخص و معلوم نیست. اما هر آنچه در عالم محقق می‌شود طبق علم و اراده ایشان صورت می‌گیرد. قرضاوی

۱. یوسف قرضاوی، موقف الاسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى، ص ۲۶.

۲. جعفر سبحانی، الانسان بين الجبر والتفويض، ص ۷۴.

۳. یوسف قرضاوی، موقف الاسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى، ص ۲۶.

در ادامه می‌گوید، خداوند همان‌گونه که مسیبات را برای انسان نوشته است به‌همین وجه اسباب را مکتوب کرده است. لذا به کارگیری اسباب با قدر الاهی منافات ندارد، بلکه آن از قدر الاهی است. قرضاوی معتقد است قدر، امری مخفی است و ما شیء مقدر را نمی‌توانیم بشناسیم، مگر بعد از وقوع آن. لذا قبل از وقوع، انسان مأمور به تبعیت از نظام هستی و هدایت‌های شرع است تا خیر دین و دنیایش را به دست آورد.

بنابراین، در این مبحث تعریف دقیقی از قضا و قدر ارائه نشده است و وی بیشتر به مسئله عدم تنافی قدر با سعی و تلاش و استفاده از اسباب پرداخته و نظام اسباب و مسیبات را در تنافی با قدر ندانسته است. با این حال، می‌توان معنای قدر را از لابه‌لای برخی مواردی که مطرح کرده است مشخص کرد. برای مثال، وی می‌گوید از جمله ثمرات قضا و قدر این است که: «هنگام گرفتاری می‌گویی «قدر الله و ما شاء فعل؛ خداوند مقدر کرده است و هر گونه که بخواهد انجام می‌دهد»، یا در مورد سلطان جائز می‌گویی «إنك لن تقدم أجلی، ولن تحرمني رزقا هولی؛ تو نمی‌توانی اجلم را مقدم کنی و هرگز قدرت نداری که از رزقی که برایم مقدر شده محروم سازی»^۱.

بنابراین، از این موارد می‌توان فهمید که وی قدر را به معنای آن چیزی که خداوند برای انسان از قبل با علم و اراده خویش مشخص و معین کرده است، تفسیر می‌کند.^۲ کما اینکه معنای قضای الاهی را می‌توان از این عبارات فهمید: «ولاینبغی أن یلجأ الانسان إلى الاعتذار بالقدر إلا حینما یبذل وسعه، ویفرغ جهده وطاقته، وبعد ذلك یقول: هذا قضاء الله؛ بعد از اینکه انسان سعی و تلاش کرد و نهایت قدرت خویش را به کار برد آن وقت اگر محقق نشد می‌تواند بگوید که اراده خداوند بر همین بود». یا در عبارت ذیل، قرضاوی، با استناد به کلام دکتر محمد اقبال، که می‌خواهد عدم تنافی قدر با سعی و تلاش و کوشش را برساند، می‌گوید: «المسلم الضعیف یحتج بقضاء الله وقدره، أما المسلم القوی فهو یعتقد أنه قضاء الله الذی لایرد، وقدره الذی لایغلب؛ مسلمان ضعیف همیشه برای توجیه کار خود هر آنچه را اتفاق می‌افتد به گردن قضا و قدر الاهی می‌اندازد، اما مسلمان قوی معتقد است آنچه بعد از تلاش و سعی و به کارگیری تمام قدرت

۱. یوسف قرضاوی، الایمان والحیاء، ص ۱۲۵-۱۲۷؛ فتاوی معاصره، جزء الاول، سایت قرضاوی، موجود در:

www.qaradawi.net

۲. یوسف قرضاوی، الایمان والحیاء، ص ۲۴۶-۲۴۷.

خویش محقق شده قضا و قدر الاهی است. لذا معتقد است قضای الاهی اراده‌ای است که از آن برنگردد و قدر الاهی آن قدری است که قابل تغییر نباشد.^۱ بنابراین، از عبارات فوق می‌توان قضای الاهی را به معنای اراده الاهی تفسیر کرد و چنین نظری با مشهور اهل سنت مطابقت می‌کند. مگر اینکه بگوییم در اینجا قرضای نظریه اهل حدیث را پذیرفته که معتقدند قضا و قدر به یک معنا هستند. و آن: «إن المقصود بالقضاء والقدر: هو تقدير الله تعالى الأشياء في القدم، وعلمه سبحانه وتعالى بأنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة، وكتابتها سبحانه لذلك، ومشيئته له، ثم وقوع هذه الأشياء على مقتضى إرادته ومشيئته وخلقه لها سبحانه وتعالى».

نقد کلام قرضای

قضا به معنای «پایان یافتن و کار را یکسره کردن» است.^۲ همچنین مرحله نهایی یک کار است و معنایش با قدر که به معنای «اندازه» است، و تقدیر که به معنای «اندازه‌گیری کردن یا تعیین و تشخیص اندازه یک شیء» است، فرق می‌کند. البته گاهی قضا و قدر به صورت مترادفین به معنای «سرنوشت» به کار می‌رود.^۳ لذا قضا را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد:

۱. قضا به معنای «سنن نظام هستی» که در کتاب و سنت وارد شده است.^۴
 ۲. قضای علمی؛ خداوند می‌داند پدیده یا فلان کار با اختیار انسان حتماً به وقوع خواهد پیوست، یعنی خداوند می‌داند که فلان شخص با اراده خود چنین کاری را خواهد کرد.^۵
 ۲. قضای عینی؛ خداوند همه پدیده‌ها را از آغاز تا دوران شکوفایی و تا پایان عمر تحت تدبیر حکیمانه دارد. اراده ما در طول اراده خداست نه در عرض آن و منافاتی با اختیار ندارد.^۶
- بنابراین، قضا به معنای «اراده» نیست، زیرا خلاف معنای لغوی است، کما اینکه با معنای مشهور علما، که آن را به معنای «احکام و اتقان و فیصله دادن حکم» گرفته‌اند،^۷ مخالف است. به علاوه

۱. همو، فتاوی معاصره، ج ۱، سایت قرضای، موجود در: www.qaradawi.net

۲. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۴۲.

۳. همان.

۴. جعفر سبحانی، رسائل و مقالات، جزء سوم، ص ۶۵.

۵. همان، ص ۷۰.

۶. محمد سعیدی مهر، کلام اسلامی، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸.

۷. همان، ص ۳۲۶.

قضا و قدر- مگر اینکه به معنای سرنوشت باشد- به یک معنا نیز نمی‌تواند باشد. زیرا علاوه بر اشکال فوق، ظهور او در عطف، مابینت دو چیز است، نه به معنای ترادف.

هدایت و ضلالت

گاه انسان راه را به کسی که طالب آن است با دقت تمام و لطف و عنایت نشان می‌دهد، اما پیمودن راه و رسیدن به مقصود بر عهده خود اوست. ولی گاه دست طالبان را می‌گیرد و علاوه بر ارائه طریق، او را به مقصد می‌رساند. به تعبیر دیگر در مرحله اول، فقط به بیان قانون پرداخته، شرایط پیمودن راه و رسیدن به مقصد را بیان می‌کند، ولی در مرحله دوم علاوه بر این، وسایل سفر را فراهم، موانع را برطرف، مشکلات را حل، و مسافران این راه را تا مقصد همراهی و حمایت و حفاظت می‌کند. نقطه مقابل «هدایت»، «اضلال» است.

نگاهی اجمالی به آیات قرآن به خوبی روشن می‌کند که قرآن هدایت و ضلالت را فعل خدا می‌شمرد و هر دو را به او نسبت می‌دهد. اگر بخواهیم همه آیاتی را که در این زمینه سخن می‌گویند بشمریم سخن به درازا می‌کشد. لذا به ذکر یک نمونه اکتفا می‌کنیم. در آیه ۲۱۳ سوره بقره می‌خوانیم: «وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ خداوند هر کس را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند»؛ و در آیه ۹۳ سوره نحل آمده است: «وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ ولی او هر کس را بخواهد هدایت می‌کند و هر کس را بخواهد گمراه». شبیه این تعبیر در خصوص هدایت و ضلالت، یا یکی از این دو، در بسیاری از آیات قرآن مجید به چشم می‌خورد. از این بالاتر در برخی آیات، صریحاً هدایت را از پیامبر اسلام ﷺ نفی کرده، به خدا نسبت می‌دهد، چنان‌که در آیه ۵۶ سوره قصص می‌خوانیم: «اِنَّكَ لَا يَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ؛ «تو هر کس را دوست داری هدایت نمی‌کنی، ولی خدا هر کس را بخواهد هدایت می‌کند» و در آیه ۲۷۲ بقره می‌خوانیم: «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ؛ «هدایت آنها بر تو نیست، ولی خدا هر کس را بخواهد هدایت می‌کند».^۱

۱. جعفر سبحانی، الانسان بين الجبر والتفويض، ص ۶۶، ۱۰۸؛ جمعی از فضلاء حوزه علمیه قم، پرسش و پاسخ برگرفته از تفسیر نمونه، ص ۵۷.

مطالعه سطحی این آیات و عدم درك معنای عمیق آنها سبب شده است گروهی در تفسیر آنها به ضلالت بیفتند و از طریق هدایت منحرف شده و زیر آوارهای مکتب جبر مدفون شوند. حتی برخی مفسران معروف، از این آفت مصون نمانده، در این پرتگاه هولناك سقوط کرده‌اند، تا آنجایی که هدایت و ضلالت را در تمام مراحل، جبری دانسته‌اند؛ و عجب اینکه چون تضاد این عقیده با مسئله عدالت و حکمت خداوند روشن بوده، ترجیح داده‌اند اصل عدالت را منکر شوند، تا اینکه خطای خود را اصلاح کنند. اصولاً اگر ما قائل به اصل جبر باشیم مفهومی برای تکلیف و مسئولیت و ارسال رسولان و انزال کتب آسمانی باقی نخواهد ماند.

اما آنها که طرفدار مکتب اختیارند، معتقدند هیچ عقل سلیمی نمی‌تواند این سخن را پذیرا شود که خدا گروهی را مجبور به پیمودن طریق ضلالت کند و بعد آنها را به خاطر این کار اجباری کیفر دهد یا گروهی را به اجبار هدایت کند و بعد بی‌جهت به آنها جزا و پاداش ارزانی دارد و امتیازی برای آنها بر دیگران، به خاطر کاری که خودشان انجام نداده‌اند قائل شود.^۱

دیدگاه قرضاوی

بنابراین، جا دارد در مسئله عدل الاهی، بحث هدایت و ضلالت را از دیدگاه قرضاوی بررسی کنیم. او در خصوص هدایت می‌نویسد، خداوند مردم را به روش‌های گوناگون هدایت کرده است و این هدایت بر اساس درجه‌بندی و ترتیب صورت گرفته که می‌توان به آن اشاره کرد:

۱. هدایت ربانی؛ این هدایت توسط پیامبران است که خداوند آنها را اختیار کرده، و با نزول وحی صورت می‌گیرد. برای هدایت انسان چاره‌ای از وحی الاهی نیست. این را «هدایت ربانی» نام نهاده‌اند.

۲. هدایت عامه؛ این هدایت را خداوند برای همه موجودات قرار داده است: «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^۲ «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى»^۳. این هدایت گاهی هدایت غریزه است که شامل

۱. جهت مطالعه به تفسیر نمونه، ج ۱۹، ص ۴۶۱ رجوع شود.

۲. طه: ۵۰.

۳. اعلی: ۳.

حیوانات، پرنندگان، هدایت حشرات، حواس پنج‌گانه، که خداوند به انسان عطا کرده، و نیز شامل حواس باطنی، مثل عقل، می‌شود.^۱

قرضاوی در ادامه می‌نویسد:

گمراهی امت، به تبعیت عقل بدون شرع، محقق می‌گردد. زیرا عقل انسان ایمن از خطا نیست و چقدر در طول زندگی امت‌هایی را مشاهده کردیم که به سبب تبعیت از عقل بدون شرع گمراه شدند، خون افراد بی‌گناه را ریختند و افراد زیادی را کشتند و به خاطر ترس از گرسنگی و فقر فرزندان خود و میوه دلشان را زنده به گور می‌کردند. لذا اگر انسان به تنهایی از عقل تبعیت کند از گمراهی ایمن نیست.^۲

قرضاوی در جایی دیگر هدایت را سه نوع می‌داند:

۱. هدایت تکوینی عام؛

۲. هدایت خاص بشر؛ که هدایت تشریحی عام بشر است. لذا خاص است چون فقط شامل انسان می‌شود و عام است چون عموم مردم را در بر می‌گیرد؛

۳. هدایت خاص؛ و به آن هدایت توفیق هم اطلاق می‌شود و به افراد خاص بشر، که مشیت خداوند به آنها تعلق گیرد، اختصاص دارد.^۳

از آنجایی که قرضاوی به بخشی از هدایت‌ها اشاره کرده، که هم از نظر کمیت و هم از نظر کیفیت ناقص بوده و نیاز به تحقیق دارد، لذا برای بیان دقیق‌تر، اقسام هدایت را در قرآن بررسی می‌کنیم.

اقسام هدایت در قرآن

قرآن مجید از سه نوع هدایت سخن گفته است:

۱. هدایت تکوینی عام؛ خلق هر موجود و تجهیز آن به ادواتی، برای اینکه به غایتی که برای آن خلق شده هدایت شود. بنابراین، هدایت عام آن همان نظام و ساز و کاری است که خداوند

۱. یوسف قرضاوی، الايمان والحياة، ص ۳۲.

۲. یوسف قرضاوی، الايمان والحياة، ص ۳۲-۳۳؛ حاجة الناس إلى هداية السماء، سایت قرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

۳. یوسف قرضاوی، الايمان والحياة، ص ۱۲۴؛ قضا و قدر، برنامه تلفزیون شریعه الحیاه، سایت قرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

موجودات را به آن مجهز کرده و بر طبق آن آفریده است، به طوری که تمام هستی هماهنگ و منسجم به سوی غایت و کمال خویش در حرکت و تکاپو هستند: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾؛ «پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که در خور اوست داده، سپس آن را هدایت کرده است».^۱ در برابر این گونه هدایت، هیچ گونه ضلالتی وجود ندارد.^۲

۲. هدایت تشریعی عام؛ این گونه هدایت، مخصوص انسان‌ها و طایفه جن است، زیرا تشریح و قانون‌گذاری در ظرف اختیار و توان کنش‌های انتخابی و گزینش، موضوعیت دارد و بدون آن بی‌معناست. چنین هدایتی نیز از نظر قرآن، در ظرف خود فراگیر و همگانی است، یعنی خداوند، پیامبران را برای همه انسان‌ها فرستاده و کتاب آسمانی خود را برای جمیع بشر نازل فرموده است: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^۳ و ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾. علاوه بر آن، اوصیا، پیامبران، جانشینان آنها، علما، صالحان و غیره نیز هستند که هدایت عام تشریعی را بر عهده دارند.^۴ در برابر این گونه نیز هیچ ضلالتی نیست. زیرا ضلالت تشریعی به این معناست که، نعوذ بالله، خداوند پیامبرانی را برای گمراه‌سازی برخی از مردم، مبعوث کند و معارف و احکام و قوانین گمراه‌کننده‌ای بر آنان نازل فرماید، در حالی که او هرگز چنین نمی‌کند و از او جز سخن حق، نازل نمی‌شود: «ما یقول الا الحق».

۳. هدایت خاص؛^۵ به این معناست که خداوند در پرتگاه‌های زندگی چنین گروهی (مؤمنان) را حفظ می‌کند و آنها را در مسیر هدایت قرار می‌دهد، حتی توفیق انجام دادن اعمال صالح و توشه گرفتن از این اعمال را به آنها عطا می‌کند. گمراهی در این مرحله، منع چنین افرادی از این مواهب و خوار و ذلیل کردن آنهاست، که البته به علت استفاده نکردن از هدایت پیشین به این مرحله دچار می‌شوند. این هدایت، مخصوص مؤمنان است، یعنی کسانی که با اختیار خویش در برابر هدایت رسولان الاهی و نورافشانی‌های عقل و فطرت، تسلیم شدند و از هدایت‌های مراتب پیشین استفاده

۱. طه: ۵۰.

۲. جعفر سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب والسنه والعقل، ص ۳۸۹-۳۹۰.

۳. رعد: ۷.

۴. همان، ص ۳۹۰.

۵. همان، ص ۳۹۲.

کردند، در نتیجه خداوند باب هدایت دیگری برتر از هدایت‌های قسم پیشین بر روی آنها می‌گشاید. به همین سبب این نوع هدایت را هدایت خاص می‌نامند.

فرق اساسی این هدایت با مراتب قبلی، آن است که وجه غالب آنها، جنبه راهنمایی (ارائة الطريق) داشت ولی این مرتبه افزون بر آن، خاصیت راهبردی (ایصال الی المطلوب) نیز دارد.

این هدایت خاص، با هدایت تکوینی عام در این نکته متفاوت است که آن دو قسم، برای همه انسان‌ها حاصل بوده و از هیچ‌کس دریغ نمی‌شد، ولی این قسم اختصاص به مؤمنان دارد. برای توضیح بیشتر این نوع هدایت، اضافه می‌کنیم که اگر کسی بعد از آشکار شدن حق و باطل، راه پیامبران الهی را با اختیار خود برگزیند و در آن راه گام بردارد خداوند برای تداوم و تکمیل این هدایت‌یافتگی، فیض خاص تکوینی خود را شامل حال او می‌گرداند و راه را برای او روشن‌تر و امکان سیر را هموارتر و موانع تکامل او را برطرف می‌کند: ﴿فَسَيَسِّرُهُ لِيُيسِّرَ﴾؛ به زودی راه آسانی پیش پای او خواهیم گذاشت» و ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾؛ و آنان که به هدایت گراییدند [خدا] آنان را هر چه بیشتر هدایت بخشید و پرهیزگاریشان داد.^۱ پس این هدایت، ویژه هدایت‌یافتگانی است که به اختیار خود طریق هدایت را پیموده‌اند.

در مقابل این نوع هدایت، «اضلال مجازاتی» قرار دارد؛ یعنی هر گاه فردی با بهره‌مندی از تمام امکانات هدایت - اعم از تکوینی و تشریحی، عقل و فطرت، به همراه پیامبر بیرونی - عمداً از راه حق منحرف شود و کتاب الهی را پشت سر گذارد به‌عنوان مجازات، خداوند او را گرفتار گمراهی می‌کند؛ یعنی توفیقات از او سلب شده و نورانیت «اهتدا» به او داده نمی‌شود. به تعبیر دیگر، او را به حال خود وا می‌گذارد و هیچ‌گونه کمکی به او نمی‌کند، تا به راه انحراف خود ادامه دهد و به دوزخ منتهی شود: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾؛ «و خداوند بر آن نیست که گروهی را پس از آنکه هدایتشان نمود، بی‌راه بگذارد مگر آنکه چیزی را که باید از آن پروا کنند بر ایشان بیان کرده باشد». ^۲ این آیه به روشنی بیان می‌کند که اضلال الهی، بعد از هدایت تشریحی و تکوینی و ارائه طریق است. ^۳

۱. محمد: ۱۷.

۲. توبه: ۱۱۵.

۳. جعفر سبحانی، انسان بین الجبر والتفویض، ص ۶۶؛ محمدرضا کاشفی، پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی، خداشناسی، کد: ۳/۱۳۱.

توکل از دیدگاه قرضاوی

توکل در اصل از ماده وکالت به معنای «انتخاب وکیل کردن» است، یعنی اعتماد و تکیه بر غیر کردن و او را نایب خود قرار دادن.^۱ منظور از توکل بر خدا این است که انسان تلاشگر، کار خود را به او واگذارد و حل مشکلات خویش را از او بخواهد. خدایی که از تمام نیازهای او آگاه است و قدرت به حل هر مشکلی را دارد.

توضیح آنکه بشر برای موفقیت در زندگی، احتیاج به دو گونه اسباب دارد؛ یکی اسباب طبیعی و دیگری اسباب روحی. انسان برای رسیدن به مقصود خویش پس از آنکه علل و اسباب طبیعی آن را مهیا کرد، مانعی در راه وصول او به هدف، جز مهیا نبودن عوامل روحی وجود ندارد، عواملی مانند سستی اراده، ترس، بی‌خردی، غضب، بدبینی و نظیر اینها. آنگاه که قلب خود را، به وسیله اتکا و توکل کردن، به دریای قدرت و عظمت الاهی متصل کرد، اراده و همچنین سایر صفات روحی او آنچنان نیرومند می‌شود که مغلوب هیچ عامل دیگری نشده، در نتیجه به موفقیت قطعی و سعادت واقعی نائل می‌شود.^۲ یکی از معتقدات ضروری اسلام توکل است. حال پرسش این است که آیا قرضاوی نیز چنین اعتقادی دارد؟ آیا بنا بر دیدگاه وی، توکل با اختیار انسان منافات دارد؟ و آیا اعتقاد به توکل به معنای واگذاری امور به خداوند و ترک هر گونه سببی است که خداوند برای بشر قرار داده است؟

قرضاوی درباره توکل در مقدمه کتابش، تحت عنوان «التوکل»، می‌نویسد توکل بخشی از ایمان است و مقام رفیعی است که از مقامات علمای ربانی شمرده می‌شود. قرآن و سنت به روش‌های گوناگون بر توکل سفارش کرده‌اند و می‌توان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان یک مصداق کامل متوکل حقیقی نام برد. البته این شعبه یا مقام یا اخلاق ربانی، از مقاماتی است که در آن خلط و خبط زیادی اتفاق افتاده است، کماینکه برداشت‌های نادرست و سوء فهم‌هایی در بر داشته، به گونه‌ای که توکل با توکل و طرح اسباب مشتبه شده است. از برخی صوفیه حکایاتی نقل شده که از حد اعتدالی که اسلام برای آن بنا نهاده خارج شده است، کماینکه از نظام سنن و نظام اسباب و مسببات، که جهان هستی بر آن بنیان نهاده شده، خارج است.

۱. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۸۸۲.

۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۶۵؛ محمدرضا صالحی کرمانی، ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۴، ص ۱۱۵.

قرضاوی در ادامه می‌نویسد، بافضیلت‌ترین عبادت قلبی (جوانحی) توکل است و آن از بالاترین درجات ایمان شمرده می‌شود. به نظر غزالی، توکل منزلی از منازل دین و مقامی از مقامات موقین است، بلکه از بالاترین درجات مقربین شمرده می‌شود. ابن‌قیم درباره توکل می‌نویسد: «توکل نصف دین است و نصف دیگر با انابه کامل می‌شود»^۱.
از جاهایی که یک مسلمان نیاز میرم به توکل دارد آنجایی است که آن شخص صاحب دعوت (مبلغ) یا حامل دعوت یا طالب اصلاح جامعه باشد.

حقیقت توکل

توکل از «وکل یکل وکالة» مشتق شده است. گفته شده «وکل امره الی فلان» به معنای این است که انسان امرش را به دیگری واگذار کند، یعنی تفویض کند و بر آن اعتماد کند. بنابراین، توکل یعنی «اعتماد قلب بر وکیل به تنهایی»^۲. متعلق توکل، امور دنیوی و اخروی است، یعنی هر امری دنیوی و اخروی را که انسان می‌طلبد، در بر می‌گیرد.^۳ بنابراین، مسلمان در امور مهم دنیوی از قبیل به دست آوردن رزق و روزی، به دست آوردن ذریه خوب، به دست آوردن عافیت و موارد متعدد دیگر به خدا توکل می‌کند، همان‌طور که در امور اخروی می‌تواند به خدا توکل کند، مثلاً از خدا بخواهد دستش را بگیرد و او را در مسیر مستقیم قرار دهد، موانع در مسیر پیشرفت را از او بردارد و ...

توکل و رعایت اسباب

قرضاوی این نکته را متذکر می‌شود که توکلی که قرآن و سنت به آن سفارش کرده است با رعایت اسباب منافات ندارد، چنان‌که در حدیث مشهور آمده است شخصی، در حالی که سوار شتر شده بود، خدمت پیامبر ﷺ شرفیاب شد و از آن حضرت پرسید: ای رسول خدا! شتر را رها نمایم و توکل کنم؟ حضرت فرمودند افسار شتر را ببندید و توکل کنید.^۴ اما کارهایی که برخی مشایخ صوفیه انجام می‌دهند، صحیح نیست. برای مثال آنها معتقدند توکل ترک اسباب است و اسباب را

۱. یوسف قرضاوی، التوکل، ص ۳، موجود در: www.qardawi.net

۲. همان، ص ۱۰.

۳. همان، ص ۱۴.

۴. همان، ص ۱۸.

عمداً به کار نمی‌برند، بلکه انکار می‌کنند و به مناطقی که هیچ‌گونه غذایی یافت نمی‌شود می‌روند و ریاضت می‌کشند.

بنابراین، توکل اعتماد بر خداست و با به کار گیری اسباب هیچ‌گونه منافاتی ندارد و کسانی که به بهانه توکل اسباب را ترک می‌کنند کار صحیحی انجام نمی‌دهند.

فصل پنجم:

نبوت در نگاه قرضاوی

مقدمه

از مسائل دقیق و ارزشمندی که لازم است در خصوص آن تحقیق و بررسی بیشتری انجام گیرد، وحی است. زیرا تمام احکام و برنامه‌های انبیا از وحی سرچشمه گرفته است. علاوه بر این، ادراک از راه وحی، از نوع ادراک‌های بشری نیست که با حواس ظاهری و دریافت‌های ذهنی به دست آید، بلکه ادراکی است غیرعادی و غیراکتسابی که از جانب خدا به پیامبران بخشیده شده است. قبل از تحقیق و بررسی در تألیفات قرضاوی، چنین تصور می‌شد که این شخصیت مطرح در کشورهای عربی که در برخی مناطق به آن لقب علامه داده‌اند، باید در خصوص وحی، نبوت، اقسام نبوت و ویژگی‌های نبی حرفی برای گفتن داشته باشد و مطالب قابل ملاحظه‌ای بیان کرده باشد، اما بعد از بررسی آثار وی مشخص شد که برخلاف تصور، مطالب اندک و غیرقابل اعتنایی مطرح کرده است. مثلاً در باب وحی فقط در دو کتاب، به اجمال، مطالبی را بیان کرده و از آن گذشته است. لذا بنا داریم مطالب این دو کتاب را بیان کرده، در صورت لزوم نقد کنیم.

تعریف وحی و نبوت از دیدگاه قرضاوی

قرضاوی در تعریف لغوی وحی چنین می‌نویسد: «الاعلام بخفاء وسرعة؛ اعلام به طور مخفی و با سرعت».^۱ اما در تعریف اصطلاحی وحی چنین نوشته است: «هو الصلة التي تربط السماء بالأرض، ومظهر هداية الخالق للخلق: وحی نوعی ارتباط است که آسمان را به زمین مرتبط می‌کند و مظهر هدایت مخلوقات توسط خداوند است».^۲ تعریف دقیق‌تر را یوسف قرضاوی در کتاب

۱. یوسف قرضاوی، موقف الاسلام من الالهام والكهانة والرقي، ص ۱۷.

۲. مبحث «القوة التي لا تغلب» سایت قرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

موقف الاسلام من الالهام والكهانة والرقى آورده است. وی در آن کتاب ذیل آیه ۵۱ سوره شوری، که راه‌های ارتباط با انبیا را مطرح می‌کند، درباره کلمه «الوحیا» چنین می‌نویسد:

يشمل ماكان عن طريق الالهام والنفث فى الروح فى اليقظة وما كان عن طريق الرويا المنامية فرويا الانبياء وحى؛ ارتباط خداوند با انبیا به سه طریق صورت می‌گیرد، یکی از آنها وحی است که آن شامل الهام - دمیدن در جان پیامبر در حال بیداری و رؤیا - می‌شود.^۱

همچنین قرضاوی در کتاب مدخل لدراسة الشريعة الاسلامية درباره فرق بین قرآن و سنت می‌نویسد، چه قرآن و چه سنت هر دو از طریق وحی به دست پیامبر ﷺ می‌رسند؛ یکی وحی جلی و دیگری غیرجلی. وی درباره وحی می‌نویسد:

وحى نزول جبرئيل بر قلب پیامبر ﷺ است که یا جلی است مانند نزول قرآن یا غیرجلی، که شامل الهام به قلب پیامبر در حال بیداری می‌شود. الهام به قلب آن حضرت در حال خواب است که به آن رؤیای صادقه می‌گویند.^۲

فرق وحی و الهام

کلمه الهام به معنای «در دل افکندن» است.^۳ قرآن می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا فَأَلْهَمْنَاهَا جُورَهَا وَتَقْوَاهَا»^۴. بنابراین، می‌توان تفاوت میان وحی و الهام را این‌گونه بیان کرد:

۱. وحی تنها بر پیامبران نازل می‌شود، در حالی که الهام ممکن است بر دل هر انسانی فرود آید؛
۲. محتوای وحی، دستورها و تکالیف است که جنبه عمومی دارد، اما الهام بیشتر جنبه شخصی و فردی دارد؛
۳. وحی حجت است و محتوای آن را بدون چون و چرا باید پذیرفت، ولی الهام این‌طور نیست و تنها برای خود فرد یقین‌آور است؛
۴. الهام‌شونده، تکلیفی برای تبلیغ الهام ندارد، ولی پیامبر مکلف به ابلاغ وحی است.^۵

۱. یوسف قرضاوی، موقف الاسلام من الالهام والكهانة والرقى، ص ۱۷.

۲. همو، مدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، ص ۴۹.

۳. همو، موقف الاسلام من الالهام والكهانة والرقى، ص ۱۶.

۴. شمس: ۷-۸.

۵. عبدالله نصری، مبانی رسالت انبیا، ص ۱۷۷.

بنابراین، در دیدگاه شیعه درباره وحی و اقسام آن و همچنین الهام،^۱ با مذاهب اسلامی اختلافی دیده نمی‌شود.

تعریف نبوت از دیدگاه قرضاوی

همان‌طور که قبلاً بیان شد، قرضاوی در برخی کتب اجمالاً به بعضی موضوعات پرداخته و وارد بحث تفصیلی نشده است، که البته عوامل مختلفی دارد، از جمله اینکه قصد داشته تا حد امکان در مسائل اختلافی وارد نشود. بنابراین، از عبارات قرضاوی در کتاب موقف الاسلام العقدي من اليهود والنصارى چنین برداشت می‌شود که وی مانند برخی دیگر از علمای اهل سنت، مانند قاضی عبدالجبار، فرقی بین رسول و نبی قائل نیست و می‌توان گفت تعریف نبی همان تعریف رسول است؛ به این معنا که خداوند افرادی را جهت بشارت و انذار و هدایت بشر به صراط مستقیم، فرستاده است.^۲ اما لغویان برای واژه «نبی» دو معنا بیان کرده‌اند؛ یکی «بلندمرتبه و الالمقام»، که ریشه آن «نباوة» است و دیگری «خبردهنده از جانب خدا»، که ریشه آن «نبأ» است.^۳ شریف جرجانی نیز درباره معنای اصطلاحی نبی چنین می‌گوید: «نبی کسی است که به وسیله ملك، الهام قلبی یا رؤیای صالحه، وحی الاهی را دریافت می‌کند».^۴

اما آیا دو واژه «نبی» و «رسول» با هم متفاوت‌اند یا خیر؟ واضح است که این دو، از نظر مفهوم و معنای لفظی با یکدیگر فرق دارند، اما از نظر مصداق و اینکه شخص نبی همان رسول است یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. برخی می‌گویند بین آنها فرقی نیست و برخی دیگر گفته‌اند میان رسول و نبی تفاوت وجود دارد. قاضی عبدالجبار می‌نویسد: «هیچ فرقی بین رسول و نبی از جهت اصطلاح وجود ندارد».^۵ شریف جرجانی گفته است: «رسول کسی است که به واسطه جبرئیل وحی را دریافت می‌کند و دارای شریعت است و دایره وظایفش از نبی محدودتر است».^۶

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۷.

۲. یوسف قرضاوی، موقف الاسلام العقدي من اليهود والنصارى، ص ۲۶.

۳. مسعود بن عمر تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۵، ص ۵؛ عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد ایچی، شرح مواقف، ج ۲، ص ۴۱.

۴. مسعود بن عمر تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۵، ص ۵.

۵. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۶۷.

۶. علی بن محمد جرجانی، التعريفات، ج ۱، ص ۱۱۰؛ مسعود بن عمر تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۵، ص ۵.

دیدگاه شیعه

دانشمندان شیعه نیز آنچه را در معنای نبوت عامه و عقیده به پیامبران گفته شده، پذیرفته‌اند و تفاوت بین واژه «رسول» و «نبی» را به صورت عمومی قبول دارند، چنان‌که شیخ مفید نسبت بین این دو واژه را پذیرفته است. البته برخی محققان شیعه چنان تفاوتی را نپذیرفته، می‌گویند رسول و نبی هر دو فرستاده خداوند هستند، چنان‌که قرآن می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾^۱. با توجه به این آیه می‌توان گفت هر دو مرسل و فرستاده خدایند.

با توجه به آنچه بیان شد، نبی کسی است که آنچه مربوط به امور دنیوی و آخروی است - از اصول و فروع دین - بیان می‌کند تا مردم به سعادت واقعی برسند، اما رسول کسی است که حامل رسالت مخصوصی است و آن اتمام حجت است که مخالفت با آن باعث هلاکت و عذاب می‌شود.^۲ در برخی روایات شیعه، نبی کسی دانسته شده که فرشته را فقط در خواب می‌بیند و صدای او را می‌شنود اما رسول، فرشته را می‌بیند و با او سخن می‌گوید.^۳

اقسام نبوت از دیدگاه قرضاوی

با بررسی کتب قرضاوی می‌توان گفت وی فقط در یک جا درباره اقسام نبوت سخن گفته است. او در کتاب موقف الاسلام العقدي من اليهود والنصارى نبوت را به دو گونه تقسیم می‌کند:

۱. نبوت عامه؛ یعنی خداوند برای هدایت بشر پیامبران را فرستاده است. ایمان به تمام پیامبران لازم و ضروری است و تکذیب یکی مساوی با تکذیب همه پیامبران است. خداوند آنها را برای بشارت و انذار فرستاده است تا اینکه بر بندگانش اتمام حجت کند.^۴
۲. نبوت خاصه؛ منظور رسالت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. خداوند ایشان را برای هدایت بشر فرستاده است. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وظیفه بشارت و انذار مردم را بر عهده دارد و خداوند ایشان را برای اتمام حجت بر مردم مبعوث کرده است. البته مطالب قرضاوی در خصوص اقسام نبوت اختلافی نیست، لذا نظریه وی با نظریه شیعه موافق است.

۱. حج: ۵۲.

۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۱۴۴.

۳. محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات، ج ۸، ص ۲۶۸.

۴. یوسف قرضاوی، موقف الاسلام العقدي من اليهود والنصارى، ص ۲۶-۲۷.

ویژگی‌های نبی از دیدگاه قرضاوی

قرضاوی یکی از ویژگی‌های مهم نبی را، که در جاهای مختلف به آن تصریح کرده، مسئله عصمت می‌داند و به دیگر ویژگی‌ها که برخی علما به آن تصریح کرده‌اند، اشاره نکرده است. وی برای شناخت دیگر ویژگی‌ها خوانندگان کتاب‌هایش را به کتاب‌هایی از جمله کتاب الرساله المحمدیه، نوشته سلیمان الندوی، تشویق کرده است، که می‌توان گفت خودش چنین ویژگی‌هایی را پذیرفته است. در الرساله المحمدیه، سلیمان الندوی به چهار ویژگی عمده برای شخصیتی که بخواهد الگوی جهانیان قرار گیرد، اشاره کرده است؛ چنین شخصیتی باید: تاریخی باشد؛ جامع باشد؛ کامل باشد؛ سیره آن عملی باشد.

نویسنده می‌گوید این خصوصیات در پیامبر اکرم ﷺ وجود دارند، لذا از دیگر انبیا متمایز شده است، اما درباره سایر انبیای دیگر نمی‌گوییم که چنین صفاتی ندارند، بلکه دست‌کم در سیره موجود، در حال حاضر، تصریحی بر این خصوصیات وجود ندارد.^۱

اما در خصوص عصمت باید توجه داشت که قرضاوی، به نحو اطلاق، عصمت را برای پیامبران ثابت نمی‌داند. او معتقد است خداوند عصمت را برای پیامبران تضمین کرده است. لذا پیامبران الهی مرتکب گناهان کبیره و صغیره نمی‌شوند بلکه در برخی امور ممکن است دچار خطا شوند، که در آن صورت وحی الهی مصحح است. بنابراین، نبی بشری است که خدا او را از ارتکاب خطا مصون کرده است.^۲

در برنامه تلویزیونی، که قرضاوی کارشناس آن بود، بیننده‌ای تونسی از وی می‌پرسد که چرا درباره عصمت پیامبر ﷺ گفته است که پیامبر خطا می‌کند و بعد از آن، وحی آن را تصحیح می‌کند و اینکه این‌گونه اقوال با قرآن و قواعد دیگر سازگاری ندارد. قرضاوی در توضیح عقیده خویش می‌گوید، محققان از علما اثبات کرده‌اند که ممکن است پیامبر مرتکب خطا شود. زیرا اجتهاد می‌کند، ولی بنده این مطلب را نمی‌گوییم و همیشه تأکید داریم و نظری داریم که بر آن دلایلی اقامه کرده‌ام و گفته‌ام که قرآن تصریح دارد که پیامبر در مواردی به خطا رفته، لذا خداوند او را سرزنش کرده است. سپس به ادله ذیل استناد می‌کند:

۱. سلیمان ندوی، الرساله المحمدیه، ص ۵۹-۶۰.

۲. تکوین المسلم، الإیمان بالرسول؛ ۲؛ الرسل ضمن الله لهم العصمة، سایت قرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

۱. «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَافِرِينَ»؛ خداوند تو را بخشود؛ چرا به آنها اجازه دادی پیش از آنکه کسانی که راست گفتند برای تو روشن شوند و دروغ‌گویان را بشناسی؟»^۱.
۲. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرْضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ «ای پیامبر! چرا چیزی را که خدا بر تو حلال کرده به خاطر جلب رضایت همسرانت بر خود تحریم می‌کنی؟»^۲.
۳. «عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۖ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۖ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَزْكَىٰ»؛ «چهره درهم کشید، و روی برتافت از اینکه نابینایی به سراغ او آمده بود. تو چه می‌دانی؟ شاید او در جست‌وجوی ایمان و پاکی و تقوا باشد؟! یا از شنیدن سخنان حق متذکر شود و این تذکر به حال او مفید باشد»^۳.
۴. «وَتَخْفَىٰ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَمَخْفَىٰ النَّاسِ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُخْشَاهُ»؛ «و تو در دل چیزی را پنهان می‌دستی که خداوند آن را آشکار می‌کند، و از مردم می‌ترسیدی در حالی که خداوند سزاوارتر است که از او بترسی»^۴.

حتی این مسئله که عایشه در این باره گفته است که اگر پیامبر می‌خواست چیزی را کتمان کند، باید چنین آیاتی را که خداوند به وسیله آنها او را سرزنش کرده است، کتمان می‌کرد، در کتب اصول بحث شده است و علما و محققان دو گروه شده‌اند؛ اندکی از علما معتقدند پیامبر ﷺ اجتهاد نمی‌کند و به آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»^۵ استناد می‌کنند، اما محققان از علما و جمهور معتقدند که پیامبر دچار خطا می‌شود، اجتهاد می‌کند و وحی آن را تصحیح می‌کند. به این نحو که، در امور دنیوی، مانند قضیه نخل^۶ و گاهی اوقات نیز در امور متعلق به شرع، دچار خطا می‌شود که وحی

۱. توبه: ۴۳.

۲. تحریم: ۱.

۳. عبس: ۱-۳.

۴. احزاب: ۳۷.

۵. نجم: ۳.

۶. «عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يَلْقَحُونَ فَقَالَ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ. قَالَ فَخَرَجَ شَيْصًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ مَا لِنَخْلِكُمْ. قَالُوا قُلْتَ كَذَا وَكَذَا قَالَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»؛ روایت از انس نقل شده که پیامبر از گروهی که نخل‌هایشان را تلقیح می‌کردند عبور کردند. سپس فرمودند اگر انجام ندهید اصلاح می‌شود. بعد از مدتی ثمره خرما نارس شد. در آن هنگام پیامبر عبور کردند و علت نارسی خرما را پرسیدند. آنها گفتند شما کذا و کذا فرمودید (تلقیح نکنید). پیامبر فرمودند شما به دنیاتان آگاه‌تر هستید؛ مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۷، ص ۹۵.

نازل شده آن را تصحیح می‌کند. لذا ویژگی پیامبر نسبت به دیگران در این است که حضرت اجتهاد می‌کنند و توسط وحی تصحیح می‌شود، در حالی که در دیگران چنین نیست. قرضاوی سپس به این حدیث استناد می‌کند که در صحیح مسلم آمده است که مردی از پیامبر ﷺ پرسید اگر در راه خدا کشته شوم گناهانم بخشوده می‌شود. حضرت فرمودند بله. سپس آن مرد رفت. هنوز چند قدم برنداشته بود که اصحاب او را صدا زدند. خدمت پیامبر آمد. پیامبر ﷺ به آن مرد فرمود جبرئیل همین الان به من خبر داد که گناهانت بخشوده می‌شود مگر بدهی به مردم که بخشوده نمی‌شود.^۱

نقد قرضاوی درباره عصمت

در این قسمت، ابتدا دیدگاه شیعه را به اختصار بیان می‌کنیم. سپس به نقد ادله قرآنی و روایی قرضاوی می‌پردازیم. علامه طباطبایی می‌فرماید: «منظور از عصمت وجود امری است در انسان معصوم که باعث حفظ او از وقوع در آنچه جایز نیست (مثل خطا و معصیت) می‌شود».^۲ در خصوص عصمت نظریه دیگری وجود دارد که می‌گوید:

معصوم بر اثر بالا بودن مراتب شناخت خداوند متعال و دل‌باختگی به جمال و کمال حق به خود اجازه نمی‌دهد گامی برخلاف رضای او بردارد، و عشق و علاقه انسان به معبود و درک جمال و جلال او و آگاهی از نعمت‌های بی‌پایان او در حق وی، آنچنان در روحش خضوع و فروتنی به وجود می‌آورد که هرگز به فکر گناه نمی‌افتد، چه رسد به اینکه مرتکب گناه شود.^۳

حاصل این دو نظریه این است که در وجود معصوم ملکه‌ای به وجود می‌آید که پیوسته عصیان و تجری و خلاف‌کاری را از زندگی طرد کرده، از گناه و لغزش، پاک و محفوظ نگاه می‌دارد.

دلایل عصمت انبیا ﷺ در قرآن

علی‌رغم ادعای عدم وجود آیاتی که دلالت بر عصمت کنند، آیات فراوانی وجود دارد که بیانگر لزوم عصمت در انبیای الهی است. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. القضاء والقدر، برنامه تلویزیون، سایت قرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۷۶.

۳. جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج ۵، ص ۱۴.

۱. «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»؛ و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید (خدا به او) فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم. ابراهیم پرسید: از دودمانم چطور؟ فرمود: پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد.^۱

به سبب آزمایش‌های مهمی که حضرت ابراهیم علیه السلام با آن روبه‌رو شد و از عهده همه آنها به خوبی برآمد، خداوند مقام «امامت» را که پاداش مهمی بود، به ایشان عطا فرمود و در مقابل درخواست آن حضرت، در خصوص بخشش این مقام به گروهی از دودمانش، فرمود این مقام به ظالمان نمی‌رسد و کاملاً روشن است کسی که در حال ظلم باشد یا دوره‌ای از عمر خویش را - هرچند در گذشته - در مسیر اشتباه و انحراف و ... سپری کرده باشد، از مصادیق ظالم خواهد بود. از این‌روست که فخر رازی در تفسیر آیه فوق با بیان اینکه هر پیامبری نیز امام است و اگر امام نمی‌تواند فاسق و گنهکار باشد، پیامبر به طریق اولی نمی‌تواند گنهکار باشد، می‌گوید خواه مراد از تعبیر «عهدی» که در آیه آمده، نبوت باشد و خواه امامت، در هر دو صورت، احدی از ظالمان به مقام نبوت و امامت نمی‌تواند برسد و پیامبر باید معصوم باشد.^۲

البته در گفتار ایشان کمبودی احساس می‌شود و آن اینکه هر پیامبری را امام دانسته، حال آنکه امامت مرتبه‌ای فراتر از پیامبری است. ولی اعتراف صریح او در زمینه دلالت آیه بر لزوم عصمت انبیا و امام مهم است، خواه عصمت بعد از بعثت خواه پیش از آن.^۳

۲. «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»؛ آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید) و آنچه را از آن نهی کرده، خودداری نمایید و از (مخالفت) خدا بپرهیزید که خداوند شدیدالعقاب است.^۴

دقت در این آیه نشان می‌دهد منظور از «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ» تمام اوامر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. زیرا نقطه مقابل آن، نواهی اوست، «وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». به همین دلیل بسیاری از مفسران، مانند

۱. بقره: ۱۲۴.

۲. محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۲، ص ۳۳۱.

۳. همان، ص ۲۳۰-۳۲۶.

۴. حشر: ۷.

طبرسی در مجمع البیان، ابوالفتوح رازی در روح الجنان، قرطبی در تفسیر خود، فخر رازی در تفسیر کبیر و ... تصریح کرده‌اند که مفاد آیه «عام» است.^۱ طبق این آیه، باید در برابر اوامر و نواهی پیامبر ﷺ تسلیم مطلق بود و تسلیم و اطاعت بی قید و شرط، جز در برابر معصوم ممکن نیست. زیرا در صورت خطا یا ارتکاب گناه یا معصیت، نه تنها باید تسلیم نبود، بلکه باید تذکر داد و نهی کرد.

۳. ﴿مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾؛ کسی که از پیامبر اطاعت کند، اطاعت خدا کرده و کسی که سر باز زند، تو در برابر او مسئول نیستی.^۲ این آیه، مفهومی شبیه مفهوم آیه پیشین دارد. شایان ذکر است که فخر رازی در تفسیر خود این آیه را از قوی‌ترین دلایل‌های عصمت پیامبر اسلام ﷺ در تمامی اوامر و نواهی و ابلاغ‌های او از سوی خداوند و افعال آن حضرت می‌داند.^۳

آیات دیگری نیز در موضوع عصمت انبیا وجود دارد که از ذکر و بررسی جداگانه آنها خودداری می‌شود.^۴

بدین ترتیب، بنا بر ادله قرآنی، صرف نظر از ادله عقلی و روایات امامان معصوم عليهم السلام، انبیای الهی از مقام والای عصمت برخوردارند و این عصمت اطلاق دارد و شامل عصمت از خطا در تلقی وحی، عصمت از خطا در تبلیغ و رسالت و عصمت از ارتکاب گناه (صغیره باشد یا کبیره) می‌شود.^۵ لذا عصمت، امور شرعی و عادی را در بر می‌گیرد.

نقد ادله قرآنی قرضاوی

در ابتدا باید به این نکته توجه کرد که آیات قرآن را باید در کنار هم تفسیر کرد و خود قرضاوی بارها به این نکته اشاره کرده، که قرآن «یصدق بعضه بعضا» یا «یفسر بعضه بعضا» است، اما

۱. ذیل همین آیه رجوع شود.

۲. نساء: ۸۰.

۳. محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۱، ۲۹۶.

۴. جهت مطالعه بیشتر نک: نساء: ۶۵؛ احزاب: ۲۱ و ۳۲؛ انعام: ۹۰؛ نجم: ۳۴؛ زمر: ۳۷؛ یس: ۶۲؛ ص: ۴۵-۴۷ و ۸۲ و ۸۳؛ جن: ۲۶-۲۸.

۵. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۷۶.

متأسفانه در ناحیه عمل ملتزم نشده است، زیرا اولاً اگر چنین آیاتی هست، آیات دیگری هم وجود دارد که تصریح به عصمت به نحو مطلق دارد؛ ثانیاً آیاتی که به آن اشاره کرد شأن نزولشان اختلافی است و چگونه می‌تواند مسئله عصمت پیامبران و به خصوص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را، که مسئله بسیار مهمی است و آثار بسیاری را در بر خواهد داشت اگرچه در حد محدود باشد، به واسطه چنین شأن نزول‌هایی زیر سؤال ببرد. اما آیاتی که به آنها استناد کرد مقصودش را اثبات نمی‌کنند.

نقد سخن قرضاوی

۱. در آیه ۴۳ سوره توبه، نخست سخن از عفو است (خداوند تو را بخشید) و بعد، عتاب می‌شود: «چرا به آنها اجازه دادی، پیش از آنکه کسانی که راست گفتند برای تو روشن شوند و دروغ‌گویان را بشناسی؟!». سخن در اجازه برای شرکت نکردن در جنگ است، که آن حضرت به گروهی از منافقان دادند. اگر در محتوای آیه (صدر و ذیل آن) و سایر تعبیر دقت شود، دانسته می‌شود که کلمه «عفو» و «عتاب» نسبت به حضرت، برای بیان زشتی کار منافقان است. چنان‌که گاه انسان به شخصی که قصد میانجی‌گری در دعوا دارد، خطاب و عتاب می‌کند که چرا دست او را گرفتی و نگذاشتی سیلی بزند تا همه مردم، این آدم سنگدل را بشناسند و رسوا شود؟! روشن است که این سخن در لباس عتاب و سرزنش به دوست خیرخواه، کنایه از بی‌رحمی و پستی دیگری است.^۱ حضرت امام رضا علیه السلام در تفسیر این آیه فرمودند: «این آیه از قبیل ضرب‌المثل معروف عرب است که می‌گوید: «به تو می‌گویم ولی همسایه بشنود!». خداوند نیز روی سخن را در این آیه به پیامبرش کرده ولی منظور امت است.^۲

۲. اما در آیه ۳۷ سوره احزاب، علی‌رغم گویایی تعبیرات قرآن (با اندکی تأمل) باز روایتی را از حضرت امام سجاد علیه السلام نقل می‌کنیم. این حدیث را مفسر معروف غیرشیعیه (قرطبی) نقل می‌کند. او می‌گوید به پیامبر صلی الله علیه و آله وحی فرستاده شده که زید، همسرش «زینب» را طلاق خواهد داد و در نهایت حضرت نیز به خاطر حفظ عواطف انسانی و سایر حکمت‌ها با او ازدواج خواهد کرد.^۳ از

۱. سلطان محمد گنابادی، ترجمه بیان السعادة، ج ۶، ص ۱۵۶.

۲. سید هاشم بحرانی، تفسیر برهان، ج ۲، ص ۷۸۸.

۳. زید، پسرخوانده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود.

این رو هنگامی که زید به خدمت پیامبر ﷺ آمد و از اخلاق زینب و اطاعت نکردن او شکایت کرد و گفت می‌خواهد وی را طلاق دهد، رسول‌الله ﷺ او را نصیحت کرد و فرمود، از این سخن بپرهیز و همسرت را نگهدار! اما در عین حال، حضرت یقین داشت که سرانجام از یکدیگر جدا خواهند شد و طبق وحی الهی با زینب، که دختر عمه پیامبر ﷺ هم بود، ازدواج خواهد کرد. تمام این اطلاعات همان چیزی بود که به تصریح قرآن، حضرت در دل مخفی داشت، ولی از طرفی هم نمی‌خواست او را امر به طلاق کند. چون بیم داشت که مردم به او خرده بگیرند که چگونه راضی شده که همسر جدا شده زید را، که اول غلامش بوده و سپس به فرزندخواندگی قبولش کرده، به ازدواج خود درآورد و از سویی، زید را هم تشویق به طلاق کرده است! این برخی از شایعاتی بود که می‌توانست در صورت اقدام آن حضرت به ازدواج با آن خانم، دامن‌گیر مقام مقدسش بشود، ولی خداوند به خاطر همین نکته پیامبرش را عتاب کرد که چرا از مردم در خصوص چیزی که مباح و جایز است [ازدواج با همسر مطلقه پسر خوانده] در بیم و هراسی؟ و خداوند، رسولش را آگاه ساخت که در هر حال، سزاوارتر است که از او بیم داشته باشد.

قرطبی در ادامه می‌افزاید که علمای ما می‌گویند این حدیث، بهترین نظر و سخنی است که در تفسیر این آیه گفته شده و تمام اهل تحقیق و مفسران و علمای برجسته آن را پذیرفته‌اند! تا جایی که حکیم ترمذی، محدث بزرگ، ضمن اشاره به این حدیث، در نوادر الاصول، چنین می‌گوید: «علی بن الحسین حضرت امام سجاد علیه السلام این سخن را از خزانه علم آورده و این گوهری از جواهرات است و دُر گرانبه‌ای از دُرها».^۱

۳. در آیه یک سوره تحریم در واقع سرزنش شدید نسبت به برخی همسران پیامبر صلی الله علیه و آله بود، زیرا بدون شك مرد بزرگی همچون پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله تنها به خودش تعلق ندارد، بلکه به تمام جامعه اسلامی و عالم بشریت متعلق است. بنابراین، اگر در داخل خانه او توطئه‌هایی بر ضد وی، هر چند به ظاهر کوچک و ناچیز، انجام گیرد نباید به سادگی از کنار آن گذشت. حیثیت او نباید نعوذ باللّه بازیچه دست این و آن شود، و اگر چنین برنامه‌ای پیش آید باید با قاطعیت با آن برخورد کرد.

۱. محمد بن احمد اندلسی قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۴، ص ۱۶۶، ذیل آیات مورد بحث.

آیات فوق در حقیقت قاطعیتی است از سوی خداوند بزرگ در برابر چنین حادثه‌ای. لذا برای حفظ حیثیت پیامبرش، نخست روی سخن را به خود پیامبر ﷺ کرده، می‌گوید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾؛ «ای پیامبر! چرا چیزی را که خدا بر تو حلال کرده به خاطر جلب رضایت همسرانت بر خود تحریم می‌کنی؟!»^۱.

معلوم است که این تحریم، تحریم شرعی نبود، بلکه به طوری که از آیات بعد استفاده می‌شود سوگندی از ناحیه پیامبر ﷺ بود و می‌دانیم که قسم خوردن بر ترك برخی مباحات، گناهی ندارد. بنابراین، جمله ﴿لِمَ تُحَرِّمُ﴾؛ «چرا بر خود تحریم می‌کنی؟!»، به عنوان عتاب و سرزنش نیست، بلکه نوعی دل‌سوزی و شفقت است. درست مثل اینکه ما به کسی که زحمت زیاد برای تحصیل درآمد می‌کشد و خود از آن بهره‌چندانی نمی‌گیرد، می‌گوییم چرا این قدر به خود زحمت می‌دهی، و از نتیجه این زحمت بهره نمی‌گیری؟

سپس در پایان آیه می‌افزاید: ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾؛ خداوند غفور و رحیم است؛ این عفو و رحمت نسبت به همسرانی است که موجبات آن حادثه را فراهم کردند که اگر به راستی توبه کنند مشمول آن خواهند بود، یا اشاره به این است که بهتر بود پیامبر ﷺ چنین سوگندی یاد نمی‌کرد، کاری که احتمالاً موجب جرئت و جسارت برخی همسران حضرت ﷺ می‌شد.^۲ بنابراین، پیامبر دچار اشتباه نشده تا بگوییم در برخی موارد می‌شود خطا کند. لذا عصمت ایشان اطلاق دارد.

۴. در سوره عبس و در سه آیه نخست آن، خداوند کسی را عتاب کرده، به این دلیل که فرد یا افراد غنی و ثروتمندی را بر نابینای حق‌طلبی مقدم داشته است، اما این شخص مورد عتاب کیست؟ در آن اختلاف نظر است. مشهور در میان مفسران عامه و خاصه این است که، عده‌ای از سران قریش مانند عتبة بن ربیعہ، ابوجهل، عباس بن عبدالمطلب و جمعی دیگر، خدمت پیامبر ﷺ بودند و آن حضرت مشغول تبلیغ و دعوت آنها به سوی اسلام بود و امید داشت که این سخنان در دل آنها مؤثر شود. در این میان «عبد الله بن ام‌مکتوم» که مرد نابینا و ظاهراً فقیر بود وارد مجلس شد و از پیغمبر ﷺ تقاضا کرد آیاتی از قرآن را برای او بخواند و به او تعلیم دهد و پیوسته سخن خود را تکرار می‌کرد و آرام نمی‌گرفت، زیرا دقیقاً متوجه نبود که پیامبر ﷺ با چه کسانی مشغول صحبت

۱. تحریم: ۱.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۴، ص ۲۷۴.

است. او آن قدر کلام پیغمبر ﷺ را قطع کرد که حضرت ناراحت شد و آثار ناخشنودی در چهره مبارکش نمایان گشت و در دل گفت: این سران عرب پیش خود می گویند، پیروان محمد نابینایان و بردگان اند، و لذا از «عبدالله» رو برگرداند و به سخنانش با آن گروه ادامه داد. در این هنگام این آیات نازل شد و در این باره پیامبر ﷺ را سرزنش کرد.

البته در آیه چیزی که صریحاً دلالت کند که منظور شخص پیامبر ﷺ است وجود ندارد و به فرض که شأن نزول فوق واقعیت داشته باشد، این مطلب در حد ترك اولایی بیش نیست و کاری که منافات با مقام عصمت داشته باشد در آن مشاهده نمی شود.^۱ لذا نباید آیه را، که شأن نزول آن روشن نیست، مبنای اعتقاد بسیار مهمی قرار داد.

نقد ادله روایی قرضای

قرضای با استناد به کلام محققان، از علما و جمهور، معتقد شد که پیامبر دچار خطا می شود، اجتهاد می کند و سپس وحی آن را تصحیح می کند. سپس خطای پیامبر ﷺ را در امور دنیوی و شرعی، به زعم خود، با استناد به ادله ذیل اثبات کرد، در حالی که هر دو دلیل وی ابتر و خارج از محل بحث است. زیرا او در امور دنیوی به قضیه نخل اشاره کرد. این روایت در صحیح مسلم است و انس آن را نقل کرده است. البته این حدیث از طرق دیگری نیز، با اندکی اختلاف، در ذیل حدیث وارد شده است که می توان به حدیث طلحه، رافع و عایشه اشاره کرد. با وجود این، حدیث قابل حمل بر معانی دیگری است. بنابراین، می توان به چند نکته مهم در حدیث اشاره کرد:

۱. لزوماً هر آنچه در صحیح مسلم آمده درست نیست و به این مطلب بعضی از بزرگان اهل سنت تصریح دارند.

۲. قضیه تلقیح نخل یک قضیه فی واقعه است و نمی توان آن را به دیگر موارد سرایت داد، به خصوص نصوص بسیاری در امور دنیوی وجود دارد که خطاب شرعی (امر یا نهی) به آنها تعلق گرفته و به شرع ارجاع داده شده است. همچنین این امور از عهده مسلمانان برداشته شده و اجازه اجتهاد یا عمل به آنها، به مقتضای عقل، داده نشده است. بنابراین، با وجود معارض، آن هم نصوص متعدد، نمی توان چنین قضیه ای را عمومیت داد.

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۴۰۶.

۳. نووی ذیل این حدیث می‌نویسد:

اولاً، علما معتقدند قول پیامبر، اگر در امور دنیوی و معاش باشد نه در امور دینی و تشریح، وجوب عمل ندارد و مسئله تأبیر (تلقیح) نخل از امور شرعی و اجتهادی در حوزه تشریح نیست تا بخواهد وجوب عمل داشته باشد. ثانیاً، قول پیامبر خیر نیست که صدق و عدم صدق آن لازم بیاید، بلکه ظن است و در امور دنیوی و معاش پیامبر با بقیه مردم فرقی نمی‌کند.^۱

لذا باید توجه داشت که علما مسئله تأبیر را مطلق رها نکرده‌اند تا اهل باطل بخواهند از آن سوء استفاده کنند، بلکه از کلام آنها دو نکته مهم استخراج می‌شود:

نخست اینکه مسئله تأبیر یک مسئله دنیوی است و به امر معاش مربوط می‌شود، نه به اموری که به تشریح بازگشت دارد، زیرا در امور دنیوی، رأی شخصی پیامبر مطرح می‌شود و از آنجایی که ایشان نیز در این موارد با دیگران تفاوتی ندارد، بر وی اشکالی وارد نیست و هیچ‌گونه نقص و خللی لازم نمی‌آید، به خلاف امور تشریحی که هر خطایی در آن مخل به رسالت خواهد بود.

دوم اینکه اصل در اقوال پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تشریحی بودن است، یعنی هر آنچه از زبان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صادر می‌شود چه امور دنیوی باشد یا اخروی، در حوزه تشریح و سنت قلمداد می‌شود و تنها با دلیل یا قرینه ثابت می‌گردد که چنین قولی رأی شخصی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و وجوب عمل ندارد. بنابراین، می‌توان گفت اصل در هر چیزی که نصوص شرعی، آن را شامل می‌شود، اگرچه مربوط به امور دنیوی و معاش یا غیره باشد، امر تشریحی است، مگر اینکه دلیل یا قرینه برخلاف آن اقامه شود و مؤید چنین برداشتی عمل صحابه است. صحابه در قصه مذکور از تأبیر نخل امتناع ورزیدند و دلیلش این است که آنها با اقوال پیامبر - اگرچه در امور دنیوی و معاش باشد - معامله امر تشریحی می‌کنند و تا رسیدن دلیل یا قرینه، که مبین غیرتشریحی بودن آن باشد، آن را بر تشریحی بودن حمل می‌کنند.

۴. قرائن و شواهد بسیاری بر این مطلب دلالت می‌کنند که آنچه از پیامبر صادر شده است - در مسئله تلقیح نخل - یک امر عادی دنیوی است و به امور تشریح مربوط نمی‌شود، لذا در روایت تعبیر «ماظن» آمده است که به خوبی دلالت می‌کند بر اینکه پیامبر در مقام بیان یک امر شرعی، که

۱. محیی‌الدین یحیی بن شرف نووی، شرح صحیح مسلم، ج ۱۵، ص ۱۱۶.

و جوب اتباع دارد، نیست، بلکه صرفاً یک گمان یا یک تجربه دنیوی است و اصلاً ربطی به تشریح ندارد. لذا صحابه هنگامی که از عبارت پیامبر امر تشریحی را تلقی کردند ایشان در پاسخ فرمودند: «فانی انا ظننت ظناً فلا تواخذونی بالظن». همچنین ذیل روایتی دیگر فرمودند: «اذا امرتکم بشیء من رأی فانما انا بشر»؛ و در روایت دیگری فرمودند: «انتم اعلم بدنیاکم». همه این تعابیر به روشنی گویای این است که پیامبر در مقام بیان رأی شخصی خود است که بر اساس تجربه بوده است.^۱

بنابراین، با وجود چنین احتمالات مخالفی، استدلال قرضاوی درباره آن زیر سؤال رفته و نمی‌تواند به‌عنوان دلیل از آن استفاده کند. البته انصاف این است که احتمال فوق احتمال بعیدی است و احتمال قریب کارساز است. کذا و کذا در حدیث، کنایه از همان عبارت «لولم تفعلوا لصلح» است، اما در هر صورت بر فرض دلالت متن، باز اشکال اول در جای خود باقی است. کما اینکه جهت اثبات این مطلب، که پیامبر ﷺ گاهی نیز در امور متعلق به شرع دچار خطا می‌شود، سپس وحی نازل شده و آن را تصحیح می‌کند، به این حدیث استناد می‌کند که در صحیح مسلم آمده است مردی از پیامبر ﷺ سؤال کرد که اگر در راه خدا کشته شوم گناهانم بخشوده می‌شود؟ حضرت فرمودند بله. سپس آن مرد رفت. هنوز چند قدم برداشته بود که اصحاب او را صدا زدند و پیامبر ﷺ به آن مرد فرمود جبرئیل همین الان به من خبر داد گناهانت بخشوده می‌شود مگر قرض و بدهی که بخشوده نمی‌شود.^۲

در این خصوص سه نکته قابل ذکر است:

۱. متن حدیث که در صحیح مسلم است با متنی که قرضاوی آورده و ادعا کرده که از صحیح مسلم است سازگاری ندارد. لذا اصل حدیث در پاورقی ذکر شده است.^۳

۱. عماد حسن أبو العینین، شبهات حول السنة والسیرة النبویة، ص ۲۱ و ۲۴.

۲. القضاء والقدر، برنامه تلفزیون، سایت قرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

۳. «حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَحْدُثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَامَ فِيهِمْ فَذَكَرَ لَهُمْ «أَنَّ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْإِيمَانَ بِاللَّهِ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ». فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ قُتِلْتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تُكْفَرُ عَنِّي خَطَايَايَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «نَعَمْ إِنْ قُتِلْتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَنْتَ صَابِرٌ مُخْتَسِبٌ مُقْبِلٌ غَيْرٌ مُدْبِرٌ». ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «كَيْفَ قُلْتُ». قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ قُتِلْتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتُكْفَرُ عَنِّي خَطَايَايَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «نَعَمْ وَأَنْتَ صَابِرٌ مُخْتَسِبٌ مُقْبِلٌ غَيْرٌ مُدْبِرٌ إِلَّا الدَّيْنَ فَإِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لِي ذَلِكَ» (مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، صحیح مسلم، شماره حدیث ۴۹۸۸، ج ۶، ص ۳۷).

۲. با دقت در متن حدیث معلوم می‌شود که در حدیث هیچ‌گونه اشاره‌ای به رفت و برگشت مرد پرسش‌کننده دیده نمی‌شود؛ ضمن اینکه لفظ «الساعة» نیز در روایت وجود ندارد. بنابراین، معنای حدیث این چنین می‌شود: «مردی از پیامبر ﷺ سؤال کرد که اگر در راه خدا کشته شوم گناهانم بخشوده می‌شود؟ حضرت فرمودند بلکه در صورتی که صابر و مخلص باشی و به طرف دشمن روی کنی نه اینکه پشت نمایی. سپس حضرت خواستند که دوباره آن مرد خواسته خویش را تکرار کنند و آن شخص تکرار کرد. بعد آن حضرت فرمودند بخشوده می‌شوی در صورتی که صابر و مخلص باشی، و در جنگ به طرف دشمن روی کنی نه اینکه پشت نمایی، مگر قرض و بدهی، که بخشوده نمی‌شود. جبرئیل این مطلب را بیان کردند». پس حضرت فرمودند که جبرئیل به من خبر داد و از این عبارت چنین برداشت نمی‌شود که خبر جبرئیل بعد از پاسخ رسول به آن شخص بوده است تا ادعا شود حضرت دچار اشتباه شده و جبرئیل آن را تصحیح کردند. لذا نهایتاً می‌توان در پاسخ به قرضاوی چنین گفت که پیامبر ﷺ کلام مطلقاً را بیان فرمودند که همان «با شهادت گناهان بخشوده می‌شوند» است. سپس جبرئیل نازل شد و کلام پیامبر را تفسیر کرد، به اینکه اگر آن شخص دین داشته باشد بخشوده نمی‌شود؛ در واقع با کلمه «الا الدین» جمله قبل را تفسیر کردند نه اینکه آن حضرت در بیان حکم الهی خطا کرده باشد و جبرئیل آن خطا را تصحیح کند، زیرا عبارت جبرئیل قید مازاد بر جمله قبل و تصحیح کلام پیامبر ﷺ بود نه اینکه جمله ماقبل را رد کند.

بنابراین، هیچ یک از آیات و روایات مطرح شده نمی‌تواند دلیلی باشد برای اثبات این مطلب که پیامبر گاهی اوقات در امور شرعی و عادی دچار خطا می‌شود. لذا این موارد مانند موارد دیگر (عصمت در تلقی وحی) تحت قاعده اولیه عصمت انبیا - که از آیات سابق روشن شد - باقی می‌ماند. در پایان ممکن است این پرسش طرح شود که چرا مطالب قرضاوی در این مبحث اندک است. پاسخ این است که متأسفانه قرضاوی در مباحث مهم و اختلافی وارد نشده، به این مطالب به صورت گذرا و استطرادی اشاره کرده است.

۳. کلام قرضاوی درباره خطای پیامبر اکرم ﷺ با آیات قرآن از قبیل «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»^۱

منافات دارد.

فصل ششم:
امامت و خلافت

مقدمه

مهم‌ترین مطلب در بحث امامت، این است که آیا مقام امامت، منصب الاهی است، یا همانند يك مقام عادی انتخاب امام در اختیار خود مردم است. به عبارت روشن‌تر، آیا نصب امام در جایگاه امامت، تنها به دست خدا و به اراده اوست، یا مقامی عادی و اجتماعی است (مثل انتخاب رییس جمهور و ...). و انتخاب و انتصاب امام در اختیار خود مردم و به مصلحت‌اندیشی آنهاست تا هر فردی را که بخواهند و مصلحت بدانند به این مقام برگزینند. در میان فرق اسلامی اختلاف است که آیا امام علیه السلام و خلیفه پیامبر باید منصوب باشند، یعنی از سوی خدا و رسول صلی الله علیه و آله و سلم به امامت وی تصریح شده باشد، یا خیر؟

مسئله دیگری که در این فصل مطرح می‌شود این است که امام منصوب یا انتخابی در جامعه اسلامی چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. آیا قرضای شرایط خاصی برای حاکم اسلامی بیان کرده است یا نه؟

بنابراین، در این فصل دیدگاه قرضای را درباره خلافت و امامت و همچنین ویژگی‌های امام یا رهبر جامعه مطرح کرده، سپس به نقد آن می‌پردازیم.

روی هم رفته، در خصوص منصوب بودن یا انتخابی بودن خلافت و امامت در جامعه اسلامی چهار نظریه مطرح است:^۱

۱. گروهی از مسلمانان، معروف به عباسیه (پیروان عباس بن عبدالمطلب) معتقدند طریق تعیین امام احدالامرین است: الف. نص خدا و رسول؛ ب. ارث بردن؛ و معتقدند نصی در کار نیست و لذا نوبت به وارث بودن می‌رسد و چون پیامبر اولاد ذکور نداشت، وارث او عمویش جناب عباس

۱. علی محمدی، شرح کشف المراد، ص ۴۲۵.

می‌شود و لذا معتقد به خلافت عباس هستند. این سخن از جهاتی باطل است، از جمله اینکه بر امامت علی علیه السلام نص داریم و اینکه با وجود پسرعموی ابوی، نوبت به عموی ابی نمی‌رسد.

۲. گروه دیگری از مسلمانان، معروف به زیدیه (پیروان زید بن علی بن الحسین)، می‌گویند راه تعیین امام احدالامرین است: الف. نص خدا و رسول؛ ب. دعوت به خویشتن. آنها معتقدند نصی در میان نیست و لذا نوبت به دعوت می‌رسد. آنگاه می‌گویند: «هر انسان فاطمی که با شمشیر به امر به معروف و نهی از منکر برخیزد و اجرای احکام دین کند و مردم را به خویش دعوت کند امامت او صحیح است».^۱

۳. اهل سنت عموماً معتقدند راه تعیین خلیفه احدالامرین است: الف. نص خدا و رسول؛ ب. انتخاب مردم و اهل حل و عقد، و می‌گویند: «چون نص نداریم نوبت به انتخاب می‌رسد و مسلمانان جمع شده و بالاجماع ابی بکر بن ابی قحافه را به خلافت برگزیدند».^۲

بنا بر عقیده اهل سنت، تعیین امام منحصر در نص شرعی نیست، زیرا طبق دیدگاه آنها امامت انتصابی نیست و مسلمانان خود می‌توانند امام و جانشین پیامبر را انتخاب کنند؛ مثلاً از طریق «بیعت اهل حلّ و عقد» و «غلبه قهرآمیز نظامی». مقصود از بیعت اهل حلّ و عقد آن است که گروهی از بزرگان و شخصیت‌های برجسته اجتماعی، امامت شخصی را بپذیرند. البته حد نصاب خاصی برای تعداد بیعت‌کنندگان وجود ندارد. لذا اگر تنها یکی از اهل حلّ و عقد با شخصی بیعت کند برای ثبوت امامت او کافی است. همچنین برخی از علمای اهل سنت معتقدند اگر شخصی با به کارگیری نیروی نظامی و توسل به زور بر مسند حکومت نشست، امامت امت اسلامی برای او ثابت می‌شود، حتی اگر او شخصی فاسق، ظالم یا جاهل باشد.^۳

اما دیدگاه قرضاوی، که یک سلفی نوظهور است، درباره این مسئله چیست؟ آیا همان نظریه اهل سنت - اهل حدیث و اشاعره - را دارد یا نه؟ چراکه اهل سنت، به تصریح سفر الحوالی، رئیس

۱. همان.

۲. همان.

۳. علی بن محمد جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۱ و ۳۵۴؛ مسعود بن عمر تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۳، طریق سوم از طرق انعقاد امامت.

دانشکده اصول دین در دانشگاه محمد بن سعود، که سلفی است و کتابی با عنوان منهج الاشاعره فی العقیده نوشته است، در مسئله امامت اجماع و اتفاق دارند.^۱

امامت منصوص یا انتخابی

از آنجایی که مبنای قرضای^۲ این است که در مسائل اختلافی یا در مسائل دینی و اعتقادی، که ابهام و پیچیدگی دارند، وارد بحث نشود مگر در جایی که شبهه‌ای وجود داشته باشد، این فصل نیز از این قاعده مستثنا نیست و از مجموع مؤلفات وی فقط در دو کتاب به مسئله امامت، ویژگی آن و شرایط رهبر جامعه به صورت گذرا پرداخته است. لذا این دو منبع را ذکر کرده، سپس به نقد آن می‌پردازیم.

قرضاوی در مسئله امامت معتقد است:

شرط اساسی در پذیرش رهبری سیاسی جامعه اسلامی رضایت و بیعت اختیاری است. بنابراین، مسلمانان هر کس را به‌عنوان امام، امیر و رئیس خودشان بپذیرند و با او بیعت کنند آن شخص حاکم و ولی شرعی آنهاست و طاعت او در امور معروف واجب است.^۳

قرضاوی در الحل الاسلامی: فریضه و ضروره درباره میزان قدرت حاکم و مشروعیت حکومت او می‌نویسد:

حکومت اسلامی باید یک گروه یا جماعت قوی و نیرومندی داشته باشد که آن را یاری و حمایت کند و حکومت بدون چنین ظرفیتی نمی‌تواند باقی بماند، بلکه اصلاً بدون چنین جماعتی حاکم و صاحب حکم به حکومت نمی‌رسد و جماعت است که حاکم را به حکومت می‌رساند، لذا فرقی نمی‌کند این جماعت مهاجرین و انصار باشند، که در زمان پیامبر اکرم ﷺ بودند یا غیره. مهم این است که حاکم بدون آن جماعت به حکومت نمی‌رسد و آن حکومت استمرار نمی‌یابد.^۴

۱. سفر بن عبدالرحمن الحوالی، منهج الاشاعره فی العقیده، ص ۳۳.

۲. یوسف قرضاوی، الفتوی بین الانضباط والتسیب، ص ۱۲۰-۱۲۳.

۳. الشوری، سایت اختصاصی قرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

۴. یوسف قرضاوی، الحل الاسلامی: فریضه و ضروره، ص ۱۸۸-۱۸۹.

همچنین قرضاوی در کتاب الاسلام والعلمانیة وجها لوجه بحث شوری و ذیل آیه ۵۹ سوره نساء، که مسئله اولی الامر را مطرح کرده است، می‌نویسد: «اولی الامر کسانی هستند که حاکم یا امیر را انتخاب می‌کنند و ناظر و مراقب حاکم هستند کما اینکه عزل امیر یا حاکم باید از طریق اولی الامر صورت بگیرد».^۱

بنابراین، عبارت فوق مفید دو نکته است:

۱. امامت و رهبری جامعه اسلامی منصوص نیست، بلکه انتخابی است؛

۲. امامت و رهبری جامعه اسلامی را اولی الامر^۲ انتخاب می‌کند.

قرضاوی مانند برخی دیگر از اهل سنت، معتقد است امامت يك مقام عادی است و انتخاب امام را در اختیار خود مردم می‌داند و برای تأیید مطلب خویش به کلام عمر بن خطاب و عمر بن عبدالعزیز استناد می‌کند:

حاکم نزد ما اهل سنت مقام مقدس الاهی نیست که از جانب خداوند حکم کند، بلکه یک مقام عادی و بشری است. زیرا حاکمی است که از مردم برخاسته است. همان‌گونه که عمر گفته است بر شما حاکم شدم در حالی که بهترین شما نیستم، اگر دیدید که بر حق حکم کردم مرا یاری کنید و اگر خطایی کردم اصلاحش کنید؛ در صورتی که خداوند را اطاعت کنم از من پیروی کنید و در صورت عصیان خداوند از من پیروی نکنید.

همچنین عمر گفته است: «هر کس از من اشتباهی ببیند مرا به راه راست هدایت کند»؛ و عمر بن عبدالعزیز گفته است: «من یکی از شما مردم هستم الا اینکه خداوند بار سنگینی را بر دوشم نهاده است».^۳

قرضاوی جهت مطالعه درباره مسئله اولی الامر و انتخاب حاکم، خوانندگان را به تفسیر فخر رازی و المنار، ذیل همین آیه ارجاع داده است.^۴

۱. همو، الاسلام والعلمانیة وجها لوجه، ص ۱۲۱.

۲. محمد رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۱۵۲. (أولی الأمر، وَهُمْ أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ: منظور از اولی الامر اهل حل و عقد است؛ فخر رازی: «مذهبا أن الاجماع لا یعتقد إلا بقول العلماء الذین یمکنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة، وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد» (محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۲۵۵).

۳. قوانین الإرهاب والطواریء مخالفة للشریعة، سایت اختصاصی قرضاوی، موجود در: www.qaradawi.net

۴. یوسف قرضاوی، الاسلام والعلمانیة وجها لوجه، ص ۱۲۱؛ محمد رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۱۵۱-۱۵۲.

نظریه حق

نظریه حق، همان نظریه شیعه اثناعشری است که آیات قرآنی و روایات و همچنین عقل آن را تأیید می‌کند. شیعه اثناعشری امامت را مقامی بس بلند و جایگاهی بس رفیع می‌داند. در نظر اندیشمندان شیعه، امامت انتخاب الاهی و امام، حافظ شریعت و پاسخ‌گوی تمام نیازهای دینی است. بنابراین، شخص امام باید شرایط و ویژگی‌های ممتازی داشته باشد تا بتواند مسئولیت خطیر امامت را به نیکوترین وجه انجام دهد.

شیعه راه تعیین امام را منحصر در نص شرعی می‌داند؛ یعنی امامت مقامی است انتصابی و نصب امام، حق خداوند است، همان‌گونه که نبوت نیز مقامی است انتصابی و تعیین پیامبر، حق و شأن خداوند است. معرفی امام از سوی پیامبر ﷺ رأی شخصی او نبوده، بلکه به فرمان خدا انجام می‌گیرد. پس می‌توان نص پیامبر را، همان نص و معرفی خدا دانست.^۱ بنابراین، تنها راه تعیین امام نص است و امام باید از طرف خدا و رسول بر امامت او تصریح شده باشد و انتخاب مردم تأثیری ندارد.^۲

اثبات امامت در قرآن

در قرآن مجید آیات فراوانی در بیان و اثبات امامت ائمه طاهرين وجود دارد. البته دلالت این آیات با توجه به احادیث بسیار زیاد (متواتر) است که از رسول گرامی اسلام در شأن نزول این آیات وارد شده است، احادیثی که مورد پذیرش شیعه و سنی است. در اینجا به چند آیه اشاره می‌کنیم:

۱. ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ به خاطر آورید هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم!». ابراهیم عرض کرد: «از دودمان من (نیز امامانی قرار بده!)». خداوند فرمود: «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد!» (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقام‌اند).^۳

۱. علی ربانی گلپایگانی، عقائد استدلالی، ج ۲، ص ۱۱۵؛ محمد سعیدی‌مهر، کلام اسلامی، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۴.

۲. علی محمدی، شرح کشف المراد، ص ۴۲۶.

۳. بقره: ۱۲۴.

۲. «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ»؛ و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما، (مردم را) هدایت می‌کردند و انجام کارهای نیک و برپا داشتن نماز و ادای زکات را به آنها وحی کردیم و تنها ما را عبادت می‌کردند.^۱

۳. «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ»؛ و از آنان امامان (و پیشوایانی) قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند، چون شکیبایی نمودند، و به آیات ما یقین داشتند.^۲

۴. «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»؛ ای پیامبر! آنچه را از سوی پروردگارت نازل شده است به طور کامل (به مردم) برسان، و اگر انجام ندهی، رسالت او را انجام نداده‌ای، و خداوند تو را از (خطرهای احتمالی) مردم نگاه می‌دارد، و خداوند جمعیت کافران لجوج را هدایت نمی‌کند.^۳

خداوند متعال پیامبرش را با شدت هرچه تمام‌تر امر فرمود که رسالت خود را ابلاغ کند و طبق روایات، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دنبال نزول این آیه، در جایی به نام غدیر خم، حضرت علی علیه السلام را با عبارت مشهور «هر کس من مولای او هستم علی مولای اوست» به جانشینی خود برگزید.^۴

۵. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»؛ ولی و سرپرست شما تنها خداست و پیامبر او، و آنها که ایمان آورده‌اند و نماز را به پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌پردازند.^۵

بسیاری از مفسران و محدثان گفته‌اند که این آیه در شأن علی علیه السلام نازل شده است. سیوطی، از دانشمندان اهل سنت، در تفسیر الدر المنثور در ذیل این آیه از ابن عباس نقل می‌کند که: «علی علیه السلام در حال رکوع نماز بود که سائلی تقاضای کمک کرد و آن حضرت انگشترش را به او صدقه داد.

۱. انبیا: ۷۳.

۲. سجده: ۲۴.

۳. مائده: ۶۷.

۴. ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، امامت در قرآن، ص ۱۸۲ به بعد.

۵. مائده: ۵۵.

پیامبر از سائل پرسید چه کسی این انگشتر را به تو صدقه داد؟ سائل به حضرت علی علیه السلام اشاره کرد و گفت: «آن مرد که در حال رکوع است». در این هنگام این آیه نازل شد.^۱

همچنین، واحدی^۲ و زمخشری،^۳ از دانشمندان اهل سنت این روایت را نقل کرده و تصریح کرده‌اند که آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ» درباره حضرت علی علیه السلام نازل شده است. فخر رازی در تفسیر خود از عبدالله بن سلام نقل می‌کند که هنگامی که این آیه نازل شد، من به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عرض کردم که با چشم خود دیدم که علی علیه السلام انگشترش را در حال رکوع به نیازمندی صدقه داد، به همین دلیل ما ولایت او را می‌پذیریم. وی همچنین روایت دیگری نظیر همین روایت را از ابوذر در شأن نزول این آیه نقل می‌کند.^۴ طبری نیز در تفسیر خود روایات متعددی در ذیل این آیه و شأن نزول آن نقل می‌کند که اکثر آنها می‌گویند، درباره حضرت علی علیه السلام نازل شده است.^۵ علامه امینی در الغدير، نزول این آیه درباره حضرت علی را با روایاتی از حدود بیست کتاب معتبر از کتاب‌های اهل سنت، با ذکر دقیق مدارک و منابع آن، نقل کرده است.^۶ در این آیه، ولایت حضرت علی علیه السلام در ردیف ولایت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قرار گرفته است.

۶. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و اولی الامر از خودتان را.^۷

از سویی عالمان مختلفی گفته‌اند که آیه اولی الامر درباره حضرت علی علیه السلام نازل شده است. مثلاً حاکم حسکانی حنفی نیشابوری، مفسر معروف اهل سنت، ذیل این آیه پنج حدیث نقل کرده که در همه آنها عنوان «اولی الامر» بر علی علیه السلام تطبیق شده است.^۸ ابوحیان اندلسی مغربی، در میان اقوالی که درباره اولی الامر نقل کرده، از مقاتل و میمون و کلبی، سه نفر از مفسران، نقل می‌کند که منظور

۱. جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳.

۲. علی بن احمد واحدی، اسباب النزول، ص ۱۴۸.

۳. محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر رازی، ج ۱۲، ص ۲۶.

۴. همان.

۵. محمد بن جریر طبری، تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۸۶.

۶. عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۲، ص ۵۲-۵۳.

۷. نساء: ۵۹.

۸. عبید الله بن عبدالله حسکانی نیشابوری، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۵۱.

از آن ائمه، اهل بیت علیهم‌السلام هستند.^۱ ابوبکر بن مؤمن شیرازی، از علمای اهل سنت، در رساله اعتقاد از ابن عباس نقل می‌کند که آیه فوق درباره حضرت علی علیه‌السلام نازل شده است.^۲

از سوی دیگر، در این آیه شریفه با سبک و سیاق واحد و عدم تکرار لفظ «اطیعوا»، اطاعت خدا و رسول و اولی الامر واجب شده است. از این جهت اولی الامر معصوم است، وگرنه دستور به اطاعت از او، به نحو اطلاق، معنا نداشت، همان‌طور که خدا و پیامبرش معصوم هستند. همچنین طبق آنچه در روایات آمده، معصومان منحصر در امامان شیعه هستند.

۷. «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»؛ «تو تنها بیم‌دهنده‌ای و برای هر گروهی هدایت‌کننده‌ای است».^۳

مفسران شیعه و برخی از مفسران اهل سنت، از جمله امام فخر رازی مفسر صاحب‌نام اهل سنت، می‌گویند، انذارکننده پیامبر و هدایت‌کننده علی علیه‌السلام است؛ زیرا ابن عباس می‌گوید، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دست مبارکش را بر سینه خود گذاشت و فرمود «انا المنذر؛ من بیم‌دهنده هستم»، و سپس اشاره به شانه علی علیه‌السلام کرد و فرمود: «وَأَنْتَ الْهَادِي يَا عَلِيُّ! بَكَ يَهْتَدِي الْمُهْتَدُونَ مِنْ بَعْدِي؛ تو هدایت‌کننده‌ای ای علی! و به وسیله تو بعد از من هدایت‌شوندگان هدایت می‌شوند».^۴

تفسیر الدر المنثور، که از معروف‌ترین تفاسیر اهل سنت است، روایات متعددی در تفسیر این آیه از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند که: «پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، موقعی که این آیه نازل شد دست خود را به سینه مبارکش گذاشتند و فرمودند: من بیم‌دهنده هستم و آنگاه به شانه حضرت علی علیه‌السلام اشاره کرده و فرمودند هادی تویی ای علی».^۵

روایات دیگری به همین مضمون را، جمعی از عالمان معروف اهل سنت، از جمله حاکم نیشابوری در مستدرک، ذهبی در تلخیص، فخر رازی و ابن کثیر در تفسیر خود و ابن صباغ مالکی در الفصول المهمة و گنجی شافعی در کفایة الطالب و طبری در تفسیر خود، و ابن حیان اندلسی در

۱. أبو حیان محمد بن یوسف اندلسی، بحر المحيط، ج ۳، ص ۲۷۸.

۲. نورالله تستری، احقاق الحق، ج ۳، ص ۴۲۵.

۳. رعد: ۷.

۴. محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۹، ص ۱۴.

۵. جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۵.

بحر المحيط و نیشابوری در تفسیر خویش و حموی در فرائد السمطين و گروه دیگری در کتاب‌های تفسیر خود آورده‌اند.^۱

۸. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از (مخالفت با فرمان خدا) بپرهیزید و با صادقان باشید.^۲

فخر رازی در تفسیر کلمه «الصادقین» می‌گوید، مراد از صادقین معصومان هستند، ولی «مراد از معصومان، جمیع امت‌اند».^۳ حال آنکه هیچ عرب‌زبانی در هنگام نزول این آیه از کلمه مجموع امت را نمی‌فهمیده است. لذا اگر آن را حمل بر چنین معنایی کنیم باید بپذیریم که در هر عصر و زمانی صادقی، که هیچ اشتباه و خطایی در سخنان او نیست، وجود دارد که ما باید پیرو آنها باشیم!

به علاوه، بسیاری از مفسران و محدثان اهل سنت از ابن عباس نقل کرده‌اند که آیه فوق درباره حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام است. علامه ثعلبی در تفسیر خود، گنجی در کفایة الطالب، علامه سبط بن الجوزی در تذکره از گروهی از علما چنین نقل می‌کنند: «علمای سیره (تاریخ پیامبر) گفته‌اند معنای این آیه آن است که با علی علیه السلام و خاندانش بوده باشید». ابن عباس می‌افزاید: «علی علیه السلام سید و سرور صادقان است».^۴

در روایات متعددی که از طریق اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده، بر این معنا تأکید شده است.^۵

۹. «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ»؛ بگو: برای آن [رسالت] از شما هیچ مزدی طلب نمی‌کنم، مگر دوستی در حق نزدیکان».^۶

علاوه بر این آیات، آیات دیگری، بازگوکننده فضیلتی از فضیلت‌های حضرت علی علیه السلام و برتری آن حضرت بر سایر صحابه و یاران و نزدیکان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است. حال با استناد به حکم عقل، که تقدیم «مرجوح» بر «ارجح» را قبیح می‌شمارد، می‌توان نتیجه گرفت که امامت و جانشینی

۱. نورالله تستری، احقاق الحق، ج ۳، ص ۸۸-۹۲.

۲. توبه: ۱۱۹.

۳. محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر فخر رازی، ج ۱۶، ص ۲۲۱.

۴. نورالله تستری، احقاق الحق، ج ۳، ص ۲۹۷.

۵. محمدجواد بلاغی، تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۲۸۰، ح ۳۹۲ و ۳۹۳.

۶. شوری: ۲۳.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حق حضرت علی علیه السلام است. این مقام گاهی با مقام نبوت و رسالت، جمع شده است؛ مثل امامت حضرت ابراهیم علیه السلام و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و گاهی جدای از مقام نبوت و رسالت بوده است؛ مثل امامت ائمه معصومین علیهم السلام.^۱

این آیات نشانگر این است که امام باید از جانب خدا منصوب شود، زیرا در همه این آیات جعل امامت به خدا نسبت داده شده است. همچنین، خداوند در آیه ابتلا، امامت را عهد و پیمان الهی شمرده است. از این رو باید متصدی آن را خدا، که طرف عهد و پیمان است، تعیین کند نه مردم. به علاوه طبق این آیات، امام باید معصوم، کامل‌ترین و فاضل‌ترین مردم باشد. روشن است که هیچ‌کس جز خدا نمی‌تواند از وجود این صفات و کمالات نفسانی آگاه شود. بنابراین، امام باید از جانب خدا نصب شود. فلسفه انتصاب امامان نور از ناحیه خدا، هدایت و رهبری جامعه بشری است.

بنابراین، از مجموع تعبیرات مانند، «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»، «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»، «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا»، «وَجَعَلْنَا الْمُتَّقِينَ إِمَامًا»، «نَجْعَلُهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلُكُمُ الْوَارِثِينَ»، «وَأَجْعَلِ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي»، «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ»، «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» که در آیات فوق بررسی شد، به دست می‌آید، همان‌گونه که خداوند رسول خدا صلی الله علیه و آله را برگزیده امامان بعد ایشان را نیز برای امامت و پیشوایی مردم برگزیده است و این گزینش فقط در اختیار خداست نه در اختیار انسان، زیرا در این آیات، نسبت جعل و برگزیدن و انتخاب به خدا نسبت داده شده است و هنگامی که حضرت موسی مقام خلافت را برای هارون درخواست می‌کند، از خدا درخواست می‌کند. از اینجا روشن می‌شود که تنها مرجع اعطای این مقام و تنها کسی که حق انتخاب امام را دارد، خداوند است.

نقدهای قرضاوی بر نظریه حق

چنان‌که قبلاً گفته شد، قرضاوی در بحث اولی الامر خوانندگان را به دو تفسیر فخر رازی و المنار ذیل آیه ۵۹ سوره نساء ارجاع داده است و این ارجاع به معنای قبول نظر فخر رازی و رشیدرضا

۱. اقتباس از نمایه: دلایل عقلی امامت، پرسش ۶۱۴ (سایت اسلام کوئست: ۶۷۱).

است. بنابراین، بررسی رأی این دو عالم به مثابه بررسی رأی قرضای در مسئله امامت است.^۱ از آنجایی که هر سه شخصیت در این مسئله متفق هستند به ذکر ادله فخر رازی اکتفا می‌کنیم.

نقدهای فخر رازی بر نظریه شیعه و پاسخ آن

فخر رازی دلالت آیه را بر اینکه اولی الامر باید افراد معصومی باشند پذیرفته است، اما این احتمال را که اولی الامر، اشخاص معینی از امت بوده باشند، نادیده گرفته و ناچار شده که اولی الامر را به معنای «مجموع امت» تفسیر کند.^۲ ایرادهای فخر رازی در تفسیرش، ذیل آیه ۵۹ سوره نساء، بر نظریه شیعه، که اولی الامر را به امام معصوم تفسیر می‌کنند، از این قرار است:

۱. خداوند اطاعت رسول و اولی الامر را به یک صیغه آورده است. از طرفی لفظ نیز نمی‌تواند در آن واحد هم مطلق و هم مشروط باشد و از آنجایی که این لفظ (اطاعت) درباره پیامبر مطلق است، باید در حق اولی الامر هم مطلق باشد، در حالی که طبق نظریه شیعه مشروط می‌شود. زیرا اطاعت اولی الامر اقتضا دارد که در دسترس بوده و بتوانیم او را بشناسیم. حال اگر وجوب این اطاعت قبل از شناخت آنها باشد این تکلیف ما لایطاق است و اگر وجوب این اطاعت بعد از شناخت باشد چنین وجوبی مشروط می‌شود، کما اینکه شیعه چنین معتقد است.

در پاسخ فخر رازی باید گفت که طبق نظریه خودش چنین اشکالی وارد و اطاعت اولی الامر مشروط می‌شود. زیرا، وی اولی الامر را به معنای «علما و دانشمندان عادل و آگاه از کتاب و سنت» تفسیر کرده است و چنین تفسیری نیز با اطلاق آیه سازگار نیست، چون پیروی از علما و دانشمندان، شرایطی دارد، از جمله اینکه گفتار آنها بر خلاف کتاب و سنت نباشد. بنابراین اگر آنها مرتکب اشتباهی شوند (چون معصوم نیستند و اشتباه می‌کنند) یا به هر علت دیگر از حق منحرف شوند، اطاعت از آنها لازم نیست، در صورتی که آیه، اطاعت اولی الامر را به طور مطلق همانند اطاعت پیامبر ﷺ لازم شمرده است. به علاوه، اطاعت از دانشمندان در احکامی است که از کتاب و سنت استفاده کرده‌اند. بنابراین اطاعت از آنها چیزی جز اطاعت خدا و پیامبر ﷺ

۱. یوسف قرضاوی، الاسلام و العلمانیة وجها لوجه، ص ۱۲۱.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۴۰.

نخواهد بود و نیازی به ذکر ندارد.^۱ لذا هر پاسخی که فخر رازی به این اشکال بدهد، ما همین پاسخ را خواهیم داد.

۲. اگر منظور از اولی الامر، امامان معصوم باشد، با کلمه «اولی» که به معنای جمع است سازگار نیست. زیرا شیعه معتقد است امام معصوم در هر زمان بیش از یک نفر نمی‌تواند باشد.^۲ پاسخ این اشکال چنین است که اگرچه امام معصوم در هر زمان یک نفر بیش نیست، ولی در مجموع زمان‌ها افراد متعددی را تشکیل می‌دهند و می‌دانیم آیه فقط وظیفه مردم یک زمان را تعیین نمی‌کند.^۳

۳. اگر منظور از اولی الامر امامان و رهبران معصوم است، چرا ذیل آیه‌ای که مسئله تنازع و اختلاف مسلمانان را بیان می‌کند: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»؛ «اگر در چیزی اختلاف کردید آن را به خدا و پیامبر ﷺ ارجاع دهید اگر ایمان به پروردگار و روز بازپسین دارید، این برای شما بهتر و پایان و عاقبتش نیکوتر است».^۴ سخنی از امام به میان نیامده و مرجع حل اختلاف، فقط خدا (کتاب الله، یعنی قرآن) و پیامبر (سنت) معرفی شده است؟ لذا اگر منظور امام معصوم بود، باید چنین می‌گفت: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى الْإِمَامِ»؛ و حالا که چنین مطلبی بیان نشده، پس تفسیر شیعه صحیح نیست.^۵

در پاسخ به این ایراد باید گفت، اولاً، این ایراد مخصوص تفسیر دانشمندان شیعه نیست، بلکه با کمی دقت متوجه سایر تفسیرها نیز می‌شود؛ ثانیاً، شکی نیست که منظور از اختلاف و تنازع در جمله فوق، اختلاف و تنازع در احکام است نه در مسائل مربوط به جزئیات حکومت و رهبری مسلمین؛ زیرا در این مسائل مسلماً باید از اولی الامر اطاعت کرد (همان‌طور که در جمله اول آیه تصریح شده است). بنابراین، منظور از آن اختلاف در احکام و قوانین کلی اسلام است، که تشریح آن با خدا و پیامبر ﷺ است. زیرا می‌دانیم که امام فقط مجری احکام است. او نه قانونی وضع و

۱. همان، ص ۴۳۷-۴۳۸.

۲. محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر فخر رازی، ج ۵، ص ۲۵۵.

۳. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۴۱.

۴. نساء: ۵۹.

۵. محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر فخر رازی، ج ۵، ص ۲۵۵.

نه نسخ می‌کند، بلکه همواره در مسیر اجرای احکام خدا و سنت پیامبر ﷺ است، و لذا در احادیث اهل بیت علیهم السلام می‌خوانیم که اگر از ما سخنی برخلاف کتاب الله و سخن پیامبر ﷺ نقل کردند هرگز نپذیرید؛ محال است ما چیزی برخلاف کتاب الله و سنت پیامبر ﷺ بگوییم. بنابراین، نخستین مرجع حل اختلاف مردم در احکام و قوانین اسلامی، خدا و پیامبر ﷺ است که بر او وحی می‌شود و اگر امامان معصوم حکمی را بیان می‌کنند، آن نیز از خودشان نیست، بلکه از کتاب الله یا علم و دانشی است که از پیامبر ﷺ به آنها رسیده است و به این ترتیب علت عدم ذکر اولی الامر در ردیف مراجع حل اختلاف در احکام روشن می‌شود.^۱

نتیجه

با در نظر داشتن آیات قرآن، صرف نظر از روایت و دلیل عقل، و سخنان مفسران و بزرگان فریقین، که در ذیل آیات بیان شد، از مجموع تعبیر قرآنی مذکور به دست می‌آید که همان‌گونه که خداوند رسول خدا ﷺ را برگزیده، امامان بعد از ایشان را نیز برای امامت و پیشوایی مردم برگزیده است و این گزینش فقط در اختیار خداست نه در اختیار انسان؛ زیرا در این آیات، نسبت جعل و برگزیدن و انتخاب به خدا نسبت داده شده است و هنگامی که حضرت موسی علیه السلام مقام خلافت را برای هارون درخواست می‌کند، از خدا درخواست می‌کند. از اینجا روشن می‌شود که تنها مرجع اعطای این مقام، خداست و تنها کسی هم که حق انتخاب امام را دارد، خداوند است. بنابراین، مقام امامت، مقامی الهی است و امام را نیز خداوند بر اساس لیاقت و ویژگی‌هایی که دارد، به این منصب برمی‌گزیند و تمام افراد بشر و حتی خود رسول خدا و امام قبلی نیز اختیار انتخاب و انتصاب کسی را به عنوان امام در مقام امامت ندارند.

بنابراین:

۱. مقام «امامت»، همانند مقام «نبوت»، عهد الهی است که خداوند آن را با «پیامبر» و «امام» می‌بندد؛
۲. «امام»، همانند «پیامبر»، باید معصوم باشد و عصمت هم امر باطنی است که تنها خداوند بر آن آگاه است و می‌داند که چه کسی معصوم است؛

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۲۳-۴۴۲.

۳. از آنجایی که طرف قرارداد در مسئله امامت، خداوند است و او نیز تنها کسی است که با احاطه علمی‌اش بر باطن انسان آگاهی دارد، جعل و نصب امام به مقام امامت تنها در اختیار اوست و کسی از افراد بشر چنین اختیاری را ندارد. به‌همین جهت در آیاتی که ذکر شد تعبیر «جاعل»، «جعلنا»، «جعلناهم»، «جعلنا منهم» و «نجعلهم» به کار رفته و جعل امامت را به خود نسبت داده است.

۴. سستی ادله‌ای که اهل سنت، و به‌ویژه فخر رازی، در رد نظریه بر حق شیعه اقامه کرده‌اند، آشکار شد، و معلوم شد که به هیچ وجه نمی‌توان به آن اعتماد کرد. همچنین آنچه قرضاوی و دیگر علمای اهل سنت ادعا می‌کنند، صحیح نیست.

شرایط رهبر جامعه

در فصل پیش روشن شد که در مسئله امامت و رهبری جامعه اسلامی دو نظریه عمده وجود دارد:

۱. نظریه شیعه؛ شیعه معتقد است امامت جایگاه و منصبی الهی است. امام و رهبری جامعه را باید شخصیتی بر عهده بگیرد که از جانب خداوند منصوب شده باشد. زیرا اطاعت اولی الامر همسان با اطاعت خداوند و رسول قلمداد شده و این اطاعت مطلق است. بنابراین، چنین شخصیتی که اطاعت آن همان اطاعت خدا و پیامبر شمرده می‌شود باید ویژگی‌هایی مانند عصمت داشته باشد و عصمت امری باطنی است که تنها خداوند از آن آگاه است. لذا امامت همانند نبوت باید از جانب او مشخص شود.

۲. بر اساس نظر قرضاوی و عموم اهل سنت، منصب امام و رهبر جامعه، منصبی الهی نیست. عموم اهل سنت معتقدند امامت از امور عادی قلمداد می‌شود، بنابراین منصوص نیست بلکه انتخابی است^۱ و از طریق اولی الامر یا اکثریت مردم انتخاب می‌شود.

حال پرسش این است که رهبر باید از چه صفات، خصوصیات و شرایطی جهت اداره جامعه اسلامی بهره‌مند باشد؟ قرضاوی معتقد است رهبری جامعه هنگامی قانونی و شرعی می‌شود که با

۱. ابوالحسن شعرانی، شرح تجرید الاعتقاد، متن، ص ۵۰۸.

اختیار و از طریق انتخابات آزاد و بیعت صحیح به دست آید نه از راه فشار و انقلاب (نظامی - سیاسی).

اصل در رهبری یک جامعه فردی است؛ یعنی یک فرد رهبری را به عهده بگیرد. چنین اصلی با ظاهر نصوص و سوابق تاریخی که در جامعه اسلامی محقق شده است مطابقت می‌کند و سبب تسریع در حرکت رو به جلو شده و امور با اقتدار انجام می‌گیرد. اما در بعضی ظروف خاص (ضرورت) اگر رهبری جامعه را یک گروه به عهده بگیرند، برای اینکه اختلافات به وجود آمده رفع و از نزاع و درگیری جلوگیری شود، مشکلی نیست. زیرا ضرورت اقتضا می‌کند و به اندازه ضرورت اشکال ندارد (الضرورة تقدر بقدرها). اسلام و فقه، استمرار امامت و رهبری غیرمجتهد را، بلکه رهبر فاسق و متقلب را، در صورتی که عدم پذیرش آن منجر به مفسده بیشتر شود یا مصلحت بالاتری را در پی داشته باشد، اجازه داده است.^۱

قرضاوی معتقد است حاکم یا رئیس دولت یا رهبر جامعه، خدا نیست که هر چه بخواهد انجام دهد یا هر طور بخواهد حکومت کند و بازخواست و محاسبه نشود، بلکه رهبر جامعه باید شرایط ذیل را داشته باشد:

۱. مقید به قانونی که از قرآن و سنت نشئت گرفته باشد؛

۲. در مقابل شورای اسلامی و عموم مردم مسئول باشد (بر طبق اصل امر به معروف و نهی از منکر نصیحت مؤمن واجب است).

همان‌گونه که در فصل گذشته بیان شد، رهبر را باید اولی الامر انتخاب کند و مراقبت از ایشان و عزل او به دست اولی الامر صورت می‌گیرد.^۲ فخر رازی اولی الامر را عالمی می‌داند که قدرت استنباط احکام الهی را از نصوص کتاب و سنت داشته باشد. او بر چنین علمایی عنوان اهل حل و عقد را اطلاق می‌کند.^۳

۱. یوسف قرضاوی، الحل الاسلامی: ضرورة و فریضة، ص ۲۲۷.

۲. همان، ص ۲۳۰.

۳. محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر فخر رازی، ج ۵، ص ۲۵۵؛ محمد رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۱۵۲.

نظریه حق

از آنجایی که شیعه معتقد بود منصب امامت و رهبری، منصبی الهی و منصوص است، و همان‌گونه که پیامبر از جانب پروردگار برای هدایت بشر به صراط مستقیم منصوب شده است، امام نیز از جانب خداوند و به نص صریح پیامبر منصوب می‌شود، در زمان غیبت دوازدهمین خلیفه الهی، رهبریت و امامت جامعه اسلامی، به نص صریح دوازدهمین امام معصوم، بر عهده علما و مجتهدان جامع‌الشرایط است. دو دلیل برای مذهب امامیه در تعیین امام وجود دارد:

۱. امام باید معصوم باشد؛ و علم به عصمت ندارد مگر خدا و کسی که خدا به او آگاهی دهد.
 ۲. سیرت پیامبر دلالت بر آن دارد که مردم را هیچ‌گاه مهمل نمی‌گذاشت و وظیفه آنها را در هر حال معین می‌کرد. امامیه معتقدند پیامبر ﷺ بر امت خود از پدر مهربان‌تر بود و آنها را در کوچک‌ترین احکام رهبری می‌کرد. او حتی در قضای حاجت، احکام واجب و مستحب آورد و ارشاد بسیار فرمود و در هیچ چیز نکته‌ای فرو نگذاشت و هر گاه دو روز از مدینه غایب می‌شد کسی را به جای خود می‌نشانید. پس چگونه ممکن است در مهم‌ترین امور که این همه توجه مردم بدان است، یعنی خلافت روی زمین را، مهمل گذارد و مردم را به طریق حق ارشاد نکند.^۱
- در ادامه، ابتدا به ویژگی‌های امام معصوم اشاره کرده، سپس به شرایط رهبر جامعه اسلامی در زمان غیبت اشاره می‌کنیم.

ویژگی‌های امام معصوم

نخستین و اساسی‌ترین ویژگی امام، معصوم بودن اوست و بر عصمت امام چند دلیل آورده شده است:

۱. اگر امام معصوم نباشد باید امام دیگری باشد تا او را به راه صواب وادارد و خطای او را اصلاح کند. پس آن امام دیگر، امام است و معصوم، و اگر او هم معصوم نباشد امام سوم لازم است و هكذا؛ و چون تسلسل محال است باید به امام معصوم منتهی شود، پس امام باید معصوم باشد.
۲. امام، حافظ شرع است و اگر معصوم نباشد چگونه حفظ شرع کند. شرع را کسی باید حفظ کند که به دو صفت متصف باشد؛ یکی آنکه همه اسرار شرع را نیک بدانند، به راه یقینی نه از طریق

۱. ابوالحسن شعرانی، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، متن، ص ۵۱۴.

ظنی؛ و دیگر آنکه هوای خویش را در حفظ شرع به کار نیندد و احتمال چنین اموری در وی داده نشود و غیر معصوم نباشد.

۳. اگر امام، معصوم نباشد و اقدام به گناه کند، نهی و تبری جستن از عمل او لازم می‌شود و اطاعت او حرام. به عبارت دیگر، در اطاعت امام، رعیت باید خود بداند حق چیست و باطل کدام است تا اگر فرمان امام مطابق شرع بود اطاعت کند و اگر مخالف شرع بود، نافرمانی؛ با اینکه این اختیار در رعایا، به معنای نفی امامت است.

۴. غرض از نصب امام، منع منکرات و ترویج احکام خداست و امامی که اطاعتش واجب نباشد چگونه مردم را از معاصی باز دارد و ترویج حکم خدا کند.

۵. اگر معصیت کند مقامش از سایر معصیت‌کاران پست‌تر است؛ چون معرفتش درباره خدا و شرع بیشتر است و عقلش کامل‌تر و عقابش شدیدتر.^۱

علاوه بر مسئله عصمت، ائمه باید همانند انبیا و ویژگی‌های ذیل را داشته باشند:

۱. از نظر سیاست‌مداری، تیزبینی، تصمیم‌گیری و شجاعت کمبودی نداشته باشند و الا اگر خللی در عقل آنها باشد باید مدت‌ها در يك مسئله كوچك بررسی کنند تا به نتیجه برسند، یا اگر در موقع تصمیم‌گیری تردید و دودلی داشته باشند، یا انسان‌های ترسو و بزدلی باشند از چشم مردم افتاده و حتی مورد استهزای آنها نیز واقع می‌شوند و این با هدف بعثت آنها سازگار نیست.

۲. از نظر روحی و اخلاقی باید انسانی نمونه و کامل باشند و کمالات اخلاقی را در حد اعلا واجد، و از رذائل اخلاقی کاملاً به دور باشند. مثلاً شجاع‌تر، متواضع‌تر، ایشارگر، کریم‌تر و... باشند و حسد و کینه و تکبر و عجب و... نداشته باشند. زیرا اینها با هدف بعثت سازگار نیست.

۳. از نظر خلقت و ساختمان جسمانی باید از امراضی همچون جذام، برص، کری، لالی و هر مرضی که موجب فرار دیگران از وی می‌شود، بری باشد و گرنه غرض از بعثت حاصل نمی‌شود.

۴. از لحاظ نسب باید از خاندان کریم و بزرگوار و خوش‌نامی باشند و به تعبیر زیارات در اصلاب شامخه و ارحام مطهره پرورش یافته باشند. همگان، والدین آنها را به نیکی و ستودگی

۱. همان، ص ۵۱۱-۵۱۲. جهت مطالعه بیشتر به کتاب شرح تجرید الاعتقاد، متن، ص ۵۱۱ مراجعه شود.

بشناسند، زیرا انسان‌های اصیل و شریف هرگز حاضر نمی‌شوند زیر بار يك فرد، العیاذ باللّٰه زنزاده یا غلامزاده و ... بروند و اگر چنین نباشند غرض از بعثت حاصل نمی‌شود.^۱

۵. از کارهای خلاف مروت نیز باید اجتناب کنند، از قبیل خوردن در راه، دویدن بی‌جهت، با شتاب راه رفتن، خندیدن بلند و قهقهه، هم‌نشینی با اراذل و اوباش، تبلی و بی‌عاری و ... خلاصه از تمام اموری که موجب تنفر دیگران است، منزه باشند.

بنابراین، امام علاوه بر عصمت و ویژگی‌های متعدد دیگر باید از هر عامل جسمی و روحی و حسبی و نسبی که موجب تنفر جامعه می‌شود منزه و مبرا باشد.

اما در زمان غیبت که وظیفه اداره جامعه اسلامی بر عهده فقیه است، این فقیه شرایطی دارد که به اختصار به آن اشاره می‌کنیم.

شرایط فقیه جامع‌الشرایط

۱. اجتهاد مطلق

فقیه حاکم بر نظام اسلامی، که در عصر غیبت مجری و حافظ و مبین قرآن است، باید به تمام جوانب آگاه باشد و علاوه بر شناخت احکام و معارف قرآن کریم، درباره انسان و جامعه اسلامی، روایات رسیده از عترت علیهم‌السلام را نیز به خوبی بررسی کند و به شناختی کامل و جامع از احکام اسلام برسد. اگر شخصی برخی از مسائل اسلامی برایش حل نشده و خود نمی‌تواند آنها را عمیقاً بررسی کند، او ولی مسلمین نیست. به عبارت دیگر، او نه مرجع فتواست و نه مصدر ولایت، نه می‌تواند فتوا بدهد و نه می‌تواند اسلام را به اجرا درآورد. فقیهی که شعاع عملش هم‌دوش شعاع فقه باشد و بتواند مسائل جدید و مستحدثه مسلمین را حل کند و آنها را بر اصول و فروع دین تطبیق دهد، مجتهد مطلق است و در صورت داشتن چنین شرایطی می‌تواند مدیریت جامعه اسلامی را بر عهده بگیرد.^۲

۱. علی محمدی، شرح کشف المراد، ص ۳۶۱؛ مقداد بن عبدالله حلی، شرح باب حادی عشر، ص ۴۳.

۲. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۱۳۷.

۲. عدالت مطلق

ویژگی دوم فقیه جامع الشرایط، ترک هوا و هوس و تابعیت عملی محض از احکام و دستورهای دین است. فقیه عادل باید به میل و هوس کاری نکند، مطیع هواهای نفسانی نشود، گناهی از او سر نزنند، نه واجبی را ترک کند و نه حرامی را مرتکب شود. فقیه حاکم باید اگر فتوایی می‌دهد، خود نیز به آن عمل کند و اگر حکم قضایی صادر کند خود نیز بپذیرد و اگر حکم ولایی و حکومتی صادر کند به آن عمل کرده و نقض نکند.^۱

۳. داشتن قدرت مدیریت و استعداد رهبری

فقیه جامع الشرایط باید علاوه بر اجتهاد و عدالت مطلق، اولاً بینش درست و صحیحی درباره امور سیاسی و اجتماعی داخل و خارج کشور داشته باشد و ترفندهای دشمنان خارج را خوب بشناسد؛ ثانیاً هنر مدیریت و لوازم آن را داشته باشد.^۲

در اصول کافی روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که در آن از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: «لا تصلح الامامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، و حلم يملك به غضبه، و حسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم؛ امامت و زمامداری سزاوار نیست، مگر مردی را که در او سه ویژگی باشد: ورعی که او را از معاصی و گناهان الهی منع کند؛ حلمی که به واسطه آن مالک و صاحب اختیار غضب خویش باشد؛ نیکویی سرپرستی نسبت به کسانی که زمام آنها را به دست دارد، تا برای آنها چون پدری مهربان باشد».^۳

بنابراین، نظریه اهل سنت عموماً و قرضاًوی خصوصاً، بر اساس انتخاب استوار است و چنین نظریه‌ای مخالف قرآن، سنت و عقل است. شرایطی که قرضاًوی برای رهبر جامعه اسلامی بیان کرده خوب، اما ناقص و محدود است. البته از آنجایی که قرضاًوی منصب امامت و رهبری جامعه را غیرالاهی می‌داند، نباید بیشتر از این شرایطی که بیان کرد، از او انتظاری داشته باشیم. اما نظریه حق، که همان نظریه شیعه است، با قرآن (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ) سنت و عقل موافق

۱. همان، ص ۱۳۸-۱۳۹ (با تصرف).

۲. همان، ص ۱۳۹.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۰۷.

است و شرایطی که برای امام لازم است، همان شرایطی است که باید در نبی وجود داشته باشد، کما اینکه شرایط لازم در نمایندگان عام ایشان، مانند علماء، هم هست. این شرایط شامل اجتهاد مطلق، عدالت، قدرت مدیریت و استعداد رهبری است، که در روایت امام باقر به آنها نیز اشاره شده است.

فصل هفتم:

معاد

مقدمه

یکی از اصول عقیدتی که متکلمان اسلام و مسیحیت و یهودیت بدان معتقدند، اصل معاد است که پس از مسئله مبدأ و باری تعالی اصلی به عظمت آن وجود ندارد. شعار تمامی انبیای عظام، دعوت به اصل معاد بوده است. کلمه «معاد» ممکن است اسم زمان و به معنای «زمان عود» یا «بازگشت» باشد و ممکن است اسم مکان بوده، به معنای «مکان عود» باشد. در اصطلاح علم کلام، معاد عبارت است از روزی که همه موجودات زنده پس از مردن و پراکنده شدن اجزایشان دوباره در آن روز مجتمع و زنده شده و به منظور مجازات عمل، یعنی ثواب یا کیفر برانگیخته می‌شوند. از دیدگاه اسلام، منکر معاد و قیامت کافر محسوب می‌شود.^۱ مسئله معاد از ضروریات اسلام بوده، چیزی است که برای یک مسلمان، ایمان به آن لازم است. در تعبیرات قرآن کلمه «ایمان به قیامت» و «ایمان به یوم آخر» آمده است و همان‌گونه که ایمان به خدا لازم و ضروری است، به آخرت هم باید ایمان و اعتقاد پیدا کرد.^۲ در این فصل می‌خواهیم با نظریه قرضای در خصوص قیامت و حشر، بهشت و جهنم و همچنین معاد جسمانی آشنا شویم و دیدگاه وی را از طریق آیات و روایات، که در دو کتاب الایمان والحیاه و خطب مطرح کرده، بیان کنیم.

۱. علی محمدی، شرح کشف المراد، ص ۵۰۲.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۲۱-۶۲۲.

قیامت و حشر

قرضاوی معتقد است ایمان به خدا و روز قیامت از ضروریات و مهم‌ترین ارکان ایمان است.^۱ وی به حدیث مشهوری از جبرئیل، که در آن ایمان را تعریف کرده است، اشاره می‌کند: «ایمان یعنی ایمان به خدا، فرشتگان، کتب آسمانی، پیامبران، روز قیامت، و ایمان به قدر».^۲

قرضاوی در کتاب خطب، جلد دوم، در بیان یکی از اوصاف عباد الرحمن می‌نویسد: عباد الرحمن از خداوند خوف دارند، این خوف آنها را به یاد قیامت و آخرت می‌اندازد، مسئله بازگشت و عدم بقا در این عالم و اینکه از این دنیا خواهند رفت و بعد از مرگ برای حسابرسی برانگیخته خواهند شد و وارد بهشت یا جهنم خواهند شد را فراموش نمی‌کنند.^۳

همچنین، ذیل آیه ۶ سوره تحریم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌ها هستند نگاه دارید. فرشتگانی بر این آتش گمارده شده که خشن و سخت‌گیرند، هرگز معصیت فرمان خدا نمی‌کنند، و هر دستوری به آنها دهد بدون چون و چرا اجرا می‌کنند»^۴ می‌نویسد: «بعد از مرگ، انسان‌ها برانگیخته می‌شوند، بعد از آن مسئله حشر اتفاق می‌افتد. انسان‌ها در قیامت جهت حسابرسی در موافق و جایگاه‌های مخصوص می‌ایستند و به حساب پس دادن مشغول می‌شوند».^۵

در جلد دوم کتاب خطب روایتی از صحیح مسلم درباره پیامبر ﷺ نقل می‌کند که ایشان بیشترین دعایی که از خداوند درخواست می‌کردند این بود که او را از آتش جهنم حفظ کند: «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»؛ «پروردگارا به ما در دنیا (نیکی) عطا کن و در آخرت (نیکی) مرحمت فرما و ما را از عذاب آتش نگاه دار».^۶ همچنین درباره ابن عباس می‌نویسد ایشان دعای ذیل را به صحابه تعلیم می‌داد: «اللهم اعوذ بك من عذاب جهنم و اعوذ بك من

۱. یوسف قرضاوی، موقف الاسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۲۶.

۳. همو، الخطب، ج ۲، ص ۴۴.

۴. تحریم: ۶.

۵. همان، ص ۴۵.

۶. بقره: ۲۰۱؛ همان، ص ۴۹.

عذاب القبر و اعوذ بک من فتنه المسيح الدجال و اعوذ بک من فتنه المحيا والممات؛ خدايا از عذاب جهنم، عذاب قبر، فتنه دجال، فتنه حیات و مرگ به تو پناه می‌برم».^۱

بنابراین، از مطالب فوق روشن شد قرضای همانند عموم مسلمانان و امت‌های دیگر مسئله قیامت، حشر و ایمان به قیامت را جزء ارکان ایمان و ضروریات اسلام می‌داند، و معتقد است علاوه بر ایمان به قیامت و حشر، ایمان به بهشت و جهنم لازم و ضروری است و آیات و روایات بسیاری در این باب وارد شده است.^۲

بهشت و جهنم

قرضای در دو کتاب فوق مسئله بهشت و جهنم را مانند مسئله معاد از ضروریات دانسته، علاوه بر آن ادله فراوانی نیز ارائه کرده است. برای توضیح بیشتر می‌توان به ادله قرآنی و روایی وی در اثبات بهشت و جهنم اشاره کرد:

الف. ادله قرآنی:^۳

۱. «وَقُلِ الْحَيُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يَنْتَهِبُوا بِهَا مَاءً كَأَلْهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِسِ الْشَّرَابِ وَسَاءَتْ مُرْتَقَقًا»؛ بگو این حق است از سوی پروردگارتان، هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را بپذیرا شود) و هر کس می‌خواهد کافر گردد، ما برای ستمگران آتشی آماده کرده‌ایم که سرپرده‌اش آنها را از هر سو احاطه کرده است، و اگر تقاضای آب کنند آبی برای آنها می‌آورند همچون فلز گداخته که صورت‌ها را بریان می‌کند، چه بد نوشیدنی است و چه بد محل اجتماعی».^۴

۲. «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا، إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا»؛ آنها کسانی هستند که می‌گویند پروردگارا عذاب جهنم را از ما برطرف گردان که عذابش سخت و پردوام است، آن بد جایگاه و بد محل اقامتی است».^۵

۱. همو، المنتقى من كتاب الترغيب والترهيب، ج ۲، ص ۹۵۵، شماره حدیث ۲۲۹۴.

۲. همو، الخطب، ج ۲، ص ۵۰-۵۲.

۳. همان، ص ۴۷-۵۳.

۴. کهف: ۲۹.

۵. فرقان: ۶۵-۶۶.

۳. ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَيْمِ كَالْهَلِيبِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَعَلَى الْحَمِيمِ خُدُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْحَجِيمِ ثُمَّ صُوبُوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ﴾؛ «درخت زقوم غذای گنهکاران است. همانند فلز گداخته در شکم‌ها می‌جوشد. جوششی همچون آب سوزان. این کافر مجرم را بگیرید و به میان دوزخ پرتابش کنید. سپس بر سر او از عذاب سوزان بریزید!»^۱

۴. ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ سَرَابِلُهُمْ مِنْ قِطْرَانٍ وَتَفْشَى وَجُوهُهُمْ النَّارُ لِيُحْزَى اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾؛ در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها (به آسمان‌های دیگر) تبدیل می‌شوند، و آنها در پیشگاه خداوند واحد قهار ظاهر می‌گردند. و در آن روز مجرمان را با هم در غل و زنجیر می‌بینی (غل و زنجیری که دست‌ها و گردن‌هایشان را به هم بسته) لباسشان از قطران (ماده چسبنده بدبوی قابل اشتعال) است، و صورت‌هایشان را آتش می‌پوشاند تا خداوند هر کس را هر آنچه انجام داده جزا دهد، چراکه خدا سریع‌الحساب است»^۲.

۵. ﴿وَاصْحَابُ الشَّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشَّمَالِ فِي سُمُومٍ وَحَمِيمٍ وَظِلٌّ مِنْ يَحْمُومٍ لَا بَارِدٌ وَلَا كَرِيمٌ﴾؛ و اصحاب شمال چه اصحاب شمالی؟ (که نامه اعمالشان به نشانه جرمشان به دست چپ آنها داده می‌شود). آنها در میان بادهای کشیده و آب سوزان قرار دارند. و در سایه دودهای متراکم و آتش‌زا! سایه‌ای که نه خنک است و نه مفید»^۳.

۶. ﴿خُدُوهُ فَعَلُوهُ ثُمَّ الْحَجِيمِ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾؛ «او را بگیرید و در بند و زنجیرش کنید! سپس او را در دوزخ بیفکنید! بعد او را به زنجیری که هفتاد ذرع است ببندید»^۴.

۷. ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَدَانٌ لَا يُسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَلَّا لَنْ نَعْلَمَ بِلَهُمْ أَصْلًا أُولَئِكَ هُمُ الْعَافُونَ﴾؛ «به‌طور مسلم گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم، آنها دل‌ها (عقل‌ها) بی‌دارند که با آن (اندیشه نمی‌کنند و) نمی‌فهمند و چشمانی دارند که با آن

۱. دخان: ۴۳-۴۸.

۲. ابراهیم: ۴۸-۵۱.

۳. واقعه: ۴۱-۴۴.

۴. حاقه: ۳۰-۳۲.

نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن نمی‌شنوند، آنها همچون چهارپایان‌اند، بلکه گمراه‌تر، اینان همانا غافلان‌اند»^۱ (زیرا با اینکه همه گونه امکانات هدایت دارند باز هم گمراه‌اند).

۸. ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْكَذِبُونَ﴾ لَا كَلِمَ مِنْ تَجْرِمُنْ زُقُومٍ ﴿فَمَا لَوْ مِنْهَا الْبُطُونَ﴾ فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ ﴿فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ﴾ هَذَا نَزْلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ ﴿؛ «سپس شما ای گمراهان تکذیب‌کننده، قطعاً از درخت زقوم می‌خورید و شکم‌ها را از آن پر می‌کنید و روی آن از آب سوزان می‌نوشید و همچون شترانی که مبتلا به بیماری عطش شده‌اند از آن می‌آشامید این است وسیله پذیرایی از آنها در قیامت!»^۲.

۹. ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْعَاجِلَةَ جَنَّاتُهَا فِيهَا مَأْنَاءُ لِمَنْ يُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْخُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾؛ آن کس که (تنها) زندگی زودگذر (دنیای مادی) را می‌طلبد آن مقدار از آن را که بخواهیم و به هر کس اراده کنیم می‌دهیم، سپس دوزخ را برای او قرار خواهیم داد که در آتش سوزانش می‌سوزد در حالی که مدموم و رانده (درگاه خدا) است. و آن کس که سرای آخرت را بطلبد و سعی و کوشش خود را برای آن انجام دهد، در حالی که ایمان داشته باشد، سعی و تلاش او (از سوی خدا) پاداش داده خواهد شد.^۳

اینها بخشی از آیات قرآنی است که اصل قیامت، بهشت و جهنم را اثبات کرده، بسیاری از ویژگی‌های آن را بیان می‌کند. البته آیات فراوان دیگری وجود دارد که قرضاوی به آنها اشاره نکرده است. بر این اساس، با این ادله محکم هیچ‌گونه شک و تردیدی در ثبوت معاد، عذاب و عقاب و بهشت و جهنم باقی نمی‌ماند.

ب. ادله روایی:^۴

۱. «عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: نار بني آدم التي توقدون جزء من سبعين جزءا من نار جهنم قالوا: يا رسول الله إن كانت لكافية قال: فإنها فضلت عليها بتسعة وستين جزءا؛ آتشی که در دنیا وجود دارد جزئی از هفتاد جزء از آتش جهنم است. از پیامبر ﷺ پرسیدند آیا همین آتش کافی

۱. اعراف: ۱۷۹.

۲. واقعه: ۵۱-۵۶.

۳. حدید: ۱۸-۱۹.

۴. یوسف قرضاوی، الخطب، ص ۴۷-۵۳.

نیست (یعنی همین آتش را تحمل نداریم) حضرت فرمودند آتش جهنم شصت و نه مرتبه از آتش دنیا برتر است»^۱.

۲. «ان النبی ﷺ کان یقول لاتنسوا العظیمتین: الجنة والنار؛ پیامبر همیشه می‌فرمودند: دو مسئله عظیم یعنی بهشت و جهنم را فراموش نکنید»^۲.

۳. «سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: مَا رَأَيْتُ مِثْلَ النَّارِ نَامَ هَارِبُهَا وَلَا مِثْلَ الْجَنَّةِ نَامَ طَالِبُهَا؛ جای بسی تعجب است با اینکه آتش شدید است کسانی که از آن ترس دارند غافل و خواب‌اند و بهشت با آن بهجت و سروری که دارد طالب آن خواب است در حالی که سزاوار است از آن غافل نباشد»^۳.

۴. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَصَحَحْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا؛ قسم به آن کسی که جان محمد ﷺ به دست اوست اگر آنچه من بدانم (قیامت) می‌دانستید هر آینه کمتر می‌خندیدید و بیشتر گریه می‌کردید»^۴.

۵. «أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) دَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا فَاجْتَمَعُوا فَعَمَّ وَخَصَّ فَقَالَ يَا بَنِي كَعْبِ بْنِ لُؤَى يَا بَنِي مُرَّةِ بْنِ كَعْبٍ يَا بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ وَيَا بَنِي هَاشِمٍ وَيَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ وَيَا فَاطِمَةَ أَنْقِذِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا غَيْرَ أَنْ لَكُمْ رَحِمًا سَابَلُهَا بِيَالِهَا؛ هنگامی که آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» نازل شد پیامبر قریش را دعوت کرد همه جمع شدند آن وقت حضرت فرمودند ای فرزندان کعب بن لوی، ای فرزندان عبدالشمس، ای فرزندان عبدمناف، ای فرزندان هاشم، ای فرزندان عبدالمطلب جان خویش را از آتش نجات بدهید، ای فاطمه جان را از آتش نجات بده من تنها رحم شما هستم و کاری نمی‌توانم برای شما انجام بدهم»^۵.

۱. حسین بن مسعود بغوي، شرح السنة، ج ۱۵، ص ۲۳۹، ح ۴۳۹۹.

۲. عبدالعظيم بن عبدالقوي منذري، التهيب والترغيب، ح ۵۲۵۵.

۳. زين الدين محمد مناوي قاهري حدادي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ۵، ص ۴۴۶؛ عبدالرؤوف مناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير، ج ۲، ص ۶۷۷.

۴. زين الدين عراقى، طرح التهيب في شرح التهريب، ج ۷، ص ۱۵۶.

۵. أحمد بن شعيب نسائي، سنن النسائي بشرح السيوطي و حاشية السندي، ج ۶، ص ۵۵۶.

روایات متعدد دیگری که قرضاوی در کتاب الخطب^۱ بیان کرده، همگی مسئله معاد و بهشت و جهنم را به خوبی اثبات می‌کنند. بنابراین، قرضاوی بر وجود معاد، بهشت و جهنم تأکید می‌کند و برای اثبات آن ادله فراوان قرآنی و روایی اقامه کرده، معتقد است ایمان به خدا، روز قیامت، بهشت و جهنم از ضروریات است.

معاد جسمانی

این پرسش همیشه مطرح بوده است که آیا معاد، به‌عنوان یکی از اصول دین،^۲ جسمانی است یا روحانی. یعنی انسان که محشور می‌شود، آیا صرفاً روحش محشور می‌شود؛ بدون اینکه هیچ جسمی در کار باشد؟ یعنی اصلاً جسمی در کار نیست و فقط روح محض است، یعنی فقط همان چیزی است که درک، تعقل و تفکر می‌کند؟ یا اینکه جسم محشور می‌شود، یعنی انسان با بدن محشور می‌شود و بدن دارد؟ یا شق سوم صحیح است؟ یعنی معاد هم جسمانی است و هم روحانی؛ یعنی هم لذت‌ها و بهجت‌های روحانی، و هم لذت‌ها و بهجت‌های جسمانی.

قرضاوی در کتاب الایمان والحقایة، در توضیح زندگی پس از مرگ، به کلام محمد عبده استناد می‌کند و می‌گوید، شیخ محمد عبده معتقد است بشر - موحدین، بت پرستان، پیامبران و فلاسفه، مگر عده کمی که قابل اعتنا نیستند - متفق هستند که نفس بعد از مفارقت از بدن زنده است و حیات دارد و با مرگ نابود نمی‌شود. اگرچه سخنان و استدلال‌های آنها در بحث بقا و حیات مختلف است، اما اجمالاً به آنها اشاره می‌کنیم.

اقوال مختلف در این مسئله

۱. عده‌ای قائل به تناسخ در بشر و حیوانات هستند.
۲. عده‌ای دیگر تناسخ را درباره کسانی که به بالاترین مرتبه از کمال رسیدند صادق می‌دانند.
۳. برخی معتقدند با مرگ، نفس مجرد می‌شود و تمام خصوصیات لذت و رنج را درک می‌کند.
۴. برخی دیگر معتقدند با مرگ، روح به بدنی مثالی، که از بدن دنیوی لطیف‌تر است منتقل می‌شود.

۱. یوسف قرضاوی، الخطب، ص ۴۷-۵۳.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۲۲.

سپس قرضاوی اضافه می‌کند که انسان، با این عمر محدود، بعد از مرگ از بین نمی‌رود، بلکه با مرگ، همان‌گونه که لباس را از تن جدا می‌کند، روحش از جسم دنیوی‌اش جدا می‌شود و به حیات ابدی خود ادامه می‌دهد، اگرچه کنه آن برای ما مشخص نیست.^۱

قرضاوی در همین کتاب در خصوص معاد جسمانی چنین می‌نویسد:

انسان با مرگ وارد حیات دیگری خواهد شد و آن حیات حقیقی خواهد بود. بشر از وصف آن قاصر است. نعمت‌های حیات اخروی تنها نعمت‌های روحی صرف نیست، کما اینکه مادی صرف هم نیست، بلکه شامل نعمت‌های روحی و جسمی است. زیرا انسان متشکل از روح و جسم است و انسان در آخرت در امتداد انسان در دنیا است، اگرچه کیفیت و تفصیل آن برای ما مشخص نیست.^۲

از مطالب فوق روشن شد که قرضاوی با شیعه، که معتقد است معاد جسمانی و روحانی است، هم‌نظر است، بنابراین جا دارد توضیح بیشتری در این بحث ارائه شود. با توجه به تعلیمات اسلامی نمی‌شود تردید کرد که معادی که در اسلام است هم جسمانی است و هم روحانی. مطابق آنچه از قرآن کریم استنباط می‌شود آنجا روح محض نیست که هر چه لذت باشد، منحصرأ لذت روحی باشد و رنج و درد هم منحصرأ رنج و درد روحی باشد. ولی آنهایی که نظر محققانه‌تری داشته‌اند گفته‌اند بدون شک لذات و آلام روحانی هم به جای خود هست، که در قرآن بسیار بر آنها تکیه شده است، ولی ما از منطق قرآن این مطلب را درک می‌کنیم که لذات و آلامی از سنخ لذات و آلام جسمانی (همچون لذت ذائقه، لذت نوشیدن و لذت جنسی) هم قطعاً وجود دارد، هرچند از جهت درجه طرف مقایسه نیست. از این نوع لذات هم، که ما آنها را لذات جسمانی می‌دانیم در آن جهان قطعاً وجود دارد و نص آیه قرآن است. نیازی نیست مانند برخی تأویل کنیم که در آیه *﴿بِصَحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾*؛ «در ظروفی زرین و در جام‌هایی نوشیدنی‌ها داده می‌شود»،^۳ مقصود از این ظروف زرین و جام‌ها امور معنوی است؛ بلکه امور معنوی به جای خود است.

ابن سینا، با برهان عقل و فلسفه خویش گفته است، معاد روحانی قطعاً وجود دارد، یعنی انسان که می‌میرد دیگر مطلقاً معدوم نمی‌شود. روح انسان بدون شک باقی می‌ماند و لذات و آلام

۱. یوسف قرضاوی، الایمان والحیاء، ص ۳۶-۳۷.

۲. همان، ص ۱۸-۱۹.

۳. زخرف: ۷۱.

روحانی در دنیای دیگر وجود دارد. وی می‌گوید تا اینجا را ما با دلیل علم و فلسفه درک کردیم ولی چون صادق مصدق، یعنی پیغمبر اکرم، به ما خبر داده است که معاد جسمانی هم در آنجا وجود دارد، ما به آن ایمان داریم. البته دیگران، بعد از ابن‌سینا، بالاتر از این گفته‌اند که ما در تأیید صادق مصدق هم دلیل داریم.

مسئله بقای ماده و زندگی جسمانی سخن درستی است و برخی قائل‌اند که معاد فقط جسمانی است. البته برخی دیگر این نظر را رد کرده، معاد روحانی را اثبات می‌کنند. اما اگر بخواهیم به آنچه قرآن می‌گوید ایمان داشته باشیم باید بگوییم قرآن برای قیامت جنبه روحانی و جسمانی قائل است.^۱ بنابراین، از معتقدات ما این است که معاد وجود دارد و در عالم معاد، هم لذات و آلام جسمانی هست و هم لذات و آلام روحانی. ما نمونه هر دو نوع لذات جسمانی و روحانی را هم، در همین دنیا کم و بیش مشاهده و درک کرده‌ایم و اگر هم درک نکرده باشیم، افرادی که حد بالاتری دارند، عالی‌ترین لذات و آلام روحانی را درک می‌کنند. بنابراین، هر دوی این لذات در عالم معاد و در بهشت و جهنم قطعاً وجود دارد ولی با اختلاف درجه بسیار شدید. حتی همین لذات جسمانی هم از نظر درجه با لذات جسمانی این دنیا متفاوت است. برای مثال، آن لذتی که ذائقه انسان از خوردن یک لقمه در آنجا می‌برد با آن لذتی که از یک غذای دنیایی و مادی می‌برد قابل مقایسه نیست؛ افرادی که در این دنیا غذای بهشتی خورده‌اند مدعی چنین چیزی هستند.^۲

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۸۰۶.

۲. نقل از کتاب‌خانه طهور، معاد جسمانی، موجود در: www.tahoorkotob.com

نتیجه‌گیری

قرضاوی عالم دینی عربی مصری الاصل، رئیس و مؤسس اتحادیه جهانی علمای مسلمان است. او یکی از اصلی‌ترین نظریه‌پردازان جریان موسوم به «الوسطیة» و از تربیت‌شده‌های مدرسه حسن البنا و اخوان المسلمین است. از آنجایی که اخوان المسلمین و حسن البنا سلفی‌مذهب هستند، شصت تا هفتاد درصد عقایدش به اهل حدیث نزدیک است. قرضاوی خود را معتدل معرفی کرده است، که البته از نوشته‌هایش، به خصوص در کتاب حقیقت توحید، چنین چیزی یافت نمی‌شود. می‌توان ادعا کرد چنین کتابی و برخی از کتب دیگر وی نسخه‌برداری از کتب ابن تیمیه، ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب است و شاید به همین علت است که سال‌های اخیر مواضع تند علیه شیعه اتخاذ کرده است. مسائل سیاسی نقش فراوانی در این‌گونه مواضع داشته است.

با توجه به مطالبی که ارائه شد، در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که، اعتقاد قرضاوی در توحید و شرک همان اعتقاد ابن تیمیه، ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب است. وی توحید را دو قسم می‌داند؛ توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت و بر اساس آن می‌گوید، باید همه افعال بندگان برای خداوند باشد و انجام دادنش برای غیر خداوند شرک است. قرضاوی درخواست هر آنچه را که فقط خداوند قادر به انجام دادن آن است، شرک اکبر جلی می‌شمارد، از قبیل درخواست و یاری جستن از اموات (به منظور برآوردن حاجات، شفای مریض، حل کردن مشکلات، یاری کردن بر دشمن)، استغاثه کردن، اعتقاد داشتن بر اینکه اموات قادر به نفع و ضرر رساندن به بندگان اند و حق تشریح و قانون‌گذاری را برای غیر خدا دانستن. وی معتقدان به این عقاید را مشرک شمرده، شیعیان را نیز از این جهت مشرک و اهل بدعت می‌داند. همچنین معتقد است بعضی دیگر از مسلمانان نیز دچار شرک اصغر هستند. وی موارد ذیل را مصداق شرک اصغر می‌داند: قسم خوردن به غیر خدا مثل اینکه قسم بخورد به پیامبر اکرم یا به کعبه یا به ولی‌ای از اولیای خدا یا بزرگی از بزرگان یا قسم خوردن به وطن، پدران، اجداد و ... ، حقله و نخ گذاشتن، آویزان کردن تمائم، سحر، نذر کردن برای غیر خدا، مانند نذر برای قبرستان و اموات، ذبح و قربانی کردن برای غیر خدا. وی همچنین توسل به ذات را به تبعیت از ابن تیمیه شرک دانسته، شفاعت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را مخصوص قیامت می‌داند.

البته ثابت شد که قرضاوی همانند بزرگان مجسمه (ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب) در تقسیمات توحید و شرک، حصر توحید در توحید الوهی و ربوبی و فهم دقیق معنای توحید الوهی و ربوبی، فهم معنای عبادت و معنای شرک و تشخیص مصادیق آن به خطا رفته است. نظریه قرضاوی درباره رابطه صفات با ذات همان نظریه مشهور اهل سنت (اشاعره) است که معتقدند صفات قائم به ذات‌اند. در جای خود ثابت کردیم که اساس این نظریه به ابوالحسن اشعری برمی‌گردد و او چنین نظریه‌ای را به منظور رفع اشکال تعدد قدما مطرح کرده است، ولی حق این است که نظریه فوق صحیح نیست. زیرا صفات ازلی یا واقعیت آنها عین واقعیت ذات است، که در این صورت نظریه شیعه ثابت می‌شود. یا اینکه واقعیت دارد ولی واقعیت آنها عین واقعیت ذات نیست. در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که آیا آنها در هستی خود بی‌نیاز از ذات هستند یا نیازمند به آن. در صورت نخست، تعدد قدما لازم می‌آید، و در صورت دوم، چگونه ممکن است ذات فاقد صفات، موجد آنها باشد. بنابراین، نظریه صحیح نظریه شیعه است، که قائل به صفات عین ذات‌اند.

قرضاوی در باب صفات خبری دو نظریه را پذیرفته بود. وی در ابتدا نظریه سلف را، که همان مذهب تفویض و اثبات صفات است (یعنی حمل صفات بر ظاهر و دوری جستن از تفسیر یا تأویل) به تبعیت استادش حسن البنا پذیرفته بود، اما در این اواخر و به تصریح خودش، در کتاب فصول فی العقیده، نظریه جدیدی را پذیرفت. وی بر مبنای این نظریه معتقد است نباید صفاتی را که در بشر انفعال دارند تأویل کرد، بلکه باید آن صفات را برای خداوند تبارک و تعالی، به نحوی که سزاوار آن صفات است، اثبات کرد، همان‌گونه که جمیع علما بر اثبات سمع و بصر و کلام، به معنایی که لایق و سزاوار خدا باشد، اتفاق نظر دارند. همچنین رحمت، محبت، رضا، غضب، شادی و دیگر مواردی را که نصوص بر آن تصریح کرده‌اند برای خداوند اثبات می‌کند، که همان مذهب اهل حدیث است.

قرضاوی معتقد است برخلاف آنچه مذهب سلفی ادعا می‌کند (رد تأویل) که ظاهر آن مفید اثبات تجسیم و ترکیب ذات خداوند است، آن ظاهر بدون تکلف و عسر تأویل‌بردار است و چنین تأویلی با زبان عرب موافق است و اسلوب بلاغی عرب (از قبیل مجاز، استعاره، کنایه و اسالیب بلاغی دیگر) آن را اقتضا می‌کند و جائز می‌شمارد. حتی چنین تأویلی سزاوار کلام الاهی است.

زیرا کلام الاهی در نهایت بلاغت است. لذا نظریه وی ترکیبی از نظریه تفویض و تأویل است و این به معنای اتخاذ مذهب تأویل نیست. قرضاوی می‌نویسد: «آنجایی که تأویلش بعید و تکلف‌بردار است، مثل اینکه استوی را به معنای استولی بگیریم، روش همان روش سلف است. لذا خود را در توحید اسماء و صفات و همچنین در توحید الوهی و عبادی سلفی می‌دانم و اختلاف نظر با سلف در تجویز بعضی از قضایای محدود، من را از همراهی با روش و منهج سلف خارج نمی‌کند؛ البته در بخش صفات مفصلاً دو نظریه رد شد و اثبات شد که تنها نظریه‌ای که با قرآن و سنت مطابقت می‌کند نظریه تأویل صفات است.

در مسئله جبر و اختیار، قرضاوی راه‌حلی‌هایی نقل کرده که متکلمان پیشنهاد کرده‌اند و به جایی نرسیده‌اند. وی همه اقوال علمای کلام در این باب را مضطرب دانسته، معتقد است علما نتوانسته‌اند پاسخی مثبت و منطقی برای این مسئله پیدا کنند. لذا از آنجایی که:

اولاً؛ قرضاوی به مشیت سابق الاهی و به قضا و قدر معتقد است، نمی‌تواند به اختیار معتقد باشد و از سوی دیگر چون انسان را به ضرورت کتاب و سنت و وجدان مسئول اعمال خود می‌شناسد، نمی‌تواند با جبریان موافق باشد و از این‌رو با جهمی که جبری محض بودند، مخالف است و اشاعره را نیز جبری می‌داند و راه‌حل آنان را در این مسئله که به «کسب» متوسل شده‌اند، رد می‌کند.

ثانیاً؛ نظر قرضاوی در این باره این است که او میان «فعل» و «خلق» فرق می‌گذارد و افعال انسان را فعل خود او، اما مخلوق خدا، می‌داند و بدین وسیله می‌خواهد هم به اختیار معتقد باشد (زیرا افعال انسان فعل و عمل خود انسان است) و هم بگوید که همه چیز مخلوق و آفریده خداست. بنابراین، در واقع نظریه وی به نظریه الامر بین الامرین، که شیعه به تبعیت اهل بیت علیهم‌السلام پذیرفته‌اند، برمی‌گردد. قرضاوی تصریح می‌کند که قول ابن‌قیم را پذیرفته و از آنجایی که ابن‌قیم شاگرد ابن‌تیمیه است و ابن‌تیمیه نیز همین نظریه را پذیرفته، می‌توان گفت عامل اصلی که سبب پذیرش این نظریه شد محکم و قوی بودن ادله‌ای است که علامه حلی در رد اشاعره اقامه کرده است. همچنین قرضاوی در باب توکل، هدایت و ضلالت همان نظریه شیعه را پذیرفته است و هدایت را به سه قسم هدایت تکوینی عام، تشریحی عام و هدایت خاص تقسیم کرده است.

قرضاوی در تعریف لغوی «وحی» آن را اعلام به طور مخفی می‌داند و در تعریف اصطلاحی آن را نوعی ارتباط می‌داند که آسمان را به زمین مرتبط می‌کند و مظهر هدایت مخلوقات توسط خداوند است. در باب نبوت نیز، از عبارات قرضاوی در کتاب موقف الاسلام العقدي من اليهود والنصارى چنین برداشت می‌شود که وی مانند برخی دیگر از علمای اهل سنت از قبیل قاضی عبدالجبار، فرقی بین رسول و نبی قائل نیست. لذا می‌توان گفت تعریف نبی همان تعریف رسول است. یعنی خداوند افرادی را برای بشارت و انذار و هدایت بشر به صراط مستقیم، فرستاده است.

قرضاوی نبوت را به دو گونه تقسیم می‌کند:

۱. نبوت عامه؛ یعنی خداوند برای هدایت بشر پیامبران را فرستاده است. ایمان به تمام پیامبران لازم و ضروری، و تکذیب یکی مساوی با تکذیب همه پیامبران است. خداوند آنها را برای بشارت و انذار فرستاده است تا اینکه بر بندگانش اتمام حجت کند.

۲. نبوت خاصه؛ منظور رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. خداوند ایشان را برای هدایت بشر فرستاده است. پیامبر صلی الله علیه و آله وظیفه بشارت و انذار مردم را بر عهده دارد و آنها را برای اتمام حجت بر مردم مبعوث کرده است.

یکی از ویژگی‌های مهم نبی، که قرضاوی در جاهای مختلف به آن تصریح کرده، مسئله عصمت است. اما درباره عصمت باید توجه داشت که قرضاوی به نحو اطلاق، عصمت را برای پیامبران ثابت نمی‌کند و معتقد است انبیا و نبی اکرم ممکن است در مواردی دچار اشتباه و خطا شوند و این موارد می‌تواند در مسائل عادی یا شرعی باشد. اما فرق نبی با دیگران در این است که وحی بعد از اشتباه، درباره نبی تصحیح می‌کند ولی در دیگران چنین چیزی وجود ندارد.

قرضاوی به دیگر ویژگی‌ها، که بعضی از علما به آن تصریح کرده‌اند، اشاره نکرده، اما برای شناخت چنین ویژگی‌هایی خوانندگان آثارش را به کتاب‌هایی از جمله الرسالة المحمدیه، نوشته سلیمان الندوی، تشویق کرده است، که می‌توان گفت وی چنین ویژگی‌هایی را پذیرفته است. در کتاب الرسالة المحمدیه، سلیمان الندوی به چهار ویژگی عمده برای شخصیتی که بخواهد الگوی جهانیان قرار گیرد اشاره کرده است. این شخصت باید چهار مؤلفه داشته باشد: تاریخی، جامع و کامل باشد و سیره او نیز عملی باشد.

قرضاوی در مسئله امامت معتقد است شرط اساسی در پذیرش رهبری سیاسی جامعه اسلامی رضایت و بیعت اختیاری است. بنابراین مسلمانان هر کس را به عنوان امام، امیر و رئیس خودشان بپذیرند و با او بیعت کنند آن شخص حاکم و ولی شرعی آنهاست و طاعت او در امور معروف واجب است. بنا بر نظریه قرضاوی، منصب حاکم اسلامی یک منصب الاهی نیست، بلکه منصبی عادی است و خلیفه یا امام و حاکم منصوص نیست، بلکه از راه انتخاب و از جانب اولی الامر انتخاب می‌شود.

نظریه حق، همان نظریه شیعه اثناعشری است که آیات قرآنی و روایات و همچنین عقل آن را تأیید می‌کند. شیعه معتقد است امامت مقامی بس بلند است و جایگاهی بس رفیع دارد، در نظر اندیشمندان شیعه، امامت منتخب الاهی و امام حافظ شریعت و پاسخ‌گوی تمام نیازهای دینی است. بنابراین، شخص امام باید شرایط و ویژگی‌های ممتازی داشته باشد که از جمله این ویژگی‌ها مسئله عصمت است تا بتواند مسئولیت خطیر امامت را به نیکوترین وجه انجام دهد. لذا راه تعیین امام را، منحصر در نص شرعی می‌داند؛ یعنی امامت مقامی است انتصابی و نصب امام، حق خداوند است، همان‌گونه که نبوت نیز مقامی است انتصابی و تعیین پیامبر، حق و شأن خداوند است.

قرضاوی در بحث معاد، همانند عموم مسلمانان و امت‌های دیگر، اعتقاد به مسئله قیامت و حشر، بلکه ایمان به قیامت را جزء ارکان ایمان و از ضروریات اسلام می‌داند و معتقد است علاوه بر اینکه ایمان به قیامت و حشر لازم است، ایمان به بهشت و جهنم هم ضروری است و آیات و روایات بسیاری در این باب وارد شده است. قرضاوی معتقد است انسان با مرگ وارد حیات دیگری خواهد شد و آن حیات حقیقی خواهد بود که بشر از وصف آن قاصر است. نعمت‌های حیات اخروی تنها روحی صرف نیست؛ مادی صرف هم نیست، بلکه شامل نعمت‌های روحی و جسمی است. زیرا انسان متشکل از روح و جسم است و انسان در آخرت در امتداد انسان در دنیا است؛ اگرچه کیفیت و تفصیل آن برای ما مشخص نیست.

بنابراین، نظریه قرضاوی در مسئله معاد جسمانی، با نظریه شیعه، که معتقد است معاد جسمانی و روحانی است، موافق است.

منايع

١. ابن شهر آشوب، محمد بن علي؛ مناقب آل أبي طالب؛ النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ/ق/١٩٥٦م.
٢. ابن قيم جوزي، محمد بن أبي بكر؛ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل؛ محقق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي؛ بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ.ق.
٣. ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي بن محمد؛ شرح العقيدة الطحاوية، بيروت: المكتب الإسلامي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، چاپ دوم - ١٤١٤هـ.ق.
٤. ابن اثير؛ أسد الغابة في معرفة الصحابة؛ المحقق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود؛ بي جا: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٥هـ.ق./١٩٩٤م.
٥. —؛ أسد الغابة؛ بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ.ق.
٦. —؛ جامع الأصول في أحاديث الرسول؛ تحقيق: عبدالقادر الأرنبوط، التتمة تحقيق بشير عيون؛ بي جا: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، چاپ اول، بي تا.
٧. ابن تيميه؛ العبوديه؛ محقق: محمد زهير الشاويش؛ بيروت: المكتب الإسلامي، چاپ هفتم، ١٤٢٦هـ.ق.
٨. —؛ أمراض القلب وشفائها؛ بي جا: دار القاسم، بي تا.
٩. —؛ جامع الرسائل؛ محقق: د. محمد رشاد سالم؛ الرياض: دارالعتاء، چاپ اول، ١٤٢٢هـ.ق/٢٠٠١م.
١٠. —؛ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية؛ محقق: محمد رشاد سالم؛ عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول، ١٤٠٦هـ.ق.
١١. أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، محقق: أحمد محمد شاكر، قاهره: دار الحديث، چاپ اول، ١٤١٦هـ.ق - ١٩٩٥م
١٢. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ تاريخ ابن خلدون؛ مترجم: عبدالمحمد آيتي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالي، ١٣٦٣هـ.ش.
١٣. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ مقدمة ابن خلدون؛ موجود در: www.alwaraq.net
١٤. ابن ماجه، محمد بن يزيد؛ سنن ابن ماجه؛ محقق: محمد فؤاد عبد الباقي؛ بيروت: دار الفكر، بي تا.
١٥. ابن منظور، محمد بن كرم؛ لسان العرب؛ بيروت: دار صادر، ١٤١٠هـ.ق.

۱۶. أبو العینین، عماد حسن؛ *شبهات حول السنة والسيرة النبوية*؛ بی‌جا، بی‌تا.
۱۷. أشقودری ألبانی، محمد ناصر الدین؛ *موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی*؛ الیمن: مرکز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية و تحقیق التراث والترجمة صنعاء، چاپ اول، ۱۴۳۱هـ.ق.
۱۸. اصفهانی، ابونعیم؛ *دلائل النبوة*؛ محقق: ابو عبدالرحمن ساعد بن سلیمان الراشد الحمید؛ بی‌جا: دار العصمه لنشر والتوزیع، بی‌تا.
۱۹. الألبانی، محمد ناصر الدین؛ *موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی*؛ الیمن: مرکز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية و تحقیق التراث والترجمة، صنعاء، چاپ اول، ۱۴۳۱هـ.ق./۲۰۱۰م.
۲۰. آلوسی، شهاب الدین؛ *تفسیر الألوسی (روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی)*؛ محقق: علی عبد الباری عطیة؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵هـ.ق.
۲۱. آمدی، علی بن ابی علی بن محمد؛ *الإحكام فی أصول الأحكام*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.
۲۲. امینی، عبدالحسین؛ *الغدیر*؛ بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول، ۱۳۹۷هـ.ق.
۲۳. أندلسی ظاهری، علی بن حزم؛ *الإحكام فی أصول الأحكام*؛ بیروت: دار الجیل، ۱۴۰۷هـ.ق.
۲۴. اندلسی، أبوحیان محمد بن یوسف؛ *بحر المحيط*؛ بی‌جا: بی‌تا، المكتبة الشاملة.
۲۵. إیجی، عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد؛ *شرح مواقف*؛ بیروت: دار الجیل، چاپ اول، ۱۹۹۷هـ.ق.
۲۶. بحرانی، سید هاشم؛ *البرهان فی تفسیر القرآن*؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶هـ.ق.
۲۷. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ *صحيح بخاری*؛ تحقیق: د. مصطفی دیب البغا، الیمامة - بیروت: دار ابن کثیر، چاپ سوم، ۱۴۰۷هـ.ق.
۲۸. _____، _____؛ *صحيح بخاری*؛ محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر؛ بی‌جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲هـ.ق.
۲۹. برقی، أحمد بن محمد بن خالد؛ *محاسن*؛ محقق: السید جلال الدین الحسینی (المحدث)؛ تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۰هـ.ق./۱۳۳۰هـ.ش.
۳۰. برنجکار، رضا؛ *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*؛ قم: طه، ۱۳۷۸هـ.ش.
۳۱. بغوی، حسین بن مسعود؛ *شرح السنة - للإمام البغوی*؛ تحقیق: شعیب الأرناؤوط؛ محمد زهیر الشاویش؛ دمشق - بیروت: المکتب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۳هـ.ق./۱۹۸۳م.

۳۲. حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، مصحح: هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان، بی تا.
۳۳. بیهقی، أحمد بن حسین؛ *السنن الکبری*؛ محقق: محمد عبد القادر عطا؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ سوم، ۱۴۲۴ه.ق.
۳۴. بیهقی، أحمد بن حسین؛ *سنن البیهقی الکبری*؛ محقق: محمد عبد القادر عطا؛ مکه المکرمه: مکتبه دار الباز، ۱۴۱۴ه.ق.
۳۵. ترمذی، محمد ناصر الدین البانی؛ *الجامع الصحیح*؛ محقق: زهیر الشاویش؛ بی جا: مکتب التریبة العربی لدول الخلیج، چاپ اول، ۱۴۰۸ه.ق.
۳۶. تستری، نورالله؛ *احقاق الحق*؛ بی جا: بی نا، بی تا.
۳۷. تفتازانی، مسعود بن عمر؛ *شرح مقاصد*؛ پاکستان: دار المعارف النعمانیة، ۱۴۰۱ه.ق.
۳۸. تقی الدین سبکی، علی بن عبد الکافی؛ *شفاء السقام فی زیاره خیر الانام*؛ تعلیق: حسن محمد علی شکر؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۲۰۰۸م.
۳۹. تلیمه، عصام؛ *القرضاوی فقیها*؛ بی جا: دارالتوزیع والنشر الاسلامیة، چاپ اول، ۲۰۰۰م.
۴۰. جرجانی، علی بن محمد؛ *التعریفات*؛ بی جا: مرکز نشر دانشگاهی، بی تا.
۴۱. جلالی، سید لطف الله؛ *تاریخ و عقاید ماتریدیہ*؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶ه.ش.
۴۲. جمعی از فضلاى حوزه علمیه قم؛ *یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ برگرفته از تفسیر نمونه*؛ قم: دفتر نشر برگزیده، ۱۳۷۸ه.ش.
۴۳. جمعی از نویسندگان؛ *تفسیر نمونه*؛ تهران: دار الکتب، ۱۳۷۴ه.ش.
۴۴. جوادی آملی، عبدالله؛ *ولایت فقیه*؛ تنظیم: محمد محرابی؛ قم: مرکز نشر اسرا، چاپ پنجم، ۱۳۸۴ه.ش.
۴۵. جوینی، ابراهیم بن محمد؛ *فرائد السمطین*؛ بیروت: مؤسسه محمودی، چاپ اول، ۱۳۹۸ه.ق.
۴۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله؛ *المستدرک علی الصحیحین*؛ تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ه.ق.
۴۷. حبان، محمد؛ *صحیح ابن حبان*؛ محقق: شعیب الأرئووط؛ بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ دوم، ۱۴۱۴ه.ق.
۴۸. حر عاملی، محمد بن حسن؛ *وسائل الشیعه*؛ قم: مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ه.ق.

۴۹. حسکانی نیشابوری، عبید الله بن عبدالله؛ *شواهد التنزیل*؛ محقق: شیخ محمدباقر محمودی؛ بی‌جا: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱ه.ق/۱۹۹۰م.
۵۰. حسنی شافعی (سمهودی)، علی بن عبدالله؛ *وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ه.ق.
۵۱. حسینی نسب، سید رضا؛ *شیعه پاسخ می‌دهد*؛ بی‌جا: مؤسسه فرهنگی هنری مشعر، ۱۳۸۹ه.ش.
۵۲. حلی، مقداد بن عبدالله؛ *شرح باب حادی عشر*؛ قم: موسسه انتشارات علامه، ۱۴۱۴ه.ق.
۵۳. حموی، یاقوت؛ *معجم البلدان*؛ بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۵۴. حمیری، عبدالله بن جعفر؛ *قرب الإسناد*؛ قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۳ه.ق.
۵۵. حوالی، سفر بن عبدالرحمن؛ *منهج الأشاعره فی العقیده*؛ قاهره: مكتبة العلم، بی‌تا.
۵۶. حویزی، عبد علی بن جمعه؛ *تفسیر نورالثقلین*؛ قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ه.ق.
۵۷. حیدری، سید کمال؛ کسار، جواد علی؛ *التوحید*؛ بی‌جا: دار فراق، بی‌تا، موجود در: www.alhaydari.com
۵۸. خطیب بغدادی، أحمد بن علی؛ *تاریخ بغداد*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.
۵۹. خطیب، معتز؛ *یوسف القرضاوی فقیه الصحوة الاسلامیة سیره فکریة تحلیلیة*؛ بیروت: مرکز الحضارة للتنمية الفكر الاسلامی، ۱۳۸۸ه.ق.
۶۰. خوارزمی، موفق بن احمد؛ *مناقب*؛ تحقیق: فضیلة الشیخ مالک المحمودی؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چاپ دوم، بی‌تا.
۶۱. دارقطنی بغدادی، علی بن عمر؛ *سنن الدارقطنی*؛ محقق: السید عبد الله هاشم یمان المدنی؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۶ه.ق.
۶۲. ذهبی، شمس‌الدین؛ *سیر أعلام النبلاء*؛ المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط؛ بی‌جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۵ه.ق/۱۹۸۵م.
۶۳. _____، _____؛ *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*؛ تحقیق: علی محمد البجاوی؛ بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، چاپ اول، ۱۳۸۲ه.ق/۱۹۶۳م.
۶۴. راجحی، عبدالعزیز بن عبدالله بن عبد الرحمن، *شرح العقيدة الطحاوية*، بی‌جا، بی‌تا.

۶۵. رازی، فخرالدین؛ *تفسیر رازی*؛ موجود در: www.altafsir.com
۶۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات فی غریب القرآن*؛ بی جا، چاپ دوم، ۱۴۰۴ه.ق.
۶۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *مفردات الفاظ القرآن*؛ محقق: داوودی، صفوان عدنان؛ بیروت: دار القلم، بی تا.
۶۸. ربانی شیرازی، عبدالکریم؛ *وسائل الشیعه*؛ قم: دار احیاء التراث، چاپ پنجم، ۱۴۰۳ه.ق.
۶۹. ربانی گلپایگانی، علی؛ *عقائد استدلالی*؛ قم: انتشارات نصایح، چاپ اول، ۱۳۸۰ه.ش.
۷۰. رشید رضا، محمد؛ *المنار*؛ قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰م.
۷۱. رفاعى، محمد نسیب؛ *التوصل إلى حقيقة التوسل المشروع والممنوع*؛ بیروت: دار لبنان للطباعة والنشر، چاپ سوم، ۱۳۹۹ه.ق.
۷۲. سبحانی، جعفر؛ *منشور جاوید*؛ اصفهان: بی نا، ۱۳۵۹ه.ش.
۷۳. _____، _____؛ *الاسماء الثلاثة اله والرب والعبادة*؛ قم: مؤسسة امام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۷ه.ق.
۷۴. _____، _____؛ *الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل*؛ تقریر: شیخ حسن محمد المکی، بی جا: مرکز العالمی للدراسات العليا، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ه.ق.
۷۵. _____، _____؛ *التوحيد والشرك في القرآن الكريم*؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۶ه.ق.
۷۶. _____، _____؛ *الرسائل والمقالات*؛ قم: مؤسسه امام الصادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۹ه.ق/۱۴۲۳ه.ق.
۷۷. _____، _____؛ *آیین وهابیت*؛ قم: نشر مشعر، ۱۳۸۵ه.ش.
۷۸. _____، _____؛ *بحوث قرآنية فى التوحيد والشرك*؛ مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ سوم، ۱۴۲۶ه.ق.
۷۹. _____، _____؛ *محاضرات فى الالهيات*؛ تلخیص: علی ربانی گلپایگانی؛ مؤسسه امام الصادق علیه السلام، چاپ سوم، ۱۴۲۰ه.ق.
۸۰. _____، _____؛ *منشور عقاید امامیه*؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱ه.ش.
۸۱. _____، _____؛ *نظريه الكسب فى افعال العباد*؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ه.ق.
۸۲. سبزواری، محمد بن محمد؛ *جامع الاخبار*؛ محقق: علاء آل جعفر، بی جا، بی تا.
۸۳. سبکی، تقی الدین؛ *شفاء السقام فى زیارة خیر الانام*؛ حیدرآباد: دایرة المعارف العثمانیه، بی تا.
۸۴. _____، _____؛ *فتاوی السبکی*؛ بی جا، بی تا.

۸۵. سجستانی، أبو داود سلیمان بن أشعث؛ سنن أبي داود؛ بیروت: دار الکتب العربی. بی تا.
۸۶. سعیدی مهر، محمد؛ کلام اسلامی؛ قم: طه، ۱۳۸۱ ه. ش.
۸۷. سیوطی، جلال‌الدین، تنویر الحوالمک فی شرح موطأ مالک؛ قاهره: المکتبه التجاریه الکبری، ۱۳۸۹ ه. ق/ ۱۹۶۹ م.
۸۸. سیوطی، جلال‌الدین؛ الدر المنثور؛ بی جا: دارالکتب العراقیه، ۱۳۷۷ ه. ق.
۸۹. سیوطی، جلال‌الدین؛ جمیع الجوامع أو الجامع الکبیر؛ موجود در: www.ahlalhdeth.com
۹۰. سیوطی، جلال‌الدین؛ طبقات الحفاظ؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۰۳ ه. ق.
۹۱. شافعی، حسن بن علی سقاف؛ التندیذ بمن عدد التوحید؛ عمان: دار الامام النووی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ه. ق.
۹۲. شافعی، محمد بن ادیس؛ دیوان الشافعی؛ بی جا، بی تا، المکتبه الشامله.
۹۳. شحود، علی بن نایف؛ احکام المرتد عند شیخ الإسلام ابن تیمیه؛ بی جا: بی تا، المکتبه الشامله.
۹۴. شعرانی، ابوالحسن؛ شرح فارسی تجرید الاعتقاد؛ تهران: انتشارات اسلامی، بی تا.
۹۵. شنیطی، محمد بن مختار؛ دلیل الباحثین الی کتابات علامه الکتور یوسف قرضاوی والکتابات؛ مؤسسه قطر: مرکز القرضاوی للوسطیه الاسلامیه والتجدید، بی تا.
۹۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الممل والنحل؛ محقق: محمد سید گیلانی؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۰۴ ه. ق.
۹۷. شهرستانی، محمد علی؛ شرح و ترجمه باب حادی عشر؛ بی جا: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱ ه. ش.
۹۸. شوکانی، محمد؛ تحفة الذاکرین (شرح الحصن الحصین)؛ قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۷ ه. ش.
۹۹. شیبانی، أحمد بن حنبل؛ مسند ابن حنبل؛ قاهره: مؤسسه قرطبه، بی تا.
۱۰۰. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ الاعتقادات؛ بی جا، بی تا.
۱۰۱. _____، _____؛ ثواب الاعمال؛ ترجمه: صادق حسن زاده؛ محقق: السید محمد مهدی السید حسن الخرسان؛ قم: منشورات الشریف الرضی، چاپ دوم: ۱۳۶۸ ه. ش.

١٠٢. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان؛ **تصحیح الاعتقاد**؛ عدة محققين دار المفيد طباعة، چاپ دوم، ١٤١٤هـ.ق.
١٠٣. صالح، صبحی؛ **نهج البلاغة**؛ قاهره - بيروت: دار الكتاب المصري- دار الكتاب اللبناني، چاپ چهارم، ٢٠٠٤م.
١٠٤. صالحی کرمانی، محمدرضا؛ **ترجمه تفسیر المیزان**؛ بی جا، بی تا.
١٠٥. صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ سوم، ١٩٨١م.
١٠٦. صفار، محمد بن حسن؛ **بصائر الدرجات**؛ محقق: حاج ميرزا حسن كوچه باغی؛ طهران: منشورات الأعلمی، ١٤٠٤هـ.ق.
١٠٧. طاهري خرم آبادی، سيد حسن؛ **تبیین باورهاى شيعی**؛ بی جا، بی تا.
١٠٨. طاهري خرم آبادی، سيد حسن؛ **توحيد و زیارت**، قم: بوستان كتاب، ١٣٩٢هـ.ش.
١٠٩. طباطبایی، سيد محمد حسين؛ **المیزان**؛ قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، بی تا.
١١٠. طبرانی، سليمان بن أحمد؛ **المعجم الأوسط**؛ محقق: طارق بن عوض الله بن محمد؛ عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني؛ قاهره: دار الحرمين، ١٤١٥هـ.ق.
١١١. طبرى، محمد بن جرير؛ **تفسير طبرى**؛ محقق: أحمد محمد شاکر؛ بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢٠هـ.ق.
١١٢. عبدالجبار؛ **شرح الاصول الخمسه**؛ قاهره: مكتبة وهبه، چاپ سوم، ١٩٩٦م.
١١٣. عبسى كوفى، عبدالله؛ **المُصنّف**؛ محقق: محمد عوامة؛ بی جا: دار القبلة، ١٥٩-٢٣٥هـ.ق.
١١٤. عثيمين، محمد بن صالح؛ **المنتقى من فرائد الفوائد**؛ بی جا، بی تا.
١١٥. عراقى، زين الدين؛ **طرح التثريب في شرح التثريب**؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، مؤسسة التاريخ العربى، دار الفكر، بی تا.
١١٦. عزامى شافعى، سلامة؛ **فرقان القرآن بين صفات الخالق و صفات الأكوان**؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، بی تا.
١١٧. عسقلانى، ابن حجر؛ **الإصابة في تمييز الصحابة**؛ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود؛ على محمد معوض؛ بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٥هـ.ق.
١١٨. عسقلانى، ابن حجر؛ **فتح البارى شرح صحيح البخارى**؛ بيروت: دار المعرفة، بی تا.

۱۱۹. عقیلی، محمد بن عمرو؛ **الضعفاء الكبير**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۱۸ه.ق.
۱۲۰. غزالی، محمد؛ **عقیده المسلم**؛ قاهره: دار نهضة، چاپ اول؛ بی تا.
۱۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر؛ **التفسیر الكبير و مفاتیح الغیب**؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۵م.
۱۲۲. قاری، ملاعلی؛ **شرح فقه الاکبر**؛ مشهد: سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ۱۳۹۰ه.ش.
۱۲۳. قرشی، سید اکبر؛ **قاموس قرآن**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱ه.ش.
۱۲۴. _____، _____؛ **ابن القرية والكتاب: ملامح سيرة ومسيرة**؛ بی جا، بی تا.
۱۲۵. _____، _____؛ **الاخوان المسلمون**؛ قاهره: مکتبه وهبة، چاپ اول، ۱۴۲۰ه.ق.
۱۲۶. _____، _____؛ **الاسلام والعلمانية وجهها لوجه**؛ قاهره: مکتبه وهبة، ۱۹۹۷ه.ق.
۱۲۷. _____، _____؛ **الایمان والحياة**؛ قاهره: مکتبه وهبة، چاپ شانزدهم، ۱۴۲۸ه.ق.
۱۲۸. _____، _____؛ **التوکل**؛ موجود در: www.qardawi.net
۱۲۹. _____، _____؛ **الحل الاسلامی فريضه و ضروره**؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۳۹۴ه.ق.
۱۳۰. _____، _____؛ **الخطب**؛ قاهره: مکتبه وهبة، چاپ اول، ۱۴۱۸ه.ق.
۱۳۱. _____، _____؛ **الصحة الاسلامیة بین الاختلاف المشروع والتفرق المذموم**؛ بی جا، بی تا.
۱۳۲. _____، _____؛ **العبادة فی الاسلام**؛ قاهره: مکتبه وهبة، چاپ بیست و چهارم، ۱۴۱۶ه.ق.
۱۳۳. _____، _____؛ **الفتوى بین الانضباط والتسيب**؛ قاهره: دار الصحوة لنشر، چاپ اول، ۱۴۰۸ه.ق.
۱۳۴. _____، _____؛ **المنتقى من كتاب الترغيب والترهيب للمندري**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۱۳۵. _____، _____؛ **حقیقه التوحید**؛ بی جا، بی تا.
۱۳۶. _____، _____؛ **ظاهرة الغلو فی التكفير**؛ قاهره: مکتبه وهبة، چاپ سوم، ۱۴۱۱ه.ق.
۱۳۷. _____، _____؛ **فتاوی معاصره جره الاول**؛ بی جا، بی تا، موجود در: www.qardawi.net
۱۳۸. _____، _____؛ **فصول فی العقيدة بین السلف والخلف**؛ قاهره: مکتبه وهبة، چاپ اول، ۲۰۰۵م.
۱۳۹. _____، _____؛ **فی فقه الاولويات**؛ قاهره: مکتبه وهبة، ۱۴۲۹ه.ق.

١٤٠. _____ ، _____ ؛ **كلمات في تكريمه و بحوث في فكره و فهمه و مهده اليه بمناسبة بلوغه السبعين**؛ قاهره: دار السلام، ١٤٢٢هـ.ق.
١٤١. _____ ، _____ ؛ **مدخل لدراسه الشريعة الاسلاميه**؛ قاهره: مكتبة وهبة، چاپ پنجم، ١٤٢٥هـ.ق.
١٤٢. _____ ، _____ ؛ **موقف الاسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى**؛ قاهره: مؤسسة الرسالة، بي تا.
١٤٣. _____ ، _____ ؛ **موقف الاسلام من الالهام والكهانة والرقي**؛ قاهره: مكتبة وهبة، چاپ اول، ١٤١٥هـ.ق.
١٤٤. قرطبي، محمد بن احمد؛ **الجامع لأحكام القرآن**؛ تهران: ناصر خسرو، ١٣٦٤هـ.ش.
١٤٥. قزويني، محمد بن يزيد؛ **سنن ابن ماجه**؛ محقق: محمد فؤاد عبد الباقي؛ بي جا، بي تا.
١٤٦. قسطلاني، أحمد بن محمد؛ **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**؛ قاهره: المكتبة التوفيقية، بي تا.
١٤٧. قشيري نيشابوري، مسلم بن حجاج؛ **صحيح مسلم**؛ محقق: محمد فؤاد عبد الباقي؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، بي تا.
١٤٨. كاشف الغطاء، جعفر؛ **منهج الرشاد لمن اراد السداد**؛ بي جا: مركز الغدير للدراسات العليا، چاپ اول، ١٤٢٠هـ.ق.
١٤٩. كاشف الغطاء، هادي؛ **الاجوبة النجدية**؛ قم: مؤسسه بوستان كتاب، ١٤٢٩هـ.ق.
١٥٠. كاشفي، محمدرضا؛ **پرسش ها و پاسخ های دانشجويي، خدائشناسي**؛ بي جا: نهاد نمايندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، بي تا.
١٥١. كليني، محمد بن يعقوب؛ **الكافي**؛ محقق: علي اكبر الغفاري؛ طهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ پنجم، ١٣٦٣هـ.ش.
١٥٢. كليني، محمد بن يعقوب؛ **الكافي**، قم: مركز بحوث دار الحديث؛ قسم احيا التراث، ١٣٨٧هـ.ش.
١٥٣. گنابادي، سلطان محمد؛ **ترجمه بيان السعادة**؛ بي جا: مركز تحقيقات رايانه ای قائميه اصفهان، بي تا.
١٥٤. مالك بن انس؛ **موطأ**؛ بيروت: دار احيا التراث العربي، چاپ اول، ١٤٠٦هـ.ق.
١٥٥. مالكي، محمد بن علوي؛ **مفاهيم يجب ان تصحح**؛ بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ سوم، ١٤٣٠هـ.ق.
١٥٦. متقي هندي، علي بن حسام؛ **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**؛ محقق: بكرى حياني؛ صفوة السقا؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ پنجم، ١٤٠١هـ.ق.

۱۵۷. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ه.ق/۱۹۸۳ م.
۱۵۸. محمدی، علی؛ *شرح کشف المراد*؛ قم: دار الفکر، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ ه.ش.
۱۵۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش عقاید*؛ ایران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات، چاپ سوم، ۱۳۷۹ ه.ش.
۱۶۰. مطهری، مرتضی؛ *شرح منظومه*؛ بی‌جا، بی‌تا.
۱۶۱. _____، _____؛ *مجموعه آثار*؛ قم: صدرا، چاپ هفتم، ۱۴۱۸ ه.ق.
۱۶۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ *الانسان بین الجبر والتفویض*؛ بی‌جا، بی‌تا.
۱۶۳. _____، _____؛ *پیام قرآن*؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ه.ش.
۱۶۴. مناوی، زین الدین محمد؛ *فیض القدير شرح الجامع الصغير*؛ قاهره: المكتبة التجارية الكبرى، چاپ اول، ۱۳۵۶ ه.ق.
۱۶۵. مناوی، عبد الرؤوف؛ *التيسير بشرح الجامع الصغير*؛ محقق: شعيب الأرنؤوط؛ محمد زهير الشاويش؛ مكتبة الإمام الشافعي؛ الرياض، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه.ق/۱۹۸۸ م.
۱۶۶. منذری، عبد العظیم بن عبد القوی؛ *الترهيب والترغيب*؛ بیروت: دارالجيل، ۱۴۰۷ ه.ق/۱۳۶۶ ه.ش/۱۹۸۷ م.
۱۶۷. موسوی خمینی، روح‌الله؛ *طلب و اراده*؛ مترجم: سيد احمد فهري؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱ ه.ش.
۱۶۸. ندوی، سلیمان؛ *الرساله المحمديه*؛ قاهره: دارالامان، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه.ق.
۱۶۹. نسائی، أحمد بن شعيب؛ *سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السند*؛ محقق: مكتب تحقيق التراث؛ بیروت: دار المعرفة، چاپ پنجم، ۱۴۲۰ ه.ق.
۱۷۰. نصری، عبدالله؛ *مباني رسالت انبيا در قرآن*؛ تهران: سروش، ۱۳۸۸ ه.ش.
۱۷۱. نقش‌بندی، داوود بن السيد سلمان؛ *صلاح الاخوان*؛ بی‌جا، بی‌تا.
۱۷۲. نووی، محیی‌الدین یحیی بن شرف؛ *خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام*؛ محقق: حسین إسماعيل الجمل؛ بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۸ ه.ق.
۱۷۳. نووی، محیی‌الدین یحیی بن شرف؛ *شرح النووي على صحيح مسلم*؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۳۹۲ ه.ق.

١٧٤. هيثمي، ابن حجر؛ *الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة*؛ محقق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي؛ كامل محمد، بي جا، بي تا.
١٧٥. هيثمي، ابن حجر؛ *الفتاوى الفقهية الكبرى*؛ بي جا: المكتبة الإسلامية، بي تا.
١٧٦. واحدی، علی بن احمد؛ *اسباب النزول*؛ بي جا، بي تا، المكتبة الشاملة.