

آثار اعتقادی مبانی تشریح در فقه امامیه و حنفیه

زهرا احمدی^۱ و نسرين هژبری^۲

چکیده

فقه اسلامی تنها مجموعه‌ای از احکام عملی نیست، بلکه بر مبانی اعتقادی و کلامی استوار است که در فرآیند فهم، استنباط و اجرای احکام شرعی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. اختلاف مکاتب فقهی در منابع استنباط و روش‌های اجتهادی، در بسیاری موارد ریشه در تفاوت‌های اعتقادی آنان دارد. این پژوهش با هدف بررسی آثار اعتقادی مبانی تشریح در فقه امامیه و حنفیه، به تحلیل جایگاه اصول اعتقادی همچون توحید، نبوت، امامت و معاد در شکل‌گیری رویکردهای فقهی این دو مکتب می‌پردازد. در این راستا، توحید در ربوبیت تشریحی و اطاعت، حجیت سنت و عصمت پیامبر (ص) در چارچوب اصل نبوت، جایگاه امامت و نقش امام معصوم (ع) در استمرار هدایت دینی، و نیز برخی پیامدهای اعتقاد به معاد در نظام تشریح بررسی می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اعتقاد امامیه به نصب الهی امام و استمرار مرجعیت معصوم در تبیین شریعت، به انکای بیشتر این مکتب بر نصوص و روایات اهل‌بیت (ع) و پرهیز از ابزارهایی چون قیاس و استحسان انجامیده است؛ در مقابل، فقه حنفی در پرتو مبانی اعتقادی خود، دامنه اجتهاد عقلی و استفاده از قیاس و استحسان را گسترش داده است. بدین ترتیب، تفاوت در مبانی اعتقادی تشریح، به تفاوت در روش استنباط و ساختار فقهی این دو مکتب انجامیده است.

کلیدواژه‌ها: فقه امامیه، فقه حنفی، تشریح، مبانی اعتقادی، توحید در اطاعت، امامت

۱. کارشناسی ارشد فقه و معارف اسلامی با گرایش کلام، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. یارنامہ: arqavani213@gmail.com
۲. استادیار، مجتمع آموزش عالی خاوران، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. یارنامہ: n_hozhabri@yahoo.com



مقدمه

فقه اسلامی به‌عنوان دانشی که عهده‌دار تبیین احکام عملی دین است، ارتباطی عمیق و بنیادین با مبانی اعتقادی اسلام دارد. احکام شرعی صرفاً مجموعه‌ای از دستورهای عملی مستقل از باورهای کلامی نیستند، بلکه در بستر جهان‌بینی توحیدی و نظام اعتقادی دین شکل می‌گیرند. از این رو، بررسی ریشه‌های اعتقادی اختلافات فقهی، می‌تواند فهمی عمیق‌تر از تفاوت مکاتب فقهی اسلامی فراهم آورد. در میان مذاهب اسلامی، فقه امامیه و فقه حنفی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین سنت‌های فقهی به‌شمار می‌آیند. هر یک از این دو مکتب، در کنار اشتراک در اصول کلی شریعت، بر مبانی کلامی متفاوتی در باب تشریح، مرجعیت دینی و حجیت منابع فقهی تکیه دارند. این تفاوت‌های اعتقادی، به‌ویژه در مسائل مربوط به توحید در تشریح، حجیت سنت، عصمت پیامبر (ص)، جایگاه امامت و نقش مرجعیت دینی پس از پیامبر اکرم (ص)، در روش استنباط احکام و ساختار نظام فقهی آنان اثرگذار بوده است. از یک سو، در اندیشه امامیه، تشریح و تبیین احکام الهی در امتداد ربوبیت تشریحی خداوند و از طریق پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) فهم می‌شود؛ از این رو، مرجعیت علمی و دینی معصومان (ع) جایگاهی محوری در استنباط احکام دارد. از سوی دیگر، در مکتب حنفی که در حوزه کلامی با سنت ماتریدی پیوند دارد، با نبود مرجعیت معصوم پس از پیامبر (ص)، ابزارهایی چون قیاس، استحسان و اجتهاد رأی نقش گسترده‌تری در فرآیند استنباط یافته‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد با رویکردی تحلیلی-تطبیقی، آثار اعتقادی مبانی تشریح را در فقه امامیه و حنفیه بررسی کند و نشان دهد که چگونه تفاوت در اصول اعتقادی، به تفاوت در منابع، روش‌ها و نتایج فقهی انجامیده است. در این راستا، نخست مباحثی از توحید در ربوبیت تشریحی و اطاعت بررسی می‌شود، سپس آثار اعتقادی نبوت، امامت و معاد در چارچوب تشریح تحلیل می‌گردد تا نسبت میان کلام و فقه در دو مکتب روشن‌تر شود.

مفهوم‌شناسی

فقه امامیه

«فقه» در لغت به‌معنای فهم عمیق و دقیق است و در اصطلاح به «علم به احکام شرعی فرعی از طریق ادله تفصیلی» اطلاق می‌شود. بنابراین، فقه ناظر به احکام عملی (تکلیفی و وضعی) است و اصول عقاید یا مباحث اصول فقه را دربر نمی‌گیرد (ازهری، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۶۳؛ نجار و همکاران، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۹۸؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج. ۴، ص. ۱۲۸). فقه امامیه مکتبی است که بر پایه تعالیم اهل‌بیت (ع) شکل گرفته و منابع اصلی آن عبارت‌اند از: قرآن، سنت معصومان (ع)، اجماع و عقل (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۳؛ احسائی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۳۴؛ انصاری، ۱۴۱۸، ج. ۱، ص. ۸؛ شهید اول، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۰؛ مشکینی، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۱۸۰). اختلاف اساسی میان فقه شیعه و مذاهب اهل سنت، در نحوه تلقی و دریافت سنت نبوی است؛ اهل سنت آن را عمدتاً از طریق صحابه نقل کرده‌اند، در حالی که شیعه آن را از طریق اهل‌بیت پیامبر (ع) اخذ می‌کند (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج. ۱، ص. ۲). در میان شاخه‌های مختلف شیعه، مکتب

دوازده امامی بزرگ‌ترین جریان است که از آرای دوازده امام، به‌ویژه امام جعفر صادق (ع) پیروی می‌کند و به همین دلیل «مذهب جعفری» نیز نامیده می‌شود (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸، ۱۱)؛ بنابراین، فقه امامیه علاوه بر ساختار اجتهادی، پیوند وثیقی با مبانی کلامی امامت دارد و نظام استنباط آن در امتداد حجیت قول و فعل معصومان (ع) تعریف می‌شود.

فقه حنفیه

فقه حنفیه یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت است که به ابوحنیفه نعمان بن ثابت (متوفای ۱۵۰ق) منسوب است. وی از نظر تاریخی در طبقه اتباع تابعین قرار دارد، هرچند برخی او را در شمار تابعین دانسته‌اند (اخطاب خوارزم، ۱۴۰۱، ۲۷-۳۷). منابع استنباط در فقه حنفی عبارت‌اند از: قرآن، سنت، قول صحابه، قیاس، استحسان، اجماع و عرف. در این میان، قرآن، سنت متواتر و اجماع از منابع یقینی محسوب می‌شوند. قیاس و استحسان در این مکتب نه منشأ جعل حکم، بلکه ابزار کشف مراد شارع تلقی می‌شوند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۷، ۲۶۷-۲۶۱؛ صیمری، ۱۴۰۵، ۲۴؛ ابوزهرة، ۱۴۱۷، ۲۵۹-۲۶۷؛ سرخسی، بی‌تا، ص. ۲۷۹).

مبانی اعتقادی

مجموعه اصول و باورهای بنیادی که ایمان و نظام معرفتی یک مذهب را شکل می‌دهد و بر فهم، استنباط و توجیه آموزه‌های دینی و فقهی اثر مستقیم دارد؛ این اصول، به‌عنوان اصول دین، شالوده باور و عمل مسلمانان را تشکیل می‌دهند. متکلمان مبانی اعتقادی را در قالب اصول دین ارائه می‌کنند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: توحید، نبوت و معاد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۱۲-۱۴؛ خمیس، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۸۴؛ بزدوی، ۱۴۲۴، ج. ۱، ص. ۴۵) و در مذهب شیعه علاوه بر این‌ها، دو اصل امامت و عدل نیز جزء اصول به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۹۸؛ مطهری، ۱۳۹۰، ج. ۴، ص. ۷۱۴).

آثار اعتقادی توحید بر تفاوت حکم فقهی

بررسی آثار اعتقادی احکام شرعی، مستلزم توجه به مبانی نظری و اعتقادی‌ای است که فرآیند تشریح و الزام دینی بر آن‌ها استوار است. در میان این مبانی، اصل توحید به‌ویژه در ساحت ربوبیت، تشریح و اطاعت جایگاهی بنیادین دارد؛ زیرا تعیین‌کننده منشأ جعل حکم، حدود الزام شرعی و نسبت انسان با حاکمیت الهی است. از این رو، هرگونه تفاوت در تفسیر یا امتداد این اصل در مکاتب فقهی، می‌تواند به تفاوت در روح و کارکرد احکام، به‌ویژه در حوزه احکام اجتماعی بینجامد. بر همین اساس، در این بخش بدون ورود به تمام ابعاد توحید و صرفاً با تمرکز بر توحید در ربوبیت، تشریح و اطاعت، دیدگاه فقه امامیه و فقه حنفی بررسی می‌شود تا زمینه نظری لازم برای تحلیل آثار اعتقادی این مبنا در فرآیند استنباط و اجرای احکام فراهم گردد.

توحید در دیدگاه ابی حنیفه

محمد بن عبدالرحمن الخمیس از قول ابی حنیفه، توحید را این‌گونه بیان می‌دارد که توحید عبارت است از اقرار قلبی و زبانی به یگانگی الله در آنچه ویژه اوست؛ بدین معنا که الله ربّ هر چیز، مالک و مدبّر آن



است، هرچه را بخواهد واقع می‌شود و آنچه را نخواهد واقع نمی‌شود، بر هر چیزی قادر است، خالق همه موجودات است، دارای اسماء حسنی و صفات علیاست، و تنها اله بحق است که استحقاق عبادت دارد و هیچ‌کس جز او سزاوار عبادت نیست. نه ربی غیر از او وجود دارد و نه الهی جز او، نه شریکی دارد و نه همتایی. لازمه این اقرار اختصاص همه انواع عبادت به الله و اخلاص کامل دین برای اوست، به گونه‌ای که هیچ عملی از اعمال عبادی برای غیر او صرف نشود. توحید ربوبی عبارت است از اقرار به اینکه الله به تنهایی رب همه چیز است؛ خالق، مالک، رازق و مدبر تمام موجودات است، زنده می‌کند و می‌میراند، نفع و ضرر به دست اوست، در هنگام اضطرار دعا را اجابت می‌کند، همه امور در اختیار اوست و خیر به‌طور کامل در دست او قرار دارد. او بر هر چیزی قادر است و در هیچ یک از شئون ربوبیت، از خلق و رزق گرفته تا ملک، تدبیر و تصرف، شریکی ندارد و اختصاص این امور به غیر او نفی‌کننده توحید ربوبی است (الخمیس، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۳۲)

توحید از دیدگاه امامیه

اکنون به بررسی توحید در دیدگاه متکلمین امامیه در سه مبحث توحید در ربوبیت، توحید در تشریح و حاکمیت و توحید در اطاعت پرداخته می‌شود.

۱. توحید در ربوبیت

یکی از شاخه‌های مهم توحید افعالی، توحید در ربوبیت است. برای درک دقیق این مفهوم، نخست باید در معنای واژه «رَبِّ» تأمل کرد. واژه «رَبِّ» در اصل از ریشه «رَبَّبَ» گرفته شده و در معانی متعددی چون مالک، سرپرست، سامان‌دهنده و تدبیرکننده به کار رفته است. هرچند گاه آن را به «مربی» یا «پروردگار» ترجمه می‌کنند، اما این دو تعبیر دقیقاً مترادف نیستند. «رَبِّ» در یکی از کاربردهای خود به کسی اطلاق می‌شود که صاحب اختیار و مالک حقیقی موجودی دیگر است و می‌تواند هر زمان که بخواهد در امور او تصرف و تدبیر کند. با تأمل در این معنا روشن می‌شود که ربوبیت از لوازم مالکیت حقیقی است؛ زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند به‌صورت مستقل و مطلق عهده‌دار تدبیر موجودی دیگر باشد، مگر آنکه مالک حقیقی آن باشد. از این‌رو، «رَبِّ» به مالکی گفته می‌شود که امور مملوک خود را سامان می‌دهد و او را به حال خود رها نمی‌کند، بلکه در شئون گوناگونش دخالت کرده و نظام زندگی او را تنظیم می‌کند. بر این اساس، توحید در ربوبیت بدین معناست که تنها خداوند متعال - که مالک حقیقی سراسر هستی است - رب و مدبر جهان به شمار می‌آید. تدبیر همه امور هستی از آغاز تا انجام، تنها در دست اوست، و او به‌طور مستقل و بدون نیاز به اذن یا مشارکت هیچ موجود دیگری، نظام عالم را اداره می‌کند. اگر گاه در نظام آفرینش، برخی از مخلوقات در قلمرو خاصی به تدبیر امور می‌پردازند (مانند فرشتگان، یا عوامل طبیعی در جهان ماده)، این تدبیر در حقیقت در طول تدبیر الهی است نه در عرض آن؛ یعنی چنین فاعلان و اسبابی تنها به اذن و اراده خداوند عمل می‌کنند و از خود استقلالی ندارند. بدین ترتیب، جوهره توحید در ربوبیت نفی هرگونه ربوبیت

استقلالی از غیر خداوند است و بر این حقیقت استوار است که تنها او ربّ العالمین است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۸۴ و ۱۳۱).

۲. توحید در تشریح و حاکمیت

یکی از شاخه‌های توحید افعالی که از شاخه‌های توحید ربوبی نیز به شمار می‌آید، «توحید در تشریح و حاکمیت» است. انسان برای سامان دادن به روابط فردی و اجتماعی خود نیازمند قانون است و وضع قانون از شئون «قانون‌گذار» محسوب می‌شود. بر اساس نگرش توحیدی، تشریح اختصاص به خداوند دارد و هیچ موجودی حق ندارد در عرض قانون الهی، قانون مستقلی برای بشر وضع کند؛ همچنین حاکمیت و تسلط بر جان و مال انسان‌ها نیز ویژه خداوند است و حاکمان بشری تنها در صورت نصب یا اذن الهی مشروعیت دارند؛ بدین ترتیب، در نگرش توحیدی اسلام، حق قانون‌گذاری و اعمال حاکمیت تنها از آن خداوند است و هیچ مرجع انسانی نمی‌تواند در عرض او شایسته چنین مقام و اختیاری باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۸۴ و ۱۳۱؛ جواد آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۲۵۰؛ سبحانی، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۴۳۰).

قرآن نیز همین حکم عقل را تأیید می‌کند. آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...» منشأ هر نوع حکم و فرمان‌روایی را خداوند معرفی کرده و اطاعت و عبادت را ویژه کسی دانسته است که حق حاکمیت دارد. همچنین در آیه «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ...» اهل کتاب به سبب پیروی بی‌چون و چرا از عالمانی که حلال و حرام را دگرگون می‌کردند نکوهش شده‌اند؛ رفتاری که نشان‌دهنده خروج آنان از دایره توحید در تشریح است. ابابصیر در حدیثی از امام صادق (ع) در مورد این آیه نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند:

فقال أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم لما أجابوهم ولكن أحلوا لهم حراما وحرّموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون؛ به خدا سوگند، آنان مردم را به پرستش خودشان دعوت نکردند، و اگر به پرستش خود دعوت می‌کردند، مردم پاسخ‌شان را نمی‌دادند؛ بلکه حرامی را برای آنان حلال کردند و حلالی را بر آنان حرام نمودند، پس مردم بی‌آنکه خود آگاه باشند، آنان را پرستش کردند. (سبحانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۹۰)

همچنین عدی بن حاتم که پیش‌تر مسیحی بود، روایت می‌کند که وقتی نزد پیامبر اکرم (ص) حاضر شد، حضرت همین آیه را تلاوت می‌کرد. عدی گفت: ما روحانیان را «ربّ» نمی‌دانستیم. پیامبر فرمودند: «الیس یحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ویحلون ما حرم الله فتستحلونه؟ قال: فقلت: بلی، قال: فتلك عبادتهم؛ آیا آنان چیزی را حرام یا حلال نمی‌کردند و شما بدون چون‌وچرا از آنان پیروی نمی‌کردید؟ عدی پاسخ داد: چرا، چنین بود. پیامبر (ص) فرمودند: همین پیروی بی‌چون‌وچرا به معنای آن است که آنان را صاحب اختیار و ربّ خود قرار داده‌اید» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج. ۱۱، ص. ۱۷۸).

بر اساس این مبانی، «توحید در حکومت» یعنی اینکه حق حاکمیت بالا‌صالحه از آن خداوند است و دیگران تنها با نصب یا اذن او چنین حقی می‌یابند. به همین دلیل، قرآن دستور به اطاعت از پیامبر (ص)



و اولی الامر داده است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» روشن است که فرمان به اطاعت، تنها نسبت به صاحب منصب مشروع معنا دارد (سبحانی، بی تا، ج. ۱، ص. ۳۶۳). این شاخه از توحید بیان می کند که تنها خداوند صلاحیت دارد قوانین اجتماعی و فردی بشر را تعیین کند، حقوق و تکالیف انسان ها را مشخص سازد و سرپرستی جامعه را برعهده گیرد؛ از همین رو از آن با عنوان «ربوبیت تشریحی» نیز یاد می شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۸۳).

در منظومه توحیدی اسلام، تشریح و حاکمیت از شئون اختصاصی خداوند است. حکومت انسانی نیز هنگامی مشروعیت می یابد که بر پایه نصب و اذن الهی باشد. از این منظر، مدیریت جامعه نیازمند واسطه انسانی است؛ اما مشروعیت آن از اذن الهی سرچشمه می گیرد. بر اساس اصل «توحید در تشریح»، حق وضع حکم و تعیین حلال و حرام، اختصاص به خداوند دارد و دیگران تنها در صورتی مجاز به بیان حکم اند که از سوی او به این مقام گماشته شده باشند. از آنجا که پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) به عنوان حجت های الهی، منصب تبیین شریعت را به نصب الهی دارا هستند، رجوع به آنان و دریافت احکام از طریق سخنان و سیره ایشان، منطبق با این اصل بنیادین خواهد بود. بر همین اساس، روش امامیه در استنباط احکام، متکی بر کشف اراده الهی از طریق نصوص معصومان (ع) است. در مقابل، فقیهانی که به امامت اعتقاد ندارند و گاه بر مبنای قیاس، استحسان یا مصالح مرسله رأی فقهی صادر می کنند، در معرض آن قرار دارند که بخشی از فرآیند تشریح را بر پایه حدس و اجتهاد غیرمنصوص انجام دهند؛ امری که با توحید در تشریح ناسازگار است و نوعی واگذاری حق قانون گذاری الهی به انسان به شمار می رود. از این رو، بر اساس مبانی امامیه، مراجعه به مجتهدی که روش استنباط او بر تبیین نصوص معصومان (ع) استوار باشد، امتداد طبیعی توحید در تشریح و پذیرش حاکمیت الهی در حوزه قانون دینی است (سبحانی، بی تا، ج. ۱، ص. ۴۱۷).

۳. توحید در اطاعت

یکی از جلوه های مهم توحید عملی، «توحید در اطاعت» است. مقصود از این اصل آن است که انسان در نهایت، تنها فرمان الهی را معیار رفتار خود بداند و هیچ فرمانی را هم عرض با دستور خداوند قرار ندهد. پشتوانه نظری این شاخه از توحید، باور به «توحید در تشریح و حاکمیت» است که خود از لوازم توحید افعالی به شمار می رود. بر اساس این مبنا، هنگامی که فرد معتقد باشد قانون گذاری و حق امر و نهی مخصوص خداوند است، در مقام عمل نیز تنها در برابر او سر فرود می آورد و هیچ منبعی را مستقل از اراده الهی فرمان بر نمی شمارد (مطهری، ۱۳۹۰، ج. ۱۵، ص. ۹۶۳). البته باید توجه داشت که در نگاه دینی، اطاعت از دیگران در صورتی رواست که آن اطاعت در مسیر فرمان الهی باشد و شخص مورد اطاعت از سوی خداوند مأذون شمرده شده باشد، در غیر این صورت خروج از مسیر توحید تلقی می شود. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که حضرت فرمودند: «من أطاع رجلاً فی معصیة فقد عبده؛ هر که از کسی در معصیت خدا فرمان برد، به درستی او را بندگی کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج. ۱۱، ص. ۱۷۶)؛ البته در صورتی که

اطاعت از غیر خدا به تصریح و امر مستقیم الهی صورت گیرد، نه تنها با توحید منافات ندارد، بلکه سرپیچی از آن، نوعی نافرمانی از فرمان الهی محسوب می‌شود. از این رو، اطاعت بی‌چون‌وچرا از پیشوایان معصوم (ع) جلوه‌ای از توحید در اطاعت است؛ زیرا خداوند خود این اطاعت را واجب ساخته و آن را در امتداد فرمان‌بری از ذات الهی قرار داده است. آیات قرآن نیز این حقیقت را تأیید می‌کند؛ چنان‌که می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا اللهَ وأطیعوا الرسولَ وأولی الأمرِ منکم؛ (نساء/ ۵۹)؛ ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت‌اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می‌باشند] اطاعت کنید» و در آیه‌ای دیگر تأکید می‌کند: «مَنْ یطیع الرسولَ فقد أطاعَ اللهَ... (نساء/ ۸۰)؛ هر که از پیامبر اطاعت کند، در حقیقت از خدا اطاعت کرده...» بنابراین اطاعت از پیامبر و اولی الامر، نه اطاعتی مستقل یا هم‌عرض با خدا، بلکه اطاعتی الهی و برآمده از فرمان خود پروردگار است (مصباح یزدی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۷۳-۷۴).

بر پایه اصل «توحید در اطاعت»، انسان مؤمن موظف است تنها فرمانی را گردن نهد که در امتداد اراده الهی باشد. از آنجا که اطاعت حقیقی در نگاه توحیدی تنها برای خداوند ثابت است، هر نوع فرمان‌پذیری نسبت به دیگران فقط در صورتی موجه است که شخص مورد اطاعت از سوی خداوند به این مقام منصوب شده باشد. بنابراین، اطاعت از پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) اطاعتی مستقل و هم‌عرض با فرمان خدا محسوب نمی‌شود؛ بلکه چون این اطاعت به دستور خداوند واجب شده است، در حقیقت جزئی از اطاعت الهی به شمار می‌آید. بر این اساس، پیوند مهمی میان توحید در اطاعت و لزوم رجوع به اولیای منصوب الهی شکل می‌گیرد. اگر فردی از کسی فرمان ببرد که خداوند برای فرمان‌دهی او مشروعیت مقرر نکرده است، در حقیقت بخشی از اختیار اطاعت را به غیر خدا سپرده و به نحوی با روح توحید در اطاعت ناسازگار رفتار کرده است. این مسئله دقیقاً همان جایی است که بحث امامت در اندیشه شیعی با مبنای توحید در اطاعت گره می‌خورد؛ زیرا امامان، تنها کسانی هستند که به نصب الهی اختیار امر و نهی دینی دارند و اطاعت از آنان، اطاعت از خدا تلقی می‌شود؛ در مقابل، اطاعت از رأی و حکم کسانی که به امامت معصومین (ع) ملتزم نیستند و چه بسا در استنباط احکام به روش‌هایی مانند قیاس و استحسان تکیه می‌کنند، با مشکل مواجه می‌شود. چون چنین اطاعتی نه مستند به نصب الهی است و نه تضمینی دارد که فرمان آنان بازتاب خالص اراده الهی باشد. بنابراین، پیروی بی‌چون‌وچرا از فتوا یا رأی فقیهی که اتصال معتبر به منابع منصوب الهی ندارد، می‌تواند از منظر «توحید در اطاعت» نوعی تبعیت از منبعی غیر الهی قلمداد شود (سبحانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۱).

آثار اعتقادی نبوت بر تفاوت حکم فقهی

دومین اصل از اصول دین اسلام، نبوت است؛ اصلی که بر شخصیت و رسالت پیامبر الهی استوار است و پس از ایمان به یگانگی خداوند پایه‌ای اساسی در منظومه اعتقادی مسلمانان محسوب می‌شود. پروردگار متعال، در یک طرح جامع و هدفمند، برای هدایت انسان به سوی کمال نهایی، پس از ایجاد زمینه شناخت توحید و معاد، پیام‌آورانی را برانگیخت تا با بهره‌گیری از وحی الهی، عقل، فطرت و اراده انسان را در مسیر



رشد و تعالی هدایت نمایند (مطهری، ۱۳۴۸، ج. ۱، ص. ۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۱۴). این فرستادگان الهی که در قرآن کریم به عنوان نبی و رسول یاد شده‌اند، واسطه‌های دریافت و ابلاغ پیام الهی به بشر هستند. قرآن درباره آنان می‌فرماید: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (حج/ ۷۵)؛ خدا از میان فرشتگان و از میان مردم رسولانی [برای هدایت مردم] برمی‌گزیند [تا فرشتگان وحی را دریافت کنند و به پیامبران برسانند و پیامبران هم وحی را پس از دریافت از فرشتگان به مردم ابلاغ کنند]؛ یقیناً خدا شما را شنوا و بیناست».

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های پیامبران الهی، عصمت است. مقصود از عصمت، نیرویی درونی و الهی است که انسان را از ارتکاب گناه و گرفتار شدن در خطا و اشتباه بازمی‌دارد. تمام متکلمان اسلامی در اصل برخوردار از عصمت پیامبران از مقام عصمت اتفاق نظر دارند؛ هرچند همان‌گونه که خواهیم دید، در حدود و گستره عصمت میان آنان دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. اقسام عصمت پیامبران را می‌توان در سه حوزه اصلی بررسی کرد:

(۶) عصمت از گناه: یعنی مصونیت از ارتکاب هرگونه گناه و مخالفت با اوامر و نواهی الهی؛

(۷) عصمت در دریافت و ابلاغ وحی: یعنی مصون ماندن از هرگونه اشتباه یا فراموشی هنگام دریافت و رساندن پیام الهی به مردم؛

(۸) عصمت از سهو و خطا: یعنی محفوظ بودن از خطا و لغزش در اجرای احکام الهی و اداره امور فردی و اجتماعی (سبحانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۱۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۲۷۰).

در این باره میان متکلمان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر متکلمان غیر امامیه (همچون اشاعره و ماتریدیه) این نوع از عصمت را برای پیامبران لازم نمی‌دانند و بر این باورند که ممکن است آنان در امور شخصی یا اجتماعی دچار خطا شوند، بی‌آنکه این امر به نبوت‌شان لطمه بزند (بزدوی، ۱۴۲۴، ۱۷۲؛ الخمیس، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۸۰). در مقابل، اکثریت متکلمان امامیه معتقدند که پیامبران از چنین عصمتی نیز برخوردارند و حتی در امور عادی زندگی از هرگونه اشتباه و نسیان مصون‌اند؛ تنها گروه اندکی در میان امامیه با این نظر موافق نیستند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ۱۰۲). دلیل اصلی امامیه بر اثبات این نوع عصمت آن است که تحقق کامل اهداف بعثت در گرو اعتماد مطلق مردم به پیامبر است. اگر پیامبر حتی در اموری غیر از ابلاغ وحی مرتکب خطا یا سهو شود، اعتماد عمومی نسبت به صدق و عصمت او متزلزل می‌گردد و مردم در پذیرش پیام الهی نیز دچار تردید خواهند شد. از این‌رو، برای آنکه حجت الهی بر مردم تمام شود و اهداف بعثت تحقق یابد، لازم است پیامبر در همه شئون زندگی اجتماعی و فردی از هرگونه سهو و خطا مصون باشد؛ زیرا از دست رفتن اعتماد در یک حوزه، به از میان رفتن اعتبار در دیگر حوزه‌ها نیز می‌انجامد (سبحانی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۵۳).

حنفیان در کلام، پیرو مکتب ماتریدیه هستند، بررسی دیدگاه ماتریدی درباره عصمت پیامبران می‌تواند تصویری روشن از مبانی اعتقادی جریان حنفی به دست دهد. ماتریدیه در موضوع عصمت می‌گویند:

عصمت اصلی است که اصل آن در میان مسلمانان محل اتفاق است، هرچند در تعیین گستره و حدود آن اختلاف نظرهایی وجود دارد. از دیدگاه ماتریدیان، مصونیت پیامبران از شرک و کفر، چه پیش از بعثت و چه پس از آن، به صورت مطلق از شرایط تحقق نبوت به شمار می‌رود و این مرتبه از عصمت را امری اجماعی میان مسلمانان می‌دانند. افزون بر این، عصمت از ارتکاب آگاهانه گناهان کبیره پس از بعثت نیز نزد آنان ضرورتی انکارناپذیر و از ارکان اساسی نبوت تلقی می‌شود. با این حال، درباره امکان صدور گناه کبیره پس از بعثت در حالت سهو، خطا یا نسیان - که در اصطلاح ماتریدی از آن به «زَلَه» یاد می‌شود - میان ایشان اختلاف پدید آمده است؛ به گونه‌ای که بیشتر ماتریدیان وقوع چنین امری را برای پیامبران جایز دانسته و آن را شرط نبوت محسوب نکرده‌اند، هرچند ظاهر سخن برخی دیگر حاکی از شرط دانستن همین مرتبه از عصمت نیز هست. در این زمینه، بزُدوی با رد لزوم عصمت از زَلات، و در عین حال تأکید بر ضرورت عصمت از گناهان کبیره عمدی، استدلال می‌کند که قرآن کریم در مواردی اعمالی را به برخی پیامبران نسبت داده است؛ اما این نسبت‌ها را نمی‌توان حمل بر ارتکاب آگاهانه و اختیاری گناه دانست، زیرا در چنین فرضی اعتماد به صدق گفتار پیامبران مخدوش می‌شود و غایت بعثت، که ایجاد اطمینان به راست‌گویی آنان است، تحقق نخواهد یافت. افزون بر این، ارتکاب گناه از روی اختیار موجب نفرت عمومی و سستی جایگاه اجتماعی پیامبران می‌گردد و مردم را از پذیرش دعوت آنان بازمی‌دارد. از این رو، بزُدوی این موارد را به سهو و نسیان محدود کرده و صدور گناه در چنین وضعیتی را با مقام نبوت ناسازگار نمی‌داند. در مقابل، درباره امکان ارتکاب گناه کبیره اختیاری پیش از بعثت نیز میان ماتریدیان دیدگاه واحدی وجود ندارد؛ برخی این امر را به کلی مردود شمرده‌اند، در حالی که گروهی دیگر، با قید نادر بودن، آن را قابل پذیرش دانسته‌اند (بزُدوی، ۱۴۲۴، ۱۷۲؛ الخمیسی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۸۰).

در اعتقاد امامیه، عصمت مطلق انبیا - به معنای مصونیت کامل آنان از هرگونه خطا، گناه و نسیان در همه مراحل زندگی، آثار اعتقادی متمایزی به همراه دارد. این دیدگاه، اطمینان کامل به صحت دریافت، حفظ و ابلاغ وحی را تضمین کرده و پیامبر (ص) را الگویی بی‌نقص در ساحت اعتقادی و عملی معرفی می‌کند. بر این اساس، آیاتی که ظاهر آن‌ها بر عتاب پیامبران دلالت دارد، به گونه‌ای تفسیر می‌شوند که با مقام نبوت و کمال انسانی آنان سازگار باشد، مانند حمل بر ترک اولی یا جنبه‌های آموزشی برای امت. افزون بر این، باور به عصمت مطلق انبیا در امامیه، مبنای نظری پیوند منسجم میان نبوت و امامت را فراهم ساخته و نظامی هماهنگ از هدایت معصومانه ترسیم می‌کند؛ امری که آن را از دیدگاه‌هایی چون ماتریدیه، که عصمت را دارای مراتب می‌دانند، متمایز می‌سازد. در این چارچوب، ایمان به نبوت به معنای پذیرش حجیت پیامبر و پیروی از دستورات و سیره عملی اوست. پیامبران الهی از جمله پیامبر اسلام (ص) به عنوان اسوه حسنه برای مؤمنان معرفی شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج. ۱۶، ص. ۴۳۲). خداوند در قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (احزاب/ ۲۱)؛ یقیناً برای شما در [روش و رفتار] پیامبر خدا الگوی نیکویی است برای کسی که همواره به خدا و روز قیامت امید دارد؛ و خدا را بسیار یاد می‌کند» و سبک زندگی آنان معیار هدایت و طاعت است. از این رو،



تبعیت از پیامبر اکرم (ص) بخش جدایی‌ناپذیر از ایمان به نبوت محسوب می‌شود (قرائتی، ۱۳۸۸، ج. ۹، ص. ۵۴۲). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا... (حشر/ ۷)؛ ... [از اموال و احکام و معارف دینی] آنچه را پیامبر به شما عطا کرد بگیرید و از آنچه شما را نهی کرد، باز ایستید...» و این الگوگیری با اعتقاد به عصمت مطلق در مقام نبوت تقویت می‌شود.

آثار اعتقادی امامت بر تفاوت حکم فقهی

در این قسمت به بررسی جایگاه امام از نظر متکلمین امامیه و ماتریدیه پرداخته می‌شود.

۱. امامت در دیدگاه حنفیه

در نگاه اهل سنت ماتریدیه، امامت منصبی الهی به شمار نمی‌آید، بلکه جایگاهی اجتماعی-سیاسی است که از طریق رأی و انتخاب مردم یا نمایندگان آنان تحقق می‌یابد. همان‌طور که جرجانی در تعریف امامت چنین می‌گوید: «امامت ریاست عامه در امور دین و دنیا است» (جرجانی، ۱۳۷۳، ج. ۸، ص. ۳۴۵)؛ حتی در پاره‌ای از موارد، ممکن است فردی با تکیه بر قدرت نظامی و غلبه سیاسی، زمام خلافت و حکومت را در دست گرفته و عنوان امام یا خلیفه را به خود اختصاص دهد. در همین چارچوب، پیروان این مکتب بر این باورند که امامت مفهومی هم‌سنگ با حاکمیت و مدیریت جامعه اسلامی است (نسفی، ۱۹۹۰، ج. ۲، ص. ۸۲۳). اغلب عالمان اهل سنت، با توجه به تصویرشان از ماهیت امامت و رابطه آن با امت، امامت را در زمره فروع دین و مسائل فقهی و احکام عملی می‌دانند. دلیل این دیدگاه آن است که در نظر آنان، محور اصلی امامت، وجوب انتخاب رهبر امت اسلامی توسط مردم است و طبیعتاً بحث از وجوب امری شرعی، در حوزه علم فقه و احکام عملی قرار می‌گیرد (ابن خلدون، ۱۹۸۴، ج. ۱، ص. ۲۱۲؛ بزدوی، ۱۴۲۴، ۱۹۳). برای نمونه، تفتازانی در شرح «مقاصد» می‌نویسد: «در این مطلب اختلافی نیست که مباحث امامت با علم فروع (علم فقه) تناسب بیشتری دارد، چرا که بازگشت آن به این مسئله است که گماردن امامی که صفات ویژه‌ای دارد، از واجبات کفایی است... و شکی نیست که این امر از احکام عملی است نه اعتقادی.» (تفتازانی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۳۲)؛ به همین دلیل، آن دسته از متکلمان اهل سنت که امامت را در آثار کلامی خود مطرح کرده‌اند، معمولاً این کار را صرفاً به هدف پیروی از روش رایج انجام داده‌اند، نه به این دلیل که امامت را جزو مسائل کلامی بدانند (ابن خلدون، ۱۹۸۴، ج. ۱، ص. ۲۱۲؛ بزدوی، ۱۴۲۴، ۱۹۳)؛ بنابراین امام شخصی تلقی می‌شود که مسئول اجرای احکام و حدود شرعی بوده و وظایفی همچون سازمان‌دهی نیروهای نظامی، پاسداری از مرزها و تأمین نظم عمومی را بر عهده دارد. با توجه به این برداشت، می‌توان گفت که مسئله امامت در نگرش ماتریدیه، امری فرعی و ناظر به سامان‌دهی امور دنیوی و رفع اختلافات اجتماعی است (بزدوی، ۱۴۲۴، ۱۸۶). بدیهی است دیدگاهی که شأن امام را صرفاً به حوزه دنیا محدود می‌سازد و او را به کارکردهای مادی تقلیل می‌دهد، نمی‌تواند انتظار آثار و نتایج معنوی و اخروی از نهاد امامت داشته باشد.

۲. امامت در مکتب امامیه

در مقابل، مکتب شیعه امامت را مقامی الهی و در امتداد رسالت پیامبر اکرم (ص) می‌داند. از این رو، امام تنها با نصب و تعیین الهی برگزیده می‌شود و باید از شایستگی‌ها و فضایل ویژه‌ای برخوردار باشد تا بتواند تداوم‌بخش هدایت و رهبری پیامبر (ص) باشد. به بیان دیگر، در دیدگاه شیعه، امام وارث مقام معنوی و رهبری پیامبر (ص) است و باید تمام ویژگی‌های او جز دریافت وحی را دارا باشد. امام شخصی است معصوم از خطا و گناه، آگاه به علوم الهی و توانمند در تفسیر بی‌نقص قرآن و سنت پیامبر (ص)؛ بدین ترتیب، او رهبری همه‌جانبه امت اسلامی را در عرصه‌های دینی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی بر عهده دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۹۸؛ مطهری، ۱۳۹۰، ج. ۴، ص. ۷۱۴).

با توجه به جایگاه امام، مسئولیت‌هایی متوجه امام است (مطهری، ۱۳۹۰، ج. ۴، ص. ۷۲۵) مانند تفسیر آیات قرآن و بیان رموز و اسرار آن، بیان وظایف دینی مسلمانان در حوزه احکام فردی و اجتماعی، پاسخ‌گویی به شبهات دشمنان اسلام و رد اعتراضات آنان نسبت به حقانیت دین، حفظ کیان آموزه‌های اسلامی و جلوگیری از تحریف آن و... . واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که پس از رحلت پیامبر (ص)، نیاز جامعه اسلامی به این امور همچنان پابرجا بود چرا که پس از ایشان چالش‌هایی برای جامعه اسلامی به وجود آمد. این چالش‌ها عبارت‌اند از: اختلاف شدید مفسران در تفسیر برخی آیات قرآن، اختلافات مسلمانان در احکام عملی و برداشت‌های مختلف از سنت پیامبر، هجوم شبهات و تهاجمات فکری از سوی غیرمسلمانان، انتشار هزاران حدیث مجعول پس از وفات پیامبر (ص) (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۴۹۹). این موارد همگی نشان می‌دهد که امت اسلامی برای ادامه مسیر هدایت دینی خود نیازمند جانشینی بود که بتواند این وظایف را بر عهده گیرد و بدون امداد الهی قادر به انجام این امور نبود.

در منظومه فکری اسلام، واگذاری مسئولیت هدایت امت پس از پیامبر (ص) تنها دو صورت قابل تصور است. نخست آنکه خداوند امور دینی امت را با آنکه می‌داند آنان به تنهایی از حفظ تمام و کمال شریعت ناتوان‌اند به خودشان واگذار کند. این فرض به روشنی باطل است؛ زیرا لازمه‌اش نقض غرض از بعثت و تشریح دین است، و چنین کاری از خدای حکیم که افعالش بر اساس مصلحت و هدف‌داری است، محال می‌نماید. بنابراین تنها راه معقول آن است که خداوند شخصی شایسته را به‌عنوان جانشین پیامبر برگزیند و به امت معرفی کند تا پس از رحلت رسول خدا (ص)، محور وحدت امت باشد، تداوم وظایف دینی را تضمین کند، به شبهات پاسخ دهد و از تحریف تعالیم اسلامی جلوگیری نماید. با روشن شدن بطلان فرض نخست، نتیجه آن است که حکمت الهی اقتضا می‌کند امامی منصوب از سوی خدا و پیامبر تعیین گردد تا حافظ شریعت و راهبر جامعه باشد (سبحانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۴۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۴۳؛ واعظ موسوی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۹۷). در مکتب امامیه، امامت ادامه همان ربوبیت تشریحی الهی است. خداوند پس از پیامبر اکرم (ص)، برای استمرار هدایت و تفسیر صحیح شریعت، امامان معصوم (ع) را منصوب کرده است. به بیان دیگر، تشریح، تبیین و اجرای احکام الهی باید در پرتو ولایت معصوم انجام گیرد تا دین از تحریف، انحراف و قرائت‌های بشری مصون بماند.



آثار اعتقادی معاد بر تفاوت حکم فقهی

معاد از اصول اساسی دین اسلام و دیگر ادیان الهی است (مصباح یزدی، بی تا، ص. ۳۶۳). در اصطلاح متکلمان، به معنای بازگشت روح به جسم پس از مرگ و آغاز زندگی دوباره انسان در روز قیامت می باشد. بر اساس این اصل، همه انسان ها در قیامت دوباره زنده می شوند، اعمال آنان در پیشگاه خداوند سنجیده می گردد و هر کس به پاداش یا کیفر کردار خویش می رسد (سبحانی، ۱۴۱۳، ج. ۴، ص. ۱۵۸)؛ آن گونه که در حدیثی نبوی آمده است: «الْمَعَادُ مِضْمَارُ الْعَمَلِ، فَمُعْتَبَطٌ بِمَا احْتَقَبَ غَانِمٌ، وَ مُبْتَسَسٌ بِمَا فَاتَهُ نَادِمٌ؛ معاد، میدان [رسیدگی به] عمل است. کسی که [در دنیا] کار کرده نکو حال و بهره مند باشد و آن که از دست داده اندوهگین و پشیمان باشد» (محمدی ری شهری، بی تا، ج. ۳، ص. ۲۱۵۰).

در معارف اسلامی، معاد پس از توحید مهم ترین اصل اعتقادی شمرده می شود و ایمان به آن شرط مسلمانی دانسته شده است؛ به گونه ای که انکار آن، خروج از دایره اسلام به شمار آمده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج. ۲، ص. ۵۰۷؛ سبحانی، بی تا، ص. ۱۵). اعتقاد به معاد، نه تنها ریشه در وحی دارد بلکه در آیات بسیاری از قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال/۸۷)؛ پس هر کس هم وزن ذره ای نیکی کند، آن نیکی را ببیند، و هر کس هم وزن ذره ای بدی کند، آن بدی را ببیند. در قرآن کریم حدود ۱۴۰۰ تا ۲۰۰۰ آیه به طور مستقیم یا غیرمستقیم به موضوع معاد و زندگی اخروی پرداخته است (مصباح یزدی، بی تا، ص. ۳۴۱-۳۶۳).

از نظر ماتریدیه، همانند دیگر مکاتب اصلی اسلامی، معاد حقیقی و واقعی است؛ انسان پس از مرگ پایان وجودش نیست، بلکه در روز قیامت بدن و روح با هم برانگیخته می شوند و انسان در برابر خدا برای حساب اعمال حاضر می گردد. این دیدگاه مبتنی بر ادله نقلی و نصوص اسلامی است و ماتریدیان آن را پذیرفته اند. آن ها در بحث حشر و بعث، بر این باورند که اجزاء اصلی و فرعی بدن انسان در قیامت به صورت حقیقی حشر می شوند، یا اگر نه تنها اجزاء اصلی، دست کم انسان با همین بدن جهان دنیا در صحنه قیامت حاضر خواهد شد، زیرا این باور با آیات و روایات مربوط به بازگشت انسان در روز جزا سازگار است. این دیدگاه ماتریدیه، با تأکید بر عقلانی بودن و نقلی بودن معاد، نشان می دهد که قیامت نه نمادین است و نه صرفاً روحانی؛ بلکه درک و حضور در آن واقعه، حقیقتی هستی شناختی برای انسان محسوب می شود. متکلمان ماتریدی برای اثبات معاد از آیات و روایات بهره می برند و در ضمن از ادله عقلانی نیز حمایت می جویند، زیرا بازگشت انسان در برابر عدالت الهی را با حقیقت عدالت خداوند پیوند می دهند (جلالی، ۱۳۸۶، ۱۰۲؛ الخمیس، بی تا، ج. ۱، ص. ۴۹۵).

اعتقاد به معاد، نقشی بنیادین در سامان دهی حیات فردی و اجتماعی دارد؛ از جمله آثار آن می توان به اجرای عدالت، سلامت جامعه، امیدواری در برابر سختی ها، و رعایت حقوق دیگران اشاره کرد. به باور عالمان شیعه، پیامبران الهی پس از دعوت به توحید، بیشترین تلاش خود را بر اثبات و تبیین معاد متمرکز کرده اند. آیت الله مصباح یزدی در این باره معتقد است که با تأمل در آیات قرآن روشن می شود بخش قابل توجهی از سخنان پیامبران و مجادلات آنان با مردم، پیرامون معاد بوده است؛ تا آنجا که می توان گفت

آنان در تبیین و اثبات معاد بیش از توحید کوشیده‌اند، چراکه مردم به دلیل میل به بی‌بندوباری و گریز از مسئولیت، در پذیرش این اصل مقاومت و سرسختی بیشتری نشان می‌دادند (مصباح یزدی، بی‌تا، ص. ۳۴۱-۳۴۲)؛ همان‌گونه که در حدیث نبوی آمده:

يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، إِنَّ الرَّأْيَ لَا يَكْذِبُ أَهْلَهُ، وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ لَتَمُوتَنَّ كَمَا تَمَامُونَ، وَ لَتُبْعَنَّ كَمَا تَسْتَيْقِظُونَ، وَ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ دَارٌ إِلَّا جَنَّةٌ أَوْ نَارٌ، وَ خَلِقُ جَمِيعِ الْخَلْقِ وَ بَعْثُهُمْ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ كَخَلْقِ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ بَعْثُهَا، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «مَا خَلَقْتُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ»؛ ای فرزندان عبدالمطلب! راهنما به افراد خود دروغ نمی‌گوید. سوگند به آن که مرا به حق برانگیخت، همچنان که می‌خواهید، می‌میرید و همچنان که بیدار می‌شوید، برانگیخته می‌شوید. بعد از مرگ سزایی جز بهشت یا دوزخ نیست. آفرینش همه خلائق و برانگیختن آن‌ها برای خداوند عزوجل همچون آفرینش و برانگیختن یک نفر است. (مجلسی، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۴۷)

یکی از مباحث بحث برانگیز در معادشناسی، مسئله پاداش و کیفر اخروی نسبت به عمل است که در دو دیدگاه امامیه و ماتریدیه بررسی می‌شود. در دیدگاه امامیه پاداش و کیفر اخروی، نتیجه مستقیم و تجسم‌یافته اعمال انسان در دنیا هستند. به بیان دیگر، مجازات و پاداش در عالم آخرت امری تحمیلی و قراردادی نیست، بلکه بازتاب طبیعی آثار و پیامدهای اعمال انسان در ساحت روح و وجود اوست. این معنا در متون دینی به وضوح مورد تأکید قرار گرفته است. برای نمونه، قرآن کریم با به‌کارگیری تعبیر «کشت و زراعت»، رابطه دنیا و آخرت را تبیین می‌کند و اعمال انسان را به بذری تشبیه می‌نماید که ثمرات آن در جهان دیگر برداشت می‌شود. چنین تعبیری نشان می‌دهد که آنچه انسان در آخرت با آن مواجه می‌شود، چیزی جز محصول رشدیافته رفتارهای نیک و بد او در دنیا نیست. بر اساس این دیدگاه، اعمال انسان نابود نمی‌شوند، بلکه با تغییر صورت و کیفیت، در عالم دیگر به شکلی متناسب با حقیقت خود ظاهر می‌گردند و همواره همراه انسان باقی می‌مانند؛ گاه موجب آرامش و لذت و گاه سبب رنج و عذاب. از این منظر، پاداش و کیفر نه جنبه انتقامی دارند و نه برای عبرت دیگران یا اصلاح فرد گناهکار طراحی شده‌اند، بلکه «اثر عمل» به شمار می‌آیند. تمثیل مزرعه نیز در روایات اسلامی بر همین معنا دلالت دارد؛ دنیا به منزله کشت‌زار و آخرت محل برداشت معرفی شده است. همان‌گونه که کاشت بذر گیاهان زیان‌آور، محصولی دردآور و آزاردهنده به دنبال دارد و کاشت بذر گل‌ها به رویش زیبایی و طراوت می‌انجامد، اعمال انسان نیز نتایج متناسب با ماهیت خود به بار می‌آورند. در هیچ یک از این دو حالت، ظلمی صورت نگرفته و چیزی بدون حساب به انسان داده نمی‌شود؛ بر این اساس، اگر آثار اعمال نیک یا بد انسان، ماهیتی پایدار و جاودانه بیابند و انسان را برای همیشه در نعمت یا عذاب قرار دهند، این امر نه با عدالت الهی ناسازگار است و نه مجالی برای اعتراض باقی می‌گذارد؛ زیرا انسان در حقیقت با نتیجه انتخاب‌ها و رفتارهای خویش روبه‌رو می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ۲۶۸).



در دیدگاه ماتریدیه، هرچند تمامی افعال در قلمرو مشیت و اراده الهی قرار دارند و از حیث آفرینش به خداوند نسبت داده می‌شوند، اما انسان در افعال تکلیفی خود دارای اختیار و قدرت واقعی است. از این رو، انتساب ثواب و عقاب اخروی به اعمال انسان، امری معقول و عادلانه به شمار می‌آید. ماتریدیه با تبیین نظریه «خلق و کسب»، معتقدند که افعال بندگان مخلوق خداوند است، اما تحقق آن‌ها از طریق اراده و انتخاب انسان صورت می‌گیرد. همین اختیار، مبنای مسئولیت اخلاقی و استحقاق پاداش و کیفر در عالم آخرت است. بدین ترتیب، پاداش و کیفر اخروی نه حاصل جبر، بلکه نتیجه مستقیم اعمال اختیاری انسان در دنیا است؛ امری که با عدالت الهی و اصل تکلیف سازگار بوده و تمایز روشنی میان افعال اختیاری و افعال اضطراری برقرار می‌سازد (الخمیس، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۰۶).

نتیجه‌گیری

بررسی آثار اعتقادی مبانی تشریح در فقه امامیه و حنفیه نشان می‌دهد که اختلاف‌های فقهی میان این دو مکتب، صرفاً به تفاوت در روش‌های اجتهادی یا برداشت‌های فقهی محدود نمی‌شود، بلکه ریشه در مبانی کلامی و اعتقادی آنان دارد. مبانی‌ای مانند توحید در ربوبیت تشریحی و اطاعت، نحوه تلقی از نبوت و حجیت سنت، جایگاه امامت و مرجعیت دینی پس از پیامبر (ص)، و نیز برخی لوازم اعتقاد به معاد، در شکل‌دهی به ساختار استنباط فقهی این دو مکتب نقش اساسی ایفا کرده‌اند. در فقه امامیه، اعتقاد به استمرار هدایت الهی از طریق امامان معصوم (ع) و مرجعیت علمی آنان، موجب تأکید بیشتر بر نصوص دینی و روایات اهل بیت (ع) و احتیاط در به‌کارگیری ابزارهای اجتهادی مبتنی بر رأی شده است. در مقابل، فقه حنفی در چارچوب مبانی اعتقادی خود و در شرایط فقدان مرجعیت معصوم، به توسعه روش‌های اجتهاد عقلی مانند قیاس و استحسان روی آورده و از این طریق به پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید فقهی پرداخته است. بر این اساس، می‌توان گفت که مبانی اعتقادی تشریح، نقشی بنیادین در تعیین منابع، روش‌ها و قلمرو اجتهاد در هر یک از این دو مکتب فقهی دارند. فهم این پیوند میان کلام و فقه، علاوه بر تبیین دقیق‌تر تفاوت‌های فقهی، می‌تواند زمینه‌ای برای گفت‌وگوی علمی عمیق‌تر میان مذاهب اسلامی فراهم آورد و نشان دهد که بسیاری از اختلافات فقهی، ریشه در تفاوت در مبانی نظری و اعتقادی دارند، نه صرفاً در برداشت‌های فقهی جزئی.

منابع

قرآن کریم

- ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱). *المحکم و المحيط الأعظم* (ج ۴). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۷). *الانتقاء فی فضائل الأئمة الثلاثة*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۹۸۴). *تاریخ ابن خلدون*. بیروت: دار القلم.
- ابوزهره، محمد. (۱۴۱۷). *أبو حنیفه: حیاته و عصره*. قاهره: دارالفکر العربی.
- احسائی، محمد بن علی. (۱۴۱۰). *الأقطاب الفقهیه علی مذهب ائمه امامیه* (ج ۱). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- اخطب خوارزم، موفق بن احمد. (۱۴۰۱). *مناقب أبی حنیفه*. بیروت: مؤسسه النشر اسلامی.
- ازهری، محمد بن احمد. (بی تا). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- انصاری، زکریا بن محمد. (۱۴۱۸). *فتح الوهاب* (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بزدوی، محمد بن محمد. (۱۴۲۴). *أصول الدین* (ج ۱). قاهره: المکتبه الأزهريه للتراث.
- تفتازانی، سعدالدین. (بی تا). *شرح المقاصد* (ج ۵) (تحقیق عبدالرحمن عمیره). قم: انتشارات شریف رضی.
- جرجانی، سید شریف. (۱۳۷۳). *شرح المواقف* (ج ۸). قم: انتشارات شریف رضی.
- جلالی، سید لطف الله. (۱۳۸۶). *تاریخ و عقائد ماتریدیه*. قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *تبیین براهین اثبات خدا*. تهران: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). *وحی و نبوت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)* (ج ۳) (تحقیق و تنظیم علی زمانی قمشه‌ای). قم: نشر اسراء.
- الخمیس، محمد بن عبدالرحمن. (بی تا). *أصول الدین عند ائمه امامی حنیفه* (ج ۱). عربستان: دار الصمیعی.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۳). *هرمنوتیک؛ منطق فهم دین*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۳). *اهلیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (بی تا). *اندیشه‌های جاوید*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (بی تا). *مرزهای توحید و شرک در قرآن*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (بی تا). *منشور جاوید*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (بی تا). *وهابیت؛ مبانی فکری و کارنامه عملی*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سرخسی، شمس الدین. (۱۴۰۶). *المبسوط*. بیروت: دار المعرفة.
- شهید اول، محمد بن مکی. (بی تا). *القواعد و الفوائد*. قم: مکتبه المفید.
- شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). *المقنعة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- صیمری، حسین بن علی. (۱۴۰۵). *أخبار أبی حنیفه و أصحابه*. بیروت: عالم الکتب.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۰۲). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج ۱۶). قم: دارالکتب الاسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰). *تحریر الأحکام*. قم: مؤسسه ائمه امام صادق (ع).
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). *تفسیر نور* (ج ۹). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول* (ج ۱۱). بیروت: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (بی تا). *بحار الأنوار* (ج ۷). بیروت: دار إحياء التراث العربی.



- محمدی ری شهری، محمد. (بی تا). *میزان الحکمة*. بی جا: بی نا.
- مدرسی طباطبائی، سید حسین. (۱۳۶۸). *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. مشکینی، علی. (۱۴۱۳). *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها* (ج ۱). قم: الهادی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). *آموزش عقاید* (ج ۱). تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (بی تا). *معارف قرآن*. بی جا: بی نا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۴۸). *نبوت*. بی جا: بی نا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *مجموعه آثار* (ج ۴ و ۱۵). تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۶). *معاد و جهان پس از مرگ*. قم: سرور.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). *یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نجار، محمد علی و دیگران. (بی تا). *المعجم الوسیط* (ج ۲). استانبول: دار الدعوة.
- نسفی، ابو معین. (۱۹۹۰). *تبصرة الأدلة فی أصول الدین علی طریقة اقامه اَبی منصور الماتریدی* (ج ۲). آنکارا: رئاسة الشئون الدینیة للجمهوریة الترتکیة.
- واعظ موسوی، سید علی اکبر. (۱۳۸۶). *میزان حق یا شرح فصل امامت از تجرید الکلام خواجه نصیر طوسی*. تهران: مرکز فرهنگی و انتشاراتی منبر.