

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ

صاحب امتیاز: مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت [ع]

مدیر مسئول: مهدی مکارم

سر دبیر: مهدی فرمانیان

جانشین سر دبیر و مدیر داخلی: حسین قاضی زاده

اعضای هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

آیت الله احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)

حجت الاسلام والمسلمین حسین رجبی (استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب)

حجت الاسلام والمسلمین عزالدین رضائزاد (دانشیار جامعة المصطفی العالمیه)

حجت الاسلام والمسلمین حسن ضیاء توحیدی (استاد حوزه علمیه قم)

آیت الله نجم الدین طبری (استاد حوزه علمیه قم)

آیت الله احمد عابدی (دانشیار دانشگاه قم)

حجت الاسلام والمسلمین مهدی فرمانیان (دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب)

آیت الله علی کورانی (استاد حوزه علمیه قم)

صفحه آرا و طراح جلد: محبوب محسنی

ویراستار: زینب صالحی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: سید محمد حسین سجادی

مترجم چکیده ها به عربی: سید حسین صافی

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

نشانی: قم، میدان جانبازان، خیابان شهید فاطمی، کوچه ۲، فرعی اول دست راست، پلاک ۳۱.

تلفکس: ۰۲۵-۳۷۷۴۰۷۲۹-۳۷۷۴۲۶۶۹

Email: info@darolelam.ir - website: darolelam.ir

مسئولیت علمی مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است، و دیدگاه های نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش نامه نیست.

فراخوان مقاله

پژوهش نامه سلفی پژوهی، از محققان محترمی که مایل به نشر آثار خود در این پژوهش نامه هستند، دعوت می‌کند مقالات خود را در موضوعات مرتبط با پژوهش نامه، با رعایت موارد مذکور در راهنمای نگارش مقالات، به دفتر نشریه ارسال کنند.

محورهای پژوهش نامه:

۱. تاریخ تفکر سلفی کبری
 ۲. نقد مبانی سلفیه
 ۳. نقد عقاید سلفیه
 ۴. جریان شناسی سلفیه
- و سایر مباحث مرتبط با موضوع سلفیه

♦ راهنمای تنظیم مقالات

از محققان گرامی تقاضا می‌شود در مقالات خود نکات ذیل را رعایت کنند:

۱. مقاله ارسالی، پیش از این یا هم‌زمان، به سایر نشریات ارسال یا چاپ نشده باشد.
۲. تحقیق، مستند و مناسب با نشریه تخصصی باشد.
۳. مقاله‌های پذیرفته‌شده بر اساس نوبت و با توجه به موضوع پژوهش‌نامه، به چاپ خواهند رسید، اما آن دسته از مقاله‌های پژوهشی که دارای جنبه‌هایی از ابتکار، نوآوری و به‌روز بودن منابع باشند، بر سایر مقالات تقدم دارند.
۴. مسئولیت علمی مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است و دیدگاه‌های نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش‌نامه نیست.
۵. مقاله، باید در قالب Word، با قلم Noor_Mitra و شماره ۱۴ در متن و ۱۰ در پاورقی باشد.
۶. متون عربی به‌کار رفته در متن، با قلم متفاوت نگاشته شود.
۷. حتماً توجه شود مقالات ارسالی بین ۵۰۰۰ کلمه تا حداکثر ۶۰۰۰ کلمه باشد و حتی الامکان از مقالات دنباله‌دار پرهیز شود (در صورت افزایش صفحات، مؤسسه مقاله را تقطیع خواهد کرد).
۸. مقالات تایپ شده و فایل آن، به صورت حضوری یا از طریق ایمیل ارائه شوند.
۹. پژوهش‌نامه در پذیرش، رد، تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است و مقالات رسیده مسترد نخواهد شد.
۱۰. در صورت پذیرش مقالات امتیاز مقاله از آن مؤسسه است و با ذکر نام نویسنده، می‌تواند در هر جا که لازم می‌داند، از آن استفاده کند.
۱۱. استفاده از مطالب مجله در نوشتن مقالات و کتاب با ذکر منبع مانعی ندارد.

از نویسندگان محترم درخواست می‌شود مقالات خود را به شیوه زیر تنظیم کنند:

۱. صفحه اول: صفحه عنوان باید شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی پژوهشگر و ذکر درجه علمی، نشانی پست الکترونیک (Email)، تلفن تماس و نشانی مؤلف باشد.
۲. چکیده: خلاصه مقاله است که بین ۷۰ تا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.
۳. کلیدواژه: واژگان کلیدی است که حداکثر در ۷ کلمه تنظیم شود.
۴. مقدمه: دربردارنده بیان مسئله و ضرورت انجام پژوهش، پیشینه تحقیق و مبانی نظری، اهداف، پرسش‌ها یا فرضیه‌های تحقیق است.
۵. ارجاعات پاورقی، به این ترتیب ذکر شود:
 - ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام مؤلف، نام کتاب (ایتالیک)، ج...، ص... .
 - ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام مؤلف، «عنوان مقاله (داخل گیومه)»، نام نشریه (ایتالیک)، دوره، شماره نشریه، زمان انتشار، صفحه.
 - ارجاع به سایت (سایت باید رسمی و معتبر باشد): نام خانوادگی، نام مؤلف، «عنوان مقاله»، عنوان سایت، لینک سایت.
۶. در پایان مقاله نتیجه آن در ۴۰۰ - ۳۰۰ کلمه تحت عنوان «جمع‌بندی و نتیجه‌گیری» ذکر شود.
۷. در پایان مقاله فهرست منابع (کتاب‌نامه) با مشخصات کامل به این ترتیب ذکر می‌شود:
نام خانوادگی، نام: نام کتاب یا «مقاله»، مترجم یا مصحح، محل نشر: ناشر، سال.

برای نمونه:

امینی، عبدالحسین، الغدیر، مترجم: محمدتقی واحدی، تهران، بنیاد بعث، چاپ پنجم، ۱۳۶۸ش.

فهرست مطالب

۷.....	بررسی و نقد دلیل وهابیت بر انقطاع عمل بعد از موت
	حسین قاضی زاده / مهدی فرمانیان
۲۷.....	نقد دیدگاه وهابیت درباره عبادت، با نظر به آیه ﴿وَرَفَعْنَا فِيهِ عَلَى الْعَرْشِ لَّهُ سُجْدًا...﴾
	یزدان محمدی / قادر حیدری فسائی
۴۷.....	راهبرد تکفیری و ضد وحدت عربستان سعودی در عرصه آموزش و رسانه
	کامیار صداقت ثمرحسینی
۷۵.....	بررسی و نقد منهج قفاری در کتاب اصول مذهب الشيعة
	ابوالفضل قاسمی / فتح الله نجارزادگان
۹۵.....	ردی بر کتاب متی یشرق نورک ایها المنتظر
	مرتضی ترابی
۱۱۷.....	بررسی و نقد دیدگاه سلفیان در خصوص مجاز
	احمد علیداد / سید حسن آل مجدّد

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۲ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۷/۲۸ ♦ صفحات: ۷-۲۵

بررسی و نقد دلیل وهابیت بر انقطاع عمل بعد از موت

حسین قاضی زاده *

مهدی فرمانیان **

چکیده

موت در نگاه وهابیت به عنوان پایان عمل ذکر شده است. لذا درخواست هر گونه عمل، اعم از دعا کردن یا اجابت حوائج از میت منتفی دانسته شده، حتی اگر میت، برترین مخلوقات عالم، پیامبر اعظم ﷺ باشد. آنان برای مستند کردن مدعای خود ادله‌ای آورده‌اند که از جمله پرتکرارترین آنها، روایت نبوی مبنی بر انقطاع عمل بعد از موت است. اما این تفسیر از روایت، که بیانگر قطع هر گونه عمل بعد از موت است با ادله پذیرفته شده نزد وهابیت، از قبیل روایات صلاة انبیا در قبور، روایات رد سلام و صلاة، و روایات عرض اعمال نقض می‌شود. حل روایت به این است که آنچه بعد از موت از انسان قطع می‌شود اجر بر عمل است نه اینکه بعد از موت هیچ عملی از شخص صادر نمی‌شود؛ چراکه میت بعد از موت نیز حی است و حی به اقتضای حیات، قطعاً عمل نیز خواهد داشت، اما بر این اعمال اجری نخواهد بود. **کلیدواژه‌ها:** وهابیت، قدرت نداشتن بر اجابت، انقطاع عمل، عرض اعمال، رد سلام، اجر عمل.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم، کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی، پژوهشگر مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام)

h.ghazizade110@gmail.com

** دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

تعامل با اولیای خدا و صالحان در طول تاریخ موجب ایجاد مباحث اعتقادی متنوع و گاه تشکیل گروه‌ها و مذاهب مختلف کلامی شده است. مباحثی از قبیل توسل، طلب شفاعت، استغاثه، زیارت و سفر برای آن و بناء بر قبور و مباحث دیگری که همگی حول موضوع اولیای الهی و تعامل با ایشان قابل جمع است، امواج و افکار متنوعی را در طول تاریخ ایجاد کرده که محدوده تنوع این افکار انسان را به شگفتی وامی‌دارد. بعضی از ایشان، اولیای الهی را تا حد الوهیت بالا بردند، کما اینکه حضرت مسیح را اله پنداشتند و برخی نیز ایشان را با عصای چوبی خود قیاس کردند و عصای خود را به ایشان ترجیح دادند.^۱

در این میان، وهابیت، به واسطه سوارشدن بر امواج این افکار توانست موجودیت خویش را تثبیت کند و با ترسیم چهره‌ای خشک و خشن با حربه مبارزه با شرک و اعتلای کلمه توحید شروع به تکفیر مسلمانان و تصاحب مال و اموال ایشان کرد و بنای خویش را بر خون مسلمانان بنیان نهاد.

عنوان شرک بهترین اتهام برای تصاحب مایملک مسلمانان بود و برای اثبات این عنوان به هر وسیله ممکن دست یازیده شد. از قرآن کریم و سنت پیامبر عزیز اسلام ﷺ گرفته تا اقوال سلف امت و ائمه مذاهب و بزرگان دین؛ از برهان گرفته تا استفاده از قیاس و سد ذرایع و استحسان؛ تا به هر طریق ممکن، شرک و خروج از اسلام را ثابت کنند.

انطباق عنوان عبادت غیرالله بر عملکرد مسلمانان، تطبیق عنوان دعای غیرالله بر درخواست از صالحان، مقایسه عمل مشرکان بت‌پرست با مسلمانان و اولیای الهی با

۱. «ربما أنهم قالوا ذلك بحضرة فيرضى به حتى أن بعض أتباعه كان يقول عصای هذه خير من محمد لأنها ينتفع بها في قتل الحية ونحوها ومحمد قد مات ولم يبق فيه نفع أصلاً وإنما هو طارش»؛ زینی دحلان، أحمد بن السید، الدرر السنية فی الرد علی الوهابية، ص ۱۱۰؛ صدقی زهاوی، جمیل، الفجر الصادق، ص ۱۳.

اصنام،^۱ نفی سماع از ایشان بعیداً و حتی قریباً،^۲ نفی قدرت بر عمل ایشان بعد از موت و ... از جمله دلایلی است که برای اثبات شرک، هم در الوهیت و هم در ربوبیت، استفاده شده و برای هر یک از این عناوین نیز به هر مستمسکی تمسک شده است.

اما آنچه در این تحقیق، از میان موارد مذکور بررسی شده، موضوع نفی قدرت بر عمل بعد از موت است. در واقع، این قسمت از بحث در رتبه آخرین مباحثی است که ارزیابی می‌شود. به عبارت دیگر، بعد از اینکه ثابت شد اولیای الهی در برزخ حیات دارند و قادر به سماع هستند و سماع از بعید نیز دارند، نوبت به این بحث می‌رسد که آیا قدرت بر انجام دادن آنچه از ایشان درخواست شده نیز دارند یا خیر. بنابراین، فرض حیات و سماع به نحو مطلق باید قبل از بحث انجام شده باشد و در این مقاله به نحو اصل موضوعی در نظر گرفته شده و به اثبات آن پرداخته نشده است.

وهابیت برای اثبات «قدرت نداشتن اموات بر اجابت درخواست» به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که از مهم‌ترین ادله ایشان روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که به زعم وهابیت دلالت بر انقطاع عمل دارد. موضوع این مقاله بیان استدلال وهابیت بر حدیث مذکور و بررسی سندی و دلالتی روایت است.

عبارات وهابیت در استفاده از روایت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

روایت مذکور در مکتوبات بزرگان وهابیت، از مؤسس آن، ابن عبدالوهاب گرفته تا معاصران، دیده می‌شود. ابن عبدالوهاب در مکتوبات خود برای اثبات «شرک بودن طلب از اموات» می‌آورد: «طلب الحوائج من الموتی، والاستغاثة بهم والتوجه إليهم. وهذا أصل شرک العالم، لأن الميت قد انقطع عمله، وهو لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، فضلا لمن استغاث

۱. «وذلك لأن هذا الميت ميت جماد، وقد نعى الله سبحانه وتعالى على المشركين الذين يدعون الأصنام»؛ ابن عثيمين، محمد، فتاوی نور علی الدرب، ج ۱۶، ص ۱۶.

۲. «الأصل في الأموات أنهم لا يسمعون نداء من ناداهم من الناس»؛ هیئت کبار العلماء، فتاوی اللجنة الدائمة، ج ۱، ص ۱۱۲.



به»؛^۱ «در خواست از اموات، استغاثه و توجه به ایشان اصل شرک در عالم است. زیرا عمل میت قطع شده است و او مالک بر نفس خویش برای جلب نفع یا دفع ضرری نیست، چه رسد به اینکه برای مستغیث نفعی داشته باشد»؛ ابن عثیمین نیز بارها از این روایت برای نفی قدرت اموات بر اجابت استفاده کرده است:

لكن على فرض أنهم يسمعون فإنهم لا ينفعون غيرهم، بمعنى أنهم لا يدعون الله له، ولا يستغفرون الله له، ولا يمكنهم الشفاعة لهم... لأن الإنسان إذا مات انقطع عمله، حتى النبي عليه الصلاة والسلام عندما مات انقطع عمله؛^۲
بر فرض که ایشان قادر بر سماع باشند باز هم نمی توانند به دیگران نفعی برسانند به این معنا که ایشان قادر نیستند خدا را بخوانند یا طلب مغفرت یا شفاعت کنند... زیرا وقتی انسان از دنیا برود، عملش قطع خواهد شد، حتی پیامبر ﷺ زمانی که از دنیا برود عملش قطع خواهد شود.

بن باز نیز در مکتوبات خود بارها از این روایت بهره برده است: «والنبي ﷺ وغيره من الأموات لا يملكون التصرف بعد الموت، بشفاعة ولا بدعاء ولا بغير ذلك، الميت إذا مات انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له».^۳ در کتاب اللجنة الدائمة للفتوى، که موضع رسمی عقاید وهابیت است، نیز استفاده از این روایت مشهود است:

الأصل في الأموات أنهم... لا يستجيبون دعاء من دعاهم، ولا يتكلمون مع الأحياء من البشر ولو كانوا أنبياء، بل انقطع عملهم بموتهم؛ لقول... وقول رسول الله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، وولد صالح يدعو له وعلم ينتفع به».^۴

۱. آل عبداللطيف، عبدالعزيز، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ج، ص ۲۱۳..

۲. ابن عثيمين، محمد، لقاء الباب المفتوح، الموقع الرسمي لفصلية الشيخ ابن عثيمين.

[http://binothaimeen.net/site/index\(3723\)](http://binothaimeen.net/site/index(3723))

۳. بن باز، عبد العزيز بن عبد الله، فتاوى نور على الدرب، ج ۲، ص ۱۰۶.

۴. هيثم كبار العلماء، فتاوى اللجنة الدائمة، ج ۱، ص ۱۱۲.

نحوه استدلال به روایت

چنان‌که از متن روایت نیز مشهود است، هر گونه عملی از میت منتفی شده است. بنابراین، کسی که از میت طلب شفاعت دارد در واقع از او می‌خواهد در حقش دعا کند و دعا عمل است و عمل از میت به واسطه موت، قطع شده است.^۱

همین‌طور کسانی که به میت استغاثه می‌کنند و از او طلب حاجت دارند، در واقع، از او درخواست عمل می‌کنند که بعد از موت منتفی خواهد بود: «إذا قال: یا سیدی فلان ... انصرنی أو اشف مریضی، هذا لا يجوز؛ لأن الميت انقطع عمله بعد موته إلا من ثلاث: صدقة جاریة أو علم ینتفع به أو ولد صالح یدعو له».^۲

بررسی سندی حدیث

این روایت در منابع معتبر اهل سنت، از جمله صحیح مسلم،^۳ سنن ترمذی،^۴ سنن نسائی^۵ آمده است. بنابراین، از جهت سندی خدشه‌پذیر نیست. البته علاوه بر منابع اهل سنت در منابع مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، از جمله بحارالانوار^۶ و نهج‌الفصاحه^۷ نیز آمده است. بنابراین، جزء مشترکات بین دو مذهب است و از حیث سند بحثی درباره آن وجود نخواهد داشت.



۱. «أما الآن وبعد موت النبي ﷺ فإن مثل هذه الحال لا يمكن أن تكون لتعذر دعاء النبي ﷺ لأحد بعد الموت، كما قال النبي ﷺ: «إذا مات العبد انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جاریة، أو علم ینتفع به، أو ولد صالح یدعو له» والدعاء بلا شك من الأعمال التي تنقطع بالموت»؛ ابن عثیمین محمد بن صالح، مجموع فتاوی ورسائل، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲. بن باز، عبد العزیز بن عبد الله، فتاوی نور علی الدرب، ج ۲، ص ۲۴۷.

۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ج ۳، ص ۱۲۵۵.

۴. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۵۳.

۵. نسائی، احمد بن شعيب، السنن الصغری، ج ۶، ص ۲۵۱.

۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۴.

۷. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، ص ۲۰۰.

بررسی دلالت حدیث

در مقام بررسی استدلالی، که وهابیت درباره روایت دارند، دو بیان نقضی و حلی را مطرح می‌کنیم:

بیان نقضی: ادله دال بر صدور عمل از اولیای الهی بعد از موت

بزرگان وهابی، به استناد روایت مذکور، معتقدند میت بعد از موت قادر به عمل نخواهد بود. این اعتقاد در حالی است که روایات صحیح، دلالت بر صدور عمل از اولیای الهی بعد از موتشان دارد. در ادامه به بعضی از این روایات، که در واقع نقض این اعتقاد است، اشاره می‌کنیم.

الف. روایات «صلاة انبیا در قبور»

از مواردی که نقض بر قانون «انقطاع عمل بعد از موت» محسوب می‌شود روایاتی است که دلالت بر صلاة انبیا در قبور می‌کند. مسلم در صحیح^۱ و نسایی در سنن^۲ آورده‌اند: «عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أَثْبُثُ - وَفِي رِوَايَةٍ هَذَا بِ: مَرْزُوثٌ - عَلَى مُوسَى لَيْلَةَ أُشْرَى بِي عِنْدَ الْكُتَيْبِ الْأَخْمَرِ، وَهُوَ قَائِمٌ يَصَلِّي فِي قَبْرِهِ».^۳

روایت بی‌نیاز از توضیح و تبیین نقض است؛ چراکه ظاهر بلکه نص روایت دلالت بر صلاة در قبر می‌کند و صلاة در قبر یعنی عمل بعد از موت. اما متأسفانه وهابیان در مواجهه با روایاتی که موافق با مذاقشان نیست از مبنای مسلم خود، که شعارشان محسوب می‌شود و برای پایبندی به آن هزینه تجسیم را پرداخته‌اند، یعنی ظاهرگرایی و تأویل نکردن، دست کشیده‌اند و روایت را به تأویل برده‌اند. ابن عثیمین از این واقعه که در

۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحیح، ج ۲، ص ۱۸۴۵.

۲. در سنن بابی با عنوان «ذكر صلاة نبي الله موسى عليه السلام...» آورده که در ذیل آن هفت روایت آمده که همگی به مضمون است و البانی در هر هفت تا حکم به صحت کرده است؛ نسائی، احمد بن شعیب، سنن، ج ۳، ص ۲۱۵.

۳. البته در روایات اهل بیت این موضوع وارد نشده است.

معراج پیامبر اکرم ﷺ مشاهده شد تعبیر به «رؤیا» کرده،^۱ آن را با خواب‌هایی که در آن میتی مشغول به نماز دیده می‌شود قیاس می‌کند و می‌گوید همان طوری که نماز آن میت دلالت بر عمل او ندارد نماز خواندن حضرت موسی در قبر نیز همین گونه است:

أما رؤية النبي ﷺ لموسى فهى أيضاً من الرؤيا التى لا نعلم کیفیتها، رآه يصلى فى قبره لكن لا ندرى كيفية ذلك، ونحن الآن نشاهد فى رؤيا المنام بعض الأموات وهم يتطوعون لله عز وجل، ربما تشاهد أباك أو أخاك أو أحداً من أقاربك فى المنام يصلى وهو ميت، فهذه المسائل أمور غيبية لا يحكم لها بحكم الأحياء.^۲

در حالی که شیخ الاسلام وهابیت، ابن تیمیه حرانی، تصریح کرده است که معراج در بیداری اتفاق افتاده است: «إن الذى عليه جماهير السلف والخلف أنه كان يقظة».^۳ در واقع، این نوع تأویل گرایی را شاید مدعیان تأویل نیز قبول نداشته باشند، چه رسد به مدعیان اخذ به ظاهر.

هرچند ابن عثیمین برای اثبات موضوع انقطاع عمل بعد از موت دست به توجیه روایت زده و به زعم خود روایت را از دلالت بر عمل بعد از موت ساقط کرده اما باید گفت او حتی با توجیه مذکور موفق به نفی دلالت روایت بر عمل بعد از موت نشده و نقض مذکور وارد است؛ چراکه روایت زمانی از دلالت بر عمل بعد از موت ساقط می‌شود که فقط گفته شود حضرت موسی و انبیا در قبور نماز نمی‌خوانند. اما اینکه بگوییم نماز می‌خوانند اما کیفیت آن برای ما مشخص نیست، دلالت بر نفی عمل بعد از موت نمی‌کند. زیرا همین که اصل نماز خواندن (ولو بلا کیف) ثابت شود اصل عمل بعد از موت ثابت می‌شود، هرچند نحوه عمل مشخص نباشد. زیرا کسی که می‌گوید نبی ﷺ بعد از موت هم می‌تواند شفاعت کند مدعی نیست که کیفیت شفاعت

۱. در حالی که هیئت کبار العلماء، که ابن عثیمین نیز از اعضای آن بود، معراج پیامبر ﷺ را در حالت بیداری دانسته است: «الإسراء والمعراج حصل کل منهما ورسول الله ﷺ يقظان، كما جاءت بذلك الأدلة الشرعية»؛ الدویش، أحمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (هیئت کبار العلماء)، ج ۳، ص ۳۷۲.

۲. ابن عثیمین، محمد، دروس وفتاوی الحرم المدنی لعام ۱۴۱۶ ه.ق، مکتبة الشیخ محمد بن صالح العثیمین،

<http://www.madrasato-mohammed.com>

۳. ابن تیمیه، احمد، المسائل والأجوبة، ص ۱۲۱.



نبی ﷺ را نیز می‌داند، و مدعی نیست که نبی ﷺ از قبر بیرون می‌آید و کفن از تن خارج کرده و تطهیر می‌کند و وارد مسجد می‌شود و دست به دعا به سمت آسمان بلند می‌کند و در حق شخص دعا می‌کند، بلکه صرفاً قائل به قدرت نبی اکرم ﷺ بر شفاعت است نه بیشتر. اما متأسفانه کانه در ذهن ابن عثیمین و وهابیت این است که وقتی گفته می‌شود عمل بعد از موت هم ممکن است یعنی میت در همان قبر شروع به رکوع و سجده و دعا می‌کند. شاهد بر این ادعا کیفیت توضیح ابن عثیمین درباره صلاة در قبر است. او عمل بعد از موت را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که انگار نبی اکرم ﷺ در همان فضای قبر و زیر خاک مجدداً حیات دنیوی پیدا می‌کند و رکوع و سجود و دعا دارد:

الصحابه أجمعوا على أنه ميت، وغسلوه وكفنوه ودفنوه، وهل يمكن أن يجمع
الصحابه على دفن نبيهم وهو حي؟! سبحان الله! هذا لا يمكن، ولا المجانين يفعلون
هذا، إذاً: هو ميت بلا شك ... ولهذا لا يحتاج فيها الميت إلى هواء، ولا إلى ماء، ولا
إلى طعام، ولا غير ذلك، فهذا هو الجواب على هؤلاء الذين يقولون: إن الرسول ﷺ
حي في قبره، نحن نقول: نعم هو حي، لكن ليس كحياة الدنيا التي يمكن الإنسان فيها
أن يعمل، وأن يطيع وأن يركع ويسجد إلى آخره.^۱

عبارات مذکور بیانگر برداشت ابن عثیمین از «عمل بعد از موت» به صورت جسمانی با کیفیت دنیایی است، در حالی که قائلان به شفاعت بعد از موت قائل به این نحوه عمل نیستند و این بسیار واضح است و نیازی به رد ندارد. بنابراین، در حالت خوش بینانه باید گفت ابن عثیمین نمی‌داند موضع نزاع چیست.

ب. روایات «رد سلام»

از جمله اعمالی که بعد از موت از اولیای الهی صادر می‌شود برگرداندن سلام است. رد سلام عملی است که در روایات بر آن تأکید شده و از حقوق مسلمان بر مسلمان شمرده شده است. بخاری، مسلم و ابوداود در کتب خود به این مطلب

۱. همان.

تصریح کرده‌اند: «أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ: رَدُّ السَّلَامِ».^۱ بزرگان حنبلی نیز رد سلام را عملی واجب دانسته‌اند: «إِنْبِلَاغِ الْمُسْلِمِ (وَاجِبٌ فِي رَدِّ) السَّلَامِ (وَمَنْدُوبٌ فِي ابْتِدَاءِ)».^۲

علی القاعده، بنا بر روایت انقطاع عمل، این عمل واجب نیز باید مانند سایر اعمال از میت برداشته شده باشد، اما روایات صحیح دال بر این است که حضرت رسول بعد از موت نیز این عمل را انجام می‌دهند. ابوداود در سنن، که به تصحیح البانی نیز رسیده، و احمد در مسند آورده‌اند: «مَا مِنْ أَحَدٍ يَسَلِّمُ عَلَيَّ، إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيَّ رُوحِي حَتَّى أُرَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ».^۳ حال جای این پرسش است که اگر اولیای خدا بعد از موت منقطع از عمل اند چگونه قادر بر رد سلام، آن هم بر اهل دنیا (نه اهل برزخ)، هستند؟ البته موضوع «رد سلام» علاوه بر اینکه نقض بر ادعای انقطاع عمل بعد از موت است، ارتباط مستقیم با موضوع شفاعت نیز دارد. زیرا طلب شفاعت از اولیای الهی، همان طلب دعای ایشان نزد پروردگار است^۴ و سلام و رد سلام نیز در واقع نوعی دعا است. «زمانی که انسان به دیگری سلام می‌دهد در حق او دعا کرده به سلامت»^۵ چنان‌که وهابیت نیز معترف است به اینکه «سلام یعنی دعا به سلامتی از هرافت. زمانی که به شخصی بگویی السلام علیک، این یعنی او را دعا کرده که خداوند از هر آفت حفظش کند و او را از مریضی و جنون و شر ناس سالم نگه دارد، چنان‌که از

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۲، ص ۷۱؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۰۴؛ ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن أبی داود، ج ۴، ص ۳۰۷.

۲. مصطفی بن سعد، مطالب أولى النهی فی شرح غایة المنتهی، ج ۱، ص ۹۳۸.

۳. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن أبی داود، ج ۲، ۲۱۸؛ ابن حنبل شیبانی، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۱۶، ص ۴۷۷ (تصحیحات روایت در مطالب قبل بیان شد).

۴. «والاستشفاع به وبغیره هو طلب الدعاء منه»؛ شفاعت به او (پیامبر ﷺ و غیر ایشان) همان طلب دعا از ایشان است؛ ابن تیمیه، احمد، مجموعة الرسائل والمسائل، ج ۱، ص ۱۱؛ معاصران وهابیت نیز به این موضوع تصریح کرده‌اند: «اشفع لی الی ربی فی کذا وکذا، بمعنی: ادع الله لی...»؛ بن باز، عبد العزیز، التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزیارة، ص ۹۵.

۵. «فانه إذا قال الإنسان لغيره السلام عليك فقد دعا في حقه بالسلامة»؛ خلوتی حنفی، اسماعیل حقی، روح البیان، ج ۲، ص ۲۵۱.



معاصی و امراض قلوب مصون باشد و از آتش در امان بماند. سلام لفظ عامی است به معنای دعا برای مسلمان به سلامت و دفع هر گونه افت».^۱ وقتی سلام نوعی از دعا باشد و «دعا نیز نوعی از شفاعت»^۲، بنابراین، سلام نوعی شفاعت است و شفاعت بعد از موت از اعمالی است که وهابیان منکر آن شده‌اند.

اگر معتقد باشیم رسول خدا ﷺ بعد از موت رد سلام می‌کند، که طبق روایات صحیح باید معتقد بود، و اگر معتقد باشیم سلام نوعی از دعا است^۳ و دعا نوعی عمل است،^۴ بنابراین، باید معتقد باشیم رسول خدا بعد از موتشان نیز قادر به عمل خواهند بود. تمام این معتقدات را ایشان پذیرفته‌اند، اما نتیجه را مردود می‌دانند و معتقدند بعد از موت، دعا (که در واقع همان شفاعت است) برای رسول خدا ﷺ ممکن نیست؛ چراکه عمل بعد از موت منقطع خواهد بود؛^۵ که البته منطقی نخواهد بود. مانند کسی که صغرا را قبول کند و کبرا را نیز بپذیرد، اما نتیجه را، که قهری خواهد بود، رد کند که در واقع بر علمیت و منطق خویش رد زده است.

ج. روایات «رد صلاة»

علاوه بر رد سلام، که از تکالیف واجب در دنیا محسوب می‌شود، پیامبر عزیز اسلام ﷺ برگرداندن صلاة و درود افراد را نیز وعده فرموده‌اند؛ صلاة و درود پیامبر ﷺ نه بر اهل برزخ بلکه بر اهل دنیا به کسی که بگوید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ»

۱. «السلام بمعنى الدعاء بالسلامة من كل آفة، فإذا قلت لشخص: السلام عليك فهذا يعني أنك تدعوه بأن الله يسلمه من كل آفة: يسلمه من المرض من الجنون، يسلمه من شر الناس، يسلمه من المعاصي وأمراض القلوب، يسلمه من النار فهو لفظ عام معناه الدعاء للمسلم عليه بالسلامة من كل آفة»؛ ابن عثيمين، محمد، شرح رياض الصالحين، ج ۴، ص ۳۸۰.

۲. «فإن الدعاء نوع من الشفاعة كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ»؛ ابن عثيمين، محمد، مجموع فتاوى ورسائل، ج ۲، ص ۳۴۸.

۳. «السلام بمعنى الدعاء بالسلامة من كل آفة»؛ ابن عثيمين، محمد، شرح رياض الصالحين، ج ۴، ص ۳۸۰.

۴. «فإن الدعاء نوع من الشفاعة كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ»؛ ابن عثيمين، محمد، مجموع فتاوى ورسائل، ج ۲، ص ۳۴۸.

۵. «وبعد موت النبي ﷺ فإن مثل هذه الحال لا يمكن أن تكون لتعذر دعاء النبي ﷺ لأحد بعد الموت، ... والدعاء بلا شك من الأعمال التي تنقطع بالموت»؛ همان، ج ۲، ص ۳۴۹.

وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ، إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ، إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ».^۱ طبرانی در معجم به سند صحیح^۲ آورده است: «وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ صَلَّى عَلَيَّ بَلَّغْتَنِي صَلَاتَهُ، وَصَلَّيْتُ عَلَيْهِ، وَكَتَبْتُ لَهُ سَوَى ذَلِكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ».^۳ حضرت می‌فرمایند من نیز بر شخص درود فرستنده درود می‌فرستم.

حال اینکه «درود فرستادن بعد از موت چگونه با مبنای انقطاع عمل بعد از موت قابل جمع است؟» پرسشی است که وهابیت باید پاسخ آن را بدهند.

همان‌طور که در بحث سلام گذشت، موضوع رد صلاة فقط نقض نیست، بلکه دلیل وقوعی بر موضوع شفاعت پیامبر بعد از موت برای اهل دنیا است؛ چراکه صلاة نیز نوعی دعا است^۴ و دعا برای غیر شفاعت است. بنابراین، رد صلاة یعنی شفاعت برای شخص درود فرستنده و این عمل با توجه به روایات، بعد از موت پیامبر ﷺ نیز انجام می‌گیرد.

د. روایت «عرض اعمال بر نبی ﷺ و استغفار برای مذنبین»

از جمله موارد دیگر، که نقض بر مبنای «انقطاع عمل بعد از موت» محسوب می‌شود روایت عرض اعمال بر نبی اکرم ﷺ بعد از موت ایشان است:

قَالَ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَيَاتِي خَيْرٌ لَكُمْ تُحَدِّثُونَ وَتُحَدِّثُ لَكُمْ، وَوَفَاتِي خَيْرٌ لَكُمْ تُغَرِّضُ عَلَيَّ أَعْمَالَكُمْ، فَمَا زَأَيْتُ مِنْ خَيْرٍ حَمِدْتُ اللَّهَ عَلَيْهِ، وَمَا زَأَيْتُ مِنْ شَرٍّ اسْتَغْفَرْتُ اللَّهَ لَكُمْ؛^۵

۱. «قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَّا السَّلَامُ عَلَيْكَ فَقَدْ عَرَفْنَاهُ، فَكَيْفَ الصَّلَاةُ عَلَيْكَ؟ قَالَ: «قُولُوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ»؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۶، ۱۲۰، ح ۴۷۹۷.

۲. «وَأَخْرَجَ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ بِإِسْنَادٍ لَا بَأْسَ بِهِ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ صَلَّى عَلَيَّ بَلَّغْتَنِي صَلَاتِهِ»؛ أبو الحسن مبارکفوری، عیید الله بن محمد، مرعاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ج ۳، ص ۲۶۲.

۳. طبرانی، سلیمان بن أحمد، المعجم الأوسط، ج ۲، ص ۱۷۸، ح ۱۶۴۲.

۴. «(إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ)، بمعنى: إِنَّ دُعَاءَكَ»؛ طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۴، ص ۴۵۸؛ «لَا شَكَّ أَنَّ الصَّلَاةَ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ الدُّعَاءِ، فَإِذَا قُلْنَا صَلَّيْ عَلَى فُلَانٍ، أَقَادَ الدُّعَاءَ»؛ فخر الدین رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ج ۱۶، ص ۱۳۶.

۵. أبو بکر البزار، أحمد بن عمرو، البحر الزخار (مسند البزار)، ج ۵، ص ۳۰۸.



رسول خدا ﷺ فرمودند: حیات من برای شما خیر است؛ با من صحبت می‌کنید و من نیز با شما صحبت می‌کنم و وفات من نیز برای شما خیر است؛ اعمال شما بر من عرضه می‌شود، در قبال اعمال خوب شما، خدا را شکر می‌کنم و در قبال اعمال بدتان از خدا برایتان طلب آمرزش می‌کنم.

بحث سندی

هرچند البانی حکم به ضعف حدیث کرده^۱ اما محمد الغماری ادله صحت حدیث را در کتاب مستقلى با عنوان نهاية الامال فى صحة و شرح حدیث عرض الاعمال جمع‌آوری، و صحت حدیث را ثابت کرده است. از جمله ادله‌ای که غمارى به آن استناد کرده، می‌توان به کلام حافظ هیشمی در مجمع الزوائد،^۲ سیوطی در خصائص الکبری،^۳ زین‌الدین العراقی و پسرش در طرح التثريب،^۴ قسطلانی در شرح بخاری،^۵ و قاری در شرح شفا^۶ اشاره کرد. او در ادامه می‌نویسد: «ما حکم به هؤلاء صحيح لا غبار عليه، لان رجال السند كلهم ثقات على شرط الصحيح».^۷

علاوه بر کتاب غمارى، حسن سقاف نیز در کتاب الاغاثه بادللة الاستغاثه سند حدیث را تصحیح کرده و ادله دیگری همچون کلام ابن حجر عسقلانی در فتح الباری،^۸

۱. البانی، ناصر الدین، سلسلة الأحادیث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج ۲، ص ۴۰۴، ح ۹۷۵.
۲. «وَرَجَالُهُ رَجَالُ الصَّحِيحِ»؛ هیشمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ۹، ص ۲۴.
۳. «وَأَخْرَجَ الْبَزَّازُ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ مِثْلَهُ»؛ سیوطی، جلال الدین، الخصائص الکبری، ج ۲، ص ۴۱۸.
۴. «وَرَوَى أَبُو بَكْرِ الْبَزَّازُ فِي مُسْنَدِهِ بِإِسْنَادٍ جَيِّدٍ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ»؛ عراقی، أبو الفضل زین الدین، طرح التثريب فى شرح التقريب، ج ۳، ص ۲۹۷.
۵. «وفى حديث ابن مسعود عند البزار، بإسناد جيد، رفعه: حياتي خير لكم، ووفاتي خير لكم، تعرض على أعمالكم»؛ قسطلانی، احمد بن محمد، إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى، ج ۲، ص ۴۴۰.
۶. «فيما رواه الحارث بن أبي أسامة في مسنده والبزار بإسناد صحيح: (حياتي خير لكم) وهو ظاهر (وموتي لكم) قال الدلجي بشهادة وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم حيا وميتا انتهى وغرابته لا تخفى فالأظهر أن يقال لأنه قال تعرض على أعمالكم»؛ قاری، علی، شرح الشفا، ج ۱، ص ۴۵.
۷. غمارى، عبد الله بن محمد بن الصديق، نهاية الامال فى صحة و شرح حدیث عرض الاعمال، ص ۶.
۸. البته ابن حجر تصريح به صحت نمی‌کند، بلکه مضمون کلام او دال بر عقیده به صحت روایت است: «وَلَوْ كَانُوا مِنْ أُمَّةٍ الْإِجَابَةِ لَعَرَفَ حَالَهُمْ بِكُونِ أَعْمَالِهِمْ تُعْرَضُ عَلَيْهِ»؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحيح البخارى، ج ۱۱، ص ۳۸۵.

مناوی در فیض القدير^۱ و ... را به عنوان شاهد بر صحت، به قبلی‌ها ضمیمه کرده است؛^۲ و در ادامه مدعی است دلیل البانی بر تضعیف حدیث، نه ضعف سند، بلکه مخالفت حدیث با مشرب او است؛^۳ و هر کس را که مسلط بر علم رجال باشد و به سند حدیث اعتراضی داشته باشد به مناظره طلبیده است.^۴ جالب اینکه امام سلفیان، ابن تیمیه، نیز به صحت عرض اعمال اعتراف کرده است.^۵

بحث دلالتی

اما دلالت حدیث بر موضوع بحث، بسیار روشن‌تر از دو دسته روایات قبل (رد سلام و رد صلاة) است؛ چراکه حضرت ﷺ در این روایت تصریح دارد به اینکه بعد از موت برای گناهکاران امت خود استغفار می‌کند: «وَمَا زَأَيْتُ مِنْ شَرِّ اسْتَغْفَرْتُ اللَّهَ لَكُمْ»؛ و استغفار یعنی طلب بخشایش که نوعی دعا است و وجه دعا بودن آن روشن‌تر از موضوع سلام و صلاة است و به همین صورت وجه عمل بودن آن نیز روشن‌تر خواهد بود. بنابراین، با وجود اعتراف به رد سلام و صلاة بعد از موت نبی اکرم ﷺ و اثبات استغفار ایشان برای گناهکاران امت و مسلم بودن اینکه اینها نوعی دعا است چگونه می‌توان

۱. مناوی نیز تصریح به صحت ندارد اما در مقام شمردن خصوصیات پیامبر ﷺ بعد از موت به این مطلب اشاره می‌کند: «... (وإن رأيت) فيها (شرا استغفرت لكم) أي طلبت لكم مغفرة الصغائر وتخفيف عقوبات الكبائر»؛ مناوی قاهری، عبد الرؤوف، فیض القدير شرح الجامع الصغير، ج ۳، ص ۴۰۱.
۲. «فمما قدمناه بان أن الذين صححوا الحديث من أهل الحديث: ۱. الحافظ النووي؛ ۲. والحافظ ابن التين؛ ۳. والحافظ القرطبي؛ ۴. والحافظ القاضي عياض؛ ۵. والحافظ ابن حجر العسقلاني كما نقل ذلك عن تقدم ذكرهم في الجمع بينه وبين حديث الشفاعة كما في الفتح (۳۸۵/۱۱)؛ ۶. والحافظ زين الدين العراقي إمام زمانه؛ ۷. وولده الحافظ ولي الدين العراقي أبو زرعة؛ ۸. والإمام الحافظ السيوطي؛ ۹. والحافظ الهيثمي كما في مجمع الزوائد؛ ۱۰. وكذا المحدث المناوي في فيض القدير؛ ۱۱. وكذا الحافظ المحدث السيد أحمد الغماري؛ ۱۲. وكذا مولانا محدث العصر المحقق سيدي عبد الله بن الصديق. وهؤلاء الأئمة النقاد بلا شك ولا ريب»؛ سقاف، حسن بن علي، الإغاثة بأدلة الاستغاثة، ص ۱۳.
۳. «ولا أشك أن الألباني ضعف الحديث لا لضعف سنده وإنما لمخالفته لمشر به فقط»؛ همان.
۴. «ومن كان مؤهلا للمناقشة في علم الرجال واعترض على ما قرناه مما تبعا فيه أهل الشأن فليناظرنا وليباحثنا في ذلك، مع أني لم أر إلى الآن أحدا من أهل العلم المعتبرين ضعف حديث (عرض الأعمال)»؛ همان، ص ۱۴.
۵. «وأما عرض الأعمال عليه فإنها تُعرض عليه، وهو حق»؛ ابن تیمیه، احمد، جامع المسائل، ج ۴، ص ۱۹۲.



گفت: «وبعد موت النبی ﷺ فإن مثل هذه الحال لا يمكن أن تكون لتعذر دعاء النبی ﷺ لأحد بعد الموت، ... والدعاء بلا شك من الأعمال التي تنقطع بالموت».^۱

بیان حلی: موت موجب انقطاع اجر عمل است نه خود عمل

چنان‌که گذشت، وهابیت موت را موجب انقطاع عمل دانست و عمده دلیل بر این مدعا استناد به روایت نبوی ﷺ است: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ».^۲ مسائلی همچون «صلاة در قبر»، «رد سلام»، «رد صلاة» و «استغفار برای مذنبین» به عنوان نقض ذکر شد که البته محدود به این تعداد نیست. در نگاه اول، بین این روایت و موارد مذکور تعارض به نظر می‌رسد، اما باید گفت حل این تعارض نیازی به رجوع به باب مرجحات ندارد، بلکه با دقت در مدلول روایت مشخص می‌شود که تعارضی در کار نیست. در واقع، آنچه به واسطه موت از انسان منقطع می‌شود اجر و ثوابی است که به واسطه انجام اعمال کسب می‌شد نه اینکه اصل عمل منقطع شود، بلکه عمل لازمه حیات است و وقتی حیات بعد از موت ثابت شد عمل نیز بالتبع وجود خواهد داشت، اما دیگر برای این اعمال، ثواب و عقابی نوشته نخواهد شد. مثلاً گوش سپردن به قرآن کریم در حیات مقتضی اجر و ثواب است «اما احادی از ائمه مذاهب نگفته‌اند میت بر سماع قرآن کریم اجر می‌برد در حالی که میت بدون شک به استناد نصوص و اتفاق اهل سنت قرآن کریم را استماع می‌کند، لکن این ادراک مستلزم اجر و ثواب نیست».^۳ بنابراین، آنچه به واسطه موت قطع شده اجر و ثواب عمل است نه اصل عمل. لذا می‌گوییم پیامبر اکرم ﷺ رد سلام می‌کنند اما برای این عمل اجری

۱. همان، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ج ۳، ص ۱۲۵۵.

۳. «ولم يقل أحد من أئمة الدين أن الميت يؤجر على استماعه للقرآن ... والاستماع الذي يؤجر عليه من الأعمال، والميت يسمع بلا ريب، كما ثبت ذلك بالنصوص واتفاق أهل السنة ... لكن الإدراك لا يستلزم أن يكون مما يؤجر عليه ويثاب عليه»؛ ابن تيميه، احمد، جامع المسائل، ج ۳، ص ۱۳۱.

نخواهند داشت؛ رد صلاة می کنند اما برای این عمل اجری نخواهد داشت؛ برای گنهکاران امت استغفار می کنند اما برای این عمل اجری نخواهند داشت.

شاهد بر اینها مواردی است که به عنوان استثنا در ادامه روایت ذکر شده است. وجه مشترک سه مورد مستثنا (صدقه جاریه، علم مورد انتفاع و ولد صالحی که برای میت دعا کند) همگی در وصول ثواب آنها به میت است. بنابراین، به مناسبت حکم و موضوع، آنچه مقطوع شده ثواب عمل است: «بنابراین، مقصود این است که بعضی از اعمال، آثارش تا بعد از موت نیز باقی است و اجرش منقطع نخواهد بود».^۱

شبهه‌ای که در خصوص این جمع ممکن است به ذهن خطور کند این است که اگر نبی اکرم ﷺ یا سایر اولیای الهی برای اعمال بعد از موت اجری دریافت نمی کنند، بنابراین انگیزه‌ای برای انجام دادن اعمالی همچون رد سلام یا استغفار و شفاعت برای مؤمنان نخواهند داشت و کانه عملی لغو خواهد بود؛ و این موضوع پذیرفتنی نیست و از حکمت الهی به دور است.

پاسخ به این شبهه به صورت نقضی، اعمال ملائکه الهی است که آنها نیز به نص قرآن کریم برای مؤمنان طلب مغفرت می کنند، اما برای این عمل و سایر اعمال خود اجری دریافت نمی کنند: «وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُسْتَغْفِرُونَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنْ اللَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ»؛^۲ «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيُسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا».^۳

و حل مسئله به اجمال این است که اولیای خداوند مجرای رحمت الهی، و «گماشتگان برای پذیرایی و پناه خلق اند»^۴ و اراده خداوند است که به واسطه ایشان بر

۱. «وإنما المقصود أن بعض الأعمال تستمر آثارها حتى بعد الموت فلا ينقطع أجرها بتكرر ذلك. ولذا قال: "إلا من ثلاث"؛ علوی مالکی، محمد بن السید، تحقیق الآمال فیما ینفع المیت من الأعمال، ج ۱، ص ۱۳.

۲. سوره شوری (۴۲): آیه ۵.

۳. سوره غافر (۴۰): آیه ۷.

۴. «فإنک (پیامبر ﷺ) کریم تُحِبُّ الصِّیَافَةَ وَ مَأْمُورٌ بِالْإِجَارَةِ»؛ مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، ج ۹۹، ص ۲۱۲.



خلق جاری می‌شود نه اراده شخص ایشان؛ به خلاف اعمالی که در دنیا انجام می‌شد که اراده و اختیار و انتخاب شخص هم در عمل مدخلیت داشت. لذا موضوع ثواب عمل و انگیزه برای آن بعد از حیات دنیا تخصصاً محل بحث نیست. در واقع انگیزه اصلی، محبتی است که خداوند و اولیاء الهی نسبت به مخلوقات دارند و به خاطر این محبت در قیامت نیز گنهکاران را مورد شفاعت قرار می‌دهند و برای این «عمل بعد از موت» نیز اجری مطالبه نمی‌کنند.

نتیجه

تمسک به روایت نبوی ﷺ بر قدرت‌نداشتن اولیای خدا بعد از موت، بر اجابت، به غرض اثبات شرک کسانی که از ایشان استغاثه یا طلب حاجت دارند، باطل است؛ چراکه اگر میت بعد از موت قدرت بر عمل نداشته باشد نباید صلاة در قبر انبیا را پذیرفت، کما اینکه نباید معتقد بود که پیامبر عزیز اسلام بعد از موت جواب سلام کسی را که به ایشان سلام می‌دهد، برمی‌گرداند؛ و همین‌طور صلاة و درورد بر حضرت ﷺ از طرف ایشان جوابی نخواهد داشت. کما اینکه نباید معتقد بود که اعمال بر ایشان عرضه می‌شود و حضرت برای گناه امت خویش استغفار می‌کنند. اما تمام اینها با ادله صحیح در منابع معتبر اهل سنت موجود است و در واقع نقض بر مبنای انقطاع عمل بعد از موت محسوب می‌شود؛ چراکه تمامی اینها نوعی از انواع عمل است. اما مراد از انقطاع عمل بعد از موت، به قرینه سه استثنایی که در ادامه روایت آمده بود، اجر عمل است که در دنیا وجود دارد، و بعد از موت دیگر ثوابی برای انسان نوشته نمی‌شود، مگر در سه چیز: صدقه جاریه، علمی که موجب انتفاع مردم شود، و ولدی که برای والدین خود دعا کند.

منابع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن تيمية، احمد، جامع المسائل، محقق: عزيز شمس، جده: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٣. ابن تيمية، احمد، مجموعة الرسائل والمسائل، محقق: رشيد رضا، بی جا: لجنة التراث العربي، بی تا.
٤. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ق.
٥. ابن حنبل شیبانی، احمد بن محمد، مسند الامام أحمد بن حنبل، تحقیق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٦. ابن عثيمين، محمد، شرح رياض الصالحين، رياض: دار الوطن للنشر، ١٤٢٦ق.
٧. ابن عثيمين، محمد، فتاوى نور على الدرب، بی جا: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، چاپ اول، ١٤٢٧ق.
٨. ابن عثيمين، محمد، مجموع فتاوى ورسائل، محقق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، رياض: دارالوطن - دار الثريا، ١٤١٣ق.
٩. ابن تيمية، احمد، المسائل والأجوبة، محقق: أبو عبدالله حسين بن عكاشة، قاهره: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، چاپ اول، ١٤٢٥ق.
١٠. أبو الحسن المباركفوري، عبيد الله بن محمد، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، هند: إدارة البحوث العلمية والدعوة والافتاء، الجامعة السلفية، چاپ سوم، ١٤٠٤ق.
١١. أبو بكر البزار، أحمد بن عمرو، البحر الزخار (مسند البزار)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي، مدينه: العلوم والحكم، چاپ اول، ١٩٨٨م.
١٢. ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، بی تا.
١٣. آل عبداللطيف، عبدالعزيز، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، رياض: دارالوطن، چاپ اول، ١٤١٢ق.
١٤. الباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، رياض: دار النشر، چاپ اول، ١٤١٢ق.
١٥. بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح بخارى، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بی جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١٦. بن باز، عبد العزيز بن عبد الله، فتاوى نور على الدرب، جمعها: الدكتور محمد بن سعد الشويبر،

www.alifta.com



١٧. بن باز، عبد العزيز بن عبد الله، التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، چاپ بیست و دوم، ١٤٢٥ق.
١٨. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة، تهران: دنیای دانش، چاپ چهارم، ١٣٨٢ش.
١٩. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ١٩٩٨م.
٢٠. خلوتی حنفی، إسماعیل حقی، روح البیان، بیروت: دار الفكر، بی تا.
٢١. زهاوی، جمیل صدقی، الفجر الصادق، بیروت: دارالصدیق الأكبر، بی تا.
٢٢. زینی دحلان، أحمد بن السید، الدرر السنية فی الرد علی الوهابیة، دمشق: دار غار حراء، چاپ اول، ١٤٢٤ق.
٢٣. سقاف، حسن بن علی، الاغاثة بأدلة الاستغاثة، عمان: مكتبة الامام النووي، چاپ اول، ١٤١٠ق.
٢٤. سیوطی، جلال الدین، الخصائص الكبرى، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٠٥ق.
٢٥. طبرانی، سلیمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقیق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم حسینی، قاهره: دار الحرمین، بی تا.
٢٦. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ١٤١٢ق.
٢٧. عراقی، أبو الفضل زین الدین، طرح التثريب فی شرح التقریب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
٢٨. علوی مالکی محمد بن السید، تحقیق الآمال فیما ینفع المیت من الأعمال، قاهره: دارالحرمین الشریفین العالمیة، بی تا.
٢٩. غماری، عبد الله بن محمد بن الصدیق، نهاية الامال فی صحة و شرح حدیث عرض الاعمال، حوزة آنلاین (www.alhawzaonline.com)
٣٠. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ١٤٢٠ق.
٣١. قاری، علی، شرح الشفا، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٣٢. قسطلانی، احمد بن محمد، إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری، مصر: المطبعة الكبرى الأمیریة، چاپ هفتم، ١٣٢٣ق.
٣٣. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٣ق.
٣٤. مصطفی بن سعد، مطالب أولى النهی فی شرح غایة المنتهی، [بی جا]: المکتب الاسلامی، چاپ دوم، ١٤١٥ق.
٣٥. مناوی قاهری، عبد الرؤوف، فیض القدير شرح الجامع الصغیر، مصر: المکتبة التجاریة الكبرى، چاپ اول، ١٣٥٦ق.

۳۶. نسائی، احمد بن شعیب، **السنن الصغری**، تحقیق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۳۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۳۸. هیثمی، علی بن ابی بکر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقیق: حسام الدین القدسی، قاهره: مكتبة القدسی، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. هیئت کبار العلماء، **فتاوی اللجنة الدائمة (۳۲) جزء ۱**، تحقیق: أحمد بن عبد الرزاق الدویش، بی جا: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، بی تا.

40. www.binothaimeen.net

41. www.madrasato-mohammed.com



نقد دیدگاه وهابیت درباره عبادت، با نظر به آیه ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...﴾

یزدان محمدی*

قادر حیدری فسائی**

چکیده

یکی از اقسام توحید، توحید عبادی است. به این معنا که هیچ کس جز خداوند متعال سزاوار عبادت نیست. وهابیت با توجه نکردن به مقومات لازم در معنا و حقیقت عبادت، معنای لغوی عبادت^۱ را به عنوان معنای اصطلاحی عبادت مطرح کرده‌اند و در نهایت ملاک عبادت را تذلل توأم با حب می‌دانند. مدلول آیه شریفه ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...﴾^۲ آن است که حضرت یعقوب علیه السلام و برادران حضرت یوسف علیه السلام بر حضرت یوسف علیه السلام سجده کردند. با توجه به ظهور این آیه و نقد توجیهاتی که درباره آن شده (مانند اینکه سجده حضرت یعقوب علیه السلام سجده معهوده نبوده، یا سجده معهوده بوده ولی عبادی نبوده، یا اینکه سجده بر غیر خداوند در شرایع گذشته جایز بوده است) اثبات می‌شود که سجده حضرت یعقوب علیه السلام و برادران حضرت یوسف علیه السلام دارای معیار عبادت از نظر وهابیت است. پس، طبق تعریف وهابیت از عبادت، باید حضرت یعقوب علیه السلام دچار شرک در عبادت شده باشد. از آنجا که وقوع در محذور مشرک بودن حضرت یعقوب علیه السلام نتیجه ملاکی است که وهابیت برای عبادت بیان کرده‌اند به برهان خُلف اثبات می‌شود که معیار و ملاک وهابیت در عبادت نادرست است.

کلیدواژه‌ها: «و خروا له سجدا»، توحید عبادی، وهابیت، ملاک عبادت، سجده.

* کارشناسی ارشد اخلاق، دانشگاه قم؛ و کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی فلسفه اسلامی

Yazdan6008@gmail.com

** استاد درس خارج حوزه.

۱. یا با اندکی تفاوت از معنای لغوی.

۲. سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۰.

مقدمه

توحید اصل اساسی عقاید مسلمانان است، که البته در عرض اصول دیگر دین نیست بلکه برتر از همه اصول است. روح توحید بر سراسر تعالیم اسلامی سایه افکن است و بازگشت تمامی دستورهای اسلام در واپسین تحلیل به مسئله توحید است.^۱ از اقسام توحید، توحید عبادی است. به این معنا که جز خداوند متعال کسی سزاوار پرستش و عبادت نیست. خداوند در قرآن کریم هدف آفرینش را تحقق توحید عبادی معرفی کرده، می‌فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونِي﴾؛^۲ هدف خلقت آن است که مرا عبادت کنند. لذا از عبادت غیر خداوند متعال بر حذر می‌دارد.

به وزان اهمیت توحید، فهم نادرست توحید نیز بسیار زیان‌بار خواهد بود. وهابیت متهم کردن مسلمانان به شرک در عبادت را دستاویزی برای تکفیر آنها و مباح شمردن خونشان قرار داده است. از مبانی اصلی وهابیت در تکفیر مسلمانان در سراسر جهان اسلام، به دست دادن تعریف و معیاری نادرست درباره عبادت و عمل بر وزان آن است. لذا به دست دادن معیار صحیح و تام برای عبادت و نیز اثبات نادرستی ملاک و معیاری که وهابیت برای عبادت بیان کرده، اهمیت ویژه‌ای دارد. بدین منظور ابتدا ملاک وهابیت در عبادت را تبیین می‌کنیم. سپس با توجه به آیه شریفه ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...﴾ بطلان ملاکی را که وهابیت برای عبادت مطرح کرده، اثبات می‌کنیم. البته گرچه پیش از این درباره ملاک و مقدمات مفهوم عبادت مقالاتی به نگارش درآمده، اما ابطال ملاک وهابیت با توجه به این آیه شریفه طرحی نو در بیان خطای ملاکی است که وهابیت برای عبادت بیان کرده‌اند. از این‌رو در این مقاله پس از بیان معنا و مدلول این آیه شریفه، و با توجه به برخی مبانی فکری وهابیت، مانند ظاهرگرایی و سلفی‌گری، نقض ملاکی که وهابیت برای عبادت مطرح کرده روشن خواهد شد. نیز توجیهاتی که وهابیت یا مفسرانی که نزد ایشان پذیرفته شده هستند بیان، بررسی و نقد می‌شود.

۱. طباطبایی، محمد حسین، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، ص ۴۲.

۲. سوره ذاریات (۵۱): آیه ۵۶.

معیار عبادت از دیدگاه وهابیت

توحید در عبادت به این معنا است که عبادت مختص خداوند است. همه مسلمانان بر این اصل اتفاق نظر دارند، گرچه در مصادیق آن اختلاف نظرهایی وجود دارد.^۱ با اینکه وهابیت درباره توحید و شرک و اقسام هر یک بسیار سخن گفته‌اند و قلم‌فرسایی‌ها کرده‌اند، معیار واحد و صحیحی برای عبادت به دست نداده‌اند و همین باعث شده است در مصادیق عبادت اشتباه کرده، مسلمانان را به شرک متهم کنند.

در کتب لغت برای عبادت تعریفی مطرح شده که به لحاظ کلامی جامع و مانع نیست و ارکان عبادتی را که مد نظر شریعت و در برابر شرک است در بر ندارد. عبادت در لغت به معنای خشوع و خضوع، اظهار خضوع یا نهایت خشوع است.^۲ ابن‌منظور در لسان العرب اصل عبودیت را خضوع و تذلل می‌داند.^۳ ابن‌تیمیه در تعریف عبادت به همین تعاریف لغوی اکتفا کرده است. وی معتقد است هر گونه تعظیم، خشوع، اجلال و نهایت خضوع، عبادت است. وی می‌نویسد: «الْعِبَادَةُ أَضْلُ مَعْنَاهَا الذُّلُّ»^۴ اصل معنای عبادت، ذل است. اما در تعریف عبادتی که مأمور بها است، حب و دوست داشتن معبود را هم اضافه کرده و آن را متضمن معنای ذل و حب می‌داند. بر این اساس، برای عبادت مأمور بها دو شرط را لازم می‌داند؛ یکی محبت و دیگری ذل و خضوع؛ که اگر یکی از این دو در کار نباشد عبادت محقق نشده است.^۵ گاهی اصل عبادت را حب دانسته است.^۶ گاهی هم قید «کمال» را اضافه کرده است.^۷ ابن‌تیمیه در بسیاری از کتب خود عبادت را اسم جامعی می‌داند برای هر آنچه خداوند دوست می‌دارد.^۸

۱. سبحانی، جعفر، الأسماء الثلاثة الإله، الرب، العباد، ص ۳۲.

۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۴۲.

۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، ص ۲۷۰.

۴. ابن‌تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۵۳؛ همو، العبودية، ج ۱، ص ۲.

۵. ابن‌تیمیه، احمد، رسالة العبودية، ج ۱، ص ۲.

۶. ابن‌تیمیه، احمد، جامع الرسائل، ج ۲، ص ۲۷۳؛ همو، قاعدة فی المحبة، ج ۱، ص ۸۷.

۷. همو، جامع الرسائل، ج ۲، ص ۱۱۱.

۸. همو، العبودية، ج ۱، ص ۱ و ص ۴۴؛ همو، مجموعة فتاوی، ج ۱۰، ص ۱۴۹؛ همو، الفتاوی الکبری، ج ۵، ص ۱۵۵.



اما پیروان ابن تیمیه مانند ابن قیم جوزی، محمد بن عبدالوهاب، بن باز، البانی و ابن عثیمین و دیگران همان سخنان ابن تیمیه را تکرار کرده‌اند و با آنکه در شرح و بسط اندیشه و آرای ابن تیمیه کوشیده‌اند، راجع به معیار و ملاک عبادت، به خود اجازه نداده‌اند که حتی اندکی بیش از آنچه او گفته، سخنی بگویند، به طوری که در کتب خود به نقل عین عبارات ابن تیمیه اکتفا کرده‌اند و بیش از آن سخنی نگفته‌اند.

ابن قیم جوزی می‌نویسد: «العبادة هي كمال الحب مع كمال الخضوع والذل».^۱ بن باز برای بیان معنای عبادت در نظر شرع، به عبارت ابن تیمیه اشاره می‌کند که «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة». عبادت اسم جامعی است برای هر عملی که خداوند دوست می‌دارد. گفتار باشد یا فعل ظاهری و باطنی. تا کنون روشن شد که وهابیت در مجموع سه تعریف برای عبادت بیان کرده‌اند: ۱. تذلل و خشوع؛ ۲. نهایت خضوع و خشوع؛ ۳. حب توأم با نهایت خضوع و خشوع. همان‌طور که روشن است بر این اساس سجده نیز مصداق عبادت خواهد بود. البته خود وهابیت به این مطلب اذعان دارند.^۲

بررسی آیه شریفه «وَرَفَعَ أَبْوِيَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...»

برای تبیین نقض ملاک عبادت از دیدگاه وهابیت به واسطه آیه شریفه مذکور، لازم است ابتدا آیه را به لحاظ دلالت به دقت بررسی کنیم تا مدلول آیه روشن شود. سپس تبیین می‌کنیم که چگونه مدلول این آیه شریفه موجب نقض ملاک وهابیت در عبادت می‌شود.

مدلول آیه شریفه

با تبیین معنای برخی واژگان کلیدی در آیه شریفه، یعنی «العرش»، «خَرُّوا» و «سُجَّدًا»، و اشاره به مرجع ضمیرها در آیه، معنای آیه روشن خواهد شد. العرش: استعمال عرش در چیزی که پادشاهان بر آن می‌نشینند، رایج است.^۳ فراهیدی

۱. ابن قیم جوزی، الداء والدواء «الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي»، ج ۱، ص ۵۳۱.

۲. همان؛ قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۲۹۰.

۳. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، ص ۲۴۷.

می‌نویسد: «العَرْش: السریر للملک».^۱ نیز عرش در اصل، چیزی است که دارای سقف باشد و به جایگاه پادشاهان هم به اعتبار اینکه بر بلندی قرار دارد عرش گفته می‌شود.^۲ خَرَّوا: صیغه سوم فعل ماضی و از خروار به معنای سقوط است.^۳ سَجَدًا: حال از فاعل «خَرَّوا» است.^۴ ابن فارس می‌نویسد: «السين والجيم والذال أصل واحد مطرد يدل على تطامن وذل»؛^۵ کلمه‌ای که از سه حرف سین، جیم و دال تشکیل شده، اصل و مصدری است که زیاد استعمال می‌شود و دلالت می‌کند بر فرود آمدن و خشوع کردن؛ «سَجَدَ الرَّجُلُ» یعنی پیشانی‌اش را بر زمین گذاشت.^۶ ابن سیده نیز گفته است: «سَجَدَ يَسْجُدُ سجوداً، وضع جبهته بالأرض».^۷

مرجع ضمیر «رفع» و ضمیر «له» حضرت یوسف علیه السلام است و اینکه گفته شده ضمیر «له» به خداوند برمی‌گردد^۸ درست نیست به قرینه اول سوره «رَأَيْتُمْ لِي سَاجِدِينَ» که حضرت یوسف علیه السلام به حضرت یعقوب علیه السلام گفت دیدم که یازده ستاره و خورشید و ماه بر «من» سجده می‌کنند. از آنجا که رؤیای حضرت یوسف علیه السلام صادق بود چنانچه قرآن کریم اشاره می‌کند،^۹ پس ضمیر در «له» نیز به همان «من» یعنی حضرت یوسف علیه السلام مرجوع است. به این معنا که حضرت یعقوب علیه السلام و برادران یوسف علیه السلام بر حضرت یوسف علیه السلام سجده کردند. مرجع ضمیر «خروا» برادران و «أبوين» حضرت یوسف علیه السلام است و ظاهر آیه شریفه آن است که حضرت یعقوب علیه السلام نیز به همراه پسرانش بر حضرت یوسف علیه السلام سجده کرد. طبری می‌گوید: «وخر یعقوب وولده و أمه لیوسف سجدا»^{۱۰}

۱. فراهیدی، احمد، العین، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۵۸.

۳. توضیح بیشتر در ادامه مقاله آمده است.

۴. کرباسی، محمد، اعراب القرآن، ج ۴، ص ۹۷.

۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۳۳.

۶. فیومی، احمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۷۰۷.

۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، ص ۲۰۴.

۸. بغوی، حسین، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۱۵.

۹. «وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا»؛ سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۰.

۱۰. طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۴۴.



ابن کثیر نیز می نویسد: «أى سجد له أبواه وإخوته الباقون»؛^۱ علاوه بر اینکه در خود آیه قرینه بر این مطلب وجود دارد. زیرا حضرت یوسف علیه السلام در رؤیا دیده بود که یازده ستاره و خورشید و ماه بر او سجده کردند^۲ و پس از اینکه بر یوسف علیه السلام سجده شد «وَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا»، به حضرت یعقوب علیه السلام گفت «يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا»؛ پدر این رخداد تأویل همان رؤیایی بود که پیش تر دیده بودم. خداوند آن را حقیقت قرار داد و در خارج به وقوع پیوست. این در حالی است که برادران حضرت یوسف علیه السلام یازده نفر بودند. لذا یازده ستاره اشاره به ایشان است و شمس و قمر اشاره است به «أبوين»، همان طور که مفسران اشاره کرده اند که «وخر یعقوب وولده و أمه لیوسف سجدا»^۳ بنابراین حضرت یعقوب علیه السلام هم جزء سجده کنندگان بود. لذا آنچه امثال فخر رازی در توجیه آیه گفته اند که ضمیر «خروا» حضرت یعقوب علیه السلام را شامل نمی شود^۴ سخن درستی نیست. از این رو بدیهی است برای اینکه این واقعه با رؤیایی که حضرت یوسف علیه السلام دیده بودند تطبیق کند و سخن حضرت یوسف علیه السلام صادق باشد که گفت «قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» باید گفت حضرت یعقوب علیه السلام نیز جزء سجده کنندگان بر یوسف علیه السلام بوده است. البته منظور از «أبوين» حضرت یعقوب علیه السلام و خاله حضرت یوسف علیه السلام است نه حضرت یعقوب علیه السلام و مادر حضرت یوسف علیه السلام.^۵ چون مادر حضرت یوسف علیه السلام پیش از این از دنیا رفته بود.^۶

۱. ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۳۵۳.

۲. سوره یوسف (۱۲): آیه ۴.

۳. طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۴۴.

۴. فخر رازی، محمد، مفاتیح الغیب، ج ۱۸، ص ۵۱۱.

۵. «فقلت: أبلغك أنها خالته» همان: «وَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا»، یعنی: یعقوب و خالته و إخوته؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۱۵؛ قوطبی، محمد ابن احمد، الجامع لتفسیر القرآن، ص ۲۲۴.

۶. اطلاق «أب» بر نامادری یا ناپدری ای که سرپرستی فرزندی را به عهده داشته باشند اشکال ندارد. زیرا «أب» یعنی سرپرست؛ «یدلّ علی التریبه والغذو، أَبَوْتُ الشَّيْءِ: إِذَا غَذَوْتَهُ. وبذلك سمی الأب أباً»؛ مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۹؛ و به کسی که فرزند از نطفه او بوده یا از رحم او به دنیا آمده والد گفته می شود. لذا قرآن کریم درباره آزر، که سرپرستی حضرت ابراهیم را به عهده داشت، اطلاق «أب» کرده است نه والد «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرِزْ...»؛ سوره انعام (۶): آیه ۷۴.

برخی گفته‌اند «لام» در آیه به معنای «الی» است و «لیوسف» مانند «الی القبله» به معنای «الی یوسف» است.^۱ اما این سخن نیز مردود است. زیرا همان‌طور که ابن تیمیه ذیل آیه «اسجدوا لآدم»^۲ اشاره کرده است، هر حرفی معنای خاص خود را دارد.^۳ لذا معنای «لیوسف» غیر از معنای «الی یوسف» است. بسیاری از مفسران اهل سنت مانند بغوی،^۴ طبری،^۵ قرطبی،^۶ و آلوسی،^۷ نیز این قول را تضعیف کرده‌اند. با توجه به آنچه درباره مدلول آیه شریفه بیان کردیم، معنای ظاهر آیه چنین است: «یوسف پدر و خاله‌اش را بر جایگاه مخصوص خود برافراشت و برادران یوسف به همراه پدر و خاله‌اش در برابر یوسف بر زمین افتاده و بر او سجده کردند».

نقض ملاک عبادت از دیدگاه وهابیت با توجه به آیه ﴿و رفع ابویه علی العرش...﴾

با توجه به چند مقدمه، بطلان ملاک عبادت از دیدگاه وهابیت، با این آیه شریفه روشن خواهد شد.

۱. وهابیت معتقد است هر گونه خضوع و خشوع یا نهایت خضوع توأم با نهایت حب عبادت است.^۸

۱. بغوی، حسین، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۱۰۴؛ قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۲۹۳؛ آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، ص ۵۶؛ در هیچ یک از این منابع به قائل قول مذکور اشاره نشده است.

۲. سوره بقره (۲): آیه ۳۴.

۳. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۳۵۸.

۴. بغوی، حسین، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۰۴.

۵. طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۴۴.

۶. قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۲۹۳.

۷. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، ص ۵۷.

۸. ابن قیم جوزی، الداء والدواء «الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی»، ج ۱، ص ۵۳۱.



۲. مسلماً برترین مصداق خضوع و خشوع، سجده و پیشانی به خاک ساییدن است. پس یکی از ارکان عبادت در نظر وهابیت در عملی که حضرت یعقوب علیه السلام و پسرانش در برابر حضرت یوسف علیه السلام انجام دادند محقق است.^۱

۳. برادران یوسف پس از آنکه بزرگواری و کرامت بی نظیر وی را دیدند^۲ ناخواسته دوستدار جمال سیرت یوسف شدند. لذا سجده شان در برابر او همراه حب به او بود؛ و بر فرض اگر کسی حب و محبت قلبی برادران یوسف به او را نپذیرد، در نهایت حب حضرت یعقوب علیه السلام به حضرت یوسف علیه السلام شکی نیست؛ چراکه قرآن کریم درباره او فرمود از محبتی که به یوسف داشت در فراقش افسوس خورد و به قدری گریست که چشمانش سفید شد^۳ و نزدیک بود که هلاک شود.^۴ از این رو قطعاً سجده حضرت یعقوب علیه السلام در برابر حضرت یوسف علیه السلام، توأم با حب او بوده است. بنابراین، در سجده حضرت یعقوب علیه السلام و پسرانش بر حضرت یوسف علیه السلام، رکن دوم عبادت از نظر وهابیت، یعنی «حب»، نیز وجود دارد.

حاصل اینکه حضرت یعقوب علیه السلام و برادران یوسف علیه السلام، یا دست کم حضرت یعقوب علیه السلام، عملی را در برابر یوسف علیه السلام انجام دادند که با توجه به ملاک وهابیت در عبادت، آن عمل عبادت است. به علاوه، چنانچه اشاره شد، وهابیت تصریح می کند که سجده عبادت است. پس حضرت یعقوب علیه السلام که بر حضرت یوسف علیه السلام سجده کرد، وی را عبادت کرد؛ و عبادت غیر خداوند متعال به اجماع همه مسلمانان شرک است، در حالی که به ادله عقلی و نقلی^۵ ساحت حضرت یعقوب علیه السلام از شرک به دور است. نیز

۱. «والعبادة أنواع كثيرة لكنني أمثلها بأنواع كثيرة لا تُنكر، من ذلك السجود»؛ محمد بن عبد الوهاب، الجواهر المضئية، ج ۱، ص ۲۸.

۲. با آن همه ظلمی که برادران یوسف بر وی روا داشتند، حضرت یوسف ایشان را سرزنش هم نکرد بلکه به رحمت خداوند امیدوار داشت؛ سوره یوسف (۱۲): آیه ۹۲.

۳. «وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَى عَلَى يُوسُفَ وَإِبيضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ»؛ سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۴.

۴. «قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتِنًا نَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ»؛ سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۵.

۵. سوره بقره (۲): آیه ۱۴۰.

حضرت یعقوب علیه السلام مخاطب وحی^۱ و رسول خداوند بوده است و خداوند وحی و دین خود را به کسی نمی سپارد که حافظ آن و عامل به آن نباشد؛ «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يُجْعَلُ رِسَالَتُهُ»^۲. همچنین، از حضرت یوسف علیه السلام، که او نیز پیامبر خداوند است، دور است که کسی او را عبادت کند و او نهی نکند. زیرا هدف اصلی نصب رسول از جانب خداوند، محقق کردن توحید عبادی و بر حذر داشتن از شرک به خداوند است.^۳

بنابراین، با آنچه درباره ملاک وهابیت درباره عبادت گفتیم و با همین مقدار توضیح کوتاه درباره مدلول آیه، نقض ملاک وهابیت به وسیله این آیه روشن و واضح است. اما توضیح بیشتر در ضمن بررسی و نقد توجیهاتی که از این آیه شریفه شده، بیان خواهد شد تا بطلان ملاک وهابیت در عبادت به شکل بهتری نمایان شود.

پاسخ وهابیت به این آیه

از آنجا که وهابیت متوجه شدند که با معیار و ملاک ایشان در عبادت، باید قائل به مشرک بودن انبیای الهی شوند، در صدد برآمدند تا این آیه شریفه را به گونه ای توجیه کنند که هم ملاکشان در عبادت را به حال خود باقی بگذارند و بر اشتباه خود اصرار ورزند و هم دچار محذورات باطلی که تعریف ایشان از عبادت دارد، مانند مشرک بودن انبیای الهی نشوند. اینک به برخی توجیهات وهابیت اشاره می کنیم و با استدلال به این نتیجه می رسیم که هیچ یک از این توجیهات، اشتباه ملاک وهابیت در عبادت را برطرف نمی کند. لذا وهابیت چاره ای ندارند جز اینکه یا حقیقت را بپذیرند و تغییری اساسی در ملاک عبادت صورت دهند یا اینکه ملتزم به لوازم باطل آن شوند. حال آنکه هیچ عقل سلیمی چنین لوازمی را نمی پذیرد.

۱. سوره نساء (۴): آیه ۱۶۳.

۲. سوره انعام (۶): آیه ۱۲۴.

۳. «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ سوره نحل (۱۶): آیه ۳۶.



پاسخ اول: انحناء نه سجده معهوده

برخی از مفسران اهل سنت که وهابیت آنها را قبول دارند، گفته‌اند اصلاً عملی که حضرت یعقوب علیه السلام و برادران حضرت یوسف علیه السلام انجام دادند سجده متعارف در اذهان ما، یعنی پیشانی بر خاک گذاشتن، نبوده است، بلکه صرفاً تعظیم در برابر حضرت یوسف علیه السلام بوده است. بغوی درباره سجده برادران یوسف علیه السلام می‌نویسد: «و لم یرد بالسجود وضع الجباه علی الأرض، و إنما هو الانحناء والتواضع»؛^۱ همان‌طور که سجده ملائکه بر آدم را به صورت انحناء می‌داند.^۲ سعید بن جبیر از قتاده نقل کرده که سجده حضرت یعقوب علیه السلام و برادران یوسف علیه السلام اشاره با سر بوده است. برخی دیگر نیز گفته‌اند خم‌شدنی مانند رکوع بوده است، نه افتادن بر زمین.^۳

نقد اول: مخالفت مفسران

بسیاری از مفسران اهل سنت که وهابیت به آنها توجه دارند این احتمال را نادرست تلقی کرده^۴ و آن را تضعیف می‌کنند.^۵ آلوسی به سه احتمال درباره مقصود از سجده برادران یوسف علیه السلام اشاره کرده (اشاره با سر بوده، مانند رکوع بوده و به حد گذاشتن پیشانی بر زمین نرسیده است، مقصود از سجده در اینجا تواضع است) و هر سه احتمال را تضعیف می‌کند.^۶ ثوری و ضحاک تصریح کرده‌اند: «كَانَ سُجُودًا كَالسُّجُودِ الْمَعْهُودِ عِنْدَنَا»؛^۷ عملی که حضرت یعقوب علیه السلام و برادران یوسف علیه السلام در برابر او انجام دادند، به صورت سجده معهوده نزد ما بوده است.

۱. بغوی، حسین، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۱۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۴.

۳. قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۹، ص ۲۶۴.

۴. همان، ج ۹، ص ۲۶۴.

۵. فخر رازی، محمد، مفاتیح الغیب، ج ۱۸، ص ۵۱۱؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۱۳۹.

۶. «قیل: کان کالرکوع البالغ دون وضع الجبهة علی الأرض...». آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، ص ۵۷.

۷. قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۹، ص ۲۶۴.

نقد دوم: مخالفت با ظهور آیه شریفه

ظاهر «سجده» در آیه شریفه، سجده معهوده یعنی صورت بر زمین گذاشتن است؛ و روش سلف عمل به ظواهر قرآن و روایات حضرت رسول ﷺ است. از طرفی ظاهرگرایی و سلفی‌گری از مبانی فکری وهابیت است؛ و به دلیل همین دو مبنا، صفات خبریه را تأویل نبرده‌اند و تصریح می‌کنند که چون ظاهر آیات این است که خداوند دست دارد یا گوش و چشم دارد و ظاهر قرآن حجت است، و از طرفی سلف این آیات را به ظاهرشان معنا کرده‌اند، ما نیز معتقدیم که خداوند دست،^۱ گوش و چشم دارد^۲ و دست خدا از صفات ذات خداوند است و نیز دست خدا غیر از گوش خدا و چشم خدا است.^۳ نیز به همین دلیل معتقدند خداوند در بالای عرش و آسمان است.^۴ معجی دارد و رونده است.^۵ ابن تیمیه می‌گوید بر همه لازم است همه صفاتی را که خداوند خودش را با آنها توصیف کرده بپذیرند و یقین قلبی داشته باشند و نباید خلاف آنچه ظاهر لفظ بر آن دلالت دارد معنا کرد. زیرا لغاتی که بر صفات خبریه دلالت دارند، مانند سمع، بصر، غضب، ید، أصابع و کلام به لحاظ لغت عربی معنایشان برای ما معلوم است. بنابراین ایمان به همین مفاد ظاهری و لغوی این الفاظ واجب است.^۶ بن باز نیز ناظر به مقاله دکتر محیی‌الدین الصافی^۷ می‌گوید: «وقد أخطأ فی نسبتة للسلف جزمهم بأن ظاهر هذه الآيات غير مراد». وی می‌گوید بلکه سلف هر صفتی را که خداوند برای خود بیان کرده می‌پذیرند، بدون هیچ‌گونه تحریف و تمثیل و حتی بدون اینکه ظاهر این آیات را تأویل

۱. ابن قیم جوزی، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج ۱، ص ۴۰۶.

۲. ابن تیمیه، احمد، الفتاوی الکبری، ج ۶، ص ۴۲۱.

۳. «ومن صفات ذاته يده تبارك تعالى ... يده تبارك وتعالى غير أذنه، غير عينه، ... وغير أي صفة أطلقت وذكر في كتاب الله وفي حديث رسول الله» (همان).

۴. ابن تیمیه، احمد، الفتاوی الحمویة الکبری، ج ۱، ص ۲۰۱.

۵. البانی، محمد، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی، ج ۶، ص ۳۵۵.

۶. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، مجموع فتاوی بن باز، ج ۲، ص ۹۶.

۷. محیی‌الدین الصافی در مقاله خود به تفاوت روش سلف و خلف درباره تفسیر صفات خبری پرداخته است.



ببرند و روش سلف صحیح و واجب الاتباع است. لذا آیندگان نیز باید مانند سلف عمل کنند.^۱

بنابراین، شکی نیست که از مبانی فکری وهابیت، ظاهرگرایی و سلفی‌گری است. از این‌رو نمی‌توانند در ظاهر لفظ «سجده» که در آیه شریفه آمده است تصرف کنند بلکه باید بپذیرند آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه برادران یوسف و حضرت یعقوب علیه السلام پیشانی بر زمین گذاشتند و سجده معهوده انجام دادند. زیرا سجده، ظهور در سجده معهوده دارد. همان‌طور که قرطبی درباره امر خداوند به سجده ملائکه به آدم می‌گوید جمهور معتقدند خداوند ملائکه را امر کرد که پیشانی بر زمین بگذارند، مانند سجده‌ای که در نماز متعارف است. وی در مقام تعلیل می‌نویسد: «لَأَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ السُّجُودِ فِي الْعُرْفِ وَالشَّرْعِ»^۲ و آلوسی نیز تصریح می‌کند «أَيُّ عَلَى الْجَبَاهِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ».^۳ بنابراین، سخن صحیح همان گفته صدرالمতألهین است که: «أَنَّ السُّجُودَ لَا شَكَّ أَنَّ لَفْظَهُ فِي عَرَفِ الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَنْ وَضْعِ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ، فَوْجِبَ أَنْ يَكُونَ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ لَذَلِكَ، لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ».^۴

نقد سوم: وجود قرینه بر سجده معهوده

حتی اگر در ظهور لفظ سجده در گذاشتن پیشانی بر خاک تشکیک کنیم، ولی در آیه قرینه‌ای وجود دارد که این معنا را در «سجده» محل بحث، متعین می‌کند. توضیح اینکه «سُجِدَا» همراه «خَرَّوَا» آمده است و این نشان‌دهنده آن است که سجده حضرت یعقوب علیه السلام افتادن بر زمین است نه سر خم کردن، انحناء یا رکوع و مانند آن. زیرا «خَرَّ الشَّيْءُ، يَخِرُّ» از باب «فَعَلَ» است مانند ضرب^۵ و معنای «خَرَّ» افتادنی است که صدای خریر از آن شنیده شود و به صدای آب و باد و نیز صدای چیزی که از بلندی می‌افتد،

۱. همان، ج ۲، ص ۹۸.

۲. قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۲۹۱.

۳. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، ص ۵۷.

۴. صدرالدین شیرازی، محمد، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۹.

۵. فیومی، احمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۱۶۶.

خریر می‌گویند.^۱ با صورت افتادن را خرور گویند.^۲ راغب اصفهانی می‌گوید استعمال «الخَرَّ» در قول خداوند «خَرُّوا سُجَّدًا»^۳ دلالت می‌کند بر افتادن توأم با بلندشدن صدا به تسبیح^۴ و طریحی «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» را به «سَقَطُوا لَهُ عَلَى وُجُوهِهِمْ» معنا می‌کند^۵ و «سجداً» حال از فاعل «خروا» است. بنابراین، سجده حضرت یعقوب علیه السلام و برادران یوسف، سجده‌ای به نحو خرور و سقوط علی الارض و سجده معهوده بوده است.

پاسخ دوم: عبادی نبودن سجده

برخی از کسانی که سجده حضرت یعقوب علیه السلام را انحناء و امثال آن معرفی کرده‌اند. همچنین، کسانی که سجده معهوده بودن را پذیرفته‌اند، معتقدند سجده برادران و حضرت یعقوب علیه السلام، سجده تحیت و تعظیم بوده است نه سجده عبادت؛ و سجده برای تحیت و تکریم از آداب امت‌های پیشین بوده است. ابن تیمیه معتقد است سجده حضرت یعقوب علیه السلام بر یوسف علیه السلام مانند سجده ملائکه بر آدم علیه السلام سجده تکریم و تحیت بوده است نه سجده عبادت.^۶ بغوی نیز که سجده در آیه را انحناء دانسته همین سخن را گفته است.^۷ طبری ذیل آیه شریفه، روایات بسیاری را با این مضمون بیان می‌کند که: «ذلک السجود تشرفه، کما سجدت الملائکة لآدم تشرفه لیس بسجود عبادة».^۸ قرطبی،^۹ بیضاوی^{۱۰} و آلوسی^{۱۱} نیز همین مضمون را بیان کرده‌اند.



۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳، ص ۳۷.
۲. صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، ج ۴، ص ۱۷۱؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۷۷.
۳. سوره سجده (۳۲): آیه ۱۵.
۴. همان، ص ۲۷۸.
۵. طریحی، محمد، مجمع البحرين، ج ۳، ص ۲۸۳.
۶. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۳۶۰.
۷. بغوی، حسین، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۱۵؛ همان، ج ۱، ص ۱۰۴.
۸. طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۴۵.
۹. قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۲۹۳.
۱۰. بیضاوی، عبدالله، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۳، ص ۱۷۷.
۱۱. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، ص ۵۷.

نقد: سجده تحیت مستلزم باطل بودن ملاک

بدیهی است سجده حضرت یعقوب علیه السلام چون هر دو رکن عبادت از نظر وهابیت را دارد (به بیانی که گذشت) باید عبادت باشد، در حالی که، چنان که در پاسخ دوم اشاره کردیم، بغوی، طبری، قرطبی، بیضاوی، و آلوسی و حتی خود ابن تیمیه گفته اند سجده برادران یوسف علیه السلام و حضرت یعقوب علیه السلام در برابر یوسف علیه السلام برای تحیت بوده است نه عبادت. یعنی سجده را دو قسم کرده اند: سجده عبادت و سجده تحیت؛ و این یعنی هر سجده ای، سجده عبادت نیست، بلکه سجده دارای اقسامی (دست کم دو قسم) است و فقط برخی اقسام سجده عبادت اند و الا تقسیم آن به عبادی و غیرعبادی صحیح نخواهد بود. بنابراین، سلف مطلق تعظیم و سجده را عبادت نمی دانند. از این رو نگرش وهابیت کنونی مخالف با نگرش سلف و پیشینیان است. زیرا با ملاک ایشان از عبادت، تقسیم سجده به عبادی و غیرعبادی صحیح نیست، بلکه هر سجده ای عبادت است. به بیانی که گذشت، در حالی که وهابیت کنونی ادعای پیروی از پیشینیان خود را داشته و سخن ایشان را در فهم معارف معیار و میزان و واجب الاتباع می دانند،^۱ اگر گفته شود خود سلف نیز مطلق تعظیم توأم با حب را عبادت می دانند، چنان که در ملاک عبادت اشاره شد، باید گفت وهابیت کنونی و سلف ایشان در عمل، ملاکی را که برای عبادت مطرح کرده اند نمی پذیرند و خلاف آن رفتار می کنند؛ بدین معنا که در تعریف عبادت خضوع و حب را شرط لازم و کافی می دانند. نیز تصریح می کنند که سجده عبادت است. ولی در عمل، کاری را که تعریف عبادت بر آن صادق است و دارای هر دو رکن عبادت است (مثل سجده حضرت یعقوب علیه السلام و برادران یوسف علیه السلام) عبادت نمی دانند.

حاصل سخن در این بخش اینکه یا ملاکی که وهابیت درباره عبادت داده اند اشتباه است، زیرا جامع افراد و مانع اغیار نیست و شرط صحت تعریف آن است که جامع افراد و مانع اغیار باشد؛^۲ یا اینکه خود وهابیت عملاً با سخن خود مخالفت می کنند.

۱. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، مجموع فتاوی، ج ۲، ص ۹۸.

۲. مظفر، محمدرضا، المنطق، ص ۹۹.

پاسخ سوم: جواز سجده بر غیر خداوند در شرایع پیشین

برخی گفته‌اند سجده بر مخلوق در شرایع گذشته جایز بوده است. از این رو اینکه حضرت یعقوب علیه السلام و پسرانش بر یوسف علیه السلام سجده کردند هیچ محذوری ندارد. این جواب با در نظر گرفتن چند مؤلفه تبیین می‌شود: ۱. عملی که حضرت یعقوب علیه السلام و برادران یوسف علیه السلام انجام دادند سجده معهوده بوده است؛ ۲. حضرت یعقوب علیه السلام هم جزء سجده‌کنندگان بوده است؛ ۳. حضرت یعقوب علیه السلام و پسرانش بر یوسف علیه السلام، که بنده خدا است، سجده کردند؛ ۴. با این همه چون سجده بر غیر خداوند در شریعت حضرت یعقوب علیه السلام و حضرت یوسف علیه السلام جایز بوده، حضرت یعقوب علیه السلام که بر غیر خدا سجده کرد و حضرت یوسف علیه السلام که مخالفتی با این کار نکرد، مرتکب خطا و اشتباهی نشده‌اند.

قرطبی^۱ و ابن‌کثیر^۲ نوشته‌اند هم سجده برادران یوسف بر یوسف علیه السلام و هم سجده ملائکه بر آدم علیه السلام مباح و جایز بوده است. زیرا در شرایع گذشته، از حضرت آدم علیه السلام تا حضرت عیسی علیه السلام، سجده برای غیر خدا جایز بوده است و این جواز تا زمان رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم باقی بوده است. ابوه‌ریره نیز گفته است جواز سجده بر غیر خداوند مخصوص به زمان خود (یعنی شرایع پیشین) بوده است.^۳

نقد اول: استثنا ناپذیری شرک عبادی

نقد اول بر این پاسخ را با توجه به چند مقدمه تبیین می‌کنیم:

۱. سجده حضرت یعقوب علیه السلام و سجده ملائکه بر حضرت آدم علیه السلام دارای دو رکن عبادت از نظر وهابیت هست. پس بر اساس دیدگاه وهابیت، حضرت یوسف علیه السلام معبود حضرت یعقوب علیه السلام قرار گرفت و ملائکه حضرت آدم علیه السلام را عبادت کردند.

۱. قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۲۹۳.

۲. ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۳۵۳.

۳. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۸۱.



۲. هدف از فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی در همه شرایع توحیدی، بلکه هدف از خلقت در نظر همه مسلمانان و خود وهابیت،^۱ تحقق بخشیدن توحید عبادی است. آیات قرآن هم شاهد بر این ادعا است.^۲ اسلام در هر شریعتی توحید به علاوه آن شریعت است. بن باز می نویسد: «والاختلاف فی هذا المقام هو فی الشرائع وأما توحید الله والإخلاص له وترك الإشرک به وتصدیق رسله فهو أمر لا اختلاف فیہ بین الأنبیاء».^۳ بنابراین، توحید و شرک و ملاک در آن جزء احکام فرعی و جزئی نیست تا در شریعتی جایز باشد و در شریعتی حرام، مانند حرمت صید ماهی در روز شنبه^۴ یا مثل خوردن پیه گوسفند و گاو که بر بنی اسرائیل حرام بود^۵ ولی بر امت پیامبر اسلام حلال است.

۳. حرمت شرک در عبادت، قانونی کلی است^۶ و استثنا نمی پذیرد. زیرا امر به عبادت غیر یا تجویز آن از جانب خداوند، امر به شرک خواهد بود و این چنین امری از خداوند محال است. زیرا موجب نقض غرض است (چون همان طور که در مقدمه دوم گفتیم تحقق توحید عبادی از اهداف کلان و اصلی خداوند از ارسال رسل و بلکه اصل خلقت است) و نقض غرض و تناقض در اراده از خداوند حکیم محال است.

جوادی آملی در این باره می نویسد:

غیر خداوند می توانند مظهر اوصاف و افعالی مانند علم، حیات، قدرت، خالقیت و ... شوند ولی در مورد عبادت حتی در این مقدار هم برای دیگران سهمی نیست. یعنی هیچ موجودی ذره ای صلاحیت و شایستگی ندارد تا بتوان آن را معبود، هر چند با قید مظهریت تلقی کرد.^۷

۱. ابن تیمیه، احمد، العبودیة، ج ۱، ص ۲؛ آلوسی، محمود، غایة الأمانی فی الرد علی النبهانی، ج ۱، ص ۱۲۸.
۲. سوره نحل (۱۶): آیه ۳۶؛ سوره زاریات (۵۱): آیه ۵۶؛ سوره مؤمنون (۲۳): آیه ۳۲؛ سوره نوح (۷۱): آیه ۱ و ۲؛ سوره بینه (۹۸): آیه ۵.
۳. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، مجموع فتاوی و مقالات ابن باز، ج ۲، ص ۱۷.
۴. سوره بقره (۲): آیه ۶۵.
۵. سوره انعام (۶): آیه ۱۴۶.
۶. مکارم شیرازی، ناصر، آیات الولاية فی القرآن، ص ۲۰۶.
۷. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، ص ۵۱۶.

با توجه به مقدمات مذکور، لازمه پذیرش ملاک وهابی درباره عبادت، نقض غرض از طرف خداوند حکیم است و نقض غرض از خداوند حکیم محال است. بنابراین، چون تعریف وهابیت از عبادت و ملاکی که آنها در عبادت مطرح کرده‌اند، موجب این محذور می‌شود، ملاک و معیاری که وهابیت در عبادت بیان می‌کند به برهان خُلف باطل است.

نقد دوم: کلیت نداشتن ملاک عبادت

با توجه به مقدمه اول نقد اول، اگر خداوند سجده بر غیر خود را در شرایع گذشته اجازه داده باشد، دو صورت برای آن متصور است:

الف: خداوند اجازه داده تا بر غیر او سجده شود، به گونه‌ای که آن مسجود، معبود حقیقی قرار گرفته و پرستش شود. در این صورت دو اشکال متوجه آن است:

۱. همان محذور اول در این صورت نیز مطرح خواهد شد.

۲. در این صورت سجده‌کننده، غیر خداوند را عبادت کرده است و عبادت غیر خداوند مساوی است با شرک به خداوند. پس باید گفت ملائکه و حضرت یعقوب علیه السلام دچار شرک در عبادت شده‌اند، در حالی که ملائکه خطا نمی‌کنند^۱ و حضرت یعقوب علیه السلام نیز موحد،^۲ پیامبر خدا^۳ و حامل وحی بود.^۴

ب. فرض دوم آن است که خداوند اجازه داده تا غیر او سجده شود، نه به گونه‌ای که آن مسجود، معبود حقیقی قرار گیرد بلکه تا به وسیله سجده بر غیر، خداوند را اطاعت و عبادت کرده باشد (از آن جهت که امر خداوند به سجده را اطاعت کرده است). بنابراین، مسجود، غیر خداوند است، اما معبود خداوند است. در این صورت باید بپذیریم که برخی سجده‌ها عبادت نیستند. زیرا دست‌کم در سجده حضرت یعقوب علیه السلام

۱. سوره تحریم (۶۶): آیه ۶.

۲. سوره بقره (۲): آیه ۱۴۰.

۳. سوره بقره (۲): آیه ۱۳۶.

۴. سوره نساء (۴): آیه ۱۶۳.



و ملائکه مسجود، معبود نبوده است. پس سجده حضرت یعقوب علیه السلام و ملائکه با وجود داشتن دو رکن عبادت در نظر وهابیت، سجده عبادت نیستند، در حالی که با ملاکی که وهابیت از عبادت مطرح کرده‌اند، باید عبادت باشند. از این رو تعریف عبادت از طرف وهابیت جامع همه افراد معرّف نیست و شرط تعریف صحیح را ندارد. بنابراین باطل است.

اما لازمه این سخن ابن تیمیه، که حرمت سجده بر غیر خداوند حکمی کلی و عام است و با وجود دلیل خاص مانند امر خداوند، تخصیص پذیر است،^۱ لذا اگر خداوند امر به سجده بر غیر خود کند ما اطاعت می‌کنیم،^۲ این است که مطلق سجده عبادت نباشد، حتی اگر ملاک عبادت را از نظر وهابیت داشته باشد. بنابراین، چنین سخنی اعتراف به جامع و مانع نبودن ملاکی است که خود ابن تیمیه و وهابیت برای عبادت مطرح کرده‌اند.

نتیجه

ظاهر آیه شریفه ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...﴾،^۳ چنان که سلف وهابیت نیز گفته‌اند آن است که حضرت یعقوب علیه السلام و پسرانش بر حضرت یوسف علیه السلام سجده کرده، پیشانی بر زمین گذاشتند. بنا بر ظهور آیه و معیاری که وهابیت برای عبادت بیان می‌کند، حضرت یعقوب علیه السلام دچار شرک عبادی شده است، در حالی که خود وهابیت این لازم باطل را نمی‌پذیرد. بنابراین، معیاری که وهابیت برای عبادت بیان کرده، باطل و مخدوش است.

۱. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۳۵۹.

۲. همان، ص ۳۶۰.

۳. سوره یوسف (۱۲)، آیه ۱۰۰.

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن تيميه، أحمد بن عبد الحليم، **العبودية**، تحقيق: محمد زهير الشاويش، بيروت: المكتب الاسلامي، ١٤٢٦ق.
٣. ابن تيميه، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا - مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ق.
٤. ابن تيميه، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى الحموية الكبرى**، تحقيق: د. حمد بن عبد المحسن تويجري، رياض: دار الصميعي، ١٤٢٥ق.
٥. ابن تيميه، أحمد بن عبد الحليم، **قاعدة في المحبة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، قاهره: مكتبة التراث الاسلامي.
٦. ابن تيميه، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدينة نبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٧. ابن تيميه، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى، جامع الرسائل**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، رياض: دار العطاء، ١٤٢٢ق.
٨. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بي جا: دار الفكر، ١٣٩٩ق.
٩. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر، **الداء والدواء**، تحقيق: مُحمَّد أجمل الاضلاحي، عربستان: مجمع الفقه الاسلامي، ١٤٢٩ق.
١٠. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة**، تحقيق: سيد إبراهيم، قاهره: دار الحديث، ١٤٢٢ق.
١١. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ق.
١٢. ابن منظور، محمد ابن مكرم، **لسان العرب**، بي جا: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ق.
١٣. ألبانى، ناصر الدين، **موسوعة العلامة الامام مجدد العصر محمد ناصر الدين الألبانى**، تحقيق: شادى بن محمد بن سالم آل نعمان، يمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الاسلامية وتحقيق التراث والترجمة، ١٤٣١ق.
١٤. آلوسى، محمود شكرى، **غاية الأمانى فى الرد على النبهانى**، تحقيق: أبو عبد الله الدانى بن منير آل زهوى، رياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٢ق.
١٥. آلوسى، محمود، **روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: على عبدالبارى عطيه، بيروت، چاپ اول، ١٤١٥ق.



۱۶. بغوی، حسین بن مسعود، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۷. بن باز، عبدالعزیز بن عبداللہ، **مجموع فتاویٰ بن باز**، تحقیق: محمد بن سعد الشویعر، ریاض: دارالقاسم للنشر، ۱۴۱۸ق.
۱۸. بیضاوی، عبد اللہ بن عمر، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبد الرحمن مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۹. جوادی آملی، عبد اللہ، **توحید در قرآن**، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ش.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۱. سبحانی، جعفر، **الأسماء الثلاثة الاله الرب العبادۃ**، قم: مؤسسة امام صادق علیه السلام، بی تا.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین، **مجموعه رسائل علامه طباطبائی**، تحقیق: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۲۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۶. طریحی، فخر الدین بن محمد، **مجمع البحرين**، تحقیق: احمد حسینی، تهران: مکتبۃ الرضویة، ۱۳۹۵ق.
۲۷. عبدالوہاب، محمد، **الجواهر المضية**، ریاض: دار العاصمة، چاپ سوم، ۱۴۱۲ق.
۲۸. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۹. فراہیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، تحقیق: د. مهدی مخزومی، د. ابراهیم سامرائی، بیروت: دار و مکتبۃ الهلال، بی تا.
۳۰. فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، بیروت: المکتبۃ العلمیة، بی تا.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۳۲. کرباسی، محمد جعفر شیخ ابراهیم، **اعراب القرآن**، بیروت: دار و مکتبۃ الهلال، ۱۴۲۲ق.
۳۳. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمہ و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۳۴. مظفر، محمد رضا، **المنطق**، قم: دار الغدیر، ۱۳۷۸ق.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، **آیات الولاية فی القرآن**، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۳ش.

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۲ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۵ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۱/۰۱ ♦ صفحات: ۴۷-۷۴

راهبرد تکفیری و ضد وحدت عربستان سعودی در عرصه آموزش و رسانه

کامیار صداقت ثمرحسینی*

چکیده

برای حضور مؤثر در جهان اسلام، لازم است در کنار مطالعات بنیادین، پژوهش‌هایی به رصد خاستگاه‌ها، فعالیت‌ها، دسته‌بندی‌ها و سیر تحول موافقان تکفیر مسلمانان، خصوصاً شیعیان، اختصاص یابد. رصد منظم آن می‌تواند هشدارهایی به موقع به مسئولان نظام و علاقه‌مندان به وحدت اسلامی بدهد. به‌روزر بودن حوزه اطلاعات و عملیات، نشانه مهمی از توانمندی کشور در عرصه روابط بین‌الملل است. بر این اساس، با بررسی موردی راهبرد عربستان سعودی در حوزه آموزش (از حدود ۱۹۷۰ م.) و در حوزه رسانه‌های جدید اینترنتی (دهه ۲۰۰۰ م.) مشخص می‌شود که بالغ بر دوسوم مهم‌ترین فعالان ضد شیعه در جهان اسلام یا ملیت سعودی دارند یا آنکه بی‌واسطه یا باواسطه، عقاید خود را از شیوخ سلفی سعودی گرفته‌اند. این بسامد را نمی‌توان اتفاق دانست، بلکه برنامه‌ای هدفمند برای ایجاد تغییرات دلخواه عربستان در جهان اسلام است که در سیاست‌های آموزشی آن کشور و در ضمن رصد جابه‌جایی بی‌سابقه جمعیتی استاد - دانشجو در عربستان سعودی مشهود است.

کلیدواژه‌ها: آموزش، رسانه‌های اینترنتی، سلفیه، شیعه‌هراسی، عربستان سعودی، وهابیت.

* دکتری علوم سیاسی و استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، مرکز اسناد فرهنگی آسیا.

kamyarsedaghat@gmail.com

مقدمه

استعمار با دامن زدن به اختلافات موجود میان مسلمانان، در پی دگرگونی جغرافیای جهان اسلام و تغییر مفاهیم دارالاسلام و دارالحرب میان مسلمانان است. اصطلاحات «دارالاسلام» و «دارالحرب» (دارالکفر) جنبه سیاسی دارند و در مسائل مربوط به «روابط خارجی» مسلمانان با غیر مسلمانان مطرح می‌شوند.^۱

با عنایت به توجه ویژه قدرت‌های استعماری به بروز تفرقه و تضاد در جهان اسلام، لازم است در کنار مطالعات نظری و بنیادین درباره وحدت اسلامی و تفرقه، پاره‌ای از مطالعات دانشگاهی نیز به شیوه اطلاعات - عملیات، به شناسایی و ردیابی جریان‌های داخلی و خارجی موجود در جهان اسلام اختصاص یابند. رویکرد نظری این‌گونه از مطالعات بر پایه این اصل قرار دارد که باید به دوستان و دشمنان وحدت اسلامی در قالب مجموعه‌ای از شبکه‌ها (گاه پیدا و گاه ناپیدا) توجه داشت و از بررسی آنها به مثابه مجموعه‌ای از ذرات جدا از هم خودداری کرد. آن ذرات وقتی معنا پیدا می‌کنند و دارای نقش می‌شوند که تبدیل به انواع شبکه‌ها شوند. قدرت کشورها در عرصه روابط بین‌الملل در گرو یافتن و بهره‌برداری از این شبکه‌ها، از طریق رصد منظم و مستمر آنها است. زمانی که گروهی کوچک از «جهان‌گردان ایرانی» (در اسفند ۱۳۹۱) وارد مصر شدند شبکه وسیعی از دشمنان وحدت اسلامی در آن کشور فعال شدند و تا صدور فتاوی تکفیری علیه شیعیان و ایرانیان پیش رفتند.^۲ در صورتی که خاستگاه اعتقادی آنان رصد شود، شبکه‌ای پنهان از تربیت‌شدگان رژیم سعودی آشکار می‌شود. مثال مذکور، نمونه‌ای است هرچند خرد ولی رسا در تبیین اهمیت مفهوم بسامد (frequency). مطالعه «هنجار» و «انحراف از هنجار» یا به تعبیر دیگر «جور» و «ناجور»، بودن یا نبودن یک واقعه یا اندیشه‌ای به اندازه بسامد آماری آنها ارزش ندارد. دانستن بسامد

۱. عمید زنجانی، عباس‌علی، وطن و سرزمین و آثار حقوقی آن از دیدگاه فقه اسلامی یا جغرافیای سیاسی اسلام، ص ۱۲۸.

۲. برای مثال نک: ملاح، مصطفی، خوفاً من المد الإيراني الشیعی فی مصر، علماء و دعاة الأمة یعلنون الحرب علی ایران. برای شرح بیشتر و نام چهره‌های ضد ایرانی و شیعی در مصر، نک: صداقت ثمرحسینی، کامیار، شیعه‌شناسی معاصر اهل سنت، ج ۳.

اندیشه‌ها و وقایع، موجب می‌شود امورِ اتفاقی و استثنایی، از رویه‌های مستمر و متناوب جدا شوند و پژوهش در مسیر موضوعاتِ پیش‌پاافتاده و کم‌اهمیت حرکت نکند. در هر دوره‌ای سبک و سیاقِ فرهنگی خاصی در جریان است که به صورتِ بافتِ طبیعی آن دوره حضور دارد. این وضعیت از شمارهٔ دفعاتِ متناوبِ تکرار پدیده یا اندیشه شناخته می‌شود. در صورتی که به بسامد محل تحصیل شیوخ سلفی تکفیری مخالف شیعه و ایران، در چهار دهه اخیر توجه کنیم، خواهیم دید که به تدریج بر تعداد فارغ‌التحصیلان مصری در دانشگاه‌های سعودی افزوده می‌شود و از سوی دیگر، به تدریج شیوخ تحصیل کرده در عربستان سعودی، تعالیم خود را در موطنشان بومی می‌کنند؛ بنابراین، جمع کثیری، از طریق یک یا چند واسطه، و چه بسا بی‌آنکه خود بدانند، معارف عربستان سعودی را می‌آموزند و به کشور خود منتقل می‌کنند. این نشان از سیاستی تدریجی و رویکردی درازمدت در منطقه است. تغییر بافت‌های اجتماعی و فرهنگی معمولاً در گرو تغییرات فرهنگی عمیق‌تری، به‌ویژه در حوزهٔ آموزش و پژوهش، روی می‌دهد که در طی چندین دهه فعالیت هدفمند فراهم شده است؛ چنان‌که عبدالملک الزغبی، یکی از مخالفان وحدت اسلامی در مصر، بر ضرورت تغییر ساختار علمی و فرهنگی جهان اسلام و تربیت امت مطابق با منهج سلفیه عربستان سعودی که به زعم او، اسلام معتدل و به دور از غلو است (!) تأکید می‌کند.^۱

مقاله حاضر با تأکید بر اهمیت کسب چنین شناختی، به بررسی موضوع فوق از خلال سیاستِ کلان عربستان سعودی در دو بخش سیاست‌های آموزشی و رسانه‌ای می‌پردازد که به طور محسوسی شاملِ موضوع ایران‌هراسی نیز می‌شود.



۱. زغبی، عبدالملک، «الشیخ محمد بن عبدالملک الزغبی فی الجزء الثانی من حوار مع الفرقان (۲-۲): لابد من تغییر المنظومة العلمية والثقافية والدينية فی الأمة الإسلامية»، ص ۱۸.

الف. سیاست‌های آموزشی عربستان سعودی

پیوند تاریخی وهابیت با پادشاهی سعودی

جریان اصلی سلفیه وهابی، سلفیه رسمی است که به موجب معاهده‌ای تاریخی در سال ۱۱۵۷ ه.ق.، میان محمد بن عبدالوهاب با محمد بن سعود (حاکم وقت نجد)، ملتزم به حفظ حکومت آل سعود است. از آن دوران تاکنون، شیعه‌شناسی شیوخ سلفی و وهابی در چهار طبقه شکل گرفته است که محور اصلی بحث ما در اواخر طبقه سوم و طبقه چهارم آن است. آن طبقات عبارت‌اند از:

- طبقه اول: دوران دعوت شیخ محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ ه.ق.).

- طبقه دوم: عصر محمود شکری آلوسی (متوفای ۱۳۴۲ ه.ق.) و موسی جارالله ترکستانی (متوفای ۱۳۶۹ ه.ق.).

- طبقه سوم: عصر عبدالعزیز بن عبدالله بن باز (۱۳۳۰-۱۴۲۰ ه.ق.) و محمد ناصرالدین آلبنی (۱۳۳۳-۱۴۲۰ ه.ق.).

- طبقه چهارم: عصر شاگردان بن باز و آلبنی (مطالعات دانشگاهی از حدود ۱۹۷۵ به بعد)

به اعتبار حکومت سیاسی، موضوع محل بحث، شامل دوران جدید حکومت در عربستان سعودی می‌شود که از سال اشغال شهر ریاض در ۱۹۰۲، با پادشاهی ملک عبدالعزیز (پادشاهی ۱۹۰۲-۱۹۵۳) و فرزندانش آغاز شد. با اکتشاف نفت در عربستان (در سال‌های ۱۹۳۳ و ۱۹۳۸) بر قدرت آل سعود افزوده شد. پس از مرگ عبدالعزیز، مطابق وصیت او، به ترتیب پسران ارشدش حکومت را به دست گرفتند که عبارت‌اند از: سعود (۱۹۵۳-۱۹۶۴)، فیصل (۱۹۶۴-۱۹۷۵)، خالد (۱۹۷۵-۱۹۸۲)، فهد (۱۹۸۲-۲۰۰۵)، عبدالله (۲۰۰۵-۲۰۱۵)، سلمان (۲۰۱۵-).

در دوران حکومت فرزندان عبدالعزیز آل سعود (۱۹۵۹- تاکنون ۲۰۱۶)؛ و به‌ویژه از دوران ملک فیصل و ملک خالد، برنامه‌های هدفمندی در آموزش و تبلیغ فرقه



وهابیت در گستره‌ای بسیار وسیع‌تر از عربستان سعودی، یعنی در سطح جهان اسلام دنبال شد، از جمله:

- تأسیس دانشگاه اسلامی مدینه در دوران حکومت ملک سعود (۱۳۸۱ ه.ق. / ۱۹۶۱ م. در مدینه)

- تشکیل هیئت کبار علمای سعودی در دوران ملک فیصل (۱۹۷۱ در ریاض)؛ هیئت مذکور انتصاب پادشاه سعودی و نماینده گفتمانی است که بر مراکز رسمی آموزش سلفی در عربستان حاکم است.^۱

- تأسیس دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود در دوران حکومت ملک خالد (۱۳۹۵ ه.ق. / ۱۹۷۵ م. در ریاض)

- توسعه دانشگاه ملک سعود در دوران حکومت ملک خالد (۱۳۹۵ ه.ق. / ۱۹۷۵ م.) واقع در ریاض

- جایزه جهانی ملک فیصل، تأسیس در دوران حکومت ملک خالد (اولین دوره آن در سال ۱۳۹۹ ه.ق. / ۱۹۷۹ م.) در ریاض بود.

- تأسیس دانشگاه اسلامی ام‌القری در دوران حکومت ملک خالد (۱۴۰۱ ه.ق. / ۱۹۸۰ م. در مکه)

از دوران ملک فیصل فعالیت‌های دانشگاه اسلامی مدینه گسترش یافت که پیش از آن در زمان ملک سعود (۱۳۸۱ ه.ق. / ۱۹۶۱ م.) تأسیس شده بود. توجه مسلمانان به شهرهای مقدس مکه و مدینه و انحصار جواز تدریس علوم اسلامی در میان شیوخ رسمی عربستان و بهره‌مندی از ثروت عظیم نفتی (استخراج نفت از اواخر دهه ۱۹۳۰ م.)، امکانات بسیار مناسبی را برای تبلیغات دینی در سطح جهان اسلام مهیا کرده بود. در دوران گسترش و نوسازی مدارس و دانشگاه‌های سلفی وهابی، تا اواخر دهه ۱۹۹۰ م دو ویژگی «آموزش سازمان‌یافته» و «آموزش فراملی در برنامه‌های دولت سعودی»

۱. موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء؛ ابراهیم آل‌الشیخ رئیس اول آن هیئت بود (۱۹۷۱ م.). سپس عبدالعزیز بن باز (۱۹۷۵ م.) و با مرگ او در سال ۱۹۹۹، عبدالعزیز آل‌الشیخ از شاگردان بن‌باز، به ریاست آن رسید.



مشهود است؛ تا جایی که اگر نقشه جهان اسلام را در مقابل خود بگذاریم و روی مراکز چاپ و انتشاراتی که به هدف تکفیر شیعه فعالیت می‌کنند، علامت بگذاریم و با خط‌کش آنها را به هم وصل کنیم و بار دیگر بر اساس ملیت نویسندگان و بار دیگر بر اساس محل تحصیل آنها، خطوطی با رنگ‌های متمایز از هم بکشیم، و همین‌طور این مسئله را با فعالان رسانه‌ای ضد شیعی تکرار کنیم، ناگهان خود را با شبکه‌ای متراکم و سازمان‌یافته از خطوط درهم‌تنیده می‌یابیم که رنگ‌ها به طرز معناداری در «عربستان سعودی» متراکم می‌شوند. بسیاری از وقایعی که در عربستان سعودی یا سوریه و بحرین و یمن و لبنان و مصر به غرض تکفیر شیعه در جریان است، در همین شبکه قابل‌درک‌اند.

همچنین، زمانی که نام‌های مهم‌ترین فعالان ضد شیعه در رسانه‌ها، دانشگاه‌ها، احزاب و گروه‌های سیاسی و طرفداران نظام پادشاهی عربستان سعودی، با هم مقایسه شوند، به صورت معناداری با مجموعه نام‌های «تکراری» مواجه می‌شویم که هرچند شماره آنان فراتر از چند صد نفر نیست ولی به واسطه امکانات و سرمایه‌گذاری کلان مالی، مدعی اجماع امت بر محور عقاید سلفی - وهابی و ضدیت با مذهب امامیه هستند. تبادل هدفمند استادان نیز یکی دیگر از آن شیوه‌ها است. در این زمینه، صالح العبود، رئیس سابق دانشگاه اسلامی مدینه، می‌نویسد:

آنچه موجب افزایش تأثیرگذاری عقیده سلفی صالح و استمرار آن (در دیگر کشورها) شد، شکل‌گیری نهضت تعلیم در عربستان سعودی و استفاده از استادانی از مصر در دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود و دانشگاه اسلامی (مدینه) و دیگر دانشگاه‌های عربستان بود؛ چراکه آن استادان در زمان مراجعت به جوامع خود، متأثر از حال و هوای فضاهای آموزشی دانشگاه‌های سعودی، به نشر و تبلیغ آن در جوامعشان می‌پرداختند و البته این اختصاص به مصر ندارد، هرچند ظهور آن در مصر بیشتر است. برای مثال مستشار عبدالحلیم سعود، که رئیس سابق اداره شئون حکومت در جمهوری عربی مصر و رئیس کمیته اجرای اصول شریعت در «شورای عالی امور اسلامی»^۱ و نیز

۱. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

عضو «شورای عالی نظارت بر هنر و ادبیات»^۱ مصر بود، در سال درسی ۱۳۹۵-۱۳۹۶ ه.ق.، مدتی را به عنوان استاد مهمان، در دانشگاه اسلامی مدینه بود و او کسی است که پس از مراجعت به کشورش، کتابی را با عنوان الامام محمد بن عبدالوهاب أو انتصار المنهج السلفی نوشت که در مقدمه آن آورده است: «به دلیل اعتبار دستاوردهای ابن عبدالوهاب و نیاز عصر کنونی به تأسی از سخنان و بهره‌گیری از تمامی دستاوردهایش، این کتاب را نوشتم تا برای اهل بصیرت تذکری باشد که این تاریخ عظیم، یعنی تاریخ اسلام تکرار می‌شود ... کشور عربستان سعودی کشوری پیشرو در جامعه جهانی و آموزگار جامعه اسلامی است»^۲.

البته سیاست دعوت از استادان اهل سنت دیگر کشورهای اسلامی برای جذب آنان به سلفیه رسمی سعودی، گاه موفقیت‌آمیز نبوده است، همچون شیخ محمد غزالی (۱۳۳۴-۱۴۱۶ ه.ق./ ۱۹۱۶-۱۹۹۶ م.)؛ اما مواردی همچون محمد رشاد سالم (۱۳۴۷-۱۴۰۷ ه.ق./ ۱۹۲۷-۱۹۸۶ م.)، مصحح و محقق معروف آثار ابن تیمیه، نیز هست که رسماً به تابعیت سعودی درآمد و شاگردان شیعه‌ستیزی چون ناصر القفاری را تربیت کرد.

شیوه دیگر اثرگذاری، تبادل دانشجو بود. محمد امان بن علی جامی (۱۳۴۹-۱۴۱۶ ه.ق.) از شاگردان عبدالعزیز بن باز و از شخصیت‌های مهم سلفی در دانشگاه اسلامی مدینه، در کتاب العقيدة الإسلامية وتاريخها می‌نویسد:

اما فقره دوم از آثار دعوت مبارکه، در شیوه درسی رایج در سعودی مجسم می‌شود؛ چنان‌که همه جهات تعلیم و آموزش در سعودی، بر پایه شیوه مقرر درباره دروس دینی، در تمام مراحل آموزش، از ابتدایی تا پایان مطالعات عالی دانشگاهی، شیوه‌ای سلفی است تا از این رهگذر، جوان سعودی، مطالعه عقیده بر پایه شیوه سلفی را از سال اول ابتدایی آغاز کند و آن را به تدریج با ارتقای سطوح علمی تا مقطع دکتری توسعه دهد.^۳

و در باب تربیت جوانان جهان اسلامی نیز می‌نویسد:

۱. المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب.

۲. عبود، صالح بن عبدالله بن عبدالرحمن، عقيدة الشيخ محمد بن عبدالوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، ص ۶۸۸-۶۸۹.

۳. جامی، محمد امان، العقيدة الإسلامية و تاريخها، ص ۱۴۳-۱۴۲.



دانشگاه اسلامی مدینه نبوی و دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود در ریاض، موضوعی کریم، عملی صالح و فعالیتی ستودنی در انتشار عقیده سلفیه، حتی در مناطقی دور از آفریقا و شرق آسیا و قاره هند و در بسیاری از کشورهای عربی داشته‌اند. دانشجویانی از آن کشورها به صورت مهمان وارد این دو دانشگاه می‌شوند، پس از مدتی با اتمام تحصیل و اخذ درجات علمی مختلف، به کشور خود مراجعه می‌کنند تا مردمانشان را اندرز دهند و در میانشان عقیده صحیح سلفی را منتشر کنند.^۱

مثال‌هایی در تشریح سیاست آموزشی عربستان سعودی

با کمی بررسی میدانی از تحولات جاری در جهان اسلام، به سهولت می‌توان رد پای نفوذ سلفیه وهابی و کوشش برای سیطره بر گفتمان‌های اسلامی جهان اسلام را مشاهده کرد. مثال‌ها در این زمینه بسیار است، از جمله:

۱. حسام تمام (۱۹۷۲-۲۰۱۱ م.) در پژوهش تسلف الاخوان تأکل الأطروحة الإخوانية و صعود السلفية في جماعة الاخوان المسلمين^۲ که در فصلی از دیگر کتابش با عنوان الاخوان المسلمین سنوات ما قبل الثورة^۳ بازنشر شده، شواهد متعددی از سیاست عربستان سعودی در سلفی کردن تدریجی جماعت اخوان المسلمین عرضه کرده است.

۲. حضور سعودی در کشورهای اسلامی با سیاست آموزشی آنها سخت گره خورده است. برای مثال، دولت سعودی با اعزام هیئتی به موگادیشو (پایتخت سومالی) به ریاست شیخ محمدناصر العمودی، معاون وقت دبیر کل رابطة العالم الاسلامی، در ۱۹۶۴ و ۱۹۶۸، تبلیغات خود را زیر پوشش کمک‌های خیریه و بشردوستانه آغاز کرد. متعاقب آن محصلانی با بورس سعودی، به دانشگاه‌های سعودی اعزام شدند و بعدها بسیاری از جریان‌های سلفی - وهابی سومالی را تحصیل‌کردگان مراکز سعودی شکل دادند؛ چنان‌که جماعت «أنصار السنة المحمدية» سومالی را شیخ «نورالدین علی علو»

۱. همان، ص ۱۴۶.

۲. نک: تمام، حسام، تسلف الاخوان تأکل الأطروحة الإخوانية و صعود السلفية في جماعة الاخوان المسلمين.

۳. تمام، حسام، الاخوان المسلمین سنوات ما قبل الثورة، صص ۱۳۷-۹۵.

(۱۹۱۵-۱۹۹۶ م.) بنیان نهاد، که از تحصیل کرده‌های مدارس و شیوخ سلفی سعودی پایه‌گذاری شده است؛^۱ محمد هدایه نور وحید نیز، فعال سیاسی و رئیس حزب عدالت اندونزی و از اعضای مجلس آن کشور، دانشجوی کارشناسی ارشد و دکتری دانشگاه اسلامی مدینه بوده است. او دوره کارشناسی ارشد خود را زیر نظر عبدالله بن محمد الغنیمان و دوره دکتری خود را زیر نظر عبدالمحسن بن حمد العباد گذرانیده است. پایان‌نامه‌های او سبک و سیاقی ضد شیعی دارد. رساله دکتری او «النوافض للروافض للبرزنجی» است که خلاصه کتاب النوافض لظهور الروافض تألیف میرزا مخدوم است و رساله مقطع ارشد او نیز «الباطنیون فی إندونسیا» نام دارد. از دیگر مثال‌های جالب توجه، جلال الدین محمد صالح (متولد اریتره - ۱۹۵۶ م.) است که تمامی مقاطع تحصیلی خود را در دانشگاه اسلامی مدینه گذرانده و متأثر از استاد راهنمایش سعدی بن مهدی الهاشمی (نویسنده ابن سبأ حقیقة لا خیال) است. عنوان رساله دکتری او، «المهدی المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية» (۱۴۱۳ ه.ق) است. پدر او شیخ محمد صالح از داعیان سلفیه در اریتره و سودان بوده است.

۳. مطابق گزارش رسمی وزارت علوم عربستان سعودی،^۲ از میان دانشجویان «دانشگاه‌های دولتی» عربستان سعودی در سال تحصیلی ۱۴۰۰-۱۴۰۱ ه.ق، بیست و پنج درصد «خارجی» بوده‌اند. به عبارت دیگر، ۴۰۷۰۱ نفر دانشجوی سعودی و ۱۳۸۰۸ نفر دانشجوی غیرسعودی به تحصیل اشتغال داشته‌اند. ملیت دانشجویان مذکور، که نشان از اولویت‌های سیاست آموزشی دولت سعودی دارد، و توجه ویژه آن کشور را به تربیت نسل‌های آتی شیوخ سلفی مصر، اردن، فلسطین و یمن نشان می‌دهد، چنین است:

تعداد	ملیت	
۲۳ نفر	امارات متحده عربی	۱

۱. نک.: عبدالعال، علی، «السلفية في الصومال ... بدايات النشأة و مآلات الواقع»، در وبگاه الدین والسیاسة.

۲. نک.: www.mohe.gov.sa؛ برای شرح بیشتر در این زمینه نک.: صداقت ثمرحسینی، کامیار، شیعه‌شناسی معاصر اهل سنت، ج ۳، مطالعات نوین دانشگاهی مخالفان وحدت اسلامی.



۲	بحرین	۳۷۸ نفر
۳	عراق	۲۹۹ نفر
۴	عمان	۵۸ نفر
۵	قطر	۲۶ نفر
۶	کویت	۱۰۸ نفر
۷	اردن	۱۶۰۹ نفر
۸	فلسطین	۱۹۰۴ نفر
۹	مصر	۱۲۵۴ نفر
۱۰	یمن شمالی (پیش از وحدت دو یمن)	۱۱۱۷ نفر
۱۱	یمن جنوبی	۷۹۲ نفر
۱۲	دولت‌های غیرعربی	۳۹۱۳ نفر

تصویر شماره ۱؛ ملیت دانشجویان خارجی «دانشگاه‌های دولتی» عربستان سعودی در سال تحصیلی ۱۴۰۰-۱۴۰۱ ه.ق.

در سال تحصیلی ۱۴۰۵-۱۴۰۶ ه.ق.، سه دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود، ام‌القری و دانشگاه اسلامی مدینه که در زمینه شیعه‌شناسی (به مثابه شیعه‌هراسی) در عربستان سعودی پرکارند، روی هم رفته ۳۵ درصد دانشجویان خارجی دانشگاه‌های سعودی آن سال را به خود جذب کرده‌اند. در آمار فوق به خوبی می‌توان سمت و سوی برنامه‌ریزی مدیران سعودی را برای تربیت نیروهایی که در سایر کشورها به آن نیاز دارند مشاهده کرد. این روند در سال‌های بعد نیز تقویت و تشدید شد و صرفاً منحصر به جذب دانشجو نماند.

با مطالعه آمار سال تحصیلی ۱۴۳۱-۱۴۳۲ ه.ق. دانشگاه‌های دولتی عربستان سعودی مشاهده می‌شود که این روند با سرعت و شتاب بیشتری ادامه یافته است. آمار دانشجویان مقطع دکتری در سال تحصیلی ۱۴۳۱-۱۴۳۲ ه.ق. به شرح زیر است:

۱. دانشجویان جدید: ۷۸۷ دانشجوی سعودی در برابر ۱۴۸ دانشجوی خارجی؛

۲. در حال تحصیل: ۴۰۰۷ دانشجوی سعودی در برابر ۶۸۲ دانشجوی خارجی؛



۳. فارغ التحصیل سال قبل: ۳۳۵ دانشجوی سعودی در برابر ۳۱ دانشجوی خارجی؛
آمار دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد در سال تحصیلی ۱۴۳۱-۱۴۳۲ ه.ق. چنین
است:

۱. دانشجویان جدید: ۷۶۳۸ نفر دانشجوی سعودی در برابر ۷۹۲ دانشجوی
خارجی؛

۲. در حال تحصیل: ۲۳۸۸۸ دانشجوی سعودی در برابر ۲۳۸۰ دانشجوی
خارجی؛

۳. فارغ التحصیل سال قبل: ۱۷۳۸ دانشجوی سعودی در برابر ۹۰ دانشجوی
خارجی؛

آمار کادر آموزشی استادان سال ۱۴۳۱-۱۴۳۲ ه.ق. کشور سعودی نیز جالب توجه
است. در مجموع، در این سال ۲۷۲۳۶ نفر سعودی و ۱۸۳۵۷ نفر استاد غیرسعودی در
دانشگاه‌های دولتی عربستان سعودی فعالیت می‌کردند. در صورتی که دانشگاه‌های
غیرحکومتی را به آن اضافه کنیم این رقم به مراتب افزایش می‌یابد و شامل ۳۲۴۴۰ نفر
عضو آموزشی سعودی و ۲۱۷۲۷ نفر عضو آموزشی غیرسعودی می‌شود. از میان این
عده، ۹۵۱۱ نفر سعودی (۶۶۱۰ نفر مرد و ۲۹۰۱ نفر زن) و ۱۳۹۲۲ نفر غیرسعودی
(۹۹۴۴ نفر مرد و ۳۹۷۸ نفر زن) دارای مدرک دکتری بوده‌اند. همچنین ۵۱۰۳ نفر
سعودی (۲۲۴۰ نفر مرد و ۲۸۶۳ نفر زن) و ۵۰۸۷ نفر غیرسعودی (۲۸۵۹ نفر مرد و
۲۲۲۸ نفر زن) مدرک کارشناسی ارشد داشته‌اند.

ارقام فوق که فقط بیانگر بخش کوچکی از وقایع مهم جاری در دانشگاه‌های
سعودی است، در واقع ترجمه آماری سخنان صالح العبود، رئیس سابق دانشگاه
اسلامی مدینه، و محمد امان الجامی است که پیش‌تر به آنها اشاره شد.



مبانی نظری راهبردهای گسترش سلفیه وهابی

عبدالعزیز بن باز، صالح العثیمین و ناصرالدین آلبنی (مقیم اردن) از مؤثرترین چهره‌های مذهبی سلفیه رسمی در دوران معاصر بوده‌اند که نقش انکارناپذیری بر جریان آموزشی مخالفان تقریب مذاهب اسلامی، به‌ویژه در اردن و شمال آفریقا داشته‌اند. آلبنی همراه با سیاست‌های سعودی، معتقد بود پیشرفت سلفیه در جهان اسلام بستگی تام به دو فعالیت دارد که آنها را در دو واژه «تربیت» و «تصفیه» خلاصه می‌کرد.^۱ مراد وی از «تربیت»، آموزش نسلی است که قادر به تمییز روایات صحیح از ضعیف (از دید پیروان ابن تیمیه) باشد و بتواند آن را به نسل‌های بعدی منتقل کند. مفهوم «تصفیه» نیز از دید او مبتنی بر روایتی است که بر اساس آن، امت به واسطه معاملات حرام، گرفتارشدن در زندگی دنیوی و ترک جهاد دچار ذلت می‌شود و خروج از آن فقط منوط به بازگشت به دینشان است؛^۲ و این بازگشت از دید آلبنی باید بازگشت به کتاب و سنت بر پایه فهم سلف صالح باشد که مطابق عقیده جمهور سلفیه است. برای این بازگشت باید متون دینی و عقاید را از آنچه سلفی‌ها بدعت می‌دانند، تصفیه کرد. او می‌گوید هیچ چاره‌ای نداریم مگر آنکه از تصفیه و تربیت آغاز کنیم. هر گونه حرکتی که بر این اساس نباشد، فایده‌ای نخواهد داشت.^۳

بنابراین، سیاست تصفیه شامل پردازش مجدد منابع اسلامی در سه گروه عقیده اسلامی، فقه اسلامی و تفسیر و حدیث، از احادیث و مطالبی شد که وهابیان آنها را ضعیف و موضوعه و از اسرائیلیات محسوب کرده و از آرای فقهی نادرست شمرده‌اند.

۱. البانی، محمد ناصرالدین، التصفیه والتربیه و حاجة المسلمین الیهما، ص ۳ و صص ۳۱-۳۰؛ در این زمینه حسن حلبی، از شاگردان البانی کتابی با عنوان التصفیه والتربیه و شوقی بناسی کتابی با عنوان التصفیه والتربیه عند الشیخ العلامة محمد ناصر الدین الألبانی نوشته‌اند.

۲. همان، ص ۷؛ روایت از عبدالله بن عمر است: «إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِیْنَةِ وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ وَرَضِیْتُمْ بِالزَّرْعِ وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ سَلَطَ اللَّهُ عَلَیْكُمْ ذُلًّا لَا یَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِیْنِكُمْ».

۳. همان، ص ۳۱؛ حسین ادریس، سعید «محمد موسی»، الاربعون حدیثاً النبویة فی منهاج الدعوة السلفية و یلیه دعوتنا للشیخ الامام محمد ناصرالدین الألبانی، ص ۲۰۶؛ عزیزی شوبالی، عبدالرحمن بن محمد، جهود الشیخ الألبانی فی الحدیث روایة و درایة، ص ۱۰۰؛ شبیبانی، محمد ابراهیم، حیاة الالبانی آثاره و ثناء العلماء علیه، ج ۱، ص ۳۸۸.

آلبانی کتاب‌هایی همچون ضعیف أبی داود، ضعیف الجامع الصغیر، ضعیف الترغیب والترهیب و ... را بازنویسی کرد^۱ که در حقیقت بازنویسی میراث جهان اسلام با معیارهایی بود که عمدتاً از محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه اخذ شده است. اگر از زاویه درک الگوهای تصفیه و تربیت، به بررسی شاگردان شیعه‌ستیز آلبانی توجه کنیم، خواهیم دید که میراث آلبانی ناتوان از تربیت الگویی شایسته و وحدت‌آفرین میان امت اسلامی بوده است؛ برخی از شاگردان او عبارت‌اند از:

۱. احسان الهی ظهیر؛^۲
۲. ابواسحاق الحوینی؛
۳. عبدالعظیم بدوی، نایب‌رئیس جمعیت انصار سنت مصر و مؤلف کتاب شرح کتاب بطلان عقاید الشیعة؛
۴. عبدالله موصلی، مؤلف کتاب حقیقة الشیعة حتی لانخدع؛
۵. عبدالرحمن عبدالخالق، مؤلف کتاب‌های فضائح الصوفیة؛ حقیقة الاحتفال بالمولد النبوی؛ ابن عربی صاحب کتاب (فصوص الحکم) إمام من أئمة الکفر والضلال؛
۶. ربیع بن هادی المدخلی مؤلف کتاب‌های من هم الارهابیون أهم السلفیون أم الروافض؟؛ المهدی بین اهل السنة والروافض؛
۷. زهیر بن محمد الشاویش، ناشر المکتب الاسلامی عمان؛
۸. عمر سلیمان الاشقر؛
۹. مشهور حسن آل سلمان اردنی، مؤلف کتاب‌هایی چون کتب حذر منها العلماء؛ قاموس البدع مستخرج من کتب الامام العلامة محمد ناصرالدین الألبانی؛

۱. حسین ادریس، سعید «محمد موسی»، الاربعون حدیثاً النبویة فی منهاج الدعوة السلفية و یلیه دعوتنا للشیخ الامام محمد ناصرالدین الألبانی، ص ۲۰۷.

۲. او از حمایت ویژه دولت سعودی برخوردار بود؛ نک.: عفانی، سید بن حسین، زهر البسلاين من مواقف العلماء والربانين، ج ۵، ص ۲۱۴.



۱۰. علی حلبی اردنی، مؤلف کتاب‌های الدعوة السلفية بين الطرق الصوفية والدعوى الصحفية و كشف الصلة بين التصوف والافكار (الشيوعية)؛ مجمل تاریخ الدعوة السلفية فی الدیار الأردنية - نشأة وانتشاراً؛ عاشوراء بین هداية السنة الغراء و ضلالة البدعة الشنعاء؛

۱۱. علی الرملى، اردنی؛

۱۲. عدنان عرعور (متولد ۱۳۶۸ ه.ق.) از شیوخ تکفیری - تروریست سورى؛

۱۳. مقبل بن هادی الوادعی یمنی، مؤلف کتاب‌هایی چون الطليعة فی الرد علی غلاة الشيعة؛ صعقة الزلزال لنسف أباطيل أهل الرفض و الاعتزال؛ الالحاد الخمينی فی أرض الحرمين؛ الشفاعة؛

۱۴. عبدالمحسن بن حمد العباد در دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود؛

۱۵. عبدالعزيز البداح، در دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود که رساله دکتری او «حركة التشيع في الخليج العربي» است.

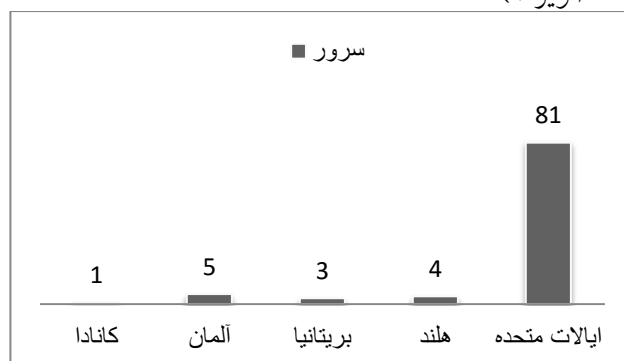
ب. سیاست‌های رسانه‌ای

یکی از ابعاد اجرایی سیاست‌های آموزشی سعودی، در فعالیت‌های ماهواره‌ای و اینترنتی شیوخ سعودی متبلور شده است. بیشتر وبگاه‌های اینترنتی در داخل شبکه‌هایی درهم‌تنیده و وابسته به هم فعالیت می‌کنند و کاربرد پیوندهایی (Links) با نمادهای f (فیس‌بوک) و t (توییتر) و you tube (یوتیوب) در وبگاه‌های سلفی بسیار است. وبگاه‌ها از طریق پیوندها به هم متصل می‌شوند و پیوندها بیانگر یارگیری‌های فکری و اعتقادی مقابل هم در فضای اینترنت هستند. پیوندها بیانگر ترجیحات افراد هستند و از این‌رو مجموعه‌ای از آنها موجب شکل‌گیری اجتماعی هم‌زبان می‌شود که بر پایه زمینه‌های اطلاعاتی مشترک فعالیت می‌کنند. برای مثال، در زمان نگارش مقاله، «سایت جامع فتاوی اهل سنت و جماعت» (islampp.com) از طریق لینک‌کردن، متصل به سه سایت مهتدین، «اسلام تکس» (islamtxt.net) و کتاب‌خانه عقیده



(aqeedeh.com) است و کتاب‌خانه عقیده نیز زیر مجموعه سایت البرهان است. توجه به این ارتباطات نشان می‌دهد که این سایت بر پایه سیاست رسمی دولت عربستان فعالیت می‌کند و بی‌جهت نیست که پیوندهای شیوخ فتاوی آن به سه سایت بن‌باز، محمد بن صالح العثیمین، عبدالله بن عبدالرحمن الجبرین باز می‌گردد که مرجع اصلی فتاوی «سایت جامع فتاوی اهل سنت و جماعت» یا سایت «الاسلام - سؤال و جواب فتاوی» (islamqa.info/ar) هستند. شناخت این‌گونه ارتباطات در درک فعالیت آن وبگاه‌ها اهمیت دارد و معمولاً محقق را متوجه خط مشی سیاست‌های دولت عربستان سعودی در قبال شیعه و ایران می‌کنند.

در پژوهشی منتشرشده،^۱ درباره ۹۴ سایت ضد وحدت اسلامی، که پیوندها به آنها پرسامد بوده، مشخص شد که تمامی آنها از سرورهای کشورهای غربی استفاده می‌کنند (نک.: تصویر ۲).



تصویر شماره ۲ - موقعیت جغرافیایی سرورهای وبگاه‌های ضد شیعه و تقریب مذاهب اسلامی

این لزوماً به معنای متوجه کردن اتهام همکاری مستقیم آنان با استعمارگران غربی نیست، اگرچه استعمارگران بر مطالب چنین وبگاه‌هایی سوار می‌شوند. نیز این برداشت صحیح نیست که مسلمانان نباید از سرورهای بیگانه استفاده کنند. استفاده از ابزار بیگانه، باید در خدمت تحقق وحدت اسلامی و نمایش انسجام مسلمانان در برابر

۱. برای فهرست کامل اسامی سایت‌های مذکور و معیارهای انتخاب آنها نک.: صداقت ثمرحسینی، کامیار، شیعه‌شناسی معاصر اهل سنت، ج ۲، رسانه‌های اینترنتی مخالفان وحدت اسلامی.

دشمنان‌شان باشد. حتی اگر سرورهای آنان غربی نبودند، باز هم قُبُح تفرقه‌افکنی در میان مسلمانان به قوت خود باقی بود.

آغاز فعالیت	نام سایت و نشانی سایت	مالکیت سرور
۱۹۹۸	رابطه اهل السنة فی ایران isl.org.uk	بریتانیا (نشانی مالک آن در لندن ثبت شده است)
۱۹۹۸	طریق الاسلام islamway.com	آمریکا
۱۹۸۸	اسلام ویب islamweb.net	آمریکا (مدیریت از دوحه قطر)
۱۹۹۸	شبکه سحاب السلفية sahab.net	آمریکا
۱۹۹۹	شبکه انصار اهل البيت ansar.org	آمریکا (فعالیت در کویت)
۱۹۹۹	الشبكة الاسلامية islamicweb.com	آمریکا (صفحه حوار هادی مع الشيعة)
۲۰۰۰	المنهج almanhaj.net	آمریکا (با مدیریت عثمان الخمیس در کویت)
۲۰۰۰	الاسلام اليوم islamtoday.net	آمریکا (با مدیریت سلمان العودة در عربستان سعودی)
۲۰۰۱	صيد الفوائد saaaid.net	آمریکا
۲۰۰۱	محمد العرفی arefe.com	آمریکا (مدیریت عربستان)
۲۰۰۱	شبكة النور - المختار الاسلامی islamselect.net	آمریکا
۲۰۰۲	مشكاة (بخش مكتبة - الردود على الرافضة) almeshkat.net	آمریکا (مدیریت عربستان)
۲۰۰۲	موقع المسلم almoslim.net	آمریکا
۲۰۰۲	شبكة نور الاسلام islamlight.net	آمریکا
۲۰۰۲	شبكة نور الاسلام (بخش ملفات: الروافض) islamlight.net	آمریکا
۲۰۰۲	مشكاة (شبكة مشكاة الاسلامية) almeshkat.net	آمریکا (مدیریت در عربستان سعودی)
۲۰۰۲	البرهان - دليل الباحثين عن حقيقة الرافضة alburhan.com	آمریکا (فعالیت در عربستان سعودی)

آغاز فعالیت	نام سایت و نشانی سایت	مالکیت سرور
۲۰۰۲	فیصل نور - الحقائق الغائبة fnoor.com	آمریکا (مدیریت از کویت)
۲۰۰۳	دلیل حقائق الرافضة dhr12.com	آمریکا - ایتالیا (مدیریت از عربستان)
۲۰۰۳	شبكة المنهاج الاسلامية almenhaj.net	آمریکا (با مدیریت زیاد بشیر ابورجائی از اردن)
۲۰۰۳	الراصد - مجلة متخصصة في شؤون الفرق من منظور اهل السنة alrased.net	آمریکا
۲۰۰۳	شبكة الأثرى السلفية alathary.net	آمریکا - دارای بخش های حقیقة الروافض و حقیقة الصوفیة
۲۰۰۳	البيئة albainah.net	آمریکا (در مصر اداره می شود)
۲۰۰۳	قصة الاسلام islamstory.com	آمریکا
۲۰۰۳	الرافضة فی السطور awfi.4t.com	آمریکا
۲۰۰۴	موقع مداد midad.com	آلمان
۲۰۰۴	کتابخانه عقیده aqeedeh.com	آمریکا (مدیریت از عربستان سعودی، زیر مجموعه سایت برهان)
۲۰۰۴	سرای اسلام islamhouse.com	آمریکا
۲۰۰۴	المهتدون - لماذا تركنا التشيع wylsh.com	هلند (ثبت در آرژانتین)
۲۰۰۴	الامام الخميني عقيدته و فكره و منهجه و بيان حقيقته khomainy.com	هلند (مدیریت از عربستان)
۲۰۰۴	صحوة الشيعة newshia.com	آمریکا
۲۰۰۴	موقع آل البيت ﷺ يخاطب آل البيت حول العالم Alalbayt.com	آمریکا (مدیریت از عربستان)
۲۰۰۴	شبكة السرداب الاسلامية alserdaab.com	آمریکا
۲۰۰۴	الاسلام العتيق islamancient.com	آلمان
۲۰۰۴	فيس بوك facebook.com	آمریکا - بزرگترین شبکه اجتماعی که فعالان ضد تقریب در آن فعالیت می کنند.
۲۰۰۵	یوتیوب youtube.com	مالکیت آمریکا - سایت عمومی - بزرگترین سایت حاوی داده های صوتی و تصویری مخالفان تقریب.



آغاز فعالیت	نام سایت و نشانی سایت	مالکیت سرور
۲۰۰۵	المهدی almhdi.com	آمریکا
۲۰۰۵	ملک التسجيلات الصوتية Aaa102.com	آمریکا
۲۰۰۵	سلفية آل البيت alalbet-al-fth.net الفتح الاسلامي al-fth.net	هلند (زیر نظر سعید عبدالعظیم - مصری)
۲۰۰۵	کسر الصنم - حقيقة الرفض الاثنا عشرية kasralsanam.com	آمریکا
۲۰۰۵	المكتبة الوقفية للمكتب المصورة waqfeya.com	آمریکا
۲۰۰۵	شبكة الطريق الى الله way2allah.com	بریتانیا
۲۰۰۵	اخبار جهان اسلام islamworldnews.com	آمریکا
۲۰۰۵	وكالة الحق (اخبار عراق) haqnews.net	آمریکا (مدیریت از اردن)
۲۰۰۶	آلوكة المجلس العلمي alukah.net	کانادا
۲۰۰۶	حركة المقاومة الاسلامية لبنان - رؤية مغايرة Moqawamw.ws	آمریکا
۲۰۰۶	القادسية Alqadisiyya3.com	آمریکا (با مدیریت طه حامد الدلیمی از عراق)
۲۰۰۶	طريق السلف alsalafway.com	آلمان (دارای بخشی با عنوان الشيعة، خنجر فی ظهر الامة)
۲۰۰۶	اسلام تیوب Islamtube.com	آمریکا
۲۰۰۶	شبكة طريق السنة Sunnahway.net	آمریکا (فعالیت در عربستان)
۲۰۰۶	شبكة الدفاع عن السنة dd-sunnah.net	آمریکا (مدیریت از ایالات متحده)
۲۰۰۶	موقع منهج الاسلامي manhag.net	آمریکا (مدیریت از مصر)
۲۰۰۶	ماذا تعرف عن حزب الله (بر پایه دامنه شبکه الدفاع عن السنة) hizb.dd-sunnah.net	آمریکا (مدیریت از ایالات متحده)
۲۰۰۶	الموسوعة almwsaa.com	آلمان



آغاز فعالیت	نام سایت و نشانی سایت	مالکیت سرور
۲۰۰۶	شبکه انصار آل محمد Ansaar.com	آمریکا
۲۰۰۶	الدعاة du3at.net	آمریکا
۲۰۰۷	منتدی انصار السنة ansarsunna.com	آمریکا
۲۰۰۷	اسلام تکس پاسخ به شبهات islamtxt.net	آمریکا (به زبان فارسی)
۲۰۰۷	شبکه الدفاع عن الصحابة al-shaaba.net	آمریکا (در داخل آن شبکه اجتماعی با عنوان منتديات الدفاع عن الصحابة موجود است)
۲۰۰۷	الاسلام islam.ws	آمریکا (در مجموع هشت سایت)
۲۰۰۷	احد عشر امام 11emam.com	آمریکا
۲۰۰۷	الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والاديان والفرق والمذاهب aqeeda.org	آمریکا (مدیریت عربستان سعودی)
۲۰۰۷	فرسان الحق forsanelhaq.com	آمریکا
۲۰۰۷	موسوعة الرشيد alrashead.net	آمریکا
۲۰۰۷	السنة في العراق Iraq4You.net	آمریکا
۲۰۰۸	سني نيوز sunni-news.net	آمریکا
۲۰۰۸	دايرة المعارف شبکه اسلامي islamwebpedia.com	آمریکا
۲۰۰۸	بيدارى اسلامي bidary.net	آمریکا
۲۰۰۸	سني اون لاین sunnionline.us	آمریکا
۲۰۰۸	شبکه انصار اهل البيت Aansar.com	آمریکا (مدیریت از عربستان)
۲۰۰۸	سایت جامع فتاوی اهل سنت و جماعت Islampp.com	آمریکا، (مدیریت از عربستان؛ منطبق با فتاوی الفوزان، بن باز، ابن عثيمين و آلبانی)
۲۰۰۸	شبکه العلوم السلفية aloloom.net	آمریکا
۲۰۰۸	موقع الدعوة الاسلامية eld3wah.net	آمریکا
۲۰۰۸	شبکه الدين القيم alqayim.net	بریتانیا (لندن)
۲۰۰۸	اجتهادات ijtehadat.com	آمریکا (با مدیریت عمر الزید)
۲۰۰۸	مکتبه شیخی الاسلام t-w.in	آمریکا
۲۰۰۸	مجله معرفة السنن والآثار al-sunan.org	آمریکا (مدیریت ماهر القحطانی)
۲۰۰۹	المهتدين almohtadin.com	آمریکا



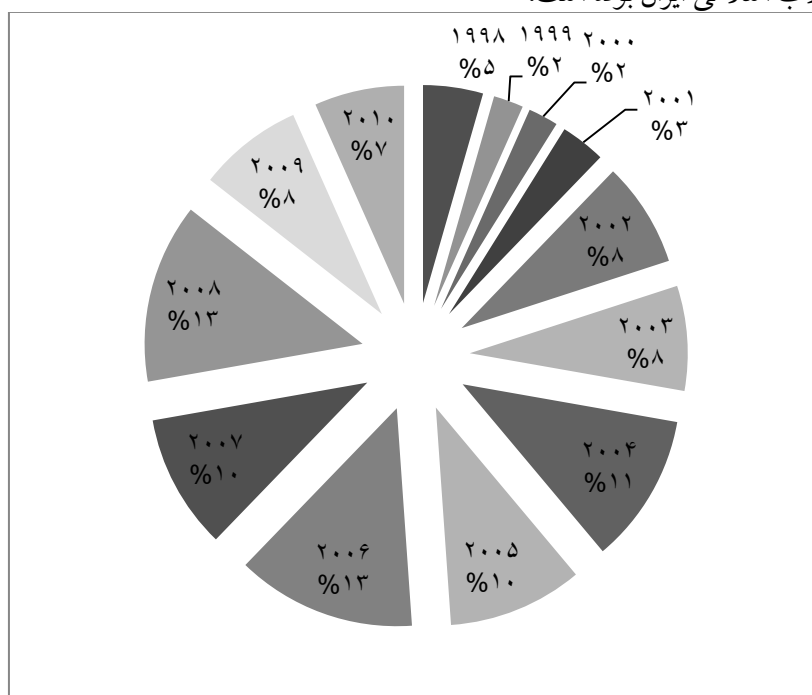
آغاز فعالیت	نام سایت و نشانی سایت	مالکیت سرور
۲۰۰۹	شقائق النعمان shaqaiqalnuman.com	آمریکا (مدیریت در المنصوره مصر)
۲۰۰۹	المشاهد Mashahd.net	آمریکا
۲۰۰۹	ایجاز- مختصر زمن لنقترب من الحقيقة ijaz-online.com	آمریکا (مدیریت در دبى)
۲۰۰۹	مركز التنوير للدراسات الاستراتيجية altanweer.net	آمریکا
۲۰۰۹	طريق الهدى alhda.org	آمریکا
۲۰۰۹	فتاوى ويب fatwaweb.com/fatawa	آمریکا
۲۰۱۰	موقع ابو مشاري abumishari.com	آمریکا (متأثر از عثمان الخميس)
۲۰۱۰	الحقيقة للدراسات والبحوث hqiqh.net	آمریکا
۲۰۱۰	عصر اسلام islamage.com	آمریکا
۲۰۱۰	جرائم الرافضة ضد اهل السنة jaraem.com	هلند
۲۰۱۰	هدية للشیعة gift2shias.com	آمریکا
۲۰۱۰	لا تسبوا اصحابی dnsmcs.com	آمریکا
۲۰۱۱	موسوعة الافق al-offok.com	آمریکا
۲۰۱۲	موقع علماء السلف webalsalf.com	آلمان
۲۰۱۲	حقیقة الشیعة الرافضة alrafida.com	آمریکا
۲۰۱۲	موقع الحقيقة لجنة الدفاع عن عقيدة اهل السنة في فلسطين haqeeqa.net	آمریکا

تصویر ۳- فهرست مهم ترین وبگاه های اینترنتی ضد تقریب مذاهب اسلامی تا سال ۲۰۱۲ م.

وبگاه های ضد شیعی و ضد تقریب مذاهب اسلامی عموماً در دهه ۲۰۱۰ میلادی طراحی شده اند. کانال های ماهواره ای سلفی نیز از همان زمان فعالیت خود را آغاز کردند. توجه به این بسامد آماری اهمیت دارد؛ زیرا نشان می دهد حملات به شیعه و وحدت مذاهب اسلامی از همان ابتدای عمومیت یافتن اینترنت در جهان عرب روندی رو به رشد داشته است و هم زمان در پیوند با شبکه های تلویزیونی ماهواره ای است.



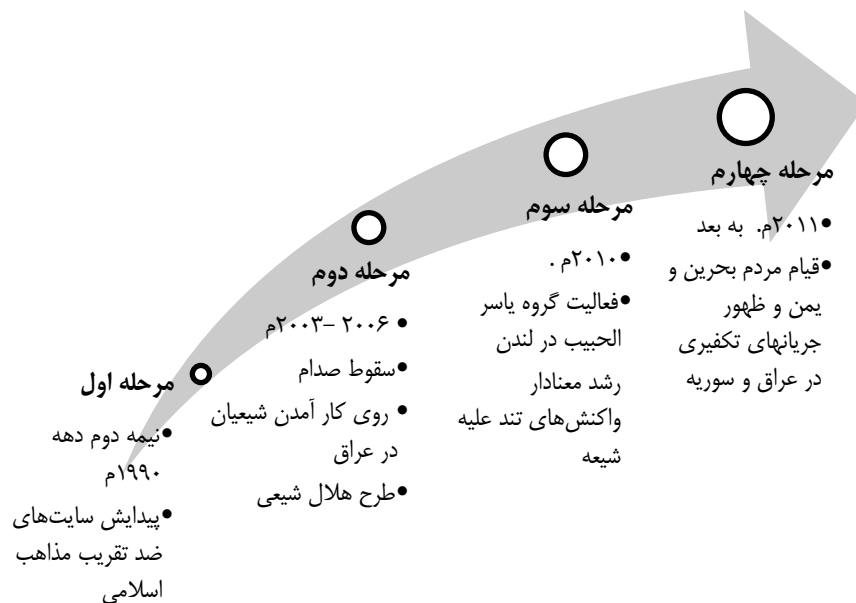
فعالیت وبگاه‌های ضد شیعه (و ضد ایران) در چهار مرحله در خور بررسی است (تصویر شماره ۴ و ۵). ۱۵ درصد شکل‌گیری این وبگاه‌ها در فاصله ۴ سال آغازین آنها، یعنی ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۲ م. بوده است. این مرحله با ظهور اینترنت در جهان اسلام همراه است و از همان زمان شیعه‌هراسی همراه با نقد اندیشه‌های والای امام خمینی و انقلاب اسلامی ایران بوده است.



تصویر شماره ۴ - درصد تأسیس وبگاه‌های منتخب ضد تقریب در دهه ۲۰۱۰ م. به تفکیک سال

۴۲ درصد پیدایش وبگاه‌ها از فاصله سال ۲۰۰۳ م. (تغییر رژیم صدام در عراق) تا ۲۰۰۶ م. (اعدام صدام) اتفاق افتاد. مضمون فعالیت‌های این دوره عموماً متوجه نگرانی از آنچه هلال شیعی نامیده شد، بود و به شیعیان اتهاماتی از قبیل کوشش برای نسل‌کشی اهل سنت یا یاری قدرت‌های غربی برای نابودی جوامع اسلامی زده شد. در همین دوره، شاهد استعمال وسیع ترکیباتی با دو اصطلاح «صفوی» و «مجوسی» در ادبیات شیعه‌هراسی هستیم که در قیام مردم بحرین و یمن به اوج خود رسید.





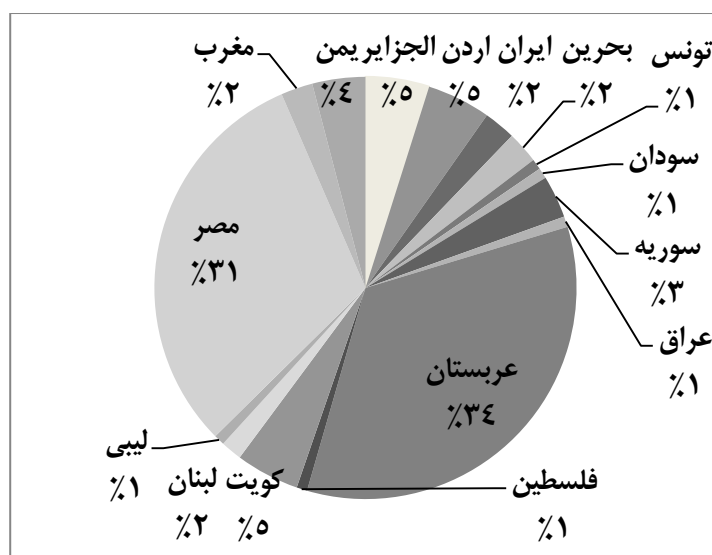
تصویر ۵ - مراحل شکل‌گیری و تجدید سازمان و بگاه‌های ضد شیعه و تقریب مذاهب اسلامی

سال‌های ۲۰۰۷ تا ۲۰۰۹ م. (با ۳۱ درصد آمار تأسیس و بگاه‌ها) کماکان همان مضامین دنبال شده‌اند و البته موفقیت‌های محور مقاومت جنوب لبنان، که موجب محبوبیت مقاومت در جهان اسلام شد، تمرکز بیشتر سلفی‌ها را در پی داشت. مرحله سوم در سال ۲۰۱۰ م. شکل گرفت، که با اقدامات تحریک‌آمیز و مشکوک یاسر الحیب در توهین آشکار به مقدسات اهل سنت همراه بود که در شهر لندن روی داد. در آن سال، مخالفان تقریب، ادبیات شیعه‌ستیزی را تشدید کردند^۱ (نک.: تصویر ۵). مرحله چهارم، قیام مردم بحرین و یمن و ظهور جریان‌های تکفیری در عراق و سوریه در سال‌های ۲۰۱۱ و ۲۰۱۲ م. به بعد است که اوج شیعه‌هراسی در منطقه است.

۱. صداقت ثمرحسینی، کامیار، شیعه‌شناسی معاصر اهل سنت، ج ۱، صص ۸۸-۸۳.

حلقه اصلی مخالفان وحدت اسلامی و ایران در اینترنت

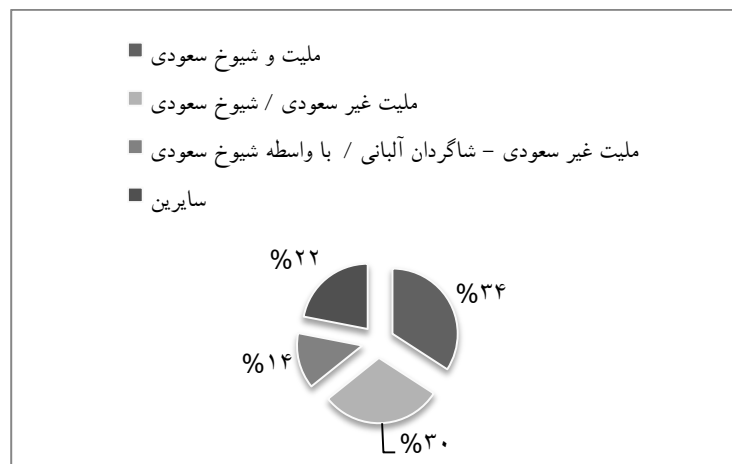
شناخت حلقه اصلی مکفران شیعه و ایران در وبگاه‌های سلفی، امکان شناخت سیاست‌های راهبردی عربستان سعودی را فراهم می‌کند. افراد منتخب بالغ بر ۱۲۳ نفر هستند^۱ که به لحاظ ملیت، اتباع کشور عربستان (با ۳۴ درصد) و کشور مصر (با ۳۱ درصد) و پس از آن کویت و اردن (هر کدام با پنج درصد) در صدر جدول قرار دارند؛ اما برای آنکه مشخص شود که آیا تعدد ملیت نشان از تنوع و پراکندگی دشمنان شیعه در جهان عرب است، مُعرف «خاستگاه اعتقادی و آموزشی» افراد مذکور محل توجه قرار گرفت که نتایجی کاملاً متفاوت از بررسی تابعیت افراد داشت.



تصویر شماره ۶: وضعیت ملیت شیعه‌هراسان در جامعه مد نظر



۱. برای اسامی کامل آنها نک.: همان، ج ۲، رسانه‌های اینترنتی مخالفان وحدت اسلامی.



تصویر شماره ۷: وضعیت شاگردان سعودی در میان جامعه مد نظر

چنان‌که در تصویر شماره هشت دیده می‌شود، از مجموع شیعه‌شناسان سلفی بررسی‌شده، ۳۴ درصد آنان ملیت سعودی داشته‌اند و در مراکز آموزشی آن کشور تحصیل کرده‌اند. علاوه بر این افراد، مجموعه‌ای از شیوخ سلفی غیرسعودی نیز حضور دارند که مستقیماً تربیت‌شده مراکز آموزشی عربستان سعودی هستند. به این معنا که یا در یکی از دانشگاه‌های سعودی تحصیل کرده‌اند، یا آنکه تربیت‌شده یکی از شیوخ سلفی سعودی بوده‌اند. ایشان ۳۰ درصد جمعیت آماری را به خود اختصاص داده‌اند.

شماری دیگر از شیعه‌شناسان از شاگردان ناصرالدین آلبانی بوده‌اند که زمانی یکی از استادان دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود و دانشگاه اسلامی مدینه بود؛ یا با یک واسطه شاگردان شیوخ سلفی سعودی محسوب می‌شوند. تمامی ایشان گرایش به سلفیه رسمی سعودی (با شاخص هیئت کبار علمای سعودی) دارند. اینان بالغ بر هفده نفر شدند که در واقع ۱۴ درصد جمعیت شیعه‌هراسان تحت بررسی را تشکیل می‌دهند.

چنان‌که در تصویر (۷) دیده می‌شود، فقط ۲۲ درصد شیعه‌شناسان سلفی به صورت مستقیم یا با یک واسطه غیرمستقیم در مراکز رسمی سلفیه سعودی تربیت نشده‌اند؛ یا آنکه در زمان نگارش این پژوهش اطلاعاتی در این خصوص به دست نیامد. هرچند تعداد جالب‌توجهی از آنان نیز کاملاً متأثر از ادبیات ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب

بوده‌اند و در پایگاه رسمی خود به آن صریحاً اعتراف کرده‌اند. نکته جالب اینکه این افراد در اثنای تحصیل در رشته دیگری (معمولاً پزشکی) جذب سلفیه شده‌اند.

نتیجه

تعامل مؤثر با جهان اسلام، نیازمند ایجاد امکاناتی برای رصدکردن مناطق مختلف جهان، به‌ویژه جهان اسلام و شناخت عملیاتی از وقایع و جریان‌های موجود در جهان اسلام است. از خلال مطالعه رویکردهای درهم‌تنیده آموزش و رسانه عربستان سعودی در قبال جهان اسلام، منابع کسب قدرت آنان در عرصه روابط بین‌الملل شناسایی می‌شود. در میان مسلمانان، پیروان سلفیه و سلفیه وهابی، بیش از سایرین، به صورتی سازمان‌یافته در اینترنت فعالیت می‌کنند. آنان به لحاظ تعداد در اقلیت هستند، اما باید توجه داشت که اقلیت فعال، همواره ابتکار عمل را از اکثریت خاموش می‌گیرد. بر اساس نظریه «مارپیچ سکوت»، هرچه اقلیت فعال باشد و اکثریت خاموش، به تدریج اقلیت در مکان و منزلت اکثریت قرار می‌گیرد و اکثریت به مثابه اقلیت در می‌آید.

امروزه بیشتر وبگاه‌های اینترنتی در داخل شبکه‌هایی درهم‌تنیده و وابسته به یکدیگر فعالیت می‌کنند و فعالیت در یکی مستلزم فعالیت در سایرین است. آموزش به حوزه‌های دیگری مانند سیاست، اقتصاد و رسانه متصل شده است. حجم معنادار فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های عربستان سعودی که به عنوان کارشناس مسائل ایران یا شیعه‌شناس فعالیت می‌کنند و بسامد بالای آن، مشخص می‌کند که با حادثه‌ای اتفاقی در عرصه روابط منطقه‌ای مواجه نیستیم، بلکه راهبردی عظیم در راستای تغییرات گسترده در جهان اسلام در جریان است که نشان از رویکرد عربستان سعودی به تقویت نقش خود در عرصه‌های روابط بین‌الملل دارد. هرچند ملیت‌های افراد بررسی‌شده گوناگون است، اما به لحاظ اندیشه و اعتقاد، متعلق به سعودی هستند. حلقه کارشناسان اصلی رسانه‌های مخالف شیعه، حلقه‌ای کوچک و محدود، اما پرکار است.



این چنین اگرچه تقسیم بندی سلفیه به سلفیه رسمی، جهادی، جامیه، سروریه و ... به لحاظ شناخت دوستی ها و دشمنی های درونی سلفی ها جالب توجه است، اما آنچه باید مدیران ما به آن توجه کنند، جریان های مهاجر و جریان های بومی سازی است که درصدد تغییر بافت سنتی جهان اسلام، از خلال جابه جایی گسترده استاد- دانشجو در عربستان سعودی هستند. همین جریان های مهاجر مانند دانش آموختگان سلفی مصری، وظیفه بومی سازی عقاید سعودی در جامعه مصر را بر عهده دارند. افزون بر اینها، یکسانی خاستگاه های سلفیه رسمی، موجب شده است به واسطه فعالیت شیوخ سلفی در شبکه های ماهواره ای مختلف، مضمون و محتوای تولیدات ضد شیعی آنها مشابه همدیگر باشد. این بدان معنا است که در مطالعه پدیده شیعه هراسی در اینترنت، باید اولویت اول را به مراکز آموزشی شیعه شناسی در عربستان (و سپس مصر) اختصاص داد تا خود اینترنت.

عربستان سعودی از طریق امکانات عظیم مالی و بهره گیری از موقعیت جغرافیایی عالی خود، از طریق مراکز آموزشی اش، درصدد تغییر شجره نامه های علمی شیوخ اسلامی، به شجره نامه های سلفیه حجاز است که با رویکرد نفی وحدت و برادری اسلامی میان شیعه و سنی، شبکه ای را ایجاد کند که حتی حضور گردشگران ساده ایرانی را در هیچ کشور اسلامی برنتابد.

منابع

۱. ادريس، سعيد «محمد موسى» حسين، الاربعون حديثاً النبوية في منهاج الدعوة السلفية و يليه دعوتنا للشيخ الامام محمد ناصر الدين الألباني، قاهره: دار الامام، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۲. الباني، محمد ناصر الدين، التصفية والتربية و حاجة المسلمين اليهما، عمان: المكتبة الاسلامية، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۳. تمام، حسام، الاخوان المسلمين سنوات ما قبل الثورة، قاهره: دار الشروق، چاپ دوم، ۲۰۱۳م.
۴. تمام، حسام، تسلف الاخوان تأكل الأطروحة الاخوانية و صعود السلفية في جماعة الاخوان المسلمين، اسكندريه: مكتبة الاسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، (مراصد ۱)، چاپ اول، ۲۰۱۰م.
۵. جامي، محمد امان، العقيدة الاسلامية و تاريخها، قاهره: دار المنهاج، ۱۴۲۵ق.
۶. زغبي، عبدالملك، «الشيخ محمد بن عبدالملك الزعبي في الجزء الثاني من حوار مع الفرقان (۲-۲): لابد من تغيير المنظومة العلمية والثقافية والدينية في الأمة الاسلامية»، (حاوړه) علاء الدين مصطفى، مجلة الفرقان، ش ۶۲۸، ۱۵/۵/۱۴۳۲ق.
۷. شيباني، محمد ابراهيم، حياة الالباني آثاره و ثناء العلماء عليه، قاهره: مكتبة السداوي، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۸. صداقت ثمر حسيني، كاميار، شيعه شناسي اهل سنت؛ چالش های فراروی آن، جلد اول: کلیات، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
۹. صداقت ثمر حسینی، کامیار، شيعه شناسي معاصر اهل سنت. جلد سوم: مطالعات نوین دانشگاهی مخالفان وحدت اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بی تا (آماده انتشار).
۱۰. صداقت ثمر حسینی، کامیار، شيعه شناسي معاصر اهل سنت، جلد دوم: اینترنت و مخالفان وحدت اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.
۱۱. عبود، صالح بن عبدالله بن عبدالرحمن، عقيدة الشيخ محمد بن عبدالوهاب السلفية وأثرها في العالم الاسلامي، (المشرف) عبدالمحسن بن حمد العباد، مدينه: المجلس العلمی فی الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۱۲. عفاني، سيد بن حسين، زهر البسلايين من مواقف العلماء والربانيين، قاهره: دار العفاني، بی تا.
۱۳. عميد زنجاني، عباس علي، وطن و سرزمين و آثار حقوقی آن از دیدگاه فقه اسلامی یا جغرافیای سیاسی اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۶۶ش.
۱۴. عیزری شوبالی، عبدالرحمن بن محمد، جهود الشيخ الألبانی فی الحديث رواية و دراية، ریاض: مكتبة الرشد، ۱۴۲۵ق.



۱۵. موصلى، عبدالله، **حقيقة الشيعة حتى لا نخدع**، مصر: دار الايمان للطبع والنشر والتوزيع، چاپ دوم، ۲۰۰۶م.

16. alifta.net

17. rpcst.com

18. mohe.gov.sa

19. almaqal.net

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۲ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۶ ♦ صفحات: ۷۵-۹۳

بررسی و نقد منهج قفاری در کتاب اصول مذهب الشیعة

ابوالفضل قاسمی*

فتح الله نجارزادگان**

چکیده

از آثاری که در سال‌های اخیر بر ضد شیعه به نگارش در آمده و تبلیغات زیادی برای آن شده کتاب اصول مذهب الشیعة الامامية الاثني عشرية، نوشته دکتر ناصر عبدالله بن علی قفاری است. او در این کتاب اصول عقاید شیعه را بررسی می‌کند و طبق آنچه خود مدعی است عقاید شیعه را با رجوع به کتب شیعه بررسی و نقد می‌کند. در این نوشته به روش‌های نادرستی که در رد عقاید شیعه استفاده شده، می‌پردازیم و نقدی کلی بر روش کتاب او خواهیم داشت. از جمله این نقدها می‌توان به تحریف و تقطیع و افتراء، استفاده از احادیث ضعیف، و اعتماد به منابع مخالفان شیعه اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: قفاری، اصول مذهب الشیعة الاثني عشرية، تحریف، تقطیع، افتراء.

* پژوهشگر مؤسسه تحقیقاتی دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام) و دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران.

a.gh1390@hotmail.com

** دکتری علوم قرآن و حدیث، استاد تمام پردیس فارابی دانشگاه تهران.

مقدمه

در دوره معاصر، وهابی‌ها تبلیغات ضد شیعی گسترده‌ای داشته‌اند. استفاده از کتاب‌های ضد شیعی و انتشار گسترده آنها نمونه‌ای از فعالیت‌های آنان است. از جمله این کتاب‌ها، اصول مذهب الشیعة الاثنی عشریة، اثر ناصر بن عبدالله قفاری است. از روش‌های مقابله با این کتاب‌ها بیان کردن روش نادرست آنها در نقد عقاید شیعه است، مثل اینکه روایتی را تقطیع کرده‌اند و سعی در مخدوش نشان دادن عقاید شیعه دارند. در این مقاله به بررسی منهج قفاری در کتابش می‌پردازیم و می‌کوشیم برخی از شیوه‌های غلط او در استدلال علیه عقاید شیعه را بیان کنیم.

نویسنده کتاب آثار دیگری نیز دارد، که در آنها ضدیت با شیعه مشهود است، از جمله: فكرة التقريب بين اهل السنة والشیعة؛ الموجز فی الأديان والمذاهب المعاصرة؛ نواقض توحيد الاسماء والصفات؛ بروتکولات آیات قم حول الحرمین الشریفین؛ حقیقة ما یسمى زبور آل محمد. کتابی که محل بحث ما است، در اصل رساله دکتری وی به راهنمایی محمد رشاد سالم^۱ است که در سال ۱۴۰۷ در دانشگاه محمد بن سعود، در بخش عقاید و مذاهب معاصر، دفاع شده و توصیه به چاپ و تبادل آن بین دانشگاه‌ها گردیده است.

به برخی نکات، که نویسنده در آن شیوه کار خود را مطرح کرده، اشاره می‌کنیم. قفاری می‌نویسد:

گذشتگان اهل سنت در باره شیعه اثناعشری مطالبی نوشته‌اند ولی آن نوشته‌ها قبل از شیوع و فراوانی کتب شیعه بوده است و شیعه دوازده امامی به دلیل تقیه‌ای که دارد کار را مشکل کرده، به گونه‌ای که ما اسمی از اصول کافی نزد اشعری، ابن حزام و ابن تیمیه نمی‌بینیم. کتاب‌هایی که قبلاً علمای اهل سنت نوشته‌اند در پاسخ به شبهاتی بوده که شیعه در خصوص کتب اهل سنت مطرح می‌کرده‌اند.^۲ در این تألیفات از مطالب مهمی

۱. محمد رشاد سالم، نماینده تفکر ابن تیمیه در عصر حاضر است، که با تأسیس مرکز «مکتبة ابن تیمیه» تمام همت خود را صرف نشر آثار و آرای وی کرده و بیشتر کتاب‌های او را تحقیق و منتشر کرده است، از جمله کتاب منهاج السنة النبویة فی الرد الشیعة القدیة؛ قفاری، ناصر بن علی، اصول مذهب الشیعة الامامية الاثنی عشریة، ج ۱، ص ۲۶.

۲. همان، ص ۱۳.

درباره شیعه دوازده امامی، مانند عقیده شیعه راجع به اصول دین و دیدگاه‌های معاصران شیعه و رویکردهای آنان و ارتباط آنان با فرقه‌های قدیمی و کتاب‌های گذشته شیعه، غفلت شده است.^۱

قفاری در این کتاب قصد داشته به منابع شیعی به طور مستقیم و بدون واسطه رجوع کند و از منابعی که با واسطه از شیعه نقل می‌کنند بپرهیزد.^۲ او ادعا می‌کند که مسائل را صادقانه از کتب آنها نقل می‌کند و از منابعی استفاده می‌کند که نزد شیعه معتبر است.^۳

بررسی و نقد روش‌های نادرست کتاب

۱. تقطیع احادیث اهل بیت علیهم السلام

یکی از آسیب‌هایی که در نقل روایات وجود دارد بخش‌بخش کردن روایت و ذکر نکردن بخش‌های دیگر آن است. ناقلان حدیث این کار را به هر انگیزه‌ای انجام داده باشند مانع فهم صحیح روایت می‌شود. گرچه این مشکل در گذشته در کتاب‌های مذاهب وجود داشته، اما با گذشت زمان و فراوان شدن نسخه‌های کتاب‌های حدیثی این مشکل کمتر اتفاق می‌افتد. البته این مشکل به روشی دیگر رخ نموده است و وهابیت به گونه‌ای در نقد شیعه از آن استفاده می‌کند و با تقطیع روایات باعث ایجاد شبهه می‌شود. کتاب قفاری نیز، که در نقد شیعه نگاشته شده، نمونه‌هایی از این دست دارد، از جمله:

نمونه اول: مشرک دانستن شیعه

قفاری در مطلبی با «الصلوة عند الضریح»، در بحثی راجع به زیارت امام حسین (علیه السلام) شیعه را مشرک می‌داند و دلیل آن را متن زیارت‌نامه و نحوه زیارت امام حسین (علیه السلام) بیان می‌کند. وی می‌نویسد:

این زیارت برای حسین است که به گمان شیعه جعفر صادق آن را توصیه کرده است و دستور داده که قبل از زیارت سه روز روزه بگیرند. سپس غسل کنند و لباس پاک و

۱. همان، ص ۱۴.

۲. همان، ص ۱۶.

۳. همان.



طاهر بپوشند. سپس دو رکعت نماز بخوانند. بعد جعفر صادق گفته است زمانی که به در حرم رسیدی خارج قسمت گنبد بایست و با چشم به سمت قبر اشاره کن و بگو: ای مولای من! ای ابا عبدالله! ای پسر رسول خدا! بنده تو و فرزند بنده تو و فرزند کنیز تو، ذلیل در مقابل تو ایستاده است؛ کسی که کوتاهی کرده در شناخت مقام و شأن تو و اعتراف می کند به حق تو و به سوی تو آمده تا تحت حمایت تو قرار گیرد. حرم تو را قصد کرده است. به مقام تو روی آورده است. تا اینکه می گوید: سپس بر روی قبر بیفتد و بگوید: ای مولای من به سوی تو آمدم در حالی که می ترسم پس تو مرا ایمنی ده و به سوی تو آمدم تا مرا در پناه خود گیری. پس مرا در پناه خود گیر ... و دوباره بر روی قبر خود را بیندازد ... تا آخر زیارت، که در این زیارت مخلوقی را می خواند و به سوی او تضرع می کند، مثل اینکه در مقابل خداوند تضرع می کند و اگر این کار شرک نباشد چه چیز شرک است.^۱

قفاری بخشی از عبارت زیارت نامه را حذف کرده تا استدلال خود را به مخاطب القا کند. نکات حذف شده نشان دهنده توجه شیعه در زیارات خود به خداوند و توسل آنها به اولیای الهی است که اهل سنت نیز قبول دارند.^۲ عبارت روایت به صورت کامل در ذیل آورده شده است. بخش های تقطیع شده نیز مشخص شده است:

فَإِذَا تَوَجَّهْتَ إِلَى الْخَائِرِ فَقُلِ اللَّهُمَّ إِلَيْكَ قَصَدْتُ وَلِإِيَّاكَ قَرَعْتُ وَبِفَنَائِكَ نَزَلْتُ وَبِكَ اغْتَضَمْتُ وَلِوَحْمَتِكَ تَعَرَّضْتُ وَبِوَلِيكَ الْخُسَيْنِ تَوَشَّلْتُ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاجْعَلْ زِيَارَتِي مَبْرُورَةً وَدُعَائِي مَقْبُولًا فَإِذَا أَتَيْتَ الْبَابَ فَقِفْ خَارِجَ الْقُبَّةِ وَأَوْمِ بِطَرْفِكَ نَحْوَ الْقَبْرِ وَقُلْ يَا مَوْلَايَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ عَبْدُكَ وَابْنُ عَبْدِكَ وَابْنُ أَمَتِكَ الدَّلِيلُ بَيْنَ يَدَيْكَ

۱. «فهمه زیارة للحسين أوصى بها جعفر الصادق - كما يزعمون - وأمر قبل بدء هذه الزيارة بصيام ثلاثة أيام ثم الاغتسال، وليس ثوبين طاهرين، ثم صلاة ركعتين، ثم قال: فإذا أتيت الباب فقف خارج القبة، وأوم بطرفك نحو القبر وقل: يا مولاي يا أبا عبد الله يا ابن رسول الله عبدك وابن عبدك وابن أمتك، الدليل بين يديك، المقصر في علو قدرك، المعترف بحقك، جاءك مستجيرًا بذمتك، قاصدًا إلى حرمك، متوجهًا إلى مقامك - إلى أن قال: ثم انكب على القبر وقل: يا مولاي أتيتك خائفًا فآمنتني، وأتيتك مستجيرًا فأجرتني ... ثم انكب على القبر ثانية» ... إلى آخر الزيارة التي يدعو فيها مخلوقًا من دون الله سبحانه، ويتضرع إليه وكأنه يتضرع أمام الله، فماذا يكون الشرك إذا لم يكن هذا شركًا؟! قفاري، ناصر بن علي، اصول مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية، ص ۵۱۷.

۲. توسل به اولیای الهی، مانند پیامبر گرامی اسلام، نزد علمای جهان اسلام پذیرفته شده بود، تا اینکه جریان فکری ابن تیمیه با آن مخالفت کرد. برای نمونه نک: سبکی، تقی الدین، شفاء السقام فی زیاره خیر الانام.

الْمُقَصِّرُ فِي غُلُوِّ قَدْرِكَ الْمُعْتَرِفُ بِخَقِّكَ جَاءَكَ مُسْتَجِيرًا بِذِمَّتِكَ قَاصِدًا إِلَى حَرَمِكَ مُتَوَجِّهًا إِلَى
مَقَامِكَ مُتَوَسِّلًا إِلَى اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِكَ أَفَادْخُلُ يَا مَوْلَايَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ ...^۱

ترجمه عبارت‌هایی که زیر آن خط کشیده شده چنین است:

زمانی که به قبر توجه کردی، بگو: خدایا فقط تو را قصد کردم و فقط در خانه تو را
می‌کوبم و به پیشگاه تو آمدم و به تو پناه آوردم و به رحمت تو روی آوردم و به ولی تو
متوسل شدم، خدایا بر محمد و آل او درود بفرست و زیارت من را قبول شده قرار ده و
دعایم را استجابت فرما ... در حالی که متوسل به خداوند تبارک و تعالی به واسطه تو
[امام حسین علیه السلام] شده‌ام ...

نمونه دوم: رؤیت خداوند

یکی از مباحث مطرح شده در علم کلام رؤیت کردن یا نکردن خداوند با چشم مادی
است. شیعه با دلایل قرآنی و روایی و عقلی، قائل به رؤیت ناپذیری خداوند به صورت
مطلق است و قفاری این مطلب را از اعتقادات نادرست شیعه می‌داند و در عبارات خود
برای نقد نظر شیعه ادعا می‌کند که روایات شیعه متناقض با نظریه شیعه است. او در
این باره می‌نویسد:

فنفيهم لرؤية المؤمنين لربهم في الآخرة خروج عن مقتضى النصوص الشرعية، وهو أيضاً
خروج عن مذهب أهل البيت، وقد اعترفت بعض رواياتهم بذلك، فقد روى ابن بابويه القمي
عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن الله عز وجل هل يراه
المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم.^۲
اینکه شیعه رؤیت‌پذیری خدا را در آخرت نفی می‌کند، خارج از مقتضای نصوص
شرعی و مخالف مذهب اهل بیت است و این در حالی است که روایات شیعه به
دیده شدن خداوند در آخرت اشاره دارد. ابن بابویه قمی از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام
روایت کرده است که: پرسیدم از ایشان درباره خداوند عزوجل که آیا مؤمنین خدا را در
قیامت می‌بینند؟ فرمود: بله.^۳

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۹۸، ص ۲۵۹.

۲. قفاری به نقل از: ابن بابویه، التوحید، ص ۱۱۷؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۴، ص ۴۴؛ کشی، محمد بن عمر،

رجال الکشی، ص ۴۵۰ (رقم ۸۴۸).

۳. قفاری، ناصر بن عبدالله، أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، ج ۲، ص ۵۶۵.



این روایت هم تقطیع شده و هم بخش دوم روایت، که معنای دقیق آن را بیان می‌کند، حذف شده است. متن کامل روایت چنین است:

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ نَعَمْ وَ قَدْ رَأَوْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَقُلْتُ مَتَى قَالَ حِينَ قَالَ لَهُمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَيَرَوْنَهُ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَسْتُ تَرَاهُ فِي وَفْتِكَ هَذَا قَالَ أَبُو بَصِيرٍ فَقُلْتُ لَهُ جِئْتُ فِدَاكَ فَأَخْبَرْتُ بِهَذَا عَنْكَ فَقَالَ لَا فَإِنَّكَ إِذَا حَدَّثْتَ بِهِ فَأَنْكَرَهُ مُنْكَرُ جَاهِلٍ بِمَعْنَى مَا تَقُولُهُ ثُمَّ قَدَّرَ أَنَّ ذَلِكَ تَشْبِيهٌ وَ كُفْرٌ وَ لَيْسَتْ الرُّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرُّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْمُشَبِّهُونَ وَ الْمُلْجِدُونَ.

از امام صادق عليه السلام روایت شده است که از ایشان پرسیده شد، آیا مؤمنان روز قیامت خداوند را می‌بینند؟ فرمود: بله؛ و مؤمنان خدا را قبل از قیامت هم دیده‌اند؛ پرسیدم چه زمانی؟ فرمود: زمانی که به آنها گفته شد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ (آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بله). سپس لحظاتی ساکت شدند و فرمودند: همانا مؤمنان خدا را در دنیا قبل از قیامت می‌بینند. آیا الان تو او را نمی‌بینی؟ ابوبصیر می‌گوید: از امام پرسیدم فدای شما شوم. آیا این مطلب را از شما نقل کنم؟ فرمود: خیر؛ اگر تو در این باره سخن بگویی پس کسی که جاهل به منظور و معنای آنچه است که تو می‌گویی، آن را انکار می‌کند. سپس فکر می‌کند که این تشبیه و کفر است و در حالی که دیده‌شدن با قلب مثل دیده‌شدن با چشم نیست خداوند بلندمرتبه‌تر از آن است که مشبّهه و کافران او را با آن توصیف می‌کنند.^۱

همان‌طور که در متن روایات دیده می‌شود امام توضیح داده‌اند که مراد از دیده‌شدن خداوند دیدن با چشم نیست، بلکه دیدن با قلب است که در این دنیا هم ممکن است.

نمونه سوم: تفویض امور از طرف خداوند به امامان

از شبهاتی که در خصوص عقاید شیعه مطرح می‌شود این است که شیعیان مقامی غلوآمیز برای ائمه خود قائل هستند و معتقدند آنها بدون اذن الهی هر کاری بخواهند انجام می‌دهند و هر چه را بخواهند حلال می‌کنند و هر چه را بخواهند حرام می‌کنند.

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۴، ص ۴۵؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۱۷.

قفاری روایاتی را از منابع شیعی ذکر کرده است تا ادعای خود را در این خصوص اثبات کند:

عبارات او چنین است:

والشیعة تزعم فی روایاتهم أن الله سبحانه و تعالى «خلق محمداً و علیاً و فاطمة فمكثوا ألف دهر ثم خلق جميع الأشياء فأشهدهم خلقها و أجرى طاعتهم علیها و فوض أمورهم إليها، فهم يحلون ما يشاءون و يحزمون ما يشاءون».

شیعه بر اساس روایاتش گمان می‌کند خداوند سبحان، محمد و علی و فاطمه را خلق کرد و مدتی طولانی صبر کرد و سپس جمیع مخلوقات را خلق کرد و از آنها شهادت گرفت که اطاعت آنها را بر مخلوقات واجب کرده است و امور مخلوقات را به آنها واگذار کرده و آنها هر چه بخواهند، حلال می‌کنند و هر چه بخواهند حرام می‌کنند.^۱

در این خصوص نیز قفاری بخشی از روایت را، که کامل‌کننده معنا است و شبیهه را برطرف می‌کند، حذف کرده است. عبارت حذف‌شده این است: «ولن يشأوا الا ان يشاء الله تبارک و تعالی»؛ «هرگز نمی‌خواهند چیزی را مگر اینکه خداوند تبارک و تعالی بخواهد».

به اصل متن روایت دقت شود.

«... فَهُمْ يَحْلُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ يَحْزُمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ لَنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ هَذِهِ الدِّيَانَةُ الَّتِي مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مَحَقَ وَ مَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ خُذْهَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ»^۲.

عبارت حذف‌شده بیانگر آن است که خواسته پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام به خواست الهی است و آنچه را خداوند متعال بخواهد آنها نیز می‌خواهند نه اینکه از نزد خود چیزی را حرام یا حلال کنند.



۱. قفاری، ناصر بن عبدالله، اصول مذهب الشيعة الامامية الاثنى عشرية، ج ۲، ص ۵۵۸.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۴۱؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۲۰.

نمونه چهارم: بنده بودن مردم

قفاری در کتاب خود ادعا می کند که شیعه مردم را بندگان امامان می دانند. وی

می نویسد:

الشیعة حينما اعتقدت في أئمتها أنهم جهة تشريع أكملت ذلك بدعواها أن الناس جميعاً عبيد للأئمة لتتضح صورة الشرك أكثر. قال الرضا: «الناس عبيد لنا في الطاعة، موالٍ لنا في الدين فليبلغ الشاهد الغائب». فالناس جميعاً عبيد لله وحده لا لأحد سواه.

شیعه علاوه بر اینکه معتقد است امامان می توانند تشريع در احکام داشته باشند، این ادعای خود را با اینکه همه مردم بندگان امامان اند کامل کرده و شرک خود را بیشتر آشکار کرده است. [امام] رضا [علیه السلام] فرموده است: «مردم بنده ما در اطاعت کردن هستند و پیرو ما در دین؛ و این را شاهدان به غایبان خبر دهند».^۱

در خصوص این روایت دو نکته در خور ذکر است:

۱. سند این روایت ضعیف است. زیرا در سند آن أبي الفضل عبد الله بن إدريس است که شخصیتی است مجهول؛ و در خصوص محمد بن سنان نیز اختلاف است و نمی توان به این روایت استناد داد.

۲. اگر به اصل روایت در امالی شیخ مفید و بحار الانوار رجوع کنیم متن کامل تری را می یابیم که قفاری با حذف بخشی از آن ایجاد شبهه کرده است. قسمت حذف شده در حقیقت پاسخ شبهه ای است که قفاری مطرح کرده است. در امالی چنین آمده است: عن محمد بن زيد الطبري قال كنت قائماً على رأس الرضا علي بن موسى عليه السلام بخراسان و عنده جماعة من بني هاشم منهم إسحاق بن العباس بن موسى فقال له يا إسحاق بلغني أنكم تقولون إنا نقول إن الناس عبيد لنا لا وقربتي من رسول الله صلى الله عليه وآله ما قلته قط ولا سمعته من أحد من آبائي ولا بلغني عن أحد منهم قاله لكننا نقول الناس عبيد لنا في الطاعة موالٍ لنا في الدين فليبلغ الشاهد الغائب.

محمد بن زید طبری می گوید من در خراسان نزد امام رضا عليه السلام ایستاده بودم. در آنجا گروهی از بنی هاشم نیز بودند از جمله اسحاق بن عباس بن موسی. امام فرمودند: «ای اسحاق! خبردار شده ام می گوید، ما گفته ایم مردم بنده ما هستند؛ نه این گونه

۱. قفاری، ناصر بن عبدالله، اصول مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية، ج ۲، ص ۲۸۹.

نیست؛ قسم به قرابت‌م به رسول‌الله ﷺ هرگز چنین نگفتم و از هیچ یک از پدرانم نیز نشنیده‌ام و این مطلب روایت نشده است، ولی ما می‌گوییم مردم در اطاعت کردن بنده ما هستند و پیرو ما در دین؛ و این را حاضران به غایبان خبر دهند»^۱.

امام علی (ع) در این روایت دو معنای عبد را مطرح کرده است:

۱. عبد به معنای بندگی و عبودیت، که فقط مختص خداوند است و در غیر خداوند باعث شرک است و حضرت آن را از خود و پدران گرامی خویش نفی می‌کند؛
۲. عبد در طاعت، یعنی وجوب در اطاعت؛ همان‌طور که اطاعت بنده، از مولای خود لازم است و تعبیر «عبد» برای شخصی که از شخص دیگر اطاعت کند، استعمال می‌شود؛ مانند غلام که از مولای خود فرمان‌برداری می‌کند و می‌گویند عبد اوست، یا کسی که زیاد معصیت می‌کند و گوش به فرمان شیطان است و می‌گویند عبد شیطان شده است.

۲. تحریف احادیث اهل بیت (ع)

تحریف در لغت به معنای «تغییر دادن سخن»^۲ است؛ هرچند تحریف گاه در لفظ و گاه در تفسیر و تأویل معنای لفظ صورت می‌گیرد، اما آنچه مد نظر این مقاله است تحریف در لفظ است؛ به معنای زیادکردن لفظی که باعث سوءفهم می‌شود. در بحث تعداد امامان، قفاری روایتی را نقل کرده است که بر اساس آن تعداد امامان سیزده نفر است. او در این باره می‌نویسد:

كما أنك ترى الكافي أصح كتبهم الأربعة قد احتوى على جملة من أحاديثهم تقول بأن الأئمة ثلاثة عشر. فقد روى الكليني بسنده عن أبي جعفر قال: قال رسول الله: إني و اثني عشر إماماً من ولدي و أنت يا علي زرّ الأرض - يعني أوتادها و جبالها - بنا أوتد الله الأرض أن تسبخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها و لم ينظروا.^۳

همان‌طور که در صحیح‌ترین کتاب‌های چهارگانه یعنی کتاب کافی می‌بینی، این کتاب شامل تعدادی از روایات است که در آنها تعداد امامان را سیزده نفر بیان کرده

۱. شیخ مفید، الامالی، ص ۲۵۳، مجلس ۳۰، ح ۳.

۲. شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فُصح العربیة و الشّوارد، ذیل «حرف».

۳. قفاری، ناصر بن عبدالله، اصول مذهب الشيعة الاثني عشرية، ج ۲، ص ۸۰۹.



است. کلینی به سند خود از امام محمد باقر نقل کرده است که رسول الله ﷺ فرمودند: همانا من و دوازده تن امام از فرزندان من و تو ای علی! قوام زمین، یعنی اوتاد و نگاه‌دارنده زمین، هستیم. به واسطه ما خداوند زمین را نگاه داشته تا اهل زمین را فرو نبرد و زمانی که دوازده تن از فرزندان من رفتند زمین اهلش را فرو می‌برد، در حالی که به آنها مهلت داده نمی‌شود.

نقدهایی بر این کلام قفاری وارد است، از جمله:

۱. قفاری روایت را تحریف کرده و کلمه «اماماً» را در متن روایت اضافه کرده است. با رجوع به روایت مذکور در کافی می‌بینیم کلمه «اماماً» در روایت نیامده است. متن روایت در کافی چنین است.

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي وَ اثْنَيْ عَشَرَ مِنْ وَلَدِي وَأَنْتَ يَا عَلِيُّ زُرُّ الْأَرْضَ يَغْنِي أَوْتَادُهَا وَ جِبَالُهَا بِنَا أَوْتَدَ اللَّهُ الْأَرْضَ أَنْ تُسِيحَ بِأَهْلِهَا فَإِذَا ذَهَبَ الْإِثْنَا عَشَرَ مِنْ وَلَدِي سَاخَتِ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا وَ لَمْ يَنْظُرُوا.^۱

رسول خدا ﷺ فرمود: من و دوازده تن از فرزندانم و تو ای علی بند و قفل زمین هستیم؛ یعنی میخ‌ها و کوه‌های زمین. به سبب ما خدا زمین را نگاه داشته تا اهلش را فرو نبرد. چون دوازدهمین فرزندم از دنیا برود، زمین اهلش را فرو برد و مهلت داده نشوند.

۲. سند روایت ضعیف است. علت این ضعف وجود ابی‌جارود در سند روایت است. او زیاد بن منذر است که زیدی شد و همان‌طور که در رجال کشی آمده، ثقة نیست.^۲

۳. کلمه «ولدی» شامل فرزندان پسر و دختر می‌شود که این عبارت شامل حضرت فاطمه عليها السلام نیز می‌شود، که با دوازده تن امام، تعداد آنها به سیزده تن می‌رسد.

۳. افتراء

افتراء از ریشه «ف ری» و در اصل به معنای قطع کردن و شکافتن است؛^۳ و در اصطلاح به معنای از پیش خود بافتن، به دروغ به کسی چیزی نسبت دادن.^۴ شاید وجه

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، ج ۱، ص ۵۳۴.

۲. نک: کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، ص ۲۳۰، شماره ۴۱۳ و ص ۲۳۱، شماره ۴۱۶.

۳. ابن منظور، محمد ابن مکرم، لسان العرب، «فری»، ج ۱۵، ص ۱۵۳.

۴. ابن منظور، محمد ابن مکرم، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۵۴.

ارتباط معنای لغوی و اصطلاحی این باشد که فرد با افترای به دیگری و متهم کردن وی ارتباط او را با جامعه قطع و او را طرد می‌کند.

یکی از روش‌هایی که قفقاری برضد شیعه به کار برده است، نسبت دادن مطالبی به شیعه است که شیعیان به آن اعتقاد ندارند، از جمله:

مثال اول؛ اعتقاد شیعه به شفا بخشی خاک کربلا به جای خداوند

یکی از مصادیقی که قفقاری برای مشرک دانستن شیعه به آن استدلال کرده، استشفاء به خاک کربلا است. او در این باره می‌نویسد:

تقول الشيعة - مخالفة بذلك النقل والعقل، والطب والحكمة بأن تربة الحسين هي الكفيلة لشفاء الأدوية والأسقام بشتى أنواعها وأشكالها،...، و زعموا أن الشفاء يتحقق من تراب قبر لا من رب الأرباب.

شیعه می‌گوید خاک حسین درمان بیماری‌های مختلف است، در حالی که این گفتار شیعه مخالف با نقل و عقل طب و حکمت است... و گمان می‌کنند شفا از خاک قبر تحقق پیدا می‌کند نه از خداوند.^۱

بررسی و نقد

آیا شیعه اعتقاد دارد که خاک کربلا مستقلاً و بدون اراده الهی شفا می‌دهد، یا این تهمت به شیعه است؟ اگر شیعه اعتقاد داشت که خاک به طور مستقل بدون اراده الهی مریض را شفا می‌دهد، این شرک بود؛ مثل اعتقاد به اینکه داروی طیب به تنهایی و مستقل، بدون اذن الهی، درمان کند، در حالی که شیعه اعتقاد دارد خاک کربلا با اذن الهی شفا می‌دهد و این خاک مانند دارو می‌تواند انسان مریض را شفا دهد؛ و هم اثر دارو و هم اثر خاک از خداوند است. روایات شیعه به این نکته، که شفا از خاک کربلا با اذن الهی است، تصریح دارند. اما جالب است که خود قفقاری در جای دیگری از



۱. قفقاری، ناصر بن عبدالله، أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، ج ۲، ص ۵۴۹.

کتابش این روایات را ذکر کرده است و اگر دقت لازم را داشت دچار این تناقضات نمی‌شد. وی می‌نویسد:^۱

ثم يقوم و يتعلق بالضريح و يقول: «يا مولای یا ابن رسول الله إني آخذ من تربتك بإذنك اللهم فاجعلها شفاء من كل داء، و عِزًّا من كل ذل، و أَمْنًا من كل خوف، و غنى من كل فقر».^۲
سپس می‌ایستد و خود را به ضریح می‌چسباند و می‌گوید: «ای مولای من! ای پسر رسول خدا! من از خاک تو به اذن تو برداشتم. خداوند در این خاک درمان از هر بیماری و عزت از هر ذلت و ایمنی از هر ترسی و بی‌نیازی از هر فقری قرار ده».^۳

عبارت «اللهم فاجعلها شفاء من كل داء؛ خدایا این خاک را درمانی برای همه بیماری‌ها قرار ده» تصریح دارد بر اینکه خداوند در این خاک درمان قرار می‌دهد و شیعه به این مطلب اعتقاد دارد و از خداوند می‌خواهد که در این خاک شفا قرار دهد؛ مانند همان درمانی که خداوند در داروهای گیاهی و غیر آن قرار داده است؛ و این اعتقاد شیعه مخالف سنت‌های الهی و قرآن کریم نیست. برای مثال، آیا خداوند شفای حضرت یعقوب علیه السلام را در پیراهن فرزندش یوسف علیه السلام قرار نداد؟ در آیه ۹۳ از سوره یوسف این گونه می‌خوانیم: ﴿اذهبوا بقميصي هذا فالقوة على وجه أبي يأت بصيرًا﴾؛ این پیراهن را ببرید و روی صورت پدرم بیندازید، او بینا می‌شود.

و در آیه ۹۶ سوره یوسف آمده است: ﴿فلَمَّا أَن جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَانْتَدَبَ بِصِرِّيقٍ أَلَّا لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ پس هنگامی که مژده‌رسان آمد، پیراهن را بر صورت او افکند و او دوباره بینا شد. گفت: آیا به شما نگفتم که من از خدا حقایقی می‌دانم که شما نمی‌دانید؟

۱. عبارتی که قفاری نقل می‌کند کمی با اصل روایت فرق می‌کند. در روایت آمده است: «ثُمَّ يَقُومُ وَتَتَعَلَّقُ بِالضَّرِيحِ وَتَقُولُ يَا مَوْلَايَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ» و افعال به صورت مخاطب آمده است، ولی قفاری افعال را به صورت غایب آورده است؛ نک.: مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۹۸، صص ۱۳۸-۱۳۷.

۲. ناصر بن عبدالله قفاری، به نقل از: مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۱۰۱، ص ۳۷؛ ابن طاووس، مصباح الزائر، ص ۱۳۶.

۳. قفاری، ناصر بن عبدالله، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، ج ۲، ص ۵۹۵.

همان‌طور که خداوند شفا را در پیراهن یوسف عليه السلام قرار داده است می‌تواند در هر شیء دیگری نیز شفا قرار دهد. علت اینکه شیعه از خاک کربلا برای شفای بیماری استفاده می‌کند وجود روایات معتبری از اهل بیت عليهم السلام است^۱ و به تجربه هم این مطلب ثابت شده است.

مثال دوم؛ قبله قرار دادن قبر امامان

یکی دیگر از تهمت‌های قفاری به شیعه این است که شیعیان قبور امامان را مانند کعبه قبله قرار می‌دهند. وی می‌نویسد: «قال شيخ الشيعة المجلسي: إن استقبال القبر أمر لازم، وإن لم يكن موافقاً للقبلة»؛ شیخ شیعه مجلسی می‌گوید: «قبله قرار دادن^۲ قبر امری لازم است، اگرچه موافق با قبله نباشد».^۳ در جای دیگری هم می‌نویسد: «شیعه در خصوص قبرهای امامان غلو کرده، در اطراف آنها طواف می‌کنند و حتی در حالی که پشت به قبله هستند به سمت آنها نماز می‌خوانند و کارهای دیگری نیز انجام می‌دهند که فقط مشرکان با بت‌هایشان انجام می‌دادند»؛ و در ادامه می‌گوید: «اگر در این خصوص شک دارید به زیارتگاه‌های شیعه بروید تا حقیقت را با چشم خود ببینید».^۴

در خصوص نقد این تهمت بزرگ می‌توان به تفصیل سخن گفت. ولی برای اینکه از اصل بحث خارج نشویم به بیان چند نکته اکتفا می‌کنیم. اگر کسی به مساجد شیعه و زیارتگاه‌های امامان شیعه مراجعه کند یا به جهت نماز خواندن شیعیان نگاه کند، می‌بیند که شیعه کعبه را قبله خود می‌داند. همچنین، می‌توان به کتب فراوان فقهی شیعه رجوع کرد که در آن همه فقهای شیعه فتوا داده‌اند که یکی از شرط‌های درستی نماز رو به کعبه

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۹۸، ص ۱۳۹.

۲. این ترجمه بر اساس چیزی است که قفاری قصد کرده و بر اساس آن ایجاد شبهه کرده است؛ ترجمه صحیح این‌گونه است: «شیخ شیعه مجلسی می‌گوید: روکردن به قبر امری لازم است اگرچه موافق با قبله نباشد».

۳. قفاری، ناصر بن عبدالله، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، ج ۲، ص ۵۷۴.

۴. «وقد ذكر صاحب التحفة الاثني عشرية بأنهم لا يزالون يغفلون في قبور الأئمة و يطوفون حولها، بل و يصلون إليها مستدبرين القبلة، إلى غير ذلك من الأمور التي يستقل لديها فعل المشركين مع أصنامهم ثم قال: إن حصل لك ريب من ذلك فاذهب إلى بعض مشاهدهم لترى الحقيقة بعينك». همان، ج ۳، صص ۱۳۹۴-۱۲۹۳.



نماز خواندن است.^۱ این کلام قفاری و امثال او تهمت به شیعه است. همچنین، در زیارتگاه‌ها نیز مردم به سمت قبله یعنی کعبه نماز می‌خوانند.

اما درباره عبارت مجلسی، که قفاری از آن برای ایجاد شبهه استفاده کرده، کلمه «استقبال» یعنی روبه‌رو قرار دادن و مقابل آن بودن و ضد معنای پشت کردن است،^۲ نه به معنای قبله قرار دادن. پس معنا این گونه است که زائر در هنگام زیارت رو به قبر قرار گیرد، به گونه‌ای که قبر در مقابل او باشد. در عبارات علمای اهل سنت نیز چنین مطالبی درباره زیارت قبر پیامبر وجود دارد. مانند:

روایت شده که منصور عباسی، دومین خلیفه عباسی، از مالک پرسید: ای ابا عبدالله! آیا رو به پیامبر بایستیم و دعا کنیم یا رو به قبله و دعا کنیم؟ مالک به او گفت: صورت را از طرف پیامبر برگردان. زیرا او شفیع تو و شفیع پدر تو آدم علیه السلام در روز قیامت است؛ و رو به او بایست و شفاعت بخواه تا او نیز نزد خداوند شفاعت کند. و در ادامه نویسنده می‌گوید این مطلب نقل شده از مالک از حیث سندی نیز اشکالی ندارد.^۳

مثال سوم؛ نام امام خمینی در اذان

قفاری در کتاب خود درباره شیعه معاصر نیز مباحثی را مطرح کرده است. او در بخشی از این مباحث، شخصیت امام خمینی را نقد، و تهمت‌هایی را در این زمینه مطرح می‌کند، از جمله به نقل از دیگران می‌گوید امام خمینی اسم خود را در اذان داخل کرده است. او در این باره می‌نویسد:

و يقال: إن الخميني أدخل اسمه في أذان الصلاة و قدمه على الشهادتين.

۱. طباطبایی یزدی، محمد کاظم، العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۳۹؛ عاملی (شهید ثانی)، زین الدین، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة الروضة، ج ۱، ص ۵۰۱؛ موسوی خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۴۱.

۲. «الاستقبال: ضد الاستدبار واشتقبل الشيء وقابلة: حاذاه بوجهه»؛ نک: ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۳۷.

۳. سمهودی، نورالدین، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفی (ص)، ج ۴، ص ۱۳۷۶؛ قسطلانی، أحمد بن محمد، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، ج ۳، ص ۴۰۹؛ مصری، أبو محمد، أرشیف ملتقى أهل التفسیر، ج ۱، ص ۳۳۴.

يقول د. موسى الموسوي أدخل الخميني اسمه في أذان الصلوات، وقدم اسمه على اسم النبي الكريم، فأذان الصلوات في إيران بعد استلام الخميني للحكم، وفي كل جوامعها كما يلي: «الله أكبر، الله أكبر (خميني رهبر) أي أن الخميني هو القائد، ثم أشهد أن محمداً رسول الله» (بل لم تذكر شهادة أن لا إله إلا الله أصلاً وقد كون هذا سهواً من المؤلف).^١

گفته شده است که خمینی اسم خود را در اذان نماز داخل، و بر شهادتین مقدم کرده است. دکتر موسی موسوی می‌گوید خمینی اسم خود را در اذان‌ها داخل، و بر اسم پیامبر مقدم کرده است؛ و اذان در ایران بعد از به حکومت رسیدن خمینی و در همه اجتماع‌ها به این طریق است: الله أكبر، الله أكبر (خمینی رهبر)، سپس أشهد أن محمداً رسول الله.

بعد برای تصحیح عبارت موسی موسوی آورده است: «(بلکه اشهد ان لا اله الا الله ذکر نشده و این از سهو مؤلف بوده است)».^٢

در هیچ یک از اذان‌های جمهوری اسلامی ایران چنین چیزی وجود ندارد و جملات «الله أكبر، الله أكبر، خمینی رهبر» به اذان ربطی ندارد، بلکه شعاری انقلابی است.

٤. استفاده از احادیث ضعیف برای بیان دیدگاه شیعه و نقد آن

یکی دیگر از روش‌های غلط قفقاری برای نقد شیعه این است که از روایات ضعیف استفاده می‌کند. می‌دانیم که وجود هر حدیثی در منابع دلیل بر مقبول بودن آن حدیث نیست و چه بسیار احادیثی که احادیث معتبر دیگری در مقابل آن وجود دارد و صرف وجود حدیث ضعیف در کتب شیعه دلیل بر این نیست که آن حدیث نزد شیعه پذیرفته شده باشد؛ چنان‌که وجود هر روایتی در منابع اهل سنت دلیل بر صحت آن روایت نیست. به نظر می‌رسد خود قفقاری از این نکته اطلاع داشته ولی آن را رعایت نکرده است. او می‌نویسد: «اصولیان و مجتهدان شیعه حکم به صحت هر آنچه در کتب اربعه است نمی‌کنند».^٣

١. ناصر بن عبدالله قفقاری به نقل از: موسوی، موسی، الثورة البائسة، صص ١٦٣-١٦٢؛ عمر، عبد الجبار، الخميني بين الدين والدولة، ص ٦.

٢. قفقاری، ناصر بن عبدالله، اصول مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية، ج ٣، ص ١٣٩٢.

٣. نک.: همان، ج ١، صص ١٤٣-١٤٢.



نمونه دیگر استفاده قفاری از احادیث ضعیف این است که وی در کتابش به رجال شیعه نسبت کفر می دهد و درباره شخصیت هشام بن حکم روایتی را ذکر می کند تا نشان دهد که این شخصیت نزد اهل بیت علیهم السلام مقبول نبوده است. او می نویسد:

جاء فی أصول الکافی و غیره ... عن محمد بن الفرّج الرّخجی قال: «کتبت إلی أبی الحسن علیه السلام أسأله عما قال هشام بن الحکم فی الجسم و هشام بن سالم فی الصورة، فکتب: دع عنک حيرة الحیران واستعذ بالله من الشیطان، لیس القول ما قال الهشامان».

محمد بن فرج رخجی می گوید به امام دهم نوشتیم و از درباره آنچه هشام بن حکم راجع به جسم گفته و هشام بن سالم راجع به صورت پرسیدیم. در پاسخ نوشت سرگردانی حیران را از سر بگذار و پناه ببر به خدا از شیطان رجیم. قول درست آن نیست که دو هشام گفته اند.^۱

به این سخنان قفاری چند اشکال وارد است؛ این روایت به دلیل مرفوع بودن ضعیف است. روایت را کلینی این گونه نقل کرده است که محمد بن علی رفعه عن محمد بن فرج رخجی؛ محمد بن فرج از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام بوده است و علی بن محمد، که کلینی از او روایات فراوانی نقل کرده، به دلیل فاصله طبقه نمی تواند از محمد بن فرج روایت کرده باشد.

نکته دیگر اینکه روایات صحیحی از امام صادق و امام کاظم علیهم السلام وجود دارد که از جایگاه باعظمت هشام بن حکم خبر می دهد. از جمله روایتی در خصوص تعداد امامان. قفاری درباره تعداد امامان شبهه وارد می کند و می نویسد:

کذلک روت کتب الشیعة الاثنی عشریة عن أبی جعفر عن جابر قال: «دخلت علی فاطمة و بین یدیها لوح فیہ أسماء الأوصیاء من ولدها فعددت اثنی عشر آخرهم القائم، ثلاثة منهم محمد وثلاثة منهم علی» فانظر کیف اعتبروا أئمتهم اثنی عشر کلهم من أولاد فاطمة، فإذن علی لیس من أئمتهم.

از کتب شیعه روایت شده است که جابر می گوید: «نزد فاطمه رفتم و در مقابل او لوحی را دیدم که در آن اسم اوصیا از فرزندان فاطمه در آنها بود و آنها را شمردم. دوازده تن بود که آخرین آنها قائم بود. سه تن از آنها محمد و سه تن از آنها علی».

۱. همان، ج ۲، ص ۵۳۳.

در ادامه قفاری می‌گوید: «پس در این روایت همه امامان شیعه از فرزندان فاطمه شمرده شده‌اند. پس علی [امیرالمؤمنین همسر فاطمه زهرا (علیها السلام)] از امامان شیعه نیست».^۱

سند به این طریق است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ...».^۲ در سند این روایت ابی جارود وجود دارد که درباره ضعیف بودن او قبلاً توضیح دادیم. از طرفی، روایات فراوانی با سند صحیح وجود دارند که در مقابل این حدیث قرار می‌گیرند، که بر فرض ضعیف نبودن حدیث هم با تعارض این حدیث با آن احادیث، این حدیث ساقط می‌شود و حجیت ندارد.

۵. اعتماد به کتب مخالفان شیعه

ناصر قفاری در ابتدای کتاب خود ادعا می‌کند که در بیان مطالب و نقد عقاید شیعه با استناد به کتب موثق نزد شیعه به نقد شیعه می‌پردازد. وی می‌نویسد: «همانا من طبق شیوه و منطق شیعه و به مقتضای قوانین و قواعد آنان و طبق روایات آنها بحث می‌کنم».^۳ یا می‌گوید: «موضوع درست آن است که از کتاب‌های شیعه به حفظ امانت نقل شود و از منابع موثق نزد آنها استفاده شود».^۴

آنچه در کتاب قفاری اتفاق افتاده این است که با اینکه از روایات شیعه استفاده کرده، و شاید از این جهت، در نگاه اول، فرد غیرمتخصص را بفریبد، ولی در نقد شیعه از کتاب‌ها و منابع غیرشیعی برای اثبات کلام خود استفاده کرده و از کتاب‌های مخالفان شیعه، مثل ابن تیمیه و موسی جارالله و احسان الهی ظهیر، بهره برده است. برای روشن شدن موضوع دو مثال را بیان می‌کنیم.

۱. همان، ص ۸۱۰.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، ج ۱، ص ۵۳۲.

۳. همان.

۴. قفاری، ناصر بن عبدالله، اصول مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية، ج ۱، ص ۱۷.



در نقد شخصیت هشام بن حکم از کتب اهل سنت استفاده می‌کند و نسبت تشبیه و تجسیم به او می‌دهد. او برای اثبات ادعای خود از کتاب *الفرق بین الفرق*، اثر عبدالقاهر بن طاهر فقیه شافعی، استفاده می‌کند و می‌نویسد:

يقول عبد القاهر البغدادي: «زعم هشام بن الحكم أن معبوده جسم ذو حد و نهاية و أنه طويل عريض عميق و أن طوله مثل عرضه ...» [الفرق بين الفرق، ص ۶۵]؛^۱ عبدالقاهر بغدادی می‌گوید: هشام بن حکم گمان می‌کرده است که معبودش جسمی است دارای حد و نهایت و طول و عرض است و طولش مثل عرض آن است.

مثال: در شأن نزول آیه ولایت

قفاری در تبیین استدلال شیعه بر آیه ولایت (آیه ۵۵ سوره مائده) طبق ادعای خود می‌بایست ادله شیعه را از منابع شیعی نقل و سپس نقد می‌کرد. همچنین، روایات ضمن آیه را بررسی می‌کرد و اعتبار این روایات را رد می‌کرد. ولی او از ابن تیمیه، که مخالف شیعه است، مطلب نقل می‌کند و احادیث مربوط به این آیه درباره علی علیه السلام را دروغ و ساختگی می‌داند؛^۲ و بر اساس سخن ابن تیمیه احادیث مربوط به علی علیه السلام را موضوع و جعلی می‌داند. لذا استدلال شیعه را باطل اعلام می‌کند.

نتیجه

توجه نکردن به شیوه نقد صحیح و دشمنی با مخالفان خود، از جمله آسیب‌هایی است که دامنگیر جریان وهابیت شده است. آنها به روش‌های غلط سعی در باطل جلوه‌دادن عقاید مخالفان، به خصوص شیعه، دارند. برخی از این شیوه‌های غلط در این مقاله بررسی شد، اما به سایر پژوهشگران پیشنهاد می‌شود با مطالعه دقیق‌تر به نقد روشی این مباحث پردازند تا بتوانند زمینه را برای روشن کردن حق از باطل فراهم کنند.

۱. همان، ج ۲، ص ۴۷.

۲. «وأجمع أهل العلم بالحديث على أن القصة المروية في ذلك من الكذب الموضوع» [منهاج السنة، ج ۴، ص ۴]؛ قفاری، ناصر بن عبدالله، اصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، ج ۲، ص ۸۲۳.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۲. ابن نعمان (شیخ مفید)، محمد، **الأمالی (للشیخ المفید)**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن حسین، **التوحید**، بی جا: انتشارات جامعه، ۱۳۹۸ق.
۴. سمهودی، أبو الحسن نور الدین، **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفی (ص)**، بی جا: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۹۸۴م.
۵. شرتونی، سعید، **اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد**، قم: بی نا، ۱۴۰۳ق.
۶. طباطبایی یزدی، محمد کاظم، **العروة الوثقی**، بیروت: مؤسسة الاعلمی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۷. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، قم: مکتبه داورى، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۸. قسطلانی، أحمد بن محمد، **المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة**، بی جا: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۹. قفاری، عبدالله، **بروتکولات آیات قم حول الحرمین الشریفین**، شبکه الفوائد الإسلامیة، www.fwaed.net
۱۰. قفاری، ناصر بن عبدالله، **اصول مذهب الشیعة الامامیة الاثنی عشریة**، بی جا: دار الرضا، ۱۴۱۸ق.
۱۱. قفاری، ناصر بن عبدالله، **حقیقة ما یسمى زبور آل محمد**، ریاض: دار الفضیلة، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۲. قفاری، ناصر بن عبدالله، **فكرة التقرب بین اهل السنة والشیعة**، رساله کارشناسی ارشد، ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیة، ۱۴۰۲ق.
۱۳. قفاری، ناصر بن عبدالله، **مسألة التقرب بین أهل السنة والشیعة**، بی جا: دار طبیبة للنشر والتوزیع، چاپ سوم، ۱۴۲۸ق.
۱۴. قفاری، ناصر بن عبدالله، **نواقض توحید الاسماء والصفات**، ریاض: دار طبیبه، ۱۴۱۹ق.
۱۵. قفاری، ناصر بن عبدالله؛ عقل، ناصر بن عبد الکریم، **الموجز فی الأديان والمذاهب المعاصرة**، ریاض: دار الصمیعی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۱۶. کشی، محمد بن عمر، **رجال الکشی**، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۱۹. مصری، أبو محمد، **أرشيف ملتقى أهل التفسير**، نرم افزار المکتبة الشاملة، نسخه ۳/۸ و سایت www.aldahereyah.net
۲۰. موسوی خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیله**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۲۱ق.



دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۲ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۲۳ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰ ♦ صفحات: ۹۵-۱۱۵

ردی بر کتاب متی یشرق نورک ایها المنتظر

مرتضی ترابی*

چکیده

این مقاله نقدی است مستند بر کتاب متی یشرق نورک ایها المنتظر، اثر عثمان خمیس، که حاوی شبهاتی چند درباره امام مهدی عجله الله تعالی فرجه له است. وی در کتاب خود کوشیده است اعتقاد به امام مهدی عجله الله تعالی فرجه له را که اصلی مشترک بین دو مکتب اهل سنت و شیعه محسوب می شود نقطه اختلاف تلقی کند. لذا واقعیاتی را که در منابع اهل سنت وجود دارد نادیده می گیرد و آنها را به روایات شیعه نسبت می دهد. ما به برخی از نمونه های آن در این مقاله اشاره می کنیم. همچنین، می کوشیم با ذکر نمونه ها نگاهی به برخی شیوه های ناصواب عثمان خمیس در کتابش داشته باشیم، از جمله: تحریف حقایق، مطرح کردن مفاد اخبار ضعیف به عنوان معتقد شیعه، سرپوش گذاشتن بر اشکالات روایات اهل سنت. **کلیدواژه ها:** امام مهدی عجله الله تعالی فرجه له، عقیده شیعه، تحریف حقایق، خبر واحد، حدیث متواتر.

مقدمه

اخيراً وهابیان عربستان، کتابی به نام متی یشرق نورک ایها المنتظر، تألیف عثمان بن محمد خمیس، و ترجمه آن، به قلم اسحاق بن عبدالله عوضی، را تحت عنوان عجیب‌ترین دروغ تاریخ^۱ توزیع کرده‌اند. این کتاب، به تصحیح و تعلیق عبدالله بن سلمان در ریاض منتشر شده و حاوی شبهاتی چند درباره امام مهدی عجله الله تعالی فرجه است. ما برای دفاع از عقیده روشن و زلال مهدویت در شیعه و رد شبهات وی، کتابی را به نام امام مهدی عجله الله تعالی فرجه حقیقت تابناک تألیف کرده‌ایم و شبهات عثمان خمیس را عیناً، به همان ترتیبی که در کتاب وی آمده، نقل کرده و پاسخ گفته‌ایم. در این مقاله می‌کوشیم نگاهی گذرا به برخی شیوه‌های ناصواب وی در کتابش داشته باشیم.

نگاهی اجمالی به کتاب متی یشرق نورک ایها المنتظر

عثمان خمیس شبهات خود راجع به امام مهدی عجله الله تعالی فرجه را ذیل پانزده عنوان و یک خاتمه مطرح کرده و در پایان کتاب خود جدولی با عنوان تفاوت‌های مهدی اهل سنت و مهدی شیعه درج کرده است. همچنین، در پاورقی‌های کتاب یادشده و مقدمه‌ای که شخصی به نام عبدالله سلمان بر کتاب وی نگاشته، برخی شبهات عمومی راجع به شیعه نیز مطرح شده است.

شیوه‌های نادرست وی در بررسی عقیده شیعه راجع به مهدویت

وی در مطلع کتاب خود ادعا کرده است که: «عقیده شیعه را در مورد مهدی به طور خالص بیان کرده و از لحاظ حدیثی و اصل بودن و سپس از لحاظ علمی صرف بررسی کرده‌ام».^۲ نیز در کتاب خود ارجاعات فراوانی به کتب شیعه داده، ولی برای خواننده آگاه روشن است که وی، در بیان عقیده شیعه صادق نبوده و همواره از شیوه تحریف و

۱. مشخصات کتاب فوق چنین است: عجیب‌ترین دروغ تاریخ؛ ترجمه کتاب متی یشرق نورک ایها المنتظر، تألیف عثمان بن محمد خمیس، تصحیح و تعلیق: عبدالله بن سلمان، ترجمه: اسحاق بن عبدالله عوضی، چاپ ریاض، ۱۴۲۹ق.

۲. خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ص ۲۳.

پوشاندن حقایق و دروغ و استهزا بهره جسته است. ما برای روشن شدن این مطلب به ذکر برخی شیوه‌های وی در این کتاب می‌پردازیم.

۱. مطرح کردن مفاد اخبار ضعیف به عنوان معتقدات شیعه

عثمان خمیس همه آنچه را در کتاب‌های روایی شیعه راجع به امام مهدی نقل شده، هر چند خبر واحد باشد به عنوان معتقدات شیعه مطرح کرده است، حال آنکه اکثر قریب به اتفاق آنها، جزء معتقدات شیعه نیست. چون اعتقادات بر اساس احادیث متواتر یا در حد تواتر محقق می‌شود.

معتبر نبودن خبر واحد در اثبات عقیده به این لحاظ است که در عقاید، قطع و یقین لازم است و خبر واحد قطع‌آور نیست. نایینی می‌گوید: «اعتباری به ظن در باب اصول و عقاید نیست»؛^۱ و این مطلب، نزد متقدمان و متأخران علمای شیعه مشهور و مسلم است. شیخ مفید،^۲ شیخ طوسی،^۳ شهید ثانی،^۴ آیت‌الله خویی^۵ از تصریح‌کنندگان به این اصل هستند. خلاصه اینکه روشن است: نقل خبر اعم از اعتقاد به مفاد آن است، ولی وی این اصل روشن را نادیده گرفته و هر چه در کتب روایی آمده به عنوان معتقد شیعه به شیعیان نسبت داده است. از جمله:

مدت غیبتش، مانند دوران حیرت بنی اسرائیل، چهل سال است.^۶

پس از ظهور، عایشه را حد می‌زند.^۷

مردگان مختار هستند که پیرو او باشند یا در قبر بمانند.^۸

۱. نایینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۳۲۴.

۲. شیخ مفید فقط خبر علم‌آور را در دین معتبر می‌داند و می‌گوید خبر علم‌آور یا خبر متواتر است یا خبر واحدی که همراه با دلیلی است که باعث علم به صحت آن می‌شود؛ مفید، محمد بن محمد، التذکره باصول الفقه، ص ۴۴.

۳. طوسی، محمد بن حسن، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۰.

۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی، المقاصد العلیة، ص ۴۵.

۵. خویی، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱، ص ۳۴۸.

۶. خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ص ۵۰.

۷. همان، ص ۱۳۹.

۸. همان، ص ۱۵۷.



پس از مهدی دوازده مهدی می آید.^۱

۲. نادیده گرفتن احادیث متواتر

برای نمونه، وی روایات متواتر راجع به نهی از مشخص کردن وقت برای ظهور و پیروزی نهایی را، که عقیده شیعه بر طبق آن شکل گرفته است، نادیده گرفته و در مقابل به چند خبر واحد که در آنها وقت خاص برای پیروزی ظاهری پیروان اهل بیت تعیین شده، تمسک کرده و با خیال بافی راجع به نوعی ترتیب خیالی بین آن روایات کوشیده است به طور کلی روایات شیعه را جعلی قلمداد کند.

توضیح اینکه روایات های مربوط به فرج و پیروزی پیروان اهل بیت به دو دسته تقسیم می شود:

۱. روایات هایی که در آنها تعیین مدت شده است. این دسته روایات نسبت به دسته دوم، که خواهد آمد، اندک است و بر اساس برخی شواهد که در خود این نوع روایات وجود دارد مربوط به پیروزی نهایی و قیام حضرت مهدی نیست، بلکه وعده پیروزی محدود برای اتباع اهل بیت در دوره های خاص بوده است که آن نیز به لحاظ رعایت نکردن شرایط از سوی برخی پیروان محقق نشده است.^۲

۲. روایات هایی که در آن از تعیین مدت برای ظهور نهی شده است و این شامل ده ها روایت معتبر است. در این روایات زمان ظهور از اسرار و علوم خاص خدا دانسته شده است. اعتقاد شیعه از روز اول درباره ظهور حضرت مهدی و پیروزی نهایی بر اساس روایات دسته دوم است. یعنی شیعه معتقد است برای ظهور حضرت مهدی تعیین مدت نشده، و وقت ظهور جزء اسرار غیبی است که خدای متعال از آن آگاه است. برخی روایات معتبر در این زمینه به این شرح است:

۱. امام صادق (علیه السلام) فرمود: «ما خاندانی هستیم که وقت تعیین نمی کنیم».^۳

۱. همان.

۲. نک.: آیتی، نصرت الله، «تأملی در چند شبهه مهدوی»، در: مشرق موعود، س ۳، ش ۱۲، ۱۳۸۸، صص ۷۷-۵۳.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۳۶۸.

۲. ابوبصیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: به آن حضرت عرض کردم: فدایت گردم خروج قائم علیه السلام چه زمانی خواهد بود؟ فرمود: ای ابا محمد ما خاندان هرگز وقتی را معین نمی‌کنیم، زیرا محمد صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: تعیین وقت کنندگان دروغ می‌گویند. ای ابا محمد همانا پیشاپیش این امر پنج نشانه است: نخستین آنها آوازی است در ماه رمضان، خروج سفیانی و خروج خراسانی، کشته شدن نفس زکیه و فرورفتن زمین در بیدا.^۱

۳. تحریف روایات

در نقل روایات و سخنان به هیچ وجه امانتدار نبوده، بلکه آشکارا به تحریف آنها پرداخته است، از جمله:

تحریف روایات بازسازی مساجد

وی از امام محمد باقر علیه السلام چنین نقل کرده است که گفت: «هیچ مسجد برپایی بر روی زمین نیست مگر اینکه امام زمان آن را نابود و هموار می‌کند».^۲ این جمله در هیچ منبع شیعی وجود ندارد و از ریشه تحریف و دروغ است. جمله‌ای که شیخ مفید و دیگران از امام محمد باقر علیه السلام نقل می‌کنند این است که ایشان فرمود:

هنگامی که قائم ما قیام کرد چهار مسجد را در کوفه منهدم می‌کند و هیچ مسجد اشرافی را نمی‌گذارد، جز اینکه کنگره و اشراف آن را خراب می‌کند و به حال ساده و بدون اشراف می‌گذارد. شاهراه‌ها را توسعه می‌دهد. هر گوشه‌ای از خانه‌ها، که واقع در راه عمومی است، خرد می‌کند، و ناودان‌هایی را که مشرف به راه مردم است برمی‌دارد. هر بدعتی را برطرف می‌سازد و هر سنتی را باقی می‌گذارد و قسطنطنیه و چین و کوه‌های گیلان (دیلیم) را فتح می‌کند.^۳

۱. نعمانی، محمد بن جعفر، الغیبة، صص ۲۹۰-۲۸۹.

۲. خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ص ۱۳۸.

۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد، ج ۲، ص ۳۸۵.



مقصود از چهار مسجدی که امام مهدی عجله الله تعالی فرجه له در کوفه آنها را خراب می کند مساجدی است که بر اساس بی تقوایی و نفاق بنا نهاده شده اند. امام محمد باقر علیه السلام می فرماید: «در کوفه به دلیل شادی از کشتن امام حسین چهار مسجد دوباره تجدید بنا شد: مسجد اشعث (به نام اشعث بن قیس، از خوارج ملعون)؛ جریر (به نام جریر بن عبدالله، مخالف امام علی علیه السلام)؛ سماک (به نام سماک بن مخرمه اسدی از دشمنان علی علیه السلام)؛ شبت بن ربیع (از قاتلان امام حسین علیه السلام)».^۱ البته این مساجد چهارگانه نمونه هایی از مسجد ضرار هستند که به دستور قرآن باید تخریب شوند و امام مهدی این کار را می کند.

بنابراین، عثمان خمیس با تحریف آشکار روایت وانمود می کند که امام مهدی علیه السلام پس از ظهور مساجد را تخریب می کند. حال آنکه تخریب فقط درباره چهار مسجد آمده، که منسوب به سرکرده منافقان و قاتلان امام حسین علیه السلام است. در کوفه ده ها مسجد وجود دارد که امام مهدی علیه السلام آنها را گرامی می دارد و در حدیث هست که مسجد سهله را که در کوفه است، مرکز حکومت خود قرار می دهد. همچنین، بر اساس روایات متعدد امام مهدی علیه السلام از مسجد الحرام ظهور می کند و در کوفه مسجدی بی نظیر می سازد که هزار در دارد.^۲ بنابراین، نسبت دادن تخریب مساجد به امام مهدی علیه السلام دروغ آشکار و تهمت ناروا است.

و اما این جمله که: «کنگره و اشراف مساجد را خراب می کند و به حال ساده و بدون اشراف می گذارد» به معنای تغییر معماری مساجد به معماری اسلامی است که در زمان پیامبر بوده است. یعنی مراد بازسازی مساجد است. چنانچه در نقل دیگر از این حدیث^۳ پس از عبارت فوق، این جمله آمده است که «همان گونه که در زمان پیامبر بوده است» باید توجه داشت که بنای مساجد بدون کنگره و اشراف در احادیث اهل سنت نیز

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، ص ۴۹۰.

۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، ج ۲، ص ۳۸۰.

۳. طوسی، محمد بن حسن، الغیبة، ص ۴۷۵.

آمده است. بیهقی در سنن خود نقل می‌کند که ابن عباس گفت: «به ما دستور داده شده بود مساجد را بدون کنگره و اشراف بنا کنیم».^۱

۴. تقطیع احادیث

وی برای نادرست جلوه‌دادن عقاید شیعه در خصوص اعتقاد به امامت، در جاهای مختلف، قسمتی از روایت را نقل و قسمت دیگر آن را حذف می‌کند. مثلاً در روایتی که از زید نقل کرده، صدر روایت را نقل و ذیل آن را حذف می‌کند و بر اساس صدر آن نتیجه می‌گیرد. اول روایتی که وی نقل کرده این است:

زید بن علی بن حسین - عموی جعفر صادق و برادر محمد باقر - دنبال احوال که مخفی بود، فرستاد تا او را یاری کند ولی احوال نپذیرفت و گفت: اگر پدرت یا برادرت بود با او خروج می‌کردم ولی با تو خروج نمی‌کنم. زید به او گفت: چگونه در حالی که او (امام سجاد علیه السلام) لقمه داغ را با دستش سرد می‌کرد و سپس آن را در دهان من می‌گذاشت آیا به نظر شما او راضی نبود که لقمه داغ دهان مرا بسوزاند، و راضی بود که آتش داغ جهنم مرا بسوزاند؟ (یعنی به تو خبر داده که امامت بعد از او به محمد باقر و سپس به پسرش جعفر صادق می‌رسد اما به من خبر نداده؟). در جواب او گفت: فدایت شوم او به خاطر این تو را آگاه نکرد چون می‌ترسید اگر قبول نکنی به جهنم می‌روی و مرا خبر کرد و من پذیرفتم و نجات یافتم و اگر قبول نمی‌کردم برای او مهم نبود که به جهنم بروم.^۲

عثمان خمیس برای اینکه بر واقعیت پوشش بگذارد آخر این روایت را نقل نکرده است؛ چون در آخر همین روایت آمده است که زید خود اعتراف می‌کند که امام، همه چیز را درباره قیامش به او گفته است. بنابراین، زید ابتدا از راه جدل پیش آمده و خواسته است انکار کند که امام حقایق را به او گفته، ولی در مقابل منطق قوی احوال، چاره‌ای جز این ندیده است که به واقعیت اعتراف کند. بنابراین، اگر تقصیری در کار بوده از سوی خود زید بوده نه امام معصوم. در آخر روایت فوق، زید می‌گوید: «اکنون

۱. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، ج ۲، ص ۴۳۹.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۴، به نقل از: خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، صص ۶۴-۶۵.



که چنین گویی بدان که مولایت در مدینه به من خبر داد که: من کشته می شوم و در کناسه کوفه به دار روم و خبر داد که کتابی نزد او است که کشتن و به دار رفتن من در آن نوشته است»^۱.

اما پاسخ این شبهه که چرا مسئله امامت به همگان تبلیغ نشده با اینکه امامت، مثل نبوت، رکن دین است، این است که، چنان که ابن تیمیه و دیگران نیز درباره وجود دوران فترت درباره نبوت اعتراف کرده اند،^۲ گاهی به دلیل وجود موانع یا برخی مصالح دیگر حقایق به همه نمی رسد. در این صورت آنها معذور خواهند بود. این مطلب در روایات اهل بیت علیهم السلام راجع به امامت وارد شده است، از جمله:

اسماعیل جعفی گوید از امام محمد باقر علیه السلام راجع به دینی که بر بندگان روا نیست نسبت بدان نادان باشند (و باید بدانند که آن چه دینی است؟) پرسیدم، فرمود: دین وسیع است، ولی خوارج از روی نادانی خودشان بر خود تنگ گرفتند (و گرفتار شدند). عرض کردم: قربانت (اجازه می فرمایید) من دین خودم را که بر آن هستم برای شما باز گویم؟ فرمود: آری. عرض کردم: گواهی دهم که معبودی جز خدای یگانه نیست، و گواهی دهم که محمد بنده و رسول او است، و آنچه از جانب خداوند آورده است قبول دارم، و شما را دوست دارم، و از دشمن شما و هر که بر شما بزرگی کند و استیلا خواهد و خود را امیر و حاکم بر شما داند، و حق شما را به ستم بگیرد بیزارم؟ فرمود: تو چیزی را نادان نیستی، این همان است که به خدا سوگند ما هم بر آن هستیم (و بدان معتقدیم). عرض کردم: آیا کسی که این را نداند (از عذاب خداوند یا خلود در آتش) سالم ماند؟ فرمود: نه، مگر مستضعفان. عرض کردم: آنها کیان اند؟ فرمود: زنان و فرزندان شما. سپس فرمود: آیا ام ایمن را دیده ای؟ همانا من گواهی دهم که او اهل بهشت است در صورتی که آنچه شما بر آنید (و بدان معتقدید) نمی دانست.^۳

پس بعید نیست که به دلیل وجود موانعی، تبلیغ به عده ای نرسد یا به جهت مصالحی خداوند اراده اش بر آن قرار نگرفته باشد. در این صورت ایشان معذور

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۴.

۲. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحليم، جامع المسائل، ج ۵، ص ۵۳.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۴۰۵.

خواهند بود؛ و اگر به آن مقدار که از راه حق می‌دانند معتقد و پایبند باشند همان مایه نجات آنها خواهد بود. قرآن کریم نیز همین معنا را تأیید می‌کند، آنجا که می‌فرماید: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾.

۵. مخفی کردن حقایق

یکی از شیوه‌های وی مخفی کردن حقایق است، که بهترین نمونه آن این است؛ وی می‌گوید: «اهل سنت مهدی را مهدی منتظر نمی‌نامند. چون آنها، برخلاف شیعیان، برای تکمیل دین به انتظار مهدی نمی‌نشینند».^۱ این سخن وی که «اهل سنت مهدی را مهدی منتظر نمی‌نامند»، سخنی بی‌اساس و دور از واقعیت است، چراکه نام «مهدی منتظر» فراوان در آثار بزرگان اهل سنت وجود دارد. حتی برخی از بزرگان اهل سنت در عنوان کتاب‌های خود، که برای اثبات وجود امام مهدی نگاشته‌اند، از این نام استفاده کرده‌اند. از جمله:

۱. القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر، تألیف عالم بزرگ اهل سنت، ابن حجر هیثمی شافعی؛

۲. التوضیح فی تواتر ما جاء فی المهدی المنتظر والدجال المسیح، تألیف قاضی محمد بن علی شوکانی یمانی، از عالمان صاحب‌نظر اهل سنت. وی در این کتاب می‌گوید: «روایات نقل شده درباره مهدی منتظر متواتر است و روایات وارد شده درباره دجال متواتر است؛ و همچنین روایات وارد شده درباره نزول حضرت عیسی متواتر است و این برای کسی که ذره‌ای از ایمان و اندکی انصاف در وجود او است کافی است»؛^۲

۳. عقد الدرر فی أخبار المهدی المنتظر، تألیف بدرالدین شافعی مقدسی، چاپ انتشارات خانجی با تحقیق عبدالفتاح حلو.

۴. فوائد الفكر فی المهدی المنتظر، تألیف شیخ مرعی بن یوسف کرمی حنبلی؛

۱. خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ص ۱۹.

۲. غفیلی، عبدالله بن سلیمان، أشرط الساعة، ج ۱، ص ۱۰۵.



۵. تحدیق النظر فی اخبار الامام المنتظر، تألیف محمّد بن عبدالعزیز وهیبی، از علمای نجد؛

شیخ عبدالعزیز بن باز، مفتی بزرگ سعودی می‌گوید: «اما انکار مهدی منتظر به طور کلی، چنان‌که برخی از متأخران پنداشته‌اند، سخنی باطل است، چون احادیث قیام مهدی در آخرالزمان و اینکه وی زمین را پر از عدل و داد می‌کند، چنان‌که پر از جور و ستم شده، به حد تواتر معنوی رسیده است»^۱.

اما اینکه عثمان خمیس در ادامه شبهه فوق گفته: «چون آنها برخلاف شیعیان برای تکمیل دین به انتظار مهدی نمی‌نشینند» سخنی پوچ و باطل است. چون انتظار شیعیان برای امام مهدی علیه السلام با هدف گسترش عدالت در روی زمین است؛ یعنی برای اجرای احکام الهی است نه برای تکمیل دین؛ و این انتظاری است که همه مسلمانان دارند و بر اساس احادیث بی‌شمار از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام شکل گرفته است.

۶. استهزا و توهین

یکی دیگر از شیوه‌های وی در این کتاب این است که بارها به استهزا و تمسخر طرف مقابل و توهین به او پرداخته است. این شیوه وی در نامی که برای کتاب خود انتخاب کرده، یعنی متی یشرق نورک ایها المنتظر، «چه وقت نورت شروع به تابیدن می‌کند ای منتظر؟» و همچنین نامی که مترجم کتاب وی برای ترجمه کتابش انتخاب کرده، یعنی عجیب‌ترین دروغ تاریخ، به خوبی مشهود است.

۷. مغالطه

عثمان خمیس گاهی برای تشکیک در عقیده مهدویت در شیعه راه مغالطه را در پیش می‌گیرد. مثلاً وی درباره ولادت امام مهدی چنین می‌گوید:

۱. بن باز، عبدالله بن عبدالعزیز، «حادث المسجد الحرام و أمر المهدی المنتظر»، مجلة البحوث الاسلامیة، ش ۵، محرم - جمادی الثانیة، ۱۴۰۰، ص ۳۰۹.

اصل داستان ولادت مهدی را یک زن روایت کرده که کسی غیر از او از غیبت مهدی اطلاع نداشته است. این زن حکیمه، عمه حسن عسکری، بوده است. چگونه شیعیان سخن زنی را که معصوم نیست درباره یکی از اصول دینشان پذیرفته‌اند؟^۱

وی در اینجا با مغالطه‌ای آشکار، موضوع تفصیل و ویژگی‌های جریان ولادت را با اصل ولادت خلط کرده است. باید گفت که جریان ولادت هیچ شخصیتی و اینکه شب اتفاق افتاده یا روز، جزء عقاید هیچ مذهبی نیست. آنچه مهم است اصل ولادت حضرت مهدی علیه السلام است، یعنی اینکه از امام حسن عسکری علیه السلام فرزندی پسری به دنیا آمد که همان حضرت محمد صادق علیه السلام بود و پس از امام حسن عسکری علیه السلام امامت به وی رسید؛ این خصوصیات همگی به روایات متواتر ثابت است. خود این نویسنده نیز در صفحات بعد به وجود بیش از چهل حدیث در این خصوص در منابع معتبر شیعه اعتراف می‌کند؛ و روشن است که با وجود این مقدار حدیث قطعاً تواتر ثابت می‌شود. اما جریان ولادت یعنی اینکه این ولادت شب اتفاق افتاده یا روز، مادر ایشان زایمانش راحت بوده یا همراه با سختی، و مسائلی از این قبیل، که در روایت بانو حکیمه آمده، موضوعاتی نیست که حتماً با حدیث متواتر ثابت شود و اصولاً جزء عقاید نیست. بنابراین، وی با خلط آشکار بین تفصیل جریان ولادت و بین اصل ولادت راه مغالطه را در پیش می‌گیرد.

در اینجا مناسب است برای روشن شدن تواتر روایاتی که راجع به ولادت حضرت مهدی علیه السلام است و اینکه وی امام دوازدهم از امامان اهل بیت است، نگاهی به آماری از روایات موجود در منابع حدیثی داشته باشیم. این آمار از کتاب منتخب الاثر، اثر آیت الله صافی گلپایگانی اقتباس شده است. در این کتاب همه این روایات ذکر، و مصادر آن بیان شده است:

۱. روایاتی که دلالت می‌کند مهدی نهمین فرزند امام حسین علیه السلام است ۱۶۰ روایت است.



۲. روایاتی که دلالت می‌کند حضرت مهدی هفتمین فرزند امام محمد باقر علیه السلام است ۱۲۱ روایت است.
 ۳. روایاتی که دلالت می‌کند حضرت مهدی ششمین فرزند امام جعفر صادق علیه السلام است ۱۱۲ روایت است.
 ۴. روایاتی که دلالت می‌کند وی پنجمین فرزند امام موسی کاظم علیه السلام است ۱۱۵ روایت است.
 ۵. روایاتی که دلالت می‌کند وی چهارمین فرزند امام رضا علیه السلام است ۱۱۱ روایت است.
 ۶. روایاتی که دلالت می‌کند وی فرزند و جانشین امام حسن عسکری علیه السلام است ۱۰۷ روایت است.
 ۷. روایاتی که دلالت می‌کند وی دوازدهمین امام است ۱۵۱ حدیث است.
- این روایات گاه متداخل و گاه غیرمتداخل هستند. به این معنا که ممکن است در روایتی که در آن ذکر شده که وی از فرزندان حضرت امام محمد باقر علیه السلام است، ذکر شده باشد که وی از فرزندان امام حسین علیه السلام هم هست. ولی جمع روایات در این زمینه بر اساس بررسی صاحب منتخب الاثر بیش از چهارصد روایت است.
- در کمتر اصلی از اصول اسلام با چنین انبوهی از دلیل و روایت روبه‌رو هستیم. بیشتر این روایات را بزرگان محدثان در منابع مهم نقل کرده‌اند؛ همان کسانی که در نقل حدیث کمال دقت و امانتداری را داشتند؛^۱ و در تواتر، اعتبار تک‌تک روایات به هیچ وجه ملاحظه نمی‌شود، بلکه آنچه ملاک اعتماد است همان مفهوم واحدی است که به جهت کثرت نقل و تعدد طریق‌های آن یقین به صحت آن پیدا می‌شود. همچنین، روایاتی که عثمان خمیس متعرض آنها شده بخشی از روایات راجع به ولادت امام مهدی علیه السلام در مصادر معتبر شیعه است. ده‌ها روایت دیگر، که برخی از آنها از نظر سلسله روایات معتبر است، وجود دارد که وی برای کتمان حقیقت آنها را مطرح نکرده است. این روایات را می‌توان تحت عناوین زیر بررسی کرد:

۱. نک.: صافی، لطف‌الله، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر علیه السلام، ج ۲، صص ۲۰۱-۱۴۷.

الف. گواهی امام حسن عسکری علیه السلام بر تولد فرزندش مهدی

در این عنوان می‌توان به روایت کلینی با سند صحیح از ابی‌هاشم جعفری^۱ و روایت وی با سند خود از احمد بن محمد بن عبدالله^۲ اشاره کرد.

ب. مؤده تولد نوزاد فرخنده و عقیقه برای وی

در این خصوص می‌توان به روایت صدوق به سند خود از حسن بن منذر^۳ و باز روایت وی از محمد بن ابراهیم کوفی^۴ و روایت وی از محمد بن عثمان بن سعید^۵ اشاره کرد.

ج. دیدار با امام

در این زمینه می‌توان به دیدار گروه چهل نفری با امام، که گزارش آن را صدوق و شیخ طوسی نقل کرده‌اند^۶ و همچنین به روایتی که کلینی به سند صحیح از عبدالله بن جعفر حمیری نقل می‌کند اشاره کرد.^۷

اینک باید پرسید: با این همه شواهد روایی و تاریخی بر تولد حضرت مهدی علیه السلام، آیا باز هم جای شک و شبهه و تردید برای انسان اهل تحقیق و پذیرای حق باقی می‌ماند؟

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۳۲۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۲۹؛ همین حدیث را شیخ صدوق با این سند نقل کرده است: «حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور رضی الله عنه قال حدثنا الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد البصري»؛ صدوق، محمد بن علی، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۳۰؛ برای اثبات صحت سند نک: شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب النکاح، ج ۱۷، ص ۵۵۷۹.

۳. صدوق، محمد بن علی، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۳۲.

۴. همان، ج ۲، ص ۴۳۲.

۵. همان، ج ۲، باب ۴۲، ص ۴۳۲.

۶. همان، ج ۲، ص ۴۳۵ (به اختصار)؛ طوسی، محمد بن حسن، الغیبة، ص ۲۱۷.

۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۳۲۹.



۸. سرپوش گذاشتن بر اختلافات روایات اهل سنت

عثمان خمیس بارها برای ایجاد شبهه، وجود اختلاف را در برخی خصوصیات مربوط به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له در روایات شیعه مطرح می‌کند. این در حالی است که هر کسی که با تاریخ و کتب حدیث سر و کار دارد می‌داند که واقعه تاریخی واحدی ممکن است به چندین شکل نقل شده باشد؛ و کمتر واقعه‌ای در تاریخ اسلام داریم که چندین نقل متفاوت درباره آن وجود نداشته باشد. ولی وی این‌گونه وانمود می‌کند که این اختلاف در منابع اهل سنت وجود ندارد و مخصوص عقیده شیعه درباره مهدویت است، حال آنکه بر انسان اهل تحقیق روشن است که اختلاف احادیث اهل سنت در نقل مطالب تاریخی بیشتر از احادیث شیعه است. از جمله:

الف. اختلاف روایات درباره زمان ولادت

وی می‌گوید: «گفته‌اند که در هشتم ذی القعدة سال ۲۵۷ ه.ق. یا سال ۲۵۸ ه.ق. یا نیمه شعبان سال ۲۵۵ ه.ق. یا سال ۲۵۲ ه.ق. یا هشتم شعبان سال ۲۵۶ ه.ق.، یا نیمه رمضان، بدون اینکه سال را مشخص کنند، به دنیا آمده است!!»^۱. در پاسخ وی باید گفت اختلاف روایات در خصوص تاریخ ولادت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه له دلیل بر نادرستی اصل ولادت او نیست؛ در خصوص تاریخ ولادت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز روایات متعددی در کتب اهل سنت آمده است که اختلاف در آنها، خیلی بیشتر از اختلاف روایات در خصوص ولادت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه له است؛ از جمله:

۱. مقاتل گفته است: «ولادت پیامبر چهل سال پس از واقعه عام الفیل به وقوع پیوسته» (باید توجه داشت که عام الفیل در آن زمان مبدأ تاریخ در میان عرب بوده است).

۲. کلبی و عبید بن عمیر گفته‌اند ولادت پیامبر ۲۳ سال پس از عام الفیل بوده است.

۱. خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ص ۴۵.

۳. در روایتی از پیامبر ﷺ آمده است که فرمود: «من در عام الفیل به دنیا آمدم». باز روایت شده است که: «من روز حادثه الفیل به دنیا آمدم». این روایت را قرطبی صحیح می‌داند و می‌پذیرد.

۴. ماوردی در تفسیر خود نقل کرده و نیز در کتاب اعلام النبوة گفته است که پیامبر روز دوشنبه دوازدهم ربیع الاول پنجاه روز پس از حادثه فیل به دنیا آمد.^۱

۵. قرطبی نیز درباره روز ولادت حضرت رسول ﷺ سه قول نقل می‌کند:

۱. روز دوازدهم ربیع الاول که در بالا نقل شد؛

۲. مادرش آمنه در روز عاشورا باردار شد و در روز دوازدهم ماه رمضان به دنیا آمد که مدت حمل وی هشت ماه و دو روز است؛

۳. در روز عاشورا در ماه محرم به دنیا آمد.^۲

آیا وجود این اختلافات به معنای دروغ بودن ولادت پیامبر است؟

ب. اختلاف روایات درباره زمان ظهور

یکی از شبهاتی که وی مطرح کرده اختلاف روایات شیعه درباره زمان ظهور امام مهدی عجله الله تعالی فرجه الشریف است.^۳ ولی وی فراموش می‌کند که نظیر این اختلاف و شاید بیشتر از آن در روایات اهل سنت درباره خروج دجال آمده است. در کتاب‌های معتبر و کهن خود اهل سنت، نظیر صحیح مسلم، المستدرک علی الصحیحین، و الفتن نعیم بن حماد، ده‌ها روایت مشوش درباره خروج دجال، که (به دلیل هم‌زمانی با ظهور حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه الشریف) تعبیری دیگر از زمان ظهور حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه الشریف است، نقل شده است که ما به این روایات بر اساس کتب اهل سنت اشاره می‌کنیم:

۱. این اقوال را مفسر بزرگ اهل سنت، قرطبی، در تفسیر خود نقل کرده است؛ نک: قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۲۰، ص ۱۹۴.

۲. همان.

۳. خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ص ۵۲-۵۰.



۱. أحمد بن حنبل، أبو داود، ترمذی، ابن ماجه، حاکم، طبرانی و نعیم بن حماد نقل کرده‌اند که فتح استانبول و جنگ بزرگ و خروج دجال در هفت ماه به وقوع می‌پیوندد،^۱ حال آنکه صدها سال است قسطنطنیه (استانبول) به دست سلطان محمد فاتح عثمانی فتح شده است و هنوز از خروج دجال خبری نیست.
 ۲. مسلم در صحیح خود روایتی نقل می‌کند که بر اساس آن فتح قسطنطنیه (استانبول) و خروج دجال هم‌زمان اتفاق می‌افتد.^۲
 ۳. در روایت دیگر این مدت به مقدار دوران حاملگی زن (نه ماه) تعیین شده است.^۳
 ۴. در روایتی عبدالله بن بسر از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که بین فتح استانبول و خروج دجال هفت سال فاصله می‌افتد.^۴
 ۵. و در روایتی خروج دجال پس از فتح استانبول و اقامت مسلمانان در آن به مدت سه سال و چهار ماه و ده روز تعیین شده است.^۵
 ۶. و از کعب نقل شده است که خروج دجال در سال هشتاد اتفاق می‌افتد.^۶
- این روایات، که در کتب معتبر اهل سنت فراوان است، علمای ایشان را به حیرت انداخته و هر کدام توجیهی برای آن ذکر کرده‌اند. برخی آن را ضعیف دانسته‌اند و برخی مراد از قسطنطنیه را، که در این احادیث آمده، شهر دیگری در بلاد روم گرفته‌اند و عده‌ای دیگر، فتح دیگری برای قسطنطنیه فرض کرده‌اند.

۱. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، ج ۵، ص ۲۳۴؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۳۴۶؛ ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۷۰؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک، ج ۴، ص ۴۲۶؛ طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، ج ۲۰، ص ۹۱.

۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۷۶.

۳. مروزی، نعیم بن حماد، الفتن، ج ۲، ص ۵۲۵.

۴. نک.: متقی هندی، علی بن حسام، کنز العمال، ج ۴ ص ۶۰۳؛ مروزی، نعیم بن حماد، الفتن، ج ۲، ص ۴۶۹.

۵. مروزی، نعیم بن حماد، الفتن، ج ۲، ص ۵۲۸.

۶. همان، ج ۲، ص ۵۲۵.

۹. پنهان کردن اشکالات محتوایی روایات اهل سنت

یکی از شیوه‌هایی که وی در این کتاب از آن استفاده کرده پنهان کردن اشکالات محتوایی روایات اهل سنت است؛ از جمله وی در پیوست تفاوت‌های مهدی اهل سنت با مهدی شیعه، چنین می‌گوید: «شیعه درباره امام مهدی معتقد است که حرکت ستارگان در زمان او تغییر می‌کند».^۱ ولی اهل سنت معتقدند حرکت ستارگان در زمان او تغییر نمی‌کند. وی برای اثبات سخن خود به این روایت، که در منابع شیعه آمده، اشاره می‌کند؛ امام محمد باقر فرمود: «خدا به فلک (ستارگان) دستور ماندن و آهسته حرکت کردن می‌دهد. در نتیجه روزها و سال‌ها طولانی می‌شود».^۲

جای شگفتی است که در کتاب‌های اهل سنت آمده است: «دجال خورشید را در جای خود نگه می‌دارد تا یک روز به مقدار یک ماه و یک هفته طول بکشد، سپس می‌گوید آیا می‌خواهید خورشید را به گردش در آورم می‌گویند آری؛ و او یک روز را چون یک ساعت قرار می‌دهد».^۳ چگونه است دجال در عقیده ایشان می‌تواند خورشید را نگهداری و به دلخواه حرکت دهد، ولی خدا نمی‌تواند؟

وقتی وی محتوای روایت رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام درباره طولانی شدن روزها و سال‌ها به دستور خداوند را مطلبی ناپذیرفتنی می‌داند راجع به طولانی شدن روزها به دستور دجال، که در روایات اهل سنت آمده، چه پاسخی دارد؟

۱۰. انکار واقعیات مشترک و شتاب‌زدگی در ادعا

عثمان خمیس بر اثر جهل و شتاب‌زدگی یا ناآگاه فرض کردن مخاطبان خود واقعیاتی را که در کتاب‌های اهل سنت وجود دارد انکار می‌کند و آنها را از عقاید شیعه می‌داند. در کتاب وی ده‌ها نمونه از این دست ادعاها وجود دارد، از جمله:

۱. خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ص ۱۵۹.

۲. نک: حائری، علی، الزام الناصب، ج ۲، ص ۲۴۶؛ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، ج ۲، ص ۳۸۵.

۳. مروزی، نعیم بن حماد، الفتن، ج ۲، ص ۵۴۴؛ سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور، ج ۳، ص ۶۱.



الف. حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه و کتاب‌های آسمانی

وی درباره مهدی از دیدگاه شیعه می‌گوید: «در روز هفتم کتاب‌های ابراهیم و نوح و ادريس و صالح و هود و داود و موسی و عیسی و قرآن را می‌خواند»؛^۱ و درباره مهدی از دیدگاه اهل سنت می‌گوید: «چیزهایی از این قبیل برای او اتفاق نمی‌افتد». حال آنکه اگر وی کمترین مراجعه‌ای به منابع اهل سنت درباره امام مهدی عجل الله تعالی فرجه داشت این سخن را نمی‌گفت؛ چراکه عبدالرزاق در المصنف، سیوطی در العرف الوردی و سفارینی حنبلی در کتاب الأنوار البهیة و ابن حماد مروزی در کتاب الفتن روایات متعددی با همان مضمون نقل کرده‌اند، از جمله از کعب چنین روایت شده است:

آنگاه مهدی تابوت سکینه (میراث حضرت موسی ع) را از غاری در انطاکیه خارج می‌کند که در آن توراتی که بر حضرت موسی ع نازل شده و انجیلی که بر حضرت عیسی ع نازل گردیده وجود دارد. آن حضرت میان اهل تورات به تورات و میان اهل انجیل طبق انجیل حکم می‌فرماید.^۲

ب. کنیز بودن مادر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه

عثمان خمیس مدعی است که شیعه می‌گوید «وی پسر کنیز است»؛ و اهل سنت می‌گویند این مسئله معلوم نیست و خداوند عالم‌تر است.^۳ این در حالی است که عده‌ای از بزرگان اهل سنت نیز به کنیز بودن مادر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه اعتراف کرده‌اند؛ مثلاً البانی، که از بزرگان علمای سلفی در عصر حاضر است و سلفی‌ها او را بخاری زمان نامیده‌اند، به کنیز بودن مادر حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه اعتراف کرده است. وی در مقام بیان این نکته که مادران عترت طاهره، که الگوی بزرگان در امور دین هستند، از کنیزان بوده‌اند، می‌گوید:

۱. خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ص ۱۵۲.

۲. مروزی، نعیم بن حماد، الفتن، ج ۱، ص ۳۵۵؛ و نک: صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، ج ۱۱، ص ۳۷۲؛ سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر، العرف الوردی، ج ۱، ص ۱۱۴؛ سفارینی حنبلی، شمس الدین، الأنوار البهیة، ج ۲، ص ۷۲؛ و در کتاب فوائد فی المعانی من کتب البانی، ج ۱، ص ۴، این مطلب از البانی نیز نقل شده است.

۳. خمیس، عثمان بن محمد، عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ص ۱۵۳.

«و مادر محمد بن الحسن که حجت، قائم و مهدی از القاب وی است، کنیزی به نام نرجس است».^۱

نتیجه

مؤلف کتاب متی یشرق نورک ایها المنتظر برای انکار وجود مهدی عنه السلام امت به روشهایی تمسک کرده که مخاطبان ناآگاه خود را تحت تاثیر قرار دهد، اما کسی که با متون دینی شیعه و حتی اهل سنت نیز آشنا باشد، متوجه خواهد شد که روش ایشان در این کتاب روشی غیر عالمانه و غیر منصفانه است. استفاده از اخبار ضعیف به عنوان عقائد شیعه و نادیده گرفتن احادیث متواتر، تحریف و تقطیع روایات، مخفی کردن حقائق مسلم موجود حتی در میان اهل سنت، استهزاء و توهین و مغالطه از جمله روشهایی است که او در کتاب به منظور زیر سوال بردن وجود حضرت حجت عنه السلام استفاده کرده است.



۱. نک: البانی، محمد ناصر، التعليقات الرضية على الروضة الندية، ج ۲، ص ۱۵۱.

منابع

١. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **جامع المسائل**، تحقيق: عزيز شمس، مكة: دارعالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٢ق.
٢. ابن حنبل، أحمد، **مسند احمد**، تحقيق: سيد ابو المعاطي نوري، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩ق.
٣. ابن ماجه قزويني، محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، بى تا.
٤. آيتى، نصرت الله، «تأملى در چند شبهه مهدي»، در: **مشرق موعود**، س ٣، ش ١٢، ١٣٨٨ ش.
٥. الباني، محمد ناصر، **التعليقات الرضية على الروضة الندية**، تحقيق: على بن حسن حلبى اثرى، رياض: دار ابن قيم، ١٤٢٣ق.
٦. بن باز، عبد الله بن عبد العزيز، «حادث المسجد الحرام و أمر المهدي المنتظر»، **مجلة البحوث الاسلامية**، شماره ٥ محرم - جمادى الثانيه ١٤٠٠ق.
٧. بيهقي، أحمد بن حسين، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤ق.
٨. ترمذى، محمد بن عيسى، **الجامع الصحيح سنن الترمذى**، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣ق.
٩. حاكم نيشابورى، محمد بن عبد الله، **المستدرک على الصحيحين**، إشراف: يوسف عبد الرحمن مرعشلى، بيروت: دار المعرفة، بى تا.
١٠. حائرى، على، **إلزام الناصب فى إثبات الحجة الغائب**، تحقيق: سيد على عاشور، بيروت: مؤسسه الأعلمی، ١٤٢٢ق.
١١. خميس، عثمان بن محمد، **عجيبترین دروغ تاريخ**، تصحيح و تعليق: عبد الله بن سلمان، ترجمه: اسحاق بن عبد الله عوضى، رياض: بى تا، ١٤٢٩ق.
١٢. سفارينى حنبلى، شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم، **لوامع الأنوار البهية سواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضیة فى عقد الفرقة المرضیة**، دمشق: مؤسسة الخافقين، ١٤٠٢ق/١٩٨٢م.
١٣. سيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر، **الدر المنثور**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩م.
١٤. سيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر، **العزف الوزدى فى أخبار المهدي**، تحقيق: أبى يعلى البيضاوى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٧ق.
١٥. شبيرى زنجانى، سيد موسى، **كتاب النكاح**، قم: مؤسسه پژوهشى رأى پرداز، ١٤١٩ق.
١٦. شهيد ثانى، زين الدين بن على، **المقاصد العلية**، تحقيق: محمد حسون، قم: دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٢٠ق.



١٧. صافي، لطف الله، **منتخب الأثر في الامام الثاني عشر عليه السلام**، تهران: مركز نشر كتاب، ١٣٧٣ ش.
١٨. صدوق، محمد بن علي، **كمال الدين و تمام النعمة**، تصحيح: علي أكبر غفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ ق.
١٩. صنعاني، عبدالرزاق بن همام، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن أعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ ق.
٢٠. طبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد سلفي، موصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٤ ق.
٢١. طوسي، محمد بن حسن، **العدة في اصول الفقه**، تحقيق: محمد رضا أنصاري قمي، قم: چاپخانه ستاره، ١٤١٧ ق.
٢٢. طوسي، محمد بن حسن، **الغيبة**، قم: دار المعارف الاسلامية، ١٤١١ ق.
٢٣. غفيلي، عبد الله بن سليمان، **أشراط الساعة**، بی جا: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢ ق.
٢٤. قرطبي، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير، رياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣ ق.
٢٥. كليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح و تعليق: علي أكبر غفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.
٢٦. متقي هندی، علي بن حسام، **كنز العمال**، تحقيق: الشيخ بكری حیانی الشیخ صفوة السقا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ ق.
٢٧. مروزي، نعيم بن حماد، **الفتن**، تحقيق: سمير بن امير زهيري، قاهره: مكتبة التوحيد، ١٤١٢ ق.
٢٨. مفيد، محمد بن محمد، **الإرشاد**، بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، ١٤١٤ ق.
٢٩. مفيد، محمد بن محمد، **التذكرة بأصول الفقه**، تحقيق: شيخ مهدي نجف، بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ ق.
٣٠. موسوی خویی، سيد ابوالقاسم، **موسوعة الإمام الخوئي**، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمة الله، ١٤١٨ ق.
٣١. ناييني، محمد حسين، **فوائد الأصول**، تقريرات: محمد علي كاظمي خراساني، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٤ ق.
٣٢. نعماني، محمد بن ابراهيم، **الغيبة**، تهران: نشر صدوق، ١٣٩٧ ق.
٣٣. نياوردی، علي بن محمد، **أعلام النبوة**، بيروت: مكتبة الهلال، ١٤٠٩ ق.
٣٤. نيشابوري، مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، بيروت: دار الفكر، بی تا.



دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۲ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۳۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۰/۱۵ ♦ صفحات: ۱۱۷-۱۳۶

بررسی و نقد دیدگاه سلفیان در خصوص مجاز

احمد علیداد*

سید حسن آل مجدّد**

چکیده

از مهم‌ترین مبانی سلفیه، اعتقاد به فقدان مجاز در لغت و در قرآن است. آنها برای اثبات مدعای خود به ادله‌ای استناد می‌کنند و معتقدند تمامی الفاظ، چه در قرآن و چه در لغت، همه حمل بر معنای ظاهری خود می‌شود و سلف امت نیز همین کار را انجام می‌دادند و ما سراغ نداریم که سلف حتی از لفظ «مجاز» در گفتار و نوشتار خود استفاده کرده باشند. اما با بررسی آیات قرآن و ادله عقلی و لغوی به دست می‌آید که اعتقاد به نفی مجاز در لغت و قرآن اعتقاد باطلی است. زیرا ادله اثبات مجاز به گونه‌ای است که حتی سلفیه نیز نمی‌توانند منکر آن شوند. به همین دلیل، ایشان برای توجیه نظریه خود راه‌حل‌هایی را به کار بسته‌اند. ابن تیمیه قائل به «مشترک معنوی» شده، محمدامین شنقیطی قائل به «اسلوب» در زبان عربی شده و دیگران نیز قائل به «توسعه در لغت عرب» شده‌اند. البته این راه‌حل‌ها در عمل با اعتقاد به وجود مجاز در قرآن یکی است. به همین دلیل، محققان معاصر سلفیه به این نتیجه رسیده‌اند که دعوای بین منکران مجاز و قائلان به مجاز، نزاعی لفظی بیش نیست.

کلیدواژه‌ها: قرآن، لغت، مجاز، حقیقت، سلفیه.

* پژوهشگر مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام) و کارشناسی ارشد کلام اسلامی.

Alidadesfina.1360@gmail.com

** استاد حوزه و مؤسسه مذاهب اسلامی.

مقدمه

یکی از مبانی سلفیان، انکار وجود مجاز در قرآن است. آنها به شدت از این مبنا دفاع می‌کنند. در این میان، ابن تیمیه و ابن قیم، بیشترین تلاش را در تثبیت این نظریه داشته‌اند. سلفیان معاصر نیز به تقویت و توجیه این نظریه پرداخته‌اند و رساله‌هایی با موضوع نفی مجاز در قرآن تألیف کرده‌اند، که می‌توان برای نمونه از محمدامین شنقیطی نام برد. انگیزه‌ای که سلفیان را به این مبنا واداشته، این است که در صورت اثبات مجاز در قرآن، راه برای تأویل صفات الهی هموار می‌شود. به همین علت، قائل به نفی مجاز در قرآن و لغت شده‌اند. آنها توجیهاتی را مطرح کرده‌اند که تعبیر دیگری از مجاز است. آنچه در این مقاله به آن پرداخته شده استخراج این مبنا از کتب موثق نزد سلفیه در خصوص مجاز، و بررسی و نقد این نظریات است. البته در این زمینه تحقیقاتی صورت گرفته، ولی آنچه در این مقاله بیشتر به آن پرداخته شده بررسی شبهات سلفیان در این موضوع و تناقضات ایشان و توجیهات صورت گرفته در این زمینه است.

حقیقت و مجاز

کلام از حیث استعمال به حقیقت و مجاز تقسیم می‌شود. از این رو لازم است ابتدا، به معنای حقیقت اشاره شود و بعد از آن به مبحث اصلی که درباره مجاز است پردازیم. زیرا مجاز فرع بر وجود حقیقت است. اگر لفظ در معنای موضوع له استعمال شود به آن حقیقت گفته می‌شود و زمانی که لفظ در غیر معنای حقیقی استعمال شود صحبت از مجاز پیش می‌آید.

حقیقت در لغت از ماده «حقق» به معنای امر ثابت انکارناشدنی است،^۱ اما در اصطلاح اکثر عالمان اصول و بلاغت، حقیقت لغوی به معنای لفظی است که در معنای موضوع له خود در مقام مخاطب استعمال شده باشد؛^۲ مانند اینکه گفته شود: «رأیت

۱. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، ج ۳، ص ۶؛ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۹؛ زمخشری، جارالله، أساس البلاغة، ج ۱، ص ۲۰۳.

۲. شریف جرجانی، کتاب التعریفات، ص ۸۹؛ تفتازانی، سعد الدین، مختصر المعانی، ص ۲۱۵.

اسدا» که در این جمله لفظ «اسد» در معنای حقیقی خود، که شیر بیشه باشد، استعمال شده است.

مجاز در لغت

مجاز بر وزن مَفْعَل از کلمه «جوز» گرفته شده که علمای لغت در معنای آن گفته‌اند: «جُزْتُ الطَّرِيقَ وَجَزَّ الْمَوْضِعَ جَوْزًا ... جَاؤُهُ: سَارَ فِيهِ وَسَلَكَهُ».^۱ این ماده به معنای عبور، گذشتن و سیرکردن است. اما مجاز در اصطلاح، به معنای استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له خود، به همراه قرینه صارفه از معنای موضوع له است.^۲ در مجاز، نیاز به علاقه و ارتباط بین معنای حقیقی و مجازی است که اگر این علاقه و ارتباط، مشابهت باشد به آن استعاره می‌گویند؛ مانند استعمال لفظ «الاسد» در «الرجل الشجاع» و اگر ارتباط و علاقه بین معنای مجازی و حقیقی غیر مشابهت باشد، مانند استعمال لفظ «الید» در نعمت یا قدرت، به آن مجاز مرسل می‌گویند.^۳

مجاز در یکی از تقسیم‌بندی‌ها به چهار قسم تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: مجاز مفرد مرسل و مجاز مفرد بالاستعاره که در کلمه جاری می‌شود و مجاز مرکب مرسل و مجاز مرکب بالاستعاره که در کلام جریان دارد.^۴ قسم دیگری از مجاز نیز وجود دارد که مجاز عقلی نامیده می‌شود و در جایی است که فعل یا آنچه در معنای فعل است، مانند اسم فاعل، به غیر آنچه به آن مربوط است اسناد داده شود، مانند: «بنی الامیر المدینه». در این مثال، ساختن که فعل عُمال و کارگران است به امیر نسبت داده شده است. زیرا امیر امرکننده به بنای ساختمان است.^۵

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۵، ص ۳۲۶؛ فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۶، ص ۱۶۵.
۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الاصول من علم الاصول، ص ۲۰-۲۱؛ بخاری حنفی، علاء الدین، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، ج ۱، ص ۶۲؛ غزالی، أبو حامد، المستصفی، ۱۸۶.
۳. تفتازانی، سعد الدین، مختصر المعانی، ص ۲۱۹؛ هاشمی، احمد، جواهر البلاغه، ص ۲۵۱.
۴. نک: هاشمی، احمد، جواهر البلاغه، ص ۲۵۱.
۵. تفتازانی، سعد الدین، مختصر المعانی، صص ۲۱۸-۲۲۶؛ هاشمی، احمد، جواهر البلاغه، ص ۲۵۵.



دیدگاه‌های اندیشمندان درباره مجاز در قرآن و حدیث

اندیشمندان اسلامی درباره کاربرد حقیقت و مجاز در قرآن و حدیث و به صورت کلی در لغت اختلافاتی دارند. از این رو، بدرالدین زرکشی، از علمای اهل سنت، در این زمینه پنج نظریه را آورده است که به آن اشاره می‌شود:

۱. منع جواز مجاز، هم در لغت و هم در قرآن و حدیث؛ که ابوبکر بن ابی داود سجستانی شاگرد، داود بن علی ظاهری به آن معتقد بود؛
 ۲. منع جواز در قرآن و حدیث فقط؛
 ۳. منع در قرآن؛
 ۴. وقوع مجاز به صورت مطلق در لغت و قرآن و حدیث؛ اصولیان، بلاغیان و جمهور فقها، از جمله احمد بن حنبل، به این نظریه معتقدند؛^۱
 ۵. تفصیل بین آنجایی که حکم شرعی باشد، مانند «صلاة» که حقیقت شرعی است و غیر حکم شرعی، مانند آیه شریفه: «وَخَفِضْ لَهَا جَنَاحَ الدُّلِّ»^۲ که مجاز در آن راه دارد؛ که نظریه ابن حزم است.^۳
- اما سلفیه از بین این اقوال معتقد به قول اول هستند که در ادامه به سخن ایشان در این باره می‌پردازیم.

کلام سلفیه درباره مجاز

همان‌طور که ذکر شد، سلفیه تقسیم کلام به حقیقت و مجاز را امری بی‌اساس می‌دانند که ما در اینجا به ذکر اقوال برخی از برجسته‌ترین شخصیت‌های این مکتب می‌پردازیم.

ابن تیمیه معتقد است تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز در کلام متأخران و بعد از سپری شدن قرون ثلاثه رواج یافته است و هیچ یک از صحابه و تابعین و ائمه دین و ائمه

۱. زرکشی، بدرالدین، بحر المحيط فی اصول الفقه، ج ۳، ص ۴۶.

۲. سوره اسراء (۱۷): آیه ۲۴.

۳. زرکشی، بدرالدین، بحر المحيط فی اصول الفقه، ج ۳، ص ۵۰.

لغت از آن در کلام خود استفاده نکرده‌اند و تنها کسی که از «مجاز» نام برده، ابو عبیده معمر بن مثنی است که در کتاب خود با عنوان مجاز القرآن از آن نام برده است.^۱ وی برای نفی تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز مدعی می‌شود که کسی نمی‌تواند بگوید عده‌ای جمع شده‌اند و تمامی اسماء را برای اشیا وضع کرده‌اند و بعد از آن، این الفاظ را در این معانی به کار برده‌اند و اگر در غیر موضوع له خود استعمال شود مجاز است؛ پس نتیجه اینکه الفاظ وضع متقدم بر استعمال ندارند.^۲ ابن تیمیه می‌گوید قائلان به حقیقت و مجاز برای شناخت حقیقت از مجاز می‌گویند لفظ اگر بدون قرینه بر معنا دلالت کرد، حقیقت است و اگر به همراه قرینه دلالت بر معنا کرد مجاز است و این در حالی است که نمی‌توان مرز معینی را مشخص کرد تا این دو از هم تشخیص داده شوند؛ پس نتیجه اینکه این تقسیم باطل است.^۳

ابن قیم در این باره می‌گوید: «مجاز طاغوتی است که متأخران و معطله برای تعطیل حقائق اسماء و صفات الهی به آن پناه برده‌اند».^۴ به نظر وی، تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز از چهار حالت خارج نیست، یا عقلی یا شرعی یا لغوی یا اصطلاحی است. وی با ابطال سه احتمال نخست، معتقد است این تقسیم، اصطلاحی است^۵ که پس از سه قرن نخست حادث شده و منشأ آن نیز معتزله و جهمیه و متکلمان متأثر از آنان بوده‌اند.^۶ ابن قیم تمامی آنچه را ابن تیمیه در این باره گفته به شکل کامل‌تر و منظم‌تری مطرح کرده است. وی برای اثبات مدعای خود بر نفی مجاز در قرآن و لغت به ادله فراوانی پرداخته که از حوصله این مقاله خارج است. نتیجه آنکه ابن قیم در نفی مجاز مانند ابن تیمیه عمل کرده است.

۱. ابن تیمیه، احمد، الإیمان، صص ۷۴-۷۳.

۲. همان، ص ۷۵.

۳. همان، ص ۸۰.

۴. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، مختصر الصواعق المرسلة، ص ۲۸۵.

۵. همان، ص ۲۸۵.

۶. همان، ص ۲۸۷.



از متأخران سلفیه، که در رد مجاز قلم زده، محمدامین شنقیطی است. وی کتاب منع جواز المجاز را در نقد مجاز نگاشته است. او معتقد است توسل به مجاز برای نفی صفات الهی است، در حالی که نفی آنچه در قرآن و سنت آمده محال است. نیز، هر آنچه در قرآن آمده حقیقت است.^۱ شنقیطی در کلام دیگری می‌گوید از آنجایی که هر مجازی را می‌توان نفی کرد، پس نافی آن در واقع صادق است و نفی آن از قرآن جایز است، در حالی که نمی‌توان چیزی از قرآن را نفی کرد. وی بار دیگر انگیزه قول به مجاز را تعطیل صفات از طرف معطله بیان می‌کند.^۲ شنقیطی در ادامه با اثبات اسلوب به جای مجاز می‌گوید: «با این راه‌حلی که ما اتخاذ کردیم، ممکن نیست مجاز را در لغت عربی اثبات کنیم».^۳

سلفیان معاصر نیز به پیروی از سلف خود تقسیم مذکور را نپذیرفته‌اند و معتقدند مجاز مطلقاً در لغت و قرآن وجود ندارد. ابن عثیمین، با اینکه بحث مجاز را به تفصیل مطرح می‌کند، در پایان، به سخنان ابن تیمیه و ابن قیم اشاره می‌کند و حق را در کلام ایشان می‌داند.^۴

عبدالعزیز بن باز نیز در این مسئله، سخن ابن تیمیه را می‌پذیرد و معتقد است در قرآن مجاز مصطلح وجود ندارد و هر آنچه هست از باب توسعه در لغت عرب بوده نه مجاز و برای آن مثال‌هایی می‌زند. او می‌گوید در آیه شریفه «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» معنای این سخن پرسش از اهل قریه است و این از عادت عرب در اطلاق قریه بر اهلش است.^۵ از آنچه تا به حال گفته شد به دست می‌آید که سلفیه معتقدند در لغت و قرآن، مجاز مصطلح وجود ندارد و تقسیم کلام به حقیقت و مجاز از ریشه و اصل باطل است.

۱. شنقیطی، محمد امین، منع جواز المجاز، ص ۳.

۲. همان، ص ۷.

۳. همان، ص ۵.

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الأصول من علم الأصول، ص ۲۲-۱۹.

۵. بن باز، عبد العزیز، مجموع فتاوی، ج ۴، ص ۳۸۳.

ادله قائلان به وجود مجاز در قرآن

از آنجایی که انگیزه منکران مجاز در قرآن به سبب دفاع از آیات و احادیث مربوط به صفات است، در مقام دفاع از عقیده خود نه تنها مجاز در قرآن را منتفی دانستند بلکه بالاتر، مجاز در لغت را نیز منکر شدند تا راه را بر مخالفان خود ببندند. با این حال جمهور علما معتقدند مجاز نه تنها از جنبه های بلاغی لغت عرب است بلکه در قرآن نیز به کار رفته^۱ که در ادامه به ادله این گروه می پردازیم.

دلیل وجود مجاز در قرآن این است که خداوند متعال با زبان عربی انسان ها را مخاطب قرار داده است. به همین سبب جایز است که مردم را با آنچه نزد ایشان متداول است خطاب قرار دهد که یکی از این شکل های تخاطب، استفاده از مجاز است؛ همان طور که خداوند در قرآن انسان ها را با عموم و خصوص و مجمل و مبین خطاب قرار می دهد.^۲ همچنین، اگر قائل باشیم که در قرآن مجاز نیست باید گفت قرآن به زبان عربی نازل نشده است؛ چرا که لغت عربی به حقیقت و مجاز تقسیم می شود.^۳

از دیگر ادله وجود مجاز، وقوع آن در قرآن است که قائلان به مجاز از آن نام می برند^۴ و در ادامه به آن می پردازیم. دلیل اینکه مجاز در قرآن به کار رفته این است که مجاز بلیغ تر از تصریح است. مثلاً در این آیه شریفه که می فرماید: «فَأَمَّهُ هَآوِيَةً»^۵ آیه مجازاً به هَآوِیه، که نام جهنم است، اطلاق مادر کرده است و این می رساند که در جهنم، آتش مانند مادر که تمامی امور فرزندش را بر عهده می گیرد، کافران را در خود به آغوش می گیرد. یا در این آیه شریفه «نَسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ»^۶ که قرآن مجازاً به زنان اطلاق زمین کشاورزی می کند به این سبب است که بگویند همان گونه که با زمین کشاورزی خود

۱. زرکشی، محمد، البحر المحيط فی أصول الفقه؛ سیوطی، جلال الدین، الإیتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰.

۲. تمیمی، منصور بن محمد، قواطع الأدلة فی الأصول، ج ۱، ص ۲۶۶؛ زرکشی، محمد، البحر المحيط فی أصول الفقه، ج ۳، ص ۴۸.

۳. زرکشی، محمد، البحر المحيط فی أصول الفقه، ج ۳، ص ۴۸.

۴. ابن عبد القوی، سلیمان، شرح مختصر الروضة، ج ۲، ص ۲۸.

۵. سوره قارعه (۱۰۱): آیه ۹.

۶. سوره بقره (۲): آیه ۲۲۳.



رفتار می‌کنید و هر آنچه در زمین خود بکارید برداشت می‌کنید، زنان شما نیز مانند زمین کشاورزی هستند. یا این آیه شریفه: «وَ اخْفِضْ لَهَا جَنَاحَ الذُّلِّ»^۱ بال داشتن در حقیقت برای پرندگان است، ولی در این آیه برای ذل که به معنای «خضوع» است به کار رفته است. البته آیات مجاز بسیار زیاد است که از حوصله بحث ما خارج است. سیوطی می‌گوید: «عزالدين بن عبدالسلام كتابی در این باره تدوین کرده که من آن را تلخیص کرده و مجاز الفرسان الی مجاز القرآن نامیده‌ام»^۲.

از دیگر ادله‌ای که برای وجود مجاز در قرآن ذکر شده این است که اهل بلاغت گفته‌اند اگر قائل به مجاز در قرآن نباشیم قسمت حسن و جمال قرآن ساقط می‌شود و اگر واجب باشد که قرآن از مجاز خالی باشد، واجب است که از حذف و تأکید و تکرار قصه‌ها نیز خالی باشد.^۳

دلیل دیگری که برای اثبات مجاز در قرآن می‌توان از آن استفاده کرد، آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۴ است، به این بیان که طبق نظر وهابیت در نفی مجاز و حمل آیات بر معانی حقیقی‌شان، خداوند می‌فرماید: «همه چیز از بین می‌رود مگر صورت او». از طرف دیگر، خداوند متعال برای خود دست، پا، ساق و دیگر صفات لایق ذاتش را، اثبات کرده است. با در نظر گرفتن این مطلب باید گفت اگر ما «وجه» را بر معنای حقیقی خود حمل کنیم همه چیز در قیامت از بین می‌رود، مگر صورت خداوند. پس برای اینکه به این مشکل برنخوریم باید برای وجه معنایی غیر از معنای ظاهری آن در نظر بگیریم و این همان مجاز نزد قائلان به آن است.

شبهات سلفیه در خصوص مجاز

همان‌طور که ذکر شد، سلفیه قائل به نفی مجاز در قرآن و حدیث هستند و بدین

۱. سوره اسراء (۱۷): آیه ۲۴.

۲. سیوطی، جلال الدین، الإتيان في علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰.

۳. همان؛ زرکشی، محمّد، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ۳، ص ۴۸.

۴. سوره قصص (۲۸): آیه ۸۸.

منظور با مطرح کردن شبهاتی، نظریه مخالف را نقد کرده‌اند، که در این مقال به برخی از این شبهات و پاسخ آنها اشاره می‌کنیم:

شبهه اول

یکی از شبهات ابن تیمیه و سلفیه این است که هیچ یک از ائمه سلف از لفظ «مجاز» در کلامشان استفاده نکرده‌اند و تنها کسی که از این لفظ استفاده کرده ابو عبیده معمر بن مثنی است که کتاب خود را به مجاز القرآن نامیده است و کلامی از احمد نقل شده است بدین مضمون که درباره «انا» و «نحن»، که در قرآن آمده، پرسیده شده و احمد در پاسخ گفت: «هذا من مجاز اللغة».^۱

اولاً: درباره این شبهه باید گفت که ادعایی بیش نیست، بلکه سخنانی از سلف و همچنین از خود ابن تیمیه بر این مطلب تصریح دارد که لفظ مجاز در قرون اولیه اسلام استفاده شده است که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

الف. ابن تیمیه درباره کلام الهی نزد جهمیه می‌گوید: «جهم معتقد است خداوند سخن نمی‌گوید یا اگر سخنی بگوید به طریق مجاز سخن می‌گوید».^۲ وی در نقل دیگری از جهم می‌گوید: «جهم منکر اسماء خداوند متعال بود و خداوند را به شیء، حی و دیگر صفات نمی‌نامید، مگر به صورت مجاز».^۳ نیز می‌گوید: «برای خداوند کلامی نیست تا اینکه بگوییم برای خداوند کلام است به خاطر مسلمین مگر به صورت مجاز».^۴ از این عبارات ابن تیمیه استفاده می‌شود که لفظ «مجاز» در قرن دوم نیز کاربرد داشته است و الا جهم بن صفوان که متوفای ۱۲۸ ه. ق.^۵ است از آن استفاده نمی‌کرد.

۱. ابن تیمیه، احمد، الايمان، ص ۷۴.

۲. «جهم يقول: ان الله تعالى لا يتكلم. او يقول: انه يتكلم بطريق المجاز وأما المعتزلة فيقولون انه يتكلم حقيقة»؛ ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج ۱۲، ص ۱۱۹.

۳. «كذلك جهم كان ينكر أسماء الله تعالى فلا يسميه شيئاً ولا حياً ولا غير ذلك إلا على سبيل المجاز»؛ همان، ج ۱۲، ص ۳۱۱.

۴. «كان الجهم يقول أولاً: إن الله لا كلام له ثم احتاج أن يطلق أن له كلاماً لأجل المسلمين فيقول: هو مجاز»؛ همان، ج ۱۲، ص ۳۵۲.

۵. ابن اثير، الكامل في التاريخ، ج ۴، ص ۳۴۸.



اگرچه جهم بن صفوان از نظر اعتقادی منحرف است ولی این موضوع ضرری به استشهاد به کلام او نمی‌زند. زیرا آنچه مهم است اثبات وجود لفظ «مجاز» در قرون مفضله است و همین مقدار برای ما کافی است.

ب. تصریح خود ابن تیمیه در خود اشکال، بر اینکه لفظ «مجاز» در کلام احمد نیز به کار رفته و بسیاری از کسانی که قائل به مجاز شده‌اند به همین گفته احمد تمسک کرده‌اند که ابن تیمیه به تعدادی از ایشان مانند قاضی ابویعلی و ابن عقیل و ابوالخطاب اشاره می‌کند. حتی شاید پدر بزرگ ابن تیمیه (مجد بن تیمیه) و پدرش عبدالحلیم نیز در نتیجه سخن امام مذهب، قائل به مجاز در قرآن شده‌اند.^۱

ثانیاً: لفظ «مجاز» فقط اصطلاح است و اصطلاحات غالباً در ظهور خود، متأخر از موضوع فن مربوط به آن به وجود می‌آیند. به کارگیری اصطلاحات نیز بیشتر در عصر تدوین علوم بوده و الا در اصل وجود مجاز در قرآن و لغت عرب شکی نیست. اگر مستشکل این اشکال را مطرح کند، باید به اصطلاحات دیگر علوم مانند علم نحو، اصول فقه، و مصطلحات علم حدیث و دیگر علوم نیز اشکال بگیرد. علاوه بر این، ما در کلام بزرگانی مانند شافعی و سیبویه می‌بینیم که از مجاز تعبیر به توسعه در لغت کرده‌اند. شافعی در الرسالة می‌گوید خداوند عرب را با کلام خود عرب، بنا بر آنچه می‌فهمد، مخاطب قرار داد و از جمله چیزهایی که در کلام عرب است توسعه در لسان است و از جمله اینها، وجود عام است که اراده خاص از آن شده که از سیاق فهمیده می‌شود که غیر ظاهر لفظ اراده شده است^۲ و این همان مجاز مصطلح است که شافعی به آن معتقد شده ولی اسم آن را مجاز نگذاشته و به توسعه در لغت بسنده کرده است. سیبویه، که او نیز از جمله معروف‌ترین نحویین است، در مبحث منادی وقتی برای منادی به یا للعجب و یا للماء مثال زده می‌شود می‌گوید «مثل این است که گفته شود: "ای عجب بیا!"، یا اینکه "ای آب بیا!"». بعد از این بیان می‌کند که این ترکیب در معنای

۱. آل تیمیه، المسودة فی أصول الفقه، ص ۱۶۴.

۲. شافعی، محمد بن إدريس، الرسالة، ص ۵۰.

تعجب است و آلا جایز نیست».^۱ اینها شواهدی بود بر اینکه اصل مجاز در لغت وجود دارد ولی با نام مصطلح نامیده نمی شده است.

ما در کلام صحابه و تابعین و از همه بالاتر رسول خدا ﷺ، استعمال لفظ در غیر موضوع له را مشاهده می کنیم، با اینکه به آن مجاز نمی گفتند. در صحیح بخاری گفته شده که رسول خدا ﷺ بر اسب اطلاق دریا کرده است.^۲

شبهه دوم

یکی دیگر از اشکالات، این است که ابن تیمیه معتقد است الفاظ وضع معین و اولی ندارند که در معانی شان استعمال شوند تا اینکه اگر در غیر موضوع له استعمال شد مجاز باشد.^۳ بلکه او معتقد است اصل لغت الهام از طرف خداوند است به این معنا که خداوند است که به انسان یاد می دهد که الفاظ را برای معانی تصور شده قرار دهد.^۴ در پاسخ به این شبهه باید گفت:

۱. علما در هر فرعی از فروع لغت قائل به این مطلب هستند که وضع اول و معینی برای الفاظ وجود دارد و دلیل آن گردآوری معاجم لغت به دست لغویان است و اینکه علما برای یافتن معنای الفاظ و مدلول آن به عرب رجوع می کردند.

۲. با وجود الهام از طرف خداوند باز نمی توانیم منکر وضع اولی برای الفاظ باشیم. زیرا در این صورت این خداوند است که الفاظ را به انسان یاد می دهد. پس واضع الفاظ خداوند است.

۳. وضع و استعمال متلازم هستند. زیرا مراد از وضع لغت همان اولین استعمال آن لفظ در معنایی از معانی است.^۵ به عبارت دیگر، لغات وضع می شود که در استعمالات به کار رود. کسانی که الفاظ را برای معانی وضع کرده اند مقصودشان این است که در

۱. سیبویه، عمرو بن عثمان، الکتاب، ج ۲، ص ۲۱۸.

۲. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَجَدْتُهُ بَحْرًا» يَغْنَى الْفَرَسُ؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح، ج ۴، ص ۶۶.

۳. ابن تیمیه، احمد، الايمان، ص ۷۵.

۴. همان، ص ۷۶.

۵. کامل، عمر عبد الله، الانصاف فيما اثر حوله الخلاف، ص ۷۷.



استعمالات به کار گرفته شود، حال فرقی نمی‌کند که این وضع از طرف خداوند باشد یا اینکه اشخاص دیگری این الفاظ را برای معانی تعیین کرده باشند.

شبهه سوم

ابن تیمیه مدعی است که لفظ برای افاده معنا همیشه به صورت مقید و همراه با قرائن است. پس این ادعا که بگوییم اگر لفظ با قید و قرینه مفید معنا باشد، نشانه مجاز است و اگر بدون قید و قرینه باشد دلیل بر حقیقت است، باطل است.^۱

پاسخ: بطلان این شبهه از بدیهیات است. زیرا تمامی الفاظ ذکرشده در معاجم لغوی خالی از قید و قرینه هستند ولی با وجود این مفید معنا هستند. به علاوه، علمای ادبیات عرب گفته‌اند اسم و فعل کلماتی هستند که به تنهایی دلالت بر معنا می‌کنند و حرف کلمه‌ای است که به تنهایی دلالت بر معنایی نمی‌کند.^۲ حال با پذیرش سخن ابن تیمیه باید گفت اسم نیز مانند حرف به صورت مقید و با قرائن مفید معنا است که حرف باطلی است.

شبهه چهارم

برخی از سلفیه در مقام اشکال به تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز، معتقدند اینکه برای مجاز به استعمال «اسد» در «الرجل الشجاع» مثال آورده می‌شود درست نیست. زیرا عرب از مرد شجاع به شیر تعبیر می‌کند و این دلیل نمی‌شود که بگوییم شیر در مرد شجاع مجاز است.^۳

در جواب گفته می‌شود اگر استعمال شیر در مرد شجاع حقیقت باشد، در این صورت اگر کسی بگوید: «رأیت اسدا» نباید فقط معنای شیر بیشه به ذهنش برسد بلکه باید مرد شجاع نیز به ذهن خطور کند و هر دو با هم به ذهن بیایند، در صورتی که می‌بینیم هنگام

۱. ابن تیمیه، احمد، الايمان، ص ۸۰.

۲. ابن حاجب، الکافیة فی علم النحو، ص ۱۱.

۳. شنقیطی، محمد امین، منع جواز المجاز، ص ۵.

به کارگیری این لفظ ابتدا، شیر بیشه به ذهن خطور می‌کند. البته اگر قرینه صارفه‌ای وجود داشته باشد در این صورت اسد به معانی مرد شجاع است که همان مجاز است.

توجیه سلفیه در خصوص وجود مجاز

از آنجایی که سلفیه در انکار مجاز به سخنان بزرگان خود، مانند ابن تیمیه و شاگردش و محمد امین شنقیطی، که معاصر است، استناد می‌کنند، توجیه این اشخاص را در مواجهه با الفاظی که معنای مجازی می‌دهند می‌آوریم.

به نظر ابن تیمیه، لفظی که در دو معنا یا بیشتر استعمال می‌شود، از سه حالت بیرون نیست: یا در یکی حقیقت و در بقیه مجاز است، یا در همه آنها حقیقت است به نحو اشتراک لفظی، یا حقیقت است در قدر مشترک میان آنها که در این صورت از اسماء متواطی (مشترک معنوی) است و از آنجا که مجاز و اشتراک لفظی خلاف اصل اند، الفاظی که در بیش از یک معنا استعمال می‌شوند همه اسماء متواطی اند و همه اسماء عام از این قبیل اند.^۱

ابن تیمیه آن آیات قرآنی را که ادعای مجاز در آنها شده از باب اشتراک معنوی توجیه می‌کند. مانند این آیه شریفه «فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ»^۲ که ابتدا ابن تیمیه قول کسانی را می‌آورد که می‌گویند: «الذوق» حقیقت در چشیدن با دهان است و «اللباس» حقیقت در آنچه بدن را می‌پوشاند و این دو کلمه به صورت استعاره به کار رفته است. بعد از این وی می‌گوید این چنین نیست، بلکه خلیل، که یکی از لغویون است، گفته است «الذوق» در لغت عرب وجود طعم چیزها است؛ و به آیاتی از قرآن در این زمینه اشاره می‌کند؛ و بعد از این نتیجه می‌گیرد که لفظ «الذوق» در هر آنچه احساس می‌شود، استعمال شده و این ادعا باطل است که این لفظ فقط در آنچه با دهان چشیده



۱. ابن تیمیه، احمد، الایمان، ص ۹۰.

۲. سوره نحل (۱۶): آیه ۱۱۲.

می شود به کار رفته است. وی درباره لباس نیز همین گونه اظهار نظر کرده و قائل به اشتراک معنوی در این زمینه شده است.^۱

ابن تیمیه مجاز در حذف را نیز نمی پذیرد و معتقد است در مثال هایی از قبیل «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ»^۲ «قریه» هم آبادی و هم ساکنان آن را در بر می گیرد و نیازی نیست که کلمه «اهل» در تقدیر گرفته شود.^۳ وی با این روش از پذیرش مجاز در حذف طفره می رود. به نظر ابن تیمیه، برای فهم الفاظ وارد شده در قرآن و حدیث باید به استعمال نظایر آنها در قرآن و حدیث رجوع کنیم و عادت و لغت آنها را بشناسیم و نباید آنها را بر عادات سخنگویی که پس از پیامبر حادث شده و در زمان او شناخته شده نبوده، حمل کنیم.^۴ محمد امین شنقیطی، که رساله ای در انکار مجاز در قرآن نوشته بود، نیز برای آیاتی از قرآن که ادعای مجاز در آنها شده، راه حلی مطرح کرد که به آن می پردازیم. وی می گوید هر آنچه قائلان به مجاز به آن مجاز می گویند، نزد کسانی که قائل به مجاز نیستند اسلوبی از اسالیب لغت عربی است. یکی از اسلوب های لغت عربی آن است که مثلاً «أسد» به هنگام اطلاق و نبودن قید، به حیوان درنده منصرف می شود و یکی دیگر از اسلوب های لغت عربی کاربرد «أسد» برای مرد شجاع است زمانی که أسد با قیدی همراه باشد که بر این معنا دلالت می کند. وی می گوید مانعی ندارد که یکی از این دو کاربرد نیازمند قید باشد و دیگری به آن نیازی نداشته باشد، چراکه در برخی اسلوب ها مقصود روشن است و به قید نیاز ندارد و در برخی دیگر مقصود معین نیست مگر اینکه قیدی بر آن دلالت کند، و هر یک از آنها در محل خود حقیقت است. بنابراین، نمی توان مجاز در لغت را اثبات کرد.^۵

وی در مثال معروفی، که قائلان به مجاز برای اثبات مدعای خود از آن استفاده

۱. ابن تیمیه، احمد، الایمان، صص ۹۲-۹۱.

۲. سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۲.

۳. ابن تیمیه، احمد، الایمان، ص ۹۴.

۴. همان، ص ۹۶.

۵. شنقیطی، محمد امین، منع جواز المجاز، ص ۵.

می‌کنند، می‌گویند: کاربرد «قریه» و اراده «اهل قریه» در مثال «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» از اسلوب‌های لغت عربی است.^۱ وی همچنین درباره آیه «وَخَفِضْ لَهَا جَنَاحَ الدُّلِّ»^۲ نیز می‌گوید جناح در این آیه در معنای حقیقی خود استعمال شده؛ زیرا جناح در لغت بر دست انسان و بازو و زیر بغل نیز اطلاق شده و عرب «خفض جناح» را به کار می‌برد که کنایه از تواضع و نرم‌خویی است و این نیز یکی دیگر از اسلوب‌های شناخته‌شده نزد عرب است.^۳

می‌بینیم که شنقیطی نیز با اسلوبی که به کار می‌برد از پذیرش مجاز پرهیز می‌کند ولی در عمل همان نتیجه را می‌گیرد که قائلان به مجاز به آن می‌رسند. عبدالعزیز بن باز نیز برای توجیه اینها می‌گوید این از عادات عرب و توسعه در لغت عربی و زیادی تصرف در کلام است که برای بیان معانی مد نظر خود از این ترکیب‌ها استفاده می‌کند و مثلاً بر اهل قریه اطلاق قریه می‌کند و قرآن نیز به زبان عربی نازل شده؛ به همین علت این‌گونه تعابیر در قرآن نیز وجود دارد.^۴

دشواری‌های پیش روی سلفیه در مسئله مجاز

با اینکه سلفیه معتقد است نه در لغت و نه در قرآن مجاز وجود ندارد و هر آنچه هست حقیقت است ولی می‌بینیم که خود در کلامشان دچار مجازگویی شده‌اند و از آن استفاده کرده‌اند. از برجسته‌ترین این افراد ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه هستند که در ادامه به برخی از مجازها در کلام ایشان اشاره می‌شود.

ابن تیمیه درباره معیت و قرب خداوند به بندگان چهار نظریه نقل می‌کند و به نظریه چهارم معتقد می‌شود که منظور از معیت، علم خداوند متعال است و این نظر را به ائمه دین نسبت می‌دهد و می‌گوید ایشان به تمام آنچه در کتاب و سنت آمده است ایمان

۱. همان، ص ۲۷.

۲. سوره اسراء (۱۷): آیه ۲۴.

۳. شنقیطی، محمد امین، منع جواز المجاز، ص ۳۰.

۴. بن باز، عبد العزیز، مجموع فتاوی، ج ۴، ص ۳۸۳.



داشتند و معتقد بودند که خداوند در بالای آسمان‌ها قرار دارد و از مخلوقات دور است و مخلوقات نیز از خدا دور هستند ولی با وجود این خداوند با علمش به عموم بندگان و با کمک و تأیید و کفایت به انبیا و اولیا همراه است.^۱ ابن تیمیه در جای دیگری همین نظر را، که منظور از معیت علم است، به احمد بن حنبل نسبت می‌دهد،^۲ در حالی که می‌دانیم لفظ «مع» در لغت به معنای همراهی و مصاحبت است نه به معنای علم که ابن تیمیه از آن نام می‌برد.

در جای دیگری ابن تیمیه حدیث صحیحی را نقل می‌کند که در آن آمده است که سوره بقره و آل عمران در روز قیامت می‌آیند. وی در توجیه این حدیث می‌گوید احمد بن حنبل و ائمه اهل سنت گفته‌اند منظور از آمدن در این حدیث، آمدن ثواب سوره بقره و آل عمران است نه آمدن خود سوره،^۳ در حالی که این از اقسام مجاز مرسل است که علاقه‌اش سببیت است. زیرا سبب، که دو سوره باشد، ذکر شده و مسبب که ثواب باشد، از آن اراده شده است.

ابن تیمیه با اینکه مدعی است مجاز را قبول ندارد ولی در کلامش از مجاز مرسل استفاده می‌کند. وی درباره آیه مبارکه ﴿رَبِّ إِيَّاهُنَّ أَضَلَّلْنِ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾^۴ بعد از نقل کلام علما در این باره می‌گوید اگر فاعل ضرر (اضلال) در این آیه و مشابه آن به اصنام نسبت داده شده به این دلیل است که اصنام، سبب در این اضلال هستند نه اینکه در حقیقت، اضلال به بت نسبت داده شود.^۵

باز در جای دیگری ابن تیمیه لغت را به حقیقت و مجاز تقسیم می‌کند و به آن پای‌بند است.^۶ از این تصریح استفاده می‌شود که ابن تیمیه نیز لغت را به حقیقت و مجاز تقسیم

۱. ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج ۵، ص ۱۲۶.

۲. همان، ج ۵، ص ۴۹۶.

۳. همان، ج ۵، صص ۳۹۹-۳۹۸.

۴. سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۳۶.

۵. ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج ۱۵، ص ۲۷۴.

۶. «لَوْ كَانَ هَذَا يَعْرِفُ فِي اللُّغَةِ: أَنَّ اسْتَوَى عَلَى كَذَا بِمَعْنَى أَنَّهُ عَمَدَ إِلَى فِعْلِهِ وَهَذَا لَا يَعْرِفُ قَطُّ فِي اللُّغَةِ لَا حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا لَا فِي نَظْمٍ وَلَا فِي نَثْرٍ»؛ ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج ۵، ص ۵۲۱؛ در جای دیگری می‌گوید: «فَمَنْ ظَنَّ أَنَّ هَذَا»

می کرده است. از آنچه گفته شد به دست می آید که ابن تیمیه درباره مبحث مجاز دو دیدگاه دارد؛ یکی جدلی که مجاز در لغت و قرآن را منتفی می داند؛ و دیدگاه دیگر مذهب عملی و سلوکی ابن تیمیه، که در خصوص آیات قرآن به کار می گیرد و مثبت مجاز است.

ابن قیم نیز مانند ابن تیمیه عمل کرده و با اینکه در کتاب الصواعق المرسله به سختی به جنگ مجاز رفته ولی با بررسی دیگر کتبش به این نتیجه می رسیم که وی نیز قائل به مجاز است و برای آن شروطی را ذکر می کند. وی می گوید مجاز و تأویل داخل در منصوص نمی شود، اما در ظاهر محتمل وارد می شود. همچنین، علامت شناخت نص از ظاهر به دو طریق است؛ یکی احتمال نداشتن غیر معنای وضعی، مانند عشره؛ و دیگری شیوع استعمال بر طریقه واحد در تمامی موارد، که در این صورت نص است و قابل تأویل و مجاز نیست.^۱ در اینجا باید گفت ابن قیم، که خود مجاز را طاغوت ثالث نامیده بود، به طاغوت ثالث دچار شده است.

از آنچه ذکر شد، می توان به دست آورد که دعوای میان قائلان به مجاز و منکران آن دعوا و نزاعی لفظی بیش نیست؛ همان طور که زرکشی به آن اشاره کرده است^۲ و هر دو گروه از اصطلاح حقیقت و مجاز در کلامشان استفاده می کنند. اما آنچه سبب شده است سلفیه از به کارگیری این اصطلاح خودداری کنند به مسئله دیگری برمی گردد که عبارت است از اینکه اگر ما قائل به مجاز در لغت و قرآن باشیم استفاده از آن، باب تعطیل صفات جلال و جمال الهی را باز می کند و راه را برای معطله و نافی صفات باز می گشاید تا صفات را به تأویل ببرند.^۳ از این رو برخی از معاصران سلفیه، که نتوانسته اند از ادله محکم مجاز شانه خالی کنند، توجیهات دیگری را قائل شده اند و

→ الإِسْتِوَاءُ إِذَا كَانَ حَقِيقَةً يَتَأَوَّلُ شَيْئًا مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ مَعَ كَوْنِ النَّصِّ قَدْ خَصَّهُ بِاللَّهِ، كَانَ جَاهِلًا جَدًّا بِذِلَالَاتِ اللُّغَاتِ وَمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ؛ همان، ج ۵، ص ۲۰۸.

۱. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، بدائع الفوائد، ج ۱، ص ۱۵.

۲. زرکشی، محمد، البحر المحيط فی أصول الفقه، ج ۳، ص ۴۸.

۳. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، مختصر الصواعق المرسله، صص ۱۶-۱۹؛ شنقیطی، محمد امین، منع جواز المجاز، ص ۴؛ حمد، محمد بن ابراهیم، رسائل فی العقیده، ص ۲۴۵.



گفته‌اند استفاده از مجاز در لغت و قرآن و غیر آیات صفات پذیرفته می‌شود، ولی در خصوص آیات صفات مجاز جایز نیست و آیات حمل بر حقیقت می‌شود. ایشان می‌گویند در غیر آیات صفات ما قرینه بر مجاز داریم، ولی در خصوص آیات صفات قرینه بر مجاز وجود ندارد و جالب است که تصریح می‌کنند که نزاع لفظی است.^۱

نتیجه

از جمله مسائل دست‌آویز سلفیه بر ابطال تأویل در نصوص شرعی، اعتقاد به فقدان مجاز در قرآن است تا جایی که حتی مجاز در لغت را نیز انکار می‌کنند و برای اثبات مدعای خود نیز به ادله‌ای استناد می‌کنند. اما با بررسی‌های انجام‌شده به این نتیجه می‌رسیم که اعتقاد به نفی مجاز در لغت و قرآن اعتقاد باطلی است. زیرا ادله فراوانی بر وجود مجاز در لغت و قرآن دلالت دارد. از آنجایی که سلفیه نیز نمی‌توانند منکر این موضوع شوند که استعمال تمامی الفاظ قرآن بر معنای حقیقی‌شان موجب تناقض و فساد در معانی قرآن می‌شود، برای حل مشکل راه‌حلهایی را به کار بسته‌اند. ابن تیمیه قائل به «مشترک معنوی» شده، شنقیطی نیز قائل به «اسلوب» در زبان عربی شده و دیگران نیز قائل به «توسعه در لغت» عرب شده‌اند. البته این راه‌حل‌ها در عمل با اعتقاد به وجود مجاز در قرآن یکی است و به همین دلیل، محققان امروزی سلفیه به این نتیجه رسیده‌اند که دعوای بین منکران مجاز و قائلان به مجاز، دعوا و نزاع لفظی بیش نیست؛ و حتی برخی نیز معتقد شده‌اند مجاز به غیر از آیات صفات در دیگر آیات قرآن و لغت عرب وجود دارد.

۱. جیزانی، محمد بن حسین، معالم أصول الفقه، صص ۱۱۵-۱۱۱.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن باز، عبدالعزیز، **مجموع فتاوی**، تحقیق: محمد بن سعد الشویعر، بی جا: بی نا، بی تا.
۳. ابن تیمیة، احمد، **الايمان**، تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، اردن: المكتب الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.
۴. ابن تیمیة، احمد، **مجموع فتاوی**، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۴۱۶ ق.
۵. ابن حاجب، **الكافية في علم النحو**، تحقیق: دکتر صالح عبد العظیم، قاهره: مكتبة الآداب، چاپ اول، ۲۰۱۰ م.
۶. ابن عثیمین، محمد بن صالح، **الأصول من علم الأصول**، ریاض: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۶ ق.
۷. ابن قیم جوزیة، محمد ابن ابی بکر، **بدائع الفوائد**، بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.
۸. ابن قیم جوزیة، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة**، تحقیق: سید إبراهیم، مصر: دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. آل تیمیة (الجد و الأب و الحفید: أحمد بن تیمیة)، **المسودة في أصول الفقه**، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۱. بخاری، علاء الدین، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوی**، بی جا: دار الكتاب الاسلامی، بی تا.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، **الجامع المسند الصحيح**، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، بی جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. تفتازانی، سعد الدین، **مختصر المعانی**، بیروت: دار الفكر، بی تا.
۱۴. تمیمی، منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقیق: محمد حسن اسماعیل الشافعی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. جیزانی، محمد بن حسین بن حسن، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، بی جا: دار ابن الجوزی، چاپ پنجم، ۱۴۲۷ ق.
۱۶. حمد، محمد بن إبراهیم، **رسائل في العقيدة في العقيدة**، [بی جا]: دار ابن خزیمه، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
۱۷. زركشي، محمد بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، بی جا: دار الکتبی، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. زمخشری، جار الله، **أساس البلاغة**، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.



١٩. سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مكتبة الخانجي، چاپ سوم، ١٤٠٨ق.
٢٠. سيوطي، جلال الدين، **الاتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ق.
٢١. شافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، مصر: مكتبة الحلبي، چاپ اول، ١٣٥٨ق.
٢٢. شريف جرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤٠٣ق.
٢٣. شنقيطي، محمد أمين، **منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والاعجاز**، تحقيق: من مطبوعات مجمع الفقه الاسلامي، جده: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، بی تا.
٢٤. غزالي، أبو حامد، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبدالسلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٣.
٢٥. فراهيدي، خليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، بی تا.
٢٦. فيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير**، بيروت: المكتبة العلمية، بی تا.
٢٧. كامل، عمر عبدالله، **الانصاف في ما اثير حوله الخلاف**، بی جا: الابل الصيب للانتاج والتوزيع والنشر، چاپ اول، ٢٠١٠م.
٢٨. نجم الدين، سليمان بن عبد القوي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٠٧ق.
٢٩. هاشمي، أحمد، **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، بيروت: المكتبة العصرية، بی تا.



ملخص المقالات

بحث في دليل الوهابية على انقطاع العمل بعد الموت

حسين قاضي زاده/ مهدي فرمانيان

تنظر الوهابية إلى الموت على أنه نهاية المطاف و انقطاع لعمل الإنسان، لذلك تحرّم طلب أيّ عمل من الميّت بما في ذلك الدعاء أو قضاء الحوائج، حتى لو كان الميت أشرف خلائق الكون النبي الأكرم ﷺ. و لتوثيق ادّعاءاتها تطرح الوهابية بعض الأدلة، و لكن أكثرها تكرّراً حديث للنبي يقول بانقطاع عمل الإنسان بعد الموت، بيد أنّ هذا التفسير الوهابي لانقطاع العمل بعد الموت تنقضه العديد من الأحاديث النبوية الشريفة الموثوقة لدى الوهابية نفسها من قبيل حديث صلاة الأنبياء في القبور، حديث ردّ السلام و الصلاة، حديث عرض الأعمال. لذلك، فإنّ المخرج لهذا الحديث الشريف الذي تستدلّ به الوهابية هو أنّ ما ينقطع عن الإنسان بعد موته هو الأجر على العمل، لا أنّه لا يصدر عنه أيّ عمل بعد الموت، ذلك أنّ الميت يكون حيّاً بعد الموت، و أنّ الحي بمقتضى حياته يحتاج قطعاً إلى العمل، و لكن دون أن يؤجر عليه. الكلمات المفتاحية: الوهابية، عدم القدرة على الإجابة، انقطاع العمل، عرض الأعمال، ردّ السلام، أجر العمل.

نقد على رأي الوهابية في «العبادة» في ضوء الآية الكريمة «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...»

يزدان محمدى/ قادر حيدري فسائي

التوحيد العبادي هو أحد أقسام التوحيد، ويعني أنه لا أحد سوى الله تبارك وتعالى يستحق العبادة. لقد طرحت الوهابية المعنى اللغوي للعبادة^١ بوصفه المعنى المصطلحي للكلمة دون الاكتراث للمقومات اللازمة لمعنى العبادة وحققتها. وبالتالي، فهي ترى معيار العبادة هو التذلل المقرون بالحب. ومدلول الآية الكريمة «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...»^٢ هو أن النبي يعقوب عليه السلام وأخوة يوسف سجدوا له. وفي ضوء ظهور هذه الآية ونقد التبريرات التي أثيرت في الدفاع عنها (من قبيل أن سجدة النبي يعقوب عليه السلام لم تكن سجدة عادية، أو إنها كانت عادية ولكن غير عبادية، أو إن السجود لغير الله في الشرائع السابقة كان مسموحاً به)، يتبين لنا أن سجدة النبي يعقوب عليه السلام وأخوة النبي يوسف تحمل معيار العبادة من منظار الوهابية. وعليه، وطبقاً للتعريف الذي طرحه الوهابية عن العبادة، فإن النبي يعقوب عليه السلام قد وقع في الشرك العبادي. ولما كان وقوع النبي يعقوب عليه السلام في محذور الشرك يأتي نتيجة طبيعية للمعيار الذي وضعته الوهابية للعبادة، فإنه يثبت بواسطة برهان الخلف أن معيار الوهابية في العبادة غير صحيح.

الكلمات المفتاحية: «وخرّوا له سجدا»، التوحيد العبادي، الوهابية، معيار العبادة، السجدة.

١. أو بقليل من الاختلاف عن المعنى اللغوي.

٢. سورة يوسف، آية ١٠٠.

العربية السعودية و استراتيجيتها التكفيرية المعادية للوحدة في مجال التعليم و الإعلام

كاميار صداقت ثمحسينى

من أجل تسجيل حضور مؤثر في العالم الإسلامي يستدعي الأمر، إلى جانب الدراسات البنيوية، توجيه البحوث صوب مناشئ و نشاطات و صفقات و مسيرة التحوّل لأنصار تكفير المسلمين، و خاصة الشيعة. إنّ هذا الرصد المنتظم يمكن أن يطلق تحذيرات مبكرة لمسؤولي النظام و المهتمين بالوحدة الإسلامية. يشكّل تحديث دائرة المعلومات و العمليات إشارة مهمة على قدرة بلد معين في مجال العلاقات الدولية. على هذا الأساس، إنّ دراسة أحادية الموضوع لاستراتيجية العربية السعودية في مجال التعليم (منذ عام ١٩٧٠م) و مجال وسائل الإعلام الإلكترونية الحديثة (العقد الأول من الألفية الثالثة) تبيّن لنا أنّ ثلثي أهم الناشطين المناهضين للشيعة في العالم الإسلامي يحملون التابعية السعودية أو إنهم تلقوا، مباشرة أو بصورة غير مباشرة، عقائدهم عن مشايخ السلفية السعوديين. و لا يمكن اعتبار هذه النتيجة محض صدفة، بل وراء الستار مشروع يهدف إلى إحداث تغييرات تسعى إليها السعودية في العالم الإسلامي، و تشهد عليها السياسات التعليمية في هذا البلد و تتّضح معالمها من خلال رصد الانتقالات السكانية غير المسبوقة للأستاذ و الطالب في العربية السعودية. الكلمات المفتاحية: التعليم، وسائل الإعلام الإلكترونية، السلفية، الشيعة فويبا، العربية السعودية، الوهابية.



نقد و تحليل لمنهج القفاري في كتابه «أصول مذهب الشيعة»

أبو الفضل قاسمى / فتح الله نجارزادگان

من الكتب المناهضة للشيعة التي صدرت في السنوات الأخيرة و أثارت ضجة حولها، كتاب "أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية" بقلم الدكتور "ناصر عبد الله بن علي القفاري". يتناول المؤلف في كتابه عقائد الشيعة بالبحث و التحليل، و بحسب مزاعمه، فقد قام بنقد و تحليل عقائد الشيعة بالرجوع إلى مصادر الشيعة أنفسهم. يتناول المقال الحالي الأساليب غير الصحيحة المتبعة في الكتاب في ردّ عقائد الشيعة، مع توجيه نقد عام لتلك الأساليب. من بين هذه الانتقادات التحريف و التقطيع و الافتراء و الاستدلال بالأحاديث الضعيفة و الاعتماد على مصادر المخالفين للشيعة.

الكلمات المفتاحية: القفاري؛ أصول مذهب الشيعة الإثني عشرية؛ التحريف؛ التقطيع؛ الافتراء.



ردّ على كتاب «متى يشرق نورك ايها المنتظر»

مرتضى ترابي

المقال الحالي نقد استدلالي على كتاب «متى يشرق نورك ايها المنتظر» تأليف عثمان الخميس الذي يثير العديد من الشبهات حول الإمام المهدي عليه السلام و عليه السلام.

لقد بذل المؤلف مساعي حثيثة في كتابه لتصوير عقيدة الإمام المهدي عليه السلام التي تعدّ مبدأ مشتركاً لدى الفريقين (أهل السنّة و الشيعة) على أنّها نقطة اختلاف، لذلك دأب على تجاهل الحقائق المطروحة في مصادر أهل السنّة، و نسبها إلى الروايات الشيعية. لقد أشرنا في مقالنا هذا إلى بعض الأمثلة في هذا المجال. و حاولنا أن نسلط الضوء على بعض الأساليب الملتوية لعثمان الخميس المطروحة في كتابه مثل تشويه الحقائق و طرح الأخبار الضعيفة بوصفها معتقدات الشيعة، التغطية على إشكالات أحاديث أهل السنّة مع ذكر الأمثلة.

الكلمات المفتاحية: الإمام المهدي عليه السلام، عقيدة الشيعة، تحريف الحقائق، الخبر الواحد، الحديث المتواتر.



بحث في رأي السلفيين حول المجاز

حسين عليداد/ سيد حسن آل مجدد

من أهم أصول السلفية، عقيدة عدم وجود مجاز لا في اللغة ولا في القرآن الكريم، مستدلة في ذلك ببعض الأدلة، حيث تعتقد أن جميع الألفاظ سواء في القرآن الكريم أم في اللغة كلّها تُحمل على محمل المعنى الظاهري، وهو منهج السلف كما تقول، فهم لم يستعملوا لفظ المجاز لا قولاً ولا كتابة بحسب زعمها. لكننا إذا تفحصنا آيات القرآن الكريم والأدلة العقلية واللغوية يتبين لنا بأن عقيدة نفي المجاز في اللغة والقرآن الكريم عقيدة باطلة، ذلك أن أدلة إثبات المجاز هي على نحو بحيث لا يستطيع حتى السلفيين إنكارها. لهذا السبب نجد أنهم يطرحون بعض المخارج لعقيدتهم، فهذا ابن تيمية يطرح فكرة «المشترك المعنوي»، ومحمد أمين الشنقيطي يقول بـ«الإسلوب» في اللغة العربية، والآخرين أيضاً طرحوا مسألة «التطور في اللغة العربية». طبعاً هذه المخارج مساوية، عملياً، لعقيدة وجود المجاز في القرآن، لهذا السبب استنتج الباحثون السلفيون المعاصرون أن النزاع بين منكري المجاز ومؤيديه لا يعدو كونه نزاعاً لفظياً.

الكلمات المفتاحية: القرآن، اللغة، المجاز، الحقيقة، السلفية.

شماره اشتراک:

فرم اشتراک پژوهش نامه علمی پژوهی

الف) مشخصات مشترک:

نام: نام خانوادگی: سن:
تحصیلات: شغل:
نام موسسه: نشانی:
.....
صندوق پستی: کد پستی: تلفن:
شماره فیش: مبلغ فیش:

ب) بهای اشتراک:

سالانه با هزینه پست و ۲۰٪ تخفیف جهت اشتراک ۱۴۰۰ تومان می باشد.

ج) نحوه اشتراک:

* واریز بهای اشتراک به شماره حساب ۰۰۱-۰۶۸۹۳۲۳-۱۰۴۳-۰۴۳-۳۵۲۰ بانک انصار - شعبه صفائیه - قم
* ارسال فرم اشتراک تکمیل شده به همراه کپی فیش بانکی به نشانی دفتر پژوهش نامه یا از طریق پست الکترونیکی به آدرس: info@darolelam.ir و یا به شماره فکس: ۰۲۵-۳۷۷۴۰۷۲۹

نکات دیگر:

- ۱) اصل فیش بانکی را تا پایان دوره اشتراک نزد خود نگه دارید.
- ۲) در صورت تغییر آدرس در اسرع وقت، دفتر مجله را مطلع نمایید.
- ۳) در صورت عدم دریافت مجله مراتب را اطلاع دهید.

برای اشتراک خارج از کشور با دفتر مجله تماس حاصل فرمایید.

Study of Salafis' point of view on metaphor

Ahmad Alidad/ Seyed Hossein Ale-Mojaded

One of the most important principles of Salafism is the belief that there exists no metaphor, neither in language nor in Quran. Relying on some arguments they hold that all the words both in Quran and language should be attributed based on their literal meaning. They claim that all the early Muslims did this and none of them even used the term metaphor in their writings and sayings. But if we study the verses of the Holy Quran and refer to the logical and lexical reasoning, we will conclude that this opinion, negation of metaphor in language and Quran, is baseless. Because the arguments supporting the existence of metaphor are so convincing that even Salafis cannot deny it. Because of this fact the Salafis have tried to find solutions for approving their theory. Ibn Teymieh has believed "common concept", Mohammad Amin Shanqiti has believed in "methods" in the Arabic language, and others have believed in "expansion in Arabic language". All these alternative solutions are actually equal to believing in existence of metaphor in Quran. Because of this fact, the contemporary Salafi scholars and researchers have come to this conclusion that this debate between the believers and unbelievers of metaphor is nothing more than a dispute on one concept but with different wordings.

Keywords: Quran, language, metaphor, reality, Salafism.



A refutation of the book “Oh the expected one, When will you shine your light?”

Morteza Torabi

This writing is a critique of the book “Oh the expected one, When will you shine your light?” compiled by Othman Al-Khamis which contains several doubts casted on the Imam Mahdi (A.S).

The writer of this book has tried hard to define the belief in Imam Mahdi, which is one of the common beliefs of both Shiite and Sunnis, as conflicting point among Muslims. In doing so, he has neglected the facts regarding Mahdism that exist in Sunni sources and ascribed them to Shiite. In the present writing we have brought some of its examples. We have tried to examine some of the inaccurate methods adopted by Osman Al-Khamis such as, distortion of facts, ascribing defective narrations as the Shiite beliefs, concealing the flaws existing in Sunni narrations.

Keywords: Imam Mahdi (A.S), Shiite Beliefs, distortion of Facts, single individual narration, consecutive narration.



Critique of Manhaj Qafari in his work the principles of Shia school of thought

Abolfazl Qasemi/ Fathullah Najarzaghan

One of the well advertised recent works written against Shia is a book written by Dr. Nasir Abudollah Ibn Al-qafari by the name of “the principles of orthodox Shia¹ school of thought” he has done an analysis of principles of Shia beliefs and according to what he claims, he has done his analysis by referring to the Shia sources. In the present writing some of the inaccurate methods adopted by the writer to refute Shia beliefs are analyzed. And an overall criticism is directed to the general method of the whole book. Some of the inaccurate methods are the following: distortion, contextomy², calumny, using defective narrations, relying on anti Shia sources.

Keywords: Qafari, the principles of orthodox Shia school of thought, distortion, contextomy, calumny.



1. The Twelvers

2. Quoting out of Context

The takfiri and anti unity approach of Saudi Arabia in realms of education and media

Kamyar Sedaqat Samar Husseini

In order to have an effective presence in the Islamic world, besides carrying out fundamental studies, some of the researches should focus of observing the origins, activities, categories and development of takfir of the Muslims especially the Shiites. A regular observance can provide on time warnings for the officials of the Islamic state and those who seek Islamic unity. Having an up to date intelligence operation, is one of the important factors of national strength of a country in the international relations arena. Based on the given fact, after studying the case of Saudi Arabia's approach in the area of education (since 1970) and modern Internet media (since 2000), we can realize that almost two third of major anti Shiite activists in the Islamic world have either Saudi nationality or their beliefs are influenced by the Saudi Salafi scholars. This frequency is not accidental but it is rather a purposeful movement of Saudis to alter the Islamic world into their own desired form. This purposefulness is obvious in the educational policies and the replacement of the teachers and students in Saudi Arabia.

Keywords: Education, Internet media, Salafism, Shia – phobia, Saudi Arabia, Wahhabites.



The critique of Wahhabites viewpoint on Worshipping based on the Holy verse of Quran” And he raised his parents to the throne and they fell down before him prostrate.”

Yazdan Muhammadi/ Ghader Heiadari

One of the kinds of Tawhid is Tawhid of worshipping which means that no one but The Most High Allah is worthy of being worshipped. Without considering the necessary constituents of the meaning and the true meaning of worshipping, Wahhabites present the literal meaning¹ of the term as its technical expression. Eventually they consider the sense humbleness mixed with love as the criterion of worshipping. This verse” And he raised his parents to the throne and they fell down before him prostrate”² Refers to the prostration of prophet Jacob (A.S) and his sons before prophet Joseph (A.S). According to the literal meaning of the verse and critiques of the diverse justifications (this prostration had not been a traditionally known, or it had been so but not for worshipping, or prostration before anyone rather than God had been permissible in last religions) it is proved that the given prostration has the criterion of worshipping based of Wahhabites. So based on Wahhabites definition, prophet Jacob (A.S) has committed polytheism in worshipping. Because being a polytheist is impossible for prophet Jacob (A.S), based on argument by the absurdity of contradictory, we can conclude that criterion of Wahhabites for worshipping is inaccurate.

Keywords: they fell down before him prostrate, Tawhid of worshipping, Wahhabites, criterion of worshipping, prostration.



1. Or with a little difference

2. Yusuf 100

Study of the Wahhabites arguments for detachment of action after death

Hussein Qazizadeh/ Mahdi Farmanian

Death has been considered as the end of human action in the Wahhabites viewpoint, so they negate any sorts of request for actions such as praying or answering the requests done by the dead, even if the dead one is The Prophet Mohammad (PBUH), the best of all creation. They have put forward arguments to support their claim; one of the frequent arguments is the prophetic narration about the detachment of all actions after death. However this reading of the narration which denies all kinds of actions after death is refutable based on arguments from narrations such as, narrations of prophets prayer at the graves, returning of greetings, presenting of the deeds, which are acceptable by Wahhabites themselves. To solve these apparent contradictions we can say: After our death the rewarding of our actions is ceased not the action themselves. It is not true to think that no action is done by the dead. We are alive after death, and all the living can be doer of action but these actions have no reward.

Keywords: Wahhabites, inability to answer the requests, detachment of actions, returning greeting, reward of action.





Salafi Pajuhi

First Year, No 2, Autumn 2015 & Winter 2016

Concessionaire: Darol-elam Li-Madrassa Ahl Al-Bayt (pbuh) Institute

Director in charge: Mahdi Makarem

Editor in chief: Mahdi Farmanian

Editorial Board:

Ahmad Beheshti

Professor of Tehran University

Ezzoddin Rezanejad

Associate Professor of Al-mustafa International University

Hassan Ziya Tohidi

Professor of Qom Seminary

Najmoddin Tabasi

Professor of Qom Seminary

Ahmad Abedi

Associate Professor of Qom University

Mahdi Farmanian

Assitant Proffessor of the University of Religions and Denominations

Ali Kurani

Professor of Qom Seminary

Internal Manager: Hossein Ghazizade

Layout: Mahbub Mohseni

Editor: Zeinab Salehi

English Abstracts Translator: Seyed Mohammad Hussein Sajjadi

Arabic Abstracts Translator: Seyed Hussien Safi

No31, Right Hand, First Alley, Alley 2,
Shahid Fatemi St, Janbazan Sq, Qom, Iran

Telfax: +98-25-37740729 37742669

Website: www.darolelam.ir

Email: info@darolelam.ir

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ